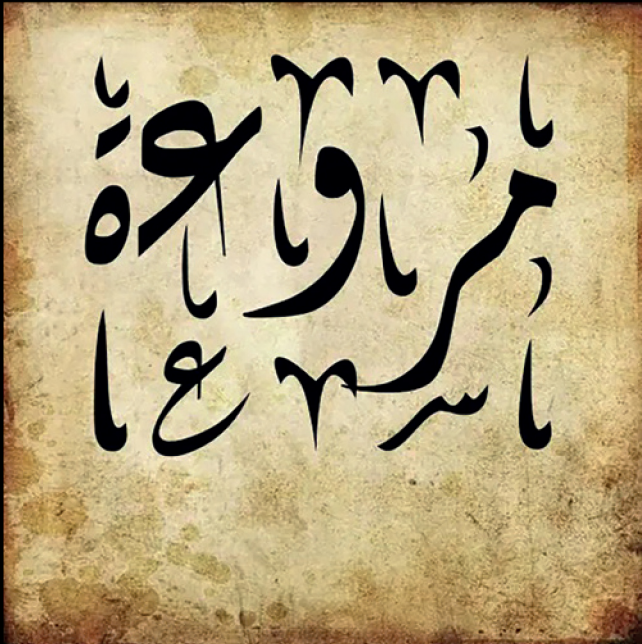


SALAH NATIJ

Le concept arabe de murū'a

*Vers une éthique de l'excellence dans
la culture arabe classique*



BRILL

Le concept arabe de murū'a

Le concept arabe de murū'a

*Vers une éthique de l'excellence dans
la culture arabe classique*

par

Salah Natij



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Illustration de couverture : calligraphie du mot arabe *murūʿa*. Image libre de droit.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <https://catalog.loc.gov>
LC record available at <https://lccn.loc.gov/2025017905>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISBN 978-90-04-54275-4 (hardback)

ISBN 978-90-04-54276-1 (e-book)

DOI 10.1163/9789004542761

Copyright 2025 by Koninklijke Brill BV, Plantijnstraat 2, 2321 JC Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher. Requests for re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill BV via brill.com or copyright.com.

For more information: info@brill.com.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

À la mémoire de ma mère, qui avait beaucoup de murū'a



ولم أر في عيوب الناس عيباً ... كنتقص القادرين على التمام
أبو الطيب المتنبّي

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

ABŪ L-ṬAYYIB AL-MUTANABBĪ (m. 353/965)



Table des matières

Remarques préliminaires IX

Introduction : Place du concept de *murū'a* dans le champ de l'*adab* 1

- 1 **De *mar'* à *murū'a* : un processus éthique** 7
 - 1 Introduction 7
 - 2 Le terme *mar'* dans la poésie arabe classique 10
 - 3 Le terme *mar'* dans le discours coranique 12
 - 4 Signification éthique du passage de *mar'* à *murū'a* 20
 - 5 Comparaison heuristique entre *murū'a* et *ṭufūla* 24
 - 6 À propos de *murū'a* et *rujūla* 27
 - 7 Différence éthique entre *mar'* et *shakhṣ* 40

- 2 ***Murū'a* et *adab*** 57
 - 1 Introduction 57
 - 2 Sur le réseau de concepts d'*adab*, de *murū'a* et de *ẓarf* 58

- 3 **La *murū'a* comme une éthique de la maîtrise de soi** 66
 - 1 Introduction 66
 - 2 La *murū'a* comme source d'une éthique de l'authenticité personnelle 67

- 4 ***Murū'a* et *dīn* (religion)** 85

- 5 ***Murū'a* et genres de vie** 97
 - 1 Introduction 97
 - 2 L'idée de genres de vie comme démarche herméneutique 102
 - 3 Conclusion 113

- 6 **La *murū'a* : un rôle et un statut** 115

- 7 **La notion de *ḥayā'* dans ses rapports avec le concept de *murū'a*** 128
 - 1 Introduction 128
 - 2 Distinction entre *ḥayā'* (respect, pudeur) et *khajal* (honte) 131
 - 3 Le *ḥayā'* comme sentiment de respect humain et de justice 143
 - 4 Rapport entre *ḥayāt* (vie) et *ḥayā'* (respect humain, pudeur) 150
 - 5 Conclusion 165

8	Surūr al-murūʿa : la murūʿa comme source de bonheur	167
9	La murūʿa et le souci socio-économique	180
1	Introduction	180
2	Sur l'expression de « <i>al-ʿawn ʿalā l-murūʿa</i> »	181
2.1	<i>Première remarque</i>	188
2.2	<i>Seconde remarque</i>	190
3	La murūʿa et le problème moral de la pauvreté	195
4	<i>Iṣlāḥ al-maʿīsha</i> : une incitation à l'autonomie économique	197
10	Murūʿa et responsabilité politique	203
1	Introduction	203
2	<i>Muruʿa</i> et justice	205
11	Murūʿa et langage	211
1	Introduction	211
2	Le langage : la <i>murūʿa</i> manifeste	212
3	Le langage et la question du visage	216
4	Langage et pouvoir	224
12	Le souci des autres : la murūʿa comme responsabilité étendue	235
13	L'idée de l'individu accompli (<i>al-rajul al-kāmil</i>) dans la pensée de l'<i>adab</i>	241
1	Introduction	241
2	<i>Al-rajul al-kāmil</i> et <i>al-insān al-kāmil</i>	246
3	L'individu accompli comme un individu <i>fāḍil</i> (excellent)	260
4	Conclusion : sur l'idée de <i>ghāya</i>	284
14	De l'<i>adab</i> : de l'éducation à l'éducabilité	288
	Bibliographie	299
	Index des noms propres	310
	Index des notions	313

Remarques préliminaires

Pour faciliter la lecture de l'ouvrage, tous les passages cités et traduits en français sont accompagnés du texte original en caractères arabes. Cela permet au lecteur de lire plus facilement les passages tout en ayant la possibilité de contrôler les traductions. Les transcriptions sont utilisées uniquement pour les citations de mots isolés ou de phrases courtes.

Pour les transcriptions de l'arabe, nous utilisons les lettres et symboles suivants. Nous ne tenons pas compte des lettres solaires. Les désinences finales ne sont notées que lorsque c'est nécessaire :

Les consonnes

ء	' (non notée si initiale)
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	Kh
ذ	dh
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
و	w
ي	y

Les voyelles

Brèves	Longues
a	ā
i	ī
u	ū

Place du concept de *murū'a* dans le champ de l'*adab*

Si l'on fait un tant soit peu l'histoire de la recherche dans les milieux que l'on appelle orientalistes, orientalisants ou encore, depuis quelques décennies maintenant, arabisants, l'on constate que le concept arabe de *murū'a*, que nous nous apprêtons à étudier ici, voire l'entièreté du champ de pensée dont ce concept est issu, en l'occurrence l'*adab*, n'est guère pris au sérieux, si bien que les quelques chercheurs qui osèrent et osent encore s'y aventurer, en lui consacrant leurs études, sont très souvent perçus comme des originaux, pour ne pas dire des marginaux, et très vite considérés comme des esthètes, quasiment des dilettantes. Car, de nos jours, les travaux de recherches qui n'affichent pas, dès leurs titres, le mot Islam ou islamique ou quelque chose d'approchant, sont rapidement vus et catalogués comme constituant des recherches autres que fondamentales.

Il va donc sans dire qu'en entreprenant et réalisant la recherche que nous présentons dans cet ouvrage consacré au concept de *murū'a*, nous sommes conscients que nous avons en toute connaissance de cause entrepris le labourage d'une terre pauvre et ingrate, quasiment laissée à l'abandon.

Dans le discours que la culture arabe classique tenait sur elle-même, discours que nous trouvons développé et pris en charge par les textes de l'*adab*¹ qui nous sont parvenus, l'individu détenant la qualité de l'*adab*, ou celle de la *murū'a*, ou ces deux qualités à la fois, est considéré comme étant une personne parfaite, excellente, une personne telle que chacun doit aspirer à l'être.

1 Pour le concept d'*adab*, nous renvoyons à Carlo Alfonso Nallino, *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, Paris : Maisonneuve, 1950, surtout l'introduction, 7-26 ; Francesco Gabrieli, article « *Adab* », *EI*², Leiden : Brill, 1980 ; S.A. Bonebakker, « *Adab* and the concept of belles-lettres », in Julia Ashtiany et al. (éd.), *ʿAbbasid Belles-Lettres*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990, 16-30 ; id., « Early Arabic Literature and the term *Adab* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 1984, 389-421 ; Salah Natij, « Le terme *adab* est-il dérivé du mot *da'b* ? : retour sur une hypothèse ancienne de Vollers et Nallino », *Journal of Arabic Literature*, 55 (2019), 342-368 ; Salah Natij, « La conception jāhīzienne de l'*adab* d'après son épître *ṣināʿat al-quwwād* », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 16 (2016), 163-179 ; Salah Natij, « Place et fonction de l'expérience dans la culture de l'*adab* : *Tajārib, ʿAql, Tadbīr* », *Studia Islamica*, 110 (2015), 165-195 ; Salah Natij, « Trois figures de l'*adab* : ʿAbd al-Ḥamid al-Kātib, Ibn al-Muqaffaʿ et al-Jāhīz : une étude comparative », *Quaderni di Studi Arabi*, 17 (2022), 1-41.

Dans l'étude que nous présentons ici, nous nous intéresserons principalement au concept de *murū'a*. À noter que malgré l'importance de ce concept de la *murū'a* dans la culture arabe classique en général et dans la pensée de l'*adab* en particulier, aucune étude d'ampleur suffisante ne lui a été consacrée. À notre connaissance, à part l'étude, datant du XIX^e siècle, de Goldziher² et les analyses de Bichr Farès à la fois dans son ouvrage sur l'honneur chez les Arabes³ et dans son article « *Murū'a* » dans *Encyclopédie de l'Islam*, ainsi que l'article, en arabe, de Charles Pellat⁴, aucune autre étude d'ensemble entièrement dédiée à la *murū'a* ne fut réalisée.

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

Remarquons que nous disons bien la pensée arabe classique développée dans le champ de l'*adab*, car nous pensons que si nous voulons connaître la manière dont la pensée arabe classique avait tenté de construire une vision éthique, c'est dans l'espace de questionnement propre à l'*adab* qu'il faut la chercher. C'est dire que ce n'est ni dans la philosophie dite islamique⁵, ni dans le système moral mis en place par l'Islam qu'il serait possible de trouver la vision éthique arabe ancienne telle qu'elle avait tenté de s'élaborer et de s'exprimer. Nous tendons à penser que si la pensée arabe classique avait quelque chose d'original à apporter à la pensée éthique universelle, ce ne serait ni à travers le système moral élaboré par la religion islamique, ni au moyen des réflexions menées par les philosophes, mais grâce aux idées développées dans le champ de l'*adab*. C'est en effet dans et à travers la pensée de l'*adab* que la culture arabe classique se présente comme étant véritablement elle-même,

2 Ignaz Goldziher, « *Muruwwa and Dīn* », in id., *Muslim Studies*, London : New Brunswick, 2006, 1, 11-44.

3 B. Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris : Adrien-Maisonneuve, 1932 ; aussi, du même, « *Murū'a* », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden : Brill, 1980.

4 Charles Pellat, « *Ḥawla mafhūm al-murū'a 'inda qudamā' al-'arab* », *al-Karmil*, 4 (1983), 1-17.

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

c'est-à-dire telle qu'elle nous parle à travers les éléments qui lui appartiennent proprement et intrinsèquement. Car si, comme il est souvent dit, la poésie constitue le *Dīwān* des Arabes, c'est-à-dire l'archive de leurs traditions et de leurs sentiments⁶, l'*adab*, lui, constitue à la fois leur anthropologie, le lieu de leur pensée et de leur sagesse.

Murū'a est donc le concept à travers lequel la pensée arabe classique, celle de l'*adab*, tenta de se poser des questions d'ordre éthique et d'y répondre. Aussi le concept de *murū'a* constitue-t-il pour ainsi dire la grande problématique de l'*adab*. Nous en avons pour preuve le fait que toutes les grandes anthologies de textes d'*adab* qui nous sont parvenues consacrent un chapitre plus ou moins important à la question de la *murū'a*. Tel est le cas de *Uyūn al-akhbār* d'Ibn Qutayba (m. 276/889)⁷, d'*al-Iqd al-farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/940)⁸, de *Kitāb al-Muwashshā* d'al-Washshā' (m. 325/936)⁹. Un penseur du début du VIII^e siècle, Ṣāliḥ b. Janāḥ (m. 700 ?), consacra une épître entière au thème de la *murū'a*, portant le titre *al-Adab wa-l-Murū'a*¹⁰. Rappelons aussi que selon al-Baghdādī dans *Khizānat al-adab*¹¹, al-Jāḥiẓ (m. 255/ 868) aurait composé un traité ou une épître sur les lois et les règles de la *murū'a* (*Kitāb sharā'ī' al-murū'a*)¹². Que tel traité eût existé ou non, ce qui nous intéresse ici est de constater comment la question de la *murū'a* était venue à être considérée dans le cadre de l'*adab* comme présentant un ensemble de règles et de principes éthiques que l'on pouvait codifier, systématiser. Signalons aussi qu'un ouvrage portant le titre *al-Murū'a* est attribué à Ibn al-Marzubān (m. 309/921)¹³. Il s'agit

6 Comme le dit al-Marzūqī dans son introduction à *Sharḥ al-Ḥamāsa* :

اذ كان الله قد أقامه (الشعر) للعرب كقيام الكتب لغيرها من الامم، فهو مستودع آدابها ومستحفظ أساليبها ونظام نفاها يوم النفا وديوان حججها عند الخصام.

Car Allāh avait donné à la poésie chez les Arabes la même fonction que celle des livres chez les autres peuples. C'est ainsi qu'elle constitue à la fois la réserve de leur culture, le registre où sont conservées leurs généalogies, la source de leurs gloires passées en temps de guerre et l'archive de leurs arguments lors des disputes. Al-Marzūqī, *Sharḥ dīwān al-Ḥamāsa*, éd. Aḥmad Amīn et 'Abd al-Salām Hārūn, Beyrouth : Dār al-Jīl, 1991, 3.

7 Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akhbār*, Le Caire : Dār al-kutub al-miṣriyya, 1996, i, 296 et suiv.

8 Ibn 'Abd Rabbih, *al-Iqd al-farīd*, Beyrouth : Dār al-kutub al-ilmīyya, 1983, ii, 150 et suiv.

9 Al-Washshā', *Kitāb al-Muwashshā*, Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1953, 37 et suiv.

10 Ṣāliḥ b. Janāḥ, « *Kitāb al-adab wa-l-murū'a* », in Muḥammad Kurd 'Alī, *Rasā'il al-Bulaghā*, Le Caire : Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā, 1913.

11 'Abd al-Qādir al-Baghdādī, *Khizānat al-adab*, éd. A. Hārūn, Le Caire : al-Khānjī, 1996³, iii, 90. : *Qāla al-Jāḥiẓ fī kitāb sharā'ī' al-murū'a : wa-kānat al-'arab tusawwidu 'alā ašhyā'*.

12 On peut se faire une idée de ce que pouvaient être la forme et le contenu d'un tel traité en consultant le livre d'al-Washshā' sur le *Zarf*. Dans ce livre, nous trouvons en effet un chapitre intitulé « *Sharā'ī' al-murū'a* ». *Kitāb al-Muwashshā*, 37 et suiv.

13 *Al-murū'a*, Beyrouth : Dār Ibn Hazm, 1999. Abū Bakr Muḥammad b. Khalaf b. al-Marzubān est l'auteur, entre autres, de *Ḍamm al-thuqalā'*, Cologne : El-Kamel Verlag, 1999, et de *Tafḍīl*

d'un ouvrage qu'al-Tha'ālibī (m. 429/1038) ne semble pas avoir connu, puisqu'il dit, dans son ouvrage *Mir'āt al-murū'āt*, qu'il n'avait pas vu d'ouvrage entièrement et spécifiquement consacré au thème de la *murū'a* :

فإن المروءة لما كانت لفظاً لمعان كثيرة، واسماً واقعاً على محاسن جمّة من مكارم الأخلاق [...] ولم أقرأ فيها كتاباً مؤلفاً برأسه، موفي حقّ مثله، وإنما نظرت في لمع من ذكر المروءة متفرقة الأماكن، غير مجموعة اللطائف والظرائف، دعيتني [...] إلى وضع كتاب [...] معنون بمرات المروآت¹⁴.

La *murū'a* est un terme qui renvoie à plusieurs idées et un mot qui renvoie à beaucoup de nobles et de louables qualités morales [...] Or, comme j'ai constaté qu'aucun ouvrage ne lui a été entièrement et spécifiquement consacré, et qu'elle n'a été abordée qu'à travers des remarques, des propos et des anecdotes disparates et inorganisés, je me suis décidé à composer un ouvrage portant le titre de *miroir des murū'āt* [noblesses].

L'esprit de la *murū'a* est resté dès toujours tellement vivant et persistant dans la culture arabe, tout au long de son histoire, comme en témoigne le fait que vers le milieu du siècle dernier, plus exactement vers 1940, quelques intellectuels arabes, notamment égyptiens, tentèrent d'en rallumer pour ainsi dire la flamme.

En effet, sous l'instigation de Tāha Husayn (m. 1973), Aḥmad Amīn (m. 1954) projeta de créer ce qu'il avait appelé *Madrasat al-murū'a*, c'est-à-dire *l'École de la murū'a*, une sorte d'institution qui devait prendre activement part aux mouvements de réformes socio-culturelles et politiques alors en cours dans le monde arabe. Voici ce que Aḥmad Amīn avait écrit à l'époque au sujet de ce projet dans un article dont nous ne citons que les premières lignes :

طلب إليّ أنخي الدكتور طه أن أضع له مشروعاً لمدرسة المروءة، أبين فيه اختصاصها ومنهاجها وتبعتها إلخ. فلا بد أن أنزل عن حكمه¹⁵.

al-kilāb 'alā l-kathīr mimman labisa l-thiyyāb, Le Caire : Dār al-kutub al-miṣriyya. Sur cet auteur, voir Yāqūt, *Mu'jam al-udabā'*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth : Dār al-gharb al-islāmī, 1993, vi, 2645 ; Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, éd. Riḍā Tajaddud, Beyrouth : Dār al-Masīra, 1988, 166 et suiv. ; Article "Ibn al-Marzubān", *ET*².

14 Abū Maṣṣūr al-Tha'ālibī, *Mir'āt al-murū'āt*, Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm, 2004, 11.

15 Aḥmad Amīn, *Fayḍ al-khāṭir*, Le Caire : Mu'assasat Handāwī, 2012, ii, 215.

Mon ami le docteur Ṭāha Ḥusayn m'a demandé de lui élaborer un projet de création de *l'École de la murū'a*, projet dans lequel je définis ses prérogatives, ses méthodes, son affiliation, etc. Et il faut que je réponde favorablement à sa demande.

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

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

Pour des raisons que nous allons expliquer rapidement, nous avons choisi de ne proposer dans ce travail aucune traduction des concepts clés de la pensée de *l'adab*, tels que *murū'a*, *ḥilm*, *ḥayāʿ*, etc. Nous pensons que tenter de traduire des concepts aussi épistémiquement complexes que ceux de *murū'a* ou d'*adab* y entraînerait inévitablement non seulement une trahison mais surtout une fragilisation. Car, comme nous le constaterons tout au long de nos analyses et réflexions, le concept de *murū'a* fonctionne en combinant une multiplicité d'expériences, d'attitudes et de valeurs. Or, l'acte de traduire, lui, se réalise souvent, pour ne pas dire toujours, comme une opération inverse, c'est-à-dire non pas en coordonnant et combinant, mais en sélectionnant et excluant : parmi les nombreuses significations que comporte l'univers conceptuel de la *murū'a*, le traducteur ne pourra inévitablement en sélectionner et choisir qu'un seul et éliminer tous les autres, appauvrissant du même coup le concept traduit. Ainsi en ne rendant compte du concept qu'à travers un seul de ses multiples aspects, la traduction s'effectue sous la forme d'une interprétation qui s'ignore : celui, par exemple, qui traduit *murū'a* par « vertu de l'âge mûr » ou par « dignité d'homme »¹⁶ ou encore par « prud'homie »¹⁷ amène son lecteur à comprendre le concept de *murū'a* en l'insérant dans un horizon de qualités physiques et /ou

16 M. Arkoun, suivant en cela Claude Cahen, article « *Futuwwa* », *ET*², qualifie la *murū'a* de « vertu de l'âge mûr ». M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IV-X^e siècle. Miskawayh philosophe et historien*, Paris : Vrin, 1982, 170. Cependant, dans « Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane », in *Essais sur la pensée islamique*, Paris : Maisonneuve Larose, 1970, 347, Arkoun traduit *murū'a* par « dignité d'homme ».

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

éthiques connotées par le terme employé. Il en est ainsi quand nous traduisons *murū'a* par *prud'homie* : nous réduisons toute la richesse sémantico-éthique de l'univers de la *murū'a* aux deux qualités morales que comporte la *prud'homie*, à savoir la probité et la sagesse¹⁸. Comme le montre le préfixe *prud* qui vient de *prudence* (*phronésis*), la sagesse dont il s'agit est le fruit des expériences acquises par un individu tout au long de la vie¹⁹. D'où les noms d'experts ou de sages que l'on donne de nos jours aux membres du Conseil de Prud'hommes.

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

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

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

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

20 Pierre Charron, *De la sagesse*, Paris : Lefèvre, 1836, livre ii, chap. 3 (Vraie et essentielle prud'homie). Sur Charron, voir Michel Adam, *Etudes sur Pierre Charron*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991. Surtout 137 et suiv.

21 Werner Jaeger, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris : Gallimard, 1964. Surtout le chapitre intitulé « Noblesse et areté », 29 et suiv. ; Joseph Moreau, « Τέλος et ἀρετή d'après EE ii 1, et la tradition Platonicienne » in P. Moraux, Dieter Harlfinger (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21-29 August 1969). Berlin : De Gruyter, 1971, 223-229.

De *mar'* à *murū'a* : un processus éthique

1 Introduction

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

وقال العتيبي عن أبيه: لا تتم مروءة الرجل إلا بخمس: أن يكون عالما صادقا عاقلا ذا بيان مستغنيا عن الناس¹.

Al-'Utbi (m. vers 230/844)², d'après son père, dit : la *murū'a* d'un individu ne saurait être parfaite que si ce dernier réunit en lui-même cinq qualités : il doit être savant (cultivé), véridique (authentique), doté de sagesse, éloquent, indépendant vis-à-vis des autres.

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

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

¹ *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 150.

² Il s'agit d'Abū 'Abd al-Rahmān Muḥammad b. 'Ubayda Allāh b. 'Amr b. 'Utba, connu sous le surnom de al-'Utbi. Il fut rapporteur de traditions relatives à *l'adab* et poète.

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

Dans *Kitāb al-'Ayn*, qui est considéré comme étant le plus ancien des dictionnaires arabes, al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhidī (m. 173/786) définit ainsi le mot *murū'a*³ :

والمروءة كمال الرجولية. ومَرءُ الرجل [...] وهو مَرِيءٌ بَيْنَ المروءة.

Remarquons comment cette définition est composée de deux parties : une première partie proposant une tentative d'analyse sémantico-éthique : *kamāl al-rujūliyya*⁴, et une seconde partie qui présente une brève analyse linguistico-morphologique.

À noter que la majorité des dictionnaires qui seront composés à la suite de *Kitāb al-'ayn* reprendra en totalité ou en partie cette structure définitionnelle. Ainsi, dans *al-Muḥīṭ fi llughā*, al-Šāḥib b. 'Abbād (m. 385/995) écrit :

المروءة: الرجولية وما كان الرجل مريئاً ولقد مرئٌ يمرئٌ مروءة⁵.

De même dans *al-Šiḥāḥ* d'al-Jawharī (m. 393/995), nous pouvons lire :

والمروءة: الإنسانية [...] يقال من المروءة: مرئٌ الرجل صار ذا مروءة⁶.

Cette définition d'al-Jawharī est intégralement reprise par al-Šāghānī (m. 650/1252) dans *al-'Ubāb al-zākhir*⁷.

Dans *Lisān al-'arab*⁸ d'Ibn Manẓūr (m. 711/1311) et *Tāj al-'arūs*⁹ d'al-Zabidī (m. 1205/1790), nous trouvons réunies et synthétisées toutes les définitions proposées par des générations successives de lexicographes :

المروءة كمال الرجولية [...] مرئٌ الرجل يمرئٌ مروءة [...] والمروءة الإنسانية.

3 *Kitāb al-'Ayn*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, iv, 130.

4 Nous aurons plus loin à nous poser la question de savoir pourquoi al-Khalīl emploie ici non pas le mot *rujūla* mais *rujūliyya*.

5 Al-Šāḥib b. 'Abbād, *al-Muḥīṭ fi l-lughā*, « m-r' ».

6 *Al-Šiḥāḥ*, « m-r' ».

7 *Al-'Ubāb al-zākhir*, « m-r' ».

8 *Lisān al-'arab*, thème « m-r' ».

9 *Tāj al-'arūs*, « m-r' ».

La *murū'a* consiste dans l'accomplissement de l'individualité [...]
 L'individu est devenu accompli, c'est-à-dire qu'il a acquis la *murū'a* [...]
 La *murū'a*, c'est de l'humanité.

Ainsi si les lexicographes que nous venons de citer semblent donner une priorité à l'aspect sémantico-éthique du mot *murū'a*, d'autres ne proposent, en guise de tentative de définition, qu'une analyse linguistico-morphologique sommaire. C'est le cas d'Ibn Durayd (m. 321/933) dans *Jamharat al-lughā* et d'al-Azharī (m. 370/980) dans *Tahdhīb al-lughā*, qui se contentent de signaler la dérivation : *marū'a l-rajulu yamru'u murū'a*¹⁰.

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

Pour comprendre comment et pourquoi le mot *mar'* intègre dans sa structure et son mode d'être sémantiques un potentiel éthique, une éthicité, nous allons tenter dans ce qui suit une analyse linguistique de ce mot¹¹. Notre objectif à travers cette analyse philologique sera de répondre à la question de savoir pourquoi et comment le terme *mar'* avait permis la naissance et l'élaboration du concept éthique de *murū'a*.

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

10 Ibn Durayd, *Jamharat al-lughā*, Beyrouth : Dār al-ilm li-l-malāyīn, 1069 ; al-Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, Beyrouth : Dār ihyā' al-turāth al-'arabī, xv, 205.

11 À notre connaissance, cette question du sens et de la place de la personne dans la culture et la pensée arabes anciennes n'a jusqu'à présent fait l'objet d'aucune étude d'ensemble satisfaisante. À Mohamed Arkoun revient le mérite d'avoir tenté d'aborder cette question de la place de la personne dans la pensée et la civilisation islamiques. Il l'a fait notamment dans deux études : la première est un article sous le titre « Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique », publié dans *Die Welt des Islams*, 29 (1989), 1-29 ; la deuxième est une contribution à un colloque sous le titre de « Le concept de personne dans la tradition islamique ». Cependant, en dépit de leurs titres, ces deux études n'abordent cette question que d'une manière à la fois pragmatique et très générale.

de l'époque antéislamique (*al-Jāhiliyya*), d'une part, et dans le discours coranique, d'autre part .

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

Les exemples que nous analyserons sont principalement issus de la poésie antéislamique¹².

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

فلا تبعدنَّ إنّ المنية موعداً ... وكلُّ امرئٍ يوماً به الحالُ زائلٌ¹³.

N'oublie pas que ton dernier rendez-vous c'est avec la mort que tu l'auras
Car chacun verra inévitablement un jour le cours de sa vie changé.

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

الدهرُ ذو دُولٍ وَالْمَوْتُ ذو عِلَالٍ ... وَالْمَرْءُ ذو أَمَلٍ وَالنَّاسُ أَشْبَاهُ¹⁴.

La vie est changeante, la mort est soumise à des causes
Et tout individu, pareillement à ses semblables, vit de l'espérance.

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

13 Al-Nābigha l-Dhubyānī, *Dīwān*, Beyrouth : Dār al-Ma'rifa, 2005, 90.

14 Abū l-'Atāhiya, *Dīwān*, Beyrouth : Dār Bayrūt, 1986, 470.

Ce vers d'Abū al-'Atāhiya est composé de trois sentences fonctionnant comme des maximes : *al-dahr dhū duwal*, *al-mawt dhū 'ilal* et *al-mar' dhū amal*. Ces trois maximes expriment des faits qui ont la même signification métaphysique. En outre, les trois mots autour desquels sont organisées ces maximes, en l'occurrence la vie avec ses vicissitudes et ses événements (*dahr*), la mort (*mawt*) et la personne humaine (*mar'*) ont le même registre conceptuel et possèdent la même valeur ontologique : il s'agit de trois vérités irréductibles, universelles et ultimes, trois processus implacables. Remarquons donc que *mar'* est employé ici non pas comme un concept abstrait, mais en tant qu'il possède un ancrage métaphysique et existentiel dans le monde vécu effectif et réel : il renvoie à la personne vivant concrètement dans le monde, aux prises avec les événements de la vie, exposée au processus du vieillissement, aux effets de la maladie et à la mort. Et c'est parce que le *mar'* est soumis aux lois déterministes propres à sa condition humaine que sa conception de la vie est considérée comme étant faite de vanité et d'illusion. Or, si nous regardons les choses de plus près, nous nous rendrons compte que si l'Homme est mis en cause pour sa vanité de cette manière, c'est parce qu'il est tenu pour étant totalement responsable du choix de cette façon de vivre et de voir le monde. Il faut donc se garder de penser que la vision poétique d'Abū l-'Atāhiya emprunte le chemin du fatalisme. Il en est de même du vers suivant attribué à 'Antara (m. vers -14/608)¹⁵ :

إِذَا كَانَ أَمْرُ اللَّهِ أَمْرًا يُقَدَّرُ ... فَكَيْفَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْهُ وَيَحْذَرُ.

Si la décision de Dieu est prédéterminée

Comment l'homme pourra-t-il alors la fuir ou l'éviter ?

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

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

15 *Dīwān*, Le Caire : al-Maktab al-islāmī, 1963, 40.

1. وكلُّ امرئٍ يوماً سيعلمُ سعيه... إذا كُشِفَتْ عِنْدَ الْإِلَهِ الْمَحَاصِلُ¹⁶.
2. فَكَيْفَ يَرْجِي الْمَرْءُ دَهْرًا مُخَلَّدًا... وَأَعْمَالَهُ عَمَّا قَلِيلٍ تُحَاسِبُهُ¹⁷.

Chacun saura un jour ce qu'il avait accompli
 Quand seront devant Dieu tous les actes exposés.
 Comment l'individu pourrait-il espérer vivre éternellement
 Alors qu'il sait qu'il ne tardera pas à être pour ses actes jugé.

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

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

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

3 Le terme *mar'* dans le discours coranique

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

1. وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ (الأنفال، 24).
2. لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ (النور، 11).
3. كل امرئ بما كسب رهين (الطور، 21).

16 Labīd b. Rabī'a, *Dīwān*, Beyrouth : Dār al-ma'rifa, 2004, 86.

17 Ṭarafa b. al-'Abd, *Dīwān*, Beyrouth : Dār al-ma'rifa, 2003, 14.

4. أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ (المعارج، 38).
5. بَلْ يَرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَىٰ صُحُفًا مُنشَرَةً (المدثر، 52).
6. يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ (النبا، 40)
7. يَوْمَ يَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (34) وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ (35) وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ (عبس، 36)
8. لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (عبس، 37).

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

لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ (النور، 11).

Chacun individu parmi eux aura acquis comme pêché.

كل امرئ بما كسب رهين (الطور، 21).

Chaque individu sera tenu responsable de ce qu'il a acquis.

À travers ces deux messages, le discours coranique s'adresse à chaque individu pris isolément, en lui imputant la responsabilité¹⁸ de ses actes : chaque individu (*mar'*) est ou sera le seul responsable de ce qu'il a accompli au cours de sa vie. Il y a donc dans le mot *mar'* une force sémantique d'individuation responsabilisante qui permet au discours coranique d'interpeller chaque individu en l'isolant et en l'arrachant aux multiples liens le reliant à la communauté pour le mettre, seul, face à lui-même. C'est ce que nous pouvons observer dans cette suite de versets de la sourate de *'abasa* :

يَوْمَ يَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (34) وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ (35) وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ (36) لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (37).

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

34. Le jour où l'homme s'enfuira de son frère, 35. de sa mère, de son père, 36. de sa compagne et de ses enfants, 37. Car chacun d'eux, ce jour-là, aura son propre cas pour l'occuper¹⁹.

On voit que l'objectif du message coranique dans tous ses versets est de faire de ceux à qui il s'adresse des acteurs et des sujets ayant été libres et individuellement responsables en menant leurs vies et en effectuant les actes pour lesquels ils vont être jugés. Du même coup, *al-mar'* (l'individu) est considéré et traité non seulement comme étant une entité autonome, physiquement et moralement séparée des autres, mais aussi comme étant une individualité unique, irréductible et indivisible. L'idée de responsabilité et de responsabilisation personnelle à l'œuvre dans ces versets est bien perçue et mise en évidence par la réflexion suivante d'al-Jāhiz :

وكل امرئٍ محسبٍ نفسه، غير مأخوذٍ بغيره، وهو الوحيد دون الأهل والولد والقرابة²⁰.

Chaque individu est comptable de lui-même, et il n'est pas tenu de rendre compte pour les autres, en ce qu'il est responsable seul, indépendamment de sa famille, de ses enfants et de ses proches.

Voici comment, à travers un autre message, le discours coranique met en garde contre l'omnipotence de Dieu :

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ (الأنفال، 24).

Différentes tentatives d'interprétation de ce verset sont proposées par les exégètes du Coran. Quelques-unes d'entre elles sont citées par al-Zamakhsharī (m. 538/1143) dans *al-Kashshāf*²¹, montrant à quel point le sens de ce verset apparaît à la fois problématique et frappant. Or, pour bien comprendre le sens de ce verset, il faut d'abord essayer de rendre explicite sa visée rhétorique.

En effet, l'image que ce verset tente de construire et de suggérer est sans doute destinée à impressionner et susciter la crainte : Dieu est tellement omnipotent qu'il est capable de s'interposer entre l'individu (*al-mar'*) et son cœur.

19 *Ābasa* : traduction Muhammad Hamidullah, *Le Coran*, Paris : Club français du livre, 1966.

20 al-Jāhiz, *Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-lisān, Rasā'il al-Jāhiz*, i, 163. Dans la traduction qu'il a proposée de ce passage, Charles Vial a compris fautivement l'expression *wa-huwa al-wahid dūna*, la traduisant comme suit : « il est seul, sans femme, ni enfants, ni parents », *Quatre essais*.1976. Le Caire : IFAO, i, 89.

21 Jārallah al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Beyrouth : Dār Iḥyā' al-turāth al-'arabī, 1992, ii, 200.

Or, si cette opération d'interposition et de séparation entre le *mar'* et son cœur est considérée comme pouvant impressionner en manifestant l'étendue de la puissance divine, c'est parce que le *mar'* est posé et perçu comme constituant une entité indivisible et indécomposable, une compacité cohésive. À remarquer que tous les traducteurs du Coran avaient perçu le caractère exceptionnel de cette opération et tentèrent de le souligner en employant différents verbes pour traduire à la fois le sens et l'image connotés par l'acte en question : Kasimirski²², par exemple, fait appel au verbe se glisser : « Sachez que Dieu se glisse entre l'homme et son cœur ». Dans leurs traductions respectives, Régis Blachère²³ et Muhammad Hamidullah²⁴ ont choisi le verbe s'interposer : « Et sachez qu'Allah s'interpose entre l'homme et son cœur ». Jacques Berque²⁵, de son côté, emploie le verbe intervenir : « Sachez que Dieu intervient entre l'homme et son cœur ». Denise Masson²⁶, quant à elle, opte pour le verbe « se placer » : « Et sachez qu'en vérité, Dieu se place entre l'homme et son cœur ».

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

Or, cette unicité et cette singularité de l'entité *mar'* sont soulignées non seulement par la manière dont il est interpellé par le discours coranique, mais également par la structure linguistique et grammaticale du mot qui le désigne. Il est à remarquer en effet que ce mot n'admet pas de pluriel, comme le précise al-Fayrūzabādī dans sa définition :

والمرء مثل الميم: الانسان أو الرجل ولا يجمع من لفظه²⁷.

Le mot *mar'* : il renvoie à la notion d'être humain ou l'individu. Il n'a pas de pluriel.

22 Le Coran, Paris : Garnier, 1999.

23 Le Coran, Paris : Maisonneuve et Larose, 1949.

24 Le Coran, *op. cit.*

25 Le Coran. *Essai de traduction*, Paris : Albin Michel, 2002.

26 Denise Masson, *Le Coran*, Paris : Gallimard, 1967.

27 *Al-qāmūs al-muḥīṭ*, Le Caire : al-Ḥay'a al-miṣriyya li-l-kitāb, i, 28.

De même dans al-Muzhir d'al-Suyūṭī nous pouvons lire :

وفي الصحاح²⁸: المرء: الرجل. يقال: هذا مرء، وهما مرءان ولا يجمع على لفظه. وفي فصيح ثعلب²⁹: يقال: امرؤ وامرؤان وامرأة وامرأتان ولا يجمع امرؤ ولا امرأة³⁰.

Dans *al-Ṣiḥāḥ* : le terme *mar'* veut dire individu. L'on dit : voici un individu, voici deux individus, mais il n'a pas de pluriel. Dans *al-Faṣiḥ* de Tha'lab : on dit un individu, deux individus, une femme, deux femmes, mais l'on ne construit de pluriel ni à partir de *mar'*, ni à partir de *imra'a*.

Il s'avère ainsi que la langue arabe n'a pas produit de pluriel de *mar'* tout simplement parce que ce pluriel ne s'est trouvé requis par aucune réalité ou expérience existante ou susceptible d'exister. *Lisān al-'arab* et *Tāj al-'arūs* signalent que le pluriel de *mar'* est *mar'ūn*. Or, il n'est pas difficile de constater comment ce pluriel est totalement artificiel. Remarquons en effet comment, parce qu'il est totalement fabriqué, ce pluriel est non pas de type interne (irrégulier), c'est-à-dire *samā'ī* consacré par l'usage, comme on pouvait s'y attendre, mais externe (régulier), c'est-à-dire uniquement *qiyāsī* forgé pour des besoins didactiques. Car, comme il n'est pas suscité par des besoins de communication réels, il est produit artificiellement, uniquement par une sorte de jeu linguistique et grammatical. Car tout ce qui est artificiel se signale en même temps qu'il se trahit lui-même par sa confiance aveugle dans la règle. C'est sans doute pour cette raison qu'il est rejeté à la fois par al-Suyūṭī (m. 911/1505)³¹ qui affirme que ce mot n'a pas de pluriel : *wa-lā yujma'u min lafẓihi*, et par al-Safārīnī (m. 1188/1774) qui qualifie cette proposition d'aberrante (*shādh*) :

المرء: الإنسان أو الرجل ولا يجمع له من لفظه وما قيل أنّ جمعه مرءون فشاذ³².

Mar' : l'être humain ou l'individu. Il ne possède pas de pluriel. Dire que son pluriel est *mar'ūn* est une aberration.

Cela voudrait-il signifier que la langue n'a pas senti le besoin de construire un pluriel de ce mot parce qu'il ne s'appliquerait à aucune réalité véritable

28 D'al-Jawharī (m. 393/995).

29 Mort en 904.

30 *Al-Muzhir fī 'ulūm al-luḡha*, Le Caire : Maktabat Dār al-turāth, s. d., ii, 200.

31 *Al-Muzhir*, 200.

32 Al-Safārīnī, *Ghidhā' al-albāb fī sharḥ manẓūmat al-ādāb*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1996, i, 62.

dans la mesure où c'est seulement et uniquement en tant qu'entité singulière, extraite du groupe et unique que le *mar'* existe et se donne ? Car la langue ne produit jamais les faits grammaticaux par jeu et gratuitement, mais toujours en tant qu'ils répondent à des besoins d'expression réels.

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

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

Pour mettre en évidence encore davantage le potentiel sémantique individualisant et responsabilisant inhérent au terme *mar'*, il nous faut comparer le mode de son emploi dans le discours coranique à celui du mot *insān* (être humain).

Le terme *insān* apparaît cinquante-neuf fois dans le Coran. Dans plus des deux tiers de ces occurrences, le terme *insān* est employé par le discours coranique pour s'adresser à l'Homme en lui communiquant deux messages : d'une part, un message pour lui rappeler la manière dont il a été créé, comme dans les versets suivants :

1. وَخُلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا³³.

Car l'homme a été créé faible.

2. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ³⁴.

Nous créâmes l'homme d'une argile crissante.

3. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ³⁵.

Il a créé l'homme d'une goutte de sperme.

Et, d'autre part, un message pour le condamner en lui attribuant systématiquement un certain nombre de défauts et de traits de caractère négatifs :

33 *Al-Nisā'*, 28.

34 *Al-Ḥijr*, 26.

35 *Al-Nahl*, 4.

أَنَّهُ لَيْتُوسَ كَفُورٌ³⁶.

Le voilà désespéré et ingrat.

فَإِذَا هُوَ نَخَصِمُ مَبِينٌ³⁷.

Et voilà que l'homme devient un disputeur déclaré.

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ³⁸.

L'homme est vraiment très injuste et très ingrat.

وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا³⁹.

Car l'homme est très hâtif.

Dans tous ces messages, le mot *insān* est utilisé soit pour mettre l'Homme en position de passivité totale comme objet de création, soit pour le décrire négativement. En outre, dans presque tous les versets que nous venons de citer, l'Homme est interpellé non pas comme un individu autonome, mais comme le représentant et l'incarnation de l'espèce humaine dans sa totalité. Le terme *mar'*, par contre, renvoie à l'individu tel qu'il se donne et se réalise concrètement dans ses actions. Ainsi, à la différence de *insān*, *mar'* n'est pas une idée générale ou un concept, mais une réalité agissante. Nous comprenons du même coup pourquoi quand il veut parler de la création de l'Homme, le Coran emploie de préférence le terme *insān*, car il s'agit dans ce cas d'une opération qui concerne le genre humain dans sa globalité, et quand, par contre, il évoque le jour du jugement dernier, il fait systématiquement appel au mot *mar'*, car il s'agit dans ce cas de s'adresser à l'individu considéré comme un « sujet dont les actions sont susceptibles d'imputation »⁴⁰, c'est-à-dire individuellement responsable et de ses actions et de son destin personnel. Nous comprenons aussi que seul le mot *mar'* est sémantiquement à même d'exprimer l'idée de la personne en ce qu'elle est en propre, intrinsèquement et radicalement : une individualité.

36 *Hūd*, 9.

37 *Al-Nahl*, 4.

38 *Ibrāhīm*, 34.

39 *Al-Isrā'*, 11.

40 E. Kant, *Doctrine du droit*, Paris : Vrin, 1993, 97-98.

Et c'est comme tel qu'il est employé par le discours coranique en vue de surtribunaliser l'individu, c'est-à-dire le mettre en situation de responsabilité totale et absolue.

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

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

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

Dans le milieu arabe, primitif si l'on veut, ou franchement semi-barbare, la lutte de l'homme pour survivre, revêt un aspect viril, une conscience en même temps qu'une noble fierté de la condition humaine [...] Elle s'exprime à travers cet idéal qu'a le bédouin de la liberté, de la *dignité individuelle*⁴¹.

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

Ce que nous avons pu constater à travers la majorité des exemples que nous avons analysés, c'est que le terme *mar'* est presque systématiquement utilisé pour interpeller l'individu considéré et traité comme étant une personne à la fois autonome et responsable de ses décisions et ses actes. Autonomie et responsabilité paraissent donc constituer les deux principaux traits caractéristiques du mode d'être et d'agir du *mar'*. Or, cela voudrait-il dire que nous sommes déjà en mesure d'avancer que ces deux traits caractéristiques du *mar'*, à savoir l'autonomie et la responsabilité, sont les deux principes constitutifs de ce que nous appellerons ici l'éthicité de la *murū'a* ?

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

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

Pour reconstruire le processus du passage de *mar'* à *murū'a*, nous prenons comme point de départ et d'appui une réflexion, très riche, faite par Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (m. 449/1057) sur le terme *mar'*. Voici ce qu'il écrivit dans *Risālat al-malā'ika* :

واشتقاق المرء والله اعلم من المروءة والمعنى في ذلك أن المرء وهو الواحد من بني آدم يميز بفعله من أصناف الحيوان⁴².

Le mot *mar'* est probablement dérivé de *murū'a*. Cela veut dire que *mar'* renvoie à un individu de l'espèce humaine en tant qu'il se distingue des autres êtres vivants par [la qualité et/ou la signification] de ses actions.

41 Francesco Gabrieli, *Les Arabes*, Paris : Buchet-Chestel, 1963, 34. C'est nous qui soulignons.

42 Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, *Risālat al-Malā'ika*, Beyrouth : Dār Šādir, 1991, 158.

Nous avons vu plus haut comment tous les lexicographes arabes font dériver *murū'a* de *mar'*. Dans son analyse, al-Ma'arrī fait le parcours inverse en faisant dériver *mar'* de *murū'a*. Cela montre que le lien linguistique existant entre *mar'* et *murū'a* est tellement étroit qu'il est possible de les faire dériver réciproquement l'un de l'autre. Cette forme de dérivation n'est donc pas linguistique, mais, pour ainsi dire, éthique : *murū'a* est perçue comme constituant l'horizon éthique de *mar'*, et *mar'* est posé comme étant le substrat et l'arrière-plan moral de *murū'a*. Ce rapport de dérivation réciproque permet à al-Ma'arrī de dire que si le mot *mar'*, qui désigne la personne humaine (*al-wāḥid min banī 'ādam*) vient du mot *murū'a*, c'est parce que la personne humaine est la seule, parmi les différentes espèces animales, à être à la fois caractérisée et jugée en fonction de ses actes. En faisant dériver *mar'* de *murū'a*, al-Ma'arrī semble donc dire que le nom de *mar'* revient en droit à la personne humaine non seulement parce qu'elle possède la qualité morale appelée *murū'a*, mais aussi et surtout parce qu'elle est considérée comme étant, dès sa naissance, destinée à la possession de la *murū'a* qui lui donne un accès complet au statut d'être humain. Autrement dit, le nom de *mar'* est attribué à la personne humaine comme pour affirmer : il y a dans chaque être humain, en acte ou en puissance, une qualité éthique-morale appelée *murū'a*. La qualité *murū'a* est donc imputée à la personne humaine (*mar'*) parce qu'elle est porteuse d'une disposition qui la rend apte à percevoir et à appliquer le sens éthique. Ainsi, pour al-Ma'arrī, la personne humaine est appelée en arabe *mar'* parce qu'elle constitue un être de *murū'a* et capable d'exercer la *murū'a*, c'est-à-dire qu'elle se définit tout à la fois comme une entité éthique qui doit être traitée avec *murū'a* et comme un individu qui vit et interagit avec les autres à la lumière des lois (*sharā'i'*) de la *murū'a*. Cela est confirmé par les précisions suivantes ajoutées par al-Ma'arrī :

كما تقول في فلان إنسانية، أي يفعل أفعالا جميلة⁴³.

Comme quand tu dis de quelqu'un qu'il possède de l'humanité, c'est-à-dire qu'il accomplit de belles actions.

Cette vue d'al-Ma'arrī rejoint la tentative de définition proposée dans *Lisān al-'arab* et *Tāj al-'arūs*. En effet, à côté de la définition suivante : *al-murū'a* : *kamāl al-rujūliyya* (la *murū'a* consiste dans le processus à travers lequel l'individu atteint l'âge mûr), *Lisān* propose également : *wa-l-murū'a* : *al-insāniyya*

43 *Risālat al-Malā'ika*, 158.

(la *murū'a* consiste dans l'accomplissement des qualités humaines dans l'individu).

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

كما تقول في فلان إنسانيّة، أي يفعل أفعالاً جميلة⁴⁴.

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

Dans cette définition, la qualité « accomplir de belles et nobles actions » est posée comme faisant partie intégrante et consubstantielle de la définition de l'être humain.

En effet, pour mériter notre appartenance à l'espèce humaine, il nous incombe de travailler en permanence à réaliser et approfondir en notre personne ce qui fait la supériorité de notre espèce sur toutes les autres, à savoir la volonté d'agir avec *murū'a*. Ainsi que le précise al-Ma'arrī dans la suite de sa réflexion, le nom de *mar'* est accordé à la personne humaine non pas seulement comme une qualité qu'elle possède ou susceptible de posséder, mais comme une marque de privilège qui la définit, c'est-à-dire, au fond, comme une qualité (*fadl*) qui lui permet d'occuper une position de supériorité par rapport aux autres êtres vivants :

وكذلك قولهم فيه مروءة أي هو امرء وهذا يحتمل وجهين: أحدهما أن يكون أريد به في الأصل تفضيل ابن آدم على غيره من حيوان الأرض والثاني أن يكون أريد به التفضل في النية كما يقولون فلان رجل وقد علم أن الرجال كثير وأنه كغيره منهم وإنما أراد أنه ممن يحكم له بالتفضل⁴⁵.

44 *Risālat al-Malā'ika*, 158.

45 *Id.*, 158.

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

Cette remarque d'al-Ma'arrī est très importante parce qu'elle nous met solidement sur la voie de ce que nous cherchons à faire ici, à savoir trouver l'élément nous permettant de dire en quoi et comment la *murū'a* possède un fondement éthique.

En effet, selon al-Ma'arrī, ce qui confère au *mar'* à la fois une condition et une dignité humaines, c'est qu'il est capable de répondre de ses actes. Plus précisément, al-Ma'arrī affirme que ce qui fait du *mar'* un individu qui peut revendiquer, acquérir et exercer la *murū'a*, c'est qu'il possède le sentiment éthique de la responsabilité.

Pour aller plus avant dans ces analyses, nous allons faire appel à une réflexion du philosophe Abū Sulaymān al-Sijistānī (m. 375/ 985)⁴⁶, car elle va dans le même sens que celle de son quasi contemporain al-Ma'arrī.

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

(المروءة) هي القيام بخواص ما الإنسان يكون عليه محموداً وبه ممدوحاً⁴⁷.

La murū'a consiste dans l'accomplissement d'actes en vertu desquels l'être humain sera loué et pour lesquels il peut être complimenté.

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

46 Abū Sulaymān al-Sijistānī al-Mantiqī, philosophe contemporain et maître d'Abū Ḥayyān al-Tawhīdī. Sa pensée nous est parvenue à travers deux sources : premièrement, à travers les ouvrages d'al-Tawhīdī, notamment *al-Muqābasāt* et *al-Imtā'*, dans lesquels nous trouvons les réflexions d'al-Sijistānī sur diverses questions philosophiques ; deuxièmement, son ouvrage intitulé *Ṣiwān al-ḥikma*. Il est mort vers 1000. Voir Fehmi Jadaane, « *La philosophie de Sijistani* », *Studia Islamica*, 33 (1971) ; Wadad al-Qādi, « *Kitāb Siwān al-Hikmah* : Structure, Composition, Authorship and Sources », *Der Islam*, 58 (1981), 87-124.

47 Al-Tawhīdī, *al-Muqābasāt*, éd. Muḥammad Tawfiq Ḥusayn, Bagdad : Maṭba'at al-Irshād, 1970, 459.

possède en propre. Ainsi la *murū'a* se trouve définie comme étant l'ensemble des obligations que la personne se donne le devoir d'assumer et de respecter. Le terme *khawāṣṣ* employé par al-Sijistānī vise à signifier que ces obligations et devoirs que la personne humaine s'impose à elle-même présentent deux caractéristiques : d'une part, il s'agit de devoirs et engagements qui relèvent de l'espace du choix personnel, individuel et souverain, d'autre part, et c'est là le plus important, c'est en tant qu'elle appartient à la famille humaine que la personne s'engage à respecter ces devoirs et obligations, car seuls les humains sont capables de faire preuve de sens et de compétence éthiques leur permettant d'établir et respecter des principes moraux⁴⁸.

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

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

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

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

tout simplement inséré dans et soumis à un processus naturel, mais une qualité morale que j'acquiers à travers un projet d'action éducative sur moi-même, projet que j'ai consciemment élaboré et mis en exécution. Aussi, l'échec ou la réussite de ce projet dépend-t-il entièrement de moi et de ma volonté, engage ma responsabilité. C'est cette présence du sentiment de responsabilité qui distingue définitivement les états naturels de type *ṭufūla* de la *murū'a* comme qualité éthique culturellement orientée.

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

وتقول: فَعَلَّ ذلك في طفولته، أي وهو طفل ولا فَعَلَ له، لأنَّه ليس له قبل ذلك حال فتحوَّل منها إلى الطفولة⁴⁹.

L'on dit de quelqu'un : il a fait ceci et cela lors de son enfance, c'est-à-dire quand il était enfant (*ṭifl*), sachant que le substantif *ṭifl* n'a pas de verbe car l'enfance est un état premier et non le résultat du passage d'un état à un autre.

Ce qui nous intéresse dans cette remarque linguistique d'al-Khalīl, c'est le fait qu'elle attire notre attention sur quelque chose très important pour la comparaison que nous faisons entre *murū'a* et *ṭufūla*, à savoir que le mot *ṭifl* n'a pas de verbe. L'explication proposée par al-Khalīl consiste à dire que *ṭifl* n'a pas de verbe parce que *ṭufūla* (enfance) est un état premier, originaire dans la vie d'un être humain, dans la mesure où elle n'est pas la conséquence d'un acte (*fi'l*) accompli par l'enfant : tout être humain naît enfant, il ne le devient pas. Il s'avère ainsi que le mot *ṭifl* n'a pas de verbe tout simplement parce que *ṭufūla* constitue une qualité que chaque être humain reçoit à sa naissance. Il s'agit donc d'une qualité dont l'acquisition ne nécessite aucun effort, aucun agir. La *ṭufūla*, autrement dit, ne constitue pas quelque chose que je fais ou j'acquière, mais quelque chose qui m'arrive. Or, la situation linguistique du mot *mar'* est tout autre. *Lisān al-'arab* et *Tāj al-'arūs* nous fournissent en effet quelques exemples nous montrant qu'à la différence de *ṭifl*, *mar'* est objet de

49 Al-Khalīl b. Aḥmed al-Farāhidī, *Kitāb al-'ayn*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003, iii, 53.

devenir, de passage et d'acquisition, et possède par conséquent un verbe. C'est ce que nous pouvons lire dans *Lisān al-'arab* :

مَرُؤُ الرَّجُلِ يَمُرُّ مَرُوءَةً، فَهُوَ مَرِيءٌ، عَلَى فَعِيلٍ، وَتَمَرًا، عَلَى تَفَعَّلَ: صَارَ ذَا مَرُوءَةٍ⁵⁰.

De même dans *Tāj* :

وقال ابن الأعرابي: وما كان الرجل مريئاً وقد مرء⁵¹.

Ibn al-A'rābī dit : l'individu n'était pas doté de *murū'a* et il l'est devenu.

Ou encore dans cette définition très intéressante donnée dans *Lisān al-'arab*, définition sur laquelle nous reviendrons plus loin :

وقد مرؤ الطعام ومرأاً: صار مريئاً. وما كان الطعام مريئاً ولقد مرأاً، وما كان الرجل مريئاً ولقد مرؤ⁵².

La nourriture *est devenue* délicate : elle est devenue appétissante. La nourriture n'était pas appétissante et *elle l'est devenue*. Cet homme n'était pas plaisant et *il l'est devenu*.

Dans ces deux remarques, l'accent est mis sur le sens de passage et de devenir qui comporte le verbe *maru'a* : le *mar'* ne vient pas au monde avec la qualité éthico-morale de la *murū'a*, il doit l'acquérir et la conquérir. Autrement dit, la personne ne naît pas dotée de *murū'a*, elle le devient. Et c'est cette idée de devenir qui confère au concept de *mar'* une charge éthique dans la mesure où chaque *mar'* se révèle ainsi totalement responsable de sa propre destinée, dans la mesure où son statut social et sa personnalité morale s'avèrent être déterminés par la manière dont il se fera lui-même par lui-même.

Ainsi la différence fondamentale entre les processus du passage de *mar'* à *murū'a* et de *tīfl* à *tufūla* réside surtout dans le fait que le passage de *mar'* à *murū'a* s'effectue à travers une initiative et un effort culturellement orientés et sanctionnés, alors que le passage de *tīfl* à *tufūla* se réalise de lui-même, comme un fait naturel, quasiment à la manière dont le soleil se lève et se couche. C'est dire que l'acquisition de la *murū'a* par le *mar'* n'est pas de l'ordre de l'accident ou des faits naturellement déterminés et produits, mais le résultat d'un acte de liberté culturellement motivé. Il s'agit, autrement dit, d'une décision

50 *Lisān*, « m. r. ' ».

51 *Tāj al-'arūs*, « m. r. ' ».

52 *Lisān al-'arab*, « m-r- ' ».

qu'une personne a prise de faire d'elle-même un *mar'* accompli. Cela veut par conséquent dire que chaque *mar'* est responsable de la manière dont il porte à concrétisation, en lui-même, ce qu'il est intrinsèquement, c'est-à-dire un être humain capable de juger et d'agir éthiquement. La culturalité de la *murū'a* et la naturalité de la *tufūla* sont donc démontrées par le fait suivant : tout *tijl* (enfant) est naturellement dépositaire de l'état *tufūla*, mais tous les *mar'* n'acquièrent pas nécessairement la *murū'a*. Seuls ceux qui se montreront capables de fournir l'effort nécessaires l'acquerront. Il en est de même de *umūma* (maternité), de *ubuwwa* (paternité), de *kuhūla* (âge adulte), etc. Toutes ces constructions langagières renvoient à des qualités ou des statuts acquis naturellement et automatiquement en vertu du fait que l'on a atteint un état ou un âge déterminé. Par conséquent, l'acquisition de ces qualités et états n'appelle pas la louange, ni leur perte le blâme, car, dans les deux cas, notre responsabilité ne se trouve aucunement engagée. Et c'est donc cette absence de responsabilité, qui distingue définitivement les vertus naturelles de type *tufūla* de la *murū'a* comme qualité éthique acquise à travers un travail culturel sur soi.

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

6 À propos de *murū'a* et *rujūla*

Contre une tendance, très répandue, consistant dans la traduction quasi machinale du concept de *murū'a* par le terme virilité, nous devons attirer l'attention sur le fait que le mot *rujūla* ne veut aucunement dire virilité, mais tout simplement le fait d'être un homme par opposition à femme, c'est-à-dire une personne de sexe masculin, comme le montre la définition donnée par *Lisān al-'arab* :

الرجل : معروف: الذكر من نوع الإنسان خلاف المرأة⁵³.

Rajul : bien connu : il s'agit de l'être humain de sexe masculin, l'opposé (différent) de la femme.

C'est dire que le mot *rujūla* est totalement dépourvu de toute connotation éthique ou psychologique. Et c'est sans doute pour cette raison que pour définir la *murū'a*, *Tāj* et *Lisān* emploient non pas le mot *rujūla*, mais *rujūliyya* :

53 *Lisān al-'arab*, « r-j-l ».

al-murū'a kamālu l-rujūliyya. Il y a donc à se demander pourquoi ces deux grands dictionnaires ne se satisfont pas du mot *rujūla* et se sentent comme obligés de construire le mot *rujūliyya* pour dire en quoi consiste la *murū'a*.

Ainsi, si le mot *rujūla* n'est pas employé dans cette définition, c'est à notre avis pour deux raisons : d'une part, parce ce mot fut perçu comme ne présentant pas suffisamment de charge éthique permettant de caractériser correctement l'univers de la *murū'a*, et qu'il fallait donc construire un autre mot capable de rendre compte du caractère éthique du concept de *murū'a* ; d'autre part, la construction de ce mot fut sans doute motivé par le souci d'éviter toute mécompréhension qui ferait de la *murū'a* une simple *rujūla*, c'est-à-dire une forme de virilité. Il est significatif à cet égard que le mot *rujūliyya* soit construit sur le modèle morphologique de l'adjectif *insāniyya* (humanité, qualité humaine) que *Tāj* et *Lisān* emploient dans leurs définitions de la *murū'a* :

المروءة كمال الرجولية [...] مرء الرجل يمرءٌ مرروءةً [...] والمروءة الإنسانية.

La *murū'a* consiste dans l'accomplissement de l'individualité [...]
L'individu est devenu accompli, c'est-à-dire qu'il a acquis la *murū'a* [...]
La *murū'a*, c'est de l'humanité.

Cela veut dire qu'au plan moral et psychologique, le mot *rujūliyya* regarde davantage vers l'univers conceptuel de *insāniyya* (qualités humaines) que vers celui de *rajul* ou *rujūla*. En effet, ce n'est aucunement un hasard si après avoir dit : *al-murū'a kamāl al-rujūliyya* (la *murū'a* consiste dans le processus à travers lequel l'individu atteint l'âge mûr), *Lisān al-'arab* ajoute immédiatement : *wa-l-murū'a al-insāniyya*, c'est-à-dire que la *murū'a* consiste, pour un individu donné, dans la réalisation en lui-même de son humanité, autant qu'il est de son pouvoir. D'ailleurs, si nous nous référons aux dictionnaires arabes anciens, nous constatons qu'il n'est aucunement besoin de faire appel ni à *murū'a*, ni à *rujūliyya*, ni même pas à *rujūla*, pour exprimer l'idée de virilité. C'est ce que nous montre clairement la définition suivante, dans laquelle nous pouvons voir que le mot *rajul* suffit pour faire allusion à l'idée de virilité, entendue au sens de masculinité :

والرجل في كلام أهل اليمن: الكثير المجامعة⁵⁴.

Le terme *rajul* dans le parler des gens du Yémen : l'individu doté de virilité.

54 *Lisān*, thème « r-j-l ». Aussi *Tāj* : *wa-l-rajul fī kalām ahl al-yaman : kathīr al-jimā'*.

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

قيل لأبي ثفال المري وكان ذا عقل ومروءة: ما مروءة المرأة ؟ قال: لزومها بيتها وأتّامها رأيا وطواعيتها لزوجها وقلة كلامها⁵⁵.

On a posé la question suivante à Abī Thifāl al-Murrī, qui fut un homme sage, doté de *murū'a* : en quoi consiste la *murū'a* de la femme ? Sa *murū'a* réside dans le fait qu'elle doit rester dans son foyer, se montrer capable de mettre en cause son opinion, obéir à son mari et d'être peu bavarde, répondit-il.

Précisons que ce qui nous intéresse avant tout dans cet exemple que nous venons de donner, ce n'est pas le contenu de la réponse à la question, réponse qui reflète la mentalité d'une époque⁵⁶, mais la question elle-même en ce qu'elle nous permet de voir comment la qualité éthique de la *murū'a* est attribuable et est effectivement attribuée à la femme.

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

55 Ibn al-Marzubān, *al-Murū'a*, 58.

56 Cette idée selon laquelle la *murū'a* d'une femme réside, d'une part, dans le fait qu'elle doit rester dans son foyer pour le gérer et, d'autre part, dans le fait qu'elle doit faire preuve d'obéissance à son mari, est à comparer avec la manière dont Platon, par l'intermédiaire de divers personnages de ses dialogues, caractérise *l'Areté*, c'est-à-dire l'excellence, de la femme. C'est le cas dans *Le Menon* où le personnage nommé Menon tente de définir *l'Areté* d'une femme en disant à Socrate : « Maintenant si tu veux parler de *l'Areté* d'une femme, ce n'est pas difficile à expliquer : la femme doit bien gérer sa maison, veiller à son intérieur, le maintenir en bon état et obéir à son mari », *Menon*, in Platon. 2008. *Œuvres complètes*. Paris : Flammarion, 71e.

عن أبي القاسم علي بن أحمد الكاتب [...] قال: كان لي صديق من أهل واذان عظيم النعمة والضيعة فحدثني قال: تزوجت في شبابي امرأة من آل وهب ضخمة النعمة حسنة الخلقة والأدب كثيرة المروءة [...] فعشقتها⁵⁷.

Abī al-Qāsim ‘Alī b. Aḥmad le secrétaire [...] dit : j’avais un ami du pays de Wadhān, très riche, qui me raconta disant : j’avais épousé dans ma jeunesse une femme, de la famille de Wahb, qui avait beaucoup de grâce, dotée d’une grande beauté physique et de beaucoup de *murū’a*.

La suite de cette histoire montre que l’expression *kathīrat l-murū’a* veut dire une femme qui a une forte personnalité, dotée de qualités éthiques supérieures. Ce portrait moral est à comparer avec le propos d’un Juif, cité dans *Lisān al-‘arab*, qui dit à ‘Alī b. Abī Ṭālib, en parlant de Fāṭima que ce dernier venait d’épouser : *la-qad tazawwajta imra’a*, c’est-à-dire : tu as épousé une femme parfaite, autrement dit une femme dotée de qualité humaines supérieures issues de la *murū’a*.

Voici d’autres textes montrant comment l’attribution de la qualité morale de *murū’a* à des femmes était très courante et se faisait d’une manière spontanée, sans la moindre hésitation, dans les textes classiques et prémodernes.

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

زينب بنت أبي أحمد عبد الواحد بن أحمد [...] قال أخوها الصّياء: [...] وكانت وقيّة خيرة، ذات مروءة وسعة خلق⁵⁸.

Zaynab bint Abī Aḥmad ‘Abd al-Wāḥid [...] Son frère al-Ḍiyā’ dit d’elle : elle était fidèle, une femme de bien, dotée de *murū’a* et d’un bon caractère.

Dans *al-Daw’ al-lāmi’* d’al-Sakhkhāwī (m. 902/1497), nous trouvons le portrait suivant :

57 Al-Tanūkhī, *al-Faraj ba’da l-shidda*, Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1994, 2 vols. en un seul, ii, 414.

58 Al-Dhahabī, *Tārikh al-islām wa-wifāyāt al-mashāhīr wa-l-a’lām*, Beyrouth : Dār al-Kitāb al-‘arabī, xlvii, 163.

(خَدِيجَةَ) المدعوة موفقية ابنة الشهاب أحمد [...] وَكَانَتْ خَيْرَ حَشْمَةِ ذَاتِ
مُرُوَّةٍ كَبِيرَةٍ.⁵⁹

(Khadīja) surnommée Mūfiqiyya, la fille al-Shihāb Aḥmad [...]. Elle fut une femme de bien, dotée de pudeur et de beaucoup de qualités éthiques supérieures.

Dans un autre ouvrage de biographies, *al-'Uqūd al-lu'lu'iyya*, la mère d'une personnalité est décrite dans ces termes :

وفيها (السنة) توفي الفقيه أبو عبد الله محمد بن سفيان [...] وكانت أمه امرأةً صالحة [...] ذات مروءة⁶⁰.

En cette année-là, est décédé le juriste Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sufyān [...] Sa mère était une femme de bien [...] dotée de qualités humaines supérieures.

Citons encore deux ouvrages d'interprétation des rêves où, là aussi, la *murū'a* est attribuée à des femmes. Ainsi, dans *al-Ishārāt fi 'ilm al-'ibārāt*, Ibn Shāhīn écrit :

ومن رأى بيتا على عمود فإنه يدلّ على زواج امرأة ذات مروءة وعفاف⁶¹.

Celui qui voit (dans son rêve) une maison sur une colonne, cela présage de son mariage avec une femme dotée de *murū'a* et de tempérance.

De même dans son ouvrage intitulé *Ta'ṭīr al-ānām fi tafsīr al-aḥlām*, al-Nābulṣī (m. 1143/1730) écrit :

والفاخحة قد تدل على ربة البيت، أو على امرأة ذات مروءة وشكل جميل⁶².

La colombe (dans un rêve) peut symboliser la maîtresse de maison ou une femme dotée de *murū'a* et d'une grande beauté.

59 Al-Sakhkhāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi' fi a'yān al-qarn al-tāsi'*, Beyrouth : Dār al-Jīl, 1992, xii, 25 (n°141).

60 Al-Khazrajī, *al-'Uqūd al-lu'lu'iyya fi tārikh al-dawla al-rusūliyya*, Le Caire : Maktabat al-Hilāl, 1911, i, 233.

61 Ibn Shāhīn, *al-Ishārāt fi 'ilm al-'ibārāt*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1993, 269.

62 Al-Nābulṣī, *Ta'ṭīr al-ānām fi tafsīr al-aḥlām*, Le Caire : 1906 ii, 143.

Pour finir cette série d'exemples, voici un auteur moderne. Expliquant, dans son ouvrage d'exégèse coranique, le verset suivant de la Sourate al-Qaṣaṣ :

ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير⁶³.

Arrivé à la fontaine de Madian, il (Moïse) y trouva une troupe d'hommes qui abreuvaient leurs troupeaux. Il y aperçut deux femmes qui gardaient leurs troupeaux à quelque distance de là. Que faites-vous ici ? leur demanda-t-il. Nous n'abreuverons nos brebis, répondirent-elles, que lorsque les bergers seront partis. Notre père est un vieillard respectable⁶⁴.

Dans son interprétation de ce verset, Muḥammad Ṭāhir b. 'Āṣūr (m. 1973) écrit, en expliquant attitude des deux filles de Shu'ayb :

وما صدّهما عن المزاحمة آدابهما لأنّهما ذاتي مروءة وتربية⁶⁵.

Ce qui les avait empêchées de participer à la bousculade autour du point d'eau, c'est leur caractère, car elles étaient dotées de *murū'a* et d'une noble éducation.

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

Mais le plus important est de remarquer comment les textes que nous venons de citer nous montrent l'étendue de l'erreur que nous commettons quand nous nous contentons de comprendre la *murū'a* uniquement comme une sorte de virilité, c'est-à-dire comme une disposition qui serait l'apanage des hommes. Or, Cette interprétation réductrice, simpliste et appauvrissante du concept de *murū'a* est malheureusement très répandue à la fois dans le champ des recherches sur la culture arabe en général et dans celui de l'*adab* en

63 *Al-Qaṣaṣ*, 22-23.

64 Le Coran, trad. A. Kazimirski, Paris : Garnier, 314, Sourate 28, verset 22-23.

65 Muḥammad Ṭāhir b. 'Āshūr, *al-tahrīr wa-l-tanwīr*, Tunis : al-Dār al-tūnisiyya li-nashr, 1984, xx, 100.

particulier, comme le montre l'exemple de l'affirmation suivante de Frédéric Lagrange, dans laquelle la *murū'a* est comprise comme un simple facteur de virilité et de puissance sexuelle masculine :

Il est vrai que l'association de la virilité et les valeurs qu'elle colporte (*murū'a*) au rôle sexuel du pénétrateur, quel que soit l'objet de sa pénétration, est probablement un schéma universel des cultures patriarcales⁶⁶.

Lagrange n'est pas le seul à réduire la qualité éthique de la *murū'a* à une banale vertu sexuelle. Ainsi, la plupart des dictionnaires bilingues, Arabe-Français, donnent pour *murū'a* : « avoir des qualités viriles ». De même, dans son article consacré à « *Murū'a* », publié dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, Bichr Farès, traduit l'expression *kamāl al-rujūliyya* par « virilité idéale ». Il y a à se demander pour savoir ce à quoi l'expression « virilité idéale » renvoie ou pourrait renvoyer concrètement. À signaler aussi que dans son ouvrage *Les hommes de l'Islam*⁶⁷, Louis Gardet suit cette tendance en écrivant, à propos de la *murū'a* :

C'est la *murū'a* (ou *muruwwa*), c'est-à-dire la virilité [...] Cette notion ne perdit jamais sa connotation fort concrète de virilité physique.

Dans le domaine de recherche anglo-saxon, le terme *murū'a* est presque systématiquement traduit soit par « vertu virile », soit par « virilité », c'est-à-dire vertu masculine, virilité. C'est le cas de Louise Marlow dans son livre *Hierarchy and egalitarianism in Islamic Thought*⁶⁸, où le terme *muruwwa* est compris au sens de « virilité ». Dans le chapitre « Ibn al-Muqaffa' et la prose abbasside ancienne », son auteur, J. D. Latham, traduit correctement *murū'a* par « perfection morale », mais ajoute entre parenthèses : (*muruwwah*, littéralement, « virilité »)⁶⁹. De même, dans sa traduction d'un chapitre du *Bayān wa-l-tabyīn* d'al-Jāhīz, James E. Montgomery traduit spontanément les dix occurrences du terme *murū'a* dans ledit chapitre par « vertu virile », c'est-à-dire vertu de l'homme, vertu masculine, virilité⁷⁰.

66 Frédéric Lagrange, « L'obscénité du vizir », *Arabica*, 53 (2006), 77.

67 *Les hommes de l'Islam : approche des mentalités*, Bruxelles : Complexe, 1984, 36.

68 L. Marlow, *Hierarchy and egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge : Cambridge University Press, 1997, 24.

69 J. D. Latham, « Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid prose », in Julia Ashtiany and al. (ed.), *'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990, 58.

70 J. E. Montgomery, « Speech and Nature : al-Jāhīz, Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn », *Middle Eastern Literatures*, 2 (2008), 172 et suiv. Surtout Cyrus Ali Zargar, « Virtue and Manliness

Cette situation de mauvaise interprétation et de mécompréhension du concept de *murūʿa* est aujourd'hui telle que même les études relevant du champ de recherches portant sur les « études de genre », dont le but déclaré est de travailler à rendre la vision éthique arabo-islamique plus inclusive, y participent d'une manière quelque peu contre-intuitive, en interprétant et comprenant presque systématiquement le terme *muruwwa* dans le sens de simple « virilité » ou de qualités viriles. C'est ainsi que presque tous les contributeurs à un numéro du *Journal of Islamic Ethics*, consacré au thème « Virtue and Manliness in Islamic Ethics »⁷¹, traduisent machinalement le concept de *muruwwa* par « manliness » ou encore « manhood », c'est-à-dire masculinité, virilité⁷². Cette mésinterprétation du concept de *murūʿa* est donc si profondément enracinée dans les consciences que même les chercheurs qui se sont donné comme objectif de désuniversaliser et de déconstruire le point de vue masculin de l'éthique et de l'éthicité la perpétuent et la renforcent eux-mêmes sans le savoir et sans le vouloir. Ce faisant, ils se mettent dans une situation de faiblesse et de dépendance vis-à-vis de leurs adversaires, en l'occurrence les théologiens et les religieux, dans la mesure où ils essayent vainement de les combattre intellectuellement en les laissant pour ainsi dire choisir le terrain et les termes du débat et en allant même jusqu'à leur emprunter les outils, c'est-à-dire les concepts ainsi que les procédés servant à l'analyse et la définition de ces concepts.

Toutes ces traductions du concept de *murūʿa* que nous venons d'examiner trahissent une connaissance insuffisante, voire déficitaire, des textes de *ʿadab* et justifient par conséquent encore davantage notre insistance sur l'idée que nous avons annoncée dans l'introduction, idée selon laquelle ce n'est pas dans les textes à caractère théologique ou théologisant qu'il faut chercher les données et les outils philologiques et épistémologiques permettant de comprendre et de définir le concept de *murūʿa*, mais dans les textes *d'adab* qui nous sont parvenus.

in *Islamic Ethics* », 1-7 ; Zahra Ayubi, « De-Universalising Male Normativity : Feminist Methodologies for Studying Masculinity in Premodern Islamic Ethics Texts », 69 et suiv.

71 *Journal of Islamic Ethics*, 4 (2020).

72 Surtout Cyrus Ali Zargar, « Virtue and Manliness in Islamic Ethics », 1-7 ; Zahra Ayubi, « De-Universalising Male Normativity : Feminist Methodologies for Studying Masculinity in Premodern Islamic Ethics Texts », 69 et suiv.

Dans un ouvrage portant significativement le titre principal de « L'empire des passions »⁷³, Jocelyne Dakhliā, citant⁷⁴ un propos d'al-Faḍl b. Yaḥyā, traduit le concept de *murū'a* par « capacités viriles »⁷⁵. Voici le propos concerné, tel qu'il apparaît chez al-Ṭabarī (m. 310/923) :

وكان الرشيد قد عتب على الفضل بن يحيى وثقل مكانه عليه لتركه الشرب معه فكان الفضل يقول: لو علمت أن الماء ينقص مروءتي ما شربته⁷⁶.

Le calife al-Rashīd fut plein de reproches à l'égard de al-Faḍl b. Yaḥyā, au point qu'il ne le supportait plus, car al-Faḍl ne voulait plus boire avec lui et justifiait son attitude en disant : si j'apprends que l'eau pourrait amoindrir ma dignité, je ne la boirais plus jamais.

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

Or, voici comment J. Dakhliā comprend et traduit le passage que nous venons de citer :

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

En choisissant de la traduire par « capacités viriles », J. Dakhliā⁷⁷ déconceptualise la *murū'a* en la sexualisant et surtout en lui enlevant sa portée éthique. Car si l'on traduit *murū'a* par « capacités viriles », comment traduira-t-on alors le propos suivant de 'Amr b. al-Āṣ (m. 664), répondant à une question de Mu'āwiya (m. 78/680) : *al-ladhdha ṭarḥu l-murū'a*⁷⁸ ? Le traduira-t-on par :

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

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

75 *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris : Aubier, 2005, 29.

76 Al-Ṭabarī. S.d., *Tārīkh al-Rusul wa-l-mulūk*, éd. M. Abū-l-Faḍl Ibrāhīm. Le Caire : Dār al-ma'ārif, viii, 293.

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

78 Propos sur lequel nous reviendrons plus loin.

« le plaisir (physique) réside dans le renoncement à la virilité » ? Ce faisant, nous serions dans l'impasse et l'absurde. En réalité, comme nous le verrons plus loin dans cet ouvrage, ce propos de 'Amr b. al-Āṣ veut dire exactement ceci : le plaisir réside dans le fait de pouvoir se libérer des contraintes morales que constituent le respect des règles éthiques de la *murū'a*.

En cédant ainsi à son désir d'érotiser tout l'espace du pouvoir, J. Dakhliā s'est empêchée du même coup de remarquer qu'en proférant ce propos, al-Faḍl b. Yaḥyā (m. 187/803) ne faisait en réalité que reprendre, à la première personne, une formule qui fut dite, plus d'un siècle auparavant, par 'Abd al-Malik Ibn Marwān (m. 86/705) parlant de Muṣ'ab b. al-Zubayr (m. 72/691)⁷⁹ :

وقيل لعبد الملك: كان مصعب يشرب الطلاء؟ فقال: لو علم مصعب أنّ الماء يفسد
مروءته لما شربه⁸⁰.

On avait dit à 'Abd al-Malik b. Marwān : Muṣ'ab b. al-Zubayr buvait-il le vin ? Il répondit : si Muṣ'ab apprend que l'eau pourrait corrompre sa *murū'a*, il ne la boira plus jamais.

Même al-Shāfi'ī (m. 204/820), qui fut presque un contemporain d'al-Faḍl b. Yaḥyā, aurait repris à son compte cette formule en y mettant encore plus de rigueur morale :

لو علمت أنّ الماء البارد ينقص مروءتي ما شربته [إلا حار]⁸¹.

Si je me rends compte que l'eau fraîche diminue ma *murū'a* (i.e. ma dignité morale), je ne la boirais plus que tiède.

Il est d'ailleurs très probable qu'à l'époque de Hārūn al-Rashīd, cette formule avait déjà acquis un statut presque proverbial. C'est ce que nous pouvons constater dans la remarque suivante d'al-Jāḥiẓ qui, en abordant le thème de l'eau dans *Kitāb al-Ḥayawān*, considère et traite cette formule comme constituant une sorte de lieu commun, une image anonyme, impersonnelle et disponible, que chacun pouvait facilement appliquer à soi et aux autres :

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

80 *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 151.

81 Al-Dhahabī, *Sīyar A'lām al-nubalā'*, Beyrouth : al-Risāla, 1996, x, 89. Aussi, Ibn Manẓūr, *Mukhtaṣar tārikh dimashq*, Damas : Dār al-Fikr, 1990, xxi, 367 ; al-Zamaksharī, *Rabī' al-abrār*, Beyrouth : Mu'assasat al-A'lāmī li-l-maṭbū'āt, 1992, iv, 370.

ويقولون: لو علم فلان أنّ شرب الماء البارد يضع مروءته لما ذاقه⁸².

Ils disent : si un tel apprend que boire l'eau fraîche amoindrit sa *murū'a*, il ne la goûtera plus jamais.

Nous comprenons ainsi que ce que al-Faḍl b. Yaḥyā convoque en reprenant cette formule, ce n'est pas seulement une parole, mais un modèle de comportement enraciné dans la tradition, connotant une forme de vie faite de rigueur éthique et de vertu. En reprenant cette formule à son compte, le vizir ne cherchait sans doute pas à exprimer des soucis d'ordre sexuels, mais plutôt à se réfugier dans un ascétisme de circonstance pour se défendre contre les sollicitations du calife al-Rashīd⁸³.

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

وَكَأْسٍ شَرِبْتُ عَلَى لَذَّةٍ ... وَأُخْرَى تَدَاوَيْتُ مِنْهَا بِهَا
لِكَيْ يَعْلَمَ النَّاسُ أَنِّي إِمْرُؤٌ ... أَتَيْتُ الْمَرْوَةَ⁸⁴ مِنْ بَاهِهَا⁸⁵

82 Al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. A. Hārūn, Le Caire : Dār al-Ḥayāt, v, 148.

83 Il faut rappeler aussi la manière dont Ibn Khaldūn met en doute la véracité de toute cette histoire la considérant comme le résultat d'un désir d'affabulation et de manque d'esprit critique chez des chroniqueurs arabo-musulmans de cette époque. Ibn Khaldūn, *al-Muqaddima*, éd. A. Cheddadi, Casablanca : Khizānat Ibn Khaldūn, 2006, i, 22-29 ; *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, Beyrouth : Dār al-Fikr, 2001, 20-28.

84 Il y a trois versions de ce vers, utilisant trois mots différents : *al-murū'a*, *al-ma'isha* et *al-futuwwa*. À remarquer que ces mots renvoient tous les trois à la même question éthique, à savoir celle du choix d'un style et d'un genre de vie. Rappelons que la poésie d'al-A'shā, comme celle d'Imru' al-Qays, est souvent donnée dans les textes *d'adab* comme illustrant le choix d'un genre de vie fondé sur les plaisirs. Voir, par exemple, Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, vii, 244 et suiv., où al-A'shā et Imru' al-Qays sont classés dans la catégorie des personnalités qui possèdent une âme concupiscible (*bahimīyya*), cherchant partout et en permanence les plaisirs du corps. Voir également Ibn Qutayba, *Uyun al-akhbār*, i, 367.

85 Al-A'shā, *Dīwān*, Le Caire : Maktabat al-ādāb bi-l-jāmbāz, 173.

Un vers que j'ai bu par plaisir
 Et un autre comme pour m'en guérir.
 Ainsi tout le monde saura que je suis un homme
 Qui exerce la *murū'a* dans les règles.

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

فإن سكرتُ فإنني مستهلكٌ ... مالي وعرضي وأفر لم يكلم⁸⁶.

Si je m'enivre en buvant le vin, c'est ma fortune que je dépense
 Tandis que mon honneur est préservé et nullement écorché.

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

Et quand un poète déclare refuser de boire le vin, il explique sa motivation non pas par des raisons physiques, se rapportant à la virilité, mais par des considérations matérielles ou intellectuelles. Ainsi ce vers de Qays b. 'Āṣim (m. 9/632) :

لعمرك إن الخمر ما دمت شارباً ... لسالبةٌ مالي ومذهبةٌ عقلي⁸⁷.

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

Nous constatons ainsi que les questions et les réponses au sujet de la problématique socio-éthique du vin furent constamment formulées non pas en termes de virilité et de sexualité, mais en termes de dignité morale et d'honneur personnel. Mieux encore, dans son ouvrage *Mir'āt al-murū'āt*, al-Tha'ālibī

86 'Antara, *Dīwān*, 85.

87 Al-Qālī, *Amālī l-qālī*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1978, i, 207.

intègre un chapitre consacré au rapport entre la *murū'a* et le *nabīdh* intitulé « *dhikr al-nabīdh wa-mā yattaşilu bihi* » (Évocation du vin et tout ce s'y rapporte) qu'il introduit ainsi :

النبيذ صابون الموم [...] ناظم الأدب وكمياء الطرب وجامع شمل المروءة⁸⁸.

Le vin permet de combattre la tristesse, il corrige le caractère, il constitue une alchimie qui provoque la joie et fait prospérer la *murū'a*.

Il est intéressant de noter que tous ceux qui traduisent *murū'a* par virilité commettent la même erreur que Menon, le personnage du dialogue éponyme de Platon, qui tenta de définir le concept grec d'*aretè*, qui renvoie à l'idée d'excellence, par le terme *andreia*, construit sur *andros* (homme dans le sens de mâle en grec), et qui veut dire virilité et, par extension, courage.

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

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

مروءة الرجل حيث يضع نفسه⁸⁹.

La *murū'a* d'un individu est déterminée par la manière dont il se situe et se pose lui-même dans l'échelle de la vie sociale.

88 *Mūr'āt al-murū'āt*, 58-59.

89 *Kitāb al-Muwashshā*, 52.

Ce propos attribué à ‘Alī b. Abī Ṭālib fut reçu et interprété comme exprimant une sagesse d’une exemplarité telle qu’il fut repris et mis en vers par un poète :

وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا حَيْثُ يَجْعَلُ نَفْسَهُ ... فَفِي صَالِحِ الْأَخْلَاقِ نَفْسِكَ فَاجْعَلِ⁹⁰.

La valeur de l’individu est issue des situations dans lesquelles il se pose
Alors tente de te mettre toujours sur la voie des bonnes actions.

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

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

7 Différence éthique entre *mar’* et *shakhṣ*

À notre connaissance, la question de l’idée et de la place de la personne humaine dans la culture et la pensée arabes anciennes n’a jusqu’à présent fait l’objet d’aucune étude d’ensemble satisfaisante⁹¹. Cependant, il faut reconnaître à Mohamed Arkoun le mérite d’avoir tenté, à plusieurs reprises, d’aborder cette question de la place de la personne dans la pensée et la civilisation islamiques. Il l’a fait notamment dans deux études : la première est un article sous le titre « Actualité du problème de la personne dans la pensée

90 Ibn ‘Abd Rabihh, *al-‘Iqd al-farīd*, ii, 150.

91 L’article « *Shakhṣ* » de *l’Encyclopédie de l’Islam* est très insuffisant. Il commence par signaler rapidement que le terme *shakhṣ* signifie « forme corporelle, forme », il fait ensuite le signalement traditionnel, et qui est très souvent répété comme un rituel, selon lequel le substantif *shakhṣ* n’est pas employé dans le Coran (comme si la langue arabe n’existait pas avant l’avènement du Coran), avant de s’intéresser quasi exclusivement aux emplois du terme dans la philosophie dite islamique.

islamique »⁹², la deuxième est une contribution à un colloque sous le titre de « Le concept de personne dans la tradition islamique ».

Mais, en dépit de leurs titres, ces deux études n'abordent cette question que d'une manière à la fois programmatique et très générale. Ainsi, par exemple, M. Arkoun ne soulève pas la question décisive de savoir au moyen de quel mot ou terme ou concept la pensée arabo-islamique avait tenté et tente de formuler l'idée de personne humaine. Car la question que nous avons à nous poser n'est pas seulement celle de savoir si le terme *shakhṣ* exprime ou n'exprime pas l'idée personne, mais également si ce terme possède une valeur sémantique lui permettant de prendre en charge l'éthicité inhérente au concept de *murū'a*.

Mais M. Arkoun ne fut pas le seul à avoir posé et abordé cette question de la signification et du statut conceptuel de la personne humaine dans la culture arabo-islamique ancienne. Longtemps avant lui, deux autres chercheurs arabisants s'y sont intéressés de plus près. Il s'agit de Louis Massignon et de Joseph Chelhod, dont nous allons présenter et discuter brièvement les idées et les conclusions.

Dans un article intitulé « Respect de la personne humaine en Islam », Massignon tente de cerner ce qui semblait être pour lui la véritable signification de la personne humaine « en Islam », en écrivant :

Voici, pensons-nous, l'itinéraire historique original suivi par l'Islam pour établir sa notion de personne, *shakhṣ*. Cette dénomination, « l'objet qui fixe la vue », nous réfère, comme *persona*, à l'aspect physique de l'homme, à son comportement, à « l'ombre apparente » (*ẓill*, *shabaḥ*, *shibh*), de sa silhouette périssable, selon le vocabulaire archaïque de l'Arabie préislamique⁹³.

Force est de constater que cette démarche adoptée ici par Massignon est pour le moins paradoxale : au lieu de se poser sérieusement la question de savoir si la culture arabe ancienne possédait un terme exprimant d'une manière claire et solide la notion de personne humaine, il fait croire à ses lecteurs que cette notion fut à l'origine rendue par le terme *shakhṣ*, lequel renvoie à l'idée de l'« ombre apparente (*ẓill*, *shabaḥ*, *shibh*), de sa silhouette périssable, selon le vocabulaire archaïque de l'Arabie préislamique », avant de venir à tirer la conclusion essentialisante et tendancieuse selon laquelle « en Occident, c'est par son rôle externe que la personne s'intègre à la vie sociale hiérarchisée, tandis qu'en Islam, c'est par la force interne du nom que chaque isolé participe à la

92 *Die Welt des Islams*, 29 (1989), 1-29.

93 L. Massignon, « Le respect de la personne humaine en Islam », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, 402 (1952), 449-450.

vie égalitaire du groupe. Le nom de “personne” arabe dessine le caractère de tel être humain, vivant et respirant (*nafs*), grâce à la fixité sémantique des racines verbales sémitiques »⁹⁴.

Outre le fait que, comme nous l'avons montré, le terme *shakhṣ* est totalement absent de ce que Massignon appelle « le vocabulaire archaïque de l'Arabie préislamique », cette manière de présenter les choses adoptée par Massignon nous paraît procéder d'une perspective qui manipule les données de la recherche en les esquivant et/ou y pratiquant une technique interprétative basée essentiellement sur l'art du raccourci.

De son côté, influencé à la fois par l'étude de Massignon, dont nous venons de présenter l'hypothèse principale, et par les idées de Marcel Mauss sur la notion de personne, Joseph Chelhod commence par faire cette déclaration étonnante et surprenante, à savoir que la langue des Arabes nomades d'aujourd'hui ainsi que celle de leurs prédécesseurs les bédouins de l'Antéislam ne possède pas de vocable exprimant l'idée de personne humaine. En effet, après avoir cité Maurice Leenhardt selon qui, dans les sociétés primitives, il n'y aurait « ni personne ni individu. L'individu en tant que tel, est un être perdu n'ayant plus de lien avec un groupe social. La personne est diffuse dans le groupe »⁹⁵, dans une étude portant le titre prometteur « La face et la personne chez les Arabes »⁹⁶, Joseph Chelhod écrit :

Un tel état de choses s'applique si bien aux Arabes nomades et à leurs prédécesseurs de l'antéislam que dans leur langue, très nuancée pourtant, il n'existe apparemment pas de terme pour désigner la « personne » considérée comme valeur. Les auteurs arabes contemporains se servent à cet effet du substantif *sakhṣ*⁹⁷.

Ce qui est vraiment étonnant, c'est qu'aucun chercheur parmi ceux qui furent amenés à s'interroger sur la signification de la personne humaine dans la culture arabe ancienne n'avait pensé au terme *mar'* comme candidat lexical susceptible et capable d'en exprimer l'idée. C'est le cas également de Joseph Chelhod. Car, après avoir fait constaté que la langue arabe ne comporte pas de terme exprimant clairement la notion de personne humaine, il affirme que ce

94 Massignon, 450.

95 « La propriété et la personne dans les sociétés archaïque », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 3 (1952), 289.

96 Joseph Chelhod, « La face et la personne chez les Arabes », *Revue de l'histoire des religions*, 2 (1957), 231-241.

97 Chelhod, 232.

n'est pas le mot *shakhṣ* qui est de nature à rendre l'idée de personne humaine, mais un autre, à savoir le terme *wajh* qui signifie littéralement visage, face. Voici comment il pose et justifie cette proposition :

Or, comme le latin, il semble que l'arabe se réfère à l'aspect extérieur du visage pour désigner le tout de l'être : c'est la face, le *wajh*. Ce mot d'un emploi fréquent dans le Coran, y est souvent pris au sens littéral. Mais le sens figuré n'est pas rare, et nous estimons que chaque fois qu'il est question de la face de Dieu on se trouve en présence d'une forme de style très répandue en arabe, où la partie est prise pour le tout : c'est de la personne de Dieu qu'il s'agit. La personne humaine n'est pas autrement désignée, et dans l'expression : "Celui qui livre sa face à Allah", *wajh* remplace certainement le tout de l'être⁹⁸.

Il est très significatif qu'en vue de justifier sa proposition, Chelhod se réfère au terme latin *persona*, déjà évoquée par Massignon. Car lorsque nous examinons les recherches anthropologiques menées par Chelhod sur la culture arabe ancienne, nous constatons qu'elles furent toutes marquées par le fait que leur auteur y cherchait moins à faire sortir et souligner la spécificité⁹⁹ des données culturelles arabes qu'il étudie que tenter chaque fois de les faire entrer dans des schémas et des cadres d'explication ou des théories ou des concepts connus qu'il glanait chez les anthropologues. C'est ce qu'il tenta de faire ici : au lieu de prendre soin de consulter minutieusement et sérieusement les données que la culture et la langue arabes mettent à sa disposition en s'appliquant à y chercher et y trouver le mot ou le terme qui y exprime le mieux l'idée de « personne humaine », il part du concept de *persona*, tel qu'il fut étudié par Marcel Mauss¹⁰⁰, en tentant par la suite de lui trouver un équivalent dans la

98 Chelhod, 232-233.

99 Dans son compte rendu de l'ouvrage de J. Chelhod intitulé *Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentales*, Paris : PUF, 1955, Maxime Rodinson avait fait la même remarque à l'endroit de la perspective adoptée par son auteur : « plutôt que de rechercher dans le sacrifice arabe ce qui se trouve partout, il aurait été préférable que M. Chelhod s'attache à en faire ressortir les caractères spécifiques et à chercher les causes de ceux-ci. Il est vrai qu'il en parle en passant (p. 26-27), mais il ne paraît pas attacher une grande importance à cet objectif », Maxime Rodinson « Joseph Chelhod. Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale », *Revue de l'histoire des religions*, 2 (1956), 232-241.

100 Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 68 (1938), 263-281.

culture arabe. Ce faisant, et puisqu'il ne lui avait pas fallu chercher longtemps pour trouver le terme *wajh* (visage), il pratiqua une démarche méthodologique qui a beaucoup de choses à voir avec le phénomène que le sociologue américain Robert K. Merton avait qualifié de « prophétie qui s'exauce »¹⁰¹. Car s'il avait consulté attentivement les textes poétiques et coraniques, de la manière dont nous l'avons fait plus haut, il aurait remarqué que les « anciens Arabes », comme il les appelle, disposaient bel et bien d'un terme qui désigne la personne humaine dans la plénitude de ses significations, en l'occurrence le terme de *mar'* dont nous avons dit qu'il constitue un outil linguistique qui nous permet de donner un socle solide et philosophiquement fiable à nos analyses du concept éthique de *murū'a*.

Examinons maintenant de plus près la proposition de Chelhod selon laquelle le *wajh*, c'est-à-dire le visage ou la face représente et/ou symbolise dans la culture arabe ancienne la personne humaine dans sa totalité.

Comme nous le montrerons amplement plus loin, dans le développement que nous consacrons au rapport que la culture arabe instaure entre visage (*wajh*) et langage, le visage occupe, certes, une place très importante dans la manière dont les Arabes conçoivent et définissent la noblesse et la dignité éthique de l'être humain, mais les données linguistiques et anthropologiques que nous analyserons ne sont pas pour autant de nature à nous autoriser à en conclure que selon cette culture le visage contient à lui seul l'idée de la personne humaine dans son entièreté. Croire pouvoir cerner et définir le statut éthique de la personne humaine en la réduisant à ou en la déduisant de l'une de ses parties constituantes, comme tente de le faire Chelhod, c'est tout simplement montrer que l'on n'a pas pris véritablement la mesure de la portée anthropologico-éthique de la personne humaine. Car, ce n'est pas le visage qui définit la personne comme un être humain doté d'une dignité humaine, mais tout à fait l'inverse, à savoir que si cette partie du corps est perçu et reconnu comme constituant un visage, c'est parce qu'il est porté par une personne humaine. Autrement dit, ce n'est pas parce que l'être humain est doté d'un visage qu'il constitue une personne humaine bénéficiant d'une dignité éthico-morale, c'est au contraire le visage qui n'est perçu, reçu et traité comme un visage que parce qu'il est celui d'un être humain.

Comme nous l'avons montré plus haut, à la différence du mot *shakhs*, le terme arabe *mar'* renvoie à la personne humaine en la posant comme constituant une unicité et une entièreté éthique cohésive qui ne se laisse ni réduire à

101 R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, London : Collier Macmillan Publishers, 1968, 475-490.

quoique ce soit en dehors d'elle, ni déduire de quoique ce soit qui ne serait pas elle dans sa totalité et son intégrité.

Or, nous ne pouvons espérer étudier sérieusement cette problématique sans faire appel à l'analyse philologique et linguistique. Car, pour comprendre comment un concept donné est né et s'est développé, il faut l'observer évoluer dans son milieu naturel, qui n'est rien d'autre que la langue dont il est directement issu et au sein de laquelle il a évolué. C'est ce que nous tenterons de faire dans ce qui suit.

Mais avant cela, nous voudrions soulever ici une question que nous allons rencontrer tôt ou tard au cours de nos réflexions. Il s'agit de la question du concept de *shakhṣ* dans son rapport avec les concepts de *mar'* et de *murū'a* que nous sommes en train d'étudier.

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

Premièrement, le mot *shakhṣ*, sous toutes ses formes lexicales, notamment avec le sens de personne humaine, est totalement absent à la fois de la poésie arabe ancienne et du texte coranique. Deuxièmement, comme nous le montrerons plus loin, l'examen des textes arabes classiques nous a permis de constater que le mot *shakhṣ* n'a jamais été employé pour exprimer l'idée de personne humaine porteuse d'une signification éthico-morale ou d'une identité psychologique.

En effet, dans presque tous les emplois que nous avons trouvés, le mot *shakhṣ* veut dire quasi systématiquement « corps », comme dans les emplois suivants, que nous pouvons lire chez Tawḥīdī :

قيل: فما الإنسان؟ قال: شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس¹⁰².

A la question : qu'est-ce que l'Homme ? Il a été répondu : un corps de par sa constitution physique, un moi par l'âme et une substance par l'esprit.

Ou encore :

ويقال: الصديق هو أنت إلا إنه بالشخص غيرك¹⁰³.

L'on dit : l'ami est toi-même, mais il est de par son corps un autre.

¹⁰² *Al-Muqābasāt*, 473.

¹⁰³ *Id.*, 449.

Deux autres exemples :

هل الأشخاص العلوية، أعني الأفلاك والكواكب، هل يصدق عليها الرسم أم لا¹⁰⁴.

La définition spécifiante s'applique-t-elle ou non aux corps célestes, c'est-à-dire les orbites et les planètes ?

يقال ما الكلّ؟ الجواب: هو جوهر محيط بالأجزاء لا شخص له¹⁰⁵.

On dit : qu'est-ce que le Tout ? La réponse est : c'est une substance englobant les parties, qui n'a pas de corps.

Chez un auteur contemporain d'al-Tawhīdī, en l'occurrence Abū Hilāl al-'Askarī, le sens du mot *shakhṣ* est tellement incertain qu'il se propose pour le définir de l'opposer à *shabah* (fantôme, ombre), *ṭalal* (trace, reste de ruine), *juththa* (corps, cadavre), *āl* (mirage) :

الفرق بين الشخص والشبح: أنّ الشبح ما طال من الاجسام¹⁰⁶.

La différence entre le *shakhṣ* et le fantôme réside dans le fait que les formes fantomatiques représentent des corps allongés.

Autrement dit, la différence entre le *shakhṣ* et *shabah* (fantôme) réside uniquement dans la forme et la dimension : l'élévation (*al-irtifā'*) est le propre du *shakhṣ*, tandis que l'allongement est ce qui caractérise le mode d'apparition du *shabah* (fantôme, spectre), comme le précise la suite de la comparaison :

الفرق بين الجسم والشخص: أنّ الشخص ما ارتفع من الاجسام¹⁰⁷.

La différence entre le corps et le *shakhṣ* réside dans le fait que le *shakhṣ* renvoie aux corps dotés d'élévation.

La comparaison entre *shakhṣ* et *juththa* (cadavre) est encore plus instructive quant à la véritable portée sémantico-éthique du terme *shakhṣ* :

104 *Id.*, 374.

105 *Ibid.*, 374.

106 Abū Hilāl al-'Askarī, *al-Furūq fi l-lughā*, Beyrouth : Mu'assasat al-risāla, 2002, 266.

107 *Ibidem.*

الفرق بين الشخص والجثة: أن الجثة أكثر ما تستعمل في الناس¹⁰⁸.

La différence entre le *shakhṣ* et le cadavre, c'est que le terme cadavre s'emploie surtout pour renvoyer aux humains.

Cela revient à dire que le terme *shakhṣ* ne s'utilise que rarement, pour ne pas dire jamais, pour parler des êtres humains (*al-nās*).

La comparaison qu'Abū Hilāl al-'Askarī fait entre *shakhṣ* et *āl* (mirage), montre que quand même le terme *shakhṣ* fait signe vers des corps, il le fait d'une manière tellement problématique qu'il n'y a absolument aucune différence, dans ce à quoi il renvoie, entre un véritable corps et un simple mirage ou une image hallucinatoire que l'on voit au loin dans le désert :

الفرق بين الشخص والآل: أن الآل هو الشخص الذي يظهر لك من بعيد. شبه بالآل الذي يظهر في الصحاري وهو غير السراب. الآل شخص ترتفع في الصحاري للناظر وليس بشيء¹⁰⁹.

La différence entre *shakhṣ* et *āl*, c'est que *āl* représente un corps qui t'apparaît au loin. *Shakhṣ* est comparé au *āl* qui apparaît dans les lieux désertiques et qui n'est pas la même chose que le mirage. Car *al-āl* représente des formes qui se manifestent dans le désert, mais qui ne sont que des illusions.

Dans un vers très connu, le poète 'Umar b. Abī Rabī'a (m. 712) choisit à dessein d'employer le mot *shukhūṣ* (pluriel de *shakhṣ*) pour construire et décrire une scène de simulacre et de déguisement qu'il dit avoir vécu chez l'une de ses amoureuses¹¹⁰ :

فَقَالَتْ لَهَا الصُّغْرَى: سَأُعْطِيهِ مِطْرَفِي ... وَدَرَعِي وَهَذَا الْبُرْدُ إِنْ كَانَ يَحْدُرُ
يَقُومُ فَيَمْشِي بَيْنَنَا مَتَّكِرًا ... فَلَا سِرْنَا يَفْشُو وَلَا هُوَ يَظْهَرُ!
فَكَانَ مِجْنِي دُونَ مَنْ كُنْتُ أَتَيْتِي ... ثَلَاثُ شُخُوصٍ: كَاعِبَانِ وَمَعْصُرُ

Sa sœur cadette lui dit : je lui donnerai ma chemise
Ma robe et ce drap s'il appréhende la situation
Il vient et marche entre nous ainsi déguisé

108 *Ibidem*.

109 *Ibidem*.

110 'Umar Ibn Abī Rabī'a, *Dīwān*, Beyrouth : Dār al-kitāb al-'arabī, 1996, 127.

Si bien que ni notre secret ne sera dévoilé, ni lui démasqué
 J'eus alors comme bouclier contre ce que je craignais
 Trois silhouettes : deux jeunes femmes nubiles et une autre pubère

Ce n'est pas un hasard si le poète avait fait appel ici au terme *shukhūs* : grâce à l'emploi du mot *shukhūs*, qui renvoie à des silhouettes et des formes ambiguës et indéterminées, le poète réussit à construire une scène se donnant et fonctionnant sur le mode d'un espace que nous pouvons dire carnavalesque fondé sur le jeu de déguisement et de simulacre, favorisant l'émergence d'une atmosphère faite d'uniformisation et d'anonymat dans laquelle il n'y a plus de différences de genres, de sexes, de rangs et de statuts, mais uniquement des formes et des apparences toutes identiques qui se valent les unes les autres. Cependant, comme nous avons affaire ici à un poète chez qui l'esprit de galanterie inhérent à la poésie arabe dite courtoise¹¹¹ prend très souvent une allure ludique et espiègle, nous voyons qu'il prit bien soin, dans les trois vers que nous avons cités, de cacher tout en révélant : il cacha les corps en les déguisant et les rendant anonymes, mais sans oublier de mettre son auditeur/lecteur dans la confiance en lui dévoilant quelques indices lui permettant de deviner facilement les traits et les formes physiques féminins des trois silhouettes qui lui servaient de paravent théâtralisé.

Or, il nous faut rappeler que ce nom pluriel *shukhūs*, que nous venons de voir employé par le poète 'Umar b. Abī Rabī'a, partage sa morphologie avec le nom d'action (*maṣḍar*) *shukhūs* issu du verbe *shakhaṣa/yaskhuṣu* que nous examinerons ci-après.

En effet, le nom d'action *shukhūs* renvoie à l'action d'aller à un endroit, de venir ou de revenir à une ville, de quitter un lieu, comme le montre cette définition donnée dans *Lisān al-'arab*¹¹² :

والشخص: السير من بلد إلى بلد. وقد شخص يشخص شخصا وأشخصته أنا وشخص من بلد إلى بلد شخصاً أي ذهب.

Nous voyons que pour expliquer et expliciter le sens de l'action du *shukhūs*, *Lisān al-'arab* n'avait d'autres choix que de faire appel au verbe *shakhaṣa/yaskhuṣu*, lequel n'exprime pas uniquement et simplement l'idée de se déplacer d'un

111 Sur la poésie courtoise arabe, voir Jean-Claude Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1968 ; Régis Blachère, « Le *ḡazal* ou poésie courtoise dans la littérature arabe », in id., *Analecta*, Damas : Presses de l'IFPO, 2014, 277-294.

112 *Lisān*, « sh.kh.ṣ ».

point de l'espace à un autre, il ajoute un supplément de sens très important que nous devons expliquer et expliciter en nous appuyant sur des exemples d'emplois. Ajoutons que ce verbe *shakhaṣa/yaskhuṣu* fonctionne non seulement avec la préposition *ilā* (à, vers), avec le sens d'aller à, mais également avec *min* (de), avec le sens de venir ou revenir de, et avec la préposition *'an*, au sens de quitter (*shakhaṣa 'an*). Voici un exemple d'emploi où le verbe *shakhaṣa* exprime le sens d'arriver :

ثم شخص طسم فنزل اليمامة مع جدیس، ثم شخص عملاق فنزل أرض الحرم¹¹³.

Ensuite arriva Ṭasm à Al-Yamāma et s'y installa avec Jadīs. Par la suite, 'Imlāq revint en s'installant sur le territoire du Ḥaram.

Dans *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk* d'al-Ṭabarī, nous pouvons lire, entre autres, les deux emplois suivants :

1. وكان محمد بن ابي العباس حين شخص عن البصرة استخلف بها عقبة بن سلم¹¹⁴.

Lorsque Muḥammad b. Abī l-'Abbās quitta Bassora, il se fit remplacer par 'Uqba b. Salm.

2. ثم شخص (الرشيدي) من مدينة السلام إلى الرقة واستخلف بمدينة السلام حين شخص إلى الرقة محمد الأمين¹¹⁵.

Ensuite al-Rashīd vint de Bagdad à Raqqa en se faisant remplacer à Bagdad par Muḥammad al-Amīn.

Lisān al-'arab donne un exemple d'emploi du verbe *shakhaṣa* avec les prépositions *'an* et *ilā* :

وشخص عن اهله يشخص شخصاً: ذهب. وشخص إليهم: رجع¹¹⁶.

L'intérêt de tous ces exemples que nous venons de donner réside dans le fait qu'ils nous montrent que le verbe *shakhaṣa/yaskhuṣu* n'est pas employé tout

113 Al-Mas'ūdī, *Akhbār al-zamān*, Beyrouth : Dār al-Andalus, 1996, 104.

114 Al-Ṭabarī. 1967. *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire : Dār al-Ma'ārif, viii : 25-26.

115 *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, viii, 267.

116 *Lisān*, « sh-kh-ṣ ».

simplement en lieu et place des verbes par lesquels on l'explique, à savoir *dhahaba* (partir, aller), *raja'a* (revenir), *jā'a* (venir), etc., lesquels expriment tous l'idée de déplacement d'un point de l'espace vers un autre, mais surtout pour ajouter une idée supplémentaire, en l'occurrence celle consistant à préciser que c'est en chair et en os, c'est-à-dire physiquement et corporellement, qu'un tel ou tel individu est allé à, est revenu à, est venu de, a quitté tel ou tel point de l'espace. Ainsi, que ce soit dans le nom *shakhṣ* ou le nom d'action *shkuḥūṣ* ou encore dans le verbe *shakhaṣa/yashkhuṣu*, c'est toujours et encore l'idée de forme et de corporalité qui se trouve exprimée.

Dans une définition donnée par Ibn Manẓūr dans *Lisān al-'arab*, le terme *shakhṣ* est caractérisé comme renvoyant à une masse ou une forme sombre qui apparaît au loin :

الشخص: سواد الانسان أو غيره تراه من بعيد¹¹⁷.

Al-shakhṣ : la forme sombre d'un homme ou de quelque chose d'autre qui se voit de loin.

Nous avons traduit le mot *sawād* par forme sombre, car il ne faut pas croire que ce mot renvoie à une silhouette d'un être quelconque, mais à une masse (*sawād*) indistincte de corps anonyme qui se manifeste au loin. Remarquons aussi l'emploi de l'expression « *aw ghayruh* » dont l'objectif est de signifier que le corps auquel le mot *shakhṣ* renvoie est susceptible d'être celui de n'importe quel objet. Parfois c'est l'expression « *kullu shay'* » qui est utilisée, comme dans la définition suivante :

وكل شيء رأيت جسمانه فقد رأيت شخصه¹¹⁸.

Toute chose dont tu as vu le corps, tu as vu son *shakhṣ*

Ou encore :

الشخص: كل جسم له ارتفاع وظهور¹¹⁹.

Shakhṣ renvoie à tout corps ayant une élévation lui permettant de se manifester.

117 *Lisān al-'arab*, « sh.kh.ṣ ».

118 *Lisān al-'arab*, « sh.kh.ṣ ».

119 Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī ghrīb al-ḥadīth*, ii, 451 ; *Lisān al-'arab*, « Sh.kh.S. ».

Dans cette dernière définition, le caractère corporel des êtres et entités auxquels le terme *shakhṣ* renvoie se précise dans la mesure où les mots *jism* et *shakhṣ* y sont considérés comme étant synonymes, se signifiant mutuellement l'un l'autre.

Or, même lorsque nous avons affaire à des emplois qui concerne bel et bien des individus humains, nous constatons que c'est encore en tant que corps et comme corps que ces individus sont visés. C'est clairement le cas dans la définition suivante :

(قال) أبو زيد: رجل شخيص: إذا كان سيِّداً وقيل إذا كان ذا شخص وخلق عظيم بين الشخصية¹²⁰.

Abū Zayd [al-Anṣārī] (m. 830) dit : un homme imposant, c'est-à-dire qu'il est chef de son clan. On a défini aussi l'adjectif *shakhṣ* comme voulant dire : un individu doté d'une forte corpulence, ainsi que d'une énorme masse physique et d'une remarquable stature corporelle.

Cela montre encore une fois comment la racine *sh.kh.ṣ* consacre toutes les ressources lexicales qu'elles avaient générées pour rendre compte de tout ce qui concerne les corps et les différents événements qui les affectent : leurs manières de se présenter, de se tenir, de se déplacer, leurs transformations, leurs modes d'apparition, etc. Il en est ainsi non seulement dans l'adjectif *shakhṣ*, exprimant l'idée d'un corps massif, doté d'une forte corpulence, mais également de son verbe *shakhuṣa/yashkhuṣu*, comme le montre cette définition rapportée dans *Lisān al-'arab* :

شُخِّصَ الرجل فهو شخيص أي جسيم¹²¹.

L'homme a grossi, il est devenu gros, c'est-à-dire corpulent.

L'élément commun à toutes ces données lexicales relatives au terme *shakhṣ*, avec toutes ses variations et dérivations, c'est l'idée de corporalité, c'est-à-dire la forme que prend ou doit prendre un être ou une entité quelconque pour se rendre visible en revêtant une présence physique en se dotant d'une corporéité. Très souvent, cette idée de corporalité est associée, comme nous l'avons vu,

120 *Lisān*, « Sh.kh.S. ».

121 *Lisān*, « Sh.kh.S. ».

à celle d'élévation (*irtifā'*), comme dans cette remarque faite par al-Khaṭṭābī (m. 388/988), cité dans *Tāj al-'arūs* :

وذكر الخطابي [...] أنه لا يسمى شخصاً إلا جسم له شخص وارتفاع¹²².

Al-Khaṭṭābī précise que ne peut être considéré comme un *shakhṣ* qu'un corps doté d'un certain volume et d'une élévation.

Intéressons-nous maintenant aux emplois du terme *shakhṣ* dans le domaine de la philosophie et de la logique. Voici ce que nous lisons chez al-Khawārizmī (m. 387/997) dans *Mafātiḥ al-'ulūm* :

الشخص عند أصحاب المنطق مثل زيد وعمرو وهذا الرجل وذاك الحمار والفرس وربما سموه العين¹²³.

Le terme *shakhṣ* renvoie chez les logiciens à des entités comme Zayd et 'Amr, ainsi que cet âne et ce cheval, et il leur arrive de l'appeler « substance ».

Nous voyons dans cette réflexion que *shakhṣ* renvoie à tous les types de corps, humains et non humains, au point qu'al-Khawārizmī aurait pu ajouter sans inconvénient aucun : et cet arbre, et cette montagne, etc.

Il est à ce propos très intéressant de constater qu'al-Khawārizmī précise bien que le terme *shakhṣ* est utilisé par les logiciens en lieu et place du mot « *'ayn* » lequel fut lui-même employé par ces mêmes logiciens comme synonyme de *jawhar*, traduisant la première catégorie aristotélicienne substance (*ousia*). Ainsi, en tant que *'ayn*, c'est-à-dire en tant qu'il désigne une chose en elle-même existant comme substance, le mot *shakhṣ* renvoie à la présence concrète d'un être ou de n'importe quelle entité dotée d'une corporalité. C'est dire que c'est en tant qu'il possède un corps que chaque objet, être ou entité présente dans le monde constitue une existence individuelle indépendante et séparée des autres. C'est sans cette idée qu'exprime la définition donnée par al-Tawḥīdī à l'ami, définition que nous avons déjà citée plus haut :

ويقال: الصديق هو أنت إلا إنه بالشخص غيرك¹²⁴.

L'on dit : ton ami est toi-même, mais il est de par son corps un autre.

122 *Tāj al-'arūs*, « sh.kh.ṣ ».

123 *Al-Khawārizmī, Mafātiḥ al-'ulūm*, Beyrouth : Dār al-kitāb al-'arabī, 1989, 165.

124 *Id.*, 449.

Autrement dit, ce n'est pas en tant qu'esprit que chacun des individus possède une altérité (*ghayriyya*) qui le sépare des autres, mais en tant que corps (*shakhṣ*).

C'est sans doute cette idée du corps (*shakhṣ*) fonctionnant comme substrat de l'altérité radicale et irréductible des existences individuelles que nous trouvons à l'œuvre dans un débat qu'eut lieu entre exégètes et philologues à l'occasion de l'interprétation du terme *shakhṣ* employé dans le *ḥadīth* suivant :

لا شخص أغير من الله¹²⁵.

Nul n'est plus jaloux que Dieu.

En effet, pour interpréter le terme *shakhṣ* présent dans ce *ḥadīth*, les interprètes évoquent l'emploi que le prophète Muḥammad fit de ce même terme dans un dialogue qu'il aurait eu avec Laqīṭ b. Āmir. En effet, comme au cours de ce dialogue le prophète chercha à rassurer Laqīṭ en lui réaffirmant qu'Allāh fera bel et bien ressusciter les morts le jour dernier, Laqīṭ exprima son étonnement et ses doutes en ces termes¹²⁶ :

فقلت: يا رسول الله، كيف يجمعنا بعد ما قد تفرقتا الرياح والبلبل والسباع؟ ... قال: ولعمر إلهك لو أقدر على أن يجمعكم من الماء على أن يجمع نبات الأرض، فتخرجون من الأصواء ومن مصارعكم، فتنتظرون إليه وينظر إليكم. قلت: يا رسول الله، كيف، ونحن ملء الأرض وهو شخص واحد، ينظر إلينا وننظر إليه؟

Alors j'ai dit : Ô Messenger de Dieu, comment [Allāh] pourrait-Il nous reconstituer après que nos corps auraient été dispersés par les vents, les calamités et les bêtes sauvages ? [...] Par votre Dieu, répondit-il, sache qu'Il est capable de vous reconstituer même si vous étiez dissous dans

125 Voici le *ḥadīth* en question, tel qu'il est rapporté chez al-Bukhārī :

عن المغيرة بن شعبة قال سعد بن عبادَةَ: لو رأيتُ رجلاً مع امرأتِي لَضربتُهُ بالسيفِ غيرِ مُصَفِّحِ عنه، فبلغ ذلك رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فقال: تعجبون من غيرة سعد، فوالله لأنا أغير منه، والله أغير مني، ... ولا شخص أغير من الله، ولا شخص أحب إليه العذر من الله.

Al-Mughīra Ibn Shu'bah relate d'après Sa'd b. 'Ubādah qui dit : « S'il m'arrivait de voir un homme avec ma femme, je lui mettrai un coup de sabre, et pas avec sa largeur ! ». Cela arriva aux oreilles du Prophète qui dit : « Vous étonnez-vous de la jalousie de Sa'd ? Par Allah ! Je suis plus jaloux que lui et Allah est plus jaloux que moi ! [...] Personne n'est plus jaloux qu'Allah et personne n'aime plus qu'Allah la chasteté ». Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Damas, Dār Ibn Kathīr, 2002, 1330.

126 Ibn 'Abd Rabbih, *al-Iqd al-farīd*, i, 300-301.

l'eau de même qu'Il est capable de reconstituer toutes les plantes de la terre, si bien que vous émergerez des tombes et des lieux de sépultures où vous serez gisants, et vous pourriez alors le regarder et Lui vous regarder. Ô Messager de Dieu, avais-je dit, et comment serait-il possible que nous puissions le regarder et Lui nous regarder alors que *nous sommes une multitude sur la terre et qu'Il ne forme, quant à Lui, qu'un seul corps* ?

Ce qui nous intéresse dans ce récit ce n'est pas tant les différentes interprétations qui furent faites du terme *shakhṣ* qui s'y trouve employé, mais l'opposition que Laqīṭ fait entre « *nahnu mil'a l-ard* » (nous sommes une multitude sur terre) et « *wa-huwa shakhṣ wāḥid* » (tandis qu'il ne constitue qu'un seul corps).

La réaction de Laqīṭ est en effet très instructive car elle nous permet de saisir exactement la différence irréductible existant entre *shakhṣ* et *mar'*, considérés non pas comme de simples mots, mais comme deux concepts à travers lesquels deux types spécifiques de phénomènes et d'expériences sont perçus, caractérisés et exprimés.

En effet, si Laqīṭ b. Āmir avait émis des doutes sur la possibilité que Dieu puisse regarder chacun des innombrables individus humains vivants sur terre, c'est parce qu'il se représentait Dieu comme étant doté d'un corps (*shakhṣ*). Or, ce qui caractérise les êtres et entités logeant dans un corps, c'est qu'ils ne peuvent occuper qu'un seul point de l'espace, dans la mesure où ils sont en quelque sorte prisonniers de leur corporalité. Dans le débat qui avait eu lieu entre les exégètes autour de ce *ḥadīth*, ceux-ci se contentèrent de répondre à la question de savoir s'il convient de parler de Dieu en lui appliquant le terme de *shakhṣ* sans chercher à comprendre les raisons de l'étonnement de Laqīṭ. Il en est ainsi dans l'interprétation donnée par Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210) dans *Ta'sīs al-taqdīs*, où il s'attacha surtout à montrer que les termes *shakhṣ* et *wāḥid* désignent la même chose et de la même manière :

الشخص والمراد منه الذات المعينة والحقيقة المخصوصة؛ لأن الجسم الذي له شخص
وجمعية يلزم أن يكون واحداً، فإطلاق اسم الشخص على الواحد إطلاق أحد المتلازمين
على الآخر¹²⁷.

Ce à quoi renvoie *shakhṣ*, c'est l'être déterminé et la présence concrète, car l'entité qui possède un corps et des dimensions est obligatoirement une. Ainsi, appliquer le terme corps à l'unité, cela revient à désigner, l'une au moyen de l'autre, deux choses se définissant réciproquement.

127 Al-Rāzī, *Ta'sīs al-taqdīs*, Beyrouth : Dār nūr al-ṣabāḥ, 2011, 129.

Si elle permet de comprendre, d'une part, que le terme *shakhṣ* renvoie à une corporalité et que, d'autre part, toute corporalité est une unité et/ou une unité, cette interprétation proposée par al-Rāzī ne répond cependant que partiellement à l'interrogation de Laqīṭ qui cherchait, lui, à comprendre comment serait-il possible pour Dieu de regarder chacun de la multitude des individus peuplant la terre, sachant qu'Il possède un corps (*shakhṣ*), et sachant aussi que l'une des caractéristique fondamentale des corps est qu'ils n'ont pas le don de l'ubiquité leur permettant d'être présents à la fois quelque part et partout.

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

Ainsi, quand même nous admettons que le terme *shakhṣ* est susceptible de renvoyer à une quelconque manière d'être de la personne humaine au sens de *mar'*, ce renvoi est tellement plein d'incertitudes qu'il nous paraît hasardeux de l'utiliser dans une éventuelle tentative de reconstruction de la conception arabe de la personne humaine. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de concentrer nos efforts d'analyses sur le terme *mar'*. Car, comme nous venons de le montrer, tandis que le terme *mar'* désigne d'une manière univoque, directe et pleine la personne humaine, et uniquement la personne humaine, le mot *shakhṣ*, lui, est attribuable à toutes les entités physiques sans distinction, c'est-à-dire aussi bien celles qui sont douées d'intelligence que celles qui en sont dépourvues. La différence de valeur sémantico-morale entre ces deux mots est très grande : ce que nous visons dans la personne en la nommant *mar'*, c'est son aspect incorporel, c'est-à-dire ce qu'elle est intrinsèquement, son être éthique. Ce que nous désignons dans cette même personne en employant le mot *shakhṣ*, c'est seulement ce par quoi elle se rend physiquement présente, ce à travers quoi nous l'accueillons, à savoir son corps. Tous ces éléments montrent bien que le terme *shakhṣ* est philosophiquement inapte à remplir la fonction de point d'ancrage fiable et solide pour une réflexion sur l'idée de personne humaine telle que nous la trouvons esquissée dans le champ éthique circonscrit par le concept arabe de *murū'a*. Car, si comme nous avons pu le constater, le mot *shakhṣ* et ses multiples dérivés renvoient systématiquement à des faits de corporalité qui ont trait à tous les êtres et entités, humains et non humains, sans distinctions, le terme *mar'* renvoie, quant à lui, à des faits et des expériences qui possèdent deux caractéristiques : il s'agit, d'une part, de faits et d'expériences qui concernent exclusivement l'être humain ; il s'agit, d'autre part, de faits qui ont tous des significations et des implications éthico-morales. En employant le terme *mar'* pour désigner la personne humaine, nous ne pensons pas à un aspect ou à une qualité ou à manière particulière d'être ou à une

forme sous laquelle ladite personne se présente à notre esprit, mais à l'être humain pensé et considéré comme totalité et comme une présence éthique cohésive. Autrement dit, le terme *mar'* ne renvoie ni seulement à un corps quelconque, comme le fait le mot *shakhṣ*, ni uniquement à un esprit ou une conscience, ni non plus à l'union de ces deux éléments en une seule personne, mais surtout et avant tout à l'individu humain considéré comme un membre de sa société, c'est-à-dire l'individu engagé et impliqué dans divers réseaux et relations d'interactions avec les autres, relations à travers lesquelles il ne cesse de produire et de vivre une multitude d'expériences éthiques, expériences qui sont gouvernées et en permanence éclairées par les principes de la *murū'a*. Nous comprenons ainsi que le chemin le plus sûr qu'il nous faut emprunter pour reconstruire l'idée de personne humaine dans la culture arabe classique n'est pas et ne peut pas être celui qu'indique confusément le mot *shakhṣ*, mais celui clairement balisé par le solide concept de *mar'*.

Murū'a et adab

1 Introduction

Comme nous ne cesserons pas de le montrer et souligner dans cette étude, la *murū'a* constitue à la fois un fruit de la culture et un fait éthique. Et c'est justement parce qu'elle est un fait de culture et qu'elle pose une question éthique qu'elle a depuis toujours constitué un important thème du champ de l'*adab*. Ce n'est donc pas un hasard si c'est dans les textes dits d'*adab* que nous trouvons les réflexions et les interrogations les plus instructives sur le concept de *murū'a*.

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

2 Sur le réseau de concepts d'*adab*, de *murū'a* et de *ẓarf*

Pour comprendre le type de relation que la pensée de l'*adab* établit entre ces trois concepts clés de la culture arabe classique, commençons par examiner la réflexion suivante, dans laquelle al-Washshā' (m. 325/936) tente de définir la *murū'a* en la mettant dans un rapport d'interdépendance avec les deux autres concepts constitutifs du champ de l'*adab*, en l'occurrence *adab* et *ẓarf* (raffinement) :

فإنه لا أدب لمن لا مروءة له، ولا مروءة لمن لا ẓarf له، ولا ẓarf لمن لا أدب له.¹

Celui qui n'a pas de *murū'a* n'a pas de vraie culture (*adab*), celui qui ne possède pas l'esprit du raffinement n'a pas de *murū'a*, celui qui ne détient pas la culture de l'*adab* ne peut se dire raffiné.

Remarquons de quelle manière, dans cette définition, les trois concepts clefs de la pensée arabe classique, à savoir *adab* (culture), *murū'a* (qualité éthique supérieure) et *ẓarf/ẓarāfa* (raffinement) sont placés dans un réseau d'interdépendance et d'inter-conditionnement. Ajoutons aussi que ce lien d'interdépendance établi ici entre *adab*, *murū'a* et *ẓarf* ne doit pas nous surprendre. Car c'est au point de conjonction de ces trois concepts que se situe la conception arabe de la civilisation. Celle-ci se trouve ainsi définie comme étant le processus au sein duquel travaillent conjointement trois esprits : l'esprit propre à la pensée cultivée (*adab*), l'esprit esthétique (*ẓarf*)² se réalisant sous la forme

1 *Kitāb al-Muwashshā*, 1. Remarquons aussi comment, dans cette définition, le système de culture régi par l'idéal de l'*adab* prend toutes les précautions nécessaires pour prévenir, démasquer et dénoncer d'avance toutes les formes d'impostures qui sont susceptibles de se manifester, et ce en établissant une distinction nette et précise entre le raffinement véritable et authentique et le raffinement emprunté et feint. Et ce n'est pas un hasard si la langue arabe a pris soin d'indiquer cette différence en mettant à notre disposition deux mots distincts nous permettant de voir clair et de bien juger : d'une part, nous avons le terme *Ẓarīf*, qui désigne la figure du *Raffiné* en tant que héros de la culture et de la civilisation, d'autre part, nous trouvons le mot *mutaẓarīf*, qui renvoie à un type de personnage, une sorte d'imposteur, qui s'adonne au raffinement dans sa configuration superficielle sans en supporter toutes les finalités et les portées philosophiques profondes. Sur le *Ẓarf*, Al-Bashīr al-Majdūb, *al-Ẓarf wa-l-ẓarāfa' bi-l-ḥijāz fi l-'aṣr al-umawī*, Tunis, Mu'assasat 'Abd al-Karīm b. 'Abd Allāh li-l-nashr wa-l-tawzī', 1992 ; Mohammed Farid al-Ghazi, « Un groupe social : les raffinés (*ẓarāfa*) », *Studia Islamica*, 9 (1957), 39-71.

2 Sans pour autant réduire la portée du concept de *ẓarf* à l'orientation esthétique qu'il recèle comme le fait Malek Chebel qui, dans son ouvrage *Traité du raffinement*, Paris : Payot, 1999, appelle le *ẓarīf* « le maître des apparences ». Nous nous permettons de renvoyer à la lecture

d'une volonté de raffinement et de finesse, et l'esprit éthique (*murū'a*). Or, ce qui est affirmé, au fond, dans cette définition, c'est que lorsque l'on considère chacun des concepts mis en jeu, les deux autres ne sont pas posés comme étant seulement requis, mais surtout comme étant d'ores et déjà acquis. C'est dire que chacun des trois concepts est conçu comme constituant par lui-même et en lui-même une volonté totale de culture. Autrement dit : chacune des trois qualités se présente comme à la fois suscitant et nécessitant les autres : il est impossible qu'une personne soit pourvue de culture (*adab*) sans en même temps venir à manifester une certaine volonté de raffinement et sans percevoir l'intérêt qu'il y a à rechercher et acquérir la *murū'a*, c'est-à-dire l'excellence éthique. Autrement dit, si une personne vient vers l'*adab* (la culture), se fait cultivée, cela veut dire qu'elle est déjà dépositaire de la qualité morale inhérente à la *murū'a* et que c'est justement cette qualité morale qui incite la personne en question à rechercher à acquérir non seulement la culture de l'*adab*, mais également l'esprit raffiné du *ẓarf*.

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

وقد قال بعض الحكماء: الأدب يحتاج معه إلى المروءة والمروءة لا يحتاج معها إلى الأدب.³

Un philosophe dit : lorsqu'on a acquis l'*adab*, on a encore besoin d'acquérir la *murū'a*, mais quand on possède la *murū'a*, on peut se passer d'acquérir l'*adab*.

Nous voyons donc bien que la *murū'a* est pensée par al-Washshā' comme une qualité qui peut se suffire à elle-même ou, plus exactement, comme une sorte de vertu qui permet à la personne la possédant d'être dispensée de l'acquisition de l'*adab*. Autrement dit, si l'*adab* constitue un état d'esprit intellectuel et culturel qui permet à la personne qui en bénéficie de mener une vie éthiquement éclairée, c'est-à-dire fondée sur les principes d'équité, de respect et de tolérance, la personne dotée de *murū'a* peut se passer totalement d'être cultivée selon les règles de l'*adab*, car la *murū'a* dont elle dispose semble comporter,

que nous avons faite de cet ouvrage de Chebel dans un court compte rendu publié ici : http://maduba.free.fr/malek_chebel.htm.

3 *Kitāb al-Muwashshā*, 37.

intrinsèquement, comme une forme d'intelligence socio-éthique qui en fait un véritable exercice de la culture.

Or, ce n'est pas la seule fois où la qualité *murū'a* est considérée comme présentant une prééminence et une certaine tendance à l'autosuffisance intellectuelle et éthique. Voici, par exemple, comment Shabīb b. Shayba⁴ incite ses contemporains à l'acquisition de l'*adab* :

قال شبيب ابن شيبة: اطلبوا الأدب فإنه دليل على المروءة وزيادة في العقل.⁵

Shabīb Ibn Shayba dit : acquérez l'*adab* car il est une marque de *murū'a* et un apport pour l'intellect.

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

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

وإنه لا مروءة لمن لا أدب له.⁶

Celui qui n'a pas d'*adab*, est dépourvu de *murū'a*.

C'est dire que la personne qui ne possède pas l'état intellectuel de l'*adab* n'a pas ou ne peut pas prétendre à la qualité éthique supérieure issue de la *murū'a*. Cette position d'Ibn Janāḥ semble aller à l'encontre des définitions proposées par Ibn Shayba, dans la mesure où, comme nous pouvons le remarquer, la *murū'a* n'est plus mise en position de prééminence dans l'espace éthique,

4 Shabīb b. Shayba est une figure quasi omniprésente dans les textes de l'*adab*.

5 *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 259 ; al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, i, 234.

6 Ṣāliḥ b. Janāḥ, « *Kitāb al-adab wa-l-murū'a* », in Kurd 'Ali, *Rasā'il al-Bulaghā*, 385.

mais considérée comme un état psycho-moral qui a besoin de l'intervention de l'*adab* pour exister et s'exercer.

Pour comprendre les raisons et la logique de ce glissement, il nous faut tenir compte de la totalité de la conception éthique développée par Šāliḥ b. Janāḥ dans son épître intitulée « *Kitāb al-adab wa-l-murū'a* ».

En effet, si nous examinons l'ensemble des considérations d'Ibn Janāḥ sur la *murū'a*, nous y trouverons la présence d'un élément auquel nous nous intéresserons plus loin :

وأصل المروءة الحزم، وثمرها الظفر، وإذا طلب رجلان أمراً ظفر به أعظمهما مروءة⁷.

Le fondement de l'éthique de la *murū'a* est la fermeté et son résultat est le succès, en ce que si deux individus cherchent à réaliser quelque chose, y réussira mieux celui parmi eux qui possède davantage de force morale issue de la *murū'a*.

Comme on le voit ici, Ibn Janāḥ conçoit la *murū'a* comme un facteur de fermeté (*ḥazm*), c'est-à-dire de force et d'efficacité, facteur qui permet à l'action d'aboutir (*ẓafara*) au succès (*ẓafar*), la victoire, et donc peut-être aussi à la domination. C'est sans doute parce qu'il définit la qualité morale de la *murū'a* sous l'aspect de la volonté de force et de conquête qu'elle renferme, qu'Ibn Janāḥ avait ressenti le besoin de la mettre sous la dépendance et le contrôle d'une autre qualité intellectuelle et éthique, modératrice, en l'occurrence celle de l'*adab*, laquelle se trouve ainsi posée comme étant une source de souplesse, de douceur et de civilité.

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

قيل له: فما المروءة، فإنها تتبع الفتوة؟ فقال: هي القيام بخواص ما الإنسان يكون عليه محموداً وبه ممدوحاً، وهي، أعني المروءة، أشد لصوقاً بباطن الإنسان، وأما الفتوة فهي أشد ظهوراً من الإنسان، فكأن الأولى أخص، والثانية أعم، أي لا فتوة لمن لا مروءة له، وقد يكون ذو مروءة ولا فتوة له⁸.

7 *Ibid.*, note de l'éditeur.

8 *Al-Muqābasāt*, 459.

On lui avait demandé : qu'est-ce que *la murū'a*, car elle est en corrélation avec la *futuwwa* ? Il répondit : elle consiste en l'accomplissement d'actions dignes de l'être humain, actions pour lesquelles celui-ci sera loué et complimenté. La *murū'a* est très liée à l'intériorité de la personne, tandis que la *futuwwa* constitue une qualité qui se manifeste à l'extérieur. Tout se passe donc comme si la *murū'a* constitue une qualité éthique très personnelle, propre à l'individu qui la possède, alors que la *futuwwa* représente, quant à elle, une qualité très commune, ce qui revient à dire que nul ne peut prétendre à la *futuwwa* sans détenir la *murū'a*, tandis qu'il est possible d'avoir la *murū'a* sans la *futuwwa*.

Remarquons d'abord comment en disant que la *futuwwa*⁹ ne saurait fonctionner comme qualité morale sans la *murū'a*, tandis que la *murū'a* peut exister et fonctionner sans la *futuwwa*, Abū Sulaymān al-Sijistānī tend à affirmer qu'il y a une différence décisive et fondamentale entre la qualité éthique de la *murū'a* et la disposition morale de la *futuwwa*, différence qui réside dans la fait important suivant : tandis que la *murū'a* constitue une qualité qui se suffit à elle-même, en ce elle semble contenir toutes les autres qualités et dispositions éthico-morales, la *futuwwa*, quant à elle, ne peut exister et fonctionner comme telle qu'en étant sous la dépendance et sous la condition de la présence de la *murū'a*.

Pour comprendre la raison profonde qui poussa Abū Sulaymān al-Sijistānī à mettre la *futuwwa* sous la dépendance de la *murū'a*, nous devons rappeler la manière dont il avait répondu, dans *al-Muqābasāt*, à une question précédente se rapportant directement à la *futuwwa*. Voici la question et la réponse :

ما الفتوة ؟ قال: إظهار الحدة والطراوة في كل حال مباشرة¹⁰.

Qu'est-ce que la *futuwwa* ? C'est la capacité de faire preuve d'efficacité et de jeunesse dans toutes les situations, dit-il.

C'est là que réside une autre différence fondamentale existant entre *futuwwa* et *murū'a*, différence sur laquelle al-Sijistānī attire notre attention : tandis que la *futuwwa* a tendance à se déployer uniquement comme un pur exercice de la puissance (*al-ḥidda/al-jidda*) et comme une démonstration de force physique (*al-ṭarāwa*) dans les relations et les interactions avec les autres, la *murū'a*,

9 Pour ce terme, on peut toujours consulter l'article « *Futuwwa* » dans *ET*², malgré le fait qu'il souffre d'une indéniable insuffisance.

10 *Al-Muqābasāt*, 459.

quant à elle, se déploie partout comme une capacité intellectuelle et morale consistant dans la maîtrise de soi et le respect des autres. C'est pour cette raison que, selon al-Sijistānī, la *futuwwa* a besoin d'être mise sous la dépendance éthique de la *murū'a* en étant à la fois circonscrite et éclairée dans son horizon d'action par elle. Car une volonté de puissance s'exerçant aveuglément, dans une totale ignorance et indifférence vis-à-vis des dignités des autres, ne saurait être que vulgarité et vilenie. Cette différence entre l'esprit de la *murū'a* et celui de la *futuwwa* est bien perçue et soulignée par M. Arkoun à l'occasion du rapprochement qu'il a à juste titre fait entre l'*aretè* grecque et la *murū'a* :

À ce stade, son (*aretè*) équivalent en arabe serait plutôt *murū'a* telle qu'elle était conçue avant l'Islam. En effet, l'*aretè* du guerrier, pour ne pas tomber dans la démesure (*hybris*), devait être tempérée par l'*aidos*, un sens élevé de l'honneur qui pousse à l'action d'éclat, mais aussi à la retenue après la victoire. De même, la *murū'a* implique la possession de toutes les qualités viriles pour défendre l'honneur (*ʿird*) de la tribu, mais aussi le contrôle de soi, le noble pardon (*hilm*), quand la victoire est assurée¹¹.

Or, il faut attirer l'attention sur quelque chose de très important à la fois pour l'histoire de la formation épistémique du champ de l'*adab* en général et pour l'évolution du concept de *murū'a* en particulier : la comparaison des définitions de Ṣāliḥ b. Janāḥ (m. vers 700 ?) et d'Abū Sulaymān al-Sijistānī (m. 375/985), nous permet de constater comment en intégrant un nouveau concept, en l'occurrence celui de *futuwwa*, l'horizon intellectuel de l'époque d'Al-Sijistānī (x^e siècle) avait fait subir au concept de *murū'a* un glissement épistémique : l'opposition et la comparaison ne sont plus faites entre les concepts de *murū'a* et de *adab*, comme au temps de Ṣāliḥ b. Janāḥ (le vii^e siècle), mais entre *murū'a* et *futuwwa*. Du même coup, le concept de *futuwwa* est venu à occuper la place qui était celle que *murū'a* occupait dans le système de liaisons inter-concepts en vigueur à l'époque d'Ibn Janāḥ : à partir du moment où le concept de *futuwwa* a vu le jour pour renvoyer à l'action comme expression de la force quasi physique, celui de *murū'a* s'est en quelque sorte spécialisé en acquérant encore davantage de charge et de signification psycho-morales, et renvoie désormais, d'une manière plus nette, à une puissance d'ordre éthique destinée à modérer et contenir la puissance physique.

La différence épistémique entre *murū'a* et *adab* s'avère résider, au fond, en ceci que si l'*adab* tend à fonctionner en prenant la forme d'un savoir,

11 M. Arkoun, *L'humanisme arabe au iv^e/x^e siècle : Miskawayh, philosophe et historien*, Paris : Vrin, 1982, 298. Pour le concept grec d'*aretè*, voir surtout W. Jaeger, *Paideia. op. cit.*

la *murū'a*, quant à elle, recèle non seulement un certain type de savoir, mais également une volonté permanente de connaître la physionomie de chaque situation concrète, réelle, ainsi que ce que cette situation exige et requiert comme attitude éthiquement juste, c'est-à-dire respectueuse de la dignité profonde d'autrui.

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

وقال الحكماء: لا يطلب الرجل حكمة الا بحكمة عنده.¹²

Les sages philosophes disent : l'homme ne cherche la sagesse que par le moyen d'une part de sagesse qu'il possède déjà.

Même si le mot utilisé dans cette formule n'est pas *adab*, mais *ḥikma* (sagesse), il n'en demeure pas moins que le chemin menant vers l'*adab*, c'est-à-dire vers la culture¹³, y est présenté sous un jour qui nous permet de dire qu'au fond ne cherchera la culture de l'*adab* que celui qui l'a d'une certaine manière déjà

12 *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 116.

13 La formule que nous venons de citer est à rapprocher de la définition suivante que Goerg Simmel donne à la culture : « La culture, c'est le chemin qui va de l'unité close à l'unité déployée, en passant par le déploiement de la multiplicité. En tout état de cause, il ne peut s'agir que d'une évolution vers un phénomène qui existe dans la personnalité en germe, pour ainsi dire esquissé en elle à titre de projet idéal. », G. Simmel, « Tragédie de la culture », in id., *Tragédie de la culture et autres essais*, Paris : Rivages, 1988, 180.

trouvée¹⁴. Or, il y a dans ce propos quelque chose qui est à la fois désespérant et encourageant : désespérant parce qu'il a l'air de nous faire comprendre qu'il est presque obligatoire de naître déjà sage pour pouvoir accéder à la sagesse, et encourageant parce qu'il peut être aussi compris comme affirmant que pour posséder la totalité du savoir, il suffit d'en acquérir seulement une petite part. Cela revient à signifier que chacune des composantes de l'*adab* contient et réalise potentiellement non pas seulement une partie mais la totalité du système du savoir de l'*adab*.

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

La *murū'a* comme une éthique de la maîtrise de soi

1 Introduction

Si, comme nous l'avons vu au cours des analyses que nous avons consacrées au processus du passage de l'idée de *mar'* au concept de *murū'a*, chacun est responsable de la manière dont il se fait, il doit nécessairement s'ensuivre que chacun est en même temps responsable de la manière dont il gouverne sa vie. Il semble en effet qu'il en est effectivement ainsi, comme le montre le propos suivant, propos que nous considérons comme étant la définition paradigmatique du mode de fonctionnement de l'éthique de la *murū'a* :

قيل لمحمد بن عمران التيمي¹ ما المروءة؟ قال: أن لا تعمل شيئاً في السر تستحي منه في العلانية.²

On dit à Muḥammad b. 'Imrān al-Taymī : qu'est-ce que la *murū'a* ? Il répondit : c'est de ne pas faire en secret (privé) quelque chose que tu éprouverais une certaine pudeur³ à faire en public.

Avoir de la *murū'a*, cela veut dire avant tout être capable de faire preuve, d'une manière à la fois énergique et constante, d'une volonté de maîtrise de soi. En effet, ce sur quoi cette définition du mode d'être caractéristique de la *murū'a* attire l'attention, c'est l'unité de la maîtrise de soi, c'est-à-dire que cette forme d'autorité sans concession que l'on a sur soi-même doit s'exercer d'une manière égale et avec le même degré de résolution sur les deux faces de la personne, la face privée et la face publique. En outre, pour que la volonté de maîtrise de soi-même soit justement une volonté sincère et authentique, elle

1 Il s'agit de Muḥammad b. 'Imrān al-Taymī (parfois : al-Ṭalḥī). Il fut un traditionniste et un *adīb*. Il exerça la fonction de juge (*qāḍī*) à partir de l'époque du dernier calife omeyyade Marwān b. Muḥammad (m. 750) jusqu'à sa mort en 769, sous le règne du calife abbasside Abū Ja'far al-Manṣūr. Sur cette personnalité, voir Muḥammad b. Khalaf b. Ḥayyān, *Akhbār al-quḍāt*, Le Caire : al-Maktaba al-tijāriyya, 1948, i, 181.

2 *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 176 ; *Uyūn al-Akhbār*, i, 295 ; *al-Muwashshā*, 38.

3 Nous avons traduit le verbe *istaḥā* par éprouver ou avoir un sentiment de pudeur. Mais comme nous le montrerons amplement dans le chapitre qui suit (chapitre 7), la notion de *Ḥayā'* renvoie, dans la culture arabe classique, non seulement à l'idée de pudeur, mais également au sentiment du respect humain, à l'idée de justice, à de la retenue et de maîtrise de soi.

doit s'appliquer, avec la même rigueur et le même niveau d'exigence, jusque dans les rapports intimes de soi à soi, jusque dans la sphère la plus reculée des expériences privées. Autrement dit, ce n'est pas en usant de dissimulation à l'égard de soi-même, en donnant dans l'imposture, que l'on bâtit une forte personnalité et une image positive et saine de soi-même. Cela n'est possible qu'au travers un affrontement franc et loyal avec soi-même. Il s'agit d'une manière d'être qui procède de ce que nous appellerons ici une éthique de l'authenticité personnelle.

2 La *murū'a* comme source d'une éthique de l'authenticité personnelle

Dans une réflexion attribuée à al-Thawrī (m. 161/778)⁴, cette thématique de l'accord entre la vie privée et la vie publique est posée en des termes explicitement éthiques qui distinguent trois types de rapport que l'individu peut avoir avec lui-même :

وقال الثوري: إذا استوت السريرة والعلانية فذلك العدل، وإذا كانت العلانية أفضل من السريرة فذلك الجور، وإذا كانت السريرة أفضل من العلانية فذلك الفضل⁵.

Al-Thawrī dit : si la vie privée est en accord totale avec ce que l'on montre en public, c'est une preuve de justice [à l'égard de soi et des autres] ; et si la vie publique est meilleure que ce que l'on vit en privé, c'est une marque d'iniquité ; et si la vie que l'on mène en privé est meilleure que la vie publique, c'est l'excellence éthique.

À remarquer que le mot *'adl* employé par al-Thawrī ne veut pas dire ici « justice » comme nous l'avons laissé entendre à travers la traduction que nous en avons proposée, mais surtout et avant tout équilibre, harmonie et cohérence de la personnalité avec elle-même. C'est dire qu'un individu doté d'une personnalité éthiquement harmonieuse et équilibrée est un individu qui se montre capable de rester constamment *égal*⁶ à lui-même dans sa vie privée et sa vie publique.

4 Sur cette personnalité voir H. Raddatz, « Sufayān al-Thawrī », *ET*².

5 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Dakhā'ir wa-l-baṣā'ir*, éd. W. al-Qāḍī, Beyrouth : Dār Ṣādir, i, 1988, 12.

6 Car l'égalité est un autre sens du mot *'adl* comme le montre l'exemple suivant donné dans *Lisān al-'arab* : *'adalta fulān bi-fulān ayy sawwayta baynahumā* (Tu as considéré untel comme

Il apert ainsi que l'individu doté de *murū'a* ne se conforme pas aux normes de conduite et aux bonnes manières sous la coercition du contrôle social⁷, mais de lui-même, par libre volonté de cohérence de soi et de concordance parfaite de soi avec soi. Voici comment un poète, cité par Ibn Qutayba dans *Bāb al-murū'a*, décrit, avec une fierté légitime, sa manière d'être :

فسري كإعلاني وتلك خليقتي... وظلمة ليلى مثل ضوء نهاريا⁸.

Ma vie privée et publique sont identiques, telle est ma manière d'être.

De même que l'obscurité de ma nuit est pareille à la lumière de mon jour.

Voici donc exprimée et chantée par ce poète le choix d'une forme de vie éthique fondée sur l'authenticité personnelle : les règles et les principes à la lumière desquels je gouverne ma vie ne me sont pas dictés par une puissance qui m'est extérieure, ils sont le résultat d'une obéissance à une discipline que j'ai appris, par culture et par état d'esprit, à m'imposer moi-même. Car, c'est faire preuve d'une sorte de lâcheté et de manque d'estime de soi que de faire semblant de respecter les normes morales en public tout en les violant en privé.

Pour comprendre dans toute son étendue le principe de *l'authenticité personnelle* à l'œuvre dans le genre de vie gouverné par l'éthique de la *murū'a*, examinons le récit de vie suivant, rapporté par le célèbre transmetteur (*rāwiya*) Jaḥḥa (m. 936)⁹, cité dans *Mir'āt al-Murū'āt* d'al-Th'ālībī :

قال بحظة البرمكي: ما رأيت من الموالي مثل ابن عبدون فانه ما لبس ثيابا مبطنة الا والبطانة أجود من الظهارة فانه كان يقول: البطانة لبدي والظهارة للناس¹⁰.

étant l'équivalent d'un autre, cela veut dire que tu les as rendus (traités en) égaux). *Lisān*, thème « *ʿadl* ».

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

8 *ʿUyūn al-akhbār*, i, 296. Dans *Kitāb al-Badī*, Ibn al-Mu'tazz (m. 869) cite ce vers avec six autres en les attribuant à Rāfi' b. Huraym al-Yarbū'i. Ibn al-Mu'tazz, *Kitāb al-Badī*, Beyrouth : Dār al-Jil, 1990, 175. D'après Abū 'Ubayd al-Bakrī, dans Samṭ al-lālī *fi sharḥ āmālī l-Qālī*, Rāfi' b. Huraym al-Yarbū'i serait un poète jahilite. Abū 'Ubayd al-Bakrī, *al-Lālī fi sharḥ āmālī l-Qālī*, Le Caire : Maṭba'at Lajnat al-ta'lif, 1936, ii, 800.

9 Sur cette figure de *l'adab*, Charles Pellat, « Djahḥa », *ET*², ii, 389.

10 *Mir'āt al-murū'āt*, 42.

Jahza al-Barmakī dit : je n'ai jamais vu un homme, parmi les clients des Arabes, comparable à Ibn 'Abdūn. Il n'avait jamais porté un vêtement avec doublure sans que sa doublure soit de meilleure qualité que sa partie apparente. Pour justifier son attitude, il disait : car la doublure est pour mon corps, tandis que la pièce apparente est pour les gens.

L'attitude éthique adoptée par Ibn 'Abdūn dans ce récit est intéressante parce que nous y assistons à une sorte de renversement du rapport entre la vie privée et la vie publique : ce n'est pas l'opinion publique, c'est-à-dire le regard et le jugement des autres, qui constitue pour lui la mesure de ce qu'il doit faire ou ne pas faire, mais le souci de lui-même, autrement dit, la manière dont il doit prendre soin de lui-même. C'est ainsi qu'il déclare qu'il choisit les vêtements qu'il porte non pas en fonction de l'aspect esthétique de leur face que les autres voient, mais en tenant compte surtout et avant tout du degré de bien-être que la face interne de ces vêtements sont susceptibles d'apporter à son corps, si bien que ce n'est pas la volonté de plaire aux autres qui le guide dans sa manière de se conduire et d'agir, mais le souci de se rendre en permanence la vie agréable. Ainsi, contrairement à ce que certains lecteurs pourraient être tentés de comprendre et de penser, Ibn 'Abdūn n'est pas un homme égoïste, égocentrique ou narcissique, mais un individu qui nous présente l'exemple paradigmatique de quelqu'un qui cultivait son moi en faisant du souci et des soins que l'on se doit de prendre de soi-même un principe axial et directeur du genre de vie qu'il s'était choisi de se donner et de mener. Car pour comprendre le sens et la portée de ce récit, il nous faut d'abord nous poser à son sujet la double question suivante : pourquoi le transmetteur (*rāwīya*) Jahza al-Barmakī avait-il jugé pertinent, important, voire utile, de rapporter ces propos d'Ibn 'Abdūn et pourquoi les auteurs des anthologies de textes *d'adab* avaient-ils pris soin à leur tour de l'intégrer dans leurs ouvrages en lui permettant ainsi d'être transmis de générations en générations jusqu'à nous ?

La réponse à cette double question est toute simple : si le transmetteur initial et les auteurs d'anthologies *d'adab* avaient jugé pertinent et intéressant de faire circuler ce récit de vie (*khābar*) dans la culture de *l'adab*, c'est parce qu'ils y avaient vu à l'œuvre une manière de vivre et de penser, un style de vie, qui mérite d'être portée à la connaissance des autres afin qu'ils puissent l'examiner de près, le méditer, le comprendre et, peut-être, l'élever au rang d'un modèle de comportement qui peut être suivi et imité. Car, au-delà du choix du type de vêtement, cette anecdote pose la question de savoir si les individus doivent mener leurs vies dans la société en prenant le regard et le jugement des autres comme mesures de ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire ou en se référant et se

fiant uniquement à leurs aspirations personnelles et à la physionomie de leurs goûts propres¹¹.

En effet, même si ce récit de vie est cité par al-Tha‘alibī pour illustrer la formule selon laquelle le soin que l’on accorde aux vêtements que l’on porte constitue la manifestation ou le signe externe de la dignité (*murū‘a*) de la personne (*al-murū‘a al-zāhira al-thiyāb al-tāhira*)¹², il n’en demeure pas moins que ce que ces signes vestimentaires révèlent avant tout, c’est la manière dont les individus dotés de *murū‘a* se soucient d’eux-mêmes et prennent soin d’eux-mêmes. Dans ce récit de vie mettant en scène la personnalité d’Ibn ‘Abdūn, nous disposons d’un exemple vivant montrant la manière dont le principe de l’authenticité personnelle donne naissance à deux autres principes qui font parties intégrantes de l’éthique de la *murū‘a*, à savoir le principe du respect de soi et le principe du souci de soi, lesquels constituent deux sentiments consubstantiels l’un à l’autre, si bien qu’il est possible de dire qu’il ne peut y avoir de souci de soi sans respect de soi et inversement, dans la mesure où ses deux sentiments tendent à fonctionner comme des signes révélant et confirmant la présence de l’un l’autre réciproquement. Car chez un individu pensant et vivant à la lumière des principes éthiques de la *murū‘a*, comme le fut sans doute Ibn ‘Abdūn, le souci de soi et les soins que l’on prend à bien s’occuper de soi président et priment sur toutes autres considérations.

Une personne qui vit selon l’idéal de l’authenticité personnelle vit en se disant que si elle a un compte quelconque à rendre, c’est d’abord à elle-même qu’elle doit le faire. Cette exigence de l’authenticité personnelle est présente dans la description qu’al-‘Utbi (m. 230/844)¹³ fait de la personnalité de l’individu doté de la parfaite *murū‘a* :

وقال العتيبي عن أبيه: لا تتم مروءة الرجل إلا بنخس: أن يكون عالماً صادقاً عاقلاً ذا بيان مستغنياً عن الناس¹⁴.

11 Comme le souligne Charles Taylor, l’idéal d’authenticité suppose d’abord qu’« il existe une certaine façon d’être humain qui [soit] la *mienne*. Je dois vivre ma vie de cette façon et non pas imiter celle des autres. Cela confère une importance toute nouvelle à la sincérité que je dois avoir envers moi-même. Si je ne suis pas sincère, je rate ma vie, je rate ce que représente pour moi le fait d’être humain », Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press, 2003, 28-29.

12 Al-Jāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, i, 176 : *Qāla Ṭalḥa b. ‘Ubayda Allāh : al-murū‘a al-zāhira al-thiyāb al-tāhira* ; Ibn Qutayba, *‘Uyūn al-akhbār*, i, 413 : *Qāla ‘Umar b. al-Khattāb : al-murū‘a al-zāhira al-thiyāb al-tāhira*.

13 Sur cette personnalité, voir Ibn Kḥallikān, *Wafayāt al-a‘yān*, édit. ‘Abbās, iv, 397 ; J.E. Montgomery, « al-‘Utbi », *EI*, 2010.

14 *Al-‘Iqd al-farīd*, ii, 150.

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

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

Cette idée de l'accord de la vie privée et de la vie publique, comme expression du gouvernement de la personne par elle-même, réapparaît, des siècles plus tard, chez al-Manfalūṭī (m. 1924), dans un texte de son ouvrage *al-Nazarāt* intitulé « *al-ḍamīr* » :

أتدري ما هو الخلق عندي؟ هو شعور المرء أنه مسؤول أمام ضميره عما يجب أن يفعل.
لذلك لا أسمى الكريم كريماً حتى تستوي عنده صدقة السر وصدقة العلانية¹⁵.

Sais-tu ce que veut dire la morale pour moi ? Elle réside dans le fait que l'individu se sent responsable devant sa propre conscience de ce qu'il doit faire. C'est ainsi que je n'accorde le nom de généreux à une personne que lorsque l'acte de donner procède chez elle d'un accord total entre le geste externe et la conviction intime.

En examinant cette définition de plus près, nous remarquons comment al-Manfalūṭī, en bon connaisseur des textes de l'*adab*¹⁶, conserve les deux mots clé de la dichotomie *sirr/alāniya*, employée par Muḥammad b. Imrān al-Taymī et al-Thawrī, mais en faisant intervenir les mots *mas'ul* (responsable) et *ḍamīr* (conscience morale) qui explicitent le sens éthique déjà présent dans le propos d'Ibn Imrān al-Taymī. Tout se passe comme si dans l'esprit d'al-Manfalūṭī le terme moderne *ḍamīr*, au sens de conscience morale, et *murū'a* sont interchangeable. Le mode d'être éthique de la *murū'a* se trouve ainsi du même coup explicité : la *murū'a* réside avant tout dans le contrôle de soi, c'est-à-dire dans la conscience morale, le *ḍamīr*.

15 Muṣṭafa Luṭfī al-Manfalūṭī, « *al-ḍamīr* », in id., *al-Nazarāt*, Le Caire : al-Sharika al-miṣriyya al-'ālamīyya li-l-nashr, 1991, iii, 348.

16 Nous lui devons une édition de *Kalīla wa-Dimna* d'Ibn al-Muqaffa', Dār al-Fikr, s. d.

Notons à cette occasion que le mot arabe *ḍamīr*, tel qu'il est employé ici par al-Manfalūṭī, c'est-à-dire au sens de « conscience morale », n'a probablement fait son apparition qu'au XIX^e siècle. C'est dire que jusqu'à cette époque, *ḍamīr* renvoyait en arabe quasi exclusivement à l'intériorité, la part cachée ou enfouie d'une personne, son for intérieur, le contenu de l'esprit, comme le montrent les vers suivants, dûs à trois poètes antéislamiques : al-Muhalhil b. Rabī'a (m. 503), Ḥātim al-Ṭā'ī (m. 605) et 'Urwa b. Ward (m. 607).

1. Al-Muhalhil b. Rabī'a :

تسألني أميمة عن أبيها... وما تدري أميمة عن ضمير¹⁷.

Umayma m'interroge sur son père, que je suis
Comment Omayma pourrait-elle connaître les pensées de son père ?

2. Ḥātim al-Ṭā'ī :

فإني جبان الكلب، بيتي موطاً... أجد، إذا ما النفس شح ضميرها

أشاورُ نفسَ الجودِ، حتى تُطيعني ... وأتركُ نفسَ البخلِ لا أستشيرُها¹⁸.

Mon chien est accueillant et ma porte est grande ouverte
Je me montre généreux si mon for intérieur s'avère avare
[.....]
Je consulte mon âme généreuse jusqu'à ce qu'elle m'obéisse
Et je délaisse mon âme avaricieuse et ne la consulte point

3. 'Urwa b. Ward :

فيا للناس كيف غلبت نفسي... على شيءٍ، ويكرهه ضميري¹⁹.

Comment, ô gens, ai-je pu contraindre mon moi
À accepter une chose cependant que mon for intérieur la refuse

17 Al-Muhalhil b. Rabī'a, *Dīwān*, Beyrouth : Dār al-Jil, 1995, 41.

18 'Urwa b. al-Ward, *Dīwān*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998, 64.

19 Ḥātim al-Ṭā'ī, *Dīwān*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1981, 36.

Nous remarquons que dans tous ces vers que nous venons de citer, le terme *damīr* est employé systématiquement au sens de for intérieur, la part inconsciente et inaccessible de la personne. Dans les vers de Ḥātim al-Ṭā'ī et de 'Urwa b. al-Ward, le *damīr* est pensé et posé comme étant à la fois différent et en permanente lutte avec la *nafs*, c'est-à-dire le moi, l'esprit, la volonté, la part rationnelle et raisonnante de la personne. À noter qu'il y a dans le verbe *ghalabtu* (j'ai vaincu, j'ai contraint) présent dans l'expression « *ghalabtu nafsi* », employée par 'Urwa, un *damīr mustatīr* (le *anā* caché) qui représente le véritable moi du poète. C'est ce moi qui est le véritable porte-parole de la volonté du poète.

Mais le plus important pour nous ici est de noter que chez tous ces poètes que nous venons de citer, le terme *damīr* ne renvoyait pas encore à l'idée de « conscience morale », à la manière dont il le fait clairement chez al-Manfalūṭī, mais uniquement à un endroit ou une région du for intérieur de l'individu où se trouvent enfouis des pensées, des sentiments, des intentions, etc., qui restent inaccessibles à la fois à l'individu en question lui-même et aux autres.

À une époque plus tardive, en l'occurrence celle d'al-Jāḥiẓ (m. 869), le terme *damīr* avait encore ce sens de for intérieur, contenu de l'esprit, comme le montre cette définition donnée par al-Jāḥiẓ au concept de *bayān* (herméneutique, sémiologie, communication)²⁰ :

والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير.²¹

Le *bayān* est un concept général qui renvoie à tous les moyens de communication qui te permettent de dévoiler le sens et de révéler le contenu de l'esprit.

Il est cependant possible de comprendre le mot *damīr*, tel qu'il est employé ici, comme voulant dire non seulement for intérieur, mais aussi et surtout conscience ou plus exactement « contenu de la conscience », contenu de l'esprit que le *bayān*, c'est-à-dire la parole ou tout autre moyen d'expression et de signification, a pour fonction de dévoiler, de déceler, de révéler et de communiquer. Il en est de même dans cet exemple explicatif donné par al-Ṣāḥib b. 'Abbād dans son dictionnaire *al-Muḥīṭ fi l-lughā* :

20 Sur le concept de *Bayān* chez al-Jāḥiẓ, voir désormais Salah Natij, *La Théorie du Bayān d'al-Jāḥiẓ : d'une herméneutique de la nature à une sémiotique de la culture*, Leiden/Boston : Brill, 2024.

21 Al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabayīn*, i, 76.

تقول: إمتحنته: أردت أن أعرف بكلامه ضمير قلبه.²²

Tu dis de quelqu'un : je l'ai mis à l'épreuve : je voulais connaître, à travers ses paroles, ce qui est enfoui dans son esprit.

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

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

فأعرف المضمرات المتكلم لأنه لا يؤمك غيره.²³

Parmi les pronoms personnels, la première, celle de la personne qui parle, est la plus définie, car elle ne peut être l'objet d'aucune ambiguïté possible.

22 *Al-muḥīṭ fī l-luġha*, thème "m. h. N".

23 Ibn Ya'īsh, *Sharḥ al-Mufaṣṣal*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 2001, ii, 292.

Cela explique aussi pourquoi dans cette première personne, la langue arabe n'avait pas besoin de faire une distinction de genres, comme elle le fait pour la deuxième : car la personne qui parle et dit « Je » ne peut le dire qu'en étant physiquement là pour le dire. Cette présence physique de la personne marque et détermine à la fois son nombre d'être singulier et son genre.

Cependant, pour comprendre cette évolution sémantico-éthique du terme *ḍamīr*, il nous faut aussi tenir compte d'un autre trait lexico-syntaxique qui le caractérise : nous avons en effet à nous poser la question de savoir pourquoi dans beaucoup de ses emplois le terme *ḍamīr* se trouve quasi systématiquement associé au mot *sirr* (secret). Ainsi, par exemple, dans *Majma' al-amthāl* d'al-Maydānī nous trouvons :

كَمْ فِي ضَمِيرِ الْغَيْبِ مِنْ سِرٍّ مُحْجَبٍ.²⁴

Il y a dans les tréfonds de la conscience beaucoup de secrets cachés.

Dans *al-'Iqd al-farīd*, nous pouvons lire :

قال سهل بن هارون: القلم لسان الضمير إذا رعف أعلن أسرارهِ.²⁵

Sahl b. Hārūn dit : la plume constitue la langue de la conscience, si bien que lorsqu'il saigne du nez, il révèle ses secrets.

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

والضمير: السرّ وداخل الخاطر.²⁶

Le *ḍamīr*, c'est l'intimité et l'intériorité de la conscience.

Chez un poète du x^e siècle, contemporain d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. vers 1020), en l'occurrence Abū Ṭālib al-Ma'mūnī (m. 993), nous trouvons un emploi très intéressant, associant métaphoriquement les termes *ḍamīr* et *sirr* dans un même vers :

24 Al-Maydānī. 2010. *Majma' al-Amthāl*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya. ii : 205.

25 *Al-'Iqd al-farīd*, iv, 280.

26 *Lisān al-'arab*, thème « d. m. r ».

لي في ضمير الدهر سر كامن... لا بد أن تستله الاقدار.²⁷

La vie me réserve en ses tréfonds des secrets
Que le destin se chargera un jour de déceler.

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

واعلم أن الدين هو شيئان اثنان أحدهما الأصل وملاك الأمر، وهو الاعتقاد في
الضمير والسر²⁸.

Sache que la religion consiste en deux choses : la plus importante et la plus décisive d'entre elles est celle qui se vit sous la forme d'une croyance intime et personnelle.

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

Nous voyons ainsi se dessiner une évolution vers le *ḍamīr* comme conscience de soi, et surtout comme conscience de l'autonomie personnelle. En effet, dans l'emploi que nous venons de citer, nous pouvons constater que l'intériorité de l'individu, c'est-à-dire son *ḍamīr*, commence à changer de fonction et de signification : *ḍamīr* n'est plus désigné uniquement comme un simple récipient contenant des sentiments, des pensées et des expériences enfouis, il devient un principe actif d'autocontrôle et d'indépendance éthiques. Ainsi l'individu commence à régner sur ce territoire que constitue son *ḍamīr* en le laissant pour ainsi dire devenir son unique loi, c'est-à-dire le gouvernant et le principe

27 Rashīd 'Abd al-Raḥmān al-'Ubaydī, *Abū Ṭālib al-Ma'mūnī. Ḥayātuh, shī'ruh, lughatuh*, Bagdad : Maṭba'at al-rashād, 1989, 153.

28 Ikhwān al-Ṣafā, *Rasā'il*, Beyrouth : Dār Ṣādir, s. d., iii, 452.

organisateur de l'ensemble des règles qui régissent sa manière d'être et d'agir dans la vie.

En réalité, ce à quoi nous assistons dans l'acquisition par le terme *ḍamīr* du sens et de la fonction de conscience morale, c'est le passage d'une conception de la vie fondée sur la moralité et l'hétéronomie à une conception basée sur l'éthicité et l'autonomie. Et c'est en vertu de ce passage qu'al-Manfalūṭī a pu dire que, selon lui, avoir une attitude éthique (*khuluq*), c'est se sentir responsable avant tout devant sa propre conscience morale (*ḍamīr*). À remarquer surtout que dans cet article, al-Manfalūṭī développe des vues très modernes, dans la mesure où il définit le concept de *khuluq* comme étant le libre choix d'une forme de vie éthique indépendante des motivations religieuses. C'est ce que montrent les deux réflexions suivantes :

لا يَنْفَعُ الْمَرْءَ أَنْ يَكُونَ زَاجِرَهُ عَنِ الشَّرِّ خَوْفَهُ مِنْ عَذَابِ النَّارِ²⁹.

Nul ne peut prétendre posséder une attitude éthique si ce qui l'empêche de faire le mal, c'est uniquement la peur des châtiments de l'enfer ;

الْخُلُقُ هُوَ أَدَاءُ الْوَاجِبِ لِدَاثِهِ³⁰.

L'attitude éthique consiste dans l'accomplissement du devoir pour lui-même et en lui-même.

Al-Manfalūṭī est en effet très moderne ici parce que, un peu à la manière dont procède Paul Ricoeur que nous évoquerons plus loin, il esquisse une distinction entre l'attitude morale, ayant pour moteur la crainte permanente de la désapprobation divine, et l'orientation éthique, fondée sur le choix, l'autonomie et l'engagement personnel.

À travers cette analyse rapide de l'évolution du terme *ḍamīr*, terme qu'al-Manfalūṭī utilisa un peu comme pour commenter et interpréter à sa manière la parole d'al-Taymī, nous comprenons mieux pourquoi la *murū'a* constitue avant tout une éthique de l'intériorité et de la conscience de soi. Ainsi s'éclaire en même temps pour nous ici la définition suivante, que nous trouvons dans quelques textes d'*adab* :

29 Al-Manfalūṭī, 349.

30 Al-Manfalūṭī, 349.

المروءة آداب نفسانيّة تحمل مراعاتها الانسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق
وجميل العادات³¹.

La *murū'a* consiste en des principes moraux qui incitent celui qui les adopte à accomplir de belles actions et d'avoir d'excellentes manières d'être éthiques.

La définition donnée par al-Sharīf al-Jurjānī (m. 1413) dans *al-Ta'rifāt* va dans le même sens, qualifiant la *murū'a* de puissance morale :

المروءة هي قوة للنفس مبدأ لصدور الأفعال الجميلة عنها المستتبعة للمدح شرعاً
وعقلاً وعرفاً³².

La *murū'a* : il s'agit d'une puissance morale qui origine les belles actions suscitant la louange au regard de la religion, de la raison et des coutumes.

Nous comprenons ainsi mieux la comparaison faite par Abū Sulaymān al-Sijistānī entre la *murū'a* et la *futuwwa*, soulignant le fait que ce qui caractérise le mode d'être de la *murū'a*, c'est qu'elle constitue une expérience liée surtout à l'intériorité des personnes :

Wa-hiya, ay al-murū'a, shadīdat al-irtibāṭ bi-l-bāṭin

Elle [la *murū'a*] est très étroitement liée à l'intériorité de l'individu.

En ajoutant cette précision, Abū Sulaymān al-Sijistānī voulait sans doute attirer l'attention sur le fait que la *murū'a* constitue un ensemble de règles et de principes qui ne sont pas de l'ordre de la transcendance mais de celui de l'immanence. Nous retrouvons cette même analyse chez al-Bayrūnī (m. 1048) pour qui la *murū'a*, en comparaison avec la *futuwwa*, constitue une disposition morale qui concerne plus spécifiquement le rapport de l'individu avec lui-même :

المروءة تقتصر على الرجل في نفسه وذاته والفتوة تتعداه إلى غيره والمرء لا يملك
غير نفسه³³.

31 'Abd al-Qādir al-Baghdādī, *Khizānat al-adab*, iii, 220.

32 Al-Sharīf al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, Beyrouth : Maktabat lubnān, 1985, 222.

33 Al-Bayrūnī, *al-Jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir*. Le Caire : Maktabat al-Mutanabbī, s. d, 10.

La *murū'a* se limite uniquement à l'individu qui la possède, car l'individu n'est responsable que de lui-même, tandis que la *futuwwa* va au-delà en englobant aussi les relations de l'individu avec les autres.

En employant la distinction faite par Paul Ricœur entre l'éthique et la morale, nous pouvons dire que la *murū'a* constitue non pas une morale mais une éthique : si nous avons bien compris l'esprit de la distinction opérée par Ricœur, agir moralement, c'est se conduire en se conformant à et en répondant aux injonctions d'un système de règles et de normes qui s'impose aux individus d'une manière transcendante et extérieure. Agir éthiquement, cela veut dire s'imposer à soi-même des principes et des règles de conduites, et ce non pas parce qu'ils sont perçus comme obligatoires, mais parce qu'ils sont en eux-mêmes et par eux-mêmes intrinsèquement bons, justes et valides³⁴. Or, c'est en cela que consiste justement l'éthique de la *murū'a* : comme nous l'avons constaté à la fois dans le propos d'al-Taymī et dans la reformulation de ce propos par al-Manfalūṭī, l'individu doté de *murū'a* est mis en situation de responsabilité non pas devant Dieu ou devant une quelconque autre volonté ou puissance extérieure, par exemple le contrôle social, mais devant sa propre conscience morale (*ḍamīr*). Car ce qui caractérise avant tout l'attitude éthique issue de la *murū'a*, c'est la ferme et constante volonté d'autonomie qui anime les personnes qui en font preuve. En outre, nous ne devons pas oublier que parmi les cinq qualités éthiques énumérées par al-'Utḃī dans sa définition de la *murū'a* il y a le principe de « *al-istighnā' 'ani l-nās* », c'est-à-dire l'indépendance vis-à-vis des autres. Nous verrons plus loin que cette indépendance est visée surtout au plan économique et matériel. Il n'en reste pas moins qu'elle nous renseigne sur l'esprit d'autonomie qui anime l'éthique de la *murū'a*, sachant que les individus qui ont choisi la voie de l'autonomie éthique sont en général des personnes qui ont atteint un haut niveau de culture leur permettant de se sentir solidement armées pour devenir pour elles-mêmes leurs propres guides. Cette vision est bien exprimée par Abū Tammām (m. 231/845) dans le vers suivant :

أحاولت إرشادي فعقلي مرشدي... أم استمت تأديبي فدهري مؤديبي³⁵.

Essayerais-tu de me guider ? C'est mon esprit qui me guide

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

35 Abū Tammām, *Dīwān Abī Tammām bi-sharḥ al-Khaṭīb al-Tabrīzī*, éd. Muḥammad 'Abduh 'Azzām, Le Caire : Dār al-Ma'ārif, s. d., 150.

Ou chercherais-tu à m'instruire ? C'est mon époque qui m'éduque.

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

Mais pour bien comprendre dans toute son ampleur cette attitude éthique fondée sur l'autonomie et l'authenticité personnelle, il nous faut la comparer brièvement à l'attitude morale et moralisante prônée et défendue par la pensée mystique des soufis.

Donnons, pour commencer, un exemple illustrant parfaitement une attitude typiquement morale, caractérisée par l'hétéronomie. Il s'agit d'un passage de *Ihyā' 'ulūm al-dīn* d'al-Ghazālī (m. 505/1111) :

ومن ذلك اليقين بأن الله تعالى مطلع عليك في كل حال ومشاهد لهواجس ضميرك وخفايا
خواترك [...] وثمرته أن يكون الإنسان في خلوته متأدباً في جميع أحواله كالجالس بمشهد
ملك معظم ينظر إليه [...] إذ يتحقق أن الله تعالى مطلع على سريره³⁶.

Sois certain que Dieu sait tout sur toi dans toutes les situations. Il voit en permanence les pensées de ta conscience et les sentiments enfouis dans ton cœur [...] Il s'ensuit que lorsqu'il est retiré dans la solitude, l'homme doit faire preuve de correction morale dans toutes ses attitudes, en se conduisant comme s'il était en présence d'un auguste roi qui l'observe. Qu'il sache donc que Dieu connaît tous ses secrets.

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

Voici deux autres propos de personnalité soufies, propos qui montrent clairement comment dans le régime de vie adopté par un individu soufi, il n'y a pas, il ne peut exister de vie privée ou secrète (*sirr*, *khalwa*), car partout où il peut se trouver il se pense constamment comme étant d'une manière ou d'une autre en compagnie de Dieu :

36 Al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, Semarang : Keryata Fūtrā, i, 74.

1. قال ابن عطاء: الادب ان تعامل الله بالأدب سرًّا وعلناً³⁷.

Ibn 'Aṭā' dit : la manière d'être respectueuse consiste dans le fait de se conduire vis-à-vis de Dieu avec politesse que ce soit en privée ou en public.

2. عبد الله الجريري: منذ عشرين سنة ما مددت رجلي وقت جلوسي في الخلوة، فإنَّ حسن الأدب مع الله أولى³⁸.

'Abdallāh al-Jarīrī dit : depuis vingt ans, je n'ai jamais tendu les jambes lorsque je suis assis seul, en privé, car c'est surtout et avant tout lorsqu'on est en compagnie de Dieu que l'on doit faire preuve de politesse.

Nous comprenons ainsi que l'opposition vie privée/vie publique n'existe pas dans le régime de vie soufi. Elle se trouve réduite à la vie intérieure. Cela est d'autant plus vrai que lorsque l'on examine de plus près certains propos des maîtres soufis, l'on constate que l'idée de vie intérieure fonctionne dans la pensée soufie non pas seulement sur le mode de ce que pouvons appeler une culture de l'intériorité, mais surtout comme quelque chose qui s'apparente davantage à une sorte de culte de l'intériorité. Il faut cependant ajouter rapidement que ce culte de l'intériorité ne vise pas à muscler pour ainsi dire le moi en lui donnant davantage de présence et de consistance, mais à l'affaiblir, voire à l'atrophier en vue de le faire progressivement disparaître. C'est dans ce sens que nous interprétons et comprenons le propos suivant, mettant en jeu le concept du moi (*al-nafs*) :

وقيل الفتى من كسر الصنم، وصنم كل انسان نفسه³⁹.

L'on dit : l'individu véritablement doté de *futuwwa* et celui qui brise l'idole. Or, l'idole de chaque être humain est soi-même.

Même si le terme idole (*ṣanam*) ne renvoie pas dans ce propos à la représentation physique de la divinité, mais à l'idée de la transformation du moi en une sorte de statue fétichisée que l'individu se met à aduler et adorer, il n'en reste pas moins que la perspective soufie semble œuvrer non seulement comme un

37 Cité par Abū l-Qāsim al-Qushayrī, *Al-Risāla l-qushayriyya*, Le Caire : Dār al-sha'b, 1989, 473.

38 *Ibidem*.

39 *Al-Risāla l-qushayriyya*, 391.

travail de renoncement à soi, comme nous l'avons dit, mais également et surtout comme une tentative de destruction de l'élément qui permet à chaque individu de cultiver le souci de soi et l'affirmation de soi, en l'occurrence son moi.

La pensée d'inspiration soufie va encore très loin dans l'attitude du renoncement à soi, comme le montre cette réflexion attribuée à al-Tarmidhī (d. 320/969), caractérisant l'esprit de la *futuwwa* :

الفتوة أن تكون خصماً لربك على نفسك⁴⁰.

L'esprit chevaleresque inhérent à la *futuwwa* consiste dans le fait que l'individu prenne le parti de Dieu contre lui-même.

Ce travail de renoncement à soi se manifeste encore plus clairement à travers la manière dont la pensée soufie définit le concept *hurriya*, concept qui renvoie en arabe classique à l'idée de pureté, d'autonomie, de liberté et de noblesse. C'est ce que nous pouvons voir dans cette autre définition qu'al-Qushayrī donne au concept de *hurriya* :

واعلم أنّ حقيقة الحرية في كمال العبودية⁴¹.

Le véritable mode d'être de la liberté réside dans le parfait asservissement volontaire à Dieu.

Force est de constater que le rapport que la pensée soufie entretient avec les concepts fondamentaux de la culture arabe n'est pas un rapport positif d'appropriation et d'utilisation constructive, mais un rapport de détournement, voire de déconstruction et de travestissement. En effet, comme nous venons de le voir à travers la manière dont des concepts clés de la pensée de l'*adab*, comme *muruwwa*, *futuwwa*, *hurriya*, *adab*, sont investis par les penseurs soufis, la perspective herméneutique adoptée par la pensée soufie fonctionne en se nourrissant de la pensée ordinaire, en venant en permanence se greffer sur cette dernière en étant comme son ombre tout en prétendant en être la lumière. Ce besoin qu'à la pensée soufie de la présence de l'*adab*, pour s'en nourrir et s'y greffer, se manifeste à travers l'usage qu'elle fait du concept de *ishāra* (allusion, signe), allant jusqu'à se définir elle-même comme étant « *ʿIlm al-ishāra* » (la science ou l'herméneutique de l'allusion ou allusionniste) :

40 *Al-Risāla l-qushayriyya*, 390.

41 *Al-Risāla l-qushayriyya*, 378.

La pensée soufie fonctionne non pas en produisant un système de concepts qui lui sont propres, mais en se contentant de faire allusion aux expériences vécues dans la vie réelle et en tentant chaque fois d'en subvertir les concepts. Ainsi, après avoir dit : *wa-i'lam anna ḥaqīqat al-ḥurriya fī kamāl al-'ubūdiyya*, al-Qushayrī approfondit et aggrave pour ainsi dire encore davantage le renoncement à soi et la dépossession de soi, en ajoutant :

وَأَمَّا أَقَاوِيلُ الْمَشَائِخِ فِي الْحَرِيَّةِ فَقَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ مَنْصُورٍ: مَنْ أَرَادَ الْحَرِيَّةَ فَلْيَصِلِ الْعِبَادِيَّةَ⁴².

Quant aux propos de [nos] maîtres soufis sur la liberté, citons cette réflexion d'al-Ḥusayn b. Manṣūr [al-Ḥallāj] (m. 922) : celui qui veut atteindre la liberté doit s'adonner à la culture de l'asservissement de soi [à Dieu].

Ce dernier exemple achève de nous montrer comment le renoncement à soi fonctionne au sein de la pensée soufie en y prenant la forme d'une sorte d'héroïsme dont les efforts sont paradoxalement destinés non pas à affirmer et fortifier le moi, mais à l'atrophier et en saper les fondements jusqu'à l'annihiler. Or, il n'y a rien de plus étranger à l'idéal de vie éthique prôné par la *murū'a* que le fanatisme moral qui s'acharne à cultiver la dépréciation et l'abandon de soi (*mahānat al-nafs*) dans le monde vécu réel au profit de l'espoir de gagner le suprême salut dans l'au-delà.

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

42 *Al-Risāla l-qushayriyya*, 379.

Nous comprenons ainsi qu'entre le régime de vie fondé sur le principe du renoncement à soi, pour ne pas dire la négation de soi, prôné et adopté par la vision soufie de la vie et du monde, et le régime de vie fondé sur l'affirmation de soi, qu'encourage et promeut l'éthique de la *murū'a*, il y a non pas une simple différence, mais une coupure radicale. Car, comme nous venons de nous en rendre compte, l'horizon de vie circonscrit par l'éthique de la *murū'a* est à la fois éclairé et gouverné par trois principes complémentaires : premièrement l'autonomie et l'indépendance, deuxièmement la cohérence et l'authenticité personnelles, troisièmement la maîtrise de soi.

En utilisant la distinction ricœurienne entre éthique et morale, et en laissant entendre que la *murū'a* constitue une éthique plutôt qu'une morale⁴³, nous avons voulu attirer l'attention sur le fait que le système éthique construit autour du concept de *murū'a* fonctionne d'une manière totalement indépendante vis-à-vis des préceptes développés par la religion islamique (*dīn*). Dans le chapitre qui suit, nous voudrions poser et examiner cette problématique de plus près en essayant d'apporter des éléments de réponse à la question suivante : est-il vrai, comme le soutiennent quelques arabisants et islamologues, notamment Ignaz Goldziher, que l'avènement de l'Islam avait entraîné la disparition de la vieille éthique jahilite fondée sur la *murū'a* et son remplacement par les principes moraux élaborés dans le cadre de la nouvelle religion ?

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

Murū'a et dīn (religion)

Selon la thèse très connue de Goldziher¹, l'avènement de l'Islam provoqua dans la société arabe de l'époque une rupture radicale qui la fit passer d'une conception de la vie fondée sur les règles et les principes de la *murū'a* à un mode de vie régi par les valeurs de la religion².

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

Goldziher was undoubtedly correct in interpreting *murū'wa* as "vertus", but the contrast he tries to establish between this concept and *dīn*, in the sense of "Islamic religion", has never been convincingly demonstrated. In my opinion, such contrast does not exist at all. Goldziher cannot deny that principle known as *murū'wah* played an important part even in Islamic days. In fact, it is one of the main ideals of Islamic religion: *lā dīna bilā murū'watīn* "there is no religion without *murū'wah*", i.e., manly virtues and the virile ethics of the heathen period were appreciated even in the Islamic period, only that in the course of time other qualities, of purely religious character, were added to them³.

Aussi, la question à poser est-elle plutôt celle de savoir si l'insistance avec laquelle le discours religieux tentait de s'appropriier le concept de *murū'a*, pour lui imprimer une signification nouvelle, ne doit-elle pas être interprété davantage comme un signe révélateur nous montrant que la *murū'a* avait bel et bien continué à constituer à la fois un cadre d'expériences indispensable et un horizon éthique de référence indépassable ?

-
- 1 Thèse qui fut reprise et systématisée par T. Izutsu dans son ouvrage *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo : The Keio Institute of Philological Studies, 1959. Ouvrage révisé et publié sous le titre *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, Montréal : McGill-Queen's University Press, 1966.
 - 2 Ignaz Goldziher, « *Murū'wa and Dīn* », in *Muslim Studies*, London : New Brunswick, 2006, 11-44.
 - 3 M. M. Bravmann, *The spiritual Background of Early Islam*, Studies in Ancient Arab Concepts, Leiden : Brill, 1972, 1-2.

Nous en avons pour preuve le propos suivant attribué au prophète Muḥammad, dont nous voudrions reconsidérer l'interprétation : *lā dīna illā bi-murū'a*⁴ (il ne peut y avoir de religion qu'avec *murū'a*).

Qu'est-ce que cela veut dire ?

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

4 Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, ii, 150. Dans 'Uyūn al-akhbār, ce propos est attribué à al-Ḥasan al-Baṣrī : *qāla al-Ḥasan : lā dīn illā bi-murū'a*, 'Uyūn al-akhbār, i, 412.

et ce qu'elle se propose faire. Ainsi, comme l'avait remarqué Goldziher⁵, mais sans prendre soin d'en tirer les conclusions qui s'imposaient, pour convaincre les tribus arabes que faire preuve de pardon est préférable à la pratique de la vengeance (*al-tha'r*), le prophète Muḥammad n'avait pas avancé des arguments et des explications moraux élaborés par la religion, mais des arguments éthiques issus des principes et règles de la *murū'a* : au lieu de leur dire que la vengeance est blâmable au regard des lois coraniques, il avait tenté de leur expliquer que savoir pardonner (*al-'afw*) est une marque de *murū'a*.

La position de primauté de l'éthique de la *murū'a* par rapport aux normes et lois de la religion (*dīn*) est donc telle que même les tentatives faites pour l'inverser ne font en réalité que la renforcer, comme le montre la tentative suivante faite par Ibn Ḥazm (m. 456/1064), qui écrit dans son ouvrage *al-Akhlāq wa-l-siyar*⁶ : *lā murū'a li-man lā dīna lahu*.

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

Voici un autre exemple. Il s'agit d'une tradition (*ḥadīth*) dans laquelle nous voyons le prophète Muḥammad faire appel au système de critères éthiques de la *murū'a* pour dialoguer et échanger avec un homme de la tribu de Thaḳīf :

وروى الهلالي قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لرجل من ثقيف: ما المروة فيكم؟ قال: الصلاح في الدين، وإصلاح المعيشة، وسخاء النفس، وصلة الرحم. فقال النبي: كذلك هي فينا⁷.

Al-Hilālī rapporta que le prophète dit à un homme de la tribu de Thaḳīf : qu'est-ce que vous considérez comme étant de la *murū'a* chez vous ? C'est la bonne pratique de la religion, l'amélioration du niveau de vie,

5 I. Goldziher, i, 25.

6 Ibn Ḥazm, *al-Akhlāq wa-l-siyar*, Le Caire : Dār al-mashriq al-'arabī, 1988, 54.

7 *Kitāb al-Muwashshā*, 38.

la magnanimité et l'entretien des liens de parenté. Alors le prophète dit : elle constitue exactement la même chose chez nous.

Remarquons comment dans ce dialogue, le prophète Muḥammad parle non pas uniquement en tant que prophète, mais aussi et avant tout en tant que membre d'une tribu, Quraysh, interrogeant un membre d'une autre tribu, Thaḳīf. Et si le prophète posa à son interlocuteur la question de la *murū'a*, c'est parce qu'il savait que le système de valeurs régi par cette dernière constituait une sorte de vulgate éthique à laquelle toutes les tribus arabes adhéraient. Et c'est ainsi que même après l'avènement de l'Islam, chaque fois que des membres de tribus différentes se rencontrent, comme c'est le cas ici, la question qu'ils avaient tendance à poser les uns aux autres est celle de savoir quels types de comportements, quels genres d'attitudes, quelles qualités psychiques et morales sont considérés par chacun d'eux comme une manifestation de la *murū'a*. À travers ce dialogue, nous comprenons qu'il serait difficile de parler de rupture éthique-morale entre un avant et un après l'Islam tout en constatant que la question de la *murū'a* continuait à fonctionner comme une composante essentielle de l'horizon d'intercompréhension : le concept de *murū'a* continua à remplir sa fonction d'élément clé dans les définitions que les Arabes donnaient à leurs conceptions éthiques et esthétiques de la vie en société. Parlant de la *murū'a*, le questionneur et le questionné se trouvent tous les deux d'emblée situés dans un même espace de vie, se référant à une même complexion de valeurs, enveloppés dans le même horizon d'entente. Tout se passe comme si c'est à travers la manière dont une personne conçoit la *murū'a* que se révèle la façon dont cette personne adhère au système de valeurs partagé par la communauté. C'est en ce sens que la question relative à la *murū'a* est considérée comme une question décisive : en répondant à cette question, l'individu interrogé se trouve amené à dire ce que sont pour lui les composantes les plus importantes d'une vie éthiquement fondée et réussie.

Voici un autre exemple où nous voyons cette fois-ci 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661) tentant d'expliquer à un groupe de personnes que les valeurs éthiques de la *murū'a*, relatives à la justice (*adl*) et à l'équité (*inṣāf*), se trouvent dans le Coran⁸ :

وأخرج البخاري في "تاريخه"، من طريق الكلبي، عن أبيه قال مر علي بن أبي طالب رضي الله عنه بقوم يتحدثون فقال: فيم أتم؟ فقالوا: نتذاكر المروءة، فقال: أو ما كفاكم

8 Al-Suyūṭī, *al-Durr al-manthūr fi l-tafsīr bi l-ma'thūr*, éd. 'Abdallāh b. 'A. al-Turkī, Le Caire : Markaz Hajar, 2003, iv, 103-134.

الله عز وجل ذلك في كتابه؟ إذ يقول: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان»⁹. فالعدل، الإنصاف. والإحسان، التفضل، فما بقي بعد هذا؟

Al-Bukhārī, d'après al-Kalbī, rapportant un propos de son père, dit dans son ouvrage d'histoire : 'Alī b. Abī Ṭālib passait un jour près d'un groupe de gens qui étaient en train de discuter. Les voyant ainsi, il leur dit : que faites-vous ? Nous discutons de la *murūʿa*, répondirent-ils. Alors 'Alī leur rétorqua : ne vous suffit-il donc pas le propos du Glorifié et Sublime (Allāh) quand il dit dans son Livre : « Allāh ordonne la justice et la bienfaisance » ? Or, la justice, c'est l'équité, et la bienfaisance, c'est la générosité, si bien que tout est dit.

Comment devons-nous interpréter et comprendre les éléments de cette scène ? À travers cette intervention, 'Alī b. Abī Ṭālib tentait-il de traduire le langage éthique de la *murūʿa* dans le vocabulaire moral de la religion ou essayait-il plutôt d'utiliser heuristiquement les principes de la *murūʿa* pour interpréter le message coranique afin de le rendre compréhensible dans un horizon herméneutique encore largement dominé par les principes de l'éthique de la *murūʿa* ?

En tout cas, ce que nous remarquons à travers ce récit et cette situation, c'est que sans doute pendant longtemps après l'avènement de l'Islam comme religion, les Arabes avaient continué à se référer aux principes de l'éthique de la *murūʿa* pour trouver des réponses aux questions d'ordre social et éthico-politiques qu'ils se posaient. Nous voyons ainsi que 'Alī b. Abī Ṭālib n'avait pas dit, aux gens qui discutaient, que le Coran apporte des réponses différentes et totalement nouvelles à leurs questions. Il fut contraint de procéder à une sorte de traduction du vocabulaire coranique dans la terminologie de la *murūʿa*, en expliquant en quelque sorte que les principes définis par l'éthique de la *murūʿa* sont repris par les préceptes de l'Islam. Cela est confirmé par un autre commentaire sur le même verset coranique : *Inna Allāh ya'muru bi l-'adl wa l-ihsān* :

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم¹⁰، عن قتادة¹¹ في قوله: إن الله يأمر بالعدل والإحسان. قال: ليس من خُلق حسن كان أهل الجاهلية يعملون به ويعظمونه ويخشونه إلا أمر الله به، وليس من خلق سيء كانوا يتعابرونه بينهم إلا نهى الله عنه¹².

9 Coran, al-Nahl (Les abeilles), 90.

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

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

12 *Al-Durr al-manthūr*, 103-134.

Ibn Jarīr (al-Ṭabarī)¹³ et Ibn Abī Ḥātim rapportèrent le commentaire suivant, fait par Qutāda¹⁴ sur le verset « Dieu ordonne la justice et la bienfaisance » : dieu ordonne systématiquement toutes les belles attitudes éthiques que les Jahilites adoptaient, louaient et appréciaient, et interdit systématiquement toutes les mauvaises attitudes qu'ils considéraient comme blâmables.

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

وقدم وفد على معاوية فقال لهم: ما تعدون المروءة؟ قالوا: العفاف وإصلاح المعيشة. فقال:
إسمع يا يزيد¹⁵.

Mu'āwīya (le calife, m. 680) dit aux membres d'une délégation qui étaient venus lui rendre visite : qu'est-ce que vous considérez comme étant une marque de la possession de la *murū'a* ? La tempérance et le souci d'améliorer les conditions économiques de la vie, répondirent-ils. Sur ce, Mu'āwīya dit à son fils Yazīd : écoute bien ce qui a été dit ô Yazīd !

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

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

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

15 *Al-ʿIqd al-farīd*, ii, 150. Dans *Tārīkh al-islām* d'al-Ḍahabī, il est précisé que Mu'āwīya posa la question à un homme de la tribu de 'Abd al-Qays : *mā ta'uddūna l-murū'a fikum ? Qāla : al-iffā wa-l-ḥirfa*.

encore : qu'entendez-vous par *murū'a* ?, mais quelles sont les actions, attitudes et manières d'être que vous considérez comme étant des marques de *murū'a* ? Tout se passait donc comme si une sorte de communauté de culture et des évidences garantissait la compréhension du concept de *murū'a* d'une manière quasi spontanée et non problématique. Car c'est davantage à travers les questions qu'ils se posent et posent les uns aux autres plutôt qu'à travers les réponses données à ces questions que les membres d'une société donnée découvrent qu'ils forment une communauté. Cela va dans le sens de la proposition d'Olivier Abel selon laquelle « la communauté aurait avantage à être définie comme l'ensemble de ceux qui partagent la ou les mêmes questions »¹⁶. Et c'est pour cela que les propos que nous venons de citer nous intéressent surtout par leur forme, en ce sens qu'ils nous permettent de voir comment à l'époque charnière du prophète Muḥammad, et un peu plus tard, à l'aube de l'époque omeyyade, la *murū'a* constituait encore une composante axiale, sinon principale, dans la vie éthique et esthétique de l'homme arabe. Nous disons bien la vie éthique et esthétique car les questions posées ont souvent pour objectif non seulement de sonder et de connaître la vision éthique de la personne questionnée, mais également ses goûts esthétiques. Il est à ce propos très significatif qu'al-Jāḥiẓ thématise les questions de ce type dans un chapitre du *Bayān wa-l-tabyīn* portant le titre de « chaque individu exprime ses opinions et goûts en fonction de son orientation éthique et de son caractère » (*an yaqūla kull insān 'alā qadr khuluqihī wa-ṭab'ih*), chapitre dans lequel nous trouvons non seulement des questions de type *mā l-murū'a* ?, mais aussi des questions comme : *mā l-surūr* ? (Qu'est-ce que le bonheur ?). Ainsi, par exemple, la question suivante :

قال قُتَيْبَةُ بْنُ مَسْلَمٍ لِحُضَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ: مَا السُّرُورُ؟ قَالَ: امْرَأَةٌ حَسَنَاءٌ، وَدَارٌ قَوْرَاءٌ وَفَرَسٌ مَرْتَبٌ بِالْفَنَاءِ¹⁷.

Qutayba b. Muslim (m. vers 96/715) dit à Ḥuḍayn b. al-Mundhir (m. vers 96/715) : en quoi consiste le bonheur pour toi ? Il répondit : le bonheur c'est d'avoir une belle femme, une maison spacieuse et un cheval attaché dans la cour.

Dans l'esprit d'al-Jāḥiẓ, toutes ces questions sont équivalentes, dans la mesure où elles visent pareillement à obtenir des réponses qui remplissent la même fonction : elles visent à donner des renseignements sur les personnalités

16 Olivier Abel, *L'éthique interrogative*, Paris : PUF, 2000, 238.

17 *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 175.

interrogées, en faisant connaître leurs goûts éthiques et esthétiques, leurs visions du monde, la physiologie de leurs désirs et l'étendue de leurs ambitions. Autrement dit, connaître la manière dont une personne conçoit et définit la respectabilité, la vie bonne, la vie réussie et le bonheur (*al-surūr*), permet de connaître son système de valeurs, son genre de vie et sa vision du monde¹⁸.

Ces questions peuvent avoir une importance pour l'historien pour autant qu'il perçoive les significations sociologiques qu'elles comportent. Car, ce ne fut pas un hasard si ces questions relatives à la *murū'a* furent posées avec une telle insistance à cette époque-là. Cela s'explique par le fait que la société arabe, pendant la période allant du début de l'avènement de l'Islam jusqu'à la fin de l'époque omeyyade, passait par une période de transitions et de bouleversements politico-culturels et mentaux au sein de laquelle les individus avaient le sentiment que le système de valeurs socioculturelles, ainsi que les procédés interprétatifs, qui assuraient jusqu'à maintenant la communication et les possibilités d'intercompréhension, avaient subi et/ou étaient en train de subir un changement très profond. Sans doute est-ce parce qu'elles avaient elles-mêmes l'impression que les différentes tribus arabes de leur époque s'étaient insérées

18 Ce type de question-réponses fait partie d'un thème que nous trouvons cultivé dans quasiment tous les ouvrages *d'adab* qui nous sont parvenus. Il s'agit du thème des genres de vie. Le premier qui lança ce thème est sans doute al-Jāhīz, qui lui consacra un chapitre entier de *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*, intitulé « Bāb an yaqūla kullu insān 'alā qadri khuluqihī wa-ṭab'ihī », *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 175-186. Il fut suivi sur cette voie par Ibn Qutayba dans *'Uyūn al-akhbār* et par Ibn 'Abd Rabbih dans *al-'Iqd al-farīd*.

Il nous est cependant très difficile d'être d'accord avec J. Montgomery lorsqu'il comprend le terme *ḥuluq* employé par al-Jāhīz dans ce chapitre au sens d'une disposition innée « innate disposition. » Il suffit en effet de constater comment al-Jāhīz prend soin de préciser les métiers et statuts des personnages qu'il met en scène et fait parler pour comprendre que pour lui la manière dont chacun d'eux tente de rendre compte des faits et des choses est influencée et motivée non pas par la nature ou le caractère inné, mais par leurs « habitus », c'est-à-dire, au fond, par leurs formations intellectuelles, leurs socialisations, leurs genres de vie et leurs éducations respectives. Nous en avons pour preuve la réception et la reprise de ce même thème chez Ibn Qutayba et par Ibn 'Abd Rabbih. Empruntant les données fournies par al-Jāhīz dans le chapitre du *Bayān* que nous venons de signaler, Ibn Qutayba consacra, dans *'Uyūn al-aḥbār*, i, 258 et suiv., un chapitre auquel il avait donné le titre très parlant de « *iḥtilāf al-himam wa-l-ṣhawāt wa-l-amānī* » (La différence dans les ambitions, les désirs et les espérances chez les individus). De même, dans *al-'Iqd al-farīd*, vii, 243 et suiv., Ibn 'Abd Rabbih reprend lui aussi ce thème et les mêmes données dans un chapitre intitulé « *Fī bayān ṭabā'i' al-insān wa-l-ḥayawān* » (Des caractères de l'Homme et des animaux) qu'il introduit ainsi : « *wa-qad takallama l-nās fī l-nī'ma wa-l-surūr 'alā tabāyūn aḥwālīhim wa-ḥtilāf himamīhim wa-tafāwut 'uqūlīhim ...* » (Les gens parlèrent du bien-être et du bonheur en fonction de leurs situations et selon leurs personnalités et les degrés de leurs intelligences.), Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, éd. Muḥammad Qumayḥa, (Beyrouth : Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1983).

d'une manière inégale dans ce processus de changement que des personnalités politiques comme Mu'āwiya jugèrent utile de poser la question-test, décisive, de la *murū'a*. À travers cette question, Mu'āwiya voulait probablement s'assurer si, malgré tous les changements survenus, lui et ses visiteurs possédaient et partageaient encore et toujours les mêmes soucis éthiques, la même sensibilité, la même conception de la vie, et que le principe de la *murū'a* constitue encore un horizon de valeurs commun, largement partagé.

Il faut préciser que la primauté de la *murū'a* dont nous parlons et que nous observons ici est une primauté effective, réelle, en ce sens qu'il ne s'agit pas uniquement d'une hégémonie politico-idéologique, artificiellement imposée par un régime politique, mais sociétale, culturelle et herméneutique. Nous venons de montrer en effet comment le système de valeur de la *murū'a* participait activement, dans la culture arabe classique, de ce que nous pouvons appeler l'interprétation de soi, c'est-à-dire la construction de l'identité des individus vivant dans un même monde vécu socioculturel. Il est vrai que certains courants théologiques, mystiques, soufis et orthodoxes tentent de faire dépendre l'éthique de la *murū'a* de la foi et de la pratique religieuses, en s'appuyant sur le pseudo-ḥadīth selon lequel : *lā murū'a li-man lā dīna lahu* (n'a pas de *murū'a* celui qui n'a pas de foi religieuse). Mais lorsque nous examinons la réalité des faits de plus près, nous constatons que la *murū'a* constitue une orientation éthique qui peut être adoptée et suivie par tout individu, homme ou femme, quelle que soit ses croyances religieuses. C'est ce que nous montre la scène vivante suivante, que nous pouvons considérer, sinon comme une preuve décisive, du moins comme l'illustration du fait que la *murū'a* représente une qualité éthique hautement humaine qui transcende toutes les religions. Il s'agit d'une scène rapportée et décrite par Ibn Baṭṭūṭa lors de son arrivée chez un sultan indien nommé Ghiyāth al-Dīn :

ولما وصلنا إلى قرب من منزله بعث بعض الحجاب لتلقينا وكان قاعدا في برج خشب
وعادتهم بالهند كلها أن لا يدخل أحد على السلطان دون خوف، ولم يكن عندي خوف،
فأعطاني بعض الكفار خفا، وكان هنالك من المسلمين جماعة فعجبت من كون الكافر
كان أتم مروءة منهم¹⁹.

Lorsque nous parvînmes dans le voisinage de son campement, il (le sultan Ghiyāth Addin) envoya à notre rencontre un de ses chambellans. Le sultan était assis dans une tour de bois. C'est la coutume, dans toute

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

l'Inde que personne n'entre sans bottines chez les souverains. Or, je n'en avais pas, mais un idolâtre, m'en donna, quoiqu'il eût en cet endroit un certain nombre de musulmans. Je fus surpris que l'idolâtre eût fait preuve de plus de *murū'a* qu'eux²⁰.

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

C'est sans doute grâce à l'existence de cette conception que même des personnages considérés comme étant religieusement « déviants » comme le *zindīq* (athée), par exemple, pouvaient être perçus comme des individus qui ont fait le choix d'une forme de vie qui possède son sens et sa pertinence éthiques propres, voire sa légitimité. À ce propos, une question posée par al-Tawḥīdī dans *al-Hawāmil wa-l-shawāmil* nous fournit des indications intéressantes :

ما الذي حرك الزنديق والدّهري على الخير، وإيثار الجميل، وأداء الأمانة، ومواصلة البر، ورحمة المبتلى، ومعونة الصّريح، ومغوثة المتنجي إليه والشاكي بين يديه؟ هذا وهو لا يرجو ثواباً، ولا ينتظر مأباً، ولا يخاف حساباً. أترى الباعث على هذه الأخلاق الشريفة والخصال المحمودة رغبته في الشكر وتبرؤه من القرف وخوفه من السيف؟ قد يفعل هذه في أوقات لا يُظنُّ به التوقي ولا اجتلاب الشكر، ما ذاك إلا لخفية في النفس وسر مع العقل²¹.

Qu'est-ce qui incite l'athée et le matérialiste à faire le bien, à choisir la voie des belles actions, à se montrer fidèle aux promesses, à pratiquer la bienfaisance et la bienveillance à l'égard des malheureux, à aider celui qui réclame le secours, à sauver celui qui vient se plaindre et cherche refuge auprès de lui, alors qu'il n'espère pas la récompense divine, n'attend pas le retour vers Dieu et ne craint pas le jour du jugement ?

Il n'est pas à notre avis suffisant de dire, comme le fait Zakaria Ibrāhīm²², qu'à travers cette question, al-Tawḥīdī attribue à l'athée (*zindīq*) une sorte de foi

20 Ibn Battuta, Voyages, trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti, Paris : Maspéro, 1982, iii, 227.

21 *Al-Hawāmil wa-l-shawāmil*, 192.

22 Zakaria Ibrāhīm, *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, adīb al-falāsifa wa-faylasūf l-udabā'*, Le Caire : al-Mua'ssasa al-miṣriyya al-ʿamma, s. d., 172.

intellectuelle. En réalité ce qu'al-Tawhīdī pose comme cas d'orientation éthique, cas qu'il avait sans doute observé maintes fois lui-même dans la réalité, c'est qu'il peut exister et il existe des personnes qui ont fait le choix d'une forme de vie éthique dont la motivation et l'objectif n'est aucunement la recherche de la satisfaction divine, mais uniquement la volonté de mener une vie vertueuse, d'accomplir en permanence des actions conformes aux principes d'une éthique de l'excellence (*al-akhlāq al-sharīfa*), en appliquant des principes que leur dictent la saine raison²³. Soulignons surtout le fait que l'exemple du *zindiq* nous montre comment l'éthique est non seulement radicalement distincte de la morale religieuse, mais qu'elle se présente très souvent comme l'expression du choix individuel d'une voie en porte-à-faux de cette morale commune. Voici ce qu'al-Tawhīdī écrit dans *Akhlāq al-wazīrayn*, s'adressant au vizir Ibn 'Abbād :

ولقد قيست مروّتك إلى مروّات قومٍ قرفوا بالزندقة فوجدت مروّاتهم فوق ديانتك²⁴.

Ta *murū'a* a été comparée à celle de gens qui ont été accusés d'athéisme, et on a constaté que leur *murū'a* est de loin supérieure à ta pratique religieuse.

On voit à travers cette réflexion que les athées sont considérés non seulement comme pouvant encore et toujours être dépositaires de cette qualité éthique

23 À comparer avec cette remarque de Kant : « il n'y a personne, pas même le scélérat le plus consommé, pour peu qu'il soit habitué à faire usage de sa raison, qui, lorsqu'on lui propose des exemples de loyauté dans les desseins, de persévérance dans la pratique des bonnes maximes, de sympathie et de bienveillance universelle (en y joignant même de grands sacrifices d'avantages et de commodités), ne souhaite aussi par lui-même ces dispositions. Ses inclinations et ses penchants l'empêchent seuls d'y parvenir, mais il n'en souhaite pas moins d'être libre de ces inclinations qui lui pèsent à lui-même. Il prouve donc par là qu'il se transporte en pensée, avec une volonté libre des impulsions de la sensibilité, dans un ordre de choses totalement différent de celui de ses désirs dans le champ de la sensibilité, car, en formant un tel souhait, il ne peut attendre la satisfaction de quelqu'un de ses désirs, ou de quelqu'une de ses inclinations réelles ou imaginables (puisqu'il ôterait par là toute sa supériorité à l'idée qui lui arrache ce souhait), mais seulement une plus grande valeur intérieure de sa personne. Or il croit être cette personne meilleure, lorsqu'il se place au point de vue d'un membre de ce monde intelligible, auquel il se voit involontairement soumis par l'idée de la liberté, c'est-à-dire de l'indépendance à l'égard de toutes les causes déterminantes du monde sensible, et de ce point de vue il a conscience d'une bonne volonté, qui, de son propre aveu, est, pour la volonté mauvaise qu'il manifeste, en tant que membre du monde sensible, la loi dont il reconnaît l'autorité, tout en la violant. Ainsi, comme membre d'un monde intelligible, il veut nécessairement ce qu'il doit moralement, et il ne distingue le devoir du vouloir qu'autant qu'il se considère comme faisant partie du monde sensible », E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris : Folio, 1993, 54.

24 *Akhlāq al-wazīryan*, 157.

excellente qui s'appelle *murū'a*, mais que de surcroît leur *murū'a* est considérée comme étant ou pouvant être supérieure à la pratique religieuse de certains, surtout quand celle-ci est uniquement de façade ou le résultat d'une sorte d'imposture.

Mieux encore, en faisant l'éloge du beau geste fait à son égard par la personne non musulmane au palais du sultan indien Ghiyāth al-Dīn, le considérant comme procédant d'une excellente attitude éthique et d'un noble fond humain, Ibn Baṭṭūṭa laisse entendre que l'on peut être un bon musulman, très croyant, très pratiquant, sans pour autant être capable de faire preuve d'une manière d'être et d'agir qui satisfont pleinement aux règles de la *murū'a*. Nous retrouvons ainsi le sens exact, la portée et l'esprit des formules que nous avons analysées plus haut, en l'occurrence celles de « *lā murū'a li-man lā dīna lahu* », « *lā dīn bi-dūni murū'a* », « *al-dīn wa-l-murū'a* », formules qui apparaissent très souvent dans les textes *d'adab* en y renvoyant à la distinction entre deux manières d'être éthico-morales, c'est-à-dire deux genres de vie : un genre de vie gouverné et éclairé par les préceptes et les principes moraux issus de la religion, d'une part, et un genre de vie régi par les règles et les manières d'être élaborées au sein de l'éthique de la *murū'a*, d'autre part. C'est à ce thème des genres de vie et à son fonctionnement dans le champ de la pensée de l'*adab* que nous allons nous intéresser maintenant.

Murū'a et genres de vie

1 Introduction

Selon le système de pensée de l'*adab*, chaque individu vivant en société est censé organiser et mener sa vie soit en fonction des préceptes de la religion (*dīn*), soit en se laissant guider par les règles (*sharā'ī'*) et les normes de la *murū'a*. Cette binarité est quasi omniprésente dans les textes d'*adab*. Son importance est telle qu'elle fit son apparition dès les premiers textes d'*adab*. C'est ainsi que nous la trouvons posée comme une idée forte dans *al-Adab al-Ṣaghīr* d'Ibn al-Muqaffa' :

فغايةُ الناسِ وحاجاتهمُ صلاحُ المعاشِ والمعادِ، والسبيلُ إلى دركها العقلُ الصحيح¹.

La finalité et les objectifs que les gens cherchent à réaliser et atteindre, c'est d'avoir une vie bonne à la fois ici-bas et dans l'au-delà. Or, le moyen pour y parvenir, c'est la saine raison.

Un peu plus loin dans le même *Adab al-ṣaghīr*, Ibn al-Muqaffa' fait appel encore une fois à ce dualisme :

العاقلُ ينظرُ فيما يؤذيه وفيما يسره، فيعلمُ أنّ أحقَّ ذلك بالطلبِ، إن كان مما يجب، وأحقُّه بالانتقاء، إن كان مما يكره، أطواله وأدومه وأبقاه، فإذا هو قد أبصر فضل الآخرة على الدنيا، وفضل سرور المروءة على لذة الهوى².

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.

Chez al-Jāhīz, la dualité *ma'āsh/ma'ād* est employée comme thème principale d'une épître qui porte justement le titre *Risālat al-ma'āsh wa-l-ma'ād*.

1 Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-ṣaghīr*, in Muḥammad 'Alī, *Raṣā'il al-Bulaghā'*, 25.

2 *Al-Adab al-ṣaghīr*, 25.

De même, chez al-Māwardī (m. 1085), la binarité *dīn/dunyā* est affichée dès le titre de son ouvrage *Adab al-dunyā wa-l-dīn* (Les règles éthiques de l'*adab* dans la vie en société et dans la religion). Remarquons que chez al-Jāhiz, *murū'a* est remplacée par *ma'āsh*, c'est-à-dire le monde vécu social, tandis que chez al-Māwardī, elle est remplacée par *dunyā* (le monde ici-bas, vie en société).

C'est à cette même idée de *genres de vie* qu'Ibn Qutayba fait appel pour justifier la composition de son ouvrage *Uyūn al-akhbār* :

فإنّ هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام، دال على معالي الأمور مرشد لكريم الأخلاق زاجر عن الذناءة... وليس الطريق إلى الله واحدا ولا كل الخير مجتمعا في تهجد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة وأبواب الخير واسعة³.

Même s'il n'est consacré ni au Coran, ni à la *sunna*, ni aux règles et principes religieux, ni à la science de l'illicite et du licite, cet ouvrage montre la voie de l'excellence, recommande l'acquisition des qualités morales les plus nobles et dissuade de commettre des actes de bassesse. Car la voie menant vers Dieu n'est pas unique, de même que le bien ne réside pas seulement dans les prières nocturnes, le jeun et la science du licite et l'illécite. Les sentiers qui y conduisent sont très nombreux et les voies d'accès à l'accomplissement du bien sont larges.

L'erreur qu'il faut éviter de commettre devant la constatation de l'omniprésence de cette binarité conceptuelle dans les textes d'*adab*, c'est de se contenter dire que si l'*adab* établit et prend en charge cette dualité *dīn/murū'a*, *ma'ād/ma'āsh*, *dunyā/ākhirā*, c'est parce qu'il se situe lui-même dans le champ de la religion⁴. En réalité, si l'*adab* fait cette distinction entre deux (parfois plusieurs) genres de vie qui s'offrent au choix des individus, c'est tout simplement parce que le monde vécu réel (*ma'āsh*) et le monde de la vie future promise par la religion

3 *Uyūn al-akhbār*, i, 42.

4 C'est ce qu'affirment Abdallah Cheikh-Moussa et al. dans un article programmatique : « Pour ne parler que de l'*adab*, il ne serait en aucun cas être considéré comme totalement "étranger à la religion", fut-ce chez des auteurs qui ne traitent nullement de questions religieuses. À l'époque ancienne, faut-il le rappeler, l'auteur, quelles que fussent ses convictions, était pris dans un système culturel qui le situait "dans" le champ religieux », Abdallah Cheikh-Moussa et al. 1999 : 526. La question importante et décisive qu'il faut poser est celle de la manière dont les auteurs en question pensent. Car si le « système culturel » les situait dans « le champ religieux », cela ne veut pas dire nécessairement que leur activité de penseurs fut régulée et commandée par un régime épistémique religieux.

(*ma'ād*) font tous les deux parties de son domaine de réflexion comme activité de pensée.

Voici un exemple supplémentaire. Il s'agit de la manière dont, dans l'introduction à son ouvrage *Uyūn al-Akhbār*, Ibn Qutayba décrit sa démarche dans la composition de son ouvrage, en disant qu'il avait bien pris soins de tenir compte de la multiplicité des genres de vie de ses lecteurs :

ولم أر صوابا أن يكون كتابي هذا وقفا على طالب الدنيا دون طالب الآخرة، ولا على خواص الناس دون عوامهم، ولا على ملوكهم دون سوقهم، فوفيت كل فريق منهم قسمة، ووفرت عليه سهمه⁵.

J'ai composé mon ouvrage en faisant en sorte qu'il ne soit réservé ni uniquement à ceux qui s'intéressent à la vie dans ce bas monde en excluant ceux qui œuvrent en vue de la vie future, ni à la classe supérieure au détriment de la masse de la population, ni seulement aux rois en négligeant les vulgaires parmi leurs sujets, si bien que j'y ai accordé à chaque catégorie sociale la part qui lui revient et le lot auquel elle a droit.

Nous avons dans ce passage l'exemple paradigmatique de la manière dont la pensée de *l'adab* pose la société en la structurant sous la forme d'une série de dichotomies, correspondant à autant de genres de vie qui s'offrent aux choix des individus : *dunyā/ākhirā*, *khāssa/āmma* ; *mulūk/sūqa*, *ma'āsh/ma'ād*, *murū'a/dīn*, etc. S'il en est ainsi, c'est parce que *l'adab* entend s'occuper de l'analyse de la société dans sa totalité, c'est-à-dire y compris la dimension à travers laquelle elle produit et vit les faits religieux. Ainsi, dès que nous rétablissons *l'adab* dans son véritable statut conceptuel, en le définissant non pas comme un système de normes, mais comme un travail de réflexion et d'étude, nous nous rendons compte que ce n'est pas la religion qui englobe *l'adab*, mais que c'est au contraire ce dernier qui contient les faits de religions en tant qu'ils appartiennent à son champ d'investigation et de questionnement. Comme l'a bien perçu et souligné Grunebaum, « *L'adīb* peut être pieux ou impie, suivant son inclination. *L'adab* comme tel est neutre. *L'adab* n'exige pas qu'on adopte une position sur les questions actuelles ou sur les problèmes permanents. C'est, en un certain sens, un centre de perspective, un cadre à l'intérieur duquel on peut ordonner son propre univers »⁶.

5 *Uyūn al-akhbār*, i, 43-44.

6 Gustav E. Von Grunebaum, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris : Gallimard, 1973, 38.

À remarquer que cette distinction entre différents genres de vie n'est en elle-même ni éthique, ni morale, mais méta-éthique ou, si l'on veut, sociologique, en ce sens qu'elle n'a pas pour visée l'établissement de normes ou de critères de jugement, mais l'élucidation des systèmes de motivations et de valeurs à travers lesquels les actions et les comportements des individus se laissent interpréter et comprendre. Cette méta-éthicalité est abordée par al-Tawhīdī à travers la question de l'amitié (*ṣadāqa*). Sans doute est-ce parce que l'amitié constitue l'expérience éthique la plus complète, en ce sens qu'elle met en jeu tout à la fois le souci de soi et le souci des autres. Voici en effet comment, dans *Risālat al-ṣadāqa wa-l-ṣadīq* d'Abū Ḥayyān al-Tawhīdī (m. 1014), Abū Sulaymān al-Manṭiqī (m. 985)⁷, en répondant, comme d'habitude, à une question qui lui fut posée au sujet de l'amitié, caractérise la manière dont les religieux peuvent vivre l'expérience de l'amitié :

وأما أصحاب الدين والورع فعلى قلوبهم فرمما خلصت لهم الصداقة لبنائهم إياها على التقوى،
وتأسيسها على أحكام الحرج، وطلب سلامة العقبى⁸.

Quant aux religieux et aux gens pieux, ils pourraient peut-être vivre une expérience pure de l'amitié, mais ce serait uniquement parce qu'ils la vivront à la fois comme une forme de piété et comme recherche d'une vie meilleure dans l'au-delà.

On voit bien que selon Abū Sulaymān, le genre de vie que les religieux et les gens pieux ont adopté leur permet certes de lier et de vivre des relations d'amitié, mais il s'agira cependant d'une amitié qui souffrira d'une sorte de déficit, en ce sens qu'ils semblent la rechercher, l'entretenir et en respecter les règles non pas pour la satisfaction et le plaisir intellectuels et esthétiques qu'elle leur procure, mais en la vivant comme la continuation par d'autres chemins de l'accomplissement d'une œuvre pieuse (*taqwā*) susceptible de les rapprocher davantage des portes du paradis (*ṣalāmat l-'uqbā*). Ainsi l'attitude des gens de la religion en matière d'amitié n'est pas une attitude à caractère éthique, mais morale, dans la mesure où elle ne vise pas l'amitié comme étant une expérience qui mène à l'enrichissement personnel, mais seulement comme étant une occasion d'approfondissement du respect et de l'observance des commandements de la religion.

7 Pour cette personnalité, voir Fehmi Jadaane, « La philosophie de Sijistani », *Studia Islamica*, 33 (1971), 67-95 ; Wadād al-Qāḍī, « *Kitāb Ṣiḥān al-Ḥikma* : Structure, Composition, Authorship and Sources », *Der Islam*, 58 (1981), 87-124.

8 *Al-Ṣadāqa wa-l-ṣadīq*, 6. À comparer avec le chapitre intitulé « *al-mutaḥābbīn fī llāh* » qu'al-Washshā' consacre à ce même thème dans *Kitāb al-Muwashshā*.

Nous retrouvons ce thème des genres de vie chez les contemporains d'al-Tawhīdī, Ikhwān al-Ṣafā', qui, s'inspirant sans doute de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, distinguent et définissent trois genres de vie correspondant à trois types de *akhlāq*: *al-akhlāq al-naḥsiyya* (vertus morales), *al-akhlāq al-aqliyya* (vertus intellectuelles) et *al-akhlāq al-dīniyya* (vertus religieuses):

ومتى فعل ذلك باختياره وإرادته على ما ينبغي بمقدار ما ينبغي من أجل ما ينبغي؛ كان صاحبه محموداً، ومتى كان بخلافه كان مذموماً، ومتى كان اختياره وإرادته بفكر وروية على ما وصفنا كان صاحبه حكيماً فيلسوفاً فاضلاً، ومتى كان بخلافه سمي سفيهاً جاهلاً رذلاً. ومتى كان فعله وإرادته واختياره وفكره ورويته مأموراً بها ومنهياً عنها وفعل ما ينبغي كما ينبغي على ما ينبغي كان صاحبه مثاباً بها ومجازى عليها، ومتى كان بخلاف ما ذكرناه كان مأخوذاً بها ومعاقباً عليها.⁹

Si l'acte est effectué librement, volontairement, de la manière qu'il faut, autant qu'il faut et en vue de ce qu'il faut, son auteur sera loué ; et si l'acte est effectué dans des conditions contraires, son auteur sera blâmé. Et si cet acte de choix est fait à travers un travail de pensée et de réflexion, de la manière que nous venons de décrire, son auteur sera dit un excellent philosophe, et s'il est effectué autrement, son auteur sera considéré comme un idiot, ignorant et vil. Et si l'acte, le vouloir, la pensée et la réflexion sont conformes aux choses ordonnées ou interdites (par la religion), et s'ils sont, en outre, effectués comme il le faut, de la manière qu'il faut, leur auteur sera rétribué et récompensé, et s'ils sont effectués dans des conditions contraires à ce que nous avons dit, leur auteur sera puni en conséquence.

Ainsi, aux deux genres de vie que nous avons déjà distingués plus haut, à savoir le genre de vie éthique, gouverné par les règles de la *murū'a*, et le genre de vie morale, régie par les préceptes de la religion, Ikhwān al-Ṣafā' ajoutent un troisième, à savoir le genre de vie philosophique, lequel tire ses règles de fonctionnement des seules vertus intellectuelles de la pensée. Nous voyons par la même occasion que cette idée des genres de vie est très importante parce qu'elle situe la validité et l'acceptabilité éthiques des actes non pas dans le respect des normes, mais surtout dans l'acte du choix d'un genre de vie en lui-même, ainsi que dans la constance et la cohérence de ce choix.

9 *Raṣā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, i, 54.

2 L'idée de genres de vie comme démarche herméneutique

La prégnance de cette vision binaire des faits et des expériences est telle que nous la trouvons à l'œuvre un peu partout dans la pensée arabo-islamique. Ainsi, lorsque nous consultons, par exemple, les ouvrages consacrés à l'exégèse coranique, nous remarquons que l'idée de *genres de vie*, construite autour de la dichotomie *murū'a/dīn*, est élevée au rang d'un procédé et d'une démarche herméneutique visant à vérifier et valider la pertinence de certains actions et comportements à la fois au regard des préceptes de la morale religieuse et à la lumière des principes éthiques de la *murū'a*. C'est ce que nous pouvons observer chez al-Zamakhsharī (m. 538/1143), dans son ouvrage *al-Kashshāf*.

En effet, la dualité *dīn/murū'a* est mise en œuvre par al-Zamakhsharī non seulement comme une perspective philosophique, mais aussi et avant tout comme une méthode herméneutique binaire. C'est ainsi que nous le trouvons amené, dans maints endroits de son ouvrage *al-Kashshāf*¹⁰, à interpréter les faits, les actes et les comportements évoqués dans le texte coranique à travers une grille double : il en évalue le sens et la pertinence à la fois, et tour à tour, à l'aune des préceptes et lois religieux et à la lumière des principes éthiques de la *murū'a*. C'est ainsi qu'après avoir posé les trois versets coraniques suivants¹¹ :

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا
وَسَاءَ سَبِيلًا.

N'épousez pas les femmes de vos pères – excepté ce qui a eu lieu par le passé – car ce furent une obscénité et une abomination, une conduite des plus blâmables.

Il interprète :

وكانوا ينكحون روايتهم، وناس منهم يمتنونه من ذي مرواتهم، ويسمونه نكاح المقت.
وكان المولود عليه يقال له المقتي. ومن ثم قيل: "ومقتاً" كأنه قيل: هو فاحشة في دين الله
بالغة في القبح، قبيح ممقوت في المروءة ولا مزيد على ما يجمع القبحين¹².

10 Jārallāh al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Beyrouth : Dār al-ma'rifā, 2009.

11 Coran, *al-Nisā'* : 22.

12 *Al-Kashshāf*, 228-229.

Car ils [les Arabes antéislamiques] épousaient leurs belles-mères, pratique que les individus dotés de *murū'a* parmi eux blâmaient et l'appelaient *mariage de l'abomination*, de même qu'ils appelaient l'enfant qui naît de cette union « l'enfant de l'exécration ». C'est ainsi que l'on avait qualifié cette pratique d'obscénité comme pour signifier qu'il s'agit d'un acte d'une extrême abomination au regard de la religion, laid et blâmable du point de vue de l'éthique de la *murū'a*. Or, il n'y a pas d'acte pire que celui qui réunit en lui deux formes de laideurs.

C'est ce que nous pouvons constater encore plus clairement dans l'interprétation du terme *mā'ūn* employé dans le verset coranique « *Wa-yamna'ūna al-mā'ūn* » de la *sūrat al-Mā'ūn*¹³ :

وعن ابن مسعود: ما يتعاور في العادة من الفأس والقدور والدلو والمقدحة ونحوها. وعن عائشة الماء والنار والملح؛ وقد يكون منع هذه الأشياء محظوراً في الشريعة إذا استعيرت عن اضطرار، وقبيحاً في المروءة في غير حال الضرورة¹⁴.

Selon Ibn Mas'ūd (m. 650) : le terme *mā'ūn* désigne les choses, ustensiles et objets que les gens ont l'habitude de se prêter les uns les autres comme la hache, la marmite, le seau, la pierre à feu et d'autres choses semblables. D'après 'Ā'isha, il s'agit du feu et du sel. Refuser de prêter ces choses est interdit par la loi religieuse, surtout quand elles sont sollicitées dans la nécessité, laid selon les règles éthiques de la *murū'a*, même en l'absence de la nécessité.

Dans cette interprétation-explication, nous voyons se déployer deux domaines de validité, deux systèmes de valeurs et d'appréciation des actions et des conduites : jugements moraux à caractère religieux, symbolisés par les termes *mahzūr* (interdit) et *sharī'a* (lois religieuses), d'une part, jugements éthico-esthétiques, s'exprimant à travers les termes *qabīḥ* (laid) et *murū'a*, d'autre part. À noter que le terme *qabīḥ* (laid) fonctionne ici selon le même régime que son contraire, à savoir le mot *ḥasan* (beau) : de même que *ḥasan* veut dire tantôt « beau », tantôt « bien », tantôt « bon », de même l'adjectif *qabīḥ* fonctionne en voulant dire tantôt « laid », tantôt « mauvais », tantôt « méchant » au sens de la laideur physique, tantôt mauvais, au sens de la laideur morale et/ou éthique que peuvent revêtir certaines attitudes et actions morales.

13 Coran, *al-Mā'ūn*, 7.

14 *Al-Kashshāf*, 1224.

Voici un autre exemple d'interprétation binaire pratiquée par al-Zamakhsharī. Il s'agit du commentaire qu'il fait sur le verset suivant, racontant l'histoire des filles du prophète Shu'ayb avec Moïse dans *sūrat al-Qaṣaṣ* :

فإن قلت: كيف ساغ لنبيّ الله الذي هو شعيب عليه السلام أن يرضى لابنتيه بسقى الماشية؟ قلت: الأمر في نفسه ليس بمحظور، فالدين لا يأباه. وأما المروءة، فالناس مختلفون في ذلك، والعادات متباينة فيه، وأحوال العرب فيه خلاف أحوال العجم، ومذهب أهل البدو فيه غير مذهب أهل الحضار¹⁵.

Si tu t'interroges : comment se fait-il que Shu'ayb, le prophète de Dieu, que le salut soit sur lui, eût pu accepter que ses filles aillent abreuver le bétail ? Je te répondrai : la situation en elle-même n'est pas interdite, car la religion ne la refuse pas, quant aux principes de la *murū'a*, les gens ont des points de vue différents sur cette question, de même que les coutumes concernant ce point sont divergentes, dans la mesure où les manières de vivre des Arabes sont différentes des étrangers, de même que les mœurs des bédouins sont différentes de ceux des citadins.

Remarquons, par la même occasion, comment le vocabulaire employé par al-Zamakhsharī nous permet de constater que pour juger chaque situation, attitude ou fait, la religion et la *murū'a* ne font pas appel aux mêmes critères et valeurs : tandis que la religion juge les faits et les actes en appliquant des lois et des principes moraux qui visent à autoriser ou interdire (*ḥaẓr*), le point de vue de la *murū'a* mobilise quant à lui des normes à caractère sociologique, se rapportant aux règles et normes éthiques régissant le vivre ensemble. Nous constatons ainsi comment l'idée de *genres de vie* est présente chez al-Zamakhsharī non pas uniquement comme un phénomène ou un fait social que l'on observe, et dont on souligne l'existence et on analyse le mode de fonctionnement. Il est élevé par lui au rang d'un véritable procédé d'interprétation herméneutique permettant d'expliquer et de comprendre les motivations éthiques ou morales profondes qui sont à l'origine d'un tel ou tel comportement, d'un tel ou tel individu, dans telle ou telle situation de vie sociale précise et concrète.

Si nous nous intéressons maintenant à un autre domaine de la pensée arabe, en l'occurrence celui du droit islamique, nous constatons que la perspective sociologico-herméneutique binaire, consistant à mobiliser et mettre en œuvre conjointement les principes juridiques issus de la religion et les

15 *Al-Kashshāf*, 797.

règles éthiques de la *murū'a*, y est adoptée et systématiquement appliquée. C'est notamment le cas chez al-Māwardī (m. 1085) dans sa description de la physionomie éthico-morale de ce qu'il appelle *al-'adl*, c'est-à-dire le témoin juste, dans son ouvrage *al-Ḥāwī al-kabīr*.

Dès la définition qu'il donne au terme *'adl*, autrement dit *al-shāhid al-'adl* (témoin doté de la qualité de justice), al-Māwardī met en œuvre une perspective binaire, mettant en œuvre conjointement les décrets de la loi issue de la religion (*dīn*) et les principes sociologico-éthiques de la *murū'a* :

وأما اسم العدل فهو العدل، لأنه معادل لما جازاه والمعادلة المساواة. وهو في الشرع حقيقة فيمن كان مرضي الدين والمروءة لاعتداله¹⁶.

Quant au nom *'adl* que nous accordons au témoin juste, il renvoie à l'idée d'équivalence, car l'acte juste donne lieu à une sanction exactement équivalente au fait jugé, sachant que l'équivalence veut dire l'égalité. Au regard de la loi, la qualité de justice est réalisée dans l'individu qui satisfait à la fois aux principes de la religion et aux règles de la *murū'a*, dans la mesure où, ce faisant, il se rend apte à agir d'une manière équilibrée (équitable).

Comme nous pouvons le voir, l'individu candidat au rôle de témoin est défini comme étant une personne qui a réussi à réaliser dans sa personnalité l'équité et l'équilibre : l'équité parce qu'il est attendu de lui qu'il œuvre en permanence en vue du respect de l'égalité (*al-musāwāt*) et/ou la parfaite correspondance (*al-mu'ādala*) entre les actes ou les faits tels qu'ils ont eu lieu et les récits qu'il en fait lors de son témoignage ; l'équilibre, parce que le témoin est considéré comme un individu dont les actes et la conduite doivent être irréprochables à la fois du point de vue de la religion et au regard des règles éthiques de la *murū'a*. Aussi, le terme *i'tidāl* employé par al-Māwardī, renvoie-t-il non seulement à l'idée d'équilibre, mais également à celle de synthèse : l'individu remplissant la fonction de témoin juste doit satisfaire simultanément et conjointement, avec la même rigueur, aux préceptes moraux de la religion (*dīn*) et aux règles et principes éthiques de la *murū'a*.

Après avoir donné cette définition générale, al-Māwardī s'applique par la suite à préciser les qualités éthico-morales requises dans le témoin juste (*al-shāhid al-'adl*), en commençant par poser un premier critère de sélection qu'il qualifie au moyen de l'expression « *An yakūna min ahlihā* », expression qui veut dire que les individus candidats au rôle de témoin doivent d'abord

16 Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-kabīr*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1994, xvii, 149.

faire partie des ayant droit d'être candidats, à savoir qu'ils doivent satisfaire aux trois conditions ou qualités essentielles, *sine qua non*, suivantes :

فالعدل في الشهادة من تكاملت فيه ثلاثة خصال: إحداهن: أن يكون من أهلها، وذلك بثلاثة أمور: أن يكون مكلفاً، حراً، مسلماً¹⁷.

Le témoin juste désigne l'individu qui possède conjointement trois qualités : premièrement, il doit être habilité à en assumer la fonction, et ce en ayant les trois aptitudes suivantes : premièrement, il doit être responsable de ses actes ; deuxièmement, il doit être de condition libre ; troisièmement, il doit être musulman.

Ce premier critère de sélection est crucial, dans la mesure où il s'avère être éliminatoire : il s'agit d'un critère qui revient à dire que ne peuvent se porter candidats à la fonction de témoin juste que les individus qui possèdent la triple condition suivante : premièrement, ils doivent justifier qu'ils possèdent les aptitudes intellectuelles, physiques et morales prouvant qu'ils jouissent de la maturité mentale, sociale et psychologique leur permettant de faire preuve de responsabilité et d'indépendance dans leurs témoignages ; deuxièmement, ils doivent être de condition libre et non servile ; troisièmement, ils doivent être de confession musulmane.

Comme nous l'avons dit, cette première condition est certes cruciale, dans la juste mesure où elle est déterminante, elle n'est cependant pas suffisante pour définir la physionomie du témoin véritablement juste (*'adl*). C'est pour cela qu'al-Māwardī a eu besoin de faire intervenir deux autres critères de sélection.

Le deuxième critère-paramètre, appelé par al-Māwardī « *kamāl al-dīn* », c'est-à-dire la perfection de la foi religieuse, est défini comme suit :

والخصلة الثانية: كمال دينه، وذلك بثلاثة أمور: أن يكون محافظاً على طاعة الله تعالى في أوامره مجاناً لكبائر المعاصي غير مصر على صغائره¹⁸.

La deuxième qualité consiste dans la possession par l'individu en question d'une foi religieuse parfaite et irréprochable se manifestant à travers trois choses : il doit être soucieux de préserver et conserver sa soumission

17 *Al-Ḥāwī al-kabīr*, xvii, 149.

18 *Al-Ḥāwī al-kabīr*, xvii, 149.

à tous les ordres d'Allāh, et ce en évitant de commettre les péchés majeurs tout en se gardant d'abuser des péchés mineurs.

Comme on peut le voir, ce deuxième critère de définition et de sélection est strictement religieux : il concerne le type et la qualité des rapports que le candidat au rôle de témoin a avec Dieu. Ce rapport est défini comme devant être fondé sur la soumission totale aux ordres et commandements de Dieu. Il s'agit donc d'un paramètre que nous pouvons qualifier de morale, ayant traits à la foi et aux pratiques religieuses.

Le troisième et dernier critère de sélection, appelé par al-Māwardī « *zuhūr al-murū'a* », c'est-à-dire la manifestation des signes de l'excellence éthique de la *murū'a*, est présenté de la manière suivante :

والخصلة الثالثة: ظهور المروءة من أسباب العدالة، وهي على ثلاثة أضرب: ضرب يكون شرطاً في العدالة وضرب لا يكون شرطاً فيها وضرب مختلف فيه. وأما ما يكون شرطاً فيها فهو: مجانية ما يخفف من الكلام المؤذي أو المضحك وترك ما قبح من الضحك الذي يلهو به [...] فمجانبة ذلك من المروءة التي هي شرط في العدالة، وارتكابها مفض إلى الفسق. فأما ما لا يكون شرطاً فيها فهو الإفضال بالمال والطعام والمساعدة بالنفس والجاه، فهذا من المروءة وليس بشرط في العدالة. فأما المختلف فيه فضربان: عادات، وصنائع¹⁹.

La troisième qualité que le témoin doit détenir réside dans la manifestation en lui des signes montrant qu'il est doté des traits éthiques de la *murū'a*, dans la mesure où cette dernière est source de justice. Ces signes de la *murū'a* sont de trois sortes : une sorte est une condition *sin qua none* de la justice, une deuxième, qui n'est pas une condition obligatoire, et une troisième au sujet de laquelle il y a des divergences d'interprétation. Les signes de la *murū'a* qui constituent une condition indispensable consistent dans le fait d'éviter les propos ridicules qui blessent ou qui font rire, ainsi que tout ce qui relève du comique grotesque [...] Avoir un comportement qui évite ce genre de futilités relève de la *murū'a*, laquelle constitue une condition de la justice, tandis qu'y succomber conduit à l'immoralité. Les signes comportementaux qui ne sont pas condition *sine qua non* de la justice, ce sont la générosité et la libéralité en termes d'aides financières, alimentaires, ainsi qu'en termes d'aide morale et de protection sociale. Tous ses actes font partie de l'éthique de la *murū'a*, mais ils ne constituent pas pour autant une condition nécessaire de la justice.

19 *Al-Ḥāwī al-kabīr*, xvii, 150-151.

Quant aux signes de la *murū'a* au sujet desquels il y a une divergence d'interprétation, sont les coutumes et les types de métiers.

En attendant de nous intéresser de plus près à cette troisième catégorie de signes de la *murū'a*, à savoir les coutumes ou mœurs et les types de métiers, à propos de laquelle al-Māwardī dit qu'elle fait l'objet de divergences d'interprétation chez les juristes, remarquons déjà comment ce troisième critère de sélection, appelé manifestation des signes de l'excellence éthique (*zuhūr al-murū'a*), est entièrement tourné vers l'analyse sociologique des comportements des individus candidats à l'exercice de la fonction de témoin. En effet, si le premier critère de sélection, appelé perfection de la foi (*kamāl al-dīn*), est destiné à permettre au juge de choisir le témoin juste en examinant la qualité des rapports que ce dernier a avec Dieu, le troisième critère appelé *zuhūr al-murū'a*, est centré quasi exclusivement sur la qualité éthico-sociologique des conduites, des comportements et des actions et interactions que les individus candidats au rôle de témoin ont dans la société : ils doivent faire preuve d'une conduite sociale irréprochable, en évitant de se montrer vulgaires ou frivoles, en passant, par exemple, leur temps à prononcer des propos ineptes ou calomnieux ou en riant de choses totalement futiles. Autrement dit, l'individu candidat à l'exercice du rôle de témoin juste, doit satisfaire à trois qualités éthiques fondamentales issues de la *murū'a* : la gravité, le sérieux, la maîtrise de soi.

Al-Māwardī précise bien que seul le premier signe de la *murū'a*, à savoir celui qui concerne directement les comportements sociaux, constituent une condition nécessaire (*shart*) et obligatoirement requise dans la physionomie du témoin juste. Il est par ailleurs remarquable qu'al-Māwardī considère que le deuxième signe de la manifestation de la *murū'a*, en l'occurrence celui consistant dans l'accomplissement d'actes de générosité et de libéralité, n'est pas indispensable dans la définition du témoin juste. En apportant cette précision, al-Māwardī semble vouloir dire que cette manière d'exercer la *murū'a* ne doit en aucun cas être considérée comme une condition nécessaire car les actes de générosité et de libéralité sont, au fond, des actes éminemment économiques et relèvent par conséquent non pas de la sphère des actes qui ont trait à l'être, mais de celle de l'avoir, dans la mesure où ils ne peuvent être effectués que par les individus qui disposent d'une fortune ou d'un surplus de richesse leur permettant de le faire. Al-Māwardī est sans doute parti ici d'un raisonnement similaire au suivant : étant donné que les individus économiquement pauvres ne sont aucunement directement responsables de leur pauvreté, faire de la générosité un critère de sélection des témoins justes reviendrait à leur infliger pour ainsi dire une double peine en les privant de prétendre à l'exercice du rôle de témoin. C'est sans doute à cette fin qu'al-Māwardī prend soin d'ajouter la précision suivante :

فأما [...] الإفضال بالمال والطعام والمساعدة بالنفس والجاه[ف] من المروءة وليس بشرط في العدالة.

La libéralité fait partie de l'éthique de la *murū'a*, mais elle ne constitue pas pour autant une condition dans le choix du témoin juste.

Le troisième signe de la manifestation de la *murū'a* réside dans ce que al-Māwardī appelle *al-ādāt*, c'est-à-dire les coutumes ou les mœurs, autrement dit les *habitus* sociaux des individus candidats à la fonction de témoin :

فأما العادات فهو أن يقتدى فيها بأهل الصيانة دون أهل البذلة، في ملبسه ومأكله وتصرفه [...] إن اختصت بالدين قدحت في عدالته كالبول قائماً وفي الماء الراكد، وكشف العورة إذا خلا، وأن يتحدث بمساوئ الناس، وإن اختصت بالدنيا لم تقدح في عدالته. كالأكل في الطريق وكشف الرأس بين الناس والمشبي حافياً، لأن مروءة الدين مشروعة ومروءة الدنيا مستحسنة²⁰.

Quant à ses habitudes sociales, il faut qu'il [le témoin juste] prenne comme exemple et modèle de référence dans sa manière de s'habiller et de se comporter les comportements des gens de bonnes mœurs et non ceux des individus vulgaires et malfamés, [...] Ces mauvaises habitudes sont de nature à ruiner la justice du témoin si elles ont directement trait à la foi religieuse, comme, par exemple, le fait, pour un individu donné, d'uriner debout dans une eau stagnante, ou de découvrir ses parties honteuses lorsqu'il est en privé, ou comme le fait de calomnier les gens. Si elles relèvent uniquement de la vie sociale, elles ne nuisent en rien à la capacité de justice du témoin. C'est le cas, par exemple, lorsque l'on mange sur la route, ou quand on découvre sa tête dans une assemblée, ou quand on marche pieds nus. Bref, si l'observance de la *murū'a* dans la vie religieuse (*dīn*) est obligatoire, le respect de la *murū'a* dans la vie sociale (*dunyā*) est recommandé.

Il est très intéressant pour notre propos ici de constater que l'excellence morale issue de la religion et l'excellence éthique issue de la *dunyā* ou *ma'āsh*, c'est-à-dire le monde de la vie en société, sont toutes les deux décrits par al-Māwardī comme ayant leur *murū'a*, c'est-à-dire comme ayant leurs règles et normes morales et/ou éthiques propres, en les appelant, respectivement, *murū'at al-dīn* et *murū'at al-dunyā*: *murū'at al-dīn* revoie aux principes et

20 Al-Ḥāwī al-kabīr, xvii, 151-153.

recommandations religieux qui constituent, comme le précise al-Māwardī, des normes codifiées et définies par la loi (*al-sharʿ* ou *sharīʿa*) et dont l'observance est posée comme obligatoire. *Murūʿat al-dunyā*, c'est-à-dire les règles et les normes qui régissent et éclairent la vie sociale, renvoie, quant à elle, à la manière dont les individus agissent et se conduisent dans la vie quotidienne, en mangeant et en buvant, en s'habillant et parlant, etc. À travers les deux expressions *murūʿat al-dīn* et *murūʿat al-dunyā*, al-Māwardī semble aller dans le sens de la distinction que nous avons faite plus haut entre le domaine de la morale, régi par des règles et des lois considérées comme transcendantales et obligatoires, et le domaine de l'éthique, gouverné par des règles perçues comme étant librement choisies, adoptées et respectées. Il s'ensuit que tout en obéissant à deux systèmes de critères d'appréciation et de jugements disjoints, les actes et les conduites relevant de la *murūʿat al-dīn*, d'une part, et ceux appartenant à *murūʿat al-dunyā*, d'autre part, sont conjointement pris en considération dans la définition du témoin juste : tandis que les actes régis par *murūʿat al-dīn* sont jugés comme licites ou comme illicites, car tout ce qui relève de la vie religieuse est *mashrūʿ*, c'est-à-dire soumis à la loi, les actes, conduites et faits gouvernés par *murūʿat al-dunyā*, autrement dit les normes sociales en vigueur dans le monde vécu réel, sont, quant à eux, appréciés et évalués en termes esthétique-éthiques de *mustahsan*, c'est-à-dire en des termes qui renvoient non pas à l'idée de loi ou d'obligation, mais à celle de préférence, de recommandabilité, de louabilité et d'acceptabilité éthico-sociale.

À noter que cette dichotomie *murūʿat al-dīn/murūʿat al-dunyā* utilisée par al-Māwardī n'est pas sans rappeler le titre que ce dernier avait donné à son autre grand ouvrage, en l'occurrence *adab al-dunyā wa-l-dīn*²¹, titre dans lequel le terme *adab* remplace celui de *murūʿa* : *adab al-dīn/adab al-dunyā*. Tout se passe donc comme si dans cet ouvrage également, al-Māwardī concevait le grand domaine de l'*adab* comme consistant en l'étude des deux genres de vie : le genre de vie régi par les règles et normes éthiques générées par la vie en société (*al-dunyā*), d'une part, et le genre de vie gouverné par les préceptes et lois morales et/ou juridiques (*dīniyya-fiqhiyya*) issus de la morale religieuse, d'autre part.

Examinons à présent le troisième type (*ḍarb*) de manifestation de la *murūʿa*, type à propos duquel al-Māwardī dit qu'il existe une divergence d'interprétation, en l'occurrence les coutumes et les métiers (*al-ʿādāt wa-l-ṣanāʿi*) :

21 *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, Beyrouth : Dār al-minhāj, 2013.

وأما الصنائع فضربان: مسترذل وغير مسترذل. فأما غير المسترذل من الصنائع كالزراعة والصناعة، فغير قادح في العدالة، لأنه مما لا يستغني الناس عن الاكتساب بصنائعهم وأما المسترذل من الصنائع فضربان: أحدهما: ما كان مسترذلاً في الدين من الصنائع كالمباشرين للأنجاس من الكاسين والزبالين، والحجامين [...] والضرب الثاني: ما كان مسترذلاً في الدنيا من الصنائع كالنسيج والحياكة، وما يدنس برأثته كالقصاب والسماك²².

Les métiers, quant à eux, se classent en deux catégories : une catégorie de métiers qui ne sont pas considérés comme vils, ce qui est le cas de l'agriculture et de l'industrie. Ces métiers ne rendent pas la justice du témoin récusable car ils constituent des métiers utiles à la collectivité. Quant à la catégorie des métiers considérés comme vils, ils se divisent en deux sous-catégories : une sous-catégorie de métiers considérés comme vils du point de vue de la religion, ce qui est le cas des métiers exercés par les gens qui sont en contact direct avec les saletés et les impuretés, comme les balayeurs et les éboueurs et les barbiers-ventouseurs [...] La seconde sous-catégorie est composée à la fois de métiers considérés comme vils du point de vue social, tels ceux de tisserands, de tailleurs, ainsi que de métiers très salissants et malodorants comme ceux de boucher et de poissonnier.

Comme nous pouvons le voir dans ce passage, al-Māwardī fait encore une fois appel à la méthode binaire, en distinguant deux systèmes de valeurs à la lumière desquels sont jugés et classés les métiers exercés par les individus susceptibles de se porter candidats au rôle de témoin juste : une catégorie de métiers considérés comme vils (*mustardhal*) au regard des principes de la religion, d'une part, et une catégorie de métiers jugés comme vils du point de vue social (*al-dunyā*), d'autre part. La raison principale évoquée par al-Māwardī pour justifier l'exclusion des individus exerçant les métiers de la première catégorie de la fonction de témoin juste se trouve dans le terme *anjās*, c'est-à-dire l'impureté, la souillure : les individus des métiers de balayeur (*kannās*), d'éboueur (*zabbāl*) et de ventouseurs (*ḥajjām*) sont considérés comme des exemples pour ainsi dire paradigmatiques de métiers qui interdisent irrémédiablement à ceux qui les exercent de détenir la qualité éthique de la *murū'a*, car ils sont par trop en contact (*mubāsharat*) quasi permanent avec les souillures, ce qui amène à douter à la fois de la solidité de leur foi religieuse et de leur aptitude à assumer correctement la fonction de témoin juste. Le problème posé ici par al-Māwardī

22 *Al-Ḥāwī al-kabīr*, xvii, 153-154.

revient, au fond, à se demander si les individus qui exercent des métiers perçus et considérés comme vils²³ sont spirituellement et socialement aptes à remplir convenablement la fonction de témoin. Ce n'est donc pas un hasard si cette question du statut social et moral des métiers fut considérée par al-Māwardī comme faisant partie intégrante des signes extérieures de la possession de la qualité éthique de la *murū'a*.

À regarder les choses encore de plus près, nous constatons que la question posée au sujet des métiers n'est pas seulement celle de savoir si les individus qui exercent tels ou tels métiers sont à même ou ne sont pas à même d'assumer correctement le rôle de témoin, mais plutôt celle, plus radicale, de savoir s'ils peuvent acquérir et exercer la qualité éthique de la *murū'a*. Il s'agit d'une question radicale à laquelle deux penseurs arabo-musulmans, l'un appartient à une époque légèrement antérieure à celle d'al-Māwardī, en l'occurrence Abū Sulaymān al-Sijistānī (m. 985), le second à une époque largement postérieure, en l'occurrence Ibn Khaldūn (m. 1406), avaient apporté des réponses très claires.

La réponse d'Abū Sulaymān al-Sijistānī est rapporté par al-Tawhīdī dans *al-Ṣadāqa wa-l-ṣadiq*. En effet, après avoir évoqué le cas des religieux, comme nous l'avons vu plus haut, al-Sijistānī aborde la situation des commerçants :

وأما التجار فكسب الدوايق سد بينهم وبين كل مروءة، وحاجز لهم عن كل ما يتعلق بالفتوة²⁴.

Quant aux commerçants, la recherche du gain constitue à la fois comme un barrage entre eux et la noblesse éthique résidant dans la *murū'a* et une barrière les empêchant d'accéder à tout ce qui a trait aux nobles valeurs de la chevalerie.

La réponse donnée par Ibn Khaldūn (m. 1406) va dans le même sens, jugeant le commerce comme étant un métier dont l'exercice est de nature à générer un régime de vie qui éloigne irrémédiablement de la *murū'a* :

23 Sur cette question, voir Robert Brunschvig, « Les métiers vils en Islam », *Studia Islamica*, 1 (1962), 41-60. Repris dans R. Brunschvig, *Etudes d'Islamologie*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1976, i, 145-164.

24 Al-Tawhīdī, *al-Ṣadāqa wa-l-ṣadiq*, éd. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damas, Dār al-Fikr, 1998, 33.

(خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك) وذلك أنّ التجار في غالب أحوالهم إنّما يعانون البيع والشراء ولا بدّ فيه من المكابسة ضرورة فإن اقتصر عليها اقتصرت به على خلقها وهي أعني خلق المكابسة بعيدة عن المروءة التي تتخلّق بها الملوك والأشراف.

(Le caractère moral des commerçants est inférieur à celui des nobles et des hommes du pouvoir) car, dans l'exercice de ce métier, les commerçants sont nécessairement amenés à se montrer opiniâtres et tenaces dans le marchandage et les disputes. Or, ce sont là des manières d'être qui sont très loin de l'éthique de la *murūʾa* adoptée et pratiquée par les nobles et les gouvernants.

Pour Ibn Khaldūn, l'exercice du commerce mène inévitablement à la perte de la *murūʾa*, car il s'agit d'un métier qui ne peut être mené à bien sans faire appel à la mesquinerie, à la ruse, au mensonge, etc. attitudes qui sont toutes totalement opposées à la noblesse morale inhérente à l'esprit de la *murūʾa*.

Ainsi, comme chez al-Māwardī, ce n'est pas, au fond, tant tel ou tel métier en lui-même qui est perçu et défini par Abū Sulaymān al-Sijistānī et Ibn Khaldūn comme étant incompatible avec l'éthique de la *murūʾa*, mais le genre de vie que le métier en question est susceptible de générer ou favoriser chez un tel ou tel individu. Mieux encore, ce que le juge, cherchant à recruter des témoins pour une affaire qu'il s'apprête à trancher, prend en considération dans son choix des candidats à cette fonction, ce ne sont pas leurs professions comme telles, mais surtout les types de souci soi, de respect de soi et d'estime de soi que ces professions révèlent et laissent deviner chez ceux qui les exercent. Cela est bien explicité par Ibn Khaldūn lorsqu'il dit que la qualité éthique de la *murūʾa* est obligatoirement absente chez les commerçants dans la mesure où, explique-t-il, les individus exerçant le métier du commerce sont très systématiquement amenés à négocier les prix, à mentir à leurs clients, voire à les tromper sur la qualité de la marchandise, comportements et attitudes qui sont très clairement contraires à l'éthique de la *murūʾa*, laquelle est fondée sur les principes de l'authenticité personnelle, de la véridicité et du respect des autres.

3 Conclusion

Comme nous venons de tenter de le montrer, l'idée des genres de vie est très instructive quant à la manière dont le concept de *murūʾa* opère dans le champ de la pensée arabe classique : il opère non seulement en se présentant et fonctionnant comme un système de normes et de principes éthiques, mais

également comme un ensemble de procédés sociologico-herméneutiques qui participent activement à l'interprétation et la compréhension des textes et des actions : les règles éthiques de la *murū'a* sont mises en œuvre par les exégètes sous la forme de procédés interprétatifs en vue d'éclairer et d'explicitier les portés, les significations et les implications morales des attitudes et actions de certains personnages et figures coraniques, d'une part, et comme paramètres socio-anthropologiques (*al-'urf*, *al-'ādāt*) permettant de décoder les problématiques juridiques surgissant dans le droit islamique. C'est ainsi qu'al-Māwardī s'était appliqué à définir la physionomie morale du témoin juste en croisant les exigences prescrites par la religion et les principes de l'idéal éthique de la *murū'a*.

La *murū'a* : un rôle et un statut

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*)¹. Voici, par exemple, comment une figure de l'*adab*, Khālid b. Ṣafwān (m. 135/752), caractérise l'expérience de la *murū'a* :

وقد قال خالد بن صفوان: لولا أن المروة اشتدت مؤونتها، وثقل حملها ما ترك اللثام للكرام منها شيئاً، ولكنه لما ثقل مجملها، واشتدت مؤونتها حاد عنها اللثام، فاحتملها الكرام².

Khālid b. Ṣafwān dit : si la *murū'a* ne comportait pas un effort difficile et 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) :

تلذ له المروة وهي تؤذى... ومن يعشق يلذ له الغرام³.

Il se délecte de la *murū'a* alors qu'elle fait souffrir
Car celui qui aime trouve délicieuses les souffrances de l'amour.

1 « *Al-murū'a... mu'ānāt* » (*Al-murū'a* : des souffrances) est justement le titre que Mohammed 'Ābid al-Jābirī donne au chapitre qu'il consacre au concept de *murū'a* dans son ouvrage *al-'Aql al-akhlāqī al-'arabī*, Casablanca, Dār al-nashr al-maghribiyya, 2001, 51.

2 *Kitāb al-Muwashshā*, 38.

3 Abū l-Ṭayyib al-Mutanabbī. *Dīwān*. Beyrouth : Dār Beyrouth, 1983, 103.

Ainsi le choix du régime de vie de la *murūʿa* 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 *murūʿa* 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. C'est sans doute en écho à ce vers poétique d'al-Mutanabbī que nous venons de citer qu'al-Māwardī (m. 1085) décrit la possession et l'exercice de la *murūʿa* en les présentant comme constituant un régime de vie fait de charges et de défis :

ومن حقوق المروءة وشروطها، ما لا يتوصّل إليه إلا بالمعاناة، ولا يوقف عليه إلا بالتفقد
والمراعاة، فثبت أنّ مراعاة النفس إلى أفضل أحوالها هي المروءة، وإذا كانت كذلك،
فليس يتقاد لها، مع ثقل كلفها، إلا من تسهّلت عليه المشاق، رغبة في الحمد، وهانت عليه
الملاذ، حذرا من الذمّ، ولذلك قيل: سيّد القوم أشقاهم⁴.

La *murūʿa* possède des devoirs et des règles que l'on ne peut respecter que si l'on est capable de supporter les souffrances que cela entraîne et que si l'on est à même de faire preuve de persévérance et de patience. En outre, comme la *murūʿa* est le résultat d'un long travail d'éducation visant à mettre l'esprit dans la meilleure des dispositions éthiques possibles, cela constitue une tâche à laquelle ne s'attaquent que ceux qui se montrent prêts à endurer les charges pénibles pour jouir des louanges et à faire fi des souffrances pour éviter les blâmes. C'est pour cela que l'on dit : le chef de la communauté est le plus malheureux de ses membres.

La joie et le plaisir résident dans le statut privilégié que la *murūʿa* confère à ceux qui la détiennent, la peine et la souffrance résultent du rôle qu'elle leur impose d'assumer. Autrement dit, si la *murūʿa* permet à l'individu qui la possède de jouir du plaisir d'appartenir à la catégorie des meilleurs et des excellents (*dhawū al-murūʿāt*), elle l'oblige en même temps, en vertu et au nom de ce statut supérieur qu'elle lui accorde, à tenir constamment son rang et à jouer un rôle actif dans la société. La *murūʿa* se pose ainsi comme un lieu de synthèse dialectique, dans le même *marʿ* (individu), d'un statut et d'un rôle, synthèse dont nous trouvons la définition sociologique chez Jean Stœtzl :

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

4 Al-Māwardī, *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, 326.

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 vivant selon le régime éthique de 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.

Khālid b. Ṣafwān, 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 'Amr Ibn al-Āṣ (m. 45/675) :

وقال معاوية لعمرو بن العاص: ما ألد الأشياء؟ فقال عمرو: مُر أحداث قريش أن يقوموا. فلما قاموا قال: إسقاط المروءة⁶.

Mu'āwiya posa question suivante à 'Amr b. al-Āṣ : quelle est pour toi la plus délicieuse des choses ? Demande aux jeunes de Quraysh de sortir, dit 'Amr. Et lorsque ces derniers étaient sortis, 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-Jāhīz ajoute le commentaire suivant :

وقد صدق عمرو، ما تكون الزماتة والوقار إلا بجملٍ على النفس شديد، ورياضة متعبة⁷.

'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.

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 omeyyade. Cette époque nous paraît ainsi constituer un moment de l'histoire où, pour parler comme Michel Foucault, la culture arabe est venue à

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

6 *Uyūn al-akhbār*, i, 112 ; *al-ʿIqd al-farīd*, viii, 91.

7 Al-Jāhīz, « Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-lisān », *Rasā'il al-Jāhīz*, i, 146.

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 encore plus clairement dans le propos suivant, attribué à une autre personnalité de l'époque omeyyade :

وقيل لمسلمة بن عبد الملك: ما ألد الأشياء؟ فقال: هتك الحياء، واتباع الهوى⁹.

On avait posé la question suivante à Maslama b. 'Abd al-Malik (m. 121/738) : 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, sans retenue, aux passions, répondit-il.

Dans 'Uyūn al-akhbār, avant de poser à 'Amr b. al-Āṣ la question : *mā aladhdu al-ashyā'*, Mu'āwiya avait donné lui-même la définition suivante à la *murū'a* :

المروءة ترك اللذة¹⁰.

La *murū'a* réside dans le renoncement au plaisir.

Dans *al-'Iqd al-farīd*, nous pouvons lire un propos similaire attribué à 'Alī b. Abī Ṭālib :

قرنت الهيبة بالخبية والحياء بالحرمان¹¹.

La respectabilité est corrélée avec la frustration et la pudeur avec la privation.

Ajoutons un autre propos, où la *murū'a* est caractérisée comme une charge morale difficile à supporter :

8 M. Foucault, *Le souci de soi*, Paris : Gallimard, 1984. À 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, 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 *Al-'Iqd al-farīd*, viii, 91.

10 *Uyūn al-akhbār*, i, 295.

11 *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 253.

قال محمد بن عمران التيمي. ما شيء أشد حملا علي من المروءة¹².

Il n'y a pas de charge qui m'est plus pesante que celle de la *murū'a*.

Ainsi, trois notions reviennent sans cesse et désignent un domaine d'interdits dont la violation est présentée comme étant tout à la fois une source de plaisir et un signe de délivrance et d'allègement de l'âme : il s'agit de *ladhdha* (plaisir), de *hawā* (passion) et de *murū'a*. Nous constatons aussi 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 légère et 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 caractérisé non seulement par la rigueur et la sévérité des mœurs, mais surtout par les sacrifices en termes de privations et de renoncements.

C'est ce que nous pouvons constater encore davantage en examinant une série de propos dans lesquels des personnalités appartenant à la famille califale omeyyade expriment le désir d'échapper à la rigueur morale que leur impose l'exercice du pouvoir pour profiter d'un régime de vie plus simple et plus sociable.

Voici ce que le calife 'Abd al-Malik b. Marwān (m. 86/705) aurait dit :

عبد الملك بن مروان قال: قد قضيت الوطر من كل شيء إلا محادثة الإخوان في الليالي
الزهر على التلال العُفر¹³.

J'ai joui de toutes les bonnes choses, exceptée une : pouvoir m'entretenir avec les amis (*al-ikhwān*)¹⁴ pendant les nuits étoilées, assis sur des petits monticules de terre.

12 *Uyūn al-akhbār*, i, 112.

13 Al-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-mu'ānasa*, i, 26 ; *al-Ṣadāqa wa-l-ṣadīq*, 23.

14 On a pris l'habitude, mauvaise à notre avis, de traduire presque toujours le terme *ikhwān* par frères. La traduction de *Ikhwān al-ṣafā* partout par « Les frères de la pureté » ou « Les frères sincères » en est l'exemple le plus connu. Pourtant, dans toutes les grandes anthologies d'*adab*, comme *al-'Iqd al-farīd*, *Uyūn al-akhbār*, etc., le terme le plus employé pour désigner les amis est celui de *ikhwān*. Quant à l'expression « *Ikhwān al-ṣafā* », nous la trouvons employée non seulement dans *Kalīla wa-dīmna* d'Ibn al-Muqaffā', mais aussi dans d'autres textes de l'époque omayyade, avec le sens d'amis sincères ou vrais amis.

Remarquons d'abord l'extrême simplicité de l'environnement dans lequel le désir de sociabilité est situé par 'Abd al-Malik b. Marwān : il s'agit d'un paysage rustique où tout se trouve, pour ainsi dire, à même la nature brute (*al-layālī al-zuhr 'alā al-tilāl al-'ufr* = m'entretenir avec les amis, dans la nuit étoilée, assis sur des monticules de terre).

Notons aussi la manière dont les jouissances citées comme consommées circonscrivent un horizon de vie qui procédait encore, à la fois dans ses exigences et dans ses idéaux, d'une conception très simple de la vie. Cependant, nous devons ajouter tout de suite ici, faute de quoi nous commettons une grave illusion rétrospective, que c'est justement de leur simplicité et de leur proximité avec les premières nécessités de la vie que ces jouissances tirent à la fois une authenticité et une profondeur. Et c'est encore dans ce contexte et en rapport avec cet horizon de besoins et de désirs ainsi délimité qu'il faut situer le besoin de conversation exprimé par le calife omeyyade 'Abd al-Malik Ibn Marwān : ce besoin est défini et visé non pas comme un bien dont il jouit et/ou peut jouir à tout moment, mais comme quelque chose qui lui est devenu inaccessible et presque interdit. Tout se passe comme si l'espace de pouvoir où il est maintenant situé avait marqué cette personnalité omeyyade de quelque chose qui lui rend désormais la sociabilité, sous toutes ses formes, à la fois réfractaire, rebelle et inaccessible. C'est pour cela que certains penseurs ont posé sérieusement la question de savoir si les hommes détenteurs de pouvoir en particulier et les hommes politiques en général sont capables et susceptibles d'avoir des amis et de vivre des histoires d'amitié sincère. C'est ce que nous pouvons remarquer dans cette réflexion faite Abū par Sulaymān al-Sijistānī, cité par al-Tawḥīdī dans *al-Ṣadāqa wa-l-ṣadīq* :

فأما الملوك فقد جلوا عن الصداقة، ولذلك لا تصح لهم أحكامها، ولا توفي بمهودها، وإنما أمورهم جارية على القدرة، والقهر، والهوى، والشائق، والاستحلاء، والاستخفاف¹⁵.

Quant aux rois, ils sont trop puissants pour pouvoir vivre l'amitié. Et c'est pour cette raison même qu'ils ne peuvent ni satisfaire à ses lois, ni respecter l'esprit d'engagement qu'elle requiert, car leurs affaires sont fondées

15 *Al-Ṣadāqa wa-l-ṣadīq*, 5. Aussi, Kant : « Quant à juger de ce qu'on appelle le grand monde, les membres de la classe aristocratique, le point de vue de l'anthropologie est très défavorable, car ces gens sont à la fois trop proches entre eux et trop éloignés des autres », Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, in Œuvres, t. iii, 940. Pour l'opinion des philosophes grecs, surtout Platon et Xénophon sur cette question, voir surtout Jean-Claude Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris : Vrin, 1984, 115 et 168 et suiv.

uniquement sur le pouvoir, la domination, la passion, la convoitise, les plaisirs et le mépris.

Tout se passe donc comme si la sphère du politique se trouve comme irrémédiablement frappée d'insincérité et d'inauthenticité, de sorte que toute parole y est condamnée à revêtir soit la forme d'une flatterie¹⁶, soit l'allure d'un mensonge. La même situation et le même sens se dégagent de cet autre propos attribué à Sulaymān b. 'Abd al-Malik (m. 99/717), cité par al-Tawhīdī :

وقال سليمان بن عبد الملك: قد ركبنا الفاره، وتبطننا الحساء، ولبسنا اللين حتى استخشناه،
وأكلنا الطيب حتى أجمناه، فما أنا اليوم إلى شيء أحوج مني إلى جليس يضع عني مؤونة
التحفظ¹⁷.

16 Ainsi un homme de pouvoir qui laisse la flatterie régir ses rapports et sa communication avec son entourage se condamne à ne jamais pouvoir connaître la vérité sur lui-même et sur ce que ses sujets pensent de la politique. Cette difficulté pour l'homme politique de connaître l'opinion de son entourage est évoquée par Ibn al-Muqaffā' dans *al-Adab al-Kabīr* :

فإن الوالي لا علم له بالناس إلا ما قد علم قبل ولايته. أما إذا ولي فكل الناس يلقاه بالتزوين والتصنع وكلهم يحتال لأن يثني عليه عنده بما ليس فيه.

Al-Adab al-kabīr, in Kurd 'Ali, *Rasā'il al-Bulaghā*, 55 = « Car Les Princes ne connaissent des membres de leur entourage que ce qu'ils en savaient avant d'être investis. Mais une fois le Prince en fonction, chacun cherchera à briller devant lui et à passer pour ce qu'il n'est pas, et tous s'ingénieront à le traiter avec flatterie en lui attribuant des qualités qui lui sont étrangères ». « Traduction de *al-Adab al-kabīr* d'Ibn al-Muqaffā' », trad. Jean Tardy, *Annales Islamologiques*, 27 (1993), 192. Il y a une ressemblance frappante entre ce propos d'Ibn al-Muqaffā' que nous venons de citer et la réflexion suivante faite par Madame de Sévigné dans l'une de ses lettres écrites à sa fille, datant du 1^{er} décembre 1664 : « Le Roi se mêle depuis peu de faire des vers [...] Il fit l'autre jour un petit madrigal, que lui-même ne trouva pas trop joli. Un matin il dit au maréchal de Grammont : Monsieur le maréchal, je vous prie, lisez ce petit madrigal, et voyez si vous n'avez jamais vu un si impertinent. Parce qu'on sait que depuis peu j'aime les vers, on m'apporte de toutes les façons. Le maréchal, après avoir lu, dit au Roi : Sire, Votre Majesté juge divinement bien toutes les choses ; il est vrai que voilà le plus sot et le plus ridicule madrigal que j'ai jamais lu. Le Roi se mit à rire et lui dit : n'est-il pas vrai que celui qui l'a fait est bien fat ? – Sire, il n'y a pas moyen de lui donner un autre nom. – Oh bien ! dit le Roi, je suis ravi que m'en ayez parlé si bonnement ; c'est moi qui l'ai fait – Ah ! Sire, quelle trahison ! Que votre Majesté me le rende, je l'ai lu brusquement. – Non, Monsieur le maréchal, les premiers sentiments sont toujours les plus naturels. [...] Pour moi, qui aime à faire des réflexions, je voudrais que le Roi en fit là-dessus, et qu'il jugeât par-là combien il est loin de connaître jamais la vérité. », Madame de Sévigné, *Correspondance*, i, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1972, 67.

17 Al-Tawhīdī, Abū Ḥayyān, *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, Le Caire : Manšūrāt Dār maktabat al-Ḥayāt, 1970, 27 ; al-Jāhīz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 89 ; 'Uyūn al-akhbār, i, 308 : *ada'u 'annī ma'ūnat al-taḥaffuz baynī wa-baynahu*.

Nous nous sommes servis de montures agiles, nous avons joui des plus belles femmes, nous nous sommes vêtus des habits les plus doux jusqu'à ce que nous ayons commencé à les trouver revêches, nous avons mangé les plats les plus suaves, mais ce dont j'ai le plus besoin aujourd'hui, c'est d'un compagnon intime qui pourrait me décharger du fardeau de la circonspection.

Ce propos appartient à un topo marwānide, puisque nous en possédons une autre version mise, cette fois-ci, dans la bouche de Hishām b. 'Abd al-Malik (m. 743) :

وقال هشام بن عبد الملك: قد أكلت الحلو والحامض حتى ما أجد لواحد منها طعماً، وشممت الطيب حتى ما أجد له رائحة، وأتيت النساء حتى ما أبالي امرأة أتيت أم حائطاً، فما وجدت شيئاً ألدّ من جليس يسقط بيني وبينه مؤونة التحفظ.¹⁸

Hishām b. 'Abd al-Malik dit : J'ai mangé toutes les bonnes nourritures possibles, sucrées et salées, au point que je m'en suis presque dégouté, j'ai senti toutes les sortes de bons parfums, à tel point que je n'arrive plus à leur trouver de senteur, j'ai couché avec les femmes à tel point que je ne savais plus si c'était à une femme que j'ai fait l'amour ou à un mur, mais la chose la plus délicieuse dont je ne me lasse jamais, c'est la présence d'un convive dont la compagnie sociable pourrait nous débarrasser du pénible fardeau de la circonspection.

Cela n'est pas sans rappeler le propos d'une autre personnalité marwānide que nous avons déjà cité plus haut :

وقيل لمسلمة بن عبد الملك: ما ألدّ الأشياء؟ فقال: هتك الحياء، واتباع الهوى.¹⁹

On avait posé la question suivante à Maslama b. 'Abd al-Malik (m. 121/738) : quelle est pour toi la chose qui fait le plus plaisir ? C'est de

18 *al-Iqd al-farīd*, vii, 7. Notons que dans *Kitmān al-sirr wa-hifz al-lisān*, al-Jāhīz introduit la citation de ce même propos comme suit :

وشكا هشام بن عبد الملك ما يجد من فقد الأنيس المأمون على سره فقال: أكلت الحامض والحلو حتى ما أجد لهما طعماً، وأتيت النساء حتى ما أبالي امرأة لقيت أم حائطاً، فما بقيت لي لذة إلا وجود أخ أضع بيني وبينه مؤونة التحفظ.

Rasā'il al-Jāhīz, i, 146.

19 *Al-Iqd al-farīd*, viii, 91.

se débarrasser du voile de la pudeur et de s'adonner, sans retenue, aux passions, répondit-il.

Ainsi, si toutes ces personnalités omeyyades dont nous venons de citer les noms avaient manifesté à travers leurs propos un désir de conversation avec des amis sincères, c'est sans doute parce que le climat sociable que créent la conversation et la présence de compagnons de confiance permet de se libérer du poids de la circonspection (*ma'ūnat al-tahaffuz*). En aspirant à la conversation amicale et sociable, ces personnalités visent en réalité la mise en place d'un espace de vie dans laquelle le droit de regard et le pouvoir de sanction et de coercition de la *murū'a* tombe (*isqātu al-murū'a*), où l'emprise de la pression sociale se desserre et où le voile de la pudeur (*al-hayā*) peut être enfin déchiré et ôté. Car ce qui caractérise en général les assemblées sociable fondées sur le principe de la complicité amicale, c'est qu'il s'y opère un glissement qui fait passer la réunion des convives d'un espace régi par les principes du sérieux et de la rigueur austère, propres au régime de la *murū'a*, à un espace réglé par une atmosphère et un état d'esprit plus ludiques, ce qui est de nature à faciliter la construction d'un cadre de vie dans lequel la *murū'a* se trouve d'une certaine manière comme déjouée et momentanément neutralisée et suspendue²⁰. Cela voudrait-il donc dire que le jeu, du moment qu'il est institué et adopté comme régime de sociabilité, possède une certaine primauté et une supériorité sur les règles éthiques de la *murū'a* ?

Pour répondre à cette question, nous devons considérer un propos, lui aussi issu de l'époque omeyyade, attribué à 'Urwa Ibn al-Zubayr (m. 93/711)²¹ :

كان عروة بن الزبير يقول لولده. يا بني العبوا، فإن المروءة لا تكون إلا بعد اللعب²².

'Urwa b. al-Zubayr disait à ses enfants : jouez bien mes fils, car les règles de la *murū'a* ne s'imposeront à vous qu'après le jeu.

Avant de dire en quoi et comment ce propos nous permet d'appuyer l'hypothèse de la primauté de la sociabilité ludique sur la sociabilité de la *murū'a*,

20 Comme l'a fait remarquer Jean Château, « tout se passe comme si le jeu opérât dans le monde une coupure, détachant de l'ambiance l'objet ludique pour effacer tout le reste », Jean Château, *L'enfant et le jeu*, Paris : Scarabée, 1950, 20.

21 'Urwa b. Al-Zubayr fut un collecteur et transmetteur de traditions (*ḥadīth*). Voir Gregor Schoeler, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, 45 et suiv. Aussi, du même, « 'Urwa b. al-Zubayr », *Et*².

22 'Uyūn al-ahkbār, i, 295 ; Ibn al-Marzubān, *al-Murū'a*, 60.

il nous faut d'abord poser une question et faire une remarque sur ce propos considéré en lui-même.

La question qui se pose est en effet celle de savoir pourquoi 'Urwa b. al-Zubayr ne s'était pas contenté de dire : *il'abū yā bunay* (jouez mes enfants) et s'était senti comme obligé d'ajouter en même temps « *fa-inna l-murū'a lā takūnu illā ba'da al-la'ib* », opposant ainsi la pratique du jeu à l'observance des règles de la *murū'a* ?

La réponse à cette question est toute simple : si 'Urwa b. al-Zubayr avait pensé à la *murū'a* en parlant du jeu des enfants²³, c'est parce que pour les êtres humains adultes, toute action, toute activité, fût-elle de caractère ludique, est destinée à l'accomplissement et/ou à la production de quelque chose d'utile qu'elle pose et fait exister à l'extérieur d'elle. De là nous comprenons pourquoi le jeu fut envisagé par 'Urwa b. al-Zubayr non pas uniquement en fonction du plaisir qu'il est susceptible de procurer aux enfants, mais en le considérant comme constituant un ensemble d'exercices et d'activités formateurs qui préparent ces derniers à la vie dans le monde des adultes, lequel se trouve ainsi implicitement caractérisé comme étant un univers gouvernée par l'esprit du sérieux exigé par le régime de vie éthique fondé sur les principes de la *murū'a*.

D'où la remarque suivante : sans le dire explicitement, 'Urwa b. al-Zubayr établit un rapport d'opposition entre l'insouciance qui caractérise l'univers du jeu enfantin et la gravité sérieuse et adulte de la *murū'a*. Cette opposition semble être très ancienne. Elle remonte sans doute à l'époque anté-islamique, puisque nous la trouvons thématifiée dans un vers du poète *mukhadram* 'Amir b. Mālik, surnommé *Mulā'ib al-Asinna* (m. vers -6/625)²⁴, vers qui oppose la *murū'a* comme vertu de l'âge adulte au jeu considéré comme une pratique infantine :

يمتته الرمح شزرا ثم قلت له ... هذي المروءة لا لعب الزحاليق²⁵.

Je lui ai donné un coup de lance en lui disant
Ceci est de la *murū'a* et non un jeu de glissade.

23 Sur les jeux pratiqués par les anciens arabes, voir le chapitre, intitulé « *Asmā' la'ib al-a'rāb* » qu'al-Jāhiz consacre à ce thème dans *Kitāb al-Ḥayawān*. *Kitāb al-Ḥayawān*, vi, 145 et suiv.

24 Sur ce poète, voir Ibn al-Athīr, *Uṣd al-ghāba*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987, iii, 138 ; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Iṣāba fi ma'rifat al-ṣaḥāba*, éd. A. B. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire : Dār al-Imām Muslim, 2007, v, 527 (notice 4445).

25 *Kitāb al-'Ayn*, « Z-Ḥ-L-Q » ; *Lisān al-'Arab*, « Z-Ḥ-L-Q » ; *Asās al-balāgha*, « Z-Ḥ-L-Q ».

Dans ce vers, l'opposition classique entre le sérieux et le jeu renvoie à deux régimes de sociabilité : le premier, celui gouverné par la *murū'a*, constitue un régime de sociabilité fondé sur l'effort, le travail, la maîtrise de soi, la rigueur ; le second, celui dont le jeu est à la fois le symbole et le principe de fonctionnement, est régi par la spontanéité, la gratuité, l'insouciance, le plaisir.

Dans l'opposition établie par Ibn al-Zubayr, le jeu est considéré comme une étape nécessairement prioritaire dans la vie de l'individu, dans la mesure où il participe à la socialisation et la formation des acteurs sociaux, tandis que la *murū'a* paraît avoir pour fonction non pas de socialiser et de former, mais d'entretenir et de maintenir le contenu de socialisation déjà acquis. En d'autres termes, si le jeu relève du domaine de l'apprentissage et de l'éducation, la *murū'a*, quant à elle, a sa place dans l'ensemble des stratégies du contrôle social dont la fonction est de veiller au respect des règles et normes sociales acquises et intériorisées. Ainsi, dans cette opposition jeu/*murū'a*, l'élément jeu est considéré tantôt comme un régime de sociabilité que l'on quitte pour rejoindre celui de la *murū'a*, comme c'est le cas dans le vers du poète 'Āmir b. Mālik, tantôt comme un univers qui sert à nous préparer à quitter l'univers enfantin régi par le jeu pour entrer dans le monde des adultes gouverné par les règles de la *murū'a*, comme dans le propos de 'Urwa b. al-Zubayr.

Cela voudrait-il dire qu'il nous faut considérer le domaine de la *murū'a* et celui du jeu comme constituant deux sphères d'expériences opposés et en rupture ?

Nous ne le pensons pas. Il est vrai que nous trouvons dans certains textes d'*adab* des réflexions qui tendent à considérer le jeu (*al-la'ib*) comme portant en lui des germes qui sont de nature à mettre en danger les principes éthiques de la *murū'a* considérés comme constituant une ressource politique. C'est le cas dans un conseil donné par Azdashīr²⁶ au futur homme du pouvoir :

ولا ينبغي له ان يلعب لأن اللعب والعبث من أعمال الفراغ والفراغ من أعمال السوقة وفي ذلك من ذهاب الوقار واسقاط الهيبة ما ينافي جلاله السيادة²⁷.

Il (le Prince) ne doit pas jouer, car le jeu et les occupations frivoles ne peuvent produire que des œuvres oiseuses. Or, l'oisiveté est la marque de la masse des vulgaires, sans oublier que cela fait perdre à la personnalité

26 Pour les propos du roi Azdashīr considérés comme faisant partie de la littérature du genre Miroir des princes, voir Nasrin Askari, *The Medieval Reception of the Shahnama as a Mīrrior for Princes*, Leiden : Brill, 2016.

27 « Muntakhab min 'ahd Azdashīr », in Kurd 'Alī, *Rasā'il al-Bulaghā'*, 384.

sa respectabilité et lui ôte son caractère grave et vénérable, ce qui va à l'encontre de la majesté du pouvoir.

C'est le cas également dans le domaine de la théologie, comme chez al-Shāfi'ī par exemple, où le jeu (*al-la'ib*) est considéré comme étant l'un des facteurs qui sont susceptibles de rendre un individu donné inapte à assumer correctement la fonction de témoin juste (*al-'adl*). Al-Shāfi'ī explique cela en disant :

ويكره [...] كل ما لعب الناس به لأن اللعب ليس من صنعة أهل الدين ولا المروءة²⁸.

Tous les types de jeux auxquels les gens s'adonnent sont répréhensibles, car le jeu est une pratique qui ne fait partie ni de la manière d'être des individus pieux, ni de celle des personnes dotées de *murū'a*.

Cependant, quelques lignes plus loin, à l'instar de d'Ibn al-Zubayr, al-Shāfi'ī amende en quelque sorte son propos en affirmant que les activités ludiques ne sont aucunement contraires à la religion et/ou à la *murū'a* si elles sont pratiquées dans un cadre et un but éducatifs, comme lorsqu'un individu donné joue avec ses chevaux en vue de les dresser, ou avec ses enfants pour leur apprendre à monter à cheval et à acquérir l'art du maniement des armes :

فأما ملاعبة الرجل أهله وإجراؤه الخيل وتأديبه فرسه وتعلّمه الرمي فليس ذلك من اللعب ولا ينهى عنه²⁹.

Par contre, quand un individu joue avec les membres de sa famille ou fait courir ses chevaux pour les dresser, ou lorsqu'il s'entraîne lui-même à acquérir l'art de l'archerie, cela ne doit pas être considéré comme du jeu et ne doit, par conséquent, pas être décommandé.

Cela montre néanmoins que nous avons affaire à deux sphères d'expériences différentes, chacune d'elles est régie et régulée par des principes de sociabilité et des règles éthiques qui lui sont spécifiques : à la différence de l'univers de la *murū'a*, dont le principe organisateur est essentiellement fondé sur la maîtrise de soi et la circonspection, la sphère du jeu paraît constituer ce que l'on peut appeler une structure de sociabilité ouverte, dans la mesure où ce que l'on se propose de faire en jouant ce n'est ni accomplir une tâche précise,

28 Al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, Beyrouth : Dār al-Ma'rifa, 1990, vi, 208.

29 *Kitāb al-Umm*, vi, 208.

ni acquérir un contenu substantiel de connaissance, mais seulement s'insérer dans des processus d'activités qui ne sont orientées vers aucun autre but que celui de procurer la sensation de plaisir que l'accomplissement du jeu pour lui-même et en lui-même génère. Aussi, l'état d'esprit dans lequel se déroule le mouvement du jeu est-il fait d'un mélange de légèreté, de spontanéité et d'insouciance³⁰. C'est pourquoi, même à l'âge mûr, lorsque nous nous adonnons au jeu, nous cherchons à vivre des moments pendant lesquels nous nous extrayons et nous nous arrachons provisoirement à la rigueur harassante de la vie sérieuse. Le propos de 'Urwa Ibn al-Zubayr peut être donc entendu comme voulant dire ceci : avant d'entrer dans la phase de la vie obéissant aux règles et aux principes de la *murū'a*, les enfants doivent avoir la possibilité de profiter d'un stade de la vie durant lequel ils sont socialisés en vivant selon les principes et l'esprit de la gratuité, de la spontanéité et de l'insouciance propres à l'activité ludique³¹. Nous constatons ainsi que la sphère du jeu et l'univers de la *murū'a* ne sont pas considérés comme constituant des régimes de vie antinomiques qui s'annulent ou s'excluent mutuellement, mais en tant qu'ils représentent deux régimes de vie complémentaires au regard de l'objectif et du projet socio-éducatifs que la culture de l'*adab* a en permanence en vue³².

30 La plupart de ceux qui se sont intéressés à la problématique philosophique et anthropologique du jeu ont souligné cet aspect que nous venons de dire. Comme nous ne pouvons pas rendre amplement compte ici de tous les travaux qui ont abordé cette question, nous nous contentons de renvoyer aux plus importants et plus significatifs d'entre eux : J. Huizinga, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris : Gallimard, 1951 (Coll. Tel) ; H-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris : Seuil, 1976, 27 et suiv. ; E. Benveniste, « Le jeu comme structure », *Deucalion*, 2, 1947, 161-167 ; R. Caillois, *Les jeux et les hommes*, Paris : Gallimard, 1967 (coll. idées). Pour une présentation critique de toutes ces théories sur le concept de jeu, voir surtout l'intéressant article de Jacques Ehrmann, « Game, Play, Literature », *Yale French Studies*, 41 (1968).

31 À titre de comparaison, on peut lire le chapitre qu'Aristote consacre, dans *les Politiques*, au rôle du jeu dans l'éducation des enfants. *Les Politiques*, traduction Pierre Pellegrin, Paris : Garnier-Flammarion, 1990, vii, 3, 521 et suiv.

32 À signaler que Roger Caillois, dans *Les jeux et les hommes*, *op. cit.*, 75, donne le nom de *paidia* aux types de jeux fondés sur la liberté et la fantaisie.

La notion de *ḥayā'* dans ses rapports avec le concept de *murū'a*

1 Introduction

Dans maints propos que nous avons cités et examinés dans le précédent chapitre, le terme *murū'a* est parfois remplacé par celui de *ḥayā'*, mot que nous pouvons comprendre provisoirement au sens de pudeur, retenue, circonspection. Il en était ainsi dans le propos de Maslama Ibn 'Abd al-Malik, se plaignant de la lourde charge de la pratique et de l'observances des règles de la *murū'a* :

وقيل لمسلمة بن عبد الملك: ما ألد الأشياء؟ فقال: هتك الحياء، واتباع الهوى¹.

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.

Dans la traduction que nous avons faite de ce propos, nous avons rendu le terme *ḥayā'* par pudeur, mais nous aurions pu tout aussi bien le traduire par retenue, circonspection ou encore maîtrise morale de soi, respect de soi-même et des autres. Nous y reviendrons.

Dans les remarques qui suivent, nous voudrions nous arrêter sur ce concept important de la culture arabo-musulmane de *ḥaya'* pour l'examiner de plus près en essayant de voir dans quelle mesure il peut nous permettre de cerner et d'éclairer encore davantage le mode de fonctionnement éthique du concept de *murū'a* qui nous occupe dans cet ouvrage.

Ce qu'il faut souligner d'emblée, c'est que le terme *ḥayā'* fait partie d'un réseau de concepts à caractère éthico-moral, comme *'iffa*, *'afāf*, *karam*, *'adl*, etc., qui fonctionnent sous l'égide de la *murū'a*.

Rappelons-nous que dans le propos attribué à Muhammad b. 'Imrān al-Taymī, ce n'est pas le substantif *ḥayā'* qui est employé, mais le verbe *istahā'/yastahī'* :

¹ *Al-'Iqd al-farīd*, viii, 91.

قيل لمحمد بن عمران التيمي ما المروءة؟ قال: أن لا تعمل شيئاً في السر تستحي منه في العلانية.²

On dit à Muḥammad b. 'Imrān al-Taymī : qu'est-ce que la *murū'a* ? Il répondit : c'est de ne pas faire en privé (secret) quelque chose que tu éprouverais une certaine pudeur (retenue) à faire en public.

Ce n'est pas un hasard si, en citant plus haut ce propos, nous avons laissé entendre qu'il constitue la définition paradigmatique de la *murū'a*. Et ce n'est pas un hasard non plus si pour préciser en quoi consiste et réside le principe axial et fondamental de l'éthique de la *murū'a*, al-Taymī fait appelle à la notion de *ḥayā'*. Cela s'explique à notre avis par le fait que c'est au cours et au cœur de la mise en œuvre de cette capacité éthico-morale qui s'appelle *ḥayā'* que les personnes dotées de la qualité de la *murū'a* font preuve d'auto-contrôle et de maîtrise d'elles-mêmes d'une manière encore plus éclatante.

En effet, à côté de *'afāf* (tolérance, indulgence, bienveillance), de *'iffa* (tempérance), de *taḥaffuḏ* (circonspection), *ḥayā'* fait partie d'un réseau de concepts et de notions à portée éthique qui fonctionnent sous la gouvernance de la *murū'a*. Nous en avons pour preuve le fait que toutes les grandes anthologies de textes d'*adab*, comme *Uyūn al-akhbār* d'Ibn Qutayba (m. 889), *al-Iqd al-farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih (m. 940), de *Zahr al-ādāb* d'al-Ḥuṣrī, etc., consacrent un chapitre ou une section au thème du *ḥayā'*. Aussi, pour bien cerner ce concept dans la diversité de ses significations et implications éthico-morales, il faut le situer non pas dans le champ théologico-religieux, mais dans le domaine de la pensée de l'*adab*. C'est cette perspective que nous adopterons dans cette étude.

Nous avons fait cette remarque méthodologique, car quasiment toutes les études faites jusqu'à présent sur ce concept de *ḥayā'* l'avaient comme spontanément situé dans le domaine des questionnements théologiques, voire tout simplement religieux, en ignorant totalement les points de vue développés dans le champ de l'*adab*. C'est notamment le cas de Jawad Syed et Faiza Ali³, de Aisha Wood Boulanouar⁴, de Ida Zilio-Grande⁵, pour ne citer que les quelques études publiées ces dernières années.

2 Al-Jāhīz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. A. Hārūn, Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1998, ii, 176 ; Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akḥbār*, i, 295 ; al-Washshā, *Kitāb al-Muwashshā*, 38.

3 Jawad Syed and Faiza Ali, "in pursuit of modesty: emotion regulation and Muslim women at work", in D. Hurst (Ed.), *Consequentiality*: Vol 2: mythology, theology, ontology, 189-210.

4 Aisha Wood Boulanouar, *The Notion of Modesty in Muslim Women's Clothing: An Islamic Point of View*, *New Zealand Journal of Asian Studies*, 2 (2006), 134-156.

5 Ida Zilio-Grande, « Modestia, pudicitia e riserbo : la virtù islamica detta ḥayā' », *Philologia Hispalensis* 31/2 (2017), 169-183.

Le défaut majeur de toutes ces approches, c'est qu'elles ont tendance à traiter le sentiment de *ḥayā'* en le considérant uniquement comme une sorte de vertu essentiellement féminine et, ce faisant, elles ne se sont intéressées qu'aux seules données théologico-religieuses⁶, ce qui les avait amenées par conséquent à ne voir dans le sentiment du *ḥayā'* que la dimension morale, voire moraliste, au détriment des autres aspects éthiques qu'il est susceptible de prendre en charge et d'exprimer. Une autre tendance quasi endémique dans la recherche portant sur le concept de *ḥayā'* est celle consistant à le réduire à une problématique qui concerne uniquement les femmes, adhérant ainsi à l'idée, chère aux théologiens, selon laquelle le *ḥayā'* constituerait pour la femme la meilleure des parures (*ḥilya, zīna*).

En effet, comme nous tenterons de le montrer tout au long de cette étude, à l'instar de l'*aidos* grec, le *ḥayā'* ne se déploie pas uniquement sur le mode d'un sentiment de pudeur, mais également, et peut-être surtout, sous la forme d'expériences qui mettent en jeu le respect de soi-même et des autres, le sentiment d'honneur⁷, la volonté d'équité et de justice.

Aussi, pour ne pas tomber dans les errements interprétatifs dont tant de concepts arabes fondamentaux sont très souvent victimes⁸, devons-nous nous garder, concernant le concept de *ḥayā'* et de son mode de fonctionnement psycho-éthique, de commettre l'erreur très répandue consistant à venir très rapidement parler de honte (*ḥishma, khajal*), confondant ainsi deux phénomènes qui sont diamétralement différents, voire opposés. Diamétralement opposés, car si le sentiment de honte représente un état psychique que l'on contracte, le *ḥayā'* constitue, quant à lui, un mécanisme moral-intellectuel dont la fonction est de permettre à la personne qui en fait preuve de s'auto-contrôler d'une manière telle qu'elle évite autant qu'il est de son pouvoir d'éviter d'accomplir des actes ou de prononcer des paroles ou d'adopter des attitudes

6 Comme le montrent les données bibliographiques utilisées par I. Zilio-Grande dans son article, *op. cit.* Elle renvoie, entre autres, à *Fiqh al-Ḥayā'* de Muḥammad Ismā'il al-Muqaddam. Or, cet ouvrage n'est aucunement le fruit d'une recherche scientifique. Il est davantage un livre à l'usage des croyants, dans la mesure où, dans sa partie soi-disant philologique du moins, il ne comporte aucune analyse approfondie, se contentant de citer, pêle-mêle, les différentes définitions sans les commenter, très souvent sans citer leurs auteurs, adoptant le style traditionnel qui sied au genre : *wa-qīla, wa-qīla*.

7 Comme l'écrit Pierre Chantraine, le terme grec *Aidós* renvoie au « sentiment de respect devant un dieu ou un supérieur, mais aussi, notamment le sentiment de respect humain qui interdit à l'homme la lâcheté », Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*. Paris : Klincksieck, 1999, 31.

8 C'est le cas de *Murū'a*, comme nous l'avons déjà montré ici, mais c'est le cas aussi de « *Lahn* », de « *ḥilm* », de « *jahl* », de *d'adab*, de « *akhlāq* » et d'autres concepts fondamentaux de la culture arabe classique.

qui sont de nature à l'amener à contracter le sentiment de honte (*khajal*) et de déshonneur.

2 Distinction entre *ḥayā'* (respect, pudeur) et *khajal* (honte)

Si nous voulons analyser et comprendre de la manière qu'il faut le mode de fonctionnement du *ḥayā'*, considéré comme un mécanisme psycho-moral, il convient de faire nôtre et l'adopter les termes de l'excellente distinction faite par Abū Hilāl al-'Askarī (m. 395/1005) entre l'action du *ḥayā'* (respect, pudeur) et l'expérience de la honte (*khajal*), les considérant comme étant situés dans deux sphères d'expériences qui s'excluent mutuellement :

الفرق بين الخجل والحياء أن الخجل معنى يظهر في الوجه لغم يلحق القلب عند ذهاب حجة أو ظهور على ريبة وما أشبه ذلك فهو شيء تتغير به الهيئة والحياء هو الارتداد بقوة الحياء ولهذا يقال فلان يستحي في هذا الحال أن يفعل كذا ولا يقال يخجل أن يفعله في هذه الحال، لأن هيئته لا تتغير منه قبل أن يفعل. فالخجل مما كان والحياء مما يكون⁹.

La différence entre la honte et la pudeur réside dans le fait suivant : la honte constitue un état dont les signes se manifestent dans le visage, à la suite d'une affliction qui atteint le cœur d'un individu lorsque celui-ci se trouve pris au dépourvu ou dans une situation embarrassante ou quelque chose de semblable. Il s'agit donc d'un phénomène qui affecte et modifie l'état psychique de la personne. Dans la pudeur, par contre, nous avons affaire à une force morale qui empêche l'individu de commettre des actes répréhensibles. C'est ainsi que l'on peut dire : « Untel se retient de faire ceci ou cela par pudeur », mais l'on ne peut aucunement dire : « Untel ne fait pas ceci ou cela, dans telle ou telle situation, par honte », car dans ce dernier cas la chose dont on craint l'avènement a déjà eu lieu. En résumé : la honte est la conséquence de quelque chose qui a déjà eu lieu, tandis que la pudeur concerne ce qui pourrait (ou risque d') avoir lieu.

Cette mise au point magistrale faite par Abū Hilāl al-'Askarī est en effet importante et décisive, dans la mesure où elle permet de comprendre définitivement que le concept arabe de *ḥayā'* ne désigne pas l'expérience psycho-émotionnelle

⁹ Abū Hilāl al-'Askarī, *Al-Furūq fi l-luġha*, Beyrouth : Mu'assasat al-risāla, 2002, 431.

de la honte (*khajal*), à laquelle renvoie l'expression « être couvert de honte », expérience qui met les individus qui en sont atteints dans des états psychiques faits d'embarras, d'abattement et de désarrois désarmant, mais à la force morale motrice qui met les personnes qui en font preuve en capacité de garder leurs maîtrises d'elles-mêmes. En d'autres termes, le *ḥayā'* n'est ni une passion, comme la jalousie, la vanité, l'avarice, etc., mais une sorte d'équipement moral qui permet à l'individu le possédant de se maîtriser, de se retenir, d'agir de la manière qu'il faut à la fois à l'égard de lui-même et vis-à-vis des autres. C'est pour cela que lorsque nous parlons des états émotionnels de la honte (*khajal*) affectant quelqu'un, nous disons de lui : « il est saisi de honte, il est pris de honte, il est couvert de honte », en utilisant des participes passifs, tandis que lorsque nous parlons d'un individu qui a su faire preuve et usage de la force morale du *ḥayā'*, nous disons : « elle ou il a de la pudeur (*ḥayā'*) », « elle ou il a fait preuve de retenue, de circonspection, de réserve, de maîtrise morale », c'est-à-dire en utilisant des expressions et des constructions montrant que l'individu dont nous parlons ainsi est dans la posture d'un acteur actif, maître de ses actions et de la situation. Bref, la force morale du *ḥayā'* renvoie à la même action et relève de la même stratégie comportementale et intellectuelle que *al-rawiyya* (réflexion), le *tadbīr* (prudence) ou la *taḥaffuz* (circonspection) : il s'agit d'une forme de gouvernement de soi fondée sur la prudence dans la mesure où elle porte toujours sur le futur comme le résume d'une manière autrement efficace la formule employée par al-'Askarī : *fa-l-khajal mimmā kān wa-l-ḥayā' mimmā yakūn*, c'est-à-dire que le sentiment de honte est toujours la conséquence de quelque chose qui a déjà eu lieu, sentiment qui est vécu par la personne qui le ressent comme une sorte de sanction, tandis que le sentiment du *ḥayā'* vise toujours à prévenir ce qui pourrait avoir lieu en faisant tout le possible pour l'empêcher d'avoir lieu, évitant ainsi et du même coup le surgissement du sentiment de honte.

À remarquer qu'Abū Hilāl al-'Askarī ne fut pas le seul à définir le *ḥayā'* comme une force morale active dont la fonction est de protéger l'individu contre le sentiment de honte qui peut résulter des jugements désapprobateurs des autres sur soi. Il a été suivi par al-Zamakhsharī (m. 538/1143) dans *al-Kashshāf*:

والحياء: تغير وانكسار يعتري الانسان من تخوف مايعاب به ويؤدم¹⁰.

10 *Al-Kashshāf*, i, 236.

Le *ḥayā'* est une modification et une répression du comportement d'un l'individu sous l'effet de la crainte de commettre quelque chose de blâmable.

Dans *al-Ta'rifāt*, al-Sharīf al-Jurjānī (m. 816/1413) donne une définition au *ḥayā'* qui va dans le même sens que celles de ses deux prédécesseurs :

الحَيَاءُ: انقباض النفس من شيء وتركه حذرًا عن اللوم فيه¹¹.

Le *ḥayā'* est une sorte de rétractation de l'esprit qui amène l'individu à s'abstenir de faire quelque chose qui pourrait lui attirer la désapprobation.

Pour résumer l'esprit de toutes les définitions que nous venons de citer, nous pouvons dire ceci : à la différence du sentiment de honte, qui constitue quelque chose qui affecte et accable l'individu qui en est victime, le *ḥayā'* constitue une puissance et une ressource morales que les individus peuvent mettre en œuvre pour éviter d'effectuer des actes ou prononcer des paroles ou adopter des attitudes qui sont de nature à leur faire contracter le sentiment de honte et/ou de déshonneur. Comme l'avait bien formulé Abū Hilāl al-ʿAskarī, si la honte (*khajal*) est produite chez un individu donné par l'effet de ce qu'il avait déjà accompli comme actes éthiquement et/ou moralement répréhensibles, le sentiment du *ḥayā'* se présente et fonctionne, quant à lui, sur le mode d'un mécanisme intellectuel-moral destiné à anticiper les actes en question en dissuadant l'individu de les accomplir. Autrement dit, tandis que la honte (*khajal*, *ʿār*, *khizy*, *dhull*) constitue une sorte de sanction sociale, le *ḥayā'* est une force psycho-morale qui œuvre et agit en amont pour éviter cette sanction. Car, comme l'avait écrit Spinoza, dans une formule qui présente beaucoup de ressemblances avec celle employée par Abū Hilāl al-ʿAskarī, « Si le mal dont on a peur est la Honte, alors la Peur s'appelle Pudeur »¹².

Pour comprendre comment la force morale du *ḥayā'* fonctionne concrètement, nous donnons et analysons ci-après quelques exemples puisés dans les textes arabes classiques.

11 Al-Sharīf al-Jurjānī. *al-Ta'rifāt*, 83. À remarquer que l'équivalent grec du *ḥayā'*, à savoir le concept d'*Aidos*, possède quasiment la même portée éthique. Dans *Éthique à Nicomaque* définit l'*Aidos* « comme une sorte de crainte du déshonneur » dont « les conséquences se rapprochent beaucoup de celles qu'a la crainte qu'on éprouve dans le danger », *Éthique à Nicomaque*, Liv. iv, chap. 9. Pour le concept d'*Aidos* dans la culture grecque ancienne, voir surtout Douglas I. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford : Clarendon Press, 1993.

12 B. Spinoza, *Éthique*, livr. iii, Prop 39, Scolie.

Pour commence, voici deux exemples montrant comment fonctionne concrètement le mécanisme protecteur du sentiment de respect de soi issu du *ḥayāʾ*. Il s'agit de trois vers, le premier est du poète Tamīm b. Ubayy b. Muqbil (657)¹³ :

لولا الحياءُ وباقي الدينِ عُبْتُكَ ... ببعضِ ما فيكما اذِ عِبْتُما عَورِي

Si ce n'était la décence et un reste de piété, j'aurais dénigré
L'un de vos défauts puisque vous avez stigmatisé mon état de borgne.

Le deuxième vers est dû à Jarīr (m. 728), issu de sa célèbre lamentation funèbre (*rithāʾ*/thrène) de sa femme Khālida bint Saʿd¹⁴ :

لولا الحياءُ لعادني إستِعبارُ... ولزُرتُ قَبْرَكَ وَالْحَيْبُ يُزَارُ

J'aurais fondu en larmes, si la décence ne m'en avait pas empêché
Et j'aurais visité ta tombe, car rendre visite à l'aimée est un devoir.

Le troisième exemple est un vers d'al-Mutanabbī dans lequel ce dernier n'avait pas hésité à attribuer métaphoriquement au sentiment du *ḥayāʾ* la capacité d'empêcher les animaux d'exécuter certains comportements typiquement humains :

طَرِبْتُ مَرَاكِبِنَا نَحْلُنَا أَنهَا... لولا حياءُ عاقها رقصت بنا¹⁵

Nos montures furent en extase si bien que nous eûmes l'impressions
Qu'elles allassent danser si la décence ne les en eussent pas empêché

Ce qui caractérise les trois exemples poétiques que nous venons de citer, c'est qu'ils emploient tous l'outil linguistique de condition *lawlā* qui produit le sens de : si ce n'était ceci ou cela, sans ceci ou cela, etc. Dans al-Jany al-Dānī, al-Murādī définit comme suit la fonction grammaticalo-syntactique de *lawlā* :

13 Tamīm b. Ubayy b. Muqbil, *Dīwān*, éd. 'Azza Ḥasan, Beyrouth : Dār al-Sharq al-'arabī, 1995, 71.

14 Jarīr, *Dīwān*, Beyrouth : Dār Bayrūt, 1986, 154.

15 Al-Mutanabbī, *Dīwān*, 152.

لولا حرف له قسمان: الأول: أن يكون حرف امتناع لوجوب. وبعضهم يقول: لوجود، "بالدال". قيل: ويلزم، على عبارة سيوييه في "لو"، أن يقال: "لولا" حرف لما كان سيقع لانتفاء ما قبله.¹⁶

Lawlā est une particule grammaticale qui remplit deux fonctions : la première est celle en vertu de laquelle elle opère comme un outil qui produit le sens de l'empêchement de l'action par une cause quelconque. Certains disent : en raison de la présence d'une cause. Il a été dit que si l'on prend en considération ce que Sibawayh avait dit au sujet de « *law* », il s'ensuit qu'il faudra en donner la définition suivante : *lawlā* est une particule linguistique qui exprime l'action qui aurait pu *advenir* si ce qui la précède était absent.

À noter que le nom d'action *imtinā'* peut être relié à deux verbes de formes différentes : *imtana'a/yamtani'u*, lequel veut dire s'abstenir de faire ceci ou cela ou d'agir de telle ou telle manière, d'une part, et *mana'a/yamna'u*, qui renvoie à l'acte d'empêcher ou de retenir quelqu'un de faire ceci ou cela. Il s'ensuit que nous pouvons définir *lawlā al-imtinā'iyā* comme un outil linguistique d'empêchement et/ou d'abstention. Il s'avère ainsi qu'il existe une analogie entre la manière dont l'outil linguistique *lawlā* fonctionne syntaxiquement et la manière dont le mécanisme psycho-moral du *ḥayā'* lui-même opère : tandis que la particule *lawlā* fonctionne en attirant l'attention sur ce qui aurait pu advenir si la chose désignée par le mot venant après elle était absente, la force moral du *ḥayā'*, quant à elle, constitue la chose que *lawlā* souligne en la présentant comme étant une puissance qui prévient, anticipe et empêche l'avènement de tout acte ou situation susceptible de générer un sentiment de honte ou de déshonneur.

C'est ce que nous pouvons observer dans le vers de Jarīr : pour s'excuser auprès de sa défunte épouse, Jarīr dit : certes le devoir de l'amour me recommande de rendre visite à ta tombe, de te pleurer en versant quelques larmes, mais les règles et principes moraux du *ḥayā'* me commande, de leur côté, de faire preuve de décence, de maîtrise de moi-même et de respect des bonnes manières en m'abstenant de me conduire de cette manière.

Il s'avère ainsi que tant que le mécanisme psycho-moral du *ḥayā'* remplit correctement son rôle de moteur de maîtrise de soi et d'auto-contrôle, il ne peut y avoir de place pour la honte, si bien que si cette dernière fait son

16 Al-Murādī, *al-Jany al-Dānī fī ḥurūf al-ma'ānī*, Beyrouth : Dar al-kutub al-ilmiyya, 1992, 598.

apparition, cela signifiera et révélera que la force morale du *ḥayā'* n'avait pas rempli ou ne remplit plus sa fonction de puissance morale anticipatrice et protectrice contre les situations susceptibles de faire perdre à une personne donnée sa maîtrise d'elle-même et d'être, par conséquent, exposée à la honte et au déshonneur.

La maîtrise de soi et l'auto-contrôle se mesure à l'aune de la capacité de l'individu s'auto-contrôlant à ne pas dépasser les limites qu'il s'est définies à lui-même par lui-même, d'une manière à ne pas se laisser déborder par son désir de violer les règles et les principes relevant de la morale du *ḥayā'*. Il s'ensuit que très souvent, pour ne pas dire toujours, le sentiment de honte (*khajjal*), voire d'ignominie ou de déshonneur, qu'une personne contracte est, au fond, davantage le produit de la prise de conscience d'avoir perdu la capacité de maîtrise de soi et d'auto-contrôle que le sentiment d'avoir commis quelque chose de répréhensible ou de moralement condamnable. Autrement dit, ce qui provoque le sentiment de honte dans pareilles circonstances, ce n'est pas tant le degré de gravité des actes dans lesquels l'individu n'avait pas fait preuve de retenue et de décence, mais surtout et avant tout le fait qu'en contractant le sentiment de honte, ledit individu a comme une impression d'être passé du statut d'un sujet agissant et actif, maître de lui-même et de son destin, gouvernant sa vie, au statut d'un objet que l'on observe, que l'on scrute, que l'on juge, c'est-à-dire la chose que l'on montre du doigt, qui rougit, qui se sent fautive et se culpabilise. C'est donc ce basculement dans la sphère de la passivité et de l'objectalité, suite à la perte de la force morale du *ḥayā'*, qui est vécu par l'individu comme une source de honte et de déshonneur.

Ainsi faire preuve de *ḥayā'*, cela veut dire agir et se comporter en usant, selon les circonstances, les contextes de vie et les personnes avec lesquelles on aura à interagir, de la retenue, de la décence, du respect. Comme tel donc, le *ḥayā'* fait partie intégrante de l'exercice de la maîtrise de soi. Il sert à empêcher la personne qui en fait preuve de se trouver dans des situations qui lui feront perdre « *mā' al-wajh* », c'est-à-dire l'estime de soi.

Donnons maintenant quelques exemples vivants d'emplois du verbe *istahā/yastahī*, en essayant de souligner par la même occasion l'étendue du champ des expériences sociales et morales couvert par le concept de *ḥayā'*.

Voici quelques vers de Ḥātim al-Ṭā'ī (m. 578)¹⁷ :

وَإِنِّي لَأَسْتَحِي صِحَابِي أَنْ يَرَوْا ... مَكَانَ يَدَيَّ فِي جَانِبِ الزَّادِ أَقْرَعًا
أَقْصِرُ كَفِّي أَنْ تَنَالَ أَكْفَهُمْ ... إِذَا نَحْنُ أَهْوَيْنَا وَحَاجَاتُنَا مَعَا

17 Sur Ḥātim al-Ṭā'ī, voir C. van Arendonk, article "Ḥātim al-Ṭā'ī", *EI*².

[.....]
 أَيُّتُ نَحْمِصُ الْبَطْنَ مُضْطَمِرَ الْحَشَى ... حَيَاءً أَخَافُ الذَّمَّ أَنْ أَتَضَلَّعًا¹⁸.

Par respect pour mes hôtes j'évite qu'ils voient
 Que là où ma main prend la nourriture le plat est dégarni
 Aussi, évite-je que ma main touche les leurs
 Lorsque nous les plongeons dans le plat avec le même dessein
 [.....]
 Je me couche le ventre creux, les entrailles vides
 De crainte de contracter la honte et le déshonneur

Dans ces vers, le poète ne dit pas « j'ai honte de... », mais j'évite, par *ḥayā'*, c'est-à-dire par sentiment de respect et d'honneur, de me comporter d'une manière qui manque de sens de l'hospitalité à l'égard de mes invités. Le verbe *istahā* est donc utilisé pour dire : je me maîtrise, je me contrôle, afin de ne pas faillir au devoir que je me suis imposé à moi-même, en l'occurrence le devoir de générosité et d'hospitalité. Il s'agit ainsi d'un sentiment du *ḥayā'* vécu et exercé sur le mode d'un respect quasi sacré à la fois de l'engagement que le poète avait pris à l'égard de lui-même, dans la mesure où il avait fait du don de soi et du sacrifice de soi¹⁹, inhérent à l'idéal de l'hospitalité, le principe gouvernant de son régime de vie, et vis-à-vis des autres, considérant ceux-ci comme ayant un droit (*ḥaqq*) d'attendre de lui qu'il les traite généreusement.

Pour comprendre convenablement tous ses emplois utilisant l'expression « *astahī an* » ou « *yastahī an* » (Je crains que..., il craint que...) nous devons garder présent à l'esprit l'excellente mise au point faite par Abū Hilāl al-ʿAskarī, mise au point selon laquelle « *al-khajal mimma kān wa-l-ḥayā' li-mā yakūn* », c'est-à-dire : la honte est la conséquence de quelque chose qui a déjà eu

18 Ḥātim al-Ṭāī, *Dīwān*, Le Caire : Maṭbaʿat al-Madanī, s. d., 182-183.

19 Cette idée de l'hospitalité, vécue et exercée comme une volonté constante de don quasi sacrificiel de soi, est exprimée par un vers de ʿUrwa Ibn al-Ward d'une manière qui ne se contente pas de la décrire, elle lui donne pour ainsi dire comme un corps :

أَقْسَمُ جِسْمِي فِي جِسْمِ كَثِيرَةٍ ... وَأَحْسُو قِرَاحَ الْمَاءِ وَالْمَاءِ بَارِدٍ

Je répartis mon corps dans des corps très nombreux
 J'absorbe l'eau toute boueuse, réservant la pure à mes invités

ʿUrwa b. al-Ward, *Dīwān*, Beyrouth : Dār al-Jīl, 1996, 124.

Dans ce monumental vers, le poète dit la chose suivante : en partageant généreusement avec les autres les provisions alimentaires destinées à nourrir, entretenir et, pour ainsi dire, grossir mon corps, c'est, au fond, mon corps lui-même, comme tel, que j'offre d'une certaine manière en partage aux autres.

lieu, tandis que la pudeur concerne ce qui pourrait (ou risque d') avoir lieu. Autrement dit, le sentiment de honte (*khajal*) est le résultat de quelque chose qui est déjà arrivé, la pudeur (*ḥayā*) est une force morale qui œuvre et veille en vue d'anticiper et d'empêcher l'évènement de tout acte et toute situation susceptible de produire un sentiment de honte (*khajal*). Nous comprenons ainsi que tout ce qui vient après les particules *an* ou *min* dans les expressions « *astahī an* » ou « *asthī min...* », renvoie à quelque chose qui n'est pas encore arrivé, c'est-à-dire quelque chose dont l'individu craint, anticipe et empêche l'avènement. Cala montre que lorsqu'il est employé avant ces deux particules, le verbe *istahā* veut dire systématiquement non pas « j'ai honte » de faire ou d'avoir fait ceci ou cela, mais je crains que ceci ou cela arrive et je dois donc faire tout ce qui est dans mon pouvoir pour en éviter l'avènement, et ce en faisant preuve de *ḥayā*, c'est-à-dire de maîtrise de la situation afin que je me protège contre le sentiment de déshonneur. Autrement dit, la crainte du déshonneur et de la honte me pousse à faire preuve de retenue, de décence et de respect humain. Ainsi, même dans le verset coranique suivant, très souvent cité et commenté :

إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها²⁰.

nous avons encore affaire à un emploi du verbe *istahā* qui exprime le sentiment de puissance et de maîtrise, dans la mesure où en vue de montrer son pouvoir, Allāh parle de Lui-même à la troisième personne de la majesté en disant : Dieu n'hésitera pas, c'est-à-dire qu'il ne craindra pas, à donner comme exemple des êtres vivants aussi insignifiants et aussi infimes qu'un moustique, voire un autre être vivant plus insignifiant encore, car, étant donné que tous les êtres vivants sont égaux et instructifs en termes de signifiante et de sagesse, il n'y aura pas de honte à faire cela.

Voici un autre exemple autrement plus intéressant. Il s'agit de deux vers du poète Mālik b. al-Rib (m. vers 675)²¹ :

20 Coran, al-*Baqara*, 26. Nous pensons que la bonne compréhension de ce verset coranique est celle que nous venons de donner. À notre avis, l'expression « *fa-mā fawqahā* » ne doit pas être comprise ici comme voulant dire « et au-dessus... » ou « et ce qui la dépasse », etc., mais à l'idée de l'infiniment petit et/ou insignifiant : tous les êtres vivants sont équivalents et égaux quant à la manière dont chacun d'eux produit et injecte du sens dans l'univers. Sur cette question, voir notre ouvrage, *La théorie du bayān d'al-Jāhīz. D'une herméneutique de la nature à une sémiotique de la culture*, Leiden : Brill, 2024, surtout chap. 11 : « L'idée de nature chez al-Jāhīz : la vie comme un phénomène de *bayān* ».

21 *Kitāb al-Aghānī*, xxii, 207 ; Ibn al-Shajarī, *Ḥamāsāt Ibn al-Shajarī*, Damas : Manshūrāt wizārat al-thaqāfa, 1970, 80.

وإني لأستحيي إذا الحرب شمّرت ... أن أرخي دون الحرب ثوب المسالم
وما أنا بالنائي الحفيظة في الوغى... ولا المتقى في السلم جر الجرائم

J'éprouve beaucoup de scrupules quand la guerre éclate
De me glisser dans les habits d'un pacifiste
Car je ne suis ni trop téméraire en temps de guerre
Ni celui qui répugne à commettre des crimes en temps de paix

Le *ḥayā'* fonctionne ici comme un sentiment de respect de soi, d'orgueil et de fierté qui interdit à l'individu de céder à la couardise et la lâcheté. C'est pour cela que la conduite consistant à prendre la fuite (*al-firār*) en abandonnant ses compagnons d'armes pendant les combats fut considérée par les Arabes comme une source d'infamie, comme le montrent à la fois les deux vers de Mālik b. al-Rib que nous venons de citer et ce jugement porté par al-Aḥnaf b. Qays²² sur les fuyards :

وقال الاحنف بن قيس: الناس أسرع إلى الفتنة أقلهم حياءً من الفرار.²³

Al-Aḥnaf b. Qays dit : les gens sont plus prompts à provoquer des séditions et ont moins de scrupules à fuir lors des combats.

Voici maintenant un vers, qui est attribué tantôt à 'Abd Allāh b. Mu'āwiya tantôt à Jarīr :

وإني لأستحيي أني أن أرى له ... علي من الحق الذي لا يرى ليا.

Je crains que je sois l'obligé de mon ami
Davantage qu'il ne l'est vis-à-vis de moi.

Dans ce vers, nous avons affaire à un sentiment plus complexe, dans la mesure où nous y trouvons exprimé non seulement l'idée du respect à l'égard des autres, en l'occurrence ici les amis, mais également le sentiment ou, plus exactement, le souci et la volonté de justice. Commentant ce vers dans *al-Kāmil*, al-Mubarrad écrit :

22 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 l'homme magnanime (*al-ḥalīm*).

23 Al-Jāhīz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 72.

هذا بيتٌ يحمّله قومٌ على خلاف معناه، وإنما تأويله: إني لأستحيي أخِي ان يكون له عليّ فضل ولا يكون لي عليه فضل [...] فأستحيي أن أرى له عليّ حقاً لما فعل إليّ، ولا أفعال إليه ما يكون لي به عليه حق. وهذا من مذاهب الكرام، ومما تأخذ له أنفسها²⁴.

Il s'agit d'un vers que quelques-uns interprètent dans un sens qui va à l'encontre de ce qu'il dit. Car son interprétation exacte est la suivante : je fais tout pour éviter que mon ami ait des faveurs sur moi et je n'en ai aucune sur lui ; alors je me fais des scrupules de voir que je lui dois beaucoup de bonnes actions qu'il a faites à mon égard, tandis qu'il ne me doit, lui, presque rien. Nous avons là une manière d'être et de penser que les gens nobles s'emploient à adopter et appliquer.

En effet, ce que le poète exprime dans ce vers peut être retraduit de la manière suivante : je dois me conduire à l'égard de mes amis d'une manière fondée sur la justice et l'équité. Pour ce faire, je dois agir à leur égard de telle sorte que ce que je suis en droit (*ḥaqq*) d'attendre d'eux soit exactement égal à ce qu'ils sont en droit d'attendre de moi. Car si nos rapports deviennent déséquilibrés, il s'en suivra que celui qui accepte de recevoir plus qu'il ne donne manque au devoir de justice et d'équité auquel l'invite le sentiment du *ḥayā'*. C'est sans doute cette idée du *ḥayā'*, considéré comme un sentiment procédant d'une volonté de justice et d'équité, qu'exprime la définition donnée par Ibn Ḥajar (974/1449 à la notion de *ḥayā'* :

وقال الحافظ ابن حجر: الحياء: خلق يبعث صاحبه على اجتناب القبيح ويمنع من التقصير في حق ذي الحق²⁵.

Le *ḥayā'* est une manière d'être morale qui incite celui qui l'adopte à éviter les mauvaises actions et l'empêche de manquer de rendre justice à chacun selon ses droits.

Nous comprenons ainsi que le concept de *ḥayā'* fonctionne non seulement comme un sentiment de respect humain, mais également comme une volonté de justice à l'égard des autres.

Mais avant de nous intéresser à la manière dont le *ḥayā'* fonctionne comme une volonté de justice, nous voudrions attirer l'attention sur le fait que le terme

24 Al-Mubarrad, *al-Kāmil fī l-luḡa wa-l-adab*, Le Caire : Dār al-fikr, ii, 102.

25 Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Fath al-bārī bi-sharḥ al-Bukhārī*, Le Caire : al-maktaba l-Salafiyya, s.d., i, 56.

iḥtirām, tel qu'il est employé dans l'arabe moderne pour exprimer l'idée de respect, est totalement absent des dictionnaires arabes anciens.

Il est en effet important de noter que le verbe *iḥtarama/yaḥtarimu*, qui veut dire en arabe moderne respecter, et le substantif verbal *iḥtirām*, qui renvoie à l'idée de respect, sont totalement absents de l'arabe classique dont nous parlons ici, à savoir l'arabe utilisé durant l'époque allant de la période antéislamique au XIV^e siècle. C'est ainsi que tous les dictionnaires arabes anciens sans exception, en allant du premier d'entre eux, en l'occurrence *Kitāb al-'ayn*, composé et/ou dicté par al-Khalīl Ibn Aḥmad (m. 791), au dernier, à savoir *Kitāb al-Tāj*, écrit par al-Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1791), ignorent le verbe *iḥtarama/yaḥtarimu*. L'explication de cette absence n'est pas très difficile : cette absence est explicable par le fait que l'acte de respecter fut exprimé en arabe, durant cette période, par le verbe *istaḥyā/yastahī*, tandis que l'idée de respect le fut par le nom *ḥayā'* et/ou le substantif verbal (*maṣdar*) *istiḥyā'*. Cela montre que l'idée première et dominante que le terme *ḥayā'* exprime, au fond, n'est pas celle de pudeur, mais celle de respect.

Cependant, lorsque nous examinons de plus près le verbe *iḥtarama/yaḥtarimu*, nous constatons qu'il tend à fonctionner de la même manière que *istaḥyā/yastahī*.

En effet, dans le verbe *iḥtarama*, ainsi que dans le substantif *iḥtirām*, se trouve exprimé l'idée selon laquelle chaque individu agit en s'interdisant à lui-même de manquer de respect aux autres, et ce en les sanctuarisant, d'une part, et en faisant du respect qu'il doit avoir à leur égard un acte quasi sacré, d'autre part. Plus exactement, le verbe *iḥtarama* veut dire proprement non pas respecter les autres, mais se garder de porter atteinte à leur dignité, c'est-à-dire à leur *ḥurma*. C'est à dessein que nous employons le terme *ḥurma* pour renvoyer à l'idée de dignité et c'est à dessein également que nous avons utilisé le verbe pronominal « se garder de... » pour rendre compte de la manière dont l'individu respectueux des autres s'interdit à lui-même par lui-même tout acte susceptible de blesser ou d'offenser la dignité (*ḥurma*) des autres. Ce lien de dérivation que nous venons d'établir implicitement entre le verbe *iḥtarama*, fonctionnant comme un acte de respect qui vise à sanctuariser la dignité des autres, et le terme *ḥurma*, au sens de la dignité de la personne, a été déjà esquissé par certains lexicographes arabes anciens. C'est le cas d'al-Azharī (m. 370/980) dans sa définition du terme *ḥurma* :

الأزهري: الحرمة المهابة، قال: وإذا كان بالإنسان رَحِمٌ وكنا نستحي منه قلنا: له حرمة²⁶.

26 *Lisān*, « r.h.m. ».

Al-Azharī dit : l'inviolabilité, c'est la respectabilité. Ainsi, lorsque quelqu'un a avec nous un lien de parenté, et nous le respectons pour cette raison, nous disons de lui qu'il bénéficie d'une inviolabilité morale.

Même si, pour souligner le lien existant entre la respectabilité (*hurma*) et l'acte de respecter, al-Azharī emploie ici non pas le verbe *iḥtarama/yaḥtarimu*, mais le verbe *istaḥā/yastaḥī*, il n'en reste pas moins que, ce faisant, il établit un lien de cause à effet entre la *hurma* (respectabilité, dignité) et l'acte de respecter (*istihyā*) en bâtissant ainsi une sorte de passerelle entre les racines *ḥ.r.m.*, qui renvoie à l'idée d'inviolabilité/respectabilité/honorabilité, sacralité, et *ḥ.y.y.*, qui exprime l'idée de respect : si quelqu'un est doté de respectabilité (*hurma*) et d'honorabilité, nous le respectons (*istahyā*).

Chez un auteur plus tardif, en l'occurrence al-Fayyūmī (m. 770/1368), la passerelle linguistique mise en place par al-Azharī est devenue un véritable pont à travers lequel un solide lien de dérivation est explicitement établi entre les termes *hurma* et *iḥtirām* :

والحرمة بالضم ما لا يحل انتهاكه والحرمة المهابة وهذه اسم من الاحترام مثل: الفرقة من الاقتراق والجمع حرمان²⁷.

Le terme *hurma* désigne toute chose dont la violation est interdite. Il renvoie également à la respectabilité. Il s'agit donc d'un nom dérivé de la notion de respect, à la manière dont la notion de séparation est dérivée de l'acte de se séparer. Son pluriel est *hurumāt*, c'est-à-dire les dignités inviolables.

Nous voyons que dans cette définition, al-Fayyūmī reprend tous les mots clés employés par al-Azharī, mais en faisant clairement dérivé le terme *iḥtirām* (respect) de *hurma* (dignité, respectabilité). Nous assistons ainsi, à travers cette définition, à l'émergence du concept de *iḥtirām* tel qu'il est utilisé de nos jours dans l'arabe moderne pour exprimer l'idée de respect. Nous remarquons ainsi que l'arabe moderne avait construit la notion de respect humain en utilisant non pas la racine *ḥ.y.y.*, d'où est issu le terme *ḥayā*, mai en s'appuyant sur la racine *ḥ.r.m.* d'où est issu le terme *hurma* (respectabilité, inviolabilité morale, dignité) employé dans la définition que nous venons de citer.

²⁷ Al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-munīr*, Beyrouth : Maktabat lubnān, 1987, 131.

3 Le ḥayā' comme sentiment de respect humain et de justice

Le moment est venu ici pour reconvoquer la définition dont nous avons dit plus haut qu'elle constitue la caractérisation paradigmatique de la *murū'a* :

قيل لمحمد بن عمران التيمي ما المروءة؟ قال: أن لا تعمل شيئاً في السر تستحي منه في العلانية²⁸.

On dit à Muḥammad b. 'Imrān al-Taymī (m. 154/770) : qu'est-ce que la *murū'a* ? Il répondit : elle consiste dans le fait de ne pas faire en secret (privé) quelque chose que tu éprouverais une certaine pudeur à faire en public.

Nous voyons comment, dans cette définition, le sentiment de ḥayā' est mis à contribution pour dire en quoi consiste véritablement l'éthicité de la *murū'a*. Ainsi selon cette définition, la *murū'a* réside entièrement dans le sentiment de ḥayā' que l'on éprouve à l'égard de soi-même, c'est-à-dire le respect de soi.

Or, il se trouve que dans une réflexion attribuée tantôt à al-Thawrī (m. 778), tantôt à Sufyān b. 'Uyayna (m. 198/804), ce thème de l'équilibre entre la face privée (*al-sirr*) et la face publique (*al-'alāniya*) est reformulé d'une manière qui intègre la question de la justice (*al-'adl*) :

وقال الثوري: إذا استوت السريرة والعلانية فذلك العدل، وإذا كانت العلانية أفضل من السريرة فذلك الجور، وإذا كانت السريرة أفضل من العلانية فذلك الفضل²⁹.

Si la vie privée est équivalente à la vie publique, c'est la justice ; quand ce que l'on manifeste en public est meilleur que ce que l'on est en privé, c'est l'iniquité ; si ce que l'on est en privé est supérieur à ce que l'on montre en public, c'est l'excellence éthique.

Autrement dit, si la vie publique, c'est-à-dire la manière dont nous nous exposons aux autres et nous interagissons avec eux, et la vie privée, c'est-à-dire ce que nous sommes véritablement au fond de nous-mêmes, sont égales et en complète concordance l'une avec l'autre, nous vivons selon une manière d'être qui peut être dite éthiquement juste et équitable. Si notre manière d'être

28 Al-Jāhīz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 176 ; Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akḥbār*, i, 295 ; al-Washshā', *Kitāb al-Muwashshā'*, 38.

29 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Baṣā'ir wa-l-dakhā'ir*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1988, i, 12.

affichée en public est meilleure que la vie que nous menons en privée, nous avons affaire à une manière d'être frappée d'iniquité, de fausseté et d'insincérité. Si, au contraire, la vie privée s'avère être éthiquement meilleure que la vie menée en public, alors nous avons affaire à un régime de vie qui peut être qualifié d'excellent et de vertueux, car il est fondé non seulement sur une volonté de justice et de respect des autres, mais également sur un idéal d'authenticité personnelle et de constante conformité à soi.

Ainsi, ce qui fut pensé par Muḥammad b. 'Imrān al-Taymī uniquement comme étant l'expression d'une volonté d'authenticité intégrale et d'une intégrité totale, se trouve reformulé et repensé par al-Thawrī et/ou Ibn 'Uyayna en termes de justice et d'injustice. Nous avons en effet affaire à la justice (*ʿadl*), car la personne qui essaye de rester constamment et partout elle-même et égale à ce qu'elle est véritablement et profondément est une personne qui peut être qualifiée de juste, dans la mesure où elle ne mène pas sa vie en usant tantôt de l'être tantôt du paraître, c'est-à-dire en s'adonnant à la fausseté et l'imposture, mais en persévérant dans la fidélité à soi.

Ajoutons que cette réflexion d'al-Thawrī et Ibn 'Uyayna, nous fournit trois figures ou portraits éthiques : premièrement, la figure de l'individu éthiquement équitable, dont la manière d'être dans la société est fondée sur un constant respect des autres et de soi-même ; deuxièmement, la figure éthique représentant l'individu qui, parce qu'il ne possède aucune estime ni de lui-même ni des autres, mène une vie faite de simulacres et de duplicité ; troisièmement, la figure éthique de l'individu qui réussit à réunir dans sa personnalité de deux qualités dont l'association constitue l'excellence éthique : l'authenticité personnelle et la justice.

Il est très significatif que dans son ouvrage *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, al-Māwardī (m. 1058) fait appel à ce même paramètre du rapport vie privée/vie publique (*al-sirr/al-ʿalāniya*) pour définir ce qu'il appelle *ḥayāʾ al-marʾ min nafsih*, c'est-à-dire le respect que la personne humaine a pour elle-même, qu'il distingue de deux autres formes de respects (*ḥayāʾ*) : *al-ḥayāʾ min Allāh*, c'est-à-dire la crainte de Dieu, d'une part, et *al-ḥayāʾ min al-nās*, autrement le respect des autres, d'autre part :

واعلم أن الحياء في الإنسان قد يكون من ثلاثة أوجه: أحدها: حياؤه من الله ، والثاني: حياؤه من الناس، والثالث: حياؤه من نفسه.

فأما حياؤه من الله فيكون بامتنال أوامره والكف عن زواجه [...] وأما حياؤه من الناس فيكون بكف الأذى وترك المجاهرة بالقبيح [...] وهذا النوع من الحياء قد يكون من كمال المروءة [...] وأما حياؤه من نفسه فيكون بالعفة وصيانة الخلووات، وقال بعض

الحكماء: ليكن استحياءك من نفسك أكثر من استحيائك من غيرك، وقال بعض الأدباء: من عمل في السر عملاً يستحي منه في العلانية فليس لنفسه عنده قدر³⁰.

Sache que le sentiment du ḥayā' se manifeste chez l'être humain sous trois formes : l'une d'elle consiste dans le sentiment de crainte que l'individu peut éprouver à l'endroit d'Allāh ; la deuxième forme se manifeste dans le respect que l'individu a pour les autres ; la troisième forme de ḥayā' réside dans le respect que l'on a pour soi-même. La crainte que l'homme éprouve à l'égard d'Allāh consiste dans le fait de se conformer à ses recommandation et de s'abstenir d'accomplir ce qu'il a interdit [...] Quant à son respect des autres, il doit consister dans le fait d'éviter de leur nuire ou de commettre des actes vulgaires en leur présence [...] Cette forme de ḥayā' est le reflet de la possession d'une murū'a parfaite [...] Le respect de soi-même, quant à lui, consiste à la fois dans la tempérance et dans le fait d'avoir une vie privée vertueuse et chaste. Un sage philosophe dit : conduis-toi de telle sorte que le respect que tu as vis-à-vis de toi-même soit plus grand que celui que tu as à l'égard des autres. De même un *adīb* dit : celui qui se permet de faire en privé quelque chose qu'il sentirait une certaine pudeur à faire en public est un individu qui ne possède aucune sorte d'estime de lui-même.

Cette définition d'al-Māwardī est importante à plusieurs égards : d'une part parce qu'elle est la plus achevée et la plus complète, et, d'autre part, parce qu'elle situe l'expérience du ḥayā' dans trois cercles qui représentent en même temps autant de genres de vie et autant de types de respect : le respect et/ou la crainte de Dieu, le respect des autres, et, enfin, le respect de soi-même. Al-Māwardī semble penser que le deuxième type de ḥayā', c'est-à-dire le respect des autres, réalise et incarne davantage l'esprit de l'éthique de la murū'a. Mais en examinant les choses d'un peu plus près, nous remarquons que c'est en réalité la troisième forme de ḥayā', en l'occurrence celle qui s'effectue sur le mode d'un respect de soi-même, qui correspondant au principe le plus important de l'éthique de la murū'a, à savoir le principe qui fait de l'estime et du respect de soi, du souci de soi et de la conformité de l'individu à sa propre manière d'être une règle axiale de la murū'a. Nous en avons pour preuve le fait que pour étayer l'importance qu'il accorde au principe du respect de soi, al-Māwardī donne à l'appui non seulement le propos d'un sage philosophe et le conseil d'un *adīb* (homme cultivé), mais également l'anecdote suivante laquelle met à notre

30 Al-Māwardī, *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, Beyrouth : Dār Iqra', 1985, 258-260.

disposition un récit de vie nous permettant de saisir ce que le *ḥayā'*, comme respect de soi, veut dire exactement :

دعا قوم رجلا كان يألف عشرتهم فلم يجبههم وقال: إنّي دخلت البارحة في الأربعين وأنا أستحي من سني³¹.

Un groupe d'hommes invitèrent à se joindre à eux un homme qui avait jusqu'à là toujours apprécié leur compagnie. Il ne répondit pas cette fois à leur invitation en disant : j'ai atteint hier ma quarantième année et je tiens à bien respecter désormais l'état de mon âge.

Dans cette anecdote, nous avons affaire à l'expression d'un véritable et authentique respect de soi, dans la mesure où en disant : j'ai maintenant quarante ans et je dois par conséquent respecter cet âge que je viens d'atteindre, l'homme en question exprime non seulement son désir de respecter son âge, mais également sa volonté de mener un régime de vie éthiquement et moralement en conformité et en affinité avec l'image qu'il a désormais de lui-même.

Pour percevoir encore plus clairement la manière dont la faculté du *ḥayā'* œuvre comme une puissance morale qui relève de la maîtrise de soi, il suffit d'examiner le mode de fonctionnement grammatical du verbe *istahā/yastahī* dont le substantif *ḥayā'* est issu.

Commençons d'abord par souligner quelque chose très important quant à la bonne compréhension du concept de *ḥayā'* que nous sommes en train d'analyser ici : le verbe *istahā/yastahī*, verbe qu'il faut prendre soin, répétons-le, de comprendre non pas au sens d'avoir honte, mais au sens de faire preuve de retenue et/ou de maîtrise de soi morale, appartient à la famille des verbes de la dixième forme ayant pour schème morphologique *istaf'ala* qui exprime l'idée d'autoréflexivité active. À noter que les grammairiens³² arabes anciens et modernes, suivis en cela par la plupart de grammairiens et linguistes orientalo-arabisants³³, considèrent, à tort à notre avis, que ce schème verbal

31 *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, 260.

32 Voici, par exemple, comment al-Astarābādī analyse la forme *istaf'ala* :

واعلم أن استفعل يأتي لمعاني: أحدها: أن يأتي للسؤال غالبا، وذلك السؤال إما أن يكون صريحا نحو: استكتبته، أي: طلبت منه الكتابة، وإما أن يكون غير صريح نحو: استخرجت الودع من الحائط، فإنه لا يكون ههنا طلب الخروج من الودع تحقيا، بل مجرد تخيل في قصد الخروج فتزل التخيل في قصد الخروج منزلة طلب الخروج.

33 Voir C. Caspari, *A Grammar of Arabic Language*, trans. W. Wright, Cambridge, University Press, 1896, 44 ; H. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, Beyrouth : imprimerie Catholique, ii, 1979, 319 ; R. Blachère, M. Gaudetroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, Paris :

constitue un réfléchi passif, en donnant comme exemple paradigmatique le verbe *istaghfara* qu'ils interprètent et comprennent, à tort encore, comme voulant dire demander pardon. Or, ce que le verbe *istaghfara* veut dire en réalité ce n'est pas demander à quelqu'un d'autre d'exercer sur soi l'action de pardonner, mais se pardonner quelque chose, se repentir de quelque chose, se faire pardonner quelque chose. Même dans une phrase comme : *astghfiru llāh*, le verbe *istaghfara* ne veut pas dire « je demande à Allāh de me pardonner quelque chose », mais je me fais pardonner auprès d'Allāh, car dans la phrase « se faire pardonner » il n'y a pas de passivité, il y a de la réflexivité jointe à l'activité, dans la mesure où le sujet qui exécute l'acte de *istaghfara* ne se contente pas de demander le pardon, il se fait pardonner lui-même d'une manière ou d'une autre, ne serait-ce qu'en effectuant performativement l'acte de *istaghfara*. Il en est de même du verbe *istaktaba*, qui est très souvent rendu par « quelqu'un demande à quelqu'un de lui écrire quelque chose »³⁴. C'est le cas dans *Lisān al-'arab* où nous pouvons lire : *Wa-istaktabahu al-shay' : sa'ālahu an yaktubahu lahu* (Il lui a demandé de lui écrire quelque chose). En réalité, le verbe *istaktaba* veut dire : se faire écrire quelque chose par quelqu'un, c'est-à-dire en faire son secrétaire. Car quand, par exemple, un vizir dit : *istaktabtu* untel, il ne se contente pas d'informer qu'il a demandé à son secrétaire de lui écrire quelque chose, il dit, en informant que l'acte d'écrire est déjà achevé dans le passé : j'ai fait ou je me suis fait écrire quelque chose par mon secrétaire. Ainsi si *aktaba* est un factitif qui veut dire « faire écrire à quelqu'un quelque chose », alors *istaktaba* fonctionne comme un réfléchi-factitif qui renvoie à l'idée de « se faire quelque chose (éventuellement) par quelqu'un ». Nous disons « éventuellement », car le plus important dans la forme *istaf'ala*, c'est l'acte de « se faire quelque chose », dans la mesure où il y a des verbes qui signifie : « se faire quelque chose à soi-même par soi-même », comme c'est le cas dans le verbe *istakhraja* ou *istayqaza* (se réveiller, exercer sur soi l'acte de *ayqaza*). En effet, si *akhraja* veut dire « faire sortir quelqu'un ou quelque chose », alors *istakhraja* veut dire « se faire sortir quelque chose » ou encore : « faire sortir quelque chose pour soi-même ».

Revenons maintenant au verbe qui intéresse directement notre propos ici, à savoir le verbe *istaḥyā/yastaḥī*.

Pour bien rendre compte de tous les faits et phénomènes auxquels ce verbe renvoie, il est important de se rappeler que *istaḥyā/yastaḥī* est un verbe

Maisonneuve et Larose, 1975, 69 et suiv. ; P. Larcher, « Un phénomène de "sur-dérivation" en arabe classique : à propos de la x^e forme verbale *Istaf'ala* », *Annales Islamologiques*, 28 (1994), 215-230.

34 H. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, ii, 319 ; R. Blachère, M. Gaudefroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, 69.

dénommatif ou dénominal dérivé du substantif *ḥayāt*, lequel renvoie à la notion de vie et aux phénomènes liés à l'idée de vie. La question que nous avons à nous poser ici est donc celle de savoir comment l'idée de vie y est mise en œuvre.

Dans *Lisān al-ʿarab*³⁵, nous trouvons la définition suivante du verbe *istaḥyā* :

استحياء: استبقاه حيًّا.

Istaḥyāhu : cela veut dire qu'il l'a laissé vivant.

En guise d'éclaircissement de cette définition, *Lisān* rapporte une explication donnée par al-Liḥyānī (Abū l-Ḥasan, m. 220/vers 840)³⁶ :

الحياني: استحياء: استبقاه ولم يقتله³⁷.

Istaḥyāhu, c'est-à-dire qu'il se l'ai gardé vivant et il ne l'a pas tué.

Dans son *Traité de philologie arabe*, Henri Fleisch suit les interprétations données dans *Lisān* en proposant de paraphraser le verbe *istaḥyā* comme suit : « conserver en vie, pour son propre avantage »³⁸. Cette interprétation de Fleisch semble reprendre celle proposée par Caspari : « To preserve alive for one's own advantage »³⁹.

Cette interprétation proposée par Caspari n'est en réalité elle-même que la reprise d'une interprétation que *Lisān* fait d'un verset coranique⁴⁰ :

”يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم“ أي يستبقينهنَّ للخدمة فلا يقتلنَّ.

« Il égorge leurs enfants en épargnant leurs femmes », c'est-à-dire qu'il les garde vivantes en vue de les faire travailler et ne les tue pas.

Remarquons comment dans les différentes interprétations des exemples que nous venons de citer, le verbe *istaḥyā* est chaque fois compris comme voulant dire *istabqā ḥayyan*, expression qui veut dire non pas garder ou conserver

35 *Lisān al-ʿarab*, « Ḥayā ».

36 Il s'agit d'Abū l-Ḥasan al-Liḥyānī, grammairien arabe appartenant à l'école de Kūfa. Voir Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿjam al-udabāʾ*, iv, 1843.

37 *Lisān*, *ibid.*

38 Fleisch, 44.

39 Caspari, 44.

40 Al-Qaṣaṣ, 4.

vivant, mais se garder pour soi vivant ou en vie quelqu'un. Tout se passe donc dans le mode de déroulement de l'acte de *istaḥyā/yastahī* comme si lorsque quelqu'un décide d'épargner la vie de quelqu'un d'autre, en le conservant vivant, la vie ainsi épargnée appartient désormais, presque de plein droit, non pas à la personne ainsi graciée, mais à la personne qui a décidé de se la garder vivante. D'où la traduction que nous avons proposée de l'expression « *istaḥyāhu* », en l'occurrence « il se l'est gardé vivant », c'est-à-dire il l'a gardé à dessein vivant pour pouvoir en user par la suite à sa guise, pour son profit propre. Cela montre d'une manière éclatante comment le verbe *istaḥyā/yastahī* fonctionne selon une logique qui permet à son sujet d'accomplir l'acte du *istaḥyā'* en ayant une complète maîtrise de la situation, dans la mesure où, comme nous venons de le souligner, c'est lui qui décide pleinement du choix du sort à réserver à son prisonnier, comme le montre cet exemple donné par al-Zamakhsharī dans *Asās al-balāgha* :

واستحييت أسيري: تركته حياً⁴¹.

J'ai épargné la vie de mon prisonnier : je l'ai conservé vivant.

Nous voyons que dans tous les exemples que nous venons de donner, le verbe *istaḥyā* renvoie à l'idée de « conserver la vie », « préserver la vie », « garder quelqu'un vivant », « épargner la vie », etc. La question qui se pose est donc celle de savoir pourquoi chaque fois qu'il s'agit d'épargner et de conserver la vie, c'est la verbe *istaḥyā* qui est employé et non pas tout simplement d'autres verbes comme *taraka* (laisser). Si cette question se pose, c'est parce que nous pensons que dans des propos comme « *yadhbaḥu abanā'ahum wa-yastahī nisā'ahum* », le verbe *istaḥyā* renvoie sans doute non seulement à *ḥayāt* (vie), mais également à *ḥayā'*, c'est-à-dire le respect humain.

En effet, il ne faut pas oublier que le verbe *istaḥyā* est un dénominateur qui peut avoir pour objet tantôt *ḥayāt* (vie), tantôt *ḥayā'* (respect, retenue). En tenant compte de cette situation, nous pouvons analyser le mode de fonctionnement de *istaḥyā* de la manière suivante :

1. *Ḥayāt* : *ḥayiya* ou *ḥayā* = vivre ; *aḥyā* = faire vivre ; *istaḥyā* → se faire vivre → se faire vivre quelqu'un → se conserver la vie de quelqu'un.
2. *Ḥayā'* : *istaḥyā* → se conserver le *ḥayā'* → faire preuve de *ḥayā'* → se rendre et se maintenir capable de faire preuve de respect à l'égard de la vie → vivre en ayant du respect l'égard de soi-même et des autres.

41 *Asās al-balāgha*, 227.

Nous tendons donc à penser que pour bien cerner tous les faits de signification à l'œuvre dans le verbe *istaḥyā*, nous devons tenir compte du fait qu'il constitue un acte qui renvoie simultanément, dans le même processus, à deux choses : il renvoie, d'une part, à *ḥayāt* (vie) au sens de « se conserver la vie », de « garder en vie », de « préserver la vie de quelqu'un », et à *ḥayā'*, au sens de respecter la vie, c'est-à-dire, au fond, conserver la vie de quelqu'un par respect pour la vie qu'il y a en lui, d'autre part. Nous comprenons la raison profonde pour laquelle tout ce qui a trait à la vie est perçu et considéré non seulement avec respect, mais également avec une sorte de vénération quasi sacralisante et sanctuarisante. C'est sans doute en vue de souligner ce sentiment de respect que les humains ont toujours eu à l'égard de la vie que la langue arabe avait mis les termes *ḥayāt* et *ḥayā'* dans un rapport de voisinage linguistique immédiat, en les faisant générer et dérivé l'un de l'autre. C'est cette proximité linguistique entre *ḥayāt* et *ḥayā'* que nous allons maintenant interroger et analyser en essayant de savoir si elle peut nous instruire sur le sens et la logique profonds du principe moral du *ḥayā'*.

4 Rapport entre *ḥayāt* (vie) et *ḥayā'* (respect humain, pudeur)

En effet, comment nous avons à interpréter le lien lexical que la langue arabe mit entre le terme *ḥayāt*, renvoyant à l'idée de vie au sens biologique, et le mot *ḥayā'*, renvoyant à l'idée de vie morale fondée sur le sentiment de respect ? Cette relation d'imbrication linguistique établie par la langue entre ces deux termes serait-elle explicable par le fait que, comme l'avait suggéré Max Scheler⁴², la force morale de la pudeur et du respect a quelque chose à voir avec la progression dans les ordres du vivant ?

Il suffit de consulter *Lisān al-ʿarab* pour constater que la racine *ḥayīya* donna naissance à une constellation de termes lexicalement entrelacés et sémantiquement impliquées les uns dans les autres. Voici ce que nous pouvons lire sous le thème « *Ḥayā* » :

الجوهري: أَحْيَا الْقَوْمَ حَسَنَتْ حَالُ مَوَاشِيهِمْ، فَإِنْ أُرْدَتْ أَنْفُسُهُمْ قُلْتُ حَيَوًا. وَأَرْضٌ حَيَّةٌ: مُخْضِبَةٌ كَمَا قَالُوا فِي الْجَدَبِ مَيْتَةٌ. وَأَحْيَيْنَا الْأَرْضَ: وَجَدْنَاهَا حَيَّةَ النَّبَاتِ غَضَّةً. وَأَحْيَا الْقَوْمَ أَيَّ صَارُوا فِي الْحَيَا، وَهُوَ الْخِصْبُ ... الْحَيَا: الْخِصْبُ وَمَا تَحْيَاهُ بِهِ الْأَرْضُ وَالنَّاسُ... وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْحَيَاةِ لِأَنَّ الْخِصْبَ سَبَبُ الْحَيَاةِ⁴³.

42 Max Scheler, *La Pudeur*, trad. Dupuy, Paris : Aubier, 49.

43 *Lisān al-ʿarab*, « *Ḥayīya* ».

Al-Jawharī dit : les gens reçurent de la vie, c'est-à-dire que l'état de leur bétail a prospéré. Si tu veux parler des gens eux-mêmes, tu diras : ils reprurent vie. De même l'on dit d'une terre qu'elle est vivante, c'est-à-dire qu'elle est fertile, car l'on dit qu'une terre est morte lorsqu'elle devient infertile. L'expression : "nous avons fait vivre une terre" veut dire : nous avons trouvé son herbe vivante et tendre. De même l'expression : "les gens ont reçu de la vie" veut dire : ils ont gagné en prospérité grâce à la fertilité de la terre. La pluie (*ḥayā*), c'est la fertilité et ce qui donne la vie à la terre et aux gens [...], car il est permis de penser que le *ḥayā* est dérivé de la vie, dans la mesure où la fertilité est source de vie.

Nous assistons, à travers ce passage que nous venons de citer, à un phénomène d'extension du domaine de la vie : tout ce qui a trait à la vie et à la conservation de la vie se trouve linguistiquement pris en charge par la racine *H. Y. Y.* générant ainsi un réseau de mots qui, chacun à sa manière et en fonction de l'aspect de la vie qu'il a à signifier et souligner, désignent, révèlent et expliquent les phénomènes de la vie biologiques, sociologiques et éthiques. Il n'est donc pas étonnant de voir la langue arabe créer le terme *ḥayā'* dans le voisinage lexical et sémantique à la fois de celui de *ḥayāt*, au sens de vie, et de *ḥayā*, au sens de l'eau de la pluie considéré comme étant source de vie.

Parmi les lexicographes et exégètes arabes anciens qui essayèrent d'attirer l'attention sur cette proximité linguistique entre *ḥayā'* et *ḥayāt*, les uns se contentèrent de le signaler rapidement, en passant, d'autres tentèrent de l'expliquer et de le motiver. Ainsi, si al-Zamakhsharī, par exemple, se contente d'écrire :

والحياء: تغير وانكسار يعتري الانسان من تخوف ما يُعاب به ويُدْم واشتقاقه من الحياة⁴⁴.

Le *ḥayā'* est une modification et un refrènement qui affecte le comportement de l'individu sous l'effet de la crainte du blâme et de la désapprobation. Il est dérivé de la notion de vie.

D'autres, établissent un lien explicite entre le fait biologique à l'œuvre dans le terme *ḥayāt* et le fait éthico-moral mis en jeu dans le concept *ḥayā'*. C'est le cas d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī dans *Risālat al-ḥayāt* :

44 Al-Kashshāf, i, 236.

اما الحياة الاولى فهي حياة الانسان التي بها يحس ويتحرك ... وهذه مشتركة أعني أن ضروب الحيوان من فرس وحمار وخنزير وقرود وغير ذلك لها هذه الحياة... فلهذا يقال: هذا الحي أحيا من هذا الحيّ ويقال: زيد أحيا من عمرو أي أنه أكثر حياءً منه⁴⁵.

La première vie est celle par laquelle l'homme sent, se meut [...] elle est commune, je veux dire qu'elle appartient à toutes les espèces d'animaux comme le cheval, l'âne, le porc, le singe [...]. C'est ainsi que l'on dit : cet être vivant est plus vivant que tel autre être vivant. De même l'on dit : Zayd est plus vivant que 'Amr, c'est-à-dire qu'il est doté de plus de respect humain que lui.

Ibn Taymiyya (m. 1328) va dans le même sens qu'al-Tawhīdī, en donnant une explication qui fait dériver l'idée de respect humain (*ḥayā'*) de la notion de vie (*ḥayāt*) :

الحياء مشتق من الحياة لأنّ القلب الحي يكون صاحبه حياً فيه حياءً⁴⁶.

Le mot *ḥayā'* est dérivé du terme vie, car le cœur vivant rend l'individu qui le possède vivant, c'est-à-dire doté de la capacité de faire preuve de respect humain.

Même si cette explication proposée par Ibn al-Taymiyya n'est ni strictement philologique, ni anthropologique, il n'en reste pas moins qu'elle semble procéder d'une intuition qui a une part de validité et que nous devons par conséquent prendre en considération. Elle consiste à dire que le mot *ḥayā'* est dérivé linguistiquement de *ḥayāt* dans la mesure où l'esprit ou le cœur (*qalb*), éclairé par la faculté et le sentiment du *ḥayā'*, permet à celui qui en bénéficie de mener une vie moralement réussie. C'est dans ce sens encore que cet autre propos du même Ibn al-Taymiyya peut être interprété et compris :

وكلما كانت هذه الأخلاق في صاحبها أكل، كانت حياته أقوى وأتمّ، ولهذا كان خلق الحياء مشتق من الحياة اسماً وحقيقة، فأكل الناس حياة أكلهم حياءً⁴⁷.

45 « Risālat al-ḥayāt », in *Thalāth rasā'il li-Abī Ḥayyān al-Tawhīdī*, éd. Ibrāhīm al-Kaylānī. Damas, institut Français des Etudes Orientales, 1951, 55-56. Trad. française par Cl. Audebert avec introduction et notes, *BEO*, 18 (1963-64), 147-195.

46 Ibn Taymiyya, *Majmū' al-fatāwī*. 37 vols. 2004. Médine : Majma' al-malik Fahd, x, 109.

47 *Majmū' al-fatāwī*, x, 109.

Chaque fois que ces manières d'être éthiques sont pleinement réalisées chez un individu, la vie de celui-ci s'avère autant parfaite et forte. Cela montre que le sentiment du *ḥayā'* est dérivé de la notion de vie au sens propre du mot, dans la mesure où celui qui mène une vie parfaite fait preuve de davantage de *ḥayā'*.

Selon cette explication, il y a deux manières dont une personne peut faire preuve de vie : en laissant voir des signes physiologiques montrant qu'elle est biologiquement vivante, d'une part, et en conférant à cette vie, seulement biologique et quasi animale, une forme, une orientation et une signification d'ordre spirituel, grâce à l'adoption des principes moraux issus du *ḥayā'*. Autrement dit, grâce au sentiment du *ḥayā'*, l'être humain ajoute à sa vie animale une dimension éthico-spirituelle.

Pour enrichir et approfondir notre analyse de cette relation d'implication et d'imbrication réciproque entre les termes *ḥayā'* et *ḥayāt*, nous devons nous intéresser aussi à un autre emploi très spécifique et très significatif du *ḥayā'*.

Ce qu'il faut rappeler en effet, c'est que ce terme de *ḥayā'* est utilisé dans le champ de la culture arabe pour renvoyer non seulement à la force psycho-morale dont nous avons parlée jusqu'à présent, mais également pour désigner l'organe génético-sexuel des êtres vivants femelles.

Voici ce que nous pouvons lire à ce propos dans *Lisān al-ʿarab* :

الحياء، ممدود: الفرج من ذوات الخف والظلف، وجمعها أحية⁴⁸.

Al-ḥayā' : l'appareil génital des animaux camélidés et à sabots. Il a pour pluriel *aḥyīya*.

Citant, al-Azharī⁴⁹, *Lisān* précise :

الأزهري: والحى فرج المرأة. ورأى أعرابي جهاز عروس فقال: هذا سعف الحى أي جهاز فرج المرأة⁵⁰.

Al-Azharī dit : *al-ḥayy* veut dire le sexe de la femme. Ainsi, en voyant le trousseau d'une femme mariée, un arabe bédouin dit : voici les équipements du *ḥayy*. Il voulait dire le trousseau du sexe de la mariée.

48 *Lisān al-ʿarab*, « ḥ.y.y ».

49 Al-Azharī, *Tahdhīb al-luḡa*, « ḥ.y.y ».

50 *Lisān al-ʿarab*, « ḥ.y.y ».

C'est deux définitions montrent que le terme *ḥayā'* renvoie pareillement à l'organe génital de la femelle, que celle-ci soit animale ou humaine.

Dans une autre définition donnée par al-Jawharī, celui-ci prend bien soin de dire que c'est sans doute uniquement par une sorte d'euphémisme que le terme *ḥayā'* est employé pour désigner l'appareil génital des femelles humaines et animales :

الأزهري: حياء الناقة والشاة وغيرهما [...] وإنما سمي حياء باسم الحياء من الاستحياء لأنه يستتر من الآدمي ويكنى عنه من الحيوان، ويستفحش التصريح بذكره واسمه الموضوع له ويستحي من ذلك ويكنى عنه⁵¹.

Al-Azharī dit : *ḥayā'* (sexe) de la chamelle, de la brebis et d'autres animaux [...] C'est par pudeur que ce nom de *ḥayā'* a été donné au *ḥayā'* (sexe) par respect, car les animaux cachent leurs sexes par respect pour les humains, si bien que ces derniers ne l'évoquent pas en utilisant le mot qui le désignent proprement, mais en faisant appel à des euphémismes, car l'on considère comme obscène le fait d'en parler directement et sans détour.

Même si al-Jawharī précise bien ici que c'est par une sorte d'euphémisme doublé de pudeur que le sexe des animaux est appelé *ḥayā'*, il n'en demeure pas moins que c'est surtout et avant tout par respect à l'égard de ce qui a un rapport direct et intime avec la vie et la reproduction de la vie que le mot *ḥayā'* fut choisi pour parler pudiquement, c'est-à-dire avec respect et vénération, du sexe des mammifères femelles. Il est très instructif à cet égard que dans un propos attribué dans *Lisān al-'arab* au lexicographe et philologue arabe al-Aṣma'ī (m. 828)⁵², *ḥayā'* est défini comme désignant non pas uniquement le sexe proprement dit de l'animal (*farj*), mais quasiment la totalité du système reproducteur des femelles mammifères, en l'occurrence la matrice ou l'utérus (*raḥim*) :

والحياء أيضا: رحم الناقة، والجمع أحيية، عن الأصمعي⁵³.

D'après al-Aṣma'ī, *al-ḥayā'* désigne également l'utérus de la chamelle. Son pluriel est *ahyīya*.

51 *Tahdhīb al-luḡa*, « ḥ.y.y ».

52 Sur cette figure de l'*adab*, voir B. Lewin, « al-Aṣma'ī », in *ET*², i (1986), 717-719.

53 *Lisān al-'arab*, « ḥ.y.y ».

Ainsi, en utilisant le terme *ḥayā'* pour désigner l'appareil reproducteur des mammifères, la langue et la culture arabes cherchèrent probablement à souligner simultanément deux choses entrelacées l'une avec l'autre : le système reproducteur des êtres vivants mammifères est nommé ainsi car il est perçu et considéré comme représentant la source de la vie, c'est-à-dire l'endroit où se fait la gestation et la fabrication de la vie. Et étant tel, c'est-à-dire comme étant l'origine de la vie et du vivant, il est senti comme devant être appelé et traité avec *ḥayā'*, c'est-à-dire avec un mélange fait de respect et de vénération.

Or, en expliquant les raisons pour lesquelles le terme *ḥayā'* désigne le sexe de la chamelle et de la brebis, al-Azharī ne se contente pas de dire que ce dernier est appelé ainsi parce qu'il a linguistiquement quelque chose à voir avec le respect et la pudeur (*al-istiḥyā'*), il ajoute une autre raison à laquelle nous devons nous intéresser maintenant, à savoir que le sexe des animaux mammifères est nommé *ḥayā'* car il doit être caché du regard des humains (*al-ādami*) :

وإنما سمي حياء باسم الحياء من الاستحياء لأنه يستر من الآدمي⁵⁴.

Remarquons qu'al-Azharī dit bien que si la chamelle et la brebis cachent leurs sexes à l'aide de leurs queues, c'est par sentiment de pudeur, et que ce sentiment de pudeur et de respect dont elles font preuve n'est pas dirigé vers leurs congénères, mais vers les êtres humains (*al-ādami*). Les humains se considèrent ainsi comme étant tellement des êtres de pudeur (*ḥayā'*) qu'ils tendent systématiquement à prêter cette compétence morale aux animaux. C'est ce que nous pouvons voir dans cette autre définition donnée par al-Azharī au mot *jahwā'* :

وعنز جهواء: لا يستر ذيلها حياءها⁵⁵.

Une chèvre *jahwā'* : c'est une chèvre dont la queue ne cache pas le sexe.

Comme nous pouvons le constater facilement, cette définition de la fonction de la queue chez les animaux est à la fois anthropocentriste et entachée d'une sorte de finalisme moralisant : elle est, d'une part, anthropocentriste, dans la mesure où elle semble être le résultat d'une projection des soucis et des questionnements moraux de l'être humain sur les autres êtres vivants, et elle est, d'autre part, finaliste, en ce sens que nous y avons affaire à une vision qui pense que la queue que possèdent certains animaux est destinée à leur

54 *Tahdhīb al-lughā*, « h. y. y. ».

55 *Tahdhīb al-lughā*, vi, 354, « j. h. y. ».

permettre de cacher ce à quoi les humains ont tendance à donner le nom de « parties honteuses ».

Cette vision anthropocentrique nous la trouvons à l'œuvre jusqu'à chez le philosophe Andalou Ibn Ṭufayl (m. 1185).

En effet, en lisant son ouvrage bien connu intitulé *Ḥayy Ibn Yaqzān*, nous constatons que le premier sentiment humain qu'Ibn Ṭufayl avait prêté à Ḥayy (le vivant, l'éveillé), le personnage de son roman philosophique, est celui de la pudeur (*ḥayā*). Voici ce qu'il écrit, décrivant le cheminement par lequel le personnage Ḥayy était venu à éprouver ce sentiment en observant les animaux avec lesquels il vivait en toute sérénité jusqu'à présent :

وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوانات، فيراها مستورة: أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذنان، وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبههما. ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه فكان ذلك ما يكره ويسوءه. فلما طال همه في ذلك كله وهو قد قارب سبعة أعوام ويئس من أن يكمل له ما قد أضرب به نقصه، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه علق به تلك الأوراق، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط عنه⁵⁶.

Mais considérant aussi les orifices réservés aux excréments chez tous les animaux, il les voyait protégés, l'un, celui qui est affecté aux excréments solides, par une queue, l'autre, celui qui sert aux excréments liquides, par des poils ou quelque chose du même genre ; et en outre, leur organe urinaire était plus caché que le sien. Toutes ces constatations lui étaient pénibles et l'affligeaient. La tristesse qu'il en ressentait dura longtemps, et il approchait de l'âge de sept ans lorsque. Désespérant de voir se réaliser en lui les [avantages naturels] dont l'absence le faisait souffrir, il prit de larges feuilles d'arbres qu'il disposa les unes derrière lui, les autres devant, et il les attacha à une sorte de ceinture qu'il se fit autour de la taille avec des feuilles de palmier et de l'alfa. Mais ces feuilles ne tardèrent pas à se faner, à sécher et à tomber⁵⁷.

Nous remarquons ainsi que le personnage Ḥayy Ibn Yaqzān fut façonné par son créateur Ibn Ṭufayl d'une manière telle qu'il était venu à prendre conscience de lui-même non pas positivement à travers ce qu'il est, c'est-à-dire un animal,

56 Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ibn Yaqzān*, Beyrouth : Dār Maktabat al-Hilāl, 1993, 52.

57 Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ben Yaqdhān : un roman philosophique d'Ibn Thofayl*. trad. Léon Gauthier, Beyrouth : imprimerie Catholique, 1936, 30.

mais négativement à travers ce qui lui manque par rapport aux animaux qui l'entourent. En prêtant à son personnage la capacité d'éprouver le sentiment du *ḥayā'*, Ibn Ṭufayl commet à notre avis deux erreurs philosophiques : la première erreur réside dans le fait de penser que la force morale qui s'appelle *ḥayā'* constitue une puissance innée, naturelle, donnée originellement à chaque être vivant par Dieu ou la nature ; la seconde erreur consiste dans le fait d'amener son personnage Ḥayy à croire que les queues et les poils des animaux servent non pas à les protéger contre le froid et les parasites, mais à cacher leurs organes génitaux. Car, comme l'a bien formulé Vladimir Jankélévitch, « celui qui, comme l'ange, pourrait cacher mais n'a rien à cacher, l'animal qui aurait tout à cacher, mais n'a rien pour le cacher, ignorent également la pudeur »⁵⁸. Ḥayy fut créé par Ibn Ṭufayl d'une façon tellement erronée que l'esprit y fonctionne en étant en permanence dans un rapport de dissonance avec le corps. Ce rapport de désaccord et de dissonance s'explique par le fait que si le corps est bien celui de l'animal s'appelant Ḥayy, l'esprit, lui, est celui du philosophe Ibn Ṭufayl. Car si Ḥayy était venu à sentir une certaine gêne morale en prenant conscience de sa nudité physique, c'est parce qu'il se voyait et se pensait non pas en utilisant son intelligence et ses propres yeux, lesquels sont en réalité en parfaite harmonie avec son corps d'animal, mais en employant les yeux et l'esprit qui lui furent prêtés par le philosophe. On avait donc bien raison de parler de cet ouvrage d'Ibn Ṭufayl en le qualifiant non pas de traité de philosophie, mais de roman philosophique⁵⁹. Tout tend donc à montrer que l'hypothèse de l'accord de la philosophie et de la religion fut étayée dans cet ouvrage au prix d'un désaccord profond entre le corps et l'esprit du personnage servant de terrain et de moyen de démonstration.

C'est l'occasion ici de souligner quelque chose de très important : à la différence de la culture europeo-occidentale, de sensibilité chrétienne, qui appelle les organes sexuels de l'être humain « Parties honteuses », la culture arabe parle, quant à elle, de ces mêmes parties en termes de *ḥayā'*, c'est-à-dire en des termes qui les considèrent comme étant des parties du corps au sujet desquelles on fait preuve de respect. Ainsi le fait que la langue arabe était venue à mettre le mot *ḥayāt* dans le voisinage quasi immédiat du terme *ḥayā'*, et que, de surcroît, elle avait fait en sorte que ce terme désigne à la fois les parties génitales des êtres vivants mammifères et le sentiment de respect, montre que

58 Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus, iii, L'innocence et la méchanceté*, Paris : Flammarion, 1986, 456.

59 C'est ce que fit Léon Gauthier qui choisit de donner à sa traduction française de *Ḥayy Ibn Yaqzān* le titre suivant : *Ḥayy Ben Yaqdhān : un roman philosophique d'Ibn Ṭufayl*.

le sentiment moral de respect est très probablement né et s'était développé à travers un long processus de spiritualisation au cours duquel le *ḥayā'*, au sens biologique d'appareil reproducteur, passa du statut de quelque chose que l'on protège en le cachant à quelque chose qui sert à cacher, c'est-à-dire une sorte de vêtement moral qui protège l'individu contre la honte et le déshonneur. C'est sans doute à la lumière de ce processus de transformation de la vie biologique en une forme de vie morale qu'il faut interpréter et comprendre le propos suivant, attribué par les textes d'*adab* à un *Ḥakīm*, c'est-à-dire un sage philosophe :

وقال بعض الحكماء: من كساه الحياء ثوبه لم ير الناس عيبه⁶⁰.

Un sage philosophe dit : celui que le *ḥayā'* couvre de son vêtement, les autres ne verront pas ses défauts.

Le mot vêtement (*ṭhawb*) employé dans ce propos n'est pas à comprendre au sens propre et matériel, mais au sens d'une métaphore qui symbolise la force intellectuello-morale du *ḥayā'*. C'est ce que nous pouvons voir dans un vers de Sawwār b. al-Muḍarrab, cité par al-Tabrīzī dans *Sharḥ al-Ḥamāsa*⁶¹ :

إني كأني أرى من لا حياء له ... ولا أمانة وسط القوم عريانا

Tous ceux qui n'ont ni respect humain, ni honnêteté
Je les vois comme s'ils étaient tout nus au milieu des gens

Nous voyons encore ici que *ḥayā'* ne veut pas dire pudeur ou honte, mais respect de soi-même et des autres, sens de l'honneur, rectitude, droiture, d'où la présence du mot *amāna* : est considéré par le poète comme étant moralement nu, sans dignité et sans respectabilité, non seulement l'individu dépourvu de *ḥayā'*, mais également celui qui manque de probité, de loyauté, de fidélité et d'honnêteté.

Nous comprenons ainsi que si les êtres humains se désignent eux-mêmes comme étant dotés à la fois de *ḥayāt*, c'est-à-dire d'une aptitude biologique à vivre, et de *ḥayā'*, c'est-à-dire du sens du respect, c'est sans doute en vue de mettre en évidence le fait que l'être humain est le seul, parmi les êtres vivants, à posséder non seulement une vie, mais également une tendance à produire des manières de vivre morales, des formes de vie éthique, des styles de pensée.

60 Al-Māwardī. *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, 257.

61 Al-Tabrīzī, *Sharḥ dīwān al-Ḥamāsa*, Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2000, 815.

C'est sans doute dans le contexte de cette interprétation du concept de *ḥayā'* qu'il faut comprendre le propos suivant du Prophète Muḥammad :

عن ابن مسعود، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت»⁶².

Parmi les sages paroles que les gens reçurent des anciens prophètes, il y a celle-ci : si tu n'éprouves aucun sentiment de *ḥayā'*, alors fais ce que tu veux.

Pour interpréter ce propos, la plupart des théologiens et traditionnistes anciens et modernes se contentent de répéter des paraphrases qui ne peuvent pas nous aider à comprendre sa portée et son sens profonds. À les lire, nous avons l'impression qu'ils ont peur de comprendre.

Remarquons que dans la traduction de ce propos, nous avons préféré conserver le terme arabe, car nous pensons que le mot *ḥayā'* n'exprime ici ni seulement l'idée de pudeur, ni seulement celle de respect, ni non plus seulement celle de la crainte, mais une sorte de condensé tous ces sentiments. Ajoutons aussi que pour bien comprendre ce propos du prophète Muḥammad, il faut commencer par prendre en considération, en la soulignant, la part d'ironie qui y est mise.

En effet, ce propos ne se contente pas de dire à la personne à laquelle il est adressé : si tu n'as aucun sentiment de *ḥayā'*, alors fais ce que tu veux. Il dit : si, en parlant ou agissant ou te conduisant, tu ne respectes aucune des règles régissant les bonnes manières établies et reconnues comme telles par les membres de ta société⁶³, alors fais ce que tu veux. Mieux encore, ce propos semble dire à la personne qu'il apostrophe, laquelle représente en réalité une sorte de personne collective, le *mar'* ou, si l'on veut, le « tout un chacun », en lui disant : si tu ne respectes rien et tu ne fais preuve d'aucune espèce de pudeur et/ou de sentiment de honte, alors tu n'as désormais qu'à continuer allègrement à vivre de cette manière désinvolte et irresponsable, car en te comportant de la manière dont tu le fais, tu t'es mis toi-même de toi-même, délibérément, en dehors de ta communauté de mœurs, de vie et de culture, si bien

62 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beyrouth/Damas : Dār Ibn Kathīr, 2002, v, 268.

63 Les bonnes manières sont ainsi qualifiées, c'est-à-dire comme valides et bonnes, non pas seulement par moi, mais par la communauté de culture et de mœurs dont je fais partie. C'est par respect pour cette sorte de consensus fait par tous les membres de cette communauté sur un certain nombre de règles et de principes de conduite que je fais l'effort de ne pas manquer aux bonnes manières d'agir et de me conduire.

que tu n'as plus aucun compte à rendre à personne, dans la mesure où tous les membres de cette communauté eux aussi ne te comptent plus parmi eux et ne font plus la moindre attention à ce que tu fais et à la manière dont tu le fais, au point qu'ils n'essaient même plus désormais de te juger ou te critiquer ou te reprendre ou tenter de te corriger. Car, si une personne se met à faire tout ce qu'elle a envie de faire, quand elle a eu envie de le faire et là où elle en a eu envie, sans scrupules, en se permettant, par exemple, d'uriner immédiatement après qu'elle ait eu senti le besoin de le faire, à l'endroit où elle se trouvait, cela révèle que cette personne n'a pas ou n'a plus le sens de la vie en commun, c'est-à-dire la capacité de faire preuve de *ḥayā'* en se respectant elle-même et en respectant les autres.

Il y a deux types d'individu que la société considère comme pouvant faire ce dont ils ont envie de faire, là où ils en ont envie et de la manière qu'ils veulent, sans être ni stigmatisés, ni condamnés ou blâmés, au sens du propos prophétique que nous avons cité : l'enfant très jeune et le fou. L'enfant parce qu'il n'a pas encore appris les bonnes manières de la société où il vient de naître ; le fou parce qu'il a complètement désappris ces mêmes bonnes manières et règles de vie (*ḥayā'*). Le premier parce qu'il ne fait pas encore complètement partie de la communauté de vie et de mœurs dans laquelle il est en train de s'insérer, le second parce qu'il est en quelque sorte définitivement ou temporairement sorti de la société dans laquelle il était jusqu'à présent un membre socialement actif.

Dans son explication du propos du prophète que nous sommes en train d'examiner, Ibn al-Athīr propose une interprétation qui va dans le sens de ce que nous venons de dire :

وله تأويلان: أحدهما: ظاهره، وهو المشهور، ومعناه: إذا لم تستح من العيب ولم تخش العار مما تفعله، فافعل ما تحدثك به نفسك من أغراضها، سواء كان حسناً أو قبيحاً⁶⁴.

Ce propos peut recevoir deux interprétations : la plus évidente d'entre elles, qui est aussi la plus répandue, consiste à dire : si tu n'as pas eu peur d'être blâmé et tu ne crains plus la réprobation pour ce que tu fais, alors tu es libre de faire tout ce que ton esprit te suggère comme actions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises.

Autrement dit, si tu te mets à faire tout ce qui te vient à l'esprit sans réflexion aucune, sans retenue, sans entraves, sans tenir compte du monde qui t'entoure,

64 Majd al-Dīn Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī ghrīb al-ḥadīth wa-l-athar*, i, 470.

c'est que tu n'as plus le sens du respect humain du *ḥayā'* qui nous permet de nous indigner lorsque l'on est offensé et de nous sentir en faute quand nous manquons de respect aux autres. Car l'éthicité des faits et des situations relevant de la sensibilité morale du *ḥayā'*, se définit non seulement par la manière dont nous tendons à rechercher les louanges et éviter les blâmes, mais aussi et surtout par la manière dont nous nous montrons sensibles ou insensibles aux mises en demeure et aux critiques que les autres nous adressent : un individu qui se montre totalement insensible, indifférent et apathique à l'égard des reproches qui lui sont adressés est un individu dépourvu de noblesse et de sens éthique, au point qu'il mérite d'être dit exclu de l'horizon culturel commun. C'est sans doute cette absence de sensibilité morale que cherche à souligner al-Jāhīz dans un passage de son épître « *al-nubl wa-l-tanabbul* » (Noblesse authentique et noblesse affectée) :

والتعرض للعيب إذا وافق قلة الإكتراث، بطلت المزاج، وماتت الخواطر... فإن كان
 (الانسان) لا يحفل بالشم، ولا يجزع من الدم، فعدّه ميتاً إن كان حياً وكبلاً إن
 كان إنساناً⁶⁵.

Si l'exposition au blâme coïncide avec de l'indifférence, cela conduit à l'élimination des freins et l'extinction de la sensibilité [...] Car s'il (l'individu apathique) ne prête aucune attention aux insultes et ne s'afflige nullement lorsqu'il est blâmé, alors il faudra le considérer comme un mort s'il est encore vivant et comme un chien s'il est un être humain.

La sensibilité morale résidant dans le sentiment du *ḥayā'* semble ainsi fonctionner comme un principe qui participe à l'organisation et à la structuration du vivre ensemble (*ma'āsh*), c'est-à-dire la communauté des mœurs : nous partageons les mêmes façons de percevoir, de sentir et de juger les choses et les événements. Cela veut dire aussi qu'étant donné que les membres d'une communauté de culture et de mœurs possèdent les mêmes manières de sentir et de juger, ils seront amenés à réagir globalement de la même façon aux remarques et critiques qui peuvent leur être éventuellement adressées à des occasions et dans des situations de vie sociale déterminées. Nous voulons dire par là que le *khuluq*, c'est-à-dire la disposition éthique, se manifeste non seulement à travers la manière dont nous percevons et jugeons, mais aussi et surtout à travers la manière dont nous réagissons quand nous sommes jugés : à travers cette réaction, l'individu exerce et manifeste une sorte de compétence morale

65 « *Al-nubl wa-l-tanabbul* », *Rasā'il al-Jāhīz*, iv, 169 et 172.

acquise au sein d'une communauté de vie en société (*ma'āsh*), compétence en vertu de laquelle il tend à accomplir des actions pour lesquelles il sera loué et éviter celles pour lesquelles il sera blâmé. Ainsi, si un individu déterminé, vivant dans une société donnée, se montre extrêmement insensible et indifférent à la fois aux louanges et aux blâmes que les autres lui adressent, tantôt pour l'encourager et le gratifier, tantôt pour le dissuader et le juger sévèrement, nous avons affaire, dans ce cas, à un individu qui s'est totalement dégagé de l'espace socio-humain gouverné et éclairé par le système éthique de la *murū'a* au sein duquel œuvre la force morale du *ḥayā'*.

Al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhidī ne dit pas autre chose, nous semble-t-il, lorsque, commentant la formule proverbiale : *wa-yuqāl mā li-fulān sitr wa-lā ḥijr*, laquelle parle d'un individu présentant beaucoup de similitude avec celui à qui s'adresse le propos du prophète, il dit :

يقال: ما لفلان ستر ولا حجر. فالستر الحياء والحجر العقل.⁶⁶

L'on dit untel n'a ni protection, ni raison, car la protection, c'est la pudeur, et la retenue, c'est la *Raison*.

Il est très instructif que dans *Majma' al-amthāl* d'al-Maydānī (m. 470/1078)⁶⁷, le mot *ḥijr*, que nous avons traduit par « raison » au sens de l'intellect, est remplacé et explicité par le terme *'aql* :

ما له ستر ولا عقل.⁶⁸

Il n'a ni protection, ni intellect.

Nous comprenons ainsi la raison profonde pour laquelle la civilisation universelle en général et la culture arabe en particulier accordent une place importante à la force morale du *ḥayā'* : c'est parce que dans la mise en œuvre du *ḥayā'* se révèle chez l'être humain non seulement son aptitude éthico-morale, mais aussi, et par la même occasion, le caractère rationnel de son comportement. Car, en examinant de plus près et attentivement la manière dont le *ḥayā'* s'exerce, en l'occurrence comme une force morale qui permet à l'individu de faire preuve de retenue, de circonspection et de prudence, nous constatons qu'il s'agit chaque fois de conduites dans lesquelles les individus font

66 Al-Khalīl, *Kitāb al-'Ayn*, ii, 215.

67 Sur al-Maydānī, voir l'article de R. Sellheim, *Er²*.

68 *Majma' al-amthāl*, mathal n° 3908.

appel à ce que l'on appelle en arabe *al-rawiyya*, c'est-à-dire la réflexion délibérante qui constitue l'un des principaux modes sur lequel se déploie l'activité rationnelle du 'aql. En effet, c'est dans la mise en œuvre du ḥayā' que les êtres humains apparaissent tels qu'ils sont véritablement, à savoir des êtres vivants chez lesquels un travail de réflexion précède quasi systématiquement tout projet l'action.

Cependant, cela ne veut pas dire que la force morale du ḥayā' est elle-même en elle-même de nature rationnelle ; cela veut tout simplement dire qu'il s'agit d'une force morale qui ne peut fonctionner correctement comme telle qu'en s'appuyant sur les ressources que lui fournit la faculté rationnelle par excellence, en l'occurrence le 'aql (intellect).

Ainsi, lorsque nous consultons attentivement les textes *d'adab* qui nous sont parvenus, nous constatons que la faculté de réflexion rationnelle délibérante du 'aql est consultée et sollicitée par les individus non seulement pour répondre à la question de savoir s'ils doivent ou non faire preuve de ḥayā' dans telle ou situation, mais également pour savoir comment ils doivent le faire et, surtout, dans quelle proportion. C'est sans doute dans ce sens que nous comprenons la réflexion suivante faite par al-Jāhiz sur un propos d'al-Aḥnaf (m. 687) :

وهاهنا روايات كثيرة مدخولة، وأحاديث معلولة، رَوَوْا أَنَّ رَجُلًا مَدَحَ الْحَيَاءَ عِنْدَ الْأَخْفِ، وَأَنَّ الْأَخْفَ قَالَ: ثُمَّ يَعُودُ ذَلِكَ ضَعْفًا، وَالْخَيْرُ لَا يَكُونُ سَبَبًا لِلشَّرِّ، وَلَكِنَّا نَقُولُ: إِنَّ الْحَيَاءَ اسْمٌ لِمَقْدَارٍ مِنَ الْمَقَادِيرِ مَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ الْمَقْدَارِ فَسَمِّهِ مَا أَحْبَبْتَ، وَكَذَلِكَ الْجُودُ اسْمٌ لِمَقْدَارٍ مِنَ الْمَقَادِيرِ، فَالسَّرْفُ اسْمٌ لِمَا فَضَلَ عَنِ ذَلِكَ الْمَقْدَارِ، وَالْحَزْمُ مَقْدَارٌ، فَالْجَبْنَ اسْمٌ لِمَا فَضَلَ عَنِ ذَلِكَ الْمَقْدَارِ، وَالِاقْتِصَادُ مَقْدَارٌ، فَالْبُخْلُ اسْمٌ لِمَا خَرَجَ عَنِ ذَلِكَ الْمَقْدَارِ، وَالشَّجَاعَةُ مَقْدَارٌ، فَالتَّهَوُّرُ وَالْحَدَبُ اسْمٌ لِمَا جَاوَزَ ذَلِكَ الْمَقْدَارَ.⁶⁹

Il existe beaucoup de récits rapportés douteux et de propos défectueux. Ainsi, on raconte qu'un homme fit la louange du ḥayā' en présence d'al-Aḥnaf et que celui-ci aurait dit : « le sentiment du ḥayā' risque de devenir une marque de faiblesse. Or, le bien ne peut jamais être une source de mal ». Quant à nous, dit al-Jāhiz, nous disons ceci : le ḥayā' est un nom qui désigne une manière d'être qui s'exerce selon des proportions déterminées, si bien que tout ce qui dépasse ses proportions, tu peux l'appeler comme tu veux. Il en est de même de la générosité, laquelle obéit à une certaine mesure, si bien que ce qui dépasse cette mesure s'appelle de la prodigalité, de même que la prudence possède des proportions de

69 Al-Jāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, i, 202-203.

sorte que lorsqu'elle les dépasse, elle devient de la lâcheté, de même que l'économie a une juste mesure, car ce qui dépasse cette mesure s'appelle de l'avarice, de même que le courage a une mesure de sorte que ce qui dépasse cette mesure porte le nom d'imprudence et de désinvolture.

Nous avons affaire dans cette intervention d'al-Jāhīz à une mise au point à la fois décisive et intéressante, dans la mesure où elle nous permet de comprendre qu'en matière de *ḥayā'* aussi il est besoin de faire appel à la réflexion délibérante (*'aql, tadbīr*)⁷⁰ pour trouver la juste mesure (*al-miqdār*) d'une manière à éviter que le sentiment de respect ne se transforme en une timidité excessive, paralysante, ou en une pudibonderie ridicule et exagérée.

Pour comprendre encore davantage la nature de la relation qui existe entre *ḥayā'* (respect humain) et *'aql* (intellect, raison), nous mettons ici à contribution un passage de *Uyūn al-akhbār* d'Ibn Qutayba (m. 889), passage qui nous présente ce que nous pouvons appeler la fable arabe de la « Raison »⁷¹ :

ولما أهبط الله عز وجلّ آدمَ عليه السلام إلى الأرض، أتاه جبريل عليه السلام، فقال له: يا آدم، إنّ الله عزّ وجلّ قد حبّأكَ بثلاث خصالٍ لتختارَ منها واحدةً وتنتخِلَ عن اثنتين، قال: وما هنّ؟ قال: الحياءُ والدينُ والعقلُ. قال آدم: اللهم إني اخترتُ العقلَ. فقال جبريلُ عليه السلامُ للحياءِ والدينِ: ارتفعَا؟ قالَا: لن نرتفع؟ قال جبريلُ عليه السلام: أعصيتُمَا؟ قالَا: لا، ولكنّا أمرنا أن لا نُفارقَ العقلَ حيث كان⁷².

Quand Dieu fit descendre Adam sur Terre, l'ange Gabriel vint le voir et lui dit : Dieu te propose trois qualités pour que tu en choisisses une seule et

70 Sur ces notions de *'Aql, Tadbīr, Tajārib*, telles qu'elles sont employées dans la pensée de l'Adab, voir Salah Natij, « Place et fonction de l'expérience dans la culture de *l'adab* : *Tajārib, 'aql et tadbīr* », *Studia Islamica*, 2 (2015), 165-195.

71 Il s'agit d'une fable de la Raison qui n'est pas sans rappeler le mythe de Prométhée tel qu'il est rapporté par Platon dans le dialogue intitulé *Protagoras* : « Zeus alors, inquiet pour notre espèce menacée de disparaître, envoie Hermès porter aux hommes la pudeur et la justice, afin qu'il y eût dans les villes de l'harmonie et des liens créateurs d'amitié. Hermès donc demande à Zeus de quelle manière il doit donner aux hommes la pudeur et la justice : « Dois-je les « répartir comme les autres arts [...] – Entre tous, dit Zeus, et que chacun en ait sa part : car les villes ne pourraient subsister si quelques-uns seulement en étaient pourvus, comme il arrive pour les autres arts ; en outre, tu établiras cette loi en mon nom, que tout homme incapable de participer à la pudeur et à la justice doit être mis à mort, comme un fléau de la cité », Platon, *Protagoras*, Paris : Les Belles Lettres, 1966, 322c.

72 *Uyūn al-akhbār*, i, 279-282 ; *al-'Iqd al-farīd*, i, 107.

laisser les deux autres. Quelles sont ces trois qualités, interrogea Adam ? La pudeur (*al-ḥayā'*), la religion (*al-dīn*) et la Raison/Intellect, répondit Gabriel. J'ai choisi la Raison, répondit Adam. Alors Gabriel dit à la pudeur et à la religion : remontez maintenant ! Mais la pudeur et la religion rétorquèrent : nous ne monterons jamais. Vous désobéissez donc ? dit Gabriel. Non, répondirent-elles. Mais parce que nous avons reçu l'ordre de ne jamais nous séparer de la Raison partout où elle est.

Dans le texte que nous venons de citer, nous constatons que le concept de *'aql* est non seulement posé comme une qualité primordiale, mais qu'on lui accorde la primauté par rapport à la pudeur (*ḥayā'*) et à la religion (*dīn*). La moralité et la religion sont ainsi considérées comme de simples servantes subalternes de la raison (*'aql*). Autrement dit, tout être raisonnable est comme incité à faire preuve de respect humain issu du sentiment de *ḥayā'* car la faculté du *'aql* dont il est équipé est censée fonctionner en lui non seulement comme un équipement intellectuel lui permettant de penser et d'agir rationnellement, mais également en tant qu'elle comporte en son sein, comme faisant partie intégrante de ses prérogatives, et la loi morale afférant à la religion et la force morale du *ḥayā'*.

5 Conclusion

Pour conclure ces considérations consacrées à la notion de *ḥayā'*, nous aimerions faire une remarque d'ordre méthodologique.

Comme nous l'avons dit plus haut, et comme nous avons essayé de le montrer au cours des analyses auxquelles nous avons soumis divers exemples mettant en scène et en jeu une multitude d'expériences ayant le sentiment de *ḥayā'* comme cadre et comme milieu, dans le terme arabe de *ḥayā'* nous avons affaire à un concept d'une densité et d'une richesse telles que l'on ne peut que se tromper lourdement si l'on croit pouvoir lui régler pour ainsi dire rapidement son compte en lui trouvant la bonne traduction française ou anglaise ou en se contentant de le gloser en disant qu'il veut dire pudeur ou honte ou shame ou modesty, etc. Car traduire le mot *ḥayā'* par l'un de ces termes français et anglais que nous avons énumérés revient inévitablement à l'enfermer dans un espace sémantique dans lequel il ne pourra que se trouver à l'étroit. Or, tout tend à montrer que les expériences du *ḥayā'* renvoient, selon les contextes, tantôt à l'idée de retenue, tantôt au sentiment de respect de soi et/ou des autres, tantôt à la volonté de justice, tantôt à l'idée de maîtrise de soi, tantôt au sentiment d'honneur. Afin de nous mettre à même de percevoir et de reconnaître

pleinement cette diversité d'expériences et de sentiments éthiques que le concept de *ḥayā'* prend en charge et exprime, nous avons appliqué une règle de conduite méthodologique très simple consistant en ceci : nous l'avons analysé en vue de comprendre les significations qu'il recèle et met œuvre non pas en disant une fois pour toutes ce qu'il veut dire, mais en le pensant à chaque fois à nouveaux frais, et ce en nous efforçant de tenir compte le plus étroitement possible des caractéristiques concrètes des environnements et des contextes socio-éthiques dans lesquels il se déploie.

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

Dans les deux chapitres qui précèdent, nous avons mis à contribution suffisamment de données tendant toutes à montrer 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 étions amenés à insister sur le fait que le régime de vie éthique gouverné par la *murū'a* se caractérise surtout et avant tout par la rigueur, l'effort, l'austérité morale et le renoncement aux plaisirs. Or, nous pensons que notre compréhension de la configuration de l'horizon éthique de la *murū'a* risque de rester incomplète, voire tronquée, si nous nous satisfaisions de cette manière de caractériser le genre de vie gouverné par l'éthique de la *murū'a* sans nous poser la question de savoir si cette dernière est susceptible de générer autre chose que le sentiment de privation. En effet, la question que nous voudrions poser à présent est donc celle de savoir si la forme de vie régie par les principes de la *murū'a* est faite uniquement de privations, de rigueur morale, de sacrifices et de souffrances ou comporte-t-elle également une part de satisfaction et de joie.

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 (*ladhdha*) pour les réexaminer de plus près.

Voici les trois propos dans lesquels le mot *ladhdha* apparaît : le premier est dû à 'Amr b. al-ʿAṣ :

المذة طرح المروءة¹.

Le plaisir réside dans le renoncement aux plaisirs.

Et le second à Mu'āwiya qui dit :

المروءة ترك اللذة².

La *murū'a* réside dans le renoncement au plaisir.

1 « Kitmān al-sirr », in *Rasā'il al-Jāhiz*, i, 146.

2 *Uyūn al-akhbār*, i, 295.

Dans *al-Iqd al-farīd*, ‘Amr b. al-‘Āṣ est encore plus explicite :

العيش كله إسقاط المروءة، وأي شيء أثقل على النفس من مجاهدة الهوى ومكابدة الشهوة³.

La vie bonne consiste entièrement dans le fait de se libérer de la *murūʿa*. Car rien n'est plus pénible pour l'âme que la lutte contre les passions et le fait de supporter la privation des plaisirs.

Dans ces trois propos, un rapport d'exclusion réciproque est établi entre *murūʿa* et *ladhdha*, c'est-à-dire entre une manière d'être où l'individu reste en permanence digne, et une manière d'être fondée sur les plaisirs. Remarquons surtout que le mot employé dans ces trois propos est bien *ladhdha*, 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 *murūʿa* entraîne le renoncement aux plaisirs, cela ne veut pas dire que la personne vivant selon les lois de la *murūʿa* doit renoncer à tous les types de plaisirs. Cela veut seulement dire que la *ladhdha*, c'est-à-dire les plaisirs physiques, doivent être et sont considérés par les personnalités pourvues de *murūʿa* comme des types de plaisirs qui ne présentent ni qualité éthique, ni intérêt intellectuel. Car les personnes douées de *murūʿa* possèdent une qualité intellectuelle-morale qui les incite à rechercher non pas le plaisir physique de la *ladhdha*, mais la joie intellectuelle inhérente à la possession et l'exercice de la *murūʿa*.

Considérons la réflexion suivante dans laquelle Ibn al-Muqaffa' définit la manière dont l'homme doué de sagesse (*al-ʿāqil*) doit gouverner sa vie :

العاقِل ينظرُ فيما يؤذيه وفيما يسره، فيعلم أنّ أحقّ ذلك بالطلبِ، إن كان مما يحب، وأحقّه بالانتقاء، إن كان مما يكره [...] فإذا هو قد أبصر فضل الآخرة على الدنيا⁴، وفضل سرور المروءة على لذة الهوى، وفضل الرأي الجامع الذي تصلحُ به الأنفس والأعقابُ على حاضرِ الرأي الذي يستمتعُ به قليلاً ثم يضمحل، وفضل الأكلاتِ على الأكلة والساعات على الساعة⁵.

3 *Al-Iqd al-farīd*, vii, 82.

4 Cette binarité *al-ākhirā/al-dunyā* est quasi omniprésente dans les textes de l'*adab*, où elle apparaît sous d'autres expressions comme *māʿād/m'āsh*, *dīn/dunyā*, *murūʿa/dīn*, etc. Voir le chapitre 5 : « *Murūʿa* et genres de vie ».

5 Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-ṣaghīr*, in *Rasā'il al-bulaghā'*, 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 particulière 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.

Dans cette réflexion, nous voyons qu'Ibn al-Muqaffa' oppose, d'une part, *surūr* (joie, bonheur) à *ladhdha* (plaisir) et, d'autre part, *murū'a* à *hawā* (passion). La *murū'a* est source de *surūr* et *hawā* génère la *ladhdha*. Mais remarquons aussi comment, pour rendre explicite et souligner l'idée selon laquelle la *ladhdha*, 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-jāmi'*/*al-ra'y al-ḥādir*, *sā'a/sā'āt*, *ukla/akalāt*.

Or, si le *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'un genre de vie fondé sur la passion et les plaisirs physiques (*ladhdha*), elle se prive par là même et du même coup 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*⁶. 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, comment et dans quelle mesure la *murū'a* est ou peut être une source de bonheur (*surūr*).

6 Cette idée, selon laquelle celui qui choisit un genre de vie fondé sur la *murū'a* a trouvé la voie du vrai bonheur, est exprimée par al-Jāhiz, d'une manière moins explicite mais évidente, dans le début de *Risālat al-ma'āsh wa-l-ma'ād*. *Rasā'il*, i, 91-92.

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*⁷. 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 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. Car il faut être certain que le concept de *surūr* est employé par la pensée de l'*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. À 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, le for intérieur, la vie intime, intimité, 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 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 et l'idée d'intériorité, d'intimité et de secret, d'autre part,

7 Il faut cependant signaler deux exceptions : al-Tawhīdī dans les textes où il dialogue avec des philosophes comme al-Sijistānī et Miskawayh, et al-Jāhīz, notamment dans *Kitāb al-bukhalā'* où nous pouvons lire : *bal kayfa yad'ū ilā l-sa'āda man khaṣṣa nafsahu bi-l-shiqwa* (Comment celui qui s'est choisi une vie de peine peut-il montrer aux autres le chemin du bonheur), *Kitāb al-Bukhalā'*, Le Caire : Dār al-ma'ārif, 1990, 2. Si al-Jāhīz 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-Jāhīz, 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 la raison pour laquelle il avait préféré l'emploi du terme *sa'āda* à celui de *surūr*. Pour une lecture de *Kitāb al-bukhalā'* d'al-Jāhīz, voir Salah Natij, « De l'avarice comme genre de vie : une contribution à la lecture de *Kitāb al-bukhalā'* d'al-Jāhīz », *Oriens*, 46 (2018), 368-434.

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, c'est-à-dire dans le for intérieur, dans la part la plus intime du moi.

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 :

المروءة: [هي] أن لا تعمل شيئاً في السر تستحي منه في العلانية⁸.

La *murū'a* : elle consiste dans le fait de ne pas faire en secret (privé) quelque chose que tu éprouverais une certaine pudeur à faire en public.

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 et intime de la personne, 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 et sans retenue 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 arabe 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 faite à sa manière en formant le mot *surūr* à partir du *sirr*. Cette analyse réside en ceci qu'en le construisant à partir du mot *sirr*, lequel veut dire en privé, secret, intimité, la langue a du même coup destiné le mot *surūr* à exprimer l'idée de joie personnelle, bonheur intérieur, plaisir intellectuel. 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, en l'occurrence dans le for intérieur de la personne. Sans doute est-ce pour attirer l'attention sur ce

8 *Uyūn al-akhbār*, i, 295 ; *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 145 ; *al-Muwashshā*, 38.

rapport de complicité sémantico-éthique entre *sirr* et *surūr* que l'auteur de *Tāj al-ʿarūs* ajoute la précision importante suivante à sa définition du mot *surūr* :

قال بعضهم: حَقِيقَةُ السُّرُورِ التَّذَادُ وَالشَّرَاحُ يَحْصُلُ فِي الْقَلْبِ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ حُصُولِ أَثَرِهِ فِي الظَّاهِرِ.⁹

Certains lexicographes disent que le véritable sens du mot *surūr* réside dans le fait qu'il renvoie à une jouissance (délectation) et à un épanouissement qui ont lieu dans le cœur sans aucune manifestation physique externe.

C'est donc bien en vue de souligner le fait que *surūr* constitue une expérience psycho-morale privée et intime que la langue avait généré le mot *surūr* en le mettant dans le voisinage sémantico-lexical du mot *sirr*. Ainsi, de même que la *murūʿa* 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*.

Soulignons quelque chose très important, à savoir que même dans sa façon de vivre l'expérience du bonheur, l'individu doté de *murūʿa* 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 imposés.

Ce n'est donc pas un hasard si ce type de bonheur, fruit de la *murūʿa*, n'est jamais appelé *saʿāda*, comme chez les philosophes, mais *surūr*. Chez les philosophes comme al-Fārābī (m. 339/950), Miskawayh ou encore Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (m. 381/992), la définition du concept de *saʿāda* découle de la conception aristotélicienne¹⁰ 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

9 *Tāj*, « s.r.r. ».

10 Sans oublier que de même que le terme grec *eudaimonia*, 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, de même dans le mot arabe *saʿāda*, il y a *saʿd*, c'est-à-dire l'astre favorable (*musāʿid* et/ou *musʿid*) susceptible de faciliter l'accession au bonheur.

au vrai bonheur sans s'insérer dans les réseaux de cohabitations (*musākana*) et de la vie en société (*ijtimā'*) avec les autres, comme le montrent les définitions suivantes données, respectivement, par al-Fārābī et Ibn Miskawayh. 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 :

العالم المدني ... وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالإجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة¹¹.

La politique... c'est la science qui étudie les facteurs grâce auxquels les individus qui vivent dans les cités atteignent le bonheur, chacun selon ses dispositions naturelles.

De même chez Ibn Mikawayh :

ولهذا قال الحكماء: إن الإنسان مدني بالطبع، أي هو محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الإنسانية¹².

Et c'est pour cela que les philosophes affirmèrent que l'homme est un animal politique, 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.

Bref, le concept de *sa'āda* renvoie dans la philosophie à une expérience du bonheur posée comme ne pouvant se réaliser qu'en étant en même temps et chaque fois un travail de *is'ād*, c'est-à-dire un travail à travers lequel les individus vivant au sein d'un même ensemble socio-politique visent, de cette manière, à se rendre les uns les autres pareillement heureux. C'est dire que nous pensons que le mot *sa'āda* a quelque chose à voir avec *sā'ada/yusā'idu* (aider, comme tentative de rendre heureux) et de *musā'ada* (entraide).

Le concept de *surūr*, quant à 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 l-ilāhiyya*, le bonheur divin, le *surūr* est une expérience authentiquement et exclusivement humaine, profondément enracinée dans le *ma'āsh*, c'est-à-dire dans le monde

11 Al-Fārābī, *Tahṣīl al-sa'āda*, Le Caire : Dār wa-maktabat al-Hilāl, 1995, 46.

12 Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-akhlāq*, Beyrouth : Dar al-Kutub al-'ilmiyya, 1985, 24.

vécu réel des hommes. Cela montre comment, à l'instar de tous les concepts constitutifs du champ épistémique de l'*adab*, *surūr* est un concept dont la configuration n'est ni métaphysique, ni philosophique, ni théologique, mais uniquement anthropologico-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, intime 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 de *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 le bonheur.

Revenons maintenant à la distinction établie par Ibn al-Muqaffa' entre *ladhdhat al-hawā*, c'est-à-dire le plaisir produit par les jouissances à caractère passionnel et physique, et *surūr al-murū'a*, c'est-à-dire le sentiment de joie et de satisfaction jubilatoire que ressent l'individu dans son esprit, 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 *ladhdha* (plaisir physique). Autrement dit, pourquoi les individus pourvus de *murū'a* doivent-ils rechercher le *surūr* et non le simple plaisir physique résidant dans la *ladhdha* ?

Cette vue d'Ibn al-Muqaffa' rejoint ainsi celle d'Abū Sulaymān al-Sijistānī selon lesquelles ce qui distingue la *murū'a* de la *futuwwa*, c'est que la première fonctionne comme une disposition et une force éthique qui œuvre à l'intérieur des individus, tandis que la seconde semble se déployer surtout comme un état d'esprit qui a besoin de se manifester extérieurement, sous la forme d'activités physiques :

قيل له: فما المروءة، فإنها تتبع الفتوة؟ فقال: هي القيام بخواص ما الإنسان يكون عليه محموداً وبه ممدوحاً، وهي، أعني المروءة، أشد لصوقاً بباطن الإنسان، وأما الفتوة فهي أشد ظهوراً من الإنسان¹³.

On lui avait demandé : qu'est-ce que la *murū'a*, car elle est en corrélation avec la *futuwwa* ? Il répondit : elle consiste en l'accomplissement d'actions dignes de l'être humain, actions pour lesquelles celui-ci sera loué et complimenté. La *murū'a* est très liée à l'intériorité de la personne, tandis que la *futuwwa* constitue une qualité qui se manifeste à l'extérieur.

13 Al-Muqābasāt, 459.

Ainsi en définissant la *murū'a* comme consistant en « *tark al-ladhdha* », c'est-à-dire le renoncement aux plaisirs purement physiques, la pensée de l'*adab* tend à 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 *ladhdha* 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-Jāhīz dans sa réflexion sur la différence entre *ladhdha*, au sens de plaisir physique, et *surūr*, au sens du bonheur proprement humain¹⁴ :

وَأَيْنَ تَقَعُ لَذَّةُ الْبَيْمَةِ بِالْعُلُوفَةِ، وَلَذَّةُ السَّبْعِ بِلَطْعِ الدَّمِّ وَأَكْلِ اللَّحْمِ - مِنْ سُرُورِ الظَّفَرِ
بِالْأَعْدَاءِ؛ وَمِنْ انْفِتَاحِ بَابِ الْعِلْمِ بَعْدَ إِدْمَانِ الْقَرَعِ؟ وَأَيْنَ ذَلِكَ مِنْ سُرُورِ السُّؤْدَدِ وَمِنْ عَرِّ
الرِّيَاسَةِ؟ [...] وَأَيْنَ تَقَعُ لَذَّةُ دَرَكِ الْحَوَاسِّ الَّذِي هُوَ مَلَاقَاةُ الْمُطْعَمِ وَالْمَشْرَبِ [...] مِنْ
السُّرُورِ بِنَفَازِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ؟

Que serait le plaisir de l'animal mangeant le foin, et le plaisir du 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 ? Que seraient les plaisirs que procurent les sens mis au contact des aliments et des boissons comparés au bonheur que génèrent les actes d'ordonner et d'interdire.

Derrière les expressions « *bāb al-'ilm* » et « *'izz al-riyāsa* » employées par al-Jāhīz ici, il y a la distinction de deux genres de vie qui sont considérées comme étant les deux manières de vivre vraiment dignes de l'être humain, dans la mesure où elles constituent des domaines de penser et d'agir qui distinguent l'être vivant parlant et pensant des êtres seulement vivants, à savoir les animaux : il s'agit de la vie intellectuelle, d'une part, et la vie politique, d'autre part. C'est donc à dessein qu'al-Jāhīz compare les plaisirs physiques (*ladhdha*) que les animaux peuvent ressentir en mangeant et buvant au vrai bonheur (*surūr*), qui est une expérience intellectuelle et morale spécifiquement humaine, accessible exclusivement aux êtres humains¹⁵. *Ladhdha* renvoie à un simple plaisir physique

14 Al-Jāhīz, *K. al-Ḥayawān*, i, 205. Voir aussi al-Jāhīz, « *Hujaj al-nubuwwa* », *Rasā'il*, iii, 237.

15 Cette réflexion d'al-Jāhīz n'est pas sans rappeler celle d'Aristote définissant, dans *Ethique à Nicomaque*, ce que doit être le type de bonheur recherché par l'être humain :

rudimentaire et passager, alors que *surūr* renvoie à un sentiment de bonheur profond, doté d'une qualité à la fois intellectuelle et morale. À un autre endroit du *Kitāb al-Ḥayawān*, al-Jāḥiẓ revient sur cette idée pour la préciser :

وليس شيء ألدُّ ولا أسرُّ من عترِ الأمر والنهي، ومن الظفرِ بالأعداء [...] لأنَّ هذه الأمور هي نصيبُ الروح، وحطُّ الذهن، وقسمُ النَّفس¹⁶.

Il n'est pas de jouissance plus grande, ni de bonheur plus intense que le pouvoir d'ordonner et d'interdire, ainsi que la victoire sur l'ennemi [...] Car ces domaines d'expériences constituent le privilège exclusif de l'âme, l'apanage de l'intellect et le lot de l'esprit.

Cette précision est apportée par al-Jāḥiẓ 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 :

ومن الناس من يقول: إن العيشَ كلُّه في كثرة المال، وصحة البدن، ونحو ذلك¹⁷.

Certains disent que la vie bonne réside entièrement dans le fait de posséder de grandes richesses, d'avoir une bonne santé et de mener une vie faite de passivité et d'engourdissement de l'esprit.

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-Jāḥiẓ, peut être le siège des sensations de plaisir physiques (*ladhdha*), mais il ne pourra jamais être un médium à travers lequel l'homme fait l'expérience du véritable bonheur. En outre, seuls les objets d'expérience ayant une qualité éthique et intellectuelle, comme l'expérience d'exercer le pouvoir (*riyāsa*), de vaincre

« Le simple fait de vivre est de toute évidence une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or, ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée d'une part au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée », Aristote, *Éthique à Nicomaque*, i, 6, 1098a, 3-4.

16 *Kitāb al-Ḥayawān*, ii, 98.

17 *K. al-Ḥayawān*, 96. Cette idée est reprise par Ibn Qutayba dans *Uyūn al-akhbār*, i, 260.

les ennemis, d'acquérir et d'exercer le savoir, etc., sont à même de permettre à l'homme d'atteindre l'authentique 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 (*dhihn*) et de l'esprit (*nafs*).

Ce n'est sans doute pas un hasard si dans maints emplois dans les textes *d'adab*, nous trouvons *Surūr* (bonheur) associé à *nafs* (esprit) dans la phrase *surūr al-nafs*. Il en est ainsi dans *Kitāb al-Bukhalā'* où, parlant des bienfaits du rire, al-Jāḥiz écrit :

وكيف لا يكون موقعه (الضحك) من سرور النفس عظيما، ومن مصلحة الطباع كبيرا، وهو شيء في اصل الطباع وفي أساس التركيب¹⁸.

Comment le rire n'aurait-il pas un effet considérable sur la joie de l'âme et sur la santé morale, alors qu'il constitue la base du caractère et le fondement du tempérament¹⁹.

Ou encore dans *Uyūn al-akhbār* :

وكان يقال: ليس السرور للنفس بالجدّة، إنما سرور النفس بالأمل²⁰.

L'on disait : le bonheur de l'esprit ne réside pas dans l'activité, mais dans l'espérance.

De même dans *al-Baṣā'ir wa-l-dakhā'ir*, al-Tawḥīdī écrit :

قال فيلسوف: ليس سرور النفس بالمال ولكن بالأمال²¹.

Ce n'est pas l'argent qui fait le bonheur de l'esprit, mais l'espérance.

Al-Zabīdī, auteur de *Tāj al-'arūs*, dit avoir lu un ouvrage portant le titre de *Kitāb surūr al-nafs* (Le livre du bonheur de l'esprit), dont l'auteur serait un certain Badr al-Dīn Muḥaffar²².

18 Al-Jāḥiz, *Kitāb al-Bukhalā'*, 6.

19 Jāḥiz, *Le livre des avarés*, trad. Ch. Pellat, Paris : Maisonneuve et Larose, 1997, 9. Traduction légèrement modifiée.

20 *Uyūn al-akhbār*, i, 260.

21 *Al-Baṣā'ir wa-l-dakhā'ir*, vii, 111.

22 *Tāj al-'arūs*, « Nīlūfar ».

Pour comprendre dans toute son étendue cette distinction entre le bonheur morale et intellectuel, résidant dans l'idéal de vie gouverné par la *murū'a*, et le plaisir physique issu de la possession et la consommation des biens matériels, examinons les données de l'anecdote suivante, rapportée, sous différentes versions et formes, par les textes d'*adab*, anecdote mettant en scène al-Zibriqān Ibn Badr (m. 665)²³, le chef de la tribu arabe de Tamīm, et le poète al-Ḥuṭay'a (m. 661) :

أتى الزبرقان بن بدر بالخطيئة لعمر (بن الخطاب) فقال: هجانى، قال: وما قال لك؟ قال:
 دع المكارم لا ترحل لبغيتها... واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي
 فقال عمر: ما أسمع هجاء ولكنها معاتبه، فقال الزبرقان: أو ما بلغ من مروءتي إلا أن
 آكل وأشرب؟²⁴

Al-Zibriqān b. Badr conduisit le poète al-Ḥuṭay'a chez le calife 'Umar b. al-Khaṭṭāb en lui disant : celui-ci m'a satirisé. Et qu'a-t-il dit à ton propos ? demanda le calife. Il a dit :

Laisse les marques de noblesse et n'essaye pas de les atteindre

Contente-toi d'être celui qui nourrit et habille

Je ne vois pas qu'il s'agit de propos satiriques, dit le calife. Ma *murū'a* se résumerait donc-t-elle uniquement en ces deux activités : me nourrir et me vêtir ? rétorqua al-Zibriqān.

Ce de quoi al-Zibriqān b. Badr s'était plaint, c'est de voir le poète réduire sa *murū'a*, c'est-à-dire, au fond, ses marques de noblesse et d'excellence, en la faisant consister uniquement en deux besoins, qui ne constituent en rien les signes d'une manière de vivre faite de raffinement et de finesse intellectuels : manger et s'habiller, c'est-à-dire des besoins primaires qui concernent uniquement les plaisirs du corps. Il est à ce propos très instructif qu'en citant ce vers d'al-Ḥuṭay'a dans *al-'Iqd al-farīd*, Ibn 'Abd Rabbih (m. 940), ajoute²⁵ :

وقد أخذ هذا المعنى من الخطيئة بعض المحدثين فقال:
 إني وجدت من المكارم حسبكم... أن تلبسوا خزّ الثياب وتشبعوا

23 Voir M. Lecker, « al-Zibriqān b. Badr », *ET*².

24 Ibn Ḥamdūn, *al-Tadhkira al-ḥamdūniyya*, Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, vi, 166.

25 *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 335.

Ce thème fut repris par un poète moderne en disant :

J'ai remarqué que vos marques de noblesse se limitent uniquement
À ce que vous portiez des habits en soie et vous vous rassasiez.

Pour Ibn al-Muqaffa' et al-Jāhiz, 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 du sentiment de bonheur éthico-intellectuelle que procure l'exercice de la pensée. 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 choisi, 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 que 'Amr b. al-Āṣ avait donnée à la question que Mu'āwiya lui avait posée :

وقال معاوية لعمر بن العاص: ما ألد الأشياء؟ [...] قال: إسقاط المروءة.

Il faut se garder de comprendre ce propos d'Ibn al-Āṣ 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 en échange, mais uniquement les plaisirs physiques, qu'elle partagera 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'un genre de vie fait 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 expérience 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 dignes de ce qu'il est, c'est-à-dire des actions qui sont de nature à le rendre chaque fois encore meilleur, en lui permettant d'acquérir toujours davantage d'autonomie, de maîtrise de soi et de bonheur intellectuel.

La *murū'a* et le souci socio-économique

1 Introduction

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 lorsqu'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-'Utbī, rapportant un propos de son père, l'indépendance vis-à-vis des autres (*muṣ-taghnī 'an al-nās*), notamment 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 l-murū'a*), comme dans la scène suivante, rapporté dans *Kitāb al-Aghānī* :

أتى عتبية بن مرداس - وهو ابن فسوة - عبد الله بن العباس عليهما السلام وهو عامل لعلي بن أبي طالب صلوات الله عليه على البصرة... فلما دخل على ابن عباس قال له: ما جاء بك إلي يا بن فسوة؟ فقال له: ... جئتك لتعيني على مروءتي، وتصل قرايجي، فقال له ابن عباس: وما مروءة من يعصي الرحمن ويقول البهتان ويقطع ما أمر الله به أن يوصل؟ والله لئن أعطيتك لأعينتك على الكفر¹.

'Utayba b. Mirdās (m. après 23/644)² – surnommé Ibn Faswa – était venu voir 'Abd Allāh b. 'Abbās [...] qui fut alors gouverneur de Baṣra pour

1 Abū l-Faraj al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, Beyrouth : Dār al-Fikr, 2005, xxii, 230. Cette anecdote est rapportée sous une forme plus succincte par al-Jāhīz dans *al-Bayān wa-l-tabyīn*, i, 284.

2 Il s'agit d'al-'Abbās Ibn Mirdās, poète arabe dit mukhaḍram, c'est-à-dire qui vécut à la fois avant et pendant l'ère islamique. Voir M. Seyyedi, "Al-'Abbās b. Mirdās", in : *Encyclopaedia de l'islam*. http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_SiM_0017.

le compte de 'Alī b. Abī Tālib [...]. Lorsque 'Utayba entra, Ibn 'Abbās lui dit : qu'est-ce qui t'amène vers moi ô Ibn Faswa ? Je suis venu te demander de l'aide afin que je puisse continuer à exercer ma *murū'a*, répondit Ibn Mirdās. Alors Ibn 'Abbās rétorqua : que pourrais être la *murū'a* de quelqu'un qui désobéit au Miséricordieux, répand des calomnies et rompt les liens qu'Allāh ordonna qu'ils soient entretenus [...] Si je t'accorde un don, cela reviendrait à t'aider à persévérer dans la mécréance.

Avons-nous affaire ici à une personne indigente et pauvre demandant de l'aide et l'assistance économique d'autrui ? Pour répondre à cette question, il nous faut examiner et analyser l'expression du « *al-'awn 'alā l-murū'a* », d'une manière à bien comprendre ce qu'elle dit exactement.

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

Dans cette scène rapportée par Abū l-Faraj al-Isfahānī (m. 356/967) dans *Kitāb al-Aghānī*, 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 quémendeur et indigent :

La *murū'a* plongeait, alors, ses racines dans la matière ; un poète de l'époque rachidite se présenta devant le gouverneur de Baçra et lui dit : je viens vers toi *li-tu'īnanī 'alā murū'atī* (afin que, par des largesses, tu m'aides à subvenir aux besoins de ma *murū'a*)³.

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, ressource), mais le mot *murū'a* lui-même. En effet, ce qu'il faut voir

³ Bichr Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris : Adrien-Maisonneuve, 1932, 31.

c'est que la présence du mot *murū'a* dans cette formule confère aux rapports d'échanges 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 ou de besoin, 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 à son tour. 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-Jāhīz deux fois dans *al-Bayān wa-l-tabyīn* :

ومشى رجل من تميم إلى عتّاب بن ورقاء، ومحمد بن عمير، في عشر ديات فقال محمد بن عمير: عليّ دية، فقال عتّاب: عليّ الباقيّة، فقال محمد: نعم العونُ على المروءة المال⁴.

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*)⁵. Muḥammad b. 'Umayr dit : je prends en charge un prix. Et moi, dit alors 'Attāb, je me charge d'offrir les prix restants. Muḥammad fit alors cette réflexion : *ni'ma l-'awn 'alā l-murū'a l-māl* (la richesse est la meilleure ressource pour exercer la *murū'a*).

Dans cette scène rapportée par al-Jāhīz, nous voyons clairement que la *murū'a* est définie comme étant la pratique de la générosité et de la libéralité.

4 Al-Jāhīz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, iii, 206. Dans *Bayān*, ii, 292, nous pouvons lire une autre version, où nous avons non pas al-māl (la fortune), mais *al-yasār*, c'est-à-dire la prospérité ou l'aisance matérielle :

وسأل رجل محمد بن عمير بن عطارد وعتّاب بن ورقاء في عشر ديات، فقال محمد: عليّ دية؛ فقال عتّاب: الباقي عليّ، فقال محمد: نعم العون على المروءة اليسار.

5 Pour ce terme technique du droit musulman, voir E. Tyan, « *Diya* », *ET*² ; aussi, Joseph Schach, *An introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1965, 185.

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'auto-rises ainsi à montrer plus de *murū'a* que moi, en prenant en charge neuf des dix *dīya* (rachat, prix du sang), c'est parce que tu possèdes plus de fortune (*māl*) que moi⁶.

Il est donc des situations, des cas, où la *murū'a* que l'on possède a besoin des moyens et des ressources matériels, en l'occurrence la richesse, pour se

6 Mais malgré cette réflexion, nous devons nous garder de penser ici que celui qui donne plus est plus libéral et plus généreux que celui qui ne peut donner que ce qu'il a donné. Car en tout ce qui regarde la sphère de l'agir éthique exprimé par le terme arabe *jūd*, l'intention, pour autant qu'elle soit le produit d'une volonté ferme et constante de faire le bien, vaut action. Et ce n'est pas un hasard à ce propos si les dictionnaires arabes anciens, comme *Kitāb al-'Ayn*, *Asās al-balāḡa*, *Lisān al-'arab* et *Tāj al-'arūs*, soulignent le fait que le mot *jūd* possède un verbe *ajāda/yujīdu* qui veut dire bien faire (quelque chose), exceller dans une activité. Cela veut dire qu'avant de venir à signifier « générosité, libéralité », *jūd* renvoyait avant tout et surtout, et peut-être uniquement, à l'acte de faire le bien. A remarquer qu'il en est de même du mot *ihsān* qui vient du verbe *aḥsana /yuḥsinu* qui veut dire à la fois « bien faire », « faire le bien » et « faire de belles choses ». Il s'ensuit que le *jūd*, au sens de faire le bien, dès qu'il est projeté et effectué, se situe automatiquement dans une région de validité éthique dans laquelle les paramètres le plus et le moins n'ont plus ni pertinence morale, ni validité logique. C'est sans doute pour cette raison que le verbe *jāwada*, répertorié dans *Lisān al-'arab* [*Lisān al-'arab*, « j-w-d. »], ne doit pas être compris comme voulant dire vaincre quelqu'un en le surpassant en matière de générosité, mais tout simplement rivaliser avec lui en l'incitant, par l'effet de l'émulation, à persévérer dans son action. Car en termes de pratique du *jūd*, au sens de faire le bien, tous les actes sont équivalents, si bien qu'il n'y a pas de sens à dire de quelqu'un qu'il accomplit le *jūd*, c'est-à-dire le bien, mieux (*ajwād, aḥsan*) ou plus qu'un autre. C'est sans doute ce caractère absolutiste du *jūd* que tente de souligner une remarque critique faite par al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) à l'endroit d'un exemple employé par al-Sibawayh :

قال الحسن: فأما ما حكى سيبويه من قولهم: أخذتنا بالجود وفوقه، فإنما هي مبالغة وتشنيع، وإلا فليس فوق الجود شيء.

Quant à ce que rapporte al-Sibawayh au sujet de leur (Les Arabes) expression : tu nous as conquis au moyen de la générosité (*jūd*) et avec davantage que celle-ci, ne peut s'expliquer que par la recherche de l'exagération et de la déformation de la vérité, car il n'y a rien au-dessus de la pratique du bien « *jūd* » [*Lisān al-'arab*, « j.w.d. »].

S'il en est ainsi, c'est-à-dire si chaque fois qu'il a lieu l'acte du *jūd* réalise en lui-même le bien au maximum de son achèvement éthique, il n'y a aucun sens à parler d'un acte de bien qui serait meilleur, c'est-à-dire, pour ainsi dire « plus mieux » ou plus important ou plus grand, qu'un autre. Ainsi, les gestes accomplis par celui qui donna neuf *dīya* et celui qui ne donna qu'une seule sont exactement égaux, car ils doivent être considérés et appréciés non pas en fonction de leurs quantités ou leurs ampleurs respectives, mais uniquement au regard de la qualité éthique dont ils sont pareillement porteurs.

manifester et s'affirmer. C'est sans doute 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) :

رُزِقْتُ لَبًا وَلَمْ أُرْزَقْ مُرُوَّةً... وَمَا الْمُرُوَّةُ إِلَّا كَثْرَةُ الْمَالِ⁷.

Je suis doué d'un esprit mais pas de la *murū'a* qui lui sied
Car celle-ci n'est rien [d'autre que] sans la fortune.

Il en est de même des 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 voulu⁸ :

فَلَوْ مَدَّ سَرَوِي بِمَالٍ كَثِيرٍ... لَجِدْتُ وَكُنْتُ لَهُ بَازِلًا
فَإِنَّ الْمُرُوَّةَ لَا تُسْتَطَاعُ... إِذَا لَمْ يَكُنْ مَالُهَا فَاضِلًا

Si j'avais le bonheur d'avoir une grande richesse
J'en donnerais en me montrant généreux
Car la pratique de la libéralité de la *murū'a* n'est possible
Que si l'on possède un surplus de fortune 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, car ils disposaient tous les deux de moyens matériels leur permettant de subvenir correctement, voire confortablement, aux besoins de leurs familles, 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 manifester la *murū'a* à travers l'accomplissement d'œuvres de libéralité. Cette idée est explicitement posée non seulement par le mot *kathra*, présent dans le vers d'Ibn al-A'rābī, mais également à travers l'expression *māluhā fādīl* qui veut dire proprement « surplus de richesse »⁹,

Pour une analyse de la logique éthique du *jūd* (générosité) dans la culture arabe classique, voir Salah Natij. « De l'avarice comme genre de vie. Une contribution à la lecture de Kitāb al-Buḥālā' d'al-Jāhīz », *Oriens* 46 (2018) : 1-67, surtout 397-409.

7 *Al-Bayān wa-l-tabayīn*, iii, 206. Aussi, Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-akhbār*, i, 239.

8 *Al-Bayān wa-l-tabayīn*, ii, 292 et iii, 206.

9 Dans l'étude qu'il a consacrée aux notions de *faḍl*, *faḍla*, *ʿafw*, qu'il traduit par « surplus of property », Max Meir Baravmann montre comment, dans leur pratique de la générosité, les

abondance. Cela confirme ce que nous avons dit, à savoir que ce de quoi se plaindrent ces deux personnalités ce n'est pas la pauvreté, mais le fait qu'ils ne disposaient pas ou plus d'un surplus de fortune leur permettant d'exercer ostentatoirement et publiquement la *murū'a* apparente à travers la pratique de la libéralité et des actes de magnificence.

Afin d'éclairer davantage la logique socio-éthique impliquée dans ce principe de *al-ʿawn ʿalā l-murū'a*, nous donnons trois exemples supplémentaires qui la mettent en jeu.

Le premier exemple est une histoire qui a pour personnage principal le poète Labīd (m. -4/661). Il est rapporté¹⁰ 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. ʿUqba, fit un discours demandant aux gens d'aider Labīd à continuer à assumer son engagement :

إِنَّ أَخَاكُمْ لَبِيدَ بْنِ رَبِيعَةَ قَدْ نَذَرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، أَنْ لَا تَهْبُ صَبًا إِلَّا أَطْعَمَ، وَهَذَا يَوْمٌ مِنْ
أَيَّامِهِ وَقَدْ هَبَتْ صَبًا فَأَعِينُوهُ وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ يَفْعَلُ.¹¹

Votre frère Labīd avait fait un vœu à l'époque antéislamique 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 serai 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 :

إِذَا هَبَتْ رِيَّاحُ أَبِي عَقِيلٍ¹² ... دَعَوْنَا عِنْدَ هَبَّتِهَا الْوَلِيدَا
أَشْمُ الْأَنْفِ، أَرُوعَ عِبْشَمِيًّا ... أَعَانَ عَلَيَّ مَرْوَةَ تَهْ لَبِيدَا

Arabes ne donnaient 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. Bravmann, « The surplus of property : on early Arab social concept », *Der Islam*, 38, 1963, 44. Repris in, du même, *The spiritual Background of Early Islam, Studies in Ancient Arab Concepts*, Leiden : Brill, 1972.

10 *Kitāb al-Aghānī*, xv, 359-60 ; Ibn Qutayba, *al-Shi'r wa-l-shu'arā'*, Le Caire : Dār al-ma'ārif, 1982, 276.

11 *Dīwān Labīd*, Beyrouth : Dār al-Ma'rifa, 2004, 9.

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

Quand soufflent les vents d'Abi 'Aqil
 Nous faisons appel à al-Walid
 Qui, fier, hautain, noble
 Vient en aide à la *murū'a* de Ladid

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'une richesse suffisamment abondante lui permettant de continuer à accomplir des actions de magnificence et de générosité. Ainsi l'expression *al-'awn 'alā 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 *Mu'allaqa* :

فضلاً، وذو كرم يعين على الندى ... سمح كسوب رغائب غنامها¹³.

Excellent, doté de noblesse et aidant les autres à se montrer généreux
 Bienveillant, toujours à l'affût pour accomplir de belles actions.

À remarquer comment dans ce vers l'expression *yu'īnu 'alā l-nadā* (il aide les autres à accomplir les œuvres de générosité) est venue remplacer la formule *al-'awn 'alā al-murū'a*. Cela montre que dans la logique socio-éthique inhérente à cette formule, les mots *nadā*, *jūd*, *badhl*, etc. ont un rapport synonymique et métonymique avec celui de *murū'a*.

Cette anecdote du poète Labīd montre que le principe éthique du *'awn 'alā l-murū'a* avait cours et fonctionnait longtemps avant l'avènement de l'Islam comme religion. C'est donc l'occasion ici d'ajouter la remarque suivante : à l'époque dont il s'agit dans cette anecdote, ce furent encore et toujours les règles et codes socio-éthiques de la *murū'a*, et non les principes moraux de la religion nouvellement établie, qui régissaient les relations interpersonnelles et les échanges sociaux. Cela est confirmé par cette autre anecdote, mettant en scène deux personnalités qui faisaient partie des compagnons du prophète Muḥammad, rapportée par plusieurs sources, notamment Ibn al-Marzubān (m. 309/921) :

كان لعثمان على طلحة بن عبيد الله خمسون ألف درهم. نفرج عثمان يوماً إلى المسجد ، فقال له طلحة: قد تهبأ مالك فأقبضه ، فقال: هو لك يا أبا محمد ، معونة لك على مروءتك¹⁴.

13 *Dīwān*, 116.

14 Ibn al-Marzubān, *Al-murū'a*, Beyrouth : Dār Ibn Hazm, 1999, 59-60 ; al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul wa-l-mulūk*, éd. M. Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire : Dār al-ma'ārif, 1967, iv, 405 ; al-Zamakhsharī, *Rabī' al-abrār*. Beyrouth : Mu'assasat al-'Alamī li-l-maṭbū'āt, 1992, iv, 389.

‘Uhmān [Ibn ‘Affān] (m. 35/656) avait une créance de cinquante milles Dirham sur Ṭalḥa b. ‘Ubaydallāh (m. 35/656). Un jour, en sortant de chez lui pour se rendre à la mosquée, ‘Uhmān rencontre alors Ṭalḥa qui lui dit : je dispose à présent de la somme d’argent que je te dois, prend-la. Elle est à toi, Abū Muḥammad, répondit ‘Uhmān, je te l’offre pour t’aider à pratiquer ta *murū’a*.

Notons encore que le terme employé dans ce dialogue n’est ni *ṣadāqa*, c’est-à-dire l’aumône légale, ni *hadiyya* (cadeau), mais *ma’ūna ‘alā l-murū’a*, autrement dit l’aide et le soutien que l’on apporte à quelqu’un pour lui permettre de continuer à exercer les actes et les gestes de libéralité, ainsi que le mode de vie correspondant à son rang dans la société. Car Ṭalḥa Ibn ‘Ubaydallāh fut, quasiment au même titre que ‘Uthmān, une personnalité non seulement riche, mais également réputé pour sa bonté et sa générosité, comme le montre le passage suivant, rapporté par al-Zamakhsharī dans *Rabīʿ al-abrār* :

المدايني: إنما سمي طلحة بن عبيد الله الخزاعي طلحة الطلحات لأنه اشترى مائة غلام وأعتقهم وزوجهم، فكل مولود له سماه طلحة¹⁵.

Al-Madā’inī dit : si Ṭalḥa b. ‘Ubaydallāh al-Khuzā’ī avait pour surnom Ṭalḥa aux ṭalahāt, c’est parce qu’il avait acheté cent esclaves, qu’il avait ensuite affranchis et mariés, si bien que, [pour le remercier], ils avaient tous donné le prénom Ṭalḥa à leurs enfants.

Comme nous l’avons dit, le principe du *‘awn ‘alā l-murū’a* constitue 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 dernier exemple que nous allons donner et examiner maintenant.

Il s’agit d’une anecdote ayant pour personnage principal le célèbre musicien Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī (m. 235/849).

Ibrāhīm al-Mawṣilī 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 :

أنت رجل ذو مروءة وسبيلك أن تعان عليها وأمر له بمائة ألف درهم¹⁶.

15 Al-Zamakhsharī, *Rabīʿ al-abrār*, iv, 366.

16 *Kitāb al-Aghānī*, xv, 440 ; al-Tanūkhī, *al-Faraj ba’da l-shidda*, Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1994, 402 ; al-Khatīb al-Baghdādī, *al-Taṭfīl wa-l-ṭufayliyyīn*, Dār Ibn Ḥazm, 1999, 94 et suiv.

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 [sous la forme d'actes de générosité].

L'expression utilisée par le calife : « *wa-sabīluka an...* » (la règle à appliquer à ton cas) montre très clairement que le principe du « *'awn 'alā l-murū'a* » constitue bien une institution établie et reconnue. Il est à ce propos significatif que dans les *Mille et une nuits*, où cette anecdote est intégrée, l'expression employée par le calife devient :

والرأي أن تعان على مروءتك¹⁷.

Il est recommandé que tu sois aidé pour continuer à exercer ta *murū'a* [sous la forme d'actes de libéralité].

Aussi pour bien comprendre encore davantage toutes les implications éthiques de l'expression *ni'ma al-'awn 'alā l-murū'a al-māl* (la richesse est la meilleure des ressources pour l'exercice de la *murū'a*), devons-nous mettre à contribution une définition très intéressante de la *murū'a* attribuée, dans *al-'Iqd al-farīd*, à 'Umar b. al-Khaṭṭāb (m. 40/644) :

وقال عمر بن الخطاب: المروءة مروءتان: مروءة ظاهرة، ومروءة باطنة. فالمرءة الظاهرة الرياش والمرءة الباطنة العفاف¹⁸.

'Umar b. al-Khaṭṭāb dit : la *murū'a* possède deux formes : une forme manifeste et une forme latente. La forme manifeste est le *riyāsh*, tandis la forme latente en est la tempérance.

Deux remarques sont à faire au sujet de cette définition.

2.1 *Première remarque*

Comme on peut le voir, nous nous sommes abstenus de traduire le terme *riyāsh*. Car la question qui se pose est justement celle de savoir dans quel sens il faut comprendre ce terme dans le contexte de nos analyses de l'expression de « *Ni'ma al-'awn 'alā l-murū'a al-māl* ».

Dans *Kitāb al-'ayn*, al-Khalīl b. Aḥmad définit le mot *riyāsh* comme suit :

17 *Alf layla wa-layla*. Le Caire : Būlāq, 1935, ii, 297 (nuit 414).

18 *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 150.

والرياش: اللباس الحسن¹⁹.

Le *riyāsh* : ce sont les beaux vêtements.

Lisān al-'arab reprend cette définition d'al-Khalīl, en l'enrichissant :

والرَيْشُ والرِّيَاشُ: الخِصْبُ والمعاشُ والمالُ والأثاثُ واللباسُ الحسنُ الفاخر²⁰.

Al-rīsh et le *riyāsh* : la prospérité, un grand train de vie, la richesse, le mobilier de qualité, ainsi que les vêtements beaux et luxueux.

Tout cela nous amène à comprendre que le terme *riyāsh* renvoie, au fond, à l'idée de la manifestation externe des signes de la richesse doublée d'une volonté d'en mettre, comme on dit, plein les yeux. Cette idée est précisée et explicitée par une définition d'Ibn al-Sikkīt (m. 858), citée par Ibn Sīdah (m. 1066) dans *al-Mukhaṣṣaṣ* :

وما أحسن ريشهم، أي لباسهم وهو ما رأيت وظهر²¹.

On dit [métaphoriquement], en parlant des gens : qu'il est beau leur plumage ! C'est-à-dire leurs vêtements et tout ce qui tu vois et se manifeste sur eux.

Il faut cependant ajouter que cette manifestation externe et ostentatoire des signes de la richesse s'effectue de deux manières : la première se réalise en prenant une forme matérielle consistant en l'étalage de possession de biens et d'objets comme le lieu de résidence et tout ce qui va avec en termes de train de vie. C'est à cette dimension matérielle que s'intéresse la définition donnée par *Lisān al-'arab* au terme *riyāsh*, citée plus haut. La seconde manifestation du *riyāsh* se réalise sur le mode d'actions et d'interactions que l'individu riche mène avec et sur les autres, en réalisant de belles œuvres de libéralité et de générosité. Cette seconde forme de manifestation du *riyāsh* est bien explicité par al-Khalīl dans une définition qui établit un lien entre le nom *riyāsh* et le verbe *rāsha/yarīshu* :

19 *Kitāb al-'Ayn*, i, 169, « r-y-sh ».

20 *Lisān al-'arab*, « r-y-sh ».

21 Ibn Sīdah, *Al-Mukhaṣṣaṣ*, éd. Khalīl I. Jallāf. Beyrouth : Dār al-Turāth al-'arabī, 1996, iii, 450.

رِشْتٌ فَلَانًا إِذَا قَوَّيْتَهُ وَأَعْنَتَهُ عَلَى مَعَاشِهِ²².

Rishta untel, c'est-à-dire que tu l'as soutenu et aidé pour son train de vie.

Nous retrouvons ainsi le sens éthique profond de l'expression de *al-ʿawn ʿalā l-murūʿa*.

2.2 Seconde remarque

Dans la réflexion de ʿUmar b. al-Khaṭṭāb que nous venons de citer, nous avons une définition fort intéressante de la *murūʿa*, en ce sens qu'elle pose celle-ci comme étant fondée sur deux types de biens ou ressources : des biens que nous pouvons qualifier, un peu comme le fait Aristote dans *L'Éthique à Eudème*²³, d'intérieurs, à caractère psycho-éthique, consistant dans les dispositions morales permettant de faire preuve de tempérance (*ʿafāf*), de respect humain (*ḥayā*), de bienveillance (*ʿiffa*), d'une part, et des biens extérieurs, à caractère matériel, consistant dans la possession de ressources économiques autorisant la pratique du *riyāsh*, c'est-à-dire de la libéralité et/ou la magnificence, d'autre part. Or, si la capacité de faire preuve de tempérance dépend totalement de la volonté de l'individu, dans la mesure où il s'agira pour lui de faire appel à ses dispositions éthiques internes pour ce faire, il n'en va pas de même en ce qui concerne la pratique de ce que ʿUmar b. al-Khaṭṭāb appela *al-riyāsh*, c'est-à-dire la capacité de s'adonner à des œuvres de libéralité et/ou de magnificence, dans la mesure où pour exercer le *riyāsh* il faudra à l'individu disposer de ressources matérielles suffisantes, ressources dont la possession n'est pas assurée puisqu'elle constitue un bien externe qui ne dépend pas de sa volonté, mais de facteurs tous contingents et aléatoires. Ainsi, quand un individu doté de *murūʿa* ne peut pas exercer celle-ci sous la forme de *riyāsh*, il aura à choisir entre deux possibilités : ou il renonce à manifester sa *murūʿa* sous la forme d'actes de libéralité, où il fait appel à l'institution de *al-ʿawn ʿalā l-murūʿa*, en demandant à plus riche que lui de l'aider à exercer la *murūʿa* sous la forme de *riyāsh*, c'est-à-dire d'une manière démonstrative et ostentatoire.

Certes l'éthique de la *murūʿa* recommande à tous les individus qui en ont les moyens matériels de faire preuve de générosité en venant en aide à ceux qui sont dans le besoin. Mais en recommandant ce principe de *al-ʿawn ʿalā l-murūʿa*, elle prend en même temps soin de l'assortir d'une condition qui est elle-même de nature hautement éthique : ne peuvent bénéficier de l'aide et l'assistance au nom du principe de *al-ʿawn ʿalā l-murūʿa* que les individus

²² *Kitāb al-ʿayn*, i, 169.

²³ Aristote, *Éthique à Eudème*, trad. C. Dalimier, Paris : Flammarion, 2013, i, chap. 1.

qui emploieront l'aide ainsi reçue pour accomplir de belles et nobles actions. Autrement dit, les aides prodiguées au nom du principe éthico-économique de *al-'awn 'alā l-murū'a* n'ont pas une vocation uniquement économique, mais surtout et avant tout éthique, en ce qu'elles visent non pas à aider des personnes à subvenir à leurs besoins les plus immédiats, mais à leur permettre de se mettre ou continuer à réaliser des œuvres de *murū'a*, c'est-à-dire des actions éthiquement belles, bonnes et nobles. Du coup, s'éclaire encore davantage à la fois l'arrière-plan et la portée du propos du calife al-Ma'mūn justifiant sa décision d'aider l'homme qui traita généreusement Ishāq al-Mawṣilī en l'incitant à continuer à pratiquer encore plus énergiquement la *murū'a* sous la forme d'actes de libéralité :

أنت رجل ذو مروءة وسبيلك أن تعان عليها²⁴.

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 [sous la forme d'actes de générosité].

Ce que le calife al-Ma'mūn dit en substance à cet homme généreux peut-être reformulé de la façon suivante : étant donné qu'accomplir de belles et nobles actions de libéralité fait consubstantiellement partie de ta manière d'être dans la vie, tu mérites pleinement que l'on t'encourage à poursuivre dans cette voie en t'aidant généreusement. Autrement dit, à travers le principe de *al-'awn 'alā l-murū'a*, la *murū'a* s'emploie à s'autogénérer et à se propager comme volonté éthique en s'efforçant de donner naissance à des actions, des conduites, des contextes d'expériences et des situations de vie qui en reproduisent et perpétuent chaque fois l'esprit et l'intention éthiques, et en faisant de sorte que les actions belles et bonnes que nous exerçons sur les autres les incitent immanquablement à accomplir à leur tour des actions toutes aussi éthiquement belles et louables. C'est dans ce sens que nous interprétons et comprenons le propos suivant, attribué par al-Māwardī à un sage philosophe (*hakīm*) :

العقل يأمرك بالانفع والمروءة تأمرك بالاجمل²⁵.

La raison te recommande l'utile, tandis que la *murū'a* te commande le beau.

24 *Kitāb al-Aghānī*, xv, 440 ; al-Tanūkhī, *al-Faraj ba'da l-shidda*, Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 1994, 402 ; al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Taṭfīl wa-l-ṭufaylīyīn*, Dār Ibn Ḥazm, 94 et suiv.

25 Al-Māwardī, *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, Beyrouth : Dār Iqra', 1985, 318.

Nous avons vu plus haut comment dans sa définition de la *murū'a*, Abū Sulaymān al-Sijistānī avait comparé celle-ci à la *futuwwa* en disant que si la première fonctionne comme une disposition éthique interne fondée sur le respect des autres, la seconde constitue une qualité morale qui se déploie surtout sur le mode d'un exercice de la force. Dans la présente réflexion citée par al-Māwardī, nous avons affaire à une opposition, ou plutôt une comparaison, entre les types d'actions que la *murū'a* et le *'aql* (la raison, l'intellect) incitent les individus à accomplir : tandis que la raison montre le chemin et les moyens permettant de produire ou d'atteindre des biens utiles pour la vie individuelle et collectives, la *murū'a*, quant à elle, c'est-à-dire l'excellence éthique, incite à l'accomplissement d'actions qui sont menées et exécutées non pas seulement en raison de leur utilité immédiate, mais également et avant tout au regard du fait qu'elles sont elles-mêmes en elles-mêmes belles, actions qui plaisent et appellent l'admiration et les louanges. Il s'agit donc d'une réflexion qui rejoint les deux autres définitions que nous avons citées plus haut, en explicitant l'esprit. La première est due à Al-Sharīf al-Jurjānī (m. 1413), qualifiant la *murū'a* de puissance morale :

المروءة هي قوة للنفس مبدأ لصدور الأفعال الجميلة عنها المستتبعة للهدح شرعاً
وعقلاً وعرفاً²⁶.

La *murū'wa* : il s'agit d'une force morale qui origine les belles actions qui suscitent la louange au regard de la religion, de la raison et des mœurs.

La seconde est celle formulée par al-Baghdādī dans *Khizānat al-adab* :

والمروءة آداب نفسانية تحمل مراعاتها على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات²⁷.

La *murū'a* consiste en des principes ou règles moraux qui sont de nature à inciter celui qui les adopte à accomplir de belles actions et d'avoir d'excellentes attitudes éthiques.

Or, en prenant en compte à la fois la dimension morale et l'aspect esthétique dans leurs définitions de la *murū'a*, les trois réflexions que nous venons de citer ne font en réalité que reprendre et mettre en œuvre une idée que les

26 Al-Sharīf al-Jurjānī, al-Ta'rifāt, Beyrouth : Maktabat lubnān, 1985, 222.

27 'Abd al-Qādir al-Baghdādī, *Khizānat al-adab*, iii, 220.

lexicographes arabes anciens n'avaient pas manqué de relever et de souligner dans l'une des significations que le verbe *marū'a/yamru'u* développe :

وقد مرؤ الطعام ومرأ: صار مريثا. وما كان الطعام مريثا ولقد مرأ، وما كان الرجل مريثا ولقد مرؤ²⁸.

La nourriture est devenue délicieuse : elle est devenue appétissante. La nourriture n'était pas appétissante et elle l'est devenue. Cet homme n'était pas plaisant et il l'est devenu.

Comme nous pouvons le voir, le verbe *marū'a/yamru'u* est dit à la fois pour la nourriture, la qualifiant d'appétissante et délectable, et pour les personnes en les décrivant comme ayant acquis, grâce à l'action éducatrice-civilisatrice de l'*adab*, des caractères, des manières d'être et des personnalités policés, souples, faciles, doux, raffinés et plaisants. De là nous comprenons que le sens profond du terme *murū'a* ne renvoie pas uniquement aux idées éthico-morales de générosité (*jūd, karam*), de bienveillance (*'iffa*), de tempérance (*'afāf*), de respect humain (*ḥayā*), mais également et en même temps aux idées esthétiques de beau (*jamīl, ajmal*) et de *marī* (agréable, plaisant).

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

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 (*sharā'i'*) de l'institution de *al-'awn 'alā l-murū'a* telle que nous venons de la reconstruire ?

Comme nous l'avons dit plus haut, dans l'expression *al-'awn 'alā l-murū'a*, fonctionnant comme une sorte d'institution et comme un ensemble de principes et de codes éthiques tacites, le plus important ce n'est pas le mot *'awn* (aide, assistance), mais *murū'a*. Autrement dit, comme l'expression *al-'awn 'alā l-murū'a* veut essentiellement dire soutenir matériellement une personne dotée de *murū'a* pour lui permettre de continuer à exercer cette *murū'a*, il s'ensuit que ne peuvent bénéficier de l'aide au nom de la *murū'a* que les individus qui n'ont jamais cessé d'agir et de se conduire avec *murū'a* et en vue de la *murū'a*, en accomplissant de belles et nobles actions. À travers l'institution de *al-'awn 'alā l-murū'a*, la *murū'a* s'engage à œuvrer en vue de se soutenir et se perpétuer elle-même comme manière d'être et comme vision sociale en encourageant

28 *Lisān al-'arab*, « m-r' ».

et promouvant uniquement les actes et les conduites qui tendent vers l'excellence éthique.

C'est à la lumière de cette exigence que doit être interprété et compris le refus d'aider annoncé par Ibn al-'Abbās au poète Ibn Mirdās. L'on ne peut en effet 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 être respectée en conséquence ; 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 'Abdallāh 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 à la *murū'a* d'autrui. Voici la réponse d'Ibn al-'Abbās :

وما مروءة من يعصي الرحمن ويقول البهتان ويقطع ما أمر الله به أن يوصل؟ والله لئن أعطيتك لأعيننك على الكفر.

Que pourrait être la *murū'a* de quelqu'un qui désobéit au Miséricordieux, répand des calomnies et rompt les liens sociaux qu'Allāh ordonna qu'ils soient entretenus.

Ce poète n'avait donc pas à être aidé en vue de garder une *murū'a* qu'il avait d'une certaine manière déjà perdue en faisant preuve d'un manque flagrant de respect et en violant d'une manière scandaleuse les principes que l'éthique de la *murū'a* commande et recommande. Il est donc 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 de *al-'awn 'alā l-murū'a* avait un caractère usurpatoire et fallacieux, dans la mesure où l'aide qu'il allait recevoir au nom de ce principe

risquait de l'encourager à persévérer dans l'accomplissement d'actes et de conduites blâmables plutôt que de l'inciter à conduire des actions nobles, belles et louables.

Nous comprenons ainsi que si ce principe de *al-'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 à lutter contre celle-ci, 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.

3 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' (m. 759) siècle) à Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023), 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-ṣaghīr*, pose le problème éthique de la pauvreté :

الفقر داعية إلى صاحبه مقت الناس، وهو مسلبة للعقل والمروءة، ومذهبة للعلم والأدب، ومعدن للتهمة، ومجمعة للبلايا. ومن نزل به الفقر والفاقة لم يجد بداً من ترك الحياء، ومن ذهب حياؤه ذهب سروره. ومن ذهب سروره مُقْتٌ²⁹.

La pauvreté rassemble toutes les calamités ; elle appelle sur celui qu'elle frappe le mépris des gens ; elle anéantit l'esprit et la dignité personnelle ; elle ruine le savoir et les bonnes manières ; elle est source de soupçons ; elle rassemble toutes les sortes de calamités, si bien que celui qu'elle atteint se trouve contraint d'abandonner la décence, et en perdant la décence, il perd la joie de vivre, et en perdant la joie de vivre, il devient abominable.

29 Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-ṣaghīr*, 61.

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 simplement au sens de la pudeur, mais au sens de la capacité à faire preuve de décence et de respect de soi et des autres. 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-Tawḥīdī voulait attirer l'attention en écrivant :

ولما الله الفقر فإنه جالب الطمع والطبع، وكاسب الجشع والضرع، وهو الحائل بين المرء ودينه، وسدُّ دون مروءته وأدبه وعزّة نفسه؛ ولقد صدق الأول حيث قال:
وقد يقصر القلُّ الفتى دون همّه ... وقد كان لولا القلُّ طلاعٌ أنجد³⁰.

Qu'Allāh maudisse la pauvreté car elle entraîne l'avidité et la paresse, elle provoque la cupidité et l'abaissement, elle éloigne l'individu qu'elle frappe de sa religion, le sépare, tel un barrage, de sa dignité, de sa culture et de son estime de soi. Cet ancien poète avait raison en disant :

La pauvreté empêche l'homme d'atteindre ses ambitions
Alors qu'il pouvait sans elle gravir les sommets.

Pour al-Tawḥīdī, 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-wajh* »³¹, c'est-à-dire l'honneur, la décence,

30 *Akhlāq al-Wazīrayn*, 22.

31 Comme dans ce propos de Quss b. Sā'ida :

قيل لقس بن ساعدة: فما أفضل المروءة؟ قال: استبقاء الرجل ماء وجهه.

la dignité, 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 ou la flétrir, 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.

4 *Iṣlāḥ al-ma'īsha* : 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* :

وقيل للأحنف: ما المروءة؟ قال: إصلاح المعيشة واحتمال الجريرة³².

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 :

قيل لابن هبيرة: ما المروءة؟ قال: إصلاح المال³³.

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

On a demandé à Quṣṣ b. Sā'ida: quelle est la vertu de la *murū'a*? Il répondit: sa vertu réside dans le fait qu'elle permet à l'individu de conserver son estime de soi (sa dignité). *al-'Iqd al-farīd*, ii, 117.

32 *Al-Muwashshā*, 38.

33 *Uyūn al-akhbār*, i, 295.

apercevons en effet que la valorisation de la règle d'indépendance économique vis-à-vis des autres (*al-istighnā' '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 *islāḥ al-ma'īsha* 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 khayr fī*) d'un individu qui, dans le gouvernement de sa vie, fait preuve d'une flagrante et scandaleuse négligence de soi en se laissant envahir par la pauvreté. Cette idée est explicitement formulée dans le jugement suivant :

وقالت الحكماء: لا خير فيمن لا يجمع المال يصون به عرضه، ويحجي به مروءته³⁴.

Il n'y a rien de bon à attendre de celui qui n'essaye pas de se constituer 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. À noter que c'est sans doute dans ce même esprit que nous pouvons comprendre le propos attribué au prophète Muḥammad selon lequel : *kāda al-faqr an yakūna kufran*³⁵ (la pauvreté est presque (a failli être) une impiété).

Il y a une interprétation, ou plutôt un détournement sophistique de ce propos du prophète, faite par les penseurs de tendance soufie, qui mérite d'être signalée ici.

34 *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 344.

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

En effet, dans *al-Risāla al-qushayriyya*, al-Qushayrī (m. 1072) écrit³⁶ :

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: سُئلت عن معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «كاد الفقر أن يكون كفرا». قال: فقلت. آفة الشيء ضده على حسب فضيلته وقدره؛ فكل ما كان في نفسه أفضل فضده وآفته أنقص: كالإيمان، لما كان أشرف الخصال كان ضده الكفر، فلما كان الخطر على الفقر الكفر بالله دل على أنه أشرف الأوصاف.

J'ai entendu le maître Abū l-Daqqāq (m. 405/1015) dire : comme je fus interrogé au sujet de la signification du propos du prophète selon lequel « La pauvreté a failli être de l'hérésie », alors j'avais répondu : le défaut de chaque chose réside dans son contraire, selon le degré de son importance et le niveau de son rang. Ainsi plus la valeur intrinsèque de la chose en question est supérieure, plus la valeur de son contraire est proportionnellement inférieure. Il en est ainsi de la foi : comme elle constitue la meilleure des qualités qu'une personne puisse avoir, son contraire était l'hérésie. Et comme la pauvreté comporte en elle-même le risque de se transformer en hérésie, cela prouve qu'elle constitue la plus noble des qualités.

Nous avons qualifié cette interprétation de sophistique car au lieu d'expliquer pourquoi la pauvreté fut considérée par le prophète Muḥammad comme une forme d'impiété, elle tente de montrer, par glissements successifs, que, d'une part, la pauvreté est l'antonyme de l'impiété et, d'autre part, si la pauvreté menace de mener à ou de se révéler elle-même comme de l'hérésie, c'est parce qu'elle constitue la meilleure des qualités économique-morales qu'une personne puisse détenir, faisant ainsi croire par la même occasion que la pauvreté n'est pas le contraire de la richesse, mais de l'impiété. Or, nous avons à notre disposition d'autres propos du prophète dans lesquels ce dernier dit explicitement que la pauvreté constitue bel et bien un état économique-moral qui n'est pas le contraire de l'impiété mais un facteur qui peut inéluctablement y conduire. Voici en effet un propos où le prophète associe dans la même prière pauvreté (*faqr*) et impiété (*kufr*), les considérant par là-même comme étant des calamités qui se valent en gravité et en dangerosité pour l'ordre socio-économico-moral :

اللهم إني أعوذ بك من الفقر والكفر. فقال رجل ويعدلان؟ قال: نعم³⁷.

36 Abū l-Qāsim al-Qushayrī, *Al-Risāla l-qushayriyya*, Le Caire : Dār al-sha'b, 1989, 459.

37 *Sunan al-Nasā'i*, Le Caire : al-Maṭba'a l-tijāriyya l-kubrā, 1930, viii, 267.

Le prophète Muḥammad dit : je vous demande, oh mon Dieu, de me protéger contre la pauvreté et l'impiété. A un homme présent qui lui posa la question : peut-on considérer comme équivalentes pauvreté et impiété ? Il répondit : oui.

Il est donc 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'īsha*, 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, ainsi que nous venons de le voir, la pauvreté est considérée du point de vue religieux comme étant absolument 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 à la fois l'estime de soi et 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 l'individu a de lui-même, la pauvreté détruit en lui également sa 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 la capacité de tolérance comme conséquence de la perte du sentiment d'estime de soi, conséquence de la situation de pauvreté dont il avait souffert.

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 :

والله لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من يصلي معي، فإن اتفق فبقال، أو عصار، أو نداف، أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبي أسدرني بصرانه، وأسكرني بنته³⁸.

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

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

quelqu'un qui, en se mettant à côté de moi, m'aveugle par sa mauvaise odeur et m'enivre par sa puanteur.

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 :

بل السؤدد ما قال أبو الأسود الدؤلي: إنك لن تسود حتى تصبر على سرار الشيوخ البخير³⁹.

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, d'un autre côté, lui-même intolérant à l'égard des personnes qui se sont trouvées à côté de lui dans la mosquée ?

À notre avis, il n'y a aucune contradiction dans l'attitude d'al-Tawḥīdī, car il faut tenir compte de ce que nous venons de dire au sujet de l'état psycho-moral 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-Tawḥīdī, 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 vulgarité⁴⁰. Il y a donc une relation d'interdépendance entre le degré de respect et d'estime 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-Tawḥīdī qu'en tenant

39 *Kitāb Akhlāq al-Wazīrayn*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1992, 91-92.

40 « 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, 59.

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 la révélation et l'illustration vivantes 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.

Murū'a et responsabilité politique

1 Introduction

Si nous réexaminons l'ensemble des propos que nous avons évoqués jusqu'à maintenant, nous remarquerons 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 responsables 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-Muqaffā' dans *al-Adab al-Kabīr* :

ليعلم الوالي أن الناس على رأيه إلا من لا بال له فيكن للدين والبر والمروءة عنده نفاق فيكسد بذلك الفجور والدناءة في آفاق الأرض¹.

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-Muqaffā' aux responsables politiques prennent chez lui astucieusement la forme de mises en demeure².

1 Ibn al-Muqaffā', *al-Adab al-kabīr*, in *Rasā'il al-bulaghā'*, 68.

2 C'est le cas aussi dans *Risāla fī l-ṣaḥāba* (*Rasā'il al-bulaghā'*, 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-Muqaffā' fut disgracié, condamné et exécuté. Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffā' « conseiller » du Calife*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1976.

Dans le conseil que nous venons de citer, il est appelé³ au gouvernant qu'il 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 modèle⁴ (*ra'y*)⁵ imitables ; il est, d'autre part,

- 3 Car ce n'est pas un hasard si la majorité des écrits arabes appartenant à ce genre comportent dans leurs titres le terme *Tadhkira*. Il est significatif aussi que ce terme de *Tadhkira*, était déjà présent dans le corps du texte de la *Riṣāla fī l-ṣaḥāba* d'Ibn al-Muqaffā' : *wa lā yazīdu ṣāhib al-ra'y 'alā an yakūna mukhbīr aw mudhakkir*, in *Rasā'il al-bulaghā'*, 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 *Tadhkira* (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 Dakhlia, « Les Miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2002, 5, 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, 373-84 ; Salah Natij, « Trois figures de l'*adab* : 'Abd al-Ḥamid Ibn Yahyā, Ibn al-Muqaffā' et al-Jāhiz. Une étude comparative », *Quaderni di Studi Arabi*, 17 (2022), 1-41.
- 4 Cette idée du gouvernant comme modèle présente dans le conseil donné par Ibn al-Muqaffā' est explicitée 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-anhār fa-in kāna 'adhb 'adhubat wa in kāna māliḥ maluḥat*, Ibn Ḥamdūn, *al-Tadhkira al-ḥamdūniyya*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1996, i, 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). À signaler qu'au ix 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 : *Mushābahat 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*, 4 (1964), 329-344. Sur al-Ya'qūbī, voir Yāqūt, *Mu'jam al-udabā'*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth : Dār al-gharb al-islāmī, 1993, ii, 557.
- 5 Nous devons faire ici deux remarques sur le mot *ra'y* présent dans le propos d'Ibn al-Muqaffā'. Première remarque : dans la citation qu'Ibn Qutayba fait de ce propos d'Ibn al-Muqaffā', le mot employé n'est pas *ra'y*, mais *Dīn* : *al-nās 'lā dīn al-sulṭān illā l-qalīl...* Cela veut donc dire qu'au moins jusqu'à l'époque d'Ibn Qutayba, le mot employé dans le texte d'Ibn al-Muqaffā' 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-Muqaffā' ne veut aucunement dire religion, mais seulement

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 ?

2 *Muru'a* et justice

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 (*nafāq*) la mise en place de toutes les conditions permettant à chacun

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 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, 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* », *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, Dār al-ma'ārif, v : 43 et 435). Le mot *dīn* est accolé également à al-Khawārij dans *al-'Iqd al-farīd*, i, 184 : *Wa-balagha Abā Hilāl khabarahumā wa-kāna 'alā dīn al-khawārij...*, et dans *Nihāyat al-Arab*, Beyrouth : Dār al-Kutub al-'ilmiyya, xxiv, 35 : *wa-kharaja bi-nāhīyat Ṭarābulus rajulān [...] wa-humā min al-barbar 'alā dīn al-khawārij*.

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-khawārij*, et non uniquement à 'Alī comme le croit Amir-Moezzi. À noter aussi que dans sa *Muqaddima*, Ibn Khaldūn explicite la signification du terme *dīn*, en lui donnant le sens de mœurs et de manières d'être (*'awā'id*) : *Wa l-sabah al-shā'i fi tabaddul al-aḥwāl wa l-'awā'id anna 'awā'id kull jil tābi'a li-'awā'id sulṭānīhi kamā yuqālu fi l-amthāl* : « *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 Khaldūn, *al-Muqaddima*, éd. Abdsalām Cheddadi, Casablanca : Khizānat Ibn Khaldūn, 2005, i, 42. Il est donc préférable de le traduire par parti ou tendance politique plutôt que par religion.

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 bonté⁶, mais par justice générale. Deux éléments plaident en faveur de ce choix de 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* :

واما أجزاء الفضيلة فالبر والشجاعة والمروءة⁷.

Quant aux parties de la vertu, elles sont la justice, le courage, la *murū'a*.

D'autre part, dans *Talkhīṣ al-khaṭāba*, qui est un commentaire sur la *Rhétorique* d'Aristote⁸, Ibn Rushd (Averroès), explicite cette traduction en écrivant :

واما أجزاء الفضيلة فالبر، اي العدل العام، والشجاعة والمروءة⁹.

Quant aux parties de la vertu, elles sont le *birr*, c'est-à-dire la justice générale, le courage, la *murū'a*.

Ainsi Ibn Rushd 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 (*ʿadl*) tout court, mais justice publique ou, pour employer une expression moderne, « justice sociale ». À noter aussi que dans ce même *Kitāb al-khaṭāba*, le mot *murū'a* est employé pour traduire le terme grec magnificence¹⁰.

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-fujūr*), en faisant de la *murū'a* la marque dominante dans la société. Répandre et généraliser le principe socio-éthique

6 Comme le fait Jean Tardy dans sa traduction de *al-Adab al-kabīr*, « Traduction de *al-Adab al-kabīr* d'Ibn al-Muqaffa' », *Annales Islamologiques*, 27 (1993), 191.

7 *Kitāb al-khaṭāba li-Aristūṭālīs*, éd. A. Badawī, Beyrouth : Dār al-Qalam, 1979, 38.

8 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 Rushd. Voir l'introduction de A. Badawī à *Kitāb al-khaṭāba li-Aristūṭālīs*, *op. cit.*

9 Ibn Rushd, *Talkhīṣ al-khaṭāba*, éd. Muḥammad Salīm Sālim, Le Caire : Lajnat ihyā' al-turāth al-ʿarabī, 1968, 144.

10 Dans toutes les traductions françaises de la *Rhétorique* et de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, le mot grec μεγαλειότης (*megalēiotes*) est traduit par magnificence.

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-wajh*).

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 : 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 (*jūd*), mais sous la forme d'une application du principe de justice (*'adl*).

Une remarque incidente faite par Qudāma b. Ja'far (m. 337/948) dans son ouvrage *Naqd al-shi'r* pourrait nous permettre de bien percevoir ce lien de circularité que nous avons établi entre *murū'a*, *jūd* (générosité) et *'adl* (justice). Dans cette remarque, Qudāma définit *al-jūd* (générosité) comme étant une forme d'exercice de la justice (*al-'adl*) :

إنه لما كانت فضائل الناس من حيث هم ناس... إنما هي العقل والشجاعة والعفة، كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع الخصال مصيباً، والمادح بغيرها مخطئاً... مثل أن يصف الشاعر إنساناً بالجوّد الذي هو أحد أقسام العدل وحده، فيغرق فيه ويفتن في معانيه¹¹.

Comme les vertus que les gens, en tant qu'êtres humains, sont susceptibles d'avoir... sont la sagesse, le courage, la justice et la tempérance, celui qui loue quelqu'un en lui attribuant ces quatre vertus sera dans la justesse, et celui qui fera appel à des vertus autres que ces quatre, commettra une erreur. C'est le cas lorsqu'un poète tente de louer une personne en lui

11 Qudāma b. Ja'far, *Naqd al-shi'r*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, s. d., 96. 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/tcla03_01.htm.

attribuant la qualité de générosité, qui n'est rien d'autre en réalité qu'une subdivision de la justice.

Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire que le *jūd* (générosité/libéralité) ne constitue pas un acte éthique, mais un devoir politique. Dire d'un gouvernant qu'il exerce *al-jūd*, 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.

Mais pour comprendre de la manière qu'il faut la logique éthico-politique à l'œuvre dans cette réflexion de Qudāma, il nous faut sans doute aller avant dans l'analyse de ses implications et présupposés.

En effet, en parlant de *madh* (éloge, panégyrique), Qudāma n'a pas en vue seulement les remerciements que les simples citoyens échangent entre eux lorsqu'ils se rendent mutuellement services ou lorsqu'ils font preuve de générosité les uns à l'égard des autres. Il a en vue surtout et avant l'éloge qu'un poète fait d'un responsable politique investi de pouvoir. Ce qui fait la différence décisive entre un simple citoyen et un haut responsable politique tel le calife par exemple, c'est la possession du pouvoir. Voici un passage de *al-Adab al-kabīr* d'Ibn al-Muqaffa' qui est de nature à nous aider à comprendre encore davantage le sens de cette différence :

ليس للملك أن يغضب، لأن القدرة من وراء حاجته. وليس له أن يكذب، لأنه لا يقدر
أحد على استكراهه على غير ما يريد. وليس له أن يبخل، لأنه أقل الناس عذراً في خوف
الفقر. وليس له أن يكون حسوداً، لأن خطره قد عظم عن مجارة كل الناس¹².

Le Prince ne doit pas céder à la colère car il possède le pouvoir lui permettant d'atteindre toutes ses fins. Il n'a pas non plus à mentir puisque nul ne peut le contraindre à agir contre son gré. Il ne doit pas se montrer avare car moins quiconque il n'a de raisons de craindre la pauvreté. Il n'a pas à être envieux puisque l'importance de son rang lui place absolument bien au-dessus de tout le monde.

Ce à quoi nous avons affaire dans ce passage, ce ne sont pas seulement des conseils prodigués par un sage *adīb* à un prince ou futur prince. Il s'agit en réalité de la construction d'un portrait politico-éthique d'un homme de pouvoir, portrait bâti sur le principe selon lequel le Prince (al-malik) détient à la fois le

12 *Al-Adab al-Kabīr*, 259.

pouvoir et la puissance de faire partout et tout le temps usage de son pouvoir. Ce principe est formulé à travers l'expression explicative : *li-anna l-qudra min warā'i ḥājāth* = car le pouvoir qu'il possède lui permet d'arriver, pour ainsi dire contre vents et marrées, à ses fins. C'est ainsi aussi qu'aux questions de savoir pourquoi le Prince ne doit pas céder à la colère, ne doit pas mentir, ne doit pas envier les autres, ne doit pas se montrer avare, la réponse est chaque fois la même : parce qu'il a le pouvoir (*yaqdir*). Autrement dit, le Prince doit parce qu'il peut. C'est dire que chez les gouvernants détenteurs de pouvoir, le principe du devoir est à la fois engendré et imposé par la possession du pouvoir. Il s'ensuit qu'étant investi du pouvoir, le prince n'a aucune excuse à être avare, ou coléreux, ou envieux, ou menteur, car l'avarice, la colère, l'envie et le mensonge constituent des passions et des attitudes qui fonctionnent très souvent comme des signes d'impuissance.

Grâce à ce principe formulé par le passage que nous venons de citer, nous pouvons à présent comprendre toute l'étendue de l'exigence posée par Qudāma : lorsqu'un poète se propose de faire l'éloge d'un homme de pouvoir, tel un prince, un calife, etc., il doit lui attribuer les qualités éthiques qui sont à la mesure de son rang et de son pouvoir. Autrement dit, Qudāma semble dire qu'il n'y a aucun sens à faire l'éloge d'un prince en se contentant de le qualifier de généreux, dans la mesure où, d'une part, la générosité ne constitue qu'une subdivision de la justice, et que, d'autre part, compte tenue de l'étendue du pouvoir qu'il détient, le prince doit gouverner non pas en usant uniquement de générosité, mais en appliquant la chose dont il a le pouvoir et la responsabilité d'appliquer, à savoir la justice. Car si les simples citoyens peuvent se contenter de ne pratiquer la justice que sous l'une de ses parties, en l'occurrence la générosité dont ils leur arrive très souvent de faire preuve les uns à l'égard des autres, le prince investi et jouissant du pouvoir se doit, quant à lui, d'exercer la vertu de la justice (*al-'adl*) dans son entièreté. Il suffit en effet d'examiner de plus près les poèmes à caractère panégyrique composés à l'intention d'un gouvernant pour constater qu'ils sont très souvent construits sur le mode d'un portrait moral qui fonctionne comme un miroir dans lequel le responsable politique louangé peut voir non seulement ce que l'on pense de lui, mais également et surtout ce que l'on attend de lui. Or, les attentes que les citoyens ont à l'égard du gouvernant n'ont ni la même signification, ni le même degré d'exigence éthico-politique que les attentes qu'ils peuvent avoir les uns vis-à-vis des autres : tandis que les attentes que les sujets d'un prince ont les uns à l'égard des autres possèdent un caractère éthique, les attentes que ces mêmes sujets ont dans leur ensemble vis-à-vis du prince sont d'ordre politique.

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 membres de la société de conserver son estime de soi¹³. Comme l'a bien souligné Majid Khadduri, « the *murūwwa* 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* »¹⁴.

La définition proposée par al-Maḡarrī, à laquelle Khadduri fait allusion est la suivante :

قال بعض العلماء: العدالةُ صفةٌ توجب مراعاتها الاحتراز عما يُخِلُّ بالمرءة¹⁵.

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*.

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 »¹⁶. 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.

13 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 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 ? À propos de la théorie de la justice de John Rawls », in Ricoeur, *Le juste*, Paris : Ed. Esprit, 1995, 71-97.

14 M. Khadduri, *The Islamic Conception of justice*, Baltimore/London : The John Hopkins University Press, 1984, 9.

15 Al-Maḡarrī, *al-Miṣbāḥ al-munīr*, Beyrouth : Maktabat Lubnān, 1987, 541-542.

16 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction Jean Voilquin, Paris : Garnier-Flammarion, Livre v, chap. i, 14.

Murū'a et langage

1 Introduction

Comme nous l'avons vu, notamment à travers la définition de Ṣāliḥ b. Janāḥ, qui fait du *ḥazm* (fermeté) un des fondements de la *murū'a*, il y a une part de volonté de puissance dans le mode d'être de la *murū'a*. 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 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-'Utbī, 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 s'avère 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 domination des situations qui se présentent à elle. Voici un conseil donné par Ṣāliḥ b. Janāḥ dans son épître :

اعلم أن العرب قد تجعل للشيء الواحد اسماً، وتسمى بالشيء الواحد أشياء فإذا سنع لك ذكر شيء فاذكره بأحسن أسمائه فإن ذلك من المروءة وإنما المرء بمروءته¹.

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), car cela fait partie des marques de la *murū'a*. Or, ce qui fait la valeur d'une personne, c'est sa *murū'a*.

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

1 Ṣāliḥ b. Janāḥ, « *al-Murū'a wa-l-adab* », in Kurd 'Alī, *Raṣā'il al-Bulaghā'*, 385.

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 ?

2 Le langage : la *murū'a* manifeste

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 et surtout par l'intermédiaire de la parole et la langue.

En effet, nous nous insérons dans l'espace public, c'est-à-dire nous nous exposons aux autres dans la société, de deux manières : en agissant et/ou en parlant. Dans le propos de Šāliḥ b. Janāḥ, c'est la manière dont nous nous insérons dans la société au moyen de la parole qui est considérée.

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 l'avait écrit 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 »².

² Joseph Vendryes, *Le langage. Introduction linguistique à l'histoire*, Paris : Albin Michel, 1968, 283.

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-ẓāhira*, c'est-à-dire la dignité extérieure³. Il en est ainsi de Maslama b. 'Abd al-Malik qui dit :

مرءتان ظاهران: الرياسة والفصاحة.⁴

Il y a deux (*murū'a*) dignités extérieures : l'exercice du (pouvoir) rôle de chef et l'éloquence.

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

وأخبرنا أبو إسحق الزجاج قال: سمعت أبا العباس المبرّد يقول: كان بعض السلف يقول عليكم بالعربية، فإنها المروءة الظاهرة.⁵

Abū Ishāq al-Zajjājī (m. 311/923) m'informa disant : j'ai entendu Abū l-'Ab-bās al-Mubarrad (m. 286/898) dire : certains anciens disaient : vous devez apprendre l'arabe car elle constitue la *murū'a* apparente.

Dans un propos à lui attribué par toutes les sources, le philologue et *adīb* arabe al-Aṣma'ī (m. 213/828)⁶ dit :

ثلاثة تحم لهم بالمروءة حتى يعرفوا: رجل رأته راجباً، أو سمعته يعرب، أو شممت منه رائحةً طيبة. وثلاثة تحم عليهم بالدناءة حتى يعرفوا: رجل شممت منه رائحةً نبيذ في محفل، أو سمعته يتكلم في مصرٍ عربيٍ بالفارسية، أو رأته على ظهر الطريق ينازع في القدر.⁷

3 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, 76.

4 *Uyūn al-akhbār*, i, 413. Aussi, *al-Muwashshā*, 39.

5 Al-Zajjājī, Abū l-Qāsim, *Kitāb al-Īdāh*, éd. Māzin Mubārak, Beyrouth : Dār al-Nafā'is, 1979, 95.

6 Il s'agit d'Abū Sa'īd 'Abd al-Malik b. Qarīb, auteur, entre autres, d'une anthologie de poèmes arabes intitulé *al-Aṣma'īyyāt*, de *Kitāb al-Ibil*. Voir B. Lewin, « al-Aṣma'ī », in *ET*², i (1986), 717-719.

7 *Uyūn al-akhbār*, i, 412-413.

Il y a trois individus auxquels tu accordes d'emblée la qualité de la *murūʿa*, en attendant de les connaître davantage : un individu utilisant une monnaie, un individu que tu as entendu parler en arabe sans commettre de fautes de grammaire, un individu qui sent bon. Et il y a trois individus que tu peux considérer comme étant atteints de bassesse, en attendant d'avoir davantage d'informations sur eux : un individu qui, dans une assemblée, sent le vin, un individu qui parle le persan dans une ville arabe, un individu que tu as vu quelque part sur les routes en train de débattre de la question du destin.

Remarquons que, dans ce propos, le verbe *aʿraba/yaʿribu* est employé par al-Aṣmaʿī dans deux sens distincts mais complémentaires : il l'emploie, d'une part, au sens de parler arabe, opposé à parler persan ou tout autre langue dite *ʿajamiyya*⁸, c'est-à-dire étrangère. Comme tel, le verbe *aʿraba* fonctionne exactement de la même manière et avec la même portée civilisationnelle que le verbe grec *hellenizein* qui voulait dire parler grec⁹. D'autre part, *aʿraba/yaʿribu* est utilisé au sens de parler correctement l'arabe, c'est-à-dire en évitant de commettre des fautes de grammaire et de syntaxe appelées *lahn* (Solécisme, barbarisme).

Mais ce qui nous intéresse encore davantage dans ce propos, c'est la raison pour laquelle al-Aṣmaʿī était venu à considérer le fait de parler persan dans une ville arabe constitue une manière de se comporter qui interdit à l'individu qui en fait preuve la possession de la qualité éthique de la *murūʿa*. Car la question qui se pose est celle de savoir pourquoi parler persan à des Arabes dans une ville arabe constitue-t-il un acte qui ne peut procéder que d'une personne vulgaire qui ne tient pas compte des règles de la *murūʿa*.

La réponse à cette question se trouve dans le propos de Ṣāliḥ b. Janāḥ que nous avons déjà cité et analysé plus haut.

Rappelons-nous que ce propos se présentait sous la forme d'un conseil : si tu es amené à employer la langue arabe pour communiquer avec les autres personnes, prend bien soin de bien choisir tes mots d'une manière à n'en employer que ceux qui montrent que tu fais preuve de *murūʿa*, c'est-à-dire de respect à la fois à l'égard de la langue et à l'égard des personnes auxquelles tu t'adresses. Nous comprenons ainsi que c'est sans doute de cela même qu'al-Aṣmaʿī voulait parler lorsqu'il considéra que parler persan dans une ville arabe constitue un comportement qui trahit une absence de *murūʿa* chez l'individu qui en est

8 Gabrieli, « Adjam », *ET*².

9 Cassin, Barbara, « Qu'est-ce qu'un barbare ? », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies (Dictionnaire des intraduisibles)*, Paris : Le Robert/Seuil, 2004.

l'auteur. Nous comprenons aussi dans quel sens et dans quelle mesure le fait de savoir employer la langue qu'il faut, là où il faut et la de la manière qu'il faut fait partie de la *murū'a al-zāhira*, c'est-à-dire la dignité extérieure, autrement dit, le savoir être, le tact et le respect des autres en toutes circonstances.

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*)¹⁰ 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) :

قال مسleme بن عبد الملك: اللحن في الكلام أقبح من آثار الجدري في الوجه.¹¹

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 *aqbah* associé au mot *wajh* 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 langage, et donc d'un produit hautement 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

10 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*.

11 'Uyūn al-akbār, ii, 258. Aussi, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 216 :

وكان يقال: اللحن في المنطق أقبح من آثار الجدري في الوجه.

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*, rejaille 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.

3 Le langage et la question du visage

Pour comprendre l'enjeu éthique impliqué de ce propos de Maslama b. 'Abd al-Malik, nous devons rappeler ici la place que le visage (*wajh*) a toujours occupé dans la culture arabe.

En effet, si Maslama b. 'Abd al-Malik avait mis pour ainsi dire en balance la correction du langage et la pureté du visage, c'est parce que veiller à garder un langage pur et correct fut une chose tellement cruciale pour lui qu'il était prêt à y sacrifier la pureté de la partie de sa personne qu'il considère comme étant aussi importante, sinon plus importante que le langage, à savoir le visage.

Une consultation rapide des sources anciennes, permet de constater que le visage (*wajh*) constitue dans la culture arabe classique la partie physique de la personne dans laquelle et autour de laquelle se tissent et se jouent des considérations hautement éthiques. Il est considéré comme étant la partie la plus noble de la personne humaine. Nous en avons pour preuve le fait que le terme *wajh* (visage) et ses dérivés lexicaux se trouvent impliqués dans de nombreuses expressions et tournures verbales qui renvoient au statut éthique de l'individu, à sa place dans la hiérarchie sociale. Voici ce que nous pouvons lire dans *Lisān al-'arab*, sous le thème « w-j-h » :

1. والوجه: الجاه.

Le visage : c'est la notabilité.

2. ورجل موجه ووجهه: ذو جاه.

Un homme bien considéré et distingué : c'est un individu éminent

3. وجوه البلد: أشرافه.

Les personnalités les plus en vue du pays : les nobles.

4. وجوه القوم: سادتهم، واحدهم وجه، وكذلك وجهائهم واحدهم وجيه.

Les notables de la société : ses grandes figures, ses chefs.

Nous remarquons ainsi que le terme *wajh* est employé non seulement au sens propre revoyant à la partie du corps au moyen de laquelle les individus font face les uns aux autres et s'accueillent mutuellement, mais aussi au sens de la partie la plus éminente et la plus noble du corps social : il renvoie à l'idée de réputation, d'éminence en général, c'est-à-dire le *jāh* ; il désigne les personnalités les plus en vue et les plus distinguées d'une communauté ou d'une société donnée, à savoir *wujūh/wujahā' al-qawm* ; il permet également de renvoyer aux membre de l'élite ou la classe supérieure d'un groupe ou d'une société, autrement dit, *ashrāf/wujūh al-balad*.

Dans d'autres formules et expressions, le mot *wajh* (visage) est employé pour renvoyer à l'idée de l'honneur pur et sans taches, comme dans un vers de Ḥassān Ibn Thābit (m. 39/660), faisant l'éloge des hommes de sa tribu Quraysh :

بيض الوجوه كريمة أحسابهم ... شمّ الأنوف من الطراز الأول¹²

Dotés de visages beaux et sont de nobles origines
Très altiers, de la trempe des excellents.

Il faut noter que le mot *bīd* employé dans ce vers ne renvoie pas à la blancheur au sens propre et physique, en l'occurrence la blancheur de la peau, mais à l'idée de blancheur comme symbole de la pureté morale et de la vertu. Car cet adjectif *bīd* est employé par le poète pour dire que les hommes de sa tribu appartiennent tous à la classe des excellents et sont par conséquent dotés de visages moralement purs et sans taches, c'est-à-dire des hommes qui n'avaient jamais connu ou commis ni actes de déshonneur, ni expériences avilissantes¹³.

12 Ḥassān Ibn Thābit, *Dīwān*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1994, 184.

13 Il en est exactement de même de l'emploi que 'Amr b. Kalthūm fait du mot *bīd* parlant des femmes dans sa *Mu'allaqa* :

على آثارنا بيض حسان ... نحاذر أن تقسم أو تهونا.

« Sur nos traces arrivent de nobles femmes très belles

Que nous prenons soin de protéger contre toute atteinte avilissante. »

Ainsi, associé à l'adjectif *bīd*, le mot *wajh* (visage) exprime l'idée de noblesse, d'éminence, d'excellence. Cela est à la fois confirmé et approfondi par une réflexion faite par al-Zamakhsharī à l'occasion dans ses commentaires sur les deux versets coraniques bien connus suivants :

15. إذا بُئِيَ عليه آياتنا قال أساطير الأولين. 16. سنسمه على الخراطوم¹⁴.

15. Lorsque nos versets lui sont récités, il dit : ce ne sont que des histoires des Anciens. 16. Nous poserons une marque sur sa trompe¹⁵.

Ce qui nous intéresse dans ces deux versets, c'est surtout l'emploi que le texte coranique fait de l'expression *sa-nasimuhu 'alā l-khurṭūm* (Nous le marquerons sur la trompe), ainsi que l'analyse qu'en avait faite al-Zamakhsharī, analyse qui mérite d'être mise à contribution ici, car elle en propose une interprétation qui souligne le statut anthropologico-éthique que la culture arabe accorde au visage :

الوجه أكرم موضع في الجسد والأنف أكرم موضع من الوجه لتقدمه له، ولذلك جعلوه مكان العز والحمية، واشتقوا منه الأنفة وقالوا: الأنف في الأنف، وحجي أنفه، وفلان شامخ العينين. وقالوا في الذليل: جدع أنفه، ورغم أنفه فعبر بالوسم على الخراطوم عن غاية الإذلال والإهانة، لأن السمة على الوجه شين وإذالة، فكيف بها على أكرم موضع منه؟ ولقد وسم العباس أباعره في وجوهها، فقال له رسول الله: "أكرموا الوجوه"، فوسمها في جوارعها¹⁶.

Le visage constitue la partie la plus noble du corps humain, tandis que le nez représente l'élément le plus noble du visage en raison du fait qu'il constitue la partie la plus avancée dans ce dernier. C'est pour cette raison que les Arabes considèrent le nez comme étant l'endroit où loge l'estime de soi et la fierté de la personne humaine, au point qu'ils en dérivèrent l'idée d'orgueil en disant : le mot fierté vient du mot nez. Autour du mot nez, ils construisirent également des expressions comme : « il est très chatouilleux », « il est fier », « on a coupé le nez à un tel », « contre son gré ». Ainsi, si l'image du marquage sur le nez a été utilisée, c'est pour infliger à l'individu visé un avilissement et une humiliation extrêmes, car si la

14 Coran, 68 (*al-Qalam*), 15-16.

15 Nous traduisons.

16 Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Riyad : Maktabat al-'abikāt, 1998, vi, 184.

marque apposée sur le visage représente déjà par elle-même un acte de rabaissement et d'humiliation, pensez à l'effet que cela produit lorsque ladite marque est mise non pas sur le visage, mais sur sa plus noble partie, à savoir le nez. Ayant vu qu'Al-'Abbās avait marqué ses chameaux sur leurs nez, il lui fit la remarque en disant : « respectez les visages », alors il les marqua sur leurs derrières.

Selon cette interprétation proposée par al-Zamakhsharī, le visage constitue le signe (*sīma*) de l'humanité de l'homme, tandis que le nez constitue de son côté la marque de noblesse du visage. Nous comprenons ainsi pourquoi les démarches satiriques qui exploitent la métaphore du marquage sur le visage et/ou sur le nez ne visent pas seulement à humilier et couvrir de vilénie la personne ainsi marquée en la traitant comme un animal, mais surtout à la dépouiller de sa qualité d'être humain. Tout se passe donc comme si en cherchant à atteindre le visage pour y apposer une marque (*wasm*), le discours coranique tente de rendre méconnaissable et non reconnaissables les individus auxquels ils sont destinés en les défigurant, c'est-à-dire, au fond, en déstructurant les parties du visage que la culture et la langue arabes désignent sous le nom de *ma'ārif*, c'est-à-dire les éléments constitutifs du visage, à savoir le nez, les yeux, la bouche, etc. et qui en forme en quelque sorte la configuration. En effet, voici ce que nous pouvons lire dans *Asās al-balāgha* d'al-Zamakhsharī, sous le thème « *'arafa* » :

ويقال للقوم إذا تلمّوا: غَطُّوا معارفهم [...] وامرأة حسنة المعارف وهي الأنف وما والاه، وقيل: الوجه كله¹⁷.

L'on dit à propos d'un groupe d'individus qui ont voilé leurs visages : ils ont caché leurs traits de reconnaissance [...] De même l'on dit : une femme dotée de beaux traits de reconnaissance, à savoir le nez et toutes les parties qui l'entourent, si ce n'est le visage dans sa totalité.

Si les parties du visage, en l'occurrence le nez, les yeux, la bouche, etc., sont appelées par les Arabes *ma'ārif*, c'est parce qu'ils constituent des éléments physiques dont la disposition et la combinaison participent à donner une forme spécifique, personnalisée et unique au visage, ce qui rend la personne portant le visage ainsi configuré bien reconnaissable, c'est-à-dire en tant qu'elle a tel nez, telle bouche, tels yeux, tel regard, etc., ce qui lui donne une identité qui

17 Al-Zamakhsharī, *Asās al-balāgha*, i, 645.

lui est propre et exclusive, si bien qu'elle n'existe partout où il lui sera donnée d'être qu'en tant qu'elle est cette personne précise, unique et déterminée et non une autre. Le visage est donc considéré par la culture arabe comme étant la partie du corps humain qui confère à la personne une identité spécifique et unique, une individualité et une reconnaissabilité.

Or, la question qui se pose d'elle-même maintenant est celle de savoir pourquoi malgré cette place éthiquement prééminente que la culture arabe accorde au visage (*wajh*), ainsi que nous venons d'essayer de le montrer, Maslama b. 'Abd al-Malik s'était montré prêt sacrifier la pureté et la netteté de son visage au profit de la pureté et la correction du langage.

Dans ses réflexions éthiques, Emmanuel Levinas 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 »¹⁸.

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 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, Levinas tend non seulement à considérer le visage comme premier dans l'ordre éthique par rapport au langage, mais il semble également 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 :

18 E. Levinas, *Éthique et infini*, Paris : Fayard, 1982, 91.

Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens, il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé¹⁹.

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 Levinas, 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 », cultures dans lesquelles 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 clef²⁰.

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 et que nous attendons.

Il est vrai que dans un autre de son ouvrage, Levinas semble donner une certaine place au langage à côté du visage, en écrivant :

19 E. Levinas, *Totalité et infini*, Le livre de Poche, 2000, 211.

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

Visage et langage sont liés. Le visage parle. Il parle en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours²¹.

Or, même ici, Levinas ne parle pas du visage comme étant uniquement l'endroit d'où surgit le langage, comme lieu de production du langage, mais en le considérant comme constituant lui-même par lui-même, en tant que phénomène, un discours qui dit des choses sans employer obligatoirement les mots et la parole. C'est dire que Levinas tend ainsi à inverser le rapport de dépendance entre le langage et le visage, si bien que ce dernier ne joue plus le rôle d'un phénomène qui fait attendre le surgissement du langage, il fonctionne lui-même comme un discours qui dit des choses :

Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : "Tu ne tueras point"²².

Ces réflexions de Levinas sur le rapport philosophico-éthique du visage au langage posent un problème double : le premier versant du problème réside dans le fait d'accorder au visage le statut et la fonction d'un langage à part entière, et le second versant réside dans ce que le visage tient comme discours lorsqu'il parle.

C'est surtout le dernier versant du problème qui va nous occuper, car il pose une vraie question herméneutique, et ce d'autant plus que dans un autre endroit de l'ouvrage Levinas précise que « le "Tu ne tueras point" est la première parole du visage »²³.

Peut-on vraiment affirmer que « Tu ne tueras point » constitue la première parole que tous les visages de tous les êtres humains avaient dès toujours signifié et ne cessent de signifier ? Cette question se pose car penser qu'il en est effectivement ainsi, c'est croire que la parole « Tu ne tueras point » constitue une donnée culturelle universellement audible comme telle.

Ainsi en réduisant à l'extrême le type de parole que le visage est susceptible de signifier à cette parole culturellement très marquée, à savoir le « Tu ne tueras point », Levinas fait du visage le lieu d'une herméneutique restreinte, restreinte à une culture spécifique, en l'occurrence la culture judéo-chrétienne. Il s'agit en effet d'une herméneutique restreinte, car ne peuvent percevoir et entendre le visage leur dire « Tu ne tueras point » que les individus qui connaissent l'origine, la signification et la portée de cet ordre, c'est-à-dire uniquement les

21 Emmanuel Levinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris : Fayard, 1982.

22 *Éthique et infini*, 91.

23 *Éthique et infini*, 93.

individus dont l'encyclopédie culturelle et civilisationnelle comporte ce commandement comme une donnée active et consciente.

Pour faire sortir le visage de cette herméneutique restreinte, dans laquelle Levinas l'a enfermé, il faut tout simplement lui rendre son statut et sa fonction de lieu d'une sémiotique universelle et ouverte. Pour ce faire, il faut le considérer et l'interpréter non pas comme un signe qui dit invariablement ceci ou cela, mais comme étant le signe qui annonce le surgissement de ce qui fait des êtres humains des humains, à savoir le langage. Car, comme nous l'avons dit un peu plus haut, si les humains sont les seuls parmi les êtres vivants à qui on attribue un visage, c'est parce que chez eux cette partie du corps appelé visage a pour fonction d'annoncer l'avènement et le surgissement de la parole.

C'est sans doute cette même relation d'interdépendance éthico-esthétique entre le visage et la parole que nous trouvons instaurée par un poète arabe dans les trois vers suivants, cités par Ibn Qutayba dans *Uyūn al-akhbār*²⁴ :

رَأَيْتَ الْعَزَّ فِي أَدَبٍ وَعَقْلٍ ... وَفِي الْجَهْلِ الْمَذَلَّةَ وَالْمَهْوَانَ
وَمَا حُسْنَ الرَّجَالِ لَهُمْ بِحُسْنٍ ... إِذَا لَمْ يُسْعِدِ الْحُسْنَ الْبَيَانَ
كَفَى بِالْمَرْءِ عَيْبًا أَنْ تَرَاهُ ... لَهُ وَجْهٌ وَلَيْسَ لَهُ لِسَانٌ.

J'ai constaté que la noblesse provient de la culture et de l'esprit
Tandis que l'ignorance n'est que vilenie 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 qui est par ailleurs dotée 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, comme un accident 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

24 *Uyūn al-akhbār*, ii, 169.

la beauté et le visage dignes l'un de l'autre, si bien que le visage pourrait être désormais dit non seulement beau, mais sublime, c'est-à-dire *'atīq*²⁵, dans la mesure où à présent le visage et la beauté (*ḥusn*, *'itq*) se trouvent désormais ajustés l'un à l'autre et 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, beauté physique, mais beauté tout court.

4 Langage et pouvoir

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 qu'il construit et émet. 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-Jāḥiẓ :

وهذا مثل قول أبي المجيب الربيعي، حيث يقول: لا تزال تحفظ أخاك حتى يأخذ القنأة، فعند ذلك يفضحك أو يمدحك²⁶.

Cela rappelle ce qu'avait dit Abī l-Mujīb 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-Jāḥiẓ ajoute la précision suivante :

يقول: إذا قام يخطب فقد قام المقام الذي لا بدّ من أن يخرج منه مذموماً أو محموداً²⁷.

25 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*, 2 (2008), surtout 265-270.

26 *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, iii, 10.

27 *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, iii, 10.

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 :

وقال بعض الحكماء لأولاده: يا بني أصلحوا من ألسنتكم، فإنَّ الرجل لتنوبه النائبة فيستعير
الداابة والثياب، ولا يقدر أن يستعير اللسان²⁸.

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 lui sera jamais possible d'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 produit et 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'engage. Dans un autre endroit de son œuvre, al-Jāḥiẓ souligne bien cette relation d'interdépendance entre la personne et son discours en écrivant :

وليعلم (العاقل) أنَّ لفظه أقرب نسبا منه من ولده²⁹.

Que l'homme sage sache que son langage lui est plus proche que sa progéniture.

Il est dès lors facile et aisé de comprendre pourquoi, dans cette même culture arabe, les personnes qui commettent des fautes de langue (*lahn*) sont

28 Al-Jāḥiẓ, « *Šinā'āt al-quwwād* », in *Rasā'il*, i, 381.

29 *Kitāb al-Ḥayawān*, i, 89 ; voir aussi *Ḥayawān*, iv, 208.

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. Car la place que la culture arabe accorde au langage est telle qu'elle tend à le considérer non seulement comme étant l'activité par laquelle les êtres humains se distinguent radicalement des autres êtres vivants, mais également comme étant la forme d'activité dans laquelle les humains se distinguent les uns des autres. Car les individus qui appartiennent ou aspirent appartenir à la catégorie des *dhawū l-murūāt*, c'est-à-dire les individus qui ont choisi la forme de vie fondée sur la recherche de l'excellence en toute chose, ne se contentent pas de se distinguer des animaux, ils cherchent en permanence à se surpasser eux-mêmes et à se surpasser les uns les autres, en visant partout la perfection et la maîtrise, y compris dans le mode de possession et l'usage du langage. 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 :

سعید بن سلم قال: دخلتُ على (الخليفة العباسي) الرشيد فبهرتني هيبةً وجمالاً، فلما لحن، خفتُ في عيني³⁰.

Sa'īd b. Salm dit : je me suis présenté chez le Calife [Hārūn] al-Rashīd, 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 politique en y modifiant à la fois la symbolique et les ressources. Une faute de langue avait suffi pour faire perdre au calife Hārūn al-Rashīd sa présence grave, sa majesté, sa prestance et son charisme. 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 de leurs communautés (*riyāsa*)³¹, comme le montre le jugement suivant :

30 Yāqūt, *Mu'jam al-udabā'*, i, 7.

31 C'est ce que montre Robert Michels dans son ouvrage sur le fonctionnement de l'espace politique, même s'il considère le don oratoire comme constituant seulement des qualités « accessoires des chefs », Robert Michels, *Political Parties : A Sociological Study of the*

وقال يونس بن حبيب ليس لي مروءة ولا لمنقوص البيان بهاء ولوحكّ يافوخه
 عنان السماء³².

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, même s'il est par ailleurs 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 est importante non seulement pour l'homme politique, chez qui elle constitue un moyen d'action et de séduction, mais également pour le simple citoyen, chez qui elle peut constituer un facteur de promotion sociale. La langue donne à l'individu notamment une confiance en lui-même et une juste estime de soi, deux éléments 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 Shubruma (m. 757)³³ :

وقال ابن شبرمة: إذا سرّك أن تعظم في عين من كنت في عينه صغيراً، ويصغر في عينك من كان في عينك عظيماً فتعلّم العربيّة، فإنها تجريك على المنطق وتدنيك من السلطان³⁴.

Ibn Shubruma (m. 757) dit : si tu désires devenir un grand-homme chez celui aux yeux duquel tu étais petit, et voir devenir petit celui qui était à 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-sultān* peut être comprise comme voulant dire à la fois rapprocher du pouvoir et acquérir du pouvoir. À remarquer aussi qu'Ibn Shubruma ne veut pas dire ici qu'apprendre l'arabe et

Oligarchical Tendencies of Moderne Democracy, New York : Hearst's international Library Co, 1915, 69 et suiv.

32 *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, i, 77.

33 'Abdullāh b. Shubruma, fut juge et traditionniste, mort vers 757. Voir sa biographie dans al-Dhahabī, *Ṣiyar a'lām al-nubalā'*, Beyrouth : Mu'asasat al-risāla, 1996, vi, 347.

34 *Uyūn al-akhbār*, i, 157.

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 du manque de confiance en soi, ce qui nous permet de regarder les choses du monde avec sérénité, en les appréciant et jugeant à leurs justes mesures. Car, lorsque nous possédons un vocabulaire riche et diversifié, vocabulaire qui nous permet de communiquer efficacement avec les autres, nous sommes moins enclins à nous laisser impressionner ou intimider par les autres, quels que soient leurs rangs et leurs prestiges.

Ce conseil d'Ibn Shubruma 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 études³⁵. 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-Khaṭṭāb (m. 23/644) ne pensait sans doute pas à autre chose quand il fit cette recommandation à Abū Mūsā al-Ash'arī (m. 42/663), alors gouverneur d'al-Baṣra (Bassora) :

خذ الناس بالعربية فإنها تزيد في العقل وثبتت المروءة³⁶.

Éduque les gens au moyen de la langue arabe, car elle renforce l'intellect et raffermi la *murū'a*.

En quel sens et de quelle manière la maîtrise de la langue³⁷ renforce-t-elle 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 Shubruma dans son propos, celui qui maîtrise la langue, possède en général une capacité interprétative et argumentative qui le met à même de

35 Ces études sont publiées dans Basil Bernstein, *Class, Codes an Control. Vol. i : Theoretical Studies towards a Sociology of Language*, London and New York : Routledge, 1971, surtout chapitres 5 et 6.

36 *Tāj al-'arūs* ; aussi, 'Uyūn al-akhbār, i, 296 : *ta'allamū al-'arabiyya fa-inmahā tazīdu fi l-murū'a* (Apprenez la langue arabe car elle renforce la *murū'a*).

37 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 comme médium de la culture de l'*adab* et aussi en tant qu'elle constitue un facteur assurant l'éducabilité des individus et l'unité de la culture au sein d'une même société.

changer le sens des choses et des situations. Ainsi, ce n'est pas un hasard si c'est le même 'Umar b. al-Khaṭṭāb qui recommanda l'apprentissage de la langue arabe qui aurait dit aussi :

إذا كان اللص ظريفاً لم يقطع.³⁸

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 doit être épargné parce qu'il est capable de se défendre au moyen de la parole ou parce que, étant *zarīf*, c'est-à-dire porteur de culture et de savoir, l'on jugera qu'il faut l'épargner parce qu'il sera utile à la société.

Tous les auteurs qui ont cité ce propos de 'Umar b. al-Khaṭṭāb ont bien perçu à la fois sa portée et l'enjeu socio-politique 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-Washshā' :

لأنه يكون له لسان فيحتج به، فيدفع عن نفسه.³⁹

C'est-à-dire qu'il aura un langage éloquent qu'il utilisera pour argumenter et se défendre.

Le même al-Washshā' cite Aḥmad b. 'Ubayd qui interprète le propos de 'Umar comme suit :

معناه: إذا كان اللص ظريفاً لم يقطع، إذا كان واعياً للعلم لم يسرق إلا بتأويل، كما فعل الشعبي، وقد دخل بيت المال، فأخذ منه دراهم، وإنما أراد به التأويل لما له فيه من الحق.⁴⁰

Cela signifie que si le voleur est porteur du savoir, il n'aura pas la main coupée, car comme il est cultivé, il sera capable de donner à son geste une interprétation convaincante, comme le fit al-Sha'bī⁴¹ qui entra dans le trésor public et il en prit de l'argent, voulant montrer par là qu'étant donné que cet argent est public, il avait pleinement le droit d'en prendre.

38 *Kitāb al-Muwashshā*, 52.

39 *Kitāb al-Muwashshā*, 52.

40 *Ibidem*.

41 Il s'agit d'Abū 'Amr al-Hamdānī, connu sous le nom de al-Sha'bī, traditionniste (*muḥad-dith*) mort vers 100/723.

Dans *Gharīb al-ḥadīth*, Ibn al-Athīr explicite la portée de ce propos de la manière suivante :

أي: إذا كان بليغاً جيد الكلام احتج عن نفسه بما يسقط عنه الحد⁴².

C'est-à-dire que s'il est éloquent, habile dans l'utilisation du discours, il se défendra en argumentant, ce qui supprimera la peine légale.

De même, dans *Asās al-balāgha*, al-Zamakhsharī donne une explication qui va dans le même, en ajoutant l'adjectif *ẓarīf*:

إذا كان اللص ظريفاً لم يقطع: أي كيساً يدرأ الحدّ باحتجائه⁴³.

Cela veut dire qu'il est intelligent, capable, grâce à son habileté argumentative, de modifier les termes de l'accusation.

En employant la terminologie de Basil Bernstein⁴⁴, nous pouvons dire que si l'individu accusé de vol est dépositaire d'un *code linguistique et interprétatif restreint*, son geste sera définitivement défini par le juge comme un acte de vol et sera condamné en conséquence, mais si, au contraire, il se montrera *ẓarīf*, porteur d'un *code linguistique élaboré*, il sera alors capable, grâce à son habileté rhétorique, de conférer à son geste une tout autre signification, en opposant d'autres termes de qualification de son acte à ceux qui sont employés par le juge. C'est sans doute ce que al-Sha'bi avait fait. Cela montre que la puissance et la magie de la parole peuvent être telles qu'elles permettent 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 sociolinguistiques 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 comme la police. Voici les résultats de cette enquête tels qu'ils sont résumés par son auteur 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

42 Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī ghrīb al-ḥadīth*, Le Caire : al-Maktaba al-islāmiyya, 1963, iii, 157.

43 *Asās al-balāgha*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998, 223.

44 B. Bernstein, *op. cit.*

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 n'a rien à leur opposer ou par quoi les atténuer⁴⁵.

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 à celles évoquées par Chamboredon. C'est le cas dans une anecdote rapportée par al-Itlidī dans *Nawādir al-khulafā'*, qui mérite d'être citée ici :

وحكي أن الحجاج أمر صاحب حراسته أن يطوف بالليل فن وجده بعد العشاء ضرب عنقه
فطاف ليلة فوجد ثلاثة صبيان يتمايلون وعليهم أثر الشراب، أحاط بهم وقال لهم: من أنتم
حتى خالفتم الأمير؟ فقال الأول:
أنا ابن من دانت الرقاب له ... ما بين مخزومها وهاشمها
تأتي إليه الرقاب صاغرة ... يأخذ من مالها ومن دمها
فأمسك عن قتله وقال: لعله من أقارب أمير المؤمنين. وقال الثاني:
أنا ابن الذي لا ينزل الدهر قدره ... وإن نزلت يوماً فسوف تعود
تري الناس أفواجاً إلى ضوء ناره ... فبنهم قيام حولها وقعود
فأمسك عن قتله وقال: لعله من أشرف العرب، وقال الثالث
أنا ابن الذي خاض الصفوف بعزمه ... وقومها بالسيف حتى استقامت
ركاباه لا تنفك رجلاه منهما ... إذا انخيل في يوم الكريهة ولت.
فأمسك عن قتله وقال: لعله من شجعان العرب. فلما أصبح رفع أمرهم إلى الحجاج فأحضرهم
وكشف عن حالهم، فإذا الأول ابن حجام، والثاني ابن قوَال، والثالث ابن حائك. فتعجب
الحجاج من فصاحتهم وقال لجلسائه: علموا أولادكم الأدب، فوالله لولا الفصاحة لضربت
أعناقهم، ثم أطلقهم وأشد:
كن ابن من شئت واكتسب أدباً ... يغنيك محموده عن النسب
إن الفتى من يقول: ها أنا ذا ... ليس الفتى من يقول: كان أبي⁴⁶.

45 Jean-Claude Chamboredon, « La délinquance juvénile : essai de construction de l'objet », *Revue Française de Sociologie*, 12 (1971), 371-372.

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

On raconte qu'al-Hajjāj⁴⁷ ordonna au capitaine de sa garde de patrouiller pendant la nuit, et de décapiter toute personne qu'il trouverait à l'extérieur après le souper. Ainsi, une nuit, il patrouilla, et trouva trois jeunes hommes titubants et portant des traces de vin. Il les entoura et leur demanda : "Qui croyez-vous être pour oser contredire la volonté du Prince ?"

Alors le premier répondit :

Je suis le fils de celui à qui les nuques sont tendues par soumission
 Ceux des Banū Makhzūm aussi bien que ceux des Banū Hāshim
 Devant lui, toutes les têtes sont abaissées
 Il prend leurs biens et leur sang

Et le capitaine de la garde, qui s'était emparé de lui pour le tuer, s'est dit : "Peut-être est-il de la famille du Commandeur des croyants".

Alors le deuxième jeune homme dit :

Je suis le fils de quelqu'un dont le destin n'a jamais abaissé le rang
 Et si jamais il le fait, il le restituera
 Vous voyez des gens courir en groupes vers la lumière de son feu
 Les uns debout, les autres assis.

Et le capitaine de la garde, l'ayant saisi pour le tuer, s'est dit : "Mais peut-être appartient-il au plus noble des Arabes."

Alors le troisième jeune homme dit :

Mon sire s'est précipité hardiment dans les rangs
 et a corrigé avec son épée jusqu'à ce que tout soit en ordre
 Ses pieds ne se séparent jamais de ses étriers
 Même quand les cavaliers fuient dans un combat acharné.

Alors le capitaine de la garde, qui l'avait saisi pour le tuer, s'est dit : "Mais peut-être est-il du nombre des héros arabes." Et tôt le lendemain matin, il rapporta leur affaire à al-Hajjāj, qui ordonna qu'on les amène devant lui. Il découvrit leurs conditions, et voilà que le premier était le fils d'un barbier, le second le fils d'un vendeur de haricots, et le troisième le fils d'un tisserand. Al-Hajjāj fut étonné par leur éloquence, et dit à ceux qui

47 Il s'agit de al-Hajjāj Ibn Yūsuf. Il fut gouverneur de l'Iraq pour le compte des califes omeyyades 'Abd al-Malik b. Marwān et al-Walid b. 'Abd al-Malik. Mort en 714.

étaient présents avec lui : “Donnez à vos enfants une bonne éducation, car par Allāh ! n'eût été leur grande éloquence, ils auraient été décapités”. Puis il les relâcha, et cita :

Sois le fils de qui tu veux, mais acquiers de la culture
 La noblesse qui en découlera te servira plutôt que celle du lignage
 L'individu valeureux est celui qui dit : me voici !
 Et non celui qui dit : Mon père était untel.

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 non seulement confère à l'individu qui la possède une valeur irremplaçable, mais elle peut aussi le sauver de la mort⁴⁸.

Il est en effet facile de constater que ce qui impressionna al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf, ainsi que son chef des gardes, c'est la mise en œuvre par les trois adolescents de ce que al-Jāḥiẓ appelle *al-adab al-mabsūṭ* (par opposition à *al-adab al-maqṣūr*)⁴⁹, 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-Ḥajjāj, ce n'est pas seulement le fait que ces jeunes garçons eussent dit je suis le fils d'untel, mais surtout la manière dont ils le dirent : en mobilisant un répertoire de savoir riche et en y mettant en même temps un style ample et raffiné, ce qui amena les gardes à rattacher immédiatement 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

48 *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*, *ʿUyūn al-akhbār*, i, 224 (l'on disait : quatre qualités peuvent faire de l'esclave le chef de sa communauté (tribu) : la culture, la véracité, la tempérance et la probité).

49 Cette distinction est esquissée par al-Jāḥiẓ dans *Kitāb al-Ḥayawān*, i, 80, et magistralement illustrée et défendue dans l'épître « Fī ṣinā'at al-quwwād », in *Rasā'il al-Jāḥiẓ*, i, 375 et suiv.

une personne qui sait argumenter et se défendre est une personne qui rend un grand service à la société en aidant celle-ci à la traiter avec justice.

Nous venons de montrer comment le langage est thématé 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.

Le 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, tandis que l'authenticité de ma personnalité se manifeste dans la qualité des mots que j'emploie pour communiquer avec les autres.

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 »¹, c'est-à-dire qu'elle doit se muer en une capacité de dépassement 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 :

قيل للأحنف²: ما المروءة؟ فقال: العفة والحُرْفَة³.

On a dit à al-Aḥnaf: qu'est-ce que la *murū'a*? Il répondit: la *murū'a* consiste dans la bienveillance et la tempérance.

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

1 E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris : Flammarion, 1995, ii (§ 40).

2 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*).

3 *Uyūn al-akhbār*, i, 296.

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 magnanimité procédant du *ḥilm* constitue une attitude éthique qui se déploie comme une volonté constante de maîtrise de soi, dont nous trouvons une définition concrète et précise dans un propos rapporté par al-Jāḥiẓ dans *al-Bayān wa-l-tabyīn* :

قالوا: وكان الاحنف بن قيس أشد الناس سلطانا على نفسه⁴.

Ils dirent : al-Aḥnaf b. Qays fut un homme qui exerçait un puissant pouvoir sur lui-même.

Dans ce propos, le *ḥilm* est défini comme constituant non seulement une maîtrise de soi dans diverses situations d'action et d'interaction avec les autres, mais également et surtout comme étant une sorte de pouvoir que l'individu magnanime exerce sur lui-même. Or, si la magnanimité issue du *ḥilm* est caractérisée ici comme étant une forme de pouvoir, c'est sans doute pour souligner le fait que les réalisations les plus parfaites de l'idéal éthique du *ḥilm* sont celles à travers lesquelles l'individu magnanime se montre capable de retourner vers lui-même le pouvoir qu'il est en capacité et en position d'exercer sur les autres, en le transformant en 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-Washshā' :

سمعت أيوب السجستاني يقول: لا ينبل الرجل، حتى تكون فيه خصلتان: العفة عن الناس، والتجاوز عنهم⁵.

J'ai entendu Ayyūb al-Sijjānī (m. 131/748) 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 délibérer et agir en conséquence.

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

4 Al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, i, 198.

5 *Al-Muwashshā*, 39.

application de ce principe, l'éthique de la *murū'a* tend à faire une distinction, un peu à la manière des stoïciens⁶, entre deux domaines d'objets et d'action : un domaine d'objets sur lequel notre volonté a 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 obéissant aux lois de la nature et que ne nous pouvons, par conséquent, ni repousser ni contourner, et auxquels nous devons seulement chercher à nous adapter par divers moyens.

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 continuions 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-Muwashshā* :

وقال سلم بن قتيبة لا تتم مروءة الرجل حتى يصبر على مناجاة الشيخ الدرد⁷.

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

6 Sur la philosophie des stoïciens, voir *Les Stoïciens : Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle*, éd. P.-M. Schuhl et É. Bréhier, Paris : Gallimard (coll. "Pléiade"), 1962 ; André-Jean Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : P.U.F., 1973 ; Geneviève Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*. Paris : P.U.F., 1970.

7 *Al-Muwashshā*, 40. Ce propos se présente sous une autre version : *Qāla Salm b. Qutayba li-waladihi : innakum lan tasūdū ḥattā taṣbirū 'alā sirār al-shuyūkh al-bukhr, 'Uyūn al-akhbār*, i, 225 ; aussi, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Akhlaq al-Wazārayn*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1992, 91-92 (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).

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 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 (*bukhr*), 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-Aurèle :

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 exhalaisons⁸.

8 Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Paris : Garnier, 2018, Livre v, xxvii.

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. Janāḥ, dont nous avons cité plus haut les propos sur l'éthique de la *murū'a*, 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* :

إن رفق الرجل بدوابه وحسن تعاهده وقيامه عليها عمل من أعمال البر وسبب من أسباب الغنى ووجه من وجوه المروءة⁹.

La bienveillance de l'individu à l'égard de ses bêtes, l'attention qu'il leur accorde et les soins qu'il leur apporte constituent à la fois un acte de bienfaisance, 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 nous nous sommes imposée à nous-même et non pas en étant poussé par l'attente d'une quelconque récompense ou gratification ou remerciement de leur part que nous nous comportons avec *murū'a* à leur égard. En même temps, en agissant de cette manière, nous élargissons le champ de notre humanité, nous étendons 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 animal¹⁰. 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

9 « *Al-Adab wa-l-murū'a* », in Kurd 'Alī, *Rasā'il al-bulaghā*, 391.

10 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).

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 désormais 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-Jāhīz dans *Kitāb al-Ḥayawān*, tout dans l'univers a été créé pour l'Homme et au service (*musakhkhar*) de l'Homme¹¹, cela confère à ce dernier non seulement tous les privilèges, mais aussi, et par voie de conséquence, des responsabilités et des devoirs accrus qu'il est tenu d'assumer et d'honorer.

11 *Ḥayawān*, i, 205 : *wa-kull shay' fī l-'ālam fa- innamā huwa li-l-insān* (Tout chose dans le monde est mise au service de l'Homme) ; *id.*, 212 : *a-wa mā 'alimta anna al-insān alladhī khuliqat al-samawāt wa-l-arḍ wa mā baynahumā min ajlih* (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).

L'idée de l'individu accompli (*al-rajul al-kāmil*) dans la pensée de *l'adab*

1 Introduction

Comme nous venons de le montrer, à travers les chapitres qui précèdent, la *murū'a* se déploie comme une perspective éthique englobante et complète qui investit, éclaire et gouverne toutes les actions, interactions et attitudes des individus, en les incitant en permanence à viser l'excellence dans tout ce qu'ils font et entreprennent.

Or, pour que cet ouvrage que nous consacrons à l'éthique de la *murū'a* puisse prétendre un tant soit peu à une certaine complétude, nous voudrions tenter d'apporter une réponse à la question de savoir pourquoi, à maintes reprises, au cours des chapitres précédents, nous avons partout laissé entendre que la *murū'a* constitue à la fois le fondement et l'expression de ce que nous avons appelé « Éthique de l'excellence dans la pensée arabe classique ».

En effet, nous nous condamnerons sans doute à n'avoir qu'une idée incomplète et tronquée de ce que l'éthique de la *murū'a* veut véritablement dire si nous ne chercherons pas à répondre à la question de savoir comment les anciens Arabes concevaient et définissaient *al-rajul al-kāmil*, c'est-à-dire l'individu accompli.

Au cours des chapitres précédents, nous avons déjà rencontré le terme *kamāl* (accomplissement, perfection) dans deux expressions, à savoir *kamāl al-murū'a*, autrement dit, l'accomplissement plein et complet, chez un individu donné, de la qualité éthique supérieure de la *murū'a*, d'une part, et *kamāl al-rujūliyya*, d'autre part. Concernant ce terme de *rujūliyya* employée dans cette expression, nous devons nous garder de croire qu'il a le même sens que *rajūla* (le fait d'être un individu de sexe masculin, un mâle). Car, comme nous l'avons montré plus haut¹, l'expression *kamāl al-rujūliyya* renvoie surtout et avant à l'état moral atteint par un individu qui a réussi à réaliser en lui-même la qualité humaine supérieure qui s'appelle *murū'a*, et ce en se montrant capable de faire preuve de maîtrise de soi, de tempérance (*'afāf*), de respect de soi et des autres (*hayā'*). Bref, *rujūliyya* désigne non pas seulement l'état caractérisant

1 Voir chap. 1.6 : « A propos de *murū'a* et *rajūla* ».

un individu de sexe masculin, mais bel et bien l'ensemble des manières d'être éthiques et intellectuelles dont un individu humain, qui a travaillé à devenir pleinement humain, est capable de faire montre.

Le moment est venu pour expliciter, dans le présent chapitre, la conception que la culture arabe classique se faisait de l'excellence humaine en nous intéressant de plus près au concept et l'idée de *al-rajul al-kāmil* (l'individu accompli) que nous trouvons pris en charge et développés dans les textes de l'*adab*.

Pour ce faire, il nous faut revenir sur l'une des définitions importantes de la *murū'a* que nous avons citée plus haut pour la réexaminer et tenter d'en expliciter la portée.

En effet, en vue de souligner le fait que l'éthique de la *murū'a* constitue un ensemble de principes qui tendent à éclairer quasiment tous les aspects de la vie de l'individu (*mar*) dans la société, nous avons cité la réflexion suivante, dont nous avons dit qu'elle représente la tentative de définition la plus exhaustive de la *murū'a*, posant celle-ci comme étant fondée sur cinq qualités fondamentales :

وقال العتيبي عن أبيه: لا تتم مروءة الرجل إلا بخمس: أن يكون عالماً صادقاً عاقلاً ذا بيان مستغنياً عن الناس.²

Al-'Utbī (m. vers 230/844)³, d'après son père, dit : la *murū'a* d'un individu ne saurait être parfaite que si ce dernier réunit en lui-même cinq qualités : il doit être savant (cultivé), véridique (authentique), doté de sagesse, éloquent, indépendant vis-à-vis des autres.

En citant cette définition plus haut, nous n'avons pas explicité suffisamment sa portée quant à la question qui nous occupe dans cet ouvrage, en l'occurrence la question de l'excellence éthique dans la culture arabe classique. C'est l'occasion ici de nous y arrêter quelque peu pour l'examiner de plus près.

Même si, dans cette définition, al-'Utbī n'emploie pas le verbe *kamula/yakmulu*, qui renvoie à l'idée du *kamāl*, c'est-à-dire l'accomplissement, mais *tamma/yatimmu* (se parfaire, s'achever, s'accomplir), il n'en reste pas moins que c'est à l'idée de l'individu accompli ou parfait (*al-rajul al-kāmil*) qu'il est fait allusion.

En effet, par son allure même, posant la *murū'a* parfaite comme consistant dans la possession par l'individu la portant de cinq qualités éthiques et

² *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 150.

³ Il s'agit d'Abū 'Abd al-Rahmān Muḥammad b. 'Ubayda Allāh b. 'Amr b. 'Utba, connu sous le surnom de al-'Utbī. Il fut poète et rapporteur de traditions relatives à l'*adab*.

intellectuelles fondamentales, cette caractérisation de la *murū'a* n'est pas sans rappeler la définition du concept de *al-rajul al-kāmil* (l'individu accompli) telle que nous la trouvons dans les textes de *l'adab*. Voici ce que l'on peut lire dans *Futūḥ al-Buldān* où, en venant à évoquer la question des Arabes qui savaient écrire avant l'avènement de l'Islam, al-Balādhūrī (m. 279/892) donne des éléments qui entrent dans la définition de l'individu accompli (*al-rajul al-kāmil*):

وقال الواقدي: كان الكتاب بالعربية في الأوس والخزرج قليلا [...] فجاء الإسلام وفي الأوس والخزرج عدة يكتبون وهم: سعد بن عبادة ابن دليم، والمنذر بن عمرو، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت [...] فكان الكلمة منهم - والكامل من يجمع إلى الكتاب الرمي والعموم [...] وكان من جمع هذه الأشياء في الجاهلية من أهل يثرب سويد بن الصامت، وحضير الكائب⁴.

Al-Wāqidī dit : ceux qui savaient écrire parmi les Aws et al-Khazraj étaient peu nombreux [...] Mais dès l'avènement de l'Islam, ceux qui savaient écrire étaient déjà très nombreux, à savoir Sa'd b. 'Ubāda b. Dulaym (m. 14/635, al-Mundhir b. 'Amr (m. vers 4/625), Ubayy b. Ka'b (m. 30/650) et Zayd b. Thābit (m. 45/665) [...], si bien que ceux à qui l'on donnait le nom accompli étaient parmi eux. Fut appelé accompli/parfait l'individu qui à la maîtrise de l'écriture, joint l'art de l'archerie et la natation [...] Parmi les Arabes de Yathrib, qui avaient excellé dans la maîtrise de ces trois compétences réunies à l'époque antéislamique, il y avait Suwayd b. al-Ṣāmit et Ḥudayr al-Katā'ib⁵.

Dans *'Uyūn al-akhbār* d'Ibn Qutayba (m. 276/889), nous trouvons davantage de détails. En effet, après avoir écrit :

عن مكحول قال: كتب عمر إلى أهل الشام: علموا أولادكم السباحة والرمي والفروسية.

Makḥūl [al-Shāmī] (m. 118/736)⁶ rapporta : 'Umar b. al-Khaṭṭāb écrit aux habitants du Shām en leur disant : apprenez à vos enfants la natation, l'art de l'archerie et l'art de la chevalerie.

4 Al-Balādhūrī, *Futūḥ al-buldān*, Beyrouth : Mu'assasat al-Ma'ārif, 1987, 663-664.

5 Sur cette personnalité, voir Michael Lecker, « Zayd b. Thābit, a Jew with two sidelocks : Judaism and literacy in Pre-islamic Medina (Yathrib) », *JNES*, 56 (1996), 259-273.

6 Sur cette personnalité, voir A. Richard Heffron, « Makḥūl al-Shāmī », in *ET³*, Leiden : Brill.

Il ajoute l'explication suivante :

وكانت العرب تسمي الرجل، إذا كان يكتب ويحسن الرمي ويحسن العوم، وهي السباحة، ويقول الشعر، الكامل⁷.

Les Arabes donnaient le nom d'individu accompli à celui qui maîtrise l'écriture, excelle dans l'archerie, maîtrise la natation et compose de la poésie.

C'est sans doute seulement un pur hasard si, dans la définition qu'al-'Utbi donne de la *murū'a*, les compétences dans lesquelles l'individu doit exceller pour mériter le qualificatif d'individu accompli (*kāmīl*) sont là aussi au nombre de cinq.

Pendant, il faut noter qu'il y a une différence importante entre les types et la nature des qualités exigées dans la définition de la *murū'a* parfaite et celles que doit posséder l'individu accompli (*kāmīl*). En effet, si les qualités énumérées par al-'Utbi dans sa définition de la *murū'a* parfaite ont toutes un caractère intellectualo-moral, en l'occurrence la science, la véridicité, la sagesse, l'éloquence et l'indépendance, les qualités que l'individu accompli (*al-rajul al-kāmīl*) est censé posséder représentent surtout des compétences qui relèvent du domaine des savoir-faire (*ṣinā'āt*) à caractère technique et pratique : l'archerie, l'écriture, la natation, la poésie, etc.

Deux points importants sont à souligner ici : premièrement, ce à quoi renvoie le mot *rajul* présent dans l'expression *al-rajul al-kāmīl* (l'individu accompli), ce n'est pas l'homme en général, c'est-à-dire l'être humain dans son abstraction la plus abstraite, au sens de l'espèce humaine, mais l'individu concret, membre de la société, vivant avec les autres individus et assumant quotidiennement son rôle et son statut. Deuxièmement, comme nous avons commencé à le remarquer, tous les propos que nous venons de citer sont portés par et centrés sur le même souci, en l'occurrence le souci éducatif : apprenez

7 Ibn Qutayba. *Uyūn al-akhbār*. ii, 184. Dans une autre version rapportée par al-Jāhīz dans *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 179, cette recommandation fut faite non seulement aux habitants du Shām, mais à toutes les régions et métropoles de l'empire arabo-musulman naissant :

حدثنا علي بن محمد وغيره قال: كتب عمر بن الخطاب إلى ساكني الأمصار: أما بعد فعملوا أولادكم السباحة والفروسية، ورووهم ما سار من المثل وحسن من الشعر.

« 'Alī b. Muḥammad et d'autres nous rapportèrent : 'Umar b. al-Khaṭṭāb écrit aux habitants de toutes les métropoles en leur disant : apprenez à vos enfants la natation et l'art équestre et apprenez-leur la transmission des proverbes les plus utilisés ainsi que la belle poésie. »

à vos enfants ceci et cela, apprenez aux gens, etc. C'est le cas aussi dans un propos attribué à al-Ḥajjāj b. Yūsuf, cité par al-Jāhīz dans *al-Bayān wa-l-tabyīn* :

أبو الحسن المدائني قال: قال الحجاج لمعلم ولده: علم ولدي السباحة قبل الكتابة فأنهم يصيبون من يكتب عنهم ولا يصيبون من يسبح عنهم⁸.

Abū l-Ḥasan al-Madā'inī (m. 224/839) dit : al-Ḥajjāj b. Yūsuf dit à l'éducateur de ses enfants : apprends à mes enfants la natation avant l'écriture, car ils pourront trouver celui qu'ils chargeront de leur écrire, mais ils ne trouveront jamais celui qui nagera pour eux.

Si toutes ces grandes personnalités arabes, telles al-Ḥajjāj b. Yūsuf et 'Umar b. al-Khaṭṭāb, se soucièrent de questions relatives à l'éducation et à la formation, c'est parce que la pensée de *l'adab* avait dès toujours défini et posé la figure de l'homme politique non pas seulement comme un gouvernant, mais également comme étant un éducateur et un civilisateur. De là nous comprenons aussi pourquoi dans les propos que nous avons cités, la pensée de *l'adab* ne se pose pas des questions ontologiques comme : qu'est-ce que l'Homme parfait (*al-insān al-kāmīl*) ? En quoi consiste la perfection humaine (*al-kamāl al-insānī*) ? Elle pose tout simplement la question de savoir comment se présente concrètement un individu accompli (*kāmīl*), quelles sont les qualités et les compétences qu'il doit détenir pour mériter ce qualificatif d'individu accompli. Elle répond à cette double question non pas en donnant une définition générale de ce qu'est le *kamāl*, c'est-à-dire la perfection ou l'accomplissement, mais en donnant des exemples concrets d'individus accomplis ayant existé historiquement et en énumérant et décrivant les qualités en vertu desquelles ces individus furent considérés par leurs contemporains comme des individus excellents. Nous apportons ces précisions pour attirer l'attention sur le fait suivant : de par le régime de pensée spécifique qui est le sien, *l'adab* n'a jamais en vue l'Homme archétypal ou primordial tel que nous le trouvons en philosophie ou chez les soufis, mais l'individu réel qui possède des qualités et des défauts, des forces et des faiblesses. C'est ainsi que les propos que nous avons déjà cités, et d'autres que nous citerons un peu plus loin, n'emploient pas l'expression de « *al-insān al-kāmīl* », c'est-à-dire l'Homme parfait ou primordial, mais celle de *al-rajul al-kāmīl*, c'est-à-dire, tout simplement, l'individu accompli.

Pour montrer la différence profonde qui existe entre les deux notions de *al-rajul al-kāmīl* et *al-insān al-kāmīl*, nous allons les soumettre, dans ce qui suit,

⁸ Al-Jāhīz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ii, 179.

à une analyse comparative d'une manière à rendre explicite leurs significations profondes et leurs statuts conceptuels respectifs.

2 *Al-rajul al-kāmil et al-insān al-kāmil*

Pour commencer, il est très important de préciser d'emblée que l'idée de *al-rajul al-kāmil* (l'individu accompli), telle que nous la trouvons thématifiée et développée dans les textes d'*adab* et telle que nous avons commencé ici à en définir la signification et la portée éthique, n'a quasiment rien à voir avec la notion de *al-insān al-kāmil* (l'homme parfait, l'homme primordial, l'Homme comme microcosme), telle que nous la trouvons élaborée et discutée à la fois chez les philosophes et chez les penseurs soufis. Ajoutons aussi que si la notion de *al-insān al-kāmil* a connu, à l'image des recherches consacrées à l'Islam et au soufisme, une fortune en suscitant l'intérêt d'un nombre important de chercheurs, aucune étude, à notre connaissance, n'a été jusqu'à présent dédiée à l'idée de *al-rajul al-kāmil* (l'individu accompli). Il s'agit d'une situation véritablement paradoxale, car si nous voulons répondre à la question de savoir comment la culture arabe classique avait défini l'individu excellent ou accompli, ce n'est ni dans la philosophie dite islamique, ni dans la pensée soufie, lesquelles sont totalement étrangères non seulement à la culture de l'*adab*, mais à la culture arabe en général, que nous devons chercher, mais dans les textes d'*adab*.

Ainsi, en dépit de son sous-titre « L'Homme parfait dans la culture arabe classique », laissant entendre qu'il est consacré à l'idée de l'individu accompli dans la culture arabe, l'article publié en ligne par Pierre Lory et Mathieu Terrier dans *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*⁹ est en réalité entièrement et exclusivement dédié au concept de « L'Homme parfait » tel qu'il fut traité dans la philosophie et dans la pensée mystique des soufis, comme le montre son sommaire : 1. Introduction ; 2. L'Homme parfait dans la philosophie jusqu'à Suhrawardî ; 3. L'Homme parfait dans la mystique du soufisme ; 4. L'Homme parfait dans le shi'isme originel et la gnose shi'ite depuis le VII^e/XIII^e siècle.

Il en est exactement de même de l'article « AL-INSAN AL-KAMIL (L'Homme parfait) », rédigé par Roger Arnaldez pour *l'Encyclopédie de l'Islam*¹⁰, où

9 Pierre Lory, Mathieu Terrier. 2017. « Al-insān al-kāmil : l'Homme parfait dans la culture arabe classique », in Houari Touati (éd.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, <http://encyclopedie-humanisme.com/?Al-insan-al-kamil>.

10 R. Arnaldez. 1971. « al-Insān al-Kāmil ». *EI*² : 1271-1273.

l'auteur ne fait nulle part et à aucun moment mention des données issues de la pensée de l'*adab*. C'est le cas aussi d'un article de Louis Massignon intitulé « L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique »¹¹, où là encore les vues développées par les Arabes sur *al-rajul al-kāmil* (l'individu accompli) sont totalement ignorées.

C'est pour cela que le présent chapitre que nous consacrons non pas au concept de *al-insān al-kāmil* (l'homme parfait, l'homme primordial), mais à la notion de *al-rajul al-kāmil* (l'individu accompli) telle qu'elle fut traitée par la pensée de l'*adab*, revêt une importance cruciale, dans la mesure où c'est la première fois que cette notion est étudiée dans le champ de la recherche arabisante.

Dans la mesure où, comme nous l'avons déjà souligné, plusieurs études ont été consacrées au concept de *al-insān al-kāmil*, il ne sera pas question pour nous ici de nous y arrêter longuement. Nous nous contenterons de donner seulement les éléments nécessaires pour les besoins de la comparaison à laquelle nous soumettrons le concept de *al-insān al-kāmil* et l'idée de *al-rajul al-kāmil* en vue de montrer les différences fondamentales existant entre leurs significations philosophiques et leurs portées anthropologiques respectives.

Pour donner d'emblée une idée générale, mais suffisamment significative, du concept de *al-insān al-kāmil*, nous proposons de partir de la définition qu'en donne al-Sharīf al-Jurjānī (m. 812/1413) dans son ouvrage *Kitāb al-Ta'rifāt* (Le livre des définitions) :

الإنسان الكامل: هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية؛ الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية، فمن حيث روحه وعقله: كتابٌ عقليٌّ مسمّى بأَمِّ الكتاب، ومن حيث قلبه: كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه: كتاب المحوِّ والإثبات، [...] فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه، وإن النفس الكلية قلب العالم الكبير، كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان، ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير¹².

L'homme parfait est l'Homme qui contient en lui tous les mondes divins et tous les mondes engendrés, sous leurs modalités universelles et

11 L. Massignon, « L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique », *Eranos-Jahrbuch*, 25 (1948), 287-314. Repris dans L. Massignon, *Ecrits mémorables*, Paris : Robert Laffont, 2009, ii, 536-556.

12 Al-Sharīf al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*, Beyrouth : Maktabat lubnān, 1985, 39.

particulières. Il est le Livre qui représente la somme des livres divins et engendrés. Du point de vue de son âme et son intellect, il constitue un livre intelligible appelé « la Matrice du Livre ». En tant que cœur, il constitue le Livre de la Tablette bien gardée. Du point de vue de son esprit, enfin, il constitue le Livre des choses abolies et des choses définitivement établies [...] Ainsi, le type de lien existant entre le Premier intellect au macrocosme est exactement le même que celui reliant l'homme à son corps et ses facultés. Et de même que l'âme universelle constitue le cœur du macrocosme, de même l'âme rationnelle forme pareillement le cœur de l'homme. C'est pour cela que le monde fut appelé « le macro-Homme ».

La première chose que nous remarquons dans cette définition synthétique, c'est d'abord et avant tout le type de termes employés pour rendre compte de la manière d'être de l'Homme parfait : il est décrit tantôt comme étant un microcosme, le pendant miniature du macrocosme, tantôt comme étant un livre qui constitue une espèce de registre métaphysique sur lequel sont inscrits les événements cosmiques, tantôt comme l'homme primordial. Tout semble donc indiquer que la différence existant entre *al-rajul al-kāmil*, tel que nous avons commencé à en définir les contours, et *al-insān al-kāmil*, tel qu'il se manifeste à travers la définition que nous venons de citer, est une différence radicale, dans la mesure où elle se présente comme ayant trait non seulement aux manières d'être respectives des figures auxquelles renvoient ces deux notions, mais aux types d'êtres qu'elles représentent : tandis que la notion de *al-rajul al-kāmil* renvoie à des individus qui possèdent une physionomie de ce qu'il y a de plus social, dans la mesure où il s'agit chaque fois d'individus historiques dont nous connaissons toutes les données biographiques, y compris leurs noms, des individus qui avaient mené une vie sociale parmi d'autres individus au sein d'un espace socio-économique où ils avaient eu à compter avec les complexités et les contingences caractéristiques de la vie humaine, où ils avaient en outre à fournir des efforts soutenus pour triompher des difficultés et des obstacles de la vie quotidienne, *al-Insān al-kāmil* se présente, quant à lui, comme un être cosmique qui ne possède le moindre lien d'action ou d'interaction avec la réalité de la société humaine.

Afin de prendre la mesure de l'ampleur de la différence existant entre le concept de *al-insān al-kāmil* et la notion de *al-rajul al-kāmil*, il nous faut rappeler ici l'une des définitions données à cette dernière par les textes de l'*adab*. Voici en effet le commentaire-définition que fait Abū l-Faraj al-Isfahānī sur la notion de « *kāmil* » (l'individu accompli), en parlant du jahilite Suwayd b. Ṣāmit al-Awsī :

سويد بن صامت الأوسيّ - وكان يقال له الكامل في الجاهلية، وكان الرجل عند العرب - إذا كان شاعرا شجاعا كاتباً ساجحاً رامياً - سموه الكامل، وكان سويد أحد الكجلة¹³.

Suwayd b. Ṣāmit al-Awsī, que l'on appelait l'accompli à l'époque préislamique, car les Arabes accordaient à cette époque-là le qualificatif d'accompli aux individus qui sont poètes, courageux, maîtrisant l'écriture, très bons nageurs, excellents archers. C'est à ce titre que Suwayd fut compté parmi les hommes accomplis.

Ainsi, tandis que l'approche philosophico-mystique fait consister la perfection (*kamāl*) de *al-insān al-kāmīl* dans son être, dans la mesure où elle le définit comme résidant totalement dans ce qu'il est, l'approche de la pensée de l'*adab*, quant à elle, fait consister *al-rajul al-kāmīl* non pas dans l'être de l'individu accompli, mais dans son agir, c'est-à-dire dans les résultats concrets de ses actions ici et maintenant. C'est sur cette différence fondamentale et radicale que nous voudrions insister dans ce qui suit, en essayant par-là même de mettre en évidence l'originalité ainsi que la portée anthropologique de l'idée de *al-rajul al-kāmīl* telle qu'elle est développée dans le champ de la pensée de l'*adab*.

La première différence existant entre *al-rajul al-kāmīl* (l'individu accompli) et *al-insān al-kāmīl* se manifeste à travers les termes employés pour les désigner : si dans les textes d'*adab*, l'individu accompli est appelé tout simplement « *rajul* », c'est-à-dire l'individu vivant dans la société avec d'autres individus, en philosophie et dans le courant mystique, l'Homme parfait est désigné par le mot « *insān* », c'est-à-dire l'être humain considéré comme une entité abstraite, se présentant dans sa généralité la plus générale, sans le moindre ancrage sociologique. C'est pour souligner cette différence terminologique que nous traduisons *al-insān al-kāmīl* par « l'Homme parfait » et *al-rajul al-kāmīl* par « l'individu accompli ». Cette différence terminologique, ayant trait au langage, nous révèle une différence d'ordre ontologique : tandis que le terme *kāmīl* présent dans *al-rajul al-kāmīl* renvoie à un type d'accomplissement que nous pouvons qualifier de commun, dans la mesure où il s'agit d'une qualité que plusieurs individus vivant dans la même société peuvent réaliser en eux-mêmes et posséder, si bien qu'il nous est possible d'employer l'adjectif « accomplis » au pluriel en disant « des individus accomplis » (*rijāl kamala*), il ne peut en être de même pour l'adjectif *kāmīl* utilisé dans l'expression « *al-insān kāmīl* », car dans ce cas le mot *al-insān* ne renvoie pas à des personnes ou des individus particuliers, mais à l'être humain comme espèce.

13 *Kitāb al-Aghānī*, éd. Iḥsān 'Abbās, iii, 20-21.

Cela nous amène à souligner la différence la plus radicale et la plus profonde qui existe entre ces deux notions, en l'occurrence celle-ci : contrairement à la notion de *al-insān al-kāmil*, le concept de *al-rajul al-kāmil* est totalement anthropocentré, en ce sens que les individus accomplis auxquels il renvoie ne sont ni des Hommes-Dieux, ni des surhommes, ni des individus dotés de qualités cosmologiques, comme c'est le cas des entités auxquelles renvoie le concept de *al-insān al-kāmil*, mais, pour ainsi dire, de simples individus, femmes et hommes, qui sont intégralement les produits de leurs sociétés, sociétés dans lesquelles ils avaient eu à travailler, œuvrer et lutter avec persévérance en vue de se former, de s'entraîner pour faire d'eux-mêmes ce qu'ils sont devenus, à savoir des individus qui font ce qu'ils sont chargés de faire avec efficacité.

En effet, à la différence de *al-insān al-kāmil*, *al-rajul al-kāmil* n'est pas défini en fonction de son rapport à une quelconque puissance divine ou cosmique, mais au regard de la place qu'il occupe et du rôle qu'il remplit dans la société, d'une part, et en fonction des rapports effectifs qu'il a avec les autres individus vivant avec lui, d'autre part. En outre, tandis que l'Homme parfait ou primordial, tel que les penseurs mystiques et les philosophes le conçoivent et le décrivent, est situé dans un horizon tellement lointain, à une hauteur tellement incommensurable et inatteignable, qu'il ne saurait d'aucune manière jouer le rôle d'un modèle de référence que l'on peut imiter, avec lequel l'on peut se lier en des rapports d'émulation ou de rivalité, avec qui il serait possible d'échanger des connaissances et des expériences. C'est cette absence d'articulation de l'excellence attribuée à *al-insān al-kāmil* au monde vécu réel des individus humains ordinaires, qui fait qu'elle est dépourvue de toute portée éthique ou éducative, dans la mesure où seules les choses vis-à-vis desquelles nous pouvons nous situer comparativement sont susceptibles de nous servir de modèles à suivre ou à ne pas suivre. Or, les qualités de *al-insān al-kāmil*, telles que se les représentent les penseurs mystiques et soufis, sont définies et posées ni comme étant en-deçà, ni comme étant au-delà de nos capacités proprement humaines, mais comme étant totalement en dehors de ce qui est mesurable, commensurable et concevable pour nous¹⁴. La notion de *al-rajul al-kāmil*, quant à elle, est tout autre : elle définit les individus accomplis comme étant tout simplement des types de personnes que nous pouvons rencontrer, de qui il peut nous être donné d'apprendre des choses qui nous transforment en nous

14 Comme l'a écrit Karl Jaspers, « Sénèque, Boèce, Giordano Bruno sont des hommes avec leurs faiblesses, leurs défaites, comme nous. Ils ont eu à se conquérir. C'est pourquoi ils sont aussi pour nous des guides réels. Les saints, eux, ne peuvent en effet se tenir pour nous que dans le crépuscule ou la lumière irréaliste de la vision : ils ne résistent pas au regard réaliste ». Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris : Plon, 1965, 55.

rendant meilleurs. Tel est en effet le cas des individus que les textes d'*adab* nous présentent, en nous donnant jusqu'à leurs noms, les domaines de compétence et d'action dans lesquels ils excellèrent, individus qu'ils désignent par le surnom de *Kamala* (pluriel de *Kāmil*), c'est-à-dire accomplis.

Précisons tout de suite que l'accomplissement (*kamāl*) auquel ce qualificatif renvoie, n'est pas la perfection, mais une excellence dont les individus contemporains de l'individu reconnu comme accompli peuvent à tout moment constater et mesurer l'étendue, car ils possèdent et comprennent, parfaitement et dans le détail, les raisons pour lesquelles elle s'impose à eux comme étant incontestablement une excellence dans un domaine d'action donné.

Il est très important de rappeler ici que cette idée de *al-rajul al-kāmil* (l'individu accompli) est née en étroite relation avec l'éducation et l'éducabilité, c'est-à-dire l'*adab* et le *ta'dīb*, considérés comme étant deux actions fondamentales auxquelles toute société organisée se doit de soumettre les individus qui la composent. Ce n'est donc pas un hasard si l'*adab* définit l'individu accompli en le présentant comme un individu qui a acquis la compétence de l'archerie en s'entraînant avec persévérance, qui a appris à nager en se soumettant à des exercices, qui est devenu un scribe en s'appliquant, qui a maîtrisé les arts de la chevalerie en pratiquant cet art assidûment, qui est devenu un grand poète en fréquentant les recueils de poésie. Remarquons aussi comment toutes les compétences dont la maîtrise parfaite permet aux individus de recevoir le nom d'individus accomplis représentent des savoir-faire et des techniques (*ṣinā'āt*) qui sont culturellement, socialement et économiquement utiles à la fois à l'individu qui les détient lui-même et à la société dans laquelle il vit. Aussi, l'individu accompli est-il perçu et considéré comme étant une personne excellente non pas uniquement au regard du nombre de vertus morales qu'elle possède, par exemple la magnanimité, le courage, le respect, etc., mais surtout et avant tout au regard des actions qu'elle a excellemment accomplies et accomplira encore et encore au service de la communauté. Car, en considérant les choses de plus près, force est de constater que ce qui compte le plus dans le fonctionnement réel et concret des sociétés humaines, ce n'est pas l'idée ou le concept que les individus peuvent se faire de l'excellence dans son abstraction la plus absolue, mais les effets que les actes des individus excellents produisent dans le monde vécu social. Cela revient, au fond, à dire que l'accomplissement ou l'excellence (*al-kamāl*) d'un individu donné ne saurait être pour ainsi dire perçue et reconnue comme étant une excellence véritable et effective que si elle se traduit, dans le champ de la réalité sociale, en termes d'utilité et de réponses à des besoins réels éprouvés et exprimés par la société. Car, comme nous l'avons dit, l'individu accompli et excellent (*al-rajul al-kāmil*), n'est pas l'Homme en général, à la manière dont l'est *al-insān al-kāmil*, mais l'individu dont l'excellence

s'exprime et s'impose avec éclat quasi quotidiennement, en rendant efficacement service à sa communauté, si bien que l'idée d'excellence s'avère chez lui et en lui comme n'ayant nulles d'autres formes, manières et voies pour exister et se manifester que celles que lui offre, ici et maintenant, l'action concrète et effective que l'individu accompli mène et réalise. Cela est d'autant plus vrai que c'est uniquement au sein de et à travers l'action efficace et excellemment accomplie que, par une sorte d'effet en retour, l'individu excellent fait la démonstration de son excellence comme une qualité morale-pratique qui est effectivement sienne et exercée par lui. C'est sans doute dans ce sens qu'il nous faut interpréter et comprendre le propos suivant, attribué par les textes *d'adab* à 'Alī b. Abī Ṭālib :

قيمة المرء ما يحسن.¹⁵

La valeur de l'individu réside dans ce qu'il fait excellemment.

Nous voyons que cette définition de la valeur authentique de l'individu n'est pas éthique ou morale, mais pragmatique et pratique, en ce qu'elle fait consister cette valeur non pas dans ce que ledit individu est ou doit être, mais dans ce qu'il fait ainsi que dans la manière dont il fait ce qu'il fait ici et maintenant. Autrement dit, à travers cette réflexion-définition attribuée à 'Alī b. Abī Ṭālib, la valeur des individus est présentée non pas comme une donnée absolue ou une idéalité seulement visée, mais comme étant posée dans la perspective de la réalisation concrète d'une série d'actions bien menées et réussies, actions dont les retombées sont perçues et reconnues comme bénéficiant autant à l'individu qui les a accomplies qu'à la communauté de vie dans laquelle il est impliqué. Nous retrouvons ainsi la distinction que nous avons faite entre *al-isnān al-kāmil*, que nous avons caractérisé comme étant une entité dont la valeur réside entièrement et uniquement dans son être, par opposition à *al-rajul al-kāmil* dont nous avons dit que sa valeur d'individu accompli provient quasi exclusivement de son agir et de la qualité de son agir. Il nous reste à nous interroger sur la manière dont nous devons interpréter et comprendre l'expression employée par 'Alī b. Ṭālib lorsqu'il dit : *mā yuḥsin*, c'est-à-dire ce qu'il fait bien.

En effet, la question qui se pose est celle de savoir si l'expression « *mā yuḥsin* » renvoie à plusieurs compétences et domaines dans lesquels *al-rajul al-kāmil* doit exceller pour mériter pleinement le nom d'individu accompli ou

15 Al-Jāhiz, « Risālat al-mu'allimīn », in *Rasā'il al-Jāhiz*, ii, 29 ; id. *al-Bayān wa-l-tabyīn*, i, 83 ; Ibn Qutayba, *Uyūn al-akhbār*, ii, 136 ; Ibn 'Abd Rabbih, *al-Iqd al-farīd*, iv, 288.

seulement une seule. Cette question se pose en effet car dans quelques-unes des définitions données au concept de *al-rajul al-kāmil*, il est précisé que l'individu accompli fut ainsi appelé par les Arabes parce qu'il rassemble (*yajma'*) en lui plusieurs savoir-faire et compétences. Il en est ainsi dans le passage suivant :

والكامل من يجمع إلى الكتاب الرمي والعموم [...] وكان من جمع هذه الأشياء في الجاهلية من أهل يثرب سويد بن الصامت، وحضير الكائب¹⁶.

Fut appelé accompli/parfait l'individu qui à la maîtrise de l'écriture, joint l'art de l'archerie et de la natation [...] Parmi les Arabes de Yathrib, qui avaient excellé dans la maîtrise de ces trois compétences réunies à l'époque antéislamique, il y avait Suwayd b. al-Šāmit et Ḥudayr al-Katā'ib.

Or, comme le montrent plusieurs données qui nous sont fournies par les textes *d'adab*, la qualité *kāmil* (accompli) fut loin d'être attribuée exclusivement aux individus poly-compétents. Tout indique en effet que tous ceux ou celles qui satisfont à l'une des deux conditions suivantes pouvaient recevoir le nom de *rajul kāmil* (l'individu accompli) : ou l'individu accompli en question fait preuve de la maîtrise de plusieurs savoir-faire et compétences pratiques, en étant, par exemple, à la fois excellent archer, très habile scribe, talentueux nageur, un parfait poète, etc., ou il se limite à montrer des capacités exceptionnelles dans la seule chose qu'il sait efficacement faire, en étant, par exemple, un excellent guerrier, un très grand poète, un génial nageur, etc. Car en agissant et œuvrant d'une manière chaque fois efficace pour accomplir le type d'action où il excelle, l'individu en question acquiert, ce faisant, *in fieri*, non seulement toujours et encore davantage de maîtrise, mais également le savoir de ce que l'excellence veut exactement et concrètement dire¹⁷. C'est le cas de chacun des trois fils de Fāṭima Bint al-Khurshub al-Anmāriyya, une femme antéislamique arabe, épouse de Ziyād al-'Absī, dont la vie est devenue proverbiale pour avoir donné naissance à quatre garçons qui sont devenus tous les quatre, chacun dans un type d'action et de compétence spécifique, des *kamala* (pl. *kāmil*),

16 Al-Balādhūrī, *Futūḥ al-buldān*, Beyrouth : Mu'assasat al-Ma'ārif, 1987, 663-664.

17 Dans l'un de ses romans d'éducation, en l'occurrence *Les années de voyage de Wilhelm Meister*, Goethe fait dire à Montan, l'un des personnages : « Se borner à un métier est le plus sage. Pour les pauvres têtes, ce sera toujours un métier ; pour les bonnes, un art, et la plus excellente, en faisant une seule chose, fera tout, ou, pour m'exprimer d'une façon moins paradoxale, dans la chose unique qu'elle sait bien faire elle voit l'emblème de tout ce qui se fait bien », Goethe, *Les Années de voyage de Wilhelm Meister*, in *Œuvres de Goethe*, trad. L. Porchat, Paris : Hachette, 1860, vii, 33.

c'est-à-dire des individus accomplis. Voici ce que l'on peut lire à son sujet dans *Majma' amthāl al-'arab* d'al-Maydānī¹⁸ :

أُنْجِبُ مِنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْخُرْشُبِ الْأَنْمَارِيَّةِ. [...] وَذَلِكَ أَنَّهَا وَلَدَتْ الْكَلِمَةَ لِزِيَادِ الْعَبْسِيِّ، وَهَمَّ: رَبِيعُ الْكَامِلِ، وَقَيْسُ الْحِفَافِ، وَعِمَارَةُ الْوَهَابِ، وَأَنْسُ الْفَوَارِسِ. وَقِيلَ لِفَاطِمَةَ: أَيُّ بَنِيكَ أَفْضَلُ؟ فَقَالَتْ: الرَّبِيعُ، لَا، بَلْ قَيْسٌ، لَا، بَلْ عِمَارَةٌ، لَا، بَلْ أَنْسٌ، نَكَلْتَهُمْ إِنْ كُنْتُ أَدْرِي أَيُّهُمْ أَفْضَلُ.

On dit : Il n'y a pas de plus procréatrice que Fāṭima bint al-Khurshub al-Anmāriyya ! [...], car elle donna naissance à des garçons accomplis, à savoir Rabī' al-Kāmil (Rabī' le Parfait), Qays al-Ḥaffāz (Qays le Protecteur), 'Imāra al-Wahhāb ('Imāra le Bienfaiteur) et Anas al-Fawāris (Anas le Guerrier). On avait demandé à Fāṭima : lequel de vos fils est meilleur ? Elle répondit : c'est al-Rabī', mais non ! c'est Qays, mais non ! c'est 'Imāra, mais non ! c'est Anas. Je souffrirai de leur perte si j'arrive à savoir lequel d'eux est le meilleur.

Il est très significatif que Fāṭima b. al-Khurshub n'arrivait pas à voir, décider et dire lequel de ses quatre fils est meilleur que les trois autres. La chose ne s'explique pas uniquement et tout simplement par le fait qu'elle les aimait tous les quatre pareillement. En réalité, si Fāṭima b. al-Khurshub n'arrivait pas à dire lequel de ses fils était pour ainsi dire plus excellent que les autres, c'est parce que chacun d'eux lui paraissait comme étant parfaitement ajusté à la fonction qu'il remplissait et au type d'actions qu'il accomplissait, si bien qu'il suffisait à lui seul pour en assumer pleinement la réalisation, en ne laissant rien à désirer. Bref, ce qu'elle voulait dire peut être reformulé ainsi : comme chacun de ses quatre fils est excellent dans son domaine d'action, et comme chacun d'eux avait réalisé l'excellence au maximum de ce qu'elle pourrait être, c'est-à-dire une Excellence, elle avait fait comprendre qu'il n'y a pas de sens à dire qu'une excellence donnée est plus excellente qu'une autre. C'est sans doute à ces idées conjointes d'ajustement parfait et d'adéquation complète qu'exprime la formule arabe « *Nāhika min rajul, nāhītaka min imra'a* » qui fut souvent utilisée pour parler élogieusement des individus accomplis, formule sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin pour l'examiner plus amplement :

18 Al-Maydānī, *Majma' al-Amthāl*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2010, ii : 349, prov. n° 4293 ; al-Jāhīz, *Kitāb al-Burṣān wa-l-'urjān*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, Beyrouth : Dār al-Jīl, 1990, 102 ; Abū l-Faraj al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, xvii, 185 ; al-Tabrizī, *Sharḥ al-Ḥamāsa*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000, 331.

ورجل نهبك من رجل، ونهاك من رجل أي كافيك من رجل ، وتأويله أنه يجده وغناؤه
ينهاك عن تطلب غيره [...] وهذه امرأة ناهيتك من امرأة¹⁹.

Voici un homme qui est tel qu'il ne t'en faut aucun d'autre que lui ; et un homme tel qu'il te dispense d'en chercher d'autres, c'est-à-dire qu'il te suffit. L'interprétation de cela est qu'il s'agit d'un homme dont l'activité et l'accomplissement sont tels que tu n'auras point besoin de faire appel à un autre que lui. [...] Il en est de même de l'expression : voici une femme dont la perfection est telle qu'elle suffit parfaitement à elle seule pour assumer efficacement tout ce qu'il y a à accomplir.

Nous voyons encore ici qu'à la différence de *al-insān al-kāmil* (l'homme parfait), dont la perfection est définie comme étant une qualité absolue, qui existe en elle-même et pour elle-même, *al-rajul al-kāmil* (l'individu accompli) constitue, quant à lui, un être dont l'excellence dépend entièrement de la qualité des actions qu'il mène et réalise dans son environnement de vie. Il s'ensuit que *al-rajul al-kāmil* ne peut réussir à s'imposer comme tel qu'en faisant constamment la démonstration de sa capacité à accomplir toujours et encore des actions avec une efficacité si éclatante que tout un chacun se trouve comme mis en demeure à les reconnaître comme étant excellentes et admirables. Car, compte tenu de la réalité et de la logique du fonctionnement concret des sociétés humaines, l'action, fût-elle excellemment menée jusqu'au bout et parfaitement accomplie²⁰, aura néanmoins toujours besoin d'un ingrédient supplémentaire qui lui est totalement extérieur pour qu'elle soit définitivement reconnue et validée comme telle, en l'occurrence la reconnaissance sociale la

19 Al-Jawharī, *Kitāb al-Ṣiḥāḥ fī l-luḡa*, « N.H.Y ».

20 Nous disons bien « excellemment menée jusqu'au bout et parfaitement accomplie » pour attirer l'attention sur le fait qu'une action qui reste à l'état de projet ou d'intention fut considérée par les Arabes anciens comme une marque d'impuissance, comme le montre ce vers du poète antéislamique al-Ḥārith Ibn Hilliza al-Yashkarī (m. vers 580) :

وَأَمَّا الْعِجْزُ أَنْ تَهْمَ وَلَا تَفْعَلَ ... وَالْهَمُّ نَاشِبٌ فِي الضَّمِيرِ.

« Car le comble de l'impuissance est de décider et ne rien faire

Alors que l'intention d'agir est encore présente dans l'esprit »

Al-Ḥārith b. Hilliza. 1994. *Dīvān*. Éd. Marwān al-'Aṭīyya. Beyrouth/Damas : Dār al-Hijra, 149.

Car si l'intention révèle l'ampleur de l'ambition, c'est cependant uniquement la réalisation complète et effective de l'action qui est susceptible d'en indiquer et sanctionner le caractère excellent. Autrement dit, la qualité éthique de l'intention manifeste le degré d'excellence de l'ambition, tandis que le succès final de l'exécution détermine et révèle l'excellence de l'action.

plus large possible. Il suffit en effet de voir de quelle manière les textes *d'adab* présentent les personnalités arabes anciennes qui furent considérées comme accomplies (*kamala*), pour comprendre que la reconnaissance sociale fait partie constitutive non seulement de la valeur des actions accomplies, mais également du degré de motivation incitant l'individu accompli à agir avec toujours davantage d'efficacité. Voici comment, par exemple, Suwayd b. Šāmit al-Awsī, qui fut considéré comme l'un des *kamala* arabes de l'époque antéislamique, est présenté par Ṭabarī dans *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk* :

كان سويد إنما يسميه قومه فيهم الكامل لجلده وشعره ونسبه وشرفه²¹.

Car si Suwayd fut appelé par les gens de sa communauté l'Accompli, c'est en raison de son endurance, de sa poésie, de son ascendance et de sa noblesse.

Nous remarquons par la même occasion qu'en plus des qualités morales comme le courage ou la magnanimité, l'individu accompli, aspirant au rang de chef de sa communauté, doit détenir également un certain nombre de compétences qui relèvent les unes du domaine des qualités intellectuelles, comme la poésie, les autres du champ de l'action et des techniques, comme l'archerie, la natation, l'écriture.

Ainsi, tout au long des discussions qui précèdent, nous n'avons pas cessé d'insister sur le fait que ce qui différencie radicalement la notion de *al-rajul al-kāmil* (l'individu accompli) du concept de *al-insān al-kāmil* (l'homme parfait, l'homme primordial, l'homme premier), ce sont les caractéristiques des régimes épistémiques dans les cadres desquels ces deux idées furent conçues et développées : tandis que le concept de *al-insān al-kāmil* fut élaboré et développé en rapport avec des soucis et des questionnements purement philosophiques et/ou mystiques, l'idée de *al-rajul al-kāmil* fut, quant à elle, développée et cultivée au sein de la pensée de l'*adab* en rapport avec des questionnements qui sont résolument d'ordre anthropologique et sociologique.

Pour bien percevoir le sens de la distinction que nous avons opérée, il est important de rappeler que l'adjectif *kāmil*, employé dans l'expression *al-rajul al-kāmil*, au sens de parfait, accompli, excellent, est accolé dans les textes *d'adab*, non seulement aux individus humains, comme nous venons de le voir longuement, mais également aux animaux.

21 Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul wa-l-mulūk*, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire : Dār al-ma'ārif, 1967, ii, 351.

En effet, comme pour signifier que ce qualificatif d'accompli/parfait n'est pas d'ordre métaphysique ou cosmique, comme l'est le nom de Parfait attribué à *al-insān al-kāmil*, mais de l'ordre de quelque chose qui a donné les preuves de son utilité sociale-pratique, les textes *d'adab* vont jusqu'à attribuer cette qualité de *kāmil* à des êtres vivants non humains, notamment les chevaux. Ainsi, après avoir écrit que le terme *kāmil* renvoie à l'individu accompli, al-Khalīl b. Aḥmad ajoute :

كامل اسم فرس سابق لبني امرئ القيس²².

Kāmil (Parfait) est le nom que portait le cheval crack qui appartenait à Imru' al-Qays.

De même dans *Lisān al-'arab*, nous pouvons lire :

وكامل أيضاً: فرس زيد الخليل وإياه عنى بقوله:
ما زلت أرميهم بغرّة كامل²³.

Kāmil (Parfait) est le nom du cheval de Zayd al-khayl²⁴, auquel ce dernier fait allusion dans sa poésie :

Et je n'eus de cesse de les attaquer en fonçant sur eux avec le front de *Kāmil*.

Dans *Tāj al-'arūs* :

والكامل أفراس منها:
والكاملة بنت البعيث: فرس عمرو بن معد يكرب.
والكاملة: فرس ليزيد بن قنان الحارثي²⁵.

22 *Kitāb al-'ayn*, « k-m-l ».

23 *Lisān al-'arab*, « k-m-l ».

24 Zayd al-Khayl est le surnom que portait le poète jahilite arabe Zayd Ibn Muhallil al-Ṭā'ī (m. vers 600). Il semble qu'il doit ce surnom de Zayd al-khayl (Zayd aux chevaux) à deux choses : d'une part, parce qu'il fut un grand amateur de chevaux au point qu'il en avait possédé un nombre important, et en raison de la description précise qu'il en faisait dans sa poésie, d'autre part.

25 *Tāj al-'arūs*, « k-m-l ».

Al-Kāmila c'est le nom que portaient des juments parmi lesquelles : al-Kāmila fille de al-Ba'īth : la jument de 'Amr b. Ma'd Yakrib ; al-Kāmila : la jument de Yazīd b. Qunān al-Ḥārithī.

Dans *Asmā' khayl al-'arab* d'Ibn al-A'rabī (m. 150/ 846), nous lisons²⁶ :

فرس الرقاد بن المنذر بن ضرار الضبي يقال له الكامل، قال فيه:
ما زلت أزجّ كاملا وأكّره ... على القوم حتى استسلموا أو تفرقوا

Le cheval de al-Ruqād b. al-Mundhir b. Ḍirār s'appelle al-Kāmil. Il l'évoque ainsi dans sa poésie :

Je n'ai pas cessé de faire charger Kāmil et de l'engager
Vers les ennemis jusqu'à ce qu'ils se rendent ou se dispersent.

Comme nous pouvons le voir à travers ces quelques exemples que nous venons de citer, lorsqu'un cheval ou une jument arabes excellent, en faisant preuve d'agilité, de rapidité et d'endurance, ils reçoivent le nom de Kāmil, c'est-à-dire parfaits, accomplis.

Il s'avère ainsi que la conception que la pensée de l'*adab* a de l'accomplissement humain en général et de l'individu accompli en particulier est d'un réalisme et d'une empiricité telles qu'elle ne rechigne pas, comme nous venons de le voir, à accorder la qualité d'accomplissement à des animaux, surtout quand ceux-ci paraissent agir et travailler en complicité et en collaboration avec les humains. Chez l'une des figures de l'*adab*, en l'occurrence al-Aḥnaf b. Qays, la tendance empiriste prit la forme d'une approche hyperréaliste. Voici, en effet, comment il avait tenté de définir *al-rajul al-kāmil* :

حدثني أبو حمزة الأنصاري عن العتيبي قال: قال الأحنف: الكامل من عدت هفواته²⁷.

Abū Ḥamza l-Anṣārī dit d'après al-'Utbī, que al-Aḥnaf avait dit : l'individu accompli est celui dont on peut compter les défauts [sur les doigts d'une seule main].

26 Ibn al-A'rabī, *Asmā' khayl al-'arab wa-fursānihā*. Le Caire : Maktabat al-Nahḍa al-'arabiyya, 1984, 44. Voir aussi Ibn al-Kalbī, *Nasab al-khayl fī l-jāhiliyya wa-l-islām*, Bagdad : al-Majma' al-'ilmī al-'irāqī, 1985, 41 et 72 ; al-Ghandajānī, *Asmā' khayl al-'arab wa-ansābihā*. Damas : Dār al-'Aṣmā', 2007, 204-205.

27 Ibn Qutayba. *Uyūn al-akhbār*, Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1986, i : 330 ; al-Jāhīz, « Kitmān al-sirr wa-ḥifz al-lisān », in *Rasā'il al-Jāhīz*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 1967, i, 140.

Il ne serait pas exagéré de dire de cette réflexion-définition d'al-Aḥnaf qu'elle cherche à adhérer plus étroitement et plus profondément aux méandres de la réalité humaine en s'efforçant de définir l'individu accompli non pas comme une personne absolument parfaite, mais tout simplement comme un individu qui présente moins de défauts que les autres. Tout se passe donc comme si au lieu de chercher à définir l'excellence humaine en mettant l'accent sur ses qualités, al-Aḥnaf emprunte un autre biais en tentant plutôt de cerner l'accomplissement de *al-rajul al-kāmil* dans la manière dont celui-ci a réussi à éliminer ses défauts ou, du moins, à les rendre moins nombreux. Il est significatif qu'en citant cette définition, Ibn Kathīr, essaie d'explicitier l'idée développée par al-Aḥnaf, en ajoutant le commentaire suivant :

ولا تُعدُّ إلا من قلة²⁸.

Si on peut les compter [les défauts de quelqu'un], c'est parce qu'ils sont très peu nombreux, voire rares.

Grâce à cette caractérisation de *al-rajul al-kāmil*, due à al-Aḥnaf b. Qays, nous tenons une définition pour ainsi dire humaine de l'excellence humaine : puisque l'être humain n'est ni un Dieu, ni un surhomme, la définition la plus conforme à ce qu'il est proprement et intrinsèquement et à ce qu'il est susceptible de devenir, moyennant l'action éducative, est celle qui tient compte et de sa force et de ses zones de faiblesse. En effet, par son allure hyperréaliste, voire négative, cette définition attribuée à al-Aḥnaf achève de montrer que le concept de l'individu accompli relève résolument d'un régime de pensée que nous pouvons qualifier d'anthropologique. La définition proposée par al-Aḥnaf s'inscrit pleinement dans cette perspective anthropologique, dans la mesure où elle vise à éliminer complètement tout aspect, toute connotation ou dimension mythico-cosmique du concept de *al-rajul al-kāmil* en le caractérisant non pas comme une sorte de surhomme qui provient de et évolue dans des horizons inatteignables et inaccessibles aux individus ordinaires, mais comme étant tout simplement une personne humaine qui, en se soumettant à un travail assidu de formation et d'entraînement, a réussi à faire d'elle-même un individu qui assume et accomplit son rôle d'une manière efficace autant qu'il est de son pouvoir.

Pour aller encore plus avant dans cette analyse du mode d'être caractéristique de l'individu accompli, tel que les textes d'*adab* le définissent, il importe

28 Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, 15 vols. Beyrouth : Dār al-Ma'ārif, 1990, ix, 193.

de rappeler ici une donnée importante, à savoir que l'expression la plus employée par lesdits textes pour parler de l'individu accompli n'est pas *al-rajul al-kāmil*, mais *al-rajul al-fāḍil* ou encore *al-mar' al-fāḍil*, c'est-à-dire l'individu excellent, l'individu de qualité supérieure. C'est à cette expression de *al-rajul al-fāḍil*, en tant qu'elle exprime un autre mode de l'idée de *al-rajul al-kāmil*, que nous allons nous intéresser maintenant pour l'interroger de plus près, afin de voir si elle est susceptible de nous renseigner sur la signification profonde de l'idée d'excellence dans la culture arabe classique.

3 L'individu accompli comme un individu *fāḍil* (excellent)

Avant d'analyser le participe actif *fāḍil*, désignant l'individu excellent, intéressons-nous d'abord au substantif *faḍl* pour tenter d'en reconstruire la signification.

Pour cerner de plus près l'idée véhiculée par le substantif *faḍl*, il est important de trouver d'abord la manière ou les manières les plus à même de nous permettre d'en saisir et d'en rendre le sens profond. Pour ce faire, essayons de le définir en ce qu'il dit lorsque nous l'employons.

Une consultation rapide des dictionnaires arabes anciens permet de constater que le mot *faḍl* signifie deux choses, selon les situations d'énonciations et les contextes : lorsqu'il est employé pour désigner une qualité attribuable à quelque chose ou à quelqu'un, sans intention comparative aucune, *faḍl* renvoie en général à l'idée d'une qualité fonctionnant comme un bien ou un avantage qui confère à celui ou celle qui en est pourvu de la supériorité, un privilège, un certain ascendant, de d'excellence. C'est ce premier sens du terme *faḍl* que souligne la définition suivante, donnée par *Lisān al-'arab* :

ورجل فاضل: ذو فضل²⁹.

Un individu excellent, c'est-à-dire un individu doté de qualités supérieures.

Lorsqu'il est utilisé dans un contexte de discours où un arrière-plan ou une visée comparative sont explicitement présents ou sentis, le terme *faḍl* génère l'idée d'un surplus de qualité ou de bien qui permet à un individu excellent de surpasser, en termes d'excellence, d'autres individus tout aussi excellents. Le fait que, comme on peut le voir, nous ayons été amenés ici à utiliser d'une

29 *Lisān al-'arab*, « f-ḍ-l ».

manière quelque peu redondante le mot « excellence » pour caractériser cette seconde signification du terme *faḍl* nous permet déjà de comprendre que le sens noyau et intrinsèque de ce mot renvoie invariablement à l'idée de supériorité intensive et positive exprimée par le terme « excellence ».

Pour se rendre compte de la spécificité du sens développé par le mot *faḍl*, examinons la définition suivante, donnée dans *Lisān al-ʿarab* :

رجل مفضل: قد فضله غيره³⁰.

Un individu *maḥḍūl*, c'est un individu surpassé par les autres en termes d'excellence.

Nous nous sommes à dessein abstenus de traduire le mot *maḥḍūl* car ce n'est pas d'une traduction que nous avons besoin ici pour comprendre le véritable sens à l'œuvre dans le participe passif *maḥḍūl*, mais d'une analyse qui en explicite la logique. Pour comprendre cette logique, il est capital de souligner quelque chose de très important dans la mesure où il y va de la bonne compréhension de ce concept clé de l'éthique arabe.

Commençons d'abord par noter que l'expression « *rajul maḥḍūl* » ne constitue pas tout à fait le contraire de « *rajul fāḍil* ». Autrement dit, dans l'énoncé « *rajul maḥḍūl* », le participe passif *maḥḍūl* ne fonctionne pas comme un privatif voulant dire dépourvu ou privé de *faḍl*, mais plutôt comme un comparatif de degrés permettant de dire de quelqu'un : il est surpassé en *faḍl*, c'est-à-dire qu'il possède moins de qualités supérieures que certains d'autres. Cela s'explique par le fait que dans « *rajul maḥḍūl* », comme dans « *rajul fāḍil* » d'ailleurs, nous n'avons pas affaire à un participe quelconque, mais à un participe construit sur un verbe, *faḍula/yaḥḍulu*, issu d'un substantif, *faḍl*, qui veut dire excellence, qualité supérieure, bien, grâce, c'est-à-dire des états et/ou des qualités qui sont en eux-mêmes déjà très positifs, voire excellents. En conséquence, l'expression *rajul maḥḍūl* ne veut pas dire et ne voudra jamais dire : un individu dépourvu ou privé de *faḍl*, elle renvoie à un individu qui, quoique *fāḍil*, c'est-à-dire doté de qualités qui en font une personne excellente, est cependant moins excellent que les autres, car il se trouve que ces autres ont davantage de *faḍl* que lui. C'est dire que lorsque nous employons les mots à portée comparative comme *fāḍil*, *maḥḍūl*, *aḥḍal*, *aḥḍal min*, nous ne faisons rien d'autre, au fond, que comparer des individus ou des choses en soulignant les manières très spécifiques

30 *Lisān al-ʿarab*, « f-ḍ-l ».

dont ces individus et choses, tous excellents, se surpassent les uns les autres en termes de *faḍl*, c'est-à-dire dans l'échelle de l'excellence.

Comme nous l'avons vu plus haut, *al-rajul al-kāmil* est défini par la plupart des textes d'*adab* comme un individu qui se montre accompli dans un ou plusieurs domaines d'action. C'est dire que dans l'expression « *rajul kāmil* » (un individu accompli) ou encore « *faras kāmil* » (cheval accompli), c'est l'idée d'accomplissement et/ou de perfection, se réalisant comme un processus, qui se trouve soulignée. Dans l'expression de « *rajul fāḍil* », que nous sommes en train d'analyser, il s'agit de quelque chose de différent dans la mesure où nous n'avons pas affaire ici à un processus, mais à la possession de quelque chose, une qualité qui s'appelle *faḍl* et qui confère à l'individu qui en bénéficie une supériorité dans l'ordre de l'excellence. C'est ce que nous avons déjà pu constater dans la définition donnée par *Lisān al-'arab*, caractérisant *al-rajul al-fāḍil* comme étant tout simplement un individu doté de *faḍl*, mais sans dire en quoi consiste le terme *faḍl* lui-même.

En effet, la question à laquelle nous avons commencé à trouver une réponse est celle de savoir en quoi consiste le facteur *faḍl* dont la possession octroie aux individus le qualificatif de *rajul fāḍil*.

Dans *al-Ṣiḥāḥ*, al-Jawharī répond à cette question ainsi posée en donnant la définition suivante, qui essaie d'éclairer *faḍl* en l'associant à *faḍīla* :

الفضل والفضيلة: معروف: ضد النقص والتقصية³¹.

Le *faḍl* et la *faḍīla* : très connu : ce sont les contraires de la carence et de l'insuffisance.

Force encore est de constater que malgré ces définitions que nous venons de citer, nous ne sommes pas très avancés en ce qui concerne la manière dont il convient d'interpréter et de comprendre les mots *faḍl* et *faḍīla*. Certes, al-Jawharī nous donne des indications intéressantes en définissant le couple *faḍl/faḍīla* par le truchement de leurs contraires, à savoir *naqs* (manque, carence) et *naqīṣa* (insuffisance, déficience).

Dans le plus ancien des dictionnaires arabes, en l'occurrence *Kitāb al-'ayn*, al-Khalīl b. Aḥmad (m. 791), donne une définition très intéressante au terme *faḍīla*. En effet, après avoir défini la terme *faḍl* d'une manière quelque peu elliptique en se contentant de dire, à l'instar d'al-Jawharī : *al-faḍl : ma'rūf*, il ajoute un peu plus loin :

31 Al-Jawharī, *al-Ṣiḥāḥ*, « f-ḍ-l ». Cette définition est reprise dans *Lisān al-'arab*, « f-ḍ-l ».

الفضل: معروف [...] والفضيلة: الدرجة والرِّفعة في الفضل³².

Le *faḍl* : bien connu. La *faḍīla* renvoie à l'idée de haut degré et de supériorité dans l'ordre de l'excellence.

Remarquons en passant la manière dont al-Khalīl formule ici sa définition du terme *faḍl* : dans un dictionnaire où l'on s'attend à ce que tous les mots soient exhaustivement analysés et définis, il se contente presque de renvoyer son lecteur et/ou auditeur à une sorte de « ce que tout le monde sait » au sujet de ce que ce mot veut dire. En se permettant de procéder ainsi, al-Khalīl montre que son objectif dans *Kitāb al-'Ayn* n'est pas de définir les concepts, auquel cas il aurait senti la nécessité de préciser en quoi consiste exactement la réalité ou le fait auquel renvoie le mot *faḍl*, mais seulement de donner les sens des mots. Mieux encore, s'il s'était contenté de dire : *al-faḍl : ma'rūf* (le mot *faḍl* : tout le monde sait ce que cela veut dire)³³, c'est parce que al-Khalīl ne parle en réalité ni du sens du mot, ni de la signification de ce mot, mais de son référent, c'est-à-dire de la réalité ou fait social vers lequel *faḍl* fait signe. Autrement dit, lorsqu'il écrit : *faḍl : ma'rūf*, il ne cherche pas à dire qu'il s'agit d'un mot dont tout le monde connaît le sens, il dit : le mot *faḍl* réfère à quelque chose dont la réalité sociale est présente avec un éclat et rayonnement tels que les personnes qui liront cette définition sont supposées avoir fait l'expérience vivante de la manière dont quelque chose ou quelqu'un doté de *faḍl*, c'est-à-dire de qualités éthiques supérieures et excellentes, vit et agit. Nous avons donc affaire à une définition qui fait fond sur l'existence de ce que l'on peut appeler un arrière-fond de savoirs linguistico-culturels disponible dans la culture commune, permettant aux individus composant la société de comprendre de quoi l'on parle lorsque l'on emploie les termes *faḍl* et *faḍīla*. Nous comprenons du même coup pourquoi les lexicographes arabes anciens faisaient systématiquement appel à la poésie pour illustrer, éclairer et étayer leurs définitions des mots : parce qu'ils savaient que c'est dans la poésie que ce que nous avons appelé l'arrière-fond de savoir linguistico-culturel se trouve à la fois employé et archivé.

Continuons notre reconstruction de l'idée éthique portée par le terme *faḍl* en tentant cette fois-ci d'interroger les verbes *faḍula/yaḍḍulu* et *afḍala/yaḍḍilu*

32 *Kitāb al-'Ayn*, « f-ḍ-l ».

33 Ce procédé définitoire consistant à utiliser la formule *ma'rūf* (connu ou su) en lieu et place d'une véritable définition, est très fréquent dans *Kitāb al-'Ayn*, puisqu'elle y est employé par al-Khalīl pas moins de cent fois. Il fut par la suite adopté par al-Jawharī dans *al-Ṣiḥāh*, par Ibn Manẓūr dans *Lisān al-'Arab*, etc.

avec lesquels il entretient un rapport de dérivation. Pour ce faire, il nous faut analyser les exemples suivants, utilisés par al-Khalīl dans *Kitāb al-ʿAyn* et par Ibn Manẓūr dans *Lisān al-ʿArab* :

1. وقد فَضِّلَ يَفْضِلُ وهو فَاضِلٌ³⁴.
2. ويقال: فَضِّلَ فلان فلانا إذا غلبه³⁵.
3. وأَفْضَلَ عليه: زاد³⁶.

Nous voyons que dans le premier exemple, le verbe *faḍala* fonctionne comme un verbe intransitif, en ce qu'il exprime une action qui consiste à produire du *faḍl*, c'est-à-dire une qualité ou un bien dont la nature est qu'il rend le sujet de l'action *fāḍil*, autrement dit excellent, doté de supériorité. Dans le deuxième exemple, *faḍala* représente un verbe transitif qui renvoie lui aussi à l'action de produire du *faḍl*, c'est-à-dire une ressource éthico-morale dont la destination cette fois-ci n'est pas seulement de rendre le sujet de l'action excellent en lui-même, mais également de le mettre, ce faisant, à même de surpasser, voire de dominer (*ghalaba*) les autres en termes d'excellence.

Il nous reste maintenant à examiner le cas du troisième exemple dont le caractère quelque peu elliptique risque de nous faire croire que le verbe *faḍala* y fonctionne d'une manière différente. Or, si l'auteur de *Lisān al-ʿArab* s'était permis d'être elliptique dans la formulation de la phrase servant d'exemple, c'est parce qu'il savait que son lecteur comprendrait bien que le verbe *zāda/yazīdu* ne veut pas dire tout simplement et littéralement « ajouter » ou « augmenter », mais surpasser quelqu'un dans l'ordre de l'excellence (*faḍl*) éthico-sociale. Car, ce qu'il faut souligner ici, c'est que le verbe *zāda/yazīdu* remplit son rôle dans cette définition non pas en mettant à contribution son mode de signification qui lui est propre, mais en étant intégré dans et totalement soumis aux caractéristiques du champ sémantico-éthique construit et gouverné par le mot et l'idée de *faḍl*, c'est-à-dire l'excellence, la supériorité, le bien. Ainsi, lorsque nous employons le verbe *zāda* dans des énoncés comme :

1. زاد عليه مالا. 2. زاد عليه ذكاء. 3. زاد عليه سرعة.

nous constatons que nous sommes obligés chaque fois de faire appel à un complément de spécification (*tamyīz*) pour préciser, au cas par cas, dans quel domaine d'être ou d'action précis Untel surpasse Untel autre, dans la mesure

34 *Kitāb al-ʿAyn*, « f-ḍ-l ».

35 *Kitāb al-ʿAyn*, « f-ḍ-l ».

36 *Lisān al-ʿArab*, « f-ḍ-l ».

où le champ des domaines à propos desquels nous disons, en employant le verbe *zāda* 'alā, « A possède plus de b que C » est un champ ouvert et infini. Le cas du verbe *afḍala* est tout autre, en ce qu'il ne peut être employé que d'une seule et unique manière et pour exprimer toujours et invariablement : X a surpassé ou surpasse Y en termes de *faḍl*, i.e. en termes de degré d'excellence et de qualité éthico-morale. C'est sans doute cette manière de fonctionner de l'idée de *faḍl* que nous voyons à l'œuvre dans un vers du poète Ma'n b. Aws (m. vers 64/684)³⁷, chantant les mérites supérieurs de sa tribu³⁸ :

لو سرت حتى مطلع الشمس لم تجد ... لقوم على قومي وإن كرموا فضلاً.

Même si tu vas jusqu'au bout du bout du monde, tu ne trouveras pas
Une tribu, quand même noble, qui surpasserait en excellence la mienne

À noter que pour traduire le terme *faḍl*, employé dans ce vers de Ma'n b. Aws, d'une part, et pour rendre le mot *faḍīla* utilisé dans la définition proposée par al-Khalīl, d'autre part, nous nous sommes bien gardés de faire appel au mot Vertu. Car, comme nous pouvons le voir dans le vers poétique, le mot *faḍl* ne renvoie pas à l'idée, par trop morale, de vertu, mais à celle de la qualité ou la ressource qui permet à un individu ou un être donné, comme un cheval par exemple, de détenir et d'exercer une supériorité dans l'ordre de l'excellence. Pour bien comprendre le sens et la portée du terme arabe *faḍl* il faut penser plutôt au concept grec d'*aretè*.

Pour expliquer davantage ce que nous sommes en train de dire ici, nous devons ajouter ceci : les mots arabes *faḍl* et *faḍīla*, pour autant qu'ils soient convenablement interprétés, prennent en charge plus efficacement l'entière de la signification du terme grec *aretè*. Traduire *aretè* par vertu, comme on le fait très souvent³⁹, ne constitue pas la meilleure des manières d'aider à comprendre ce que ce concept clé de la culture grecque ancienne veut effectivement dire. En effet, *aretè*, comme *faḍl* et *faḍīla*, ne revoie pas à la vertu considérée comme une valeur morale, mais à l'idée d'excellence. Plus précisément encore, la notion de *faḍl*, ainsi que le concept grec d'*aretè*, ne renvoient pas

37 Sur ce poète, voir Charles Pellat, « Ma'n b. Aws al-Muznī », *ET*² (1991).

38 Ma'n b. Aws, *Dīwān*, Bagdad : Dār al-Jāhīz, 1977, 61.

39 C'est le cas de tous les premiers traducteurs français des œuvres de Platon et d'Aristote, notamment : *Ethique de Nicomaque*, Traduction J. Voilquin, Paris : Flammarion, 1965 ; *Ethique à Nicomaque*, Trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 1959 ; *Ethique à Nicomaque*, Paris : Publications Universitaires, 1958 ; *Ethique à Nicomaque*, Trad. Alfredo Gomez-Muller, Paris : Le Livre de poche, 1992.

à l'excellence elle-même, mais surtout à la qualité que quelqu'un ou quelque chose possède en lui permettant d'être excellent. Dit autrement, en faisant cette fois-ci usage du mot « vertu », le *faḍl* constitue la qualité en vertu de laquelle et grâce à laquelle un individu humain ou non-humain se montre accompli et excellent, là où il œuvre. Nous retrouvons ici aussi le sens du propos attribué à 'Alī b. Abī Ṭālib selon lequel « *qīmat al-mar' mā yuḥsin* », c'est-à-dire la valeur d'un individu se mesure à l'aune des types d'action dans lesquels il excelle.

Un passage de *Kitāb al-rusul wa-l-mulūk* d'al-Ṭabarī mérite d'être mis à contribution, car nous y trouvons un emploi très éclairant du terme *faḍl* :

[قال صعصعة بن صوحان]: يا معشر عباد الله، إن الله - وله الحمد كثيراً - لما قسم الفضل بين المسلمين خصكم منه بأحسن قسم، فأجبتكم إلى دين الله الذي اختاره الله لنفسه⁴⁰.

[Ṣa'ṣa'a b. Ṣawḥān dit] : Ô gens ! Sachez que lorsque Allāh – qu'Il soit abondamment loué – répartit les bienfaits entre les musulmans, Il vous en accorda la meilleure part, si bien que vous avez répondu favorablement à la religion qu'Il se choisit pour Lui-même.

Dans son ouvrage *The Spiritual Background of Early Islam*, Bravmann interprète le mot *faḍl* employé dans ce discours de Ṣa'ṣa'a comme voulant dire « surplus of property » (surplus de richesse ou de propriété). En outre, en vue de défendre cette interprétation, Bravmann propose de lire dans ce passage non pas *inna Allāh – wa-lahu al-ḥamdu kathīran – lammā qasama l-faḍl bayna l-muslimīna*, mais : *inna Allāha – wa-lahu al-ḥamdu – kathīru l-māli lammā qasama l-faḍl bayna l-muslimīna*, en expliquant :

We consider this reading as the original and only correct one, and suspect that it was changed with the purpose of avoiding the quasi-strange idea of “God's property and its surplus”⁴¹.

Il ne peut en être, à notre avis, ainsi d'aucune manière, et ce pour les raisons suivantes : la première d'entre elle, la plus évidente, réside dans le fait que Bravmann semble confondre deux termes issus de la racine *f-d-l*, mais qui ne veulent pas du tout dire la même chose, à savoir *faḍla* et *faḍl*. Ainsi tandis que, comme nous l'avons vu et nous le verrons encore davantage, *faḍl* renvoie systématiquement à l'idée d'excellence, de qualité supérieure et de bien, *faḍla*

40 Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, v, 185.

41 M. M. Bravmann, « The surplus of Property : an early arab social concept », in id., *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden : Brill, 2009, 246.

veut dire, quant à elle, toujours et invariablement reste de quelque chose, un surplus de quelque chose. Or, dans le passage que nous avons cité, Ṣa'ṣa'a b. Ṣawhān (m. vers 70/666) ne parle pas de *faḍla*, mais de *faḍl*. La deuxième raison montrant que le terme *faḍl* ne veut pas dire richesse matériel ou surplus de richesse se trouve dans le fait que le sujet dont Ṣa'ṣa'a dit qu'il avait procédé à une répartition (*qasama*) du *faḍl* entre les musulmans n'est pas un simple individu humain fortuné ou riche, mais Allāh lui-même. Autrement dit, Allāh évoqué par Ṣa'ṣa'a dans son discours fut conçu par lui comme étant d'une perfection, d'une complétude et d'une puissance telles qu'il ne pouvait pas pensé un seul instant qu'il est possible de parler à Son endroit en lui attribuant des qualités qui se rapportent à de banales possessions comme la richesse, la fortune, surplus de richesse au sens matériels de ces termes. Certes, dans maints verset coraniques, Allāh est décrit comme *ghaniyy*. Il en est ainsi dans les quatre versets suivants :

1. وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ⁴².

Allah est suffisant à Soi-même et longanime⁴³.

2. وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ⁴⁴.

Sachez qu'Allah est suffisant à Soi-même⁴⁵.

3. وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ⁴⁶.

Quiconque est incrédule... car Allah est suffisant à Soi-même à l'égard du monde⁴⁷.

4. وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلَفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ⁴⁸.

42 Coran, 2/263.

43 Le Coran, Trad. Régis Blachère, Paris : Maisonneuve et Larose, 1966, ii/163.

44 Coran, 2/267.

45 Traduction Blachère, 2/167.

46 Coran, 3/97.

47 Trad. Blachère, 3/97.

48 Coran, 6/133.

Ton Seigneur est le Suffisant à Soi-même, le détenteur de la Miséricorde⁴⁹.

Comme le montrent à la fois les versets coraniques que nous venons de citer eux-mêmes et le choix traductionnel fait par Régis Blachère, appliqué à Allāh, le terme *ghaniyy* ne renvoie pas à l'idée de richesse matérielle, mais à la puissance, à l'autarcie et la suffisance à soi. Il faut donc prendre garde d'interpréter et de comprendre les termes de *ghinā* et de *faḍl* dans ce contexte d'emploi au sens d'une richesse matérielle similaire à celle que possèdent les individus humains. Car en employant le terme *faḍl*, Ṣa'ṣa'a ne voulait aucunement dire qu'Allāh avait réparti la richesse matérielle qu'il possède, puisque ce qu'Il est censé détenir comme *faḍl* est à la fois d'une tout autre nature et infini, de sorte que chacune des parcelles qui le composent ne peut qu'être elle-même infinie, si bien qu'il n'y a pas de sens à parler d'un reste ou d'un surplus de quelque chose qui est infini. Autrement dit, le terme *faḍl* utilisé par Ṣa'ṣa'a ne renvoie pas à l'idée de bien matériel, mais à de la faveur, de la grâce et des bienfaits divins, ainsi que le montrent les versets suivants, où nous voyons encore cette notion de faveur associée aux idées de suffisance à Soi-même et de souveraineté dans le choix qu'Allāh s'attribue à Lui-même comme étant des qualités et des principes caractéristiques de son mode d'être et d'agir :

1. والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم⁵⁰.

Or, Allāh privilégie de Sa Miséricorde qui Il choisit. Allāh est le Détenteur la faveur grandiose.

2. فقال لهم موتوا ثم احياهم إنّ الله لذو فضل على الناس⁵¹.

Il leur commanda de mourir et Il les fit ressusciter ensuite, car Allāh est détenteur de la faveur envers les Hommes.

3. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الدنيا ولكن الله ذو فضل على العالمين⁵².

Si Allāh ne neutralisait pas une partie des hommes par une autre, la terre serait corrompue. Mais Allāh est Détenteur de la faveur pour le monde⁵³.

49 Trad. Blachère, 3/33.

50 Coran, 2/105.

51 Coran, 2/243.

52 Coran, 2/251.

53 Trad. Blachère, 2/251.

4. الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا إن الله لذو فضل على الناس⁵⁴.

Allāh créa la nuit pour vous afin que vous puissiez vous y reposer, et le jour afin que puissiez travailler à sa lumière. Ainsi, Allāh est plein de faveurs pour les Hommes.

5. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم⁵⁵.

C'est là la faveur d'Allāh qu'Il accorde à qui Il veut, car Allah est le Dispensateur de l'abondante faveur.

Tous ces versets que nous avons cités ici, et d'autres très nombreux similaires que nous n'avons pas cités, suffisent pour montrer que tous les éléments de langage mobilisés par Ṣa'ṣa'a dans son discours y furent sans doute puisés. En effet, dans pas moins de quatorze versets, nous trouvons le substantif *faḍl* très souvent associé soit au verbe *khaṣṣa/yakhuṣṣu*, au sens de privilégier, favoriser, réserver à, avantager, soit au verbe *shā'a/yashā'u*, employé au sens de choix libre, élection, accorder une préférence, favoriser quelqu'un ou un groupe de gens.

Ainsi, contrairement à l'hypothèse de lecture prônée par Bravmann, le terme *faḍl* ne signifie ni richesse, ni à plus forte raison surplus de richesse ou de propriété, au sens matériel du mot. Son véritable sens, celui qu'il véhicule dans les nombreux versets que nous venons d'examiner, renvoie surtout et avant tout à l'idée de faveur, de bienfait, de grâce, de bien, de la grandeur et de la majesté. Ce serait donc mécomprendre grandement la signification et la portée éthico-morale du terme *faḍl* si nous nous contentons de l'interpréter comme ayant quelque rapport avec les biens matériels.

Il est fort probable qu'en interprétant le terme *faḍl* comme voulant dire surplus de richesse, Bravmann fut influencé par une définition quelque peu aberrante donnée par al-Rāghib al-Isfahānī (m. 502/1108) à ce terme dans son ouvrage *al-Mufrādāt fī gharīb al-qur'ān*, que voici :

الْفَضْلُ: الزيادة عن الاقتصاد، وذلك ضربان: محمود: كفضل العلم والحلم، ومذموم: كفضل الغضب على ما يجب أن يكون عليه⁵⁶.

54 Coran, 40/61.

55 Coran, 62/4.

56 Al-Rāghib al-Isfahānī, *Mufrādāt alfāz al-qur'ān*, Damas : Dār al-qalam, 2009, 639.

Le *faḍl* renvoie à ce qui excède la mesure de l'économie. On y distingue deux types : louable, comme le savoir et la magnanimité, et blâmable, comme la colère.

À l'instar de Bravmann, ce que al-Rāghib al-Isfahānī définit ici, ce n'est pas le *faḍl* en ce qu'il est en son sens profond et premier, c'est-à-dire comme voulant dire excellence, qualité supérieure, mais l'une de ses extensions, en l'occurrence *al-ziyāda*. Or, même cette extension, que al-Rāghib al-Isfahānī interprète à tort comme étant le *faḍl* lui-même, ne doit pas être comprise au sens d'un excès ou d'un abus ou démesure, c'est-à-dire comme *ziyāda 'alā l-qadr* (dépassement de la bonne mesure), comme il le fait, mais au sens d'abondance, car le *faḍl*, comme le mot qui le porte le dit expressément, renvoie à l'idée de bien préférable d'une manière telle que la distinction qu'al-Rāghib al-Isfahānī y fait entre un *faḍl* louable et un *faḍl* blâmable nous paraît procéder d'une monstrueuse contradiction dans les termes et d'un non-sens. Al-Rāghib al-Isfahānī semble n'avoir pas vu que le terme *faḍl* mobilise pour ainsi dire la totalité des ressources sémantiques qu'il développe pour signifier l'idée de bien dans son extrême positivité, à tel point qu'il n'y reste la moindre place pour autre chose que cette idée. Cela est confirmé par le fait que tous les exemples d'emplois coraniques de ce terme donnés par la suite par cet auteur contredisent et contestent d'une certaine manière sa définition.

En vue d'approfondir encore davantage notre compréhension de ce concept de *faḍl* dans son rapport avec l'idée d'excellence éthique, il importe que nous tentions de comprendre pourquoi, dans certains versets coraniques que nous avons cités, l'acte dispensateur de *faḍl* effectué par Allāh envers sa création est décrit comme étant un acte libre et souverain, d'où l'emploi récurrent du verbe *shā'yashā'u*, pour exprimer l'idée selon laquelle Allāh choisit librement à qui accorder Ses bienfaits et faveurs, ainsi que quand et comment.

Dans *al-Ta'rīfāt*, al-Sharīf al-Jurjānī, définit le concept de *faḍl* d'une manière qui peut nous aider à reconstruire son mode fonctionnement :

الفضل: ابتداء احسان بلا علة⁵⁷.

Le *faḍl* consiste dans l'effectuation d'un acte de bien inconditionné.

Même si, en employant le mot *iḥsān*, al-Jurjānī a peut-être en vue l'idée du *iḥsān* défini comme un acte de bienfaisance, c'est-à-dire comme un acte visant

57 Al-Sharīf al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, 174.

à la réalisation d'œuvres de libéralité et de générosité, il n'en reste pas moins que nous avons affaire, dans cette définition du *faḍl*, à des actes qui originent (*ibtidā'*) et génèrent le bien. Mais le plus intéressant pour nous ici est de voir de quelle manière le concept de *faḍl* est défini ici en tant qu'il implique la mise en œuvre d'un acte inconditionné visant le bien absolu, c'est-à-dire le bien en lui-même pour lui-même. Il s'agit en effet d'un acte inconditionné car en disant que le *faḍl* est le produit d'un acte qui n'est pas l'effet d'une cause (*'illa*), al-Jurjānī laisse entendre que le *faḍl* renvoie à l'idée du bien considéré comme un acte qui ne procède de rien ni avant lui, ni en dehors de lui, autrement dit, le bien se voulant lui-même par lui-même, comme une volonté elle-même intégralement et intrinsèquement belle (*iḥsān*) et bonne. Mais la question qui ne manque pas de se poser ici est celle de savoir si en mettant en équation l'idée de *faḍl*, d'un côté, et l'acte du *iḥsān*, de l'autre, al-Jurjānī ne cherchait-il pas à signifier que l'acte du *iḥsān*, contrairement à celui procédant du *faḍl*, pourrait être causé, c'est-à-dire provoqué, par quelque chose qui lui est extérieur. La réponse à cette question ainsi posée nous est fournie par la mise au point intéressante qu'Abū Hilāl al-'Askarī (m. vers 395/1005) fait justement au sujet de la différence (*farq*) existant entre les concepts de *iḥsān* et de *faḍl*, dans *al-Furūq fī l-lughā* :

الفرق بين الإحسان والفضل أنّ الإحسان قد يكون واجباً وغير واجب. أما الفضل فلا يكون واجباً على أحد، وإنما هو ما يتفضل به من غير سبب يوجبه⁵⁸.

La différence entre le *iḥsān* et le *faḍl*, c'est que le *iḥsān* est un acte de bien qui peut être un devoir ou pas, tandis que le *faḍl* est un acte de bien qui n'est soumis à aucune obligation ou devoir, dans la mesure où il constitue un acte de faire le bien spontané, libre de toute cause.

Abū Hilāl al-'Askarī tend donc à dire que les termes *iḥsān* et *faḍl* renvoient à deux types de bien : à travers le terme *iḥsān* le bien se trouve caractérisé comme un acte effectué tantôt comme une réponse à une obligation morale ou légale, tantôt comme étant comme un acte libre et spontané. Le terme *faḍl*, quant à lui, se caractérise par le fait qu'il renvoie au bien en le présentant comme le produit d'actes qui sont toujours et partout libres et inconditionnés. Or, à regarder les choses plus attentivement, on constate que la différence existant en *iḥsān* et *faḍl*, en tant qu'ils renvoient tous les deux à l'idée de bien, ne réside pas tant dans le fait que le premier représente le bien considéré comme étant

58 Abū Hilāl al-'Askarī, *al-Furūq fī l-lughā*, 335.

le produit d'actes qui se révèlent comme étant tantôt hétéronomes tantôt autonomes et libres, comme le pense Abū Hilāl al-ʿAskarī, mais surtout et avant tout dans les manières dont l'un et l'autre de ces termes posent et décrivent le mode d'être et la physionomie esthétique-éthique du bien : tandis que le terme *ihsān* est chargé par la langue et la culture arabes de dire le bien en le mettant sous le signe du beau (*ḥasan*, *ḥusn*), le terme *faḍl* décrit, quant à lui, le bien en ne cessant de dire, quasi tautologiquement, que le bien est bien, c'est-à-dire quelque chose qui est recherché non pas pour une telle ou telle raison qui lui est extérieure ou qui y incite et/ou invite comme une cause externe, mais pour ce qu'il est en lui-même et par lui-même, en l'occurrence le bien par excellence ou, si l'on veut, le bien se donnant comme un lieu de réalisation et de manifestation éclatante de l'excellence éthique.

Or, dans un autre endroit de *al-Taʿrīfāt*, al-Jurjānī définit le concept de *ihsān* de la manière suivante :

الإحسان: لغةً: فعلٌ ما ينبغي أن يفعل من الخير⁵⁹.

Linguistiquement parlant, le *ihsān* consiste dans le fait d'accomplir ce qu'il convient de faire en termes de bien.

Commençons par attirer l'attention sur quelque chose très important, à savoir la manière dont al-Sharīf al-Jurjānī prend soin de faire précéder sa définition par l'expression « *luḡhatan* » (linguistiquement parlant, dans la langue), voulant dire par-là que cette définition est fondée sur ce que le mot *ihsān* dit indépendamment de toutes les considérations ou influences extralinguistiques qui pourraient venir parasiter ou contaminer son dire propre comme mot de la langue⁶⁰. Ajoutons aussi que nous devons prendre soin nous-mêmes de nous efforcer de comprendre l'expression « *fiʿlu mā yanbaghī* » dans la plénitude de ce qu'elle signifie. Pour ce faire, nous devons interpréter « *mā yanbaghī* » non pas comme voulant dire « ce qui doit être fait », mais au sens de « ce qui convient d'être fait ». Car si al-Jurjānī fit le choix d'employer le verbe *inbaghā/yanbaghī*, c'est à notre avis pour signifier que le *ihsān* constitue un acte

59 *Al-Taʿrīfāt*, 12.

60 Nous en avons pour preuve le fait qu'il ajoute par la suite, mettant à contribution un propos attribué à ʿUmar b. al-Khaṭṭāb relatant lui-même une réponse à lui donnée par l'ange Gabriel à sa question « Qu'est-ce que le *ihsān* ? » :

وفي الشريعة: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك.

« Et selon la loi religieuse : le *ihsān* consiste dans le fait d'adorer Allāh comme si tu Le vois et en étant certain que si tu ne Le vois pas, Lui, il te voit. »

de bien dont le mobile n'est pas à mettre sous l'autorité de la notion de devoir ou d'obligation morale, mais sous celle de l'idée esthétique de convenance et de goût : le *ihsān* est le bien en tant qu'il constitue un acte ou un fait qui plait grâce à la beauté (*ḥusn*) qui s'en dégage et, ce faisant, il nous attire vers lui en nous incitant à l'accomplir par la seule force de la beauté qu'il recèle.

C'est sans doute à cette idée du *faḍl*, se déployant comme excellence éthique, que nous trouvons thématifiée dans la réflexion suivante, attribuée à Sufyān al-Thawrī (161/778) :

وقال الثوري: إذا استوت السريرة والعلائية فذلك العدل، وإذا كانت العلانية أفضل من السريرة فذلك الجور، وإذا كانت السريرة أفضل من العلانية فذلك الفضل⁶¹.

Al-Thawrī dit : si la vie privée est en accord totale avec ce que l'on montre en public, c'est la justice [à l'égard de soi et des autres] ; et si la vie publique est meilleure que ce que l'on vit en privé, c'est l'iniquité ; et si la vie que l'on mène en privé est meilleure que la vie publique, c'est l'excellence.

Dans ce passage, nous avons traduit l'expression « *dhālika l-faḍl* » par « c'est l'excellence ». Mais nous aurions en réalité pu la traduire par « c'est le bien » ou même par « c'est le bien suprême », car nous pensons que de même qu'en disant si la vie privée est en accord totale avec la vie publique, c'est la Justice, et si la vie publique est meilleure que la vie privée, c'est l'expression éclatante de ce qu'est l'Iniquité, de même lorsqu'il dit si la vie privée est éthiquement meilleure que la vie publique, c'est le *faḍl*, al-Thawrī cherchait à dire par-là qu'il s'agit dans ce dernier cas de figure non pas seulement d'une manière d'être éthique qui est à tous les égards excellente, mais d'une manière d'être qui se donne comme ayant réalisé et concrétisé exemplairement et emblématiquement le *faḍl*, c'est-à-dire l'excellence éthique comme expression du bien. Autrement dit, lorsqu'il est employé à dessein avec l'article *al-*, *al-faḍl* tend à fonctionner comme un mot qui condense en lui les significations d'un substantif couplé à un superlatif absolu. En d'autres mots, dans le terme *al-faḍl*, nous avons un superlatif absolu substantivisé. Pour voir comment cela s'est passé concrètement et comment cela fonctionne, il suffit de penser au mot *khayr*, lequel opère dans la même région éthique que *faḍl*.

61 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Dakhā'ir wa-l-baṣā'ir*, éd. W. al-Qāḍī, Beyrouth : Dār Ṣādir, i, 1988, 12.

Dans *al-Ṣiḥāḥ fī l-luġha*, al-Jawharī écrit :

فإن أردت معنى التفضيل قلت: فلانة خير الناس ولم تقل خيرة، وفلان خير الناس ولم تقل أخير، لا يثنى ولا يجمع، لأنه في معنى أفعل⁶².

Pour expliquer la raison pour laquelle dans cette manière particulière d'exprimer la comparaison de l'élatif le mot « *khayr* » est invariable en nombre, Al-Jawharī se contente de dire que cela est dû au fait que *khayr* est employé ici en lieu et place du superlatif « *akhyar* ». En réalité, si *khayr* est invariable en nombre et en genre dans les exemples donnés, ce n'est pas uniquement parce qu'il a hérité des règles régissant le schème de *af'al* du *taf'dil*, mais plutôt parce que nous y avons affaire à un exemple de la manière dont la langue transforme un superlatif absolu de type *akhyar*, *af'dal* ou *aḥasan*, c'est-à-dire des superlatifs absolus qui renvoient à l'idée de bien, en un substantif dans le dessein d'exprimer et de mettre en avant l'idée selon laquelle certains individus se montrent excellents à un degré tel qu'ils apparaissent non seulement comme excellents, ils vont jusqu'à se manifester aux autres comme étant l'incarnation même de l'excellence, si bien que la langue ne se contente pas de dire à leur propos qu'ils sont plus excellents ou meilleurs que les autres (*af'dal*, *akhyar*), elle ira jusqu'à les décrire comme étant des réalisations parfaites de ce que l'excellence veut dire dans son concept, l'excellence perçue et considérée comme étant à la fois la réalisation et la manifestation du bien extrême, au sens de *al-faḍl*, *al-khayr*.

En effet, dans les phrases « *fulān khayr al-nās* » et « *fulāna khayr al-nās* », le *khayr* fonctionne en empruntant une morphologie (*lafẓ*) d'un substantif pour produire un sens (*ma'nā*) habituellement exprimé par la structure syntaxique de l'élatif. En outre, en étant en rapport d'annexion avec *al-nās*, *khayr* veut dire dans les deux phrases non pas « le meilleur des gens » et « la meilleure des gens », mais « un modèle [ou un exemple] d'excellence pour les gens ».

Nous comprenons ainsi pourquoi les grammairiens arabes anciens avaient senti la nécessité d'établir un lien d'interdépendance et de conditionnalité entre les expressions de *taf'dil* (la comparaison, le superlatif, le haut degré) et celle de *ta'ajjub* (l'étonnement, l'admiration), les considérant comme procédant de la même logique et ayant la même visée expressive, ainsi que le pose al-Zamakhsharī (m. 1143), suivi par Ibn Ya'īsh (m. 1245) dans *Sharḥ al-Mufaṣṣal* :

62 Al-Jawharī. *Al-Ṣiḥāḥ* : « kh-y-r ».

قال صاحب الكتاب: [فعلا التعجب] هما نحو قولك: "ما أكرم زيداً!" و"أكرم يزيد" ولا يبينان إلا مما بينى منه أفعال التفضيل⁶³.

قال الشارح: فكل ما لا يجوز فيه، "ما أفعله" لا يجوز فيه: "هذا أفعال من هذا". وإنما جرى "هذا أفعال من هذا" مجرى التعجب؛ لاتفاقهما في اللفظ وتقاربهما في المعنى. أما اللفظ فبناؤهما على "أفعال" [...] وأما المعنى فلأنه تفضيل كما أنه تفضيل، ألا ترى أنك إذا قلت: "ما أعلم زيداً" ! كنت مخبراً بأنه فاق أشكاله، وإذا قلت: "زيد أعلم من عمرو"؛ فقد قضيت له بالسبق والسمو عليه⁶⁴.

L'auteur de l'ouvrage⁶⁵ dit : [les verbes] de l'expression de l'étonnement sont comme tu dis : « Que Zayd est noble ! ». Ces verbes doivent être parmi ceux qui conviennent pour l'expression de l'élatif.

Le commentateur de l'ouvrage⁶⁶ dit : tous les verbes qui ne sont pas valables pour l'expression de l'étonnement de forme « *mā af'alahu* » ne peuvent pas être utilisés pour l'expression de la comparaison ayant la forme « *hādhā af'al min hādhā* ». Car si l'expression de l'élatif « *hādhā af'al min hādhā* » est soumise à la même règle que l'expression de l'étonnement, c'est parce qu'elles ont toutes les deux la même morphologie et sont sémantiquement très proches : elles ont la même morphologie dans la mesure où elles sont toutes les deux d'un schème *af'al* [...] ; elles comportent la même signification, car l'expression de l'étonnement est, au fond, un élatif en ce que lorsque tu dis : « Que Zayd est savant ! », tu informes par-là même que Zayd a surpassé ses semblables, et si tu dis : « Zayd est plus savant que 'Amr », tu reconnais à Zayd une suprématie et une supériorité sur 'Amr.

La question qui se pose pour nous ici est celle de savoir comment expliquer ce lien de solidarité et de conditionnalité quasi réciproque que les grammairiens arabes anciens établissent entre l'expression de la supériorité (*taf'dil*) et l'expression de l'étonnement (*ta'ajjub*).

Un début de réponse nous est fourni par Ibn Ya'ish lorsqu'il le pose une autre règle pour la construction des expressions de l'étonnement :

63 Ibn Ya'ish, *Sharḥ al-Mufaṣṣal*, Beyrouth : Dār al-ktub al-'ilmiyya, 2001, iv, 411.

64 *Sharḥ al-Mufaṣṣal*, iv, 120.

65 C'est-à-dire al-Zamakhsharī, l'auteur de *al-Mufaṣṣal*, Amman : Dār 'Ammar, 2003.

66 C'est-à-dire Ibn Ya'ish.

قال صاحب الكتاب: والقياس أن يفضل على الفاعل دون المفعول [...] قال الشارح: قد تقدم القول: إنه لا يبنى "أفعل من كذا" إلا مما يقال فيه: "ما أفعله"، و"أفعل به"، فلما لا يتعجب من فعل ما بني للمفعول من الأفعال، نحو: "ضرب"، و"شتم"، فلا يقال: "ما أضربه!" ولا "أضرب به!" وقد وقع به الضرب، فكذلك لا يقال: "هو أضرب من فلان"، ويكون مضروباً⁶⁷.

L'auteur de l'ouvrage [al-Zamakhsharī] dit: la règle établie est de construire d'élatif uniquement à partir des verbes qui expriment l'agentivité en excluant ceux qui connotent la passivité.

Le commentateur [Ibn Ya'ish] dit: nous avons dit précédemment que l'on ne peut construire d'élatif de forme « *af'alu min kadhā* » qu'au moyen de verbes renvoyant à des actions à propos desquelles il est possible de formuler des expressions exclamatives de forme « *mā af'alahu!* ». Ainsi, de même que l'on ne peut pas construire des expressions d'étonnement à propos de verbes renvoyant à des actions subies par un patient, comme frapper et insulter, si bien que l'on ne peut dire ni « Qu'il est frappé ! », ni « Qu'il est frappable ! », car l'action de frapper est ici subie, de même il ne convient pas dire de quelqu'un: « Il est plus frappable qu'untel autre », alors qu'il est en position de quelqu'un qui est frappé.

S'il en est ainsi, c'est-à-dire si l'expression de l'élatif (*tafdīl*) est soumise aux règles grammaticales et sémantiques régissant l'expression de l'étonnement (*ta'ajjub*), cela revient à dire que l'expression de l'élatif se déroule et se réalise toujours sur le mode d'un discours qui véhicule simultanément deux choses: l'idée de supériorité en même temps que le sentiment et/ou l'émotion d'étonnement⁶⁸. Il est donc fort probable que l'expression du *ta'ajjub* (étonnement, exclamation) en arabe fut à l'origine réservée aux faits et actions dignes de l'éloge et de l'admiration. D'où la règle grammaticale supplémentaire selon laquelle l'on ne peut formuler et émettre des expressions d'étonnement (*ta'ajjub*) admiratif qu'à propos d'individus qui mènent et accomplissent les

67 *Sharḥ al-Mufaṣṣal*, iv, 126.

68 A noter que la solution proposée par Hans Wehr pour expliquer l'origine de l'élatif en arabe, solution selon laquelle l'élatif serait issu des emplois affectifs du langage pour exprimer l'étonnement, la surprise, voire la douleur, cette explication, disions-nous, doit beaucoup à ces règles grammaticales établies par les grammairiens arabes anciens, soumettant les principes de fonctionnement de l'élatif aux règles régissant l'expression de l'étonnement (*ta'ajjub*). Hans Wehr, *Der Arabisch Elativ*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1953. Pour un résumé de la thèse de Wehr, voir H. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, Beyrouth: imprimerie catholique, 1961, i, 412-413.

actions plutôt qu'au sujet de ceux qui les subissent. Cela revient donc à définir l'Agir et l'agentivité comme étant de loin à la fois préférables (*mufaḍḍal*, *faḍl*, *afḍal*) et ontologiquement supérieur au Subir et la passivité.

Nous comprenons ainsi que si les grammairiens arabes avaient posé les règles que nous venons d'examiner, c'est parce que l'expression de l'étonnement (*ta'ajjub*) est profondément, pour ne pas dire primitivement, liée au sentiment d'admiration qui naît en nous lorsque nous sommes en présence de choses, d'actions et événements qui nous paraissent excellents et dignes de notre éloge. Autrement dit, si l'excellence (*faḍl*, *faḍīla*) est ainsi caractérisée comme une qualité qui sollicite et obtient systématiquement l'admiration, c'est parce que, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, le type d'excellence auquel le terme arabe *faḍl* renvoie ne peut exister et fonctionner comme tel sans en même temps chercher à se manifester, à signaler sa présence et justifier, au vu de tous, le pourquoi de sa supériorité. Ce n'est pas un hasard à ce propos si l'expression de l'idée d'excellence fut très souvent associée dans la culture arabe à la notion de course (*sibāq*) et de compétition, comme le montre ces deux vers attribués à 'Antra b. Shaddād :

1. واني سبقت لكل فضل ... فهل من يرتقي مثلي المراقي.

Je fais la course vers toutes les excellences
Y a-t-il quelqu'un pour se mesurer à mes ascensions ?

2. ما سابق الناس يوم الفضل مكرمة ... إلا بدرت إليها حيث تستبق.

Chaque fois que les gens luttent de vitesse pour cueillir les honneurs
On me trouve toujours le premier à m'y lancer.

Ibn Yaʿīsh fait allusion lui aussi à cette notion de course lorsqu'il écrit dans *Sharḥ al-Mufaṣṣal* :

ألا ترى أنك إذا قلت: "ما أعلم زيدا" كنت مخبرا بأنه فاق أشكاله، وإذا قلت: "زيد أعلم من عمرو"؛ فقد قضيت له بالسبق والسمو عليه⁶⁹.

N'as-tu pas remarqué que lorsque tu dis : « Que Zayd est savant ! », tu informes par-là même que Zayd a surpassé ses semblables, et si tu dis :

« Zayd est plus savant que ‘Amr », tu reconnais à Zayd une suprématie et une supériorité sur ‘Amr.

L'emploi du mot « *al-sabq* » (course) dans cette analyse du mode de fonctionnement du *tafdīl* n'est pas le produit d'un pur hasard. Il permet à Ibn Ya'īsh de donner pour ainsi dire corps à l'idée de supériorité et de suprématie à l'œuvre dans le mécanisme du *tafdīl*, en faisant appel à la métaphore des courses des chevaux. Cette métaphore de la course des chevaux occupe une place tellement emblématique, voire paradigmatique, dans la culture arabe ancienne que nous en trouvons des traces jusque dans la critique littéraire, comme le montre l'anecdote suivante, mettant en scène la figure de ‘Alī b. Abī Ṭālib, officiant comme arbitre et/ou critique littéraire :

حُكي عن علي بن أبي طالب أنه قال: لو أن الشعراء المتقدمين ضمهم زمان واحد ونصبت لهم راية فجزوا معاً علمنا من السابق منهم⁷⁰.

On rapporte que ‘Alī b. Abī Ṭālib aurait dit : si les anciens poètes étaient réunis tous dans une même époque de sorte que l'on pourrait dresser à leur intention un fanion vers lequel ils feraient la course, l'on saurait alors lequel d'eux surpasserait les autres.

À remarquer que dans d'autres versions de cette anecdote, ce n'est pas le mot *rāya* (drapeau) qui est utilisé, mais *ghāya*. C'est le cas dans *Minhāj al-bulaghā*⁷¹. En effet, le drapeau ou le fanion dont par ‘Alī b. Abī Ṭālib ici, ce n'est pas n'importe quelle *rāya*, mais la *ghāya*, terme technique par lequel les Arabes de la Jāhiliyya désignait deux choses, l'une abstraite, renvoyant à l'idée d'accomplissement et de perfection, et l'autre concrète, renvoie au drapeau fonctionnant comme une cible à viser ou à atteindre, ainsi que nous pouvons le voir dans une anecdote mettant en scène, cette fois-ci, deux poètes de l'époque omeyyade, où le terme *ghāya* est employé avec le sens d'objectif à atteindre, réalisation d'une fin :

مرّ الفرزدق على ذي الرمة وهو ينشد:
أمنزلي ميّ سلام عليكما

70 Ibn Rashīq, *al-'Umda fī šinā'at al-shi'r wa-naqdih*, Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 2000, i, 46.

71 Ḥāzim al-Qarṭājānī, *Minhāj al-bulaghā' wa-sirāj al-udabā'*, Beyrouth : Dār al-gharb al-islāmī, 1986, ii, 377.

فلما فرغ قال له: يا أبا فراس، كيف ترى؟ قال: أراك شاعرا. قال: فما أعددني عن
غاية الشعراء؟ قال:
بكاؤك على الدمن، ووصفك القطا وأبوال الإبل⁷².

En passant un jour, al-Farazdaq (m. 728)⁷³ vit Dhū l-Rumma (m. 735)⁷⁴ récitant son poème :

Ô les demeures de Mayya, salut !

Et quand il eut terminé la récitation, il dit à al-Farazdaq : comment trouves-tu cela Abū Firās ?

Je vois que tu es un poète, répondit al-Farazdaq.

Qu'est-ce qui m'a empêché d'atteindre le rang des grands poètes alors ? s'interrogea Dhū l-Rumma. C'est à cause du fait que tu ne cesses de pleurer les vestiges, de décrire le coq de bruyère et les urines des dromadaires, répondit al-Farazdaq.

Dans cette anecdote, le terme *ghāya* est employé par Dhū l-Rumma au double sens de cible ou objectif à atteindre et de rang ou niveau d'excellence auquel un poète aspire. Car la question que Dhū l-Rumma pose à al-Farazdaq est celle à travers laquelle il cherchait à comprendre pourquoi, malgré les efforts qu'il avait fournis et en dépit de la qualité de sa poésie, il n'avait pas réussi à devenir un poète accompli à l'instar de quelques-uns de ses contemporains, notamment Jarīr et al-Farazdaq. Mais le plus important est de constater comment le terme *ghāya* est employé d'une manière qui laisse s'y exprimer conjointement deux sens : au sens concret d'un d'objectif ou cible à atteindre, ce qui est le cas du drapeau planté à l'arrivée d'une course, dont le gagnant doit se saisir, d'une part, et un sens abstrait renvoyant à l'accomplissement de l'objectif ainsi visé, d'autre part. Ce sont ces deux sens, concret, d'un côté, abstrait, de l'autre, que nous trouvons thématés dans la définition donnée dans *Lisān al-'arab* au mot *ghāya* :

الغاية: مدى الشيء. والغاية أقصى الشيء. الليث: الغاية مدى كل شيء [...] غاية كل شيء مداه ومنتهاه. وغاية كل شيء: منتهاه [...] قال ابن الأنباري: قول الناس هذا الشيء غاية، معناه هذا الشيء علامة في جنسه لا نظير له. أخذ من غاية الحرب، وهي الراية

72 Abū l-Faraj al-Isfahānī. *Kitāb al-Aghānī*, xviii, 36-37.

73 Pour ce poète arabe, voir R. Blachère, « al-Farazdaq », *ET*².

74 Sur Dhū l-Rumma, voir R. Blachère, « Dhū l-Rumma », *ET*².

[...] ويقال: معنى قولهم هذا الشيء غاية أي هو منتهى هذا الجنس، أخذ من غاية السبق، قصة تنصب في الموضع الذي تكون المسابقة إليه ليأخذها السابق⁷⁵.

Ghāya : renvoie à l'idée du terme de quelque chose, son accomplissement extrême. Al-Layth (m. 175/791)⁷⁶ dit : la *ghāya* c'est l'achèvement complet de toute chose [...] car le but de chaque chose consiste dans son accomplissement optimal [...] Ibn al-Anbārī (m. 328/940)⁷⁷ dit : lorsque les gens disent : cette chose est *ghāya*, ils veulent dire par-là que la chose en question constitue un modèle de référence pour son genre, c'est-à-dire un exemple d'accomplissement qui n'a pas de pareil⁷⁸. Il s'agit d'un sens du terme *ghāya* qui fut emprunté à la *ghāya* utilisée dans le domaine de la guerre, à savoir la bannière [...] De même, lorsque les gens disent : cette chose est une *ghāya*, ils signifient par-là que la chose dont ils parlent représente l'accomplissement parfait de son genre. Ce sens du mot *ghāya* vient de la *ghāya* de la course des chevaux, à savoir le roseau que l'on dressait au point d'arrivée d'une course, que le gagnant devait enlever.

Rappelons que le terme *ghāya* renvoyait à l'origine non pas à l'idée abstraite et/ou métaphorique de finalité, de visée, mais à des objets concrets, telle la bannière employée dans la guerre ou le roseau que l'on dressait pour signaler le point d'arrivée d'une course de chevaux. Ainsi, selon Abū Hilāl al-ʿAskarī, le terme *ghāya* a son origine dans le drapeau ou l'étendard que les soldats portaient en l'utilisant comme repère ou point de ralliement vers lequel ils doivent se diriger :

أصل الغاية الراية وسميت نهاية الشيء غايته لان كل قوم ينتهون إلى غايتهم في الحرب أي رايتهم، ثم كثر حتى قيل لكل ما ينتهى إليه غاية، ولكل غاية نهاية⁷⁹.

L'origine du mot *ghāya* est étendard. Ainsi si l'accomplissement de chaque chose est appelé but de la chose en question, c'est parce que tous

75 *Lisān al-ʿarab*, « gh-y-ā ».

76 Il s'agit du philologue arabe al-Layth b. al-Muẓaffar (m. 131/748). Il fut un des maîtres de al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhidī (m. 170/786), l'auteur de *Kitāb al-ʿAyn*.

77 Il s'agit de Muḥammad b. al-Qāsim al-Anbārī (m. 328/940), l'auteur de *Kitāb al-aḍḍād*.

78 A noter que cette partie de la définition rappelle celle qu'Aristote donne, dans la *Métaphysique*, au concept de « Parfait » (kāmil) : « parfait se dit ensuite de ce qui, sous le rapport de la qualité et du bien, n'est pas surpassé dans son genre », Aristote, *Métaphysique*, Trad. J. Tricot, Paris : Vrin, 1981, i, Δ, 16.

79 Abū Hilāl al-ʿAskarī, *al-Furūq fī l-lughā*, 535.

les groupes de soldats visent à atteindre leur cible dans la guerre, à savoir leur étendard. Cet emploi du terme *ghāya* fut par la suite très répandu et généralisé au point que l'on était venu à appeler cible tout ce à quoi l'on aboutit, et accomplissement tous les objectifs que l'on réalise⁸⁰.

Comme nous pouvons le voir, pour dire en quoi consiste le concept de *ghāya*, toutes les définitions que nous venons de citer font quasi systématiquement appel à deux mots issus de la même racine, en l'occurrence *nihāya* et *muntahā*, qui renvoient tous les deux à l'idée d'achèvement, d'accomplissement maximal, réalisation optimale de quelque chose. Il en est ainsi dans *Lisān al-ʿArab* où nous avons pu lire : *wa-ghāyat kullu shayʿ : muntahāh* (Le but de chaque chose consiste dans son accomplissement complet).

Qu'est-ce que cela veut dire ? Comment devons-nous comprendre cette définition ? Faut-il comprendre par-là que les mots *ghāya* et *nihāya* sont synonymes, au point que nous pouvons les définir réciproquement l'un par l'autre ?

Dans *al-Ṣiḥāḥ fī l-lughā*, al-Jawharī fait le parcours inverse en définissant *nihāya* par *ghāya* : *wa-l-nihāya : al-ghāya*⁸¹.

Pour dissiper ce risque de confusion, nous devons faire attention à la manière dont il convient de comprendre et de traduire l'expression « *wa-ghāyat kullu shayʿ : muntahāh* ».

En réalité, cette expression ne veut pas dire que la *ghāya*, au sens de la cible que l'on vise, renvoie à l'idée de *nihāya*, au sens de la fin de quelque chose ou l'accomplissement maximal de quelque chose, elle veut dire tout simplement ceci : chaque chose, tout être vivant, tout être humain, existe/ou vit en ayant comme objectif (*ghāya*) principal son propre accomplissement (*nihāya*), et ce en œuvrant, autant qu'il est de son pouvoir, en vue de développer et réaliser en lui-même l'optimum (*aqṣā*) de ses capacités. Autrement dit, si la *ghāya* constitue la cible, c'est-à-dire l'objectif que l'on cherche à atteindre ou réaliser,

80 À signaler ici que les deux termes arabes clés employés dans ces définitions, en l'occurrence *ghāya* (cible, but) et *nihāya* ou *muntahā* (terme, fin, finalité, achèvement), ne sont pas sans rappeler les concepts grecs de *Telos* et de *Skopos*, tels qu'ils sont employés par Platon, par Aristote et par les stoïciens. Pour ces concepts, voir Joseph Moreau, « Τέλος et ἀρετή d'après EE ii 1, et la tradition Platonicienne » in P. Moraux, Dieter Harlfinger (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21-29 August 1969). Berlin : De Gruyter, 1971, 223-229 ; Marguerite Harl, « Le guetteur et la cible : les deux sens de *skopos* dans la langue religieuse des Chrétiens ». *Revue d'Etudes Grecques*. 74 (1961), 450-468 ; Otto Rieth, "Über das *Telos* der Stoiker", *Hermes*, 69 (1934), 13-45.

81 *Al-ṣiḥāḥ fī l-lughā*, « n-h-y ».

la *nihāya* ou *muntahā* représente, quant à elle, le point d'aboutissement et d'accomplissement de l'objectif ainsi visé.

Il suffit de voir comment *Tāj al-'arūs* décrit la manière dont *ghāya* et *nihāya* fonctionnent concrètement ensemble pour comprendre qu'il s'agit de deux phénomènes qui, quoique nettement distincts, sont liés l'un à l'autre au sein d'un même processus :

وغايتك أن تفعل كذا: أي نهاية طاقتك أو فعلك⁸².

Ton objectif est de faire ceci : c'est-à-dire que, pour ce faire, tu vas déployer le maximum de ton énergie et/ou activité.

Ainsi, lorsque nous décrivons un individu donné en disant de lui : *hiya/huwa fī ghāyat al-ḥusn, hiya/huwa ghāya fī l-kamāl, hiya/huwa ghāya fī l-'ilm*, nous cherchons à dire que l'individu, femme ou homme, en question a atteint son objectif (*ghāya*), en n'ayant sans cesse d'autres buts que d'aller jusqu'au bout (*muntahā*) de son travail d'auto-accomplissement, en réalisant l'optimum de ses capacités. C'est dans ce sens qu'il faut sans doute interpréter et comprendre le passage dans lequel al-Jawharī définit l'idée d'accomplissement final et optimal d'un individu :

والنَّهْيَةُ: الغَايَةُ. يقال: بلغ نَهْيَتَهُ. [...] ويقال: هذا رجلٌ نَاهِيكَ من رجلٍ، ونَهْيِكَ من رجلٍ، ونَهَاكَ من رجلٍ، وتأويله أنه بجدِّه وغنائه يَنَاهُكَ عن تَطَلُّبِ غيره. وهذه امرأةٌ نَاهِيَّتُكَ من امرأة⁸³.

La fin extrême de quelque chose : c'est l'objectif vers lequel il tend. C'est ainsi que nous disons de quelque chose qu'il a atteint le terme de son accomplissement. L'on dit aussi: voici un homme, et quel homme ! C'est-à-dire un homme d'une perfection tel qu'il ne laisse rien à désirer. Autrement dit, un homme dont l'efficacité et la complétude te dispensent de chercher quelques-uns d'autres pour faire ce que tu t'appêtes à faire. Il en est exactement de même lorsque l'on dit : voici une femme parfaite ! L'on veut dire par-là qu'il s'agit d'une femme accomplie dont l'action ne laisse rien à désirer.

82 *Tāj al-'arūs*, « *gh-y-ā* ».

83 *Al-Šiḥāh fī l-lughā*, « n-h-y » ; al-Azharī, *Tahdhīb al-lughā*, « n-h-y » ; *Lisān al-'arab*, « n-h-y ».

On voit à travers cette définition que l'individu accompli (*al-rajul al-kāmil*) est caractérisé comme une personne, femme ou homme, qui se suffit à la fois à elle-même et aux autres : elle se suffit à elle-même en ce qu'elle possède en elle-même par elle-même tout ce dont elle a besoin en termes de compétences pour mener à bien tous les types d'action qu'elle est amenée à devoir accomplir, et elle suffit aux autres, dans la mesure où, grâce au fait qu'elle excelle dans différents domaines d'action, elle suffit, à elle seule, pour assumer et réaliser une multitude de tâches que la société est susceptible de lui confier.

Il est très significatif à ce propos que dans un chapitre intitulé « *al-kamāl wa-l-tanāhī fī l-suʿdād* » (De l'excellence et l'accomplissement dans l'exercice du rôle de chef de sa communauté), consacré à cette notion de l'excellence et/ou l'accomplissement éthique dans *ʿUyūn al-akhbār*, Ibn Qutayba ne se contente pas de citer le propos d'al-Aḥnaf définissant ainsi *al-rajul al-kāmil* : *al-kāmil man ʿuddat hafawātuḥu* (L'individu accompli est un individu dont on peut compter les défauts sur les doigts d'une seule main), il ajoute immédiatement une anecdote illustrative mettant en scène la figure du même al-Aḥnaf considérée dans la culture arabe ancienne comme étant l'un des exemples paradigmatiques de l'individu accompli :

وكتب معاوية إلى زياد: أنظر رجل يصلح لشغل الهند فولّه، فكتب إليه زياد: إن قبلي رجلين يصلحان لذلك: الأحنف بن قيس، وسنان بن سلمة الهذلي. فكتب إليه معاوية: بأيّ يومى الأحنف نكافيه؟: أبجدلانه أمّ المؤمنين، أم بسعيه علينا يوم صفّين؟ فوجّه سنانا. فكتب إليه زياد: إن الأحنف قد بلغ من الشرف والحلم والسؤدد ما لا تتفعه الولاية ولا يضره العزل.⁸⁴

Mu'āwiya (m. 680)⁸⁵ écrit à Zayād (Ibn Abīh, m. 673) : Trouves un homme qui convient pour le poste de gouverneur de la province d'Inde et nomme-le à cette fonction. Alors Zayād lui écrit : je vois deux hommes qui sont parfaitement aptes à assumer cette fonction : Al-Aḥnaf b. Qays (m. 686) et Sinān Ibn Salama Al-Hudhalī (m. 673). Alors Mu'āwiya lui écrit : pour lequel de ses actions devrions-nous récompenser al-Aḥnaf ? Pour sa trahison envers la Mère des Croyants (i.e. ʿĀ'isha, la femme du prophète) ou pour son complot contre nous lors de la bataille de Šiffīn ? Désigne donc Sinān. Alors Zayād répondit à Mu'āwiya : sache qu'al-Aḥnaf a atteint un niveau d'honneur, de magnanimité et d'excellence tel que

84 Ibn Qutayba. *ʿUyūn al-akhbār*, i, 330.

85 Mu'āwiya b. Abī Sufayān, fondateur et premier calife de la dynastie omeyyade (661-750).

ni sa nomination à une nouvelle fonction prestigieuse ne saurait ajouter quelque chose à sa gloire, ni le fait qu'il en soit écarté ne pourrait amoindrir d'aucune manière sa grandeur.

Cette anecdote construite autour de la figure d'al-Aḥnaf Ibn Qays caractérise mieux et autrement ce que la notion de *al-rajul al-kāmil* veut dire que ce que nous avons dit jusqu'à maintenant, dans la mesure où elle nous permet de comprendre que l'individu accompli n'est pas l'individu au sujet duquel nous pouvons nous contenter d'affirmer qu'il est en tous points parfait, mais l'individu qui a parcouru le processus de son accomplissement comme *ghāya* en réussissant à se construire une personnalité qui fonctionne comme un tout harmonieux et auto-suffisant dans lequel il n'y a rien à ajouter ni enlever.

Pour conclure ce chapitre consacré à l'idée de *al-rajul al-kāmil* dans la culture arabe ancienne, il nous faut revenir maintenant sur la notion de *ghāya* pour la réexaminer à la lumière des éléments que nous venons d'analyser et discuter, en tentant d'en expliciter davantage la signification et la portée.

4 Conclusion : sur l'idée de *ghāya*

En citant plus haut la définition de la notion de *ghāya*, nous n'avons pas insisté suffisamment sur son importance quant à la fonction socio-symbolique que culture arabe ancienne accorde à l'individu accompli dans la société. La question que nous avons à nous poser à présent est en effet celle de savoir en quel sens devons-nous comprendre la définition dans laquelle la notion d'excellence d'une chose ou d'un individu est caractérisée comme étant le lieu d'une sorte de synthèse, voire de symbiose, de la *ghāya* et de la *nihāya*, c'est-à-dire la fusion de la fin et de sa réalisation :

غاية كل شيء مداه ومنتهاه [...] هذا الشيء غاية، معناه هذا الشيء علامة في جنسه لا نظير له.

Le but de chaque chose consiste dans son accomplissement final [...] Dire d'une chose qu'elle est *ghāya*, c'est dire qu'il s'agit d'une chose dont l'accomplissement parfait constitue un signe et un modèle de référence pour son genre, un exemple d'accomplissement qui n'a pas de pareil.

Voici comment il faut à notre avis interpréter et comprendre ce qui est dit dans cette définition : en réussissant à atteindre et réaliser en lui-même sa *nihāya*

ou *muntahā*, c'est-à-dire sa complétude totale, l'individu accompli se révèle comme ayant non seulement atteint sa *ghāya*, autrement dit son objectif initial, il devient par-là même lui-même une *ghāya* pour les autres, c'est-à-dire un exemple et un modèle d'accomplissement à suivre et imiter.

Afin de rendre plus explicite cette idée selon laquelle en devenant un individu accompli, *al-rajul al-kāmil* acquiert par-là même le statut et la fonction d'une *ghāya*, c'est-à-dire un modèle d'excellence à suivre pour ses contemporains, voici une anecdote montrant comment et pour quelle raison les individus qui réussissaient à devenir excellents dans leurs domaines d'action furent nommés non pas seulement *kāmil*, c'est-à-dire accomplis, parfait, mais *ghāya*, c'est-à-dire des sortes d'incarnations et des manifestations vivantes de ce que l'excellence veut dire :

وزعم أبو عبيدة أن فاطمة بنت الخرشب الأثمارية أريت في منامها قائلاً يقول: أعشرة هدره أحب إليك أم ثلاثة كعشرة [...] فلم تقل شيئاً، فعاد لها في الليلة الثانية فلم تقل شيئاً، ثم قصت ذلك على زوجها فقال: إن عاد لك الثالثة فقول: ثلاثة كعشرة [...] فلما عاد لها قالت: ثلاثة كعشرة، فولدتهم كلهم غاية، ولدت ربيع الحفاظ، وعمارة الوهاب، وأنس الفوارس⁸⁶.

Abū 'Ubayda rapporte que Fāṭima Bint al-Khurshub de la Tribu des Anmār entendit dans un rêve une voix lui dire : veux-tu donner naissance à dix fils vauriens ou à trois fils qui valent dix ? [...] Elle ne répondit point. Dans la nuit suivante, la voix lui reposa la même question mais elle ne répondit pas non plus. En racontant cela à son mari, celui-ci lui dit : si la voix t'interroge une autre fois, tu réponds : trois qui valent dix [...]. Ainsi lorsque la voix revint une autre fois, elle répondit : trois comme dix. Et c'est ainsi qu'elle donna naissance à trois fils, chacun fut une véritable personnification de l'excellence : Rabī' al-Ḥaffāz, 'Imāra al-Wahhāb et Anas al-Fawāris.

Remarquons comment vers la fin de cette anecdote, le texte ne dit pas *fā-waladathum kuluhum ghāyāt*, en mettant, comme on pouvait s'y attendre, *ghāya* au pluriel, mais *kuluhum ghāya*. Cela montre que le terme *ghāya* est employé ici non pas comme un simple nom, mais plutôt comme une épithète : les trois fils de Fāṭima b. al-Khurshub ne sont pas dits uniquement excellents,

86 Al-Mubarrad. *Al-Kāmil fi l-luġha wa-l-adab*, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire : Dār al-fikr al-'arabī, 1997, i, 183.

parfaits, mais signalés comme étant l'incarnation même de l'excellence : ils sont l'Excellence. C'est ainsi que des individus comme les trois fils de Fāṭima b. al-Khurshub, comme al-Aḥnaf b. Qays, qui fut considéré dans la culture arabe comme une personnalité qui avait réalisé d'une manière pour ainsi dire proverbiale la qualité éthique de la magnanimité, comme Ḥātim al-Ṭā'ī, qui éleva la pratique de la générosité et de l'hospitalité au rang d'une œuvre d'art éthique, avaient rempli et remplissent encore deux fonctions conjointes dans la culture arabe : la première fonction réside tout simplement dans le fait qu'ils accomplirent avec efficacité et éclat les tâches qu'ils avaient à assumer et les actions qu'ils avaient à mener ; la seconde fonction consiste dans le fait qu'en agissant de manières qui leur permirent de recevoir le titre d'individus excellents, ils devinrent pour leur contemporains des exemples à suivre, c'est-à-dire, comme le dit la définition du terme *ghāya* donnée dans *Lisān al-'Arab*, des signes indicateurs qui montrent et éclairent la voie menant vers l'excellence éthique. Il s'agit d'une fonction de signe éclaireur ou de guide qui fut bien mise en évidence dans un vers de la poétesse arabe al-Khansā' (m. vers 13/634), pleurant et faisant l'éloge de son frère Ṣakhr, dans un thrène très célèbre⁸⁷ :

وَإِنَّ صَخْرًا لَتَأْتِمَّ الْهُدَاةُ بِهِ... كَأَنَّهُ عَلِمَ فِي رَأْسِهِ نَارًا.

Ṣakhr de qui se guident les guides
Tel un phare surmonté d'un flambeau.

Un individu devient une *ghāya*, au sens d'un signe qui porte à manifestation l'excellence pour ses semblables, lorsqu'il paraît aux yeux de tous comme ayant atteint un haut degré d'excellence dans son champ d'action tel qu'il semble avoir fait en sa personne la synthèse de la *ghāya* et de la *nihāya*, c'est-à-dire l'union fusionnelle de la poursuite de l'accomplissement de soi comme objectif avec la réalisation effective de cet objectif. C'est dans ce sens que nous comprenons la réflexion d'al-Layth b. al-Muḏaffar, caractérisant la *ghāya* comme étant la fin vers laquelle toutes les choses tendent : *ghāyat kulli shay' muntahāh*, autrement dit, chaque chose existant dans le monde, voire chaque être vivant, a pour objectif la réalisation de son propre accomplissement (*kamāl*). Dans *al-Ta'rīfāt*, al-Sharīf al-Jurjānī ne dit pas autre chose en définissant la *ghāya* comme suit :

87 Al-Khansā', *Dīwān*, Beyrouth : Dār al-Ma'rifa, 2004, 46. Dans *Le Dīwān d'al-Khansā'*, précédé d'une étude sur les femmes poètes de l'ancienne Arabie, Beyrouth : imprimerie Catholique, 1889, 79, le Père De Coppier traduit comme suit ce vers : Il est guide des guides//comme une montagne couronnée de feu.

الغاية: ما لاجله وجود الشيء⁸⁸.

La *ghāya*, c'est ce en vue de quoi une chose existe.

La *ghāya*, c'est-à-dire le but vers lequel tous les existants tendent, fonctionne comme étant à la fois la raison d'être de toute chose et le but à travers lequel la chose en question vise comme seul et unique but (*ghāya*) la réalisation son propre accomplissement.

Ainsi, si l'individu accompli (*al-rajul al-kāmil*) est appelé dans les textes d'adab *ghāya*, c'est-à-dire l'emblème de ce que l'excellence veut concrètement dire, c'est parce qu'il se manifeste aux yeux de tous ses contemporains comme un individu en qui la *ghāya* (la visée) s'est unie et a fusionné avec la *nihāya* (l'accomplissement), si bien qu'il se pose désormais comme constituant une norme, une sorte de parangon, un exemple paradigmatique à la lumière duquel les autres individus se laissent guider pour trouver à leur tour des voies vers leurs propres accomplissements.

88 *al-Ta'rifāt*, 166.

De l'*adab* : de l'éducation à l'éducabilité

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 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 la 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 *Uyūn al-akhbār* :

من فاته حسب نفسه لم ينفعه حسب أبيه¹.

Celui qui n'a pas de mérites personnels propres, la noblesse du père ne lui est d'aucun secours.

*Ḥasab*² renvoie à la manière dont un individu donné compte dans la société grâce à la valeur du statut qu'il a réussi à acquérir par ses efforts et mérites

1 *Uyūn al-akhbār*, i, 296. Dans *al-'Iqd al-farīd*, ii, 148, ce propos est attribué à Quṣṣ b. Sā'ida.

2 Voir l'article « *Ḥasab wa-nasab* », *ET*².

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, authentique et originale. Cette culture de l'individualisme et de la fabrication de soi est apparue sans doute au début de l'époque omeyyade³ : 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 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661) :

كن ابن من شئت واكتسب أدباً... يغنيك محموده عن النسب
إن الفتى من يقول: ها أنا ذا... ليس الفتى من يقول: كان أبي⁴.

Sois le fils de qui tu veux, mais acquiers 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 untel.

Je suis totalement l'œuvre de mes propres efforts dans la mesure où je dois entièrement ma valeur et mon statut dans la société non pas à mon *nasab* (descendance), hérité du prestige de mes ancêtres, mais à mon *adab*, c'est-à-dire ma culture. Voici une scène qui nous montre comment, sans doute dès l'époque omeyyade, la culture et l'esprit de l'*adab* avaient commencé à favoriser l'émergence et le développement d'une vision socio-culturelle nouvelle qui définit la valeur des individus non pas en fonction de leur inscription dans une filiation familiale, parentale ou tribale, mais au regard de leurs propres qualités intellectuelles et éthiques :

3 Culture individualiste qui avait cherché à s'exprimer aussi à travers la tendance esthético-littéraire du *Zarf* (raffinement).

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

وتكلم رجل عند عبد الملك بن مروان بكلام ذهب فيه كلّ مذهب⁵. فأعجب عبد الملك ما سمع من كلامه، فقال له: ابن من أنت؟ قال: أنا ابن نفسي يا أمير المؤمنين، التي به إليك. قال: صدقت⁶.

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. Il est très significatif que dans *al-Mustaṭraf* d’al-Abshihī⁷, qui rapporte cette scène que nous venons de citer, la réponse *anā ibnu nafsi* devient : *anā ibnu l-adab* c’est-à-dire je suis le fils de l’*adab*, je suis le fruit de l’éducation et de la culture :

وحكي أن رجلا تكلم بين يدي المأمون فأحسن فقال ابن من أنت قال ابن الأدب يا أمير المؤمنين قال نعم النسب انتسبت إليه ولهذا قيل المرء من حيث يثبت لا من حيث ينبت ومن حيث يوجد لا من حيث يولد⁸.

On raconte qu’un homme parla en présence du calife al-Ma’mūn, en se montrant excellent. Alors le calife lui dit : de qui est-tu le fils ? Je suis le fils de la culture de l’*adab*, répondit l’homme. Excellente est la filiation que tu as revendiquée ! dit le calife. C’est pour cela que l’on dit : la valeur d’un individu provient non pas de l’endroit d’où il vient, mais de l’endroit où il s’installe, non pas de l’endroit où il est né, mais de l’endroit où il vit.

5 Cette expression de *dhababa fīhi kull madhhab* n’est pas anodine. Elle renvoie en réalité à la définition que donne Salm Ibn Qutayba à l’*adab* : *man arāda an yakūna adiban fa-li-yatafannana fi l-‘ulūm* = celui qui veut devenir cultivé selon les règles de l’*adab*, doit connaître toutes les branches du savoir. *al-‘Iqd*, ii, 78.

6 *Al-‘Iqd*, ii, 148.

7 Al-Abshihī, *al-Mustaṭraf min kulli fann mustaṭraf*, Beyrouth : Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1992, i, 38. A noter que chez al-Abshihī, le calife en question est al-Ma’mūn et non ‘Abd al-Malik Ibn Marwān.

8 Il en est de même chez al-Waṭwāt dans *Ghurar al-khasā’iṣ al-wāḍiḥa wa ‘urur al-naḳā’ al-fāḍiḥa*, s.d., s.n., 187.

Comme nous pouvons le voir, le commentaire fait sur les réponses données par cet homme aux questions du calife insiste sur le fait que la culture de l'*adab* prône et défend la vision selon laquelle ce n'est ni l'origine ethnique, ni le lieu géographique de naissance qui confère à un individu donné et son statut social, et son identité culturelle, et sa valeur personnelle, mais ses capacités et sa disponibilité à se laisser éduquer et former par la langue et la culture de la société dans laquelle il vit.

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

ما لي عقلي و همّتي حسي... ما أنا مولى وما أنا عربي
إذا انتمى منتم إلى أحدٍ... فإنني منتم إلى أدبي.⁹

Ma seule richesse, c'est mon esprit et ma fierté est ma valeur personnelle
Je ne suis ni un client ni un Arabe
Lorsque quelqu'un revendique son appartenance à une filiation
Moi c'est uniquement de ma culture que je me réclame.

Il est très important de noter que pour citer ces deux vers, al-Abshīhī précise : *wa-qāla ba'ḍu l-a'ājim muftakhiran* (Un non-Arabe dit en se vantant)¹⁰. 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 et intellectuelle au problème de l'antagonisme inter-ethnique, appelé *shu'ūbiyya*¹¹, qui opposa les non-Arabs ('*ajam*, *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 de différence entre un Arabe et un non-Arabe que par la piété (*taqwā*) »¹², 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

9 *Al-'Iqd al-farīd*, ii, 149.

10 *Al-mustatraf*, i, 38.

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

12 *Lā farq bayna arabī wa-'aghamī illā bi-l-taqwā*.

son ascendance, ni sa religion, mais son éducatibilité dans la culture de l'*adab*, c'est-à-dire sa disponibilité et sa capacité à acquérir et diffuser le savoir et la culture. Pour montrer ce que nous entendons exactement par cette idée de l'*adab* considéré comme éducatibilité, nous donnons ici un exemple concret et vivant qui en illustre le mode de réalisation. Il s'agit du contenu d'un dialogue qui se serait déroulé entre le calife abbasside al-Mahdī (m. 785) et le poète d'origine persane Bashshār b. Burd (m. 784), tel qu'il est rapporté par ce dernier :

قال بشار: لما دخلت على المهديّ قال لي: فيمن تعدّ يا بشار؟ فقلت: أمّا اللسان والزيّ
فعربيان، وأمّا الأصل فعجمي¹³.

Bashshār dit : quand je me suis présenté chez le calife al-Mahdī, il me dit : à quelle communauté appartiens-tu ? Alors je répondis : mon style vestimentaire et ma langue sont arabes, mes origines sont, quant à elles, étrangères.

Il est intéressant de remarquer que pour se définir, Bashshār prend soin de distinguer deux choses, deux dimensions constitutives de sa personnalité présente comme poète de langue arabe : l'origine ethnique, d'une part, et l'appartenance socio-culturelle, d'autre part. Si l'origine ethnique est d'ordre naturel, l'appartenance sociale est quant à elle d'ordre culturel, elle est le fruit d'une adhésion à la société arabe au moyen de la langue et du style de vie (*zayy*). Tout se passe comme si l'indication de l'origine n'est faite que pour tracer une trajectoire et un parcours permettant au calife de mesurer et constater comment Bashshār fut capable de faire preuve d'une capacité d'éducatibilité dans la langue et la culture arabes d'une manière telle qu'il réussit à devenir arabe et par la culture, et par la langue et par la poésie. Dans *Kitāb al-Ḥayawān*, al-Jāhīz va très loin dans cette direction en affirmant que la possession de la langue arabe confère aux non-Arabes le droit de revendiquer non seulement la maîtrise de cette langue, mais également le privilège de produire une poésie arabe et de se considérer comme des poètes arabes :

وفضيلة الشعر مقصورةٌ على العرب، وعلى من تكلم بلسان العرب¹⁴.

Le privilège de la poésie arabe est l'apanage des Arabes et de ceux qui parlent la langue arabe.

13 *Kitāb al-Aghānī*, iii, 95.

14 Al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, i, 74-75.

Ainsi, deux éléments importants constituent à la fois le creuset, le fondement et le moteur de ce que nous appelons ici éducation : la langue arabe, car c'est dans cette langue que la culture de l'*adab* se pensait et se diffusait, et l'esprit de l'*adab*. Et ce sont ces deux éléments que nous trouvons réunis dans la réponse donnée par Bashshār à la question posée par le calife al-Mahdī.

Mais ce qu'il faut savoir, c'est que cette idée de l'éducation et de l'éducabilité n'est pas tout à fait nouvelle : longtemps avant la culture arabe, la civilisation grecque avait développé une vision très proche, elle s'exprime à travers le verbe *Hellenizein* qui veut dire à la fois parler grec et adopter la culture, les coutumes et la manière de penser (*dianoia*) des Grecs. Voici, par exemple, comment Isocrate, dans un texte très connu, définit « être grec » :

Notre cité (Athènes) a fait en sorte que le nom de « Grecs » soit considéré non plus comme celui d'une race, mais comme celui d'une éducation (*paideia*), et qu'on appelle « Grecs » plutôt ceux qui participent à notre civilisation que ceux qui ont la même origine¹⁵.

Il faut prêter attention aussi à la manière dont les mots *intamā* et *mntamin* sont employés dans l'un des vers que nous avons cités plus haut : *Idhā intamā mntamin ilā aḥadin/fa-innī mntamin ilā adabī*. Ils ne veulent pas dire seulement adhérer/adhésion ou appartenir/appartenance. Ils nous montrent en outre 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-Khuzā'ī (m. 246/860) :

جتتك مسترفداً بلا سبب ... إليك إلا بحرمة الأدب¹⁶.

Je suis venu te demandant de l'aide en n'ayant à faire valoir auprès de toi Que le noble et sacré lien de la culture (*adab*).

D'aucuns poseront la question : en s'exprimant ainsi, 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

¹⁵ Isocrate, *Panegyrique d'Athènes*, 50.

¹⁶ *Al-'Iqd al-farīd*, i, 202.

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 supposait qu'elle existait et qu'elle pouvait trouver 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 chez les intellectuels de la génération de Di'bil, comme le montre encore plus clairement les deux anecdotes suivantes rapportées par Abū l-Faraj al-Isfahānī dans *Kitāb al-Aghānī* :

حدثني الصولي قال حدثني ميمون بن هارون عن إسحاق قال: أتيت عبيد الله بن محمد بن عائشة بالبصرة فلما دخلت إليه حصرت فقال لي إن الحصر رائد الحياء والحياء عقيد الإيمان فانبسط وأزل الوحشة فلئن باعدت بيننا الأحساب فقد قربت بيننا الآداب¹⁷.

Al-Ṣūlī m'a raconté l'histoire suivante d'après Maymūn b. Hārūn d'après Ishāq [b. Ibrāhīm al-Mawṣilī] (m. 236/850) qui dit : je suis allé rendre visite à 'Ubayda llāh b. Muḥammad b. 'Ā'isha (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. Détends-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-Aghānī*, et qui a encore pour personnage Ishāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī :

وجه أحمد بن هشام إلى إسحاق الموصلي بزعفران رطب وكتب إليه:
اشرب على الزعفران الرطب متكئا... وانعم نعمت بطول اللهو والطرب
فخرمة الكأس بين الناس واجبة... كحرمة الود والأرحام والآداب
قال فكتب إليه إسحاق:
أذكر أبا جعفر حقا أمثُ به... أني وإياك مشغوفان بالآداب.¹⁸

17 Abū l-Faraj al-Isfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, v, 194.

18 *Ibidem*.

Aḥmad b. Hishām envoya à Ishāq al-Mawṣilī du safran frais en lui écrivant :
 Bois du safran frais en étant allongé
 Et profite bien, que ton amusement et la gaîté de ton âme se prolonge !
 Car le lien sacré de la coupe s'impose comme un devoir
 Semblable à celui de l'amitié, des liens de sang et de la culture (*adab*).
 Alors Ishāq lui répondit :
 Rappelle-toi Abū Ja'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 membres de l'élite cultivée (la *khāṣṣā* 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 Ikhwān al-Ṣafā s'adressant à leur correspondant :

ومما يجعلنا وأياك حرمة الأدب والخروج من جملة العوام، وهو العماد لما نحن بسبيله
 ونشير إليه¹⁹.

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 tous les individus qui y croient, le cultive et chantent sa vertu humaniste. Cette idée est excellemment exprimée par un vers du poète Abū Tammām (m. 231/845) :

عصابة جاورت آدابهم أدبي ... فهم وإن فرَّقوا في الأرض جيران²⁰.

Une bande d'amis dont les esprits sont en affinité avec le mien
 Aussi, même dispersés dans le monde, sont-ils toujours mes voisins

19 *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā*, Beyrouth : Dār Ṣādir, 2004, iv, 195.

20 Abū Tammām, *Dīwān Abī Tammām bi-sharḥ al-Khaṭīb al-Tabrizī*, éd. Muḥammad 'Abduh 'Azzām, Le Caire : Dār al-Ma'ārif, s. d., 335.

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 générateurs d'une forme de solidarité semblable dans son principe moteur à l'esprit de corps (*ʿaṣabīyya*). 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 encore est probablement ceci : tous ceux qui croient à la forme de spiritualité et de sociabilité inhérente à l'*ʿadab*, y adhèrent, la cultivent énergiquement en eux-mêmes et la diffusent partout dans le monde des 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. Dans son ouvrage *Muʿjam al-udabāʾ* (Biographies des personnalités cultivées), Yāqūt al-al-Ḥamawī écrit, dans le premier chapitre (*Faṣl*) intitulé « *Fī faḍl al-ʿadab wa-ahlīh wa-dhammī l-jahl wa-ḥamlīh* » (De la supériorité de la culture et des gens cultivés et la critique de l'ignorance et de ses porteurs) :

ويقال: الأديب نسيب الأديب: قال أبو تمام:
وإن نفترق نسباً يؤلف بيننا ... أدب أقمناه مقام الوالد²¹.

L'on dit : l'homme cultivé est un parent par alliance de l'homme cultivé. Le poète Abū Tammām (m. 845) dit à ce sujet :

Même si nous ne sommes pas liés par la parenté de sang, nous sommes unis
Par la culture de l'*ʿadab* que nous avons mise en lieu et place du géniteur.

Dans *Kitāb al-Aghānī*, nous apprenons que le vers que nous venons de citer fait partie d'un poème qui fut adressé par Abū Tammām à son ami, poète comme lui aussi, ʿAlī Ibn al-Jahm (m. 863) :

أخبرني محمد بن يحيى الصوليّ قال: حدثني محمد بن موسى بن حماد قال: سمعت علي بن
الجهم يصف أبا تمام ويفضله، فقال له رجل: والله لو كان أبو تمام أخاك ما زدت على
مدحك هذا. فقال: إن لم يكن أخوا بالنسب، فإنه أخ بالأدب والمودة؛ أ ما سمعت ما
خاطبني به حيث يقول:
وإن نفترق نسباً يؤلف بيننا ... أدب أقمناه مقام الوالد²².

21 Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿjam al-udabāʾ*, i, 21-22.

22 *Kitāb al-Aghānī*, xvi, 267-268.

Muḥammad b. Yaḥyā al-Ṣūlī me rapporta en disant : Muḥammad b. Mūsā b. Ḥammād dit : j'ai entendu 'Alī b. al-Jahm décrire Abū Tammām en faisant son éloge. C'est alors qu'un homme lui dit : Par Allāh, si Abū Tammām était ton frère tu n'aurais pas fait de lui meilleur éloge que celui que tu viens de faire. Ce à quoi Alī b. al-Jahm répondit : il n'est pas mon frère de sang, certes, mais il est mon frère par la culture et l'amitié. Pour comprendre cela, il te suffit de voir la manière dont il s'était adressé à moi en disant :

Même si nous ne sommes pas liés par la parenté nous sommes unis
Par la culture de l'adab que nous avons instaurée en guise de géniteur.

Force est de remarquer comment tous les penseurs, poètes et intellectuels, dont nous venons de citer les propos, emploient tous le même vocabulaire, les mêmes formules et expriment tous le même credo : nous sommes tous à la fois produits et unis par l'esprit de l'*adab*. Et ce n'est pas un hasard si tous les slogans relevant de ce crédo emploient tous un vocabulaire qui associe le champ lexical de la parenté (Ab [père], Wālid [géniteur], Ibn [fils], etc.) à celui de l'amitié, de la solidarité, de l'affinité, de l'alliance tissée par la culture de l'*adab*, considéré et vécue comme constituant une nouvelle forme de sociabilité : *ḥurmat al-adab*, *al-adīb nasīb al-adīb*, *anā ibn al-adab*, *adab aqamnāhu maqām al-wālid*.

Dans chacun de ces slogans, le terme *adab* développe l'idée selon laquelle la culture et l'esprit de l'*adab* tiennent lieu de lien de parenté. Il s'agit cependant d'un lien de parenté qui n'est pas de l'ordre du sang, mais de l'ordre de l'affinité intellectuelle entre les esprits. Aussi, l'expression « *al-adīb nasīb al-adīb* » (l'homme cultivé est un parent par alliance de l'homme cultivé) ne veut-elle pas dire seulement que tous les *adīb* sont liés les uns aux autres par des liens de parenté, elle veut dire aussi et surtout *munāsaba* et *tanāsub*, c'est-à-dire compatibilité, affinité et accord éthiques et intellectuelles.

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 éducation

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 éthiques, 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)²³ :

J'ai lu dans les écrits des Arabes qu'Abdallah le Sarrasin²⁴, 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 !".

23 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, 2.

24 Il s'agit très probablement de 'Abdallah Ibn al-Muqaffa' (m. 759). Il est fort probable aussi que ce que Pic de la Mirandole dit avoir lu se trouve dans le passage suivant de *Kalila wa-Dimna* :

فلما فكرت في الدنيا وأمورها؛ وأن الإنسان هو أشرف الخلق فيها وأفضله.

« Lorsque j'ai réfléchi sur le monde d'ici-bas et ses affaires, j'ai compris que l'homme y constitue l'être le plus noble et le plus éminent. »

Bibliographie

- Abbès, Makram. 2010. « La pensée de la paix dans les miroirs des princes arabes ». *La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel*. Paris : UNESCO : 373-84.
- Abel, Olivier. 2000. *L'éthique interrogative*. Paris : PUF.
- al-Abshihī. 1992. *al-Mustaṭraf min kullī fann mustaṭraf*. Beyrouth : Dār Maktabat al-Ḥayāt.
- Abū l-ʿAtāhiya. 1986. *Dīwān*. Beyrouth : Dār Bayrūt.
- Abū Tammām. S. D. *Dīwān Abī Tammām bi-sharḥ al-Khaṭīb al-Tabrizī*, éd. Muḥammad ʿAbduh ʿAzzām. Le Caire : Dār al-Maʿārif.
- Adam, Michel. 1991. *Études sur Pierre Charron*. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux.
- Alf layla wa-layla*. 1935. Le Caire : Būlāq.
- Amīn, Aḥmad. 2012. *Fayḍ al-khāṭir*. Le Caire : Muʿassasat Handāwī.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. 2006. *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shīʿite*. Paris : Vrin.
- ʿAntara Ibn Shaddād. 1963. *Dīwān*. Le Caire : al-Maktab al-Islāmī.
- Arendonk, C. van. « Ḥātim al-Ṭāʿī ». *ET²*. Leiden : Brill.
- Aristote. 1993. *Les Politiques*. Trad. P. Pellegrin. Paris : Garnier-Flammarion.
- Aristote. 1965. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Voilquin. Paris : Garnier-Flammarion.
- Aristote. 2013. *Éthique à Eudème*. Trad. C. Dalimier. Paris : Flammarion.
- Aristote. 1981. *Métaphysique*. Trad. J. Tricot. Paris : Vrin.
- Aristote. *Kitāb al-khatāba li-Aristūṭālīs*. 1979. Éd. A. Badawī. Beyrouth : Dār al-Qalam.
- Arkoun, Mohamed. 1982. *L'humanisme arabe au 14^e siècle : Miskawayh philosophe et historien*. Paris : Vrin.
- Arkoun, Mohamed. 1989. « Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique ». *Die Welt des Islams*, 29 : 1-29.
- Arkoun, Mohamed. 1970. « Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane ». Dans Id. *Essais sur la pensée islamique*. Paris : Maisonneuve Larose.
- Arnaldez, Roger. 1971. « al-Insān al-Kāmil ». *ET²* : 1271-1273.
- Askari, Nasrin. 2016. *The Medieval Reception of the Shahnama as a Mirror for Princes*. Leiden : Brill.
- al-ʿAskarī, Abū Hilāl. 2002. *al-Furūq fi l-lughā*. Beyrouth : Muʿassasat al-risāla.
- Ayubi, Zahra. 2020. « De-Universalising Male Normativity : Feminist Methodologies for Studying Masculinity in Premodern Islamic Ethics Texts ». *Journal of Islamic Ethics*, 4 : 66-97.
- al-Azharī. s.d. *Tahdhīb al-lughā*. Le Caire : al-Dār al-miṣriyya li l-taʿlīf wa-l-tarjama.
- al-Baghdādī, ʿAbd al-Qādir. 1996. *Khizānat al-adab*. Éd. A. Hārūn. Le Caire : al-Khānjī.

- al-Bakrī, Abū 'Ubayd. 1936. *Al-lāli fī sharḥ Āmālī l-Qālī*. Le Caire : Maṭba'at Lajnat al-ta'lif.
- al-Balādhūrī. 1987. *Futūḥ al-buldān*. Beyrouth : Mu'assasat al-Ma'ārif.
- al-Bayrūnī. s.d. *Al-Jamāhir fī ma'rīfat al-jawāhir*. Le Caire : Maktabat al-Mutanabbī.
- Benveniste, Émile. 1947. « Le jeu comme structure ». *Deucalion*, 2 : 161-167.
- Bichr Farès. 1932. *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*. Paris : Adrien-Maisonneuve.
- Bichr Farès. « Murū'a ». *ET*².
- Blachère, Régis, Gaudefroy-Demombynes, M. 1975. *Grammaire de l'arabe classique*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Blachère, Régis. 1951. *Le Coran*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Blachère, Régis. 2014. « Le *ǧazal* ou poésie courtoise dans la littérature arabe ». Dans Id. *Analecta*. Damas : Presses de l'IFPO, 277-294.
- Blachère, Régis. « Dhū l-Rumma ». *ET*².
- Blachère, Régis. « Al-Farazdaq ». *ET*².
- Bernstein, Basil. 1971. *Class, Codes and Control. Vol. 1 : Theoretical Studies towards a Sociology of Language*. London and New York : Routledge.
- Berque, Jacques. 2002. *Le Coran : essai de traduction*. Paris : Albin Michel.
- Bonebakker, S.A. 1984. « *Early Arabic literature and the term adab* ». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 : 389-421.
- Bonebakker, S.A. 1990. « *Adab and the concept of belles-lettres* ». Dans Julia Ashtiany et al. *ʿAbbasid Belles-Lettres*. Cambridge University Press.
- Bravmann, M.M. 1972. *The Spiritual Background of Early Islam : Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden : Brill.
- Brunschvig, Robert. 1962. « Les métiers vils en Islam ». *Studia Islamica*, 1 : 41-60. Repris dans Id. 1976. *Études d'islamologie*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- al-Bukhārī. 2002. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beyrouth-Damas : Dār Ibn Kathīr.
- Cahen, Claude. « *Futuwwa* ». *ET*². Leiden : Brill.
- Caillois, Roger. 1967. *Les jeux et les hommes*. Paris : Gallimard.
- Cairns, Douglas I. 1993. *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford : Clarendon Press.
- Cassin, Barbara. 2004. « Qu'est-ce qu'un barbare ? ». Dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies (Dictionnaire des intraduisibles)*. Paris : Le Robert/Seuil.
- Chamboredon, Jean-Claude. 1971. « La délinquance juvénile : essai de construction de l'objet ». *Revue Française de Sociologie*, 12 : 371-372.
- Chantraine, Pierre. 1999. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris : Klincksieck.
- Charron, Pierre. 1936. *De la sagesse*. Paris : Lefèvre.
- Caspari, C. P. 1896. *A Grammar of Arabic Language*. Trans. W. Wright. Cambridge : Cambridge University Press.
- Château, Jean. 1950. *L'enfant et le jeu*. Paris : Scarabée.

- Cazeneuve, Jean. 1995. *La personne et la société*. Paris : PUF.
- Chebel, Malek. 1999. *Traité du raffinement*. Paris : Payot.
- Chelhod, Joseph. 1955. *Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentales*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Chelhod, Joseph. 1957. « La face et la personne chez les Arabes ». *Revue de l'histoire des religions*, 2 : 231-241.
- al-Dhahabī. *Tārīkh al-Islām wa-wafāyāt al-mashāhīr wa-l-a'lām*. Beyrouth : Dār al-Kitāb al-‘arabī.
- al-Dhahabī. 1996. *Sīyar A'lām al-nubalā'*. Beyrouth : al-Risāla.
- Dakhlija, Joceline. 2005. *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*. Paris : Aubier.
- Dakhlija, Joceline. 2002. « Les Miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? ». *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 5 : 1191-1206.
- Dumonceaux, Pierre. 1975. *Langue et sensibilité au XVII^e siècle*. Genève : Librairie Droz.
- Ehrmann, Jacques. 1968. « Game, Play, Literature ». *Yale French Studies*, 41 : 31-57.
- Fakhry, Majid. 1991. *Ethical Theories in Islam*. Leiden : Brill.
- al-Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad. 1987. *Al-Miṣbāḥ al-munīr*. Beyrouth : Maktabat lubnān.
- Fleisch, Henri. 1961. *Traité de philologie arabe*. Beyrouth : Imprimerie Catholique.
- Foucault, Michel. 1984. *Le souci de soi*. Paris : Gallimard.
- Fraisse, Jean-Claude. 1984. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris : Vrin.
- Gadamer, Hans-Georg. 1976. *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- al-Ghandajānī. 2007. *Asmā' khayal al-‘arab wa-ansābihā*. Damas : Dār al-‘Aṣmā’.
- Gardet, Louis. 1984. *Les hommes de l'Islam : approche des mentalités*. Bruxelles : Complexe.
- al-Ghazālī. s.d. *Iḥyā' ‘ulūm al-dīn*. Semarang : Keryata Fūtrā.
- Ghazi, Mohammed Farid. 1957. « Un groupe social : les raffinés (zuraḥā) ». *Studia Islamica*, 9 : 39-71.
- Goethe. « Les Années de voyage de Wilhelm Meister ». Dans *Œuvres de Goethe*. 1868. Trad. L. Porchat. Paris : Hachette.
- Goldziher, Ignaz. 2006. « *Murūwwa and Dīn* ». *Muslim Studies*. London : New Brunswick.
- Heffron, Richard A. « Makḥūl al-Shāmī ». *ET³*. Leiden : Brill.
- Ḥamidullāh, Muhammad. 1966. *Le Coran*. Paris : Club français du livre.
- al-Ḥārith b. Ḥilliza. 1994. *Dīwān*. Éd. Marwān al-‘Aṭīyya. Beyrouth/Damas : Dār al-Hijra.
- Harl, Marguerite. 1961. « Le guetteur et la cible : les deux sens de *skopos* dans la langue religieuse des Chrétiens ». *Revue d'Études Grecques*, 74 : 450-468.
- Ḥassān Ibn al-Thābit. 1994. *Dīwān*. Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- Ḥātim al-Ṭā’ī. s.d. *Dīwān*. Le Caire : Maṭba‘at al-Madanī.

- Ḥātim al-Ṭā'ī. s.d. 1981. *Dīwān*. Beyrouth : Dār Ṣādir.
- Ḥāzim al-Qartājānī. 1986. *Minhāj al-bulaghā' wa-sirāj al-udabā'*. Beyrouth : Dār al-gharb al-islāmī.
- Huizinga, J. 1951. *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris : Gallimard.
- Ibn al-A'rābī. 1984. *Asmā' khayl al-'arab wa-fursānihā*. Le Caire : Maktabat al-Nahḍa al-'arabiyya.
- Ibn 'Abbād, Al-Ṣāhib. 1994. *Al-Muḥīṭ fī l-lughā*. Beyrouth : 'Ālam al-kutub.
- Ibn 'Abd Rabbih. 1983. *Al-'Iqd al-farīd*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn al-Shajarī. 1970. *Ḥamāsāt Ibn al-Shajarī*. Damas : Manshūrāt wizārat al-thaqāfa.
- Ibn 'Ashūr, M. Ṭāhir. 1984. *Al-tahrīr wa-l-tanwīr*. Tunis : al-Dār al-tūnisiyya li-nashr.
- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn. 1963. *al-nihāya fī ghrīb al-ḥadūth*. Le Caire : al-Maktaba al-islāmiyya.
- Ibn al-Athīr, 'Azz al-Dīn. 1987. *Usd al-ghāba*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn Baṭṭūta. 1997. *Riḥlat Ibn Baṭṭūta*. Éd. 'Abd al-Hādī al-Tāzī. Rabat : L'Académie royale marocaine.
- Ibn Baṭṭūta. 1982. *Voyages*. Trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti. Paris : Maspéro.
- Ibn Durayd. 1987. *Jamharat al-lughā*. Beyrouth : Dār al-'ilm li-l-malāyīn.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. 2007. *Al-Iṣāba fī ma'rifat al-ṣahāba*. Éd. A.B. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Le Caire : Dār al-Imām Muslim.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. S.d. *Faṭḥ al-bārī bi-sharḥ al-Bukhārī*. Le Caire : al-Maktaba l-Salafiyya.
- Ibn Ḥamdūn. 1996. *Al-Tadhkira al-ḥamdūniyya*. Beyrouth : Dār Ṣādir.
- Ibn Ḥayyān, Muḥammad b. Khalaf. 1948. *Akḥbār al-quḍāt*. Le Caire : al-Maktaba al-tijāriyya.
- Ibn Ḥazm. 1988. *Al-Akhlāq wa-l-siyar*. Le Caire : Dār al-mashriq al-'arabī.
- Ibn al-Kalbī. 1985. *Nasab al-khayal fī l-jāhiliyya wa-l-islām*. Bagdad : al-Majma' al-'ilmī al-'rāqī.
- Ibn Kathīr. 1990. *al-Bidāya wa-l-nihāya*. 15 vols. Beyrouth : Dār al-Ma'ārif.
- Ibn Khaldūn. 2006. *al-Muqaddima*. Éd. A. Cheddadi. Casablanca : Khizānat Ibn Khaldūn.
- Ibn Khallikān. *Wafayāt al-a'yān*. Éd. Iḥsān 'Abbās. Beyrouth : Dār Ṣādir.
- Ibn Manzūr. 1999. *Lisān al-'arab*. Le Caire : Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī.
- Ibn al-Marzubān, Abū Bakr Muḥammad. 1999. *al-Murū'a*. Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Miskawayh. 1985. *Tahdhīb al-akhlāq*. Beyrouth : Dar al-Kutub al-'ilmiyya.
- Ibn al-Muqaffā'. 1913. « *al-Adab al-ṣaghīr* ». Dans Muḥammad 'Alī. *Raṣā'il al-Bulaghā'*. Le Caire : Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā.
- Ibn al-Muqaffā'. 1913. « *al-adab al-kabīr* ». Dans Muḥammad 'Alī. *Raṣā'il al-Bulaghā'*. Le Caire : Dār al-kutub al-'arabiyya l-kubrā. Trad. Jean Tardy. 1993. « Traduction de *al-Adab al-kabīr* d'Ibn al-Muqaffā' ». *Annales Islamologiques*, 27 : 181-223.

- Ibn al-Muqaffa'. 1913. « *Risāla fī l-ṣaḥāba* ». Dans Muḥammad 'Alī. *Raṣā'īl al-Bulaghā'*. Le Caire : Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā.
- Ibn al-Nadīm. 1988. *Kitāb al-Fihrist*. Éd. Riḍā Tajaddud. Beyrouth : Dār al-Masīra.
- Pascal. *Pensées*. Paris : Gallimard.
- Ibn Qutayba. 1996. *Uyūn al-'akhbār*. Le Caire : Dār al-kutub al-miṣriyya.
- Ibn Qutayba. 1982. *al-Shi'r wa-l-shu'arā'*. Le Caire : Dār al-ma'ārif.
- Ibn Rashīq, 2000. *al-'Umda fī ṣinā'at al-shi'r wa-naqdih*. Le Caire : Maktabat al-Khānjī.
- Ibn Rushd. 1968. *Talkhīṣ al-khaṭāba*. Éd. Muḥammad Salīm Sālīm. Le Caire : Lajnat ihyā' al-turāth al-'arabī.
- Ibn Shāhīn. 1993. *Al-Ishārāt fī 'ilm al-'ibārāt*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn Sīdah. 1996. *Al-Mukhaṣṣaṣ*. Éd. Khalīl I. Jallāf. Beyrouth : Dār al-Turāth al-'arabī.
- Ibn Taymiyya. 2004. *Majmū' al-fatāwī*. Médine : Majma' al-malik Fahd.
- Ibn Ṭufayl. 1993. *Ḥayy Ibn Yaqẓān*. Beyrouth : Dār Maktabat al-Hilāl.
- Ibn Ṭufayl. 1936. *Ḥayy Ben Yaqdhān : roman philosophique d'Ibn Thofaīl*. Trad. Léon Gauthier. Beyrouth : Imprimerie Catholique.
- Ibn Ya'īsh. 2001. *Sharḥ Al-Mufaṣṣal*. Beyrouth : al-Kutub al-'ilmiyya.
- Ibrāhīm, Zakaria. S.d. *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : abīb al-falāsifa wa-faylasūf l-udabā'*. Le Caire : al-Mu'assasat al-miṣriyya al-'amma.
- Ikhwān al-Ṣafā. S.d. *Rasā'īl Ikhwān al-Ṣafā*. Beyrouth : Dār Ṣādir.
- al-Isfahānī, Abū l-Faraj. 2005. *Kitāb al-Aghānī*. Éd. Iḥsān 'Abbās et al. Beyrouth : Dār Ṣādir.
- al-Itlidī. 1990. *I'lām al-nās bi-mā waqa'a li-l-barāmika ma'a banī l-'Abbās*. Beyrouth : Dār Ṣādir.
- Izutsu, T. 1959. *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*. Tokyo : The Keio Institute of Philological Studies.
- Izutsu, T. 1966. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montréal : McGill-Queen's University Press.
- al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. 2001. *Al-'Aql al-akhlāqī al-'arabī*. Casablanca : Dār al-nashr al-maghribiyya.
- Jadaane, Fehmi. 1971. « La philosophie de Sijistāni ». *Studia Islamica*, 1 : 67-95.
- Jaeger, Werner. 1964. *Paideia : la formation de l'homme grec*. Paris : Gallimard.
- al-Jāḥiẓ. 1998. *al-Bayān wa-l-tabyīn*. Éd. A. Hārūn. Le Caire : Maktabat al-Khānjī.
- al-Jāḥiẓ. 1965. *Kitāb al-Ḥayawān*. Éd. 'Abd al-Salām Hārūn. Le Caire : Maktabat al-Ḥalabī.
- al-Jāḥiẓ. 1990. *Kitāb al-Bukhalā'*. Éd. Taha al-Ḥājirī. Le Caire : Dār al-ma'ārif. Trad. Ch. Pellat. 1997. *Le livre des avars*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- al-Jāḥiẓ. 1967. « *Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-lisān* ». Dans *Rasā'īl al-Jāḥiẓ*. Éd. 'Abd al-Salām Hārūn. Le Caire : Maktabat al-Khānjī. 1 : 135-172. Trad. Ch. Vial. 1976. *Quatre essais*. Le Caire : IFAO.
- al-Jāḥiẓ. 1990. *Kitāb al-Burṣān wa-l-'urjān*. Éd. 'Abd al-Salām Hārūn. Beyrouth : Dār al-Jīl.

- Jankélévitch, Vladimir. 1986. *Traité des vertus III : L'innocence et la méchanceté*. Paris : Flammarion.
- Jarīr. *Dīwān*. 1986. Beyrouth : Dār Bayrūt.
- Jaspers, Karl. 1965. *Introduction à la philosophie*. Paris : Plon.
- al-Jurjānī, al-Sharīf. 1985. *Al-Ta'rifāt*. Beyrouth : Maktabat lubnān.
- al-Jawhārī. 1979². *al-Šiḥāḥ fi llughā*. Beyrouth : Dār al-'ilm li-l-malāyīn.
- Khadduri, Majid. 1984. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore/London : The John Hopkins University Press.
- al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhidī. 2003. *Kitāb al-'ayn*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Khansā'. 2004. *Dīwān*. Beyrouth : Dār al-Ma'rifa.
- Kant, Emmanuel. 1993. *Doctrine du droit*. Paris : Vrin.
- Kant, Emmanuel. 1995. *Critique de la faculté de juger*. Paris : Flammarion.
- Kant, Emmanuel. 1993. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Gallimard.
- Kant, Emmanuel. 2008. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris : Vrin.
- al-Khalīl Ibn Aḥmad. 2003. *Kitāb al-'Ayn*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Khaṭīb al-Baghādādī. 1999. *al-Taṭfīl wa-l-ṭufaylyyīn*. Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm.
- al-Khawārizmī. 1989. *Maḡāṭih al-'ulūm*. Beyrouth : Dār al-kitāb al-'arabī.
- Kazimirski, Albert. 1999. *Le Coran*. Paris : Garnier.
- al-Khazraǵī. 1911. *Al-'Uqūd al-lu'lu'yya fi tārikh al-dawla l-rusūliyya*. Le Caire : Maktabat al-Hilāl.
- Kurd 'Alī, Muḥammad. 1913. *Rasā'il al-Bulaghā'*. Le Caire : Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā.
- Labīd b. Rabī'a. 2004. *Dīwān*. Beyrouth : Dār al-ma'rifa.
- Lagrange, Frédéric. 2006. « L'obsécinité du vizir ». *Arabica*, 53 : 54-107.
- Lammens, Henri, Pellat, Ch. « Muṣ'ab b. al-Zubayr ». *ET*². Leiden : Brill.
- Larcher, Pierre. 1994. « Un phénomène de 'sur-dérivation' en arabe classique : à propos de la x^e forme verbale Istaḡ'ala », *Annales Islamologiques*, 28 : 215-230.
- Lecker, Michael. 2007. « al-Zibriḳān b. Badr ». *ET*², XI.
- Lecker, Michael. 1997. « Zayd b. Thābit, a Jew with two sidelocks : Judaism and literacy in Pre-Islamic Medina ». *JNES*, 56 : 259-273.
- Levinas, Emmanuel. 1982. *Éthique et infini*. Paris : Fayard.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *Totalité et infini*. Paris : Le livre de Poche.
- Lévi-Strauss, Claude. 1974. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lewin, Bernard. 1986. « al-Aṣma'ī ». Dans *ET*², 1 : 717-719.
- Lory, Pierre, Terrier, Mathieu. 2017. « *Al-insān al-kāmil* : l'Homme parfait dans la culture arabe classique ». Dans Houari Touati (éd.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*. <http://encyclopedie-humanisme.com/?Al-insan-al-kamil>.
- al-Ma'arrī, Abū l-'Alā'. 1991. *Risālat al-Malā'ika*. Beyrouth : Dār Ṣādir.
- Ma'n b. Aws. 1977. *Dīwān*. Bagdad : Dār al-Jāhiz.
- Madame de Sévigné. 1972. *Correspondance*. Paris : Gallimard.

- al-Majdūb, al-Bashīr. 1992. *al-Zarf wa-l-zurafā' bi-l-hijāz fī l-'aṣr al-umawī*. Tunis : Mu'assasat 'Abd al-Karīm b. 'Abd Allāh li-l-nashr wa-l-tawzī'.
- al-Manfalūṭī, Muṣṭafa Luṭfī. 1991. « *al-ḍamīr* ». Dans *al-Nazarāt*. Le Caire : al-Sharika al-miṣriyya al-'ālamīyya li-l-nashr.
- al-Maqarrī. 1987. *Al-Miṣbāḥ al-munīr*. Beyrouth : Maktabat Lubnān.
- Marc Aurèle. 2018. *Pensées pour moi-même*. Paris : Garnier Frères.
- Marlow, Louise. 1997. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge : Cambridge University Press.
- al-Marzūqī. 1991. *Sharḥ dīwān al-Ḥamāsa*. Éd. Aḥmad Amīn et 'Abd al-Salām Hārūn. Beyrouth : Dār al-Jīl.
- Massignon, Louis. 1948. « L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique ». *Eranos-Jahrbuch* : 287-314. Repris dans L. Massignon. 2009. *Écrits mémorables*. Paris : Robert Laffont, II : 536-556.
- Masson, Denise. 1967. *Le Coran*. Paris : Gallimard.
- Mauss, Marcel. 1938. « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 68 : 263-281.
- al-Māwardī. 1985. *Adab al-dunyā wa-l-dīn*. Beyrouth : Dār Iqra'.
- al-Māwardī. 1994. *al-Ḥāwī al-kabīr*. 19 vols. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Maydānī. 2010. *Majma' al-Amthāl*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Merton, Robert King. 1968. *Social Theory and Social Structure*. London : Collier Macmillan Publishers.
- Michels, Robert. 1915. *Political Parties : A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New York : Hearst's International Library Co.
- Millward, W.G. 1964. « The Adaptation of Men to Their Time : An Historical Essay by Al-Ya'qūbī ». *Journal of the American Oriental Society*, 4 : 329-344.
- Moreau, Joseph. 1971. « Τέλος et ἀρετή d'après EE II 1 et la tradition Platonicienne ». Dans P. Moraux, Dieter Harlfinger (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek : Niederlande, 21-29 August 1969). Berlin : De Gruyter, 223-229.
- al-Mubarrad. 1997. *al-Kāmil fī llughā wa-l-adab*. Éd. M. Abū l-Faḍla Ibrāhīm. La Caire : Dār al-fīkr.
- al-Muhalhil b. Rabī'a. 1995. *Dīwān*. Beyrouth : Dār al-Jīl.
- « Muntakhab min 'ahd Azdashīr ». 2013. Dans *Rasā'il al-Bulaghā'*. Le Caire : Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā.
- al-Murādī. 1992. *Al-Jany al-Dānī fī hurūf al-ma'ānī*. Beyrouth : Dar al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Mutanabbī, Abū l-Ṭayyib. 1983. *Dīwān*. Beyrouth : Dār Bayrūt.
- al-Nābigha l-Dhubayānī. 2005. *Dīwān*. Beyrouth : Dār al-Ma'rifa.
- al-Nābulṣī, 'Abd al-Ghaniyy. 1906. *Ta'ṭīr al-ānām fī tafsīr al-manām*. Le Caire : Maṭba'at al-Istiḳāma.

- Nallino, Carlo Alfonso. s.d. *La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade*. Rome. Trad. Ch. Pellat. 1950. *La littérature arabe : des origines à l'époque de la dynastie umayyade*. Paris : Maisonneuve.
- Natij, Salah. 2024. *La théorie du bayān d'al-Jāhīz. D'une herméneutique de la nature à une sémiotique de la culture*. Leiden : Brill.
- Natij, Salah. 2022. « Trois figures de *l'adab* : 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, Ibn al-Muqaffa' et al-Jāhīz : une étude comparative ». *Quaderni di Studi Arabi*, 17 : 1-41.
- Natij, Salah. 2019. « Le concept d'*adab* est-il dérivé du mot *da'b* : retour sur une hypothèse ancienne de Vollers et Nallino ». *Journal of Arabic Literature*, 50 : 342-368.
- Natij, Salah. 2016. « La conception ḡāhīzienne de *l'adab* d'après son épître *Ṣinā'āt al-quwwād* ». *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 6 : 163-179.
- Natij, Salah. 2015. « Place et fonction de l'expérience dans la culture de *l'adab* : Tajārib, 'Aql et Tadbīr ». *Studia Islamica*, 2 : 165-195.
- Natij, Salah. 2018. « De l'avarice comme genre de vie : une contribution à la lecture de *Kitāb al-bukhlā' d'al-Jāhīz* ». *Oriens*, 46 : 368-434.
- Natij, Salah. 2018. « Le concept de *akhlāq* chez Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : une introduction à la lecture de *Kitāb akhlāq al-wazīrayn* ». *Revue Algérienne des Lettres*, 2 : 268-299. <https://www.asjp.cerist.dz/en/Articles/523>.
- Neubauer, E. « *Lahn* ». *EI²*. Leiden : Brill.
- Pellat, Charles. 1976. « Variations sur le thème de *l'adab* ». Dans *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam*. Londres : Variorum Reprints.
- Pellat, Charles. 1976. *Ibn al-Muqaffa' « conseiller » du Califé*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Pellat, Charles. 1983. « *Ḥawla maḥfūm al-murū'a 'inda qudamā' al-'arab* ». *al-Karmil*, 4.
- Pellat, Charles. « *Ḥasab wa-nasab* ». *EI²*. Leiden : Brill.
- Pellat, Charles. « *Djaḥḥa* ». *EI²*. Leiden : Brill.
- Pellat, Charles. 1991. « Ma'n b. Aws al-Muznī ». *EI²*. Leiden : Brill.
- Pic de la Mirandole, Jean. 1993. *Sur la dignité de l'homme*. Dans *Œuvres philosophiques*. Trad. et notes par Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon. Paris : PUF.
- Platon. 1966. *Protagoras*. Paris : Les Belles Lettres.
- al-Qāḍī, Wadād. 1981. « *Kitāb Ṣiwān al-Ḥikma* : Structure, Composition, Authorship and Sources ». *Der Islam*, 1 : 87-124.
- al-Qālī, Abū 'Alī. 1978. *Amālī l-qālī*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Qudāma b. Ja'far. s.d. *Naqd al-shi'r*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Qushayrī, Abū l-Qāsim. 1989. *Al-Risāla l-qushayriyya*. Le Caire : Dār al-sha'b.
- al-Rāghib al-Isfahānī. 2009. *Mufrādāt alfāz al-qur'ān*. Damas : Dār al-qalam.
- Rashīd 'Abd al-Raḥmān al-'Ubaydī. 1989. *Abū Ṭālib al-Ma'mūnī. Ḥayātuh, shi'ruh, lughatuh*. Bagdad : Maṭba'at al-rashād.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge/Massachusetts : Belknap Press of Harvard University Press.

- Raddatz, H.P. « Sufayān al-Ṭhawrī ». *ET*². Leiden : Brill.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 2011. *Ta'sīs al-taqdīs*. Beyrouth : Dār nūr al-ṣabāḥ.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1991. « Éthique et morale ». Dans Ricoeur, *Lectures 1 : Autour du politique*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1995. « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? À propos de la théorie de la justice de John Rawls ». Dans Ricoeur, *Le juste*. Paris : Esprit.
- Rieth, Otto. 1934. « Über das Telos der Stoiker ». *Hermes*, 69 : 13-45.
- Rodinson, Maxime. 1956. « Joseph Chelhod. Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale », *Revue de l'histoire des religions*, 2 : 232-241.
- Rodis-Lewis, Geneviève. 1970. *La morale stoïcienne*. Paris : P.U.F.
- al-Safārīnī. 1996. *Ghidā' al-albāb fī sharḥ manẓūmat al-ādāb*. Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- al-Ṣāghānī. 1978. *Al-‘Ubāb al-zākhir*. Bagdad : al-Majma‘ al-‘ilmī al-‘irāqī.
- al-Sakhkhāwī. 1992. *Al-Ḍaw‘ al-lāmi‘ fī a’yān al-qarn al-tāsī‘*. Beyrouth : Dār al-Jīl.
- Ṣāliḥ b. Janāḥ. « Kitāb al-adab wa-l-murū‘a ». Dans Muḥammad Kurd ‘Alī. 1913. *Rasā’il al-Bulaghā*. Le Caire : Dār al-kutub al-‘arabiyya al-kubrā.
- Spinoza, Baruch. 2005. *Éthique*. Paris : Éditions de l'Éclat.
- Sartre, Jean-Paul. 1945. *Le Sursis*. Paris : Gallimard.
- Schach, Joseph. 1965. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford : Clarendon Press.
- Schuhl, P.-M. et É. Bréhier (éds). 1962. *Les Stoïciens : Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle*. Paris : Gallimard (coll. "Pléiade").
- al-Shāfi‘ī. 1990. *Kitāb al-Umm*. Éd. M.Z. al-Najjār. Beyrouth : Dār al-ma‘rifā.
- Scheler, Max. 1952. *La Pudeur*. Trad. Dupuy. Paris : Aubier.
- Sellheim, Rodolf. « al-Maydānī ». *ET*². Leiden : Brill.
- Simmel, Georg. 1988. *Tragédie de la culture et autres essais*. Paris : Rivages.
- Stoetzel, Jean. 1978. *La psychologie sociale*. Paris : Flammarion.
- al-Suyūṭī. 2003. *Al-durr al-manthūr fī l-tafsīr bi l-ma’tḥūr*. Éd. Abdallāh b. ‘A. al-Turkī. Le Caire : Markaz Hajar.
- al-Suyūṭī. S.d. *al-Muzhir fī ‘ulūm al-lughā*. Le Caire : Maktabat Dār al-turāth.
- Syed, Jawad et Ali, Faiza. « In pursuit of modesty: emotion regulation and Muslim women at work ». Dans D. Hurst (éd.), *Consequentiality. Vol 2 : Mythology, theology, ontology* : 89-210.
- al-Ṭabarī. 1967. *Tārīkh al-Rusul wa-l-mulūk*. Éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Le Caire : Dār al-ma‘ārif.
- al-Ṭabrīzī. 2000. *Sharḥ al-Ḥamāsa*. Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- al-Ṭabrīzī. 1992. *Sharḥ dīwān ‘Antara*. Beyrouth : Dār al-kitāb al-‘arabī.
- al-Tanūkhī. 1994. *Al-Faraj ba’dā l-shidda*. Le Caire : Maktabat al-Khānjī.

- Ṭarafa b. al-ʿAbd. 2003. *Dīwān*. Beyrouth : Dār al-maʿrifa.
- Tamīm b. Ubayy b. Muqbil. 1995. *Dīwān*. Éd. ʿAzza Ḥasan. Beyrouth : Dār al-Sharq al-ʿarabī.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. 1992. *Akhlāq al-Wazīrayn*. Beyrouth : Dār Ṣādir.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. 1929. *Al-Muqābasāt*. Éd. Ḥasan al-Sandūbī. Le Caire : al-Maṭbaʿa al-raḥmāniyya.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. 1970. *Al-Muqābasāt*. Éd. Muḥammad Tawfiq Ḥusayn. Bagdad : Maṭbaʿat al-Irshād.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. 1951. « *Risālat al-ḥayāt* ». Dans *Ṭhalāth rasāʾil li-Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī*. Éd. Ibrāhīm al-Kaylānī. Damas : Institut Français des Études Orientales. Trad. française par Cl. Audebert avec introduction et notes. 1964-65. *Bulletin des Études Orientales*, 18 : 147-195.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. 1970. *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, Le Caire : Manṣūrāt Dār maktabat al-Ḥayāt.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. 1964. *al-Ṣadāqa wa-l-ṣadiq*. Damas : Dār al-fikr.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. 1988. *Al-Baṣāʾir wa-l-dakhāʾir*. Éd. Wadad al-Qāḍī. Beyrouth : Dār Ṣādir.
- Taylor, Charles. 2003. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge/Massachusetts/London : Harvard University Press.
- al-Thaʿālibī, Abū Manṣūr. 2004. *Mirʾāt al-murūʾāt*. Beyrouth : Dār Ibn Ḥazm.
- Tyan, E. « *Diya* ». *ET²*. Leiden : Brill.
- ʿUrwa b. al-Ward. 1996. *Dīwān*. Beyrouth : Dār al-Jīl.
- Vadet, Jean-Claude. 1968. *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Vendryès, Joseph. 1968. *Le langage : introduction linguistique à l'histoire*. Paris : Albin Michel.
- Voelke, André-Jean. 1973. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : P.U.F.
- Von Grunebaum, Gustav E. 1973. *L'identité culturelle de l'Islam*. Paris : Gallimard.
- al-Washshāʾ. 1953. *Kitāb al-Muwashshāʾ*. Le Caire : Maktabat al-Khānjī.
- al-Washshāʾ. 2004. *Le Livre de brocart ou La société raffinée de Bagdad au x^e siècle*. Traduction, introduction et notes par Siham Bouhlal. Paris : Gallimard.
- al-Waṭwāṭ. 2008. *Ghurar al-khasāʾiṣ al-wāḍiḥa wa-ʿurar al-naqāʾiṣ al-fāḍiḥa*. Beyrouth : Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Wehr, Hans. 1953. *Der Arabisch Elativ*. Mainz : Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- Wood Boulanouar, Aisha. 2006. « The Notion of Modesty in Muslim Women's Clothing : An Islamic Point of View ». *New Zealand Journal of Asian Studies*, 2 : 134-156.
- al-Yaʿqūbī, Aḥmad b. Abī Yaʿqūb. 1976. *Mushābahat al-nās li-zamānihim wa-mā yaḡhlību ʿalayhum fī kullī ʿaṣr*. Le Caire : ʿĀlam al-kutub.

- Yāqūt al-Ḥamawī. 1993. *Muʿjam al-udabāʾ*. Éd. Iḥsān ʿAbbās. Beyrouth : Dār al-gharb al-islāmī.
- al-Zabīdī, al-Murtaḍā. 2004. *Tāj al-ʿarūs*. Kuwait : Maṭbaʿat al-Kuwait.
- al-Zajjājī, Abū l-Qāsim. 1979. *Kitāb al-Īḍāḥ*. Éd. Māzin Mubārak. Beyrouth : Dār al-Nafāʾis.
- al-Zamakhsharī, Jārallah. 1992. *al-Kashshāf*. Beyrouth : Dār Iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī.
- al-Zamakhsharī, Jārallah. 1992. *Rabīʿ al-abrār*. Beyrouth : Muʿassasat al-ʿAlamī li-l-maṭbūʿāt.
- al-Zamakhsharī, Jārallah. 1998. *Asās al-balāgha*. Beyrouth : Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Zargar, C.A. 2020. « Virtue and Manliness in Islamic Ethics ». *Journal of Islamic Ethics*, 4 : 1-7.
- Zilio-Grande, Ida. 2017. « Modestia, pudicizia e riserbo : la virtù islamica detta *ḥayāʾ* ». *Philologia Hispalensis*, 2 : 169-183.

Index des noms propres

- Abbès, Makram 204n3
‘Abd al-Malik Ibn Marwān 36, 119–120, 232n47, 290
Abel, Olivier 91
Abū al-‘Atāhiya 11
Abū l-Faraj al-Isfahānī 180n1, 181, 248, 254m8, 279n72, 294
Abū Tammām 79, 295–296
Adam, Michel 6n20, 164–165
affinité intellectuelle 296–297
al-Abshihī 290
al-Aḥnaf b. Qays 139, 163–163, 184–184, 197–198, 235n2, 258–259, 283–284, 286
al-‘Amirī, Abū l-Ḥasan 172
al-‘Ashā 37n85
al-‘Askarī, Abū Hilāl 46, 271n58, 280n79
al-Aṣma‘ī 154, 213–214
al-Azharī 9, 141–142, 153, 155, 282n83
al-Baghdādī, ‘Abd al-Qādir 3, 192
al-Bayrūnī 78
al-Bukhārī 159n62
al-Dhahabī 30, 227n33
al-Fārābī 172–173
al-Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad 142
al-Ghazālī 80
al-Ḥajjāj Ibn Yūsuf 233
al-Ḥasan al-Baṣrī 86n4, 183n6
‘Alī b. Abī Ṭālib 30, 40, 88–89, 118, 181, 252, 266, 278, 289
Alī, Faiza 33n70, 34n72, 129, 205n5
al-Itlīdī 231
al-Jābirī, Muḥammad 115n1
al-Jāḥiẓ 1m, 3, 14, 33, 36, 60n5, 73, 91, 92m8, 97–98, 117, 122m8, 138n20, 161, 163–164, 169n6, 170n7, 175–176, 180n1, 182–182, 233, 240, 244n7, 245, 252n15, 254m8, 258n27, 265n38
al-Jawharī 8, 16n28, 154, 262, 263n33, 274, 281–282
al-Jurjānī, al-Sharīf 78, 133, 192, 247, 270–272, 286
al-Khalīl Ibn Aḥmed 8, 25–25, 141, 188–189, 257, 262–265, 280n76
al-Khaṭīb al-Baghdādī 187m6, 191n24
al-Liḥyānī, Abū l-Ḥasan 148
al-Ma‘arrī, Abū l-‘Alā’ 20–23, 240
al-Majdūb, al-Bashīr 58m1
al-Ma‘mūn, le calife 187, 191, 290n7
al-Manfalūṭī, Muṣṭafa Luṭfī 71–72, 77, 79
al-Maqarrī 210
al-Māwardī 98–98, 105–114, 116, 144–145, 191–192
Al-Maydānī 254m8
al-Mubarrad 139, 213
al-Nābulṣī, ‘Abd al-Ghaniyy 31
al-Qādi, Wadad 23n46, 100n7
al-Qushayrī, Abū l-Qāsim 82
Al-Rāghib al-Isfahānī 269n56, 270
al-Rāzī, Fakhr al-Dīn 54–55
al-Safārīnī 16
al-Ṣāghhānī 8
al-Sakhkhāwī 30
al-Sha‘bī 229–230
al-Shāfi‘ī 36, 126
al-Sijistānī, Abū Sulaymān 23, 61–63, 78, 112–113, 120, 170n7, 192, 236
al-Ṣūlī 294
al-Suyūfī 16
al-Ṭabarī 35, 90, 205n5, 266
Al-Tanūkhī 29, 187m6, 191n24
al-Tarmidhī 82
al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 23, 52, 94–95, 100–101, 112, 120–121, 143n29, 151, 170n7, 177, 195–196, 200–201, 224n25, 237n7, 273n61
al-Taymī, Muḥammad b. ‘Imrān 66, 71, 77, 79, 128–129, 143–144
al-Tha‘ālibī, Abū Manṣūr 4–5, 39, 70
al-Thawrī 67, 143–144, 273
al-‘Utbī 7n2, 70, 79, 180, 211, 242, 244, 258
al-Washshā’ 3, 59, 100n8, 129n2, 143n28, 229, 236
al-Waṭwāt 290n8
al-Ya‘qūbī, Aḥmad b. Abī Ya‘qūb 204n4
al-Zabīdī, al-Murtaḍā 8, 141
al-Zajjājī, Abū l-Qāsim 213
al-Zamakhsharī, Jārallāh 14, 36n81, 102, 104, 132, 149, 151, 186m4, 218–219, 274, 276
‘Amir b. Mālik, Mulā‘ib al-Asinna 124–125
Amir-Moezzi, Mohammad Ali 205n5
‘Amr Ibn al-‘Āṣ 117, 179
‘Antara 11–12, 38

- Arendonk, C. 136*m*17
 Aristote 2*n*5, 24*n*48, 101, 127*n*31, 175*m*15,
 176*m*5, 190, 206, 210, 265*n*39, 280*n*78,
 281*n*80
 Arkoun, Mohamed 5*m*16, 9*m*11, 40–41
 Arnaldez, Roger 246
 Askari, Nasrin 125*n*26

 Benveniste, Emile 127*n*30
 Bernstein, Basil 228, 230
 Berque, Jacques 15
 Bichr Farès 2, 33, 181
 Blachère, Régis 15, 147*n*34, 267*n*43, 267*n*45,
 47, 268, 279*n*73–74
 Boèce 250*m*14
 Bravmann, M. M. 85, 185*n*19, 266, 269–270
 Brunschvig, Robert 112*n*23

 Cahen, Claude 5*m*16
 Caillois, Roger 127*n*32
 Cairns, Douglas 133*m*11
 Caspari, C. P. 146*n*33, 148
 Cassin, Barbara 214*n*9
 Cazeneuve, Jean 68*n*7
 Chamboredon, Jean-Claude 230–231
 Chantraine, Pierre 130*n*7
 Charron, Pierre 6
 Château, Jean 123*n*20
 Chebel, Malek 58*m*1–2, 59*n*2
 Cheikh-Moussa, Abdellah 98*n*4

 Dakhlija, Joceline 35–36, 204*n*3
 Dhū l-Rumma 279
 Di'bil 293–294
 Dumonceaux, Pierre 6*m*18

 Ehrmann, Jacques 127*n*30

 Fakhry, Majid 13*m*18
 Fāṭima bint al-Khurshub 254
 Fleisch, Henri 148, 276*n*68
 Foucault, Michel 117

 Gabrieli, Francisco 1*m*1, 19, 20*n*41, 214*m*8–9
 Gadamer, Hans-Georg 127*n*30
 Gardet, Louis 33
 Ghazi, Mohammed Farid 5*m*17, 58*n*1
 Giordano Bruno 250*m*14

 Goethe 253*m*17
 Goldziher, Ignaz 2, 84–85, 87, 291*m*11

 Harl, Margueritte 281*n*80
 Hārūn al-Rashīd 36, 226
 Ḥassān Ibn Thābit 217
 Ḥāzīm al-Qartājānī 278*n*71
 Heffron, A. R. 243*n*6
 Hishām b. 'Abd al-Malik 122
 Huizinga, Johan 127*n*30

 Ibn 'Abbād, Al-Ṣāḥib 95
 Ibn 'Abd Rabbih 3, 37*n*84, 53*m*126, 86*n*4,
 92*m*18, 129, 178, 252*m*15
 Ibn 'Abdūn 69–70
 Ibn al-Anbārī 280
 Ibn al-Athīr, 'Azz al-Dīn 50*m*119, 124*n*24,
 160, 230
 Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn 50*m*119, 124*n*24,
 160, 230
 Ibn al-Marzubān, Abū Bakr 3, 4*m*13, 29,
 123*n*22, 186
 Ibn al-Muqaffa' 1*m*1, 33, 97, 119*m*14, 121*m*16,
 168–169, 195–196, 203*m*1–2, 204*m*3–5,
 206–208, 298*n*24
 Ibn al-Nadīm 4*m*13
 Ibn Baṭṭūṭa 93–94, 96
 Ibn Durayd 9
 Ibn Ḥajar, al-'Asqalānī 124*n*24, 140
 Ibn Ḥamdūn 178*n*24, 204*n*4
 Ibn Ḥazm 4*m*14, 87, 187*m*16, 191*n*24
 Ibn Khaldūn 37*n*83, 112–113, 205*n*5
 Ibn Manẓūr 8, 36*n*81, 50, 263*n*33, 264
 Ibn Qutayba 3, 37*n*84, 68, 92*m*18, 98, 129,
 143*n*28, 164, 176*m*17, 184*n*7, 185*m*10,
 204*n*5, 205*n*5, 223, 237*n*7, 243, 244*n*7,
 252*m*15, 258*n*27, 283, 290*n*5
 Ibn Rashīq 278*n*70
 Ibn Rushd 206
 Ibn Shāhīn 31
 Ibn Sidah 189
 Ibn Sikkīt 189
 Ibn Taymiyya 152
 Ibn Ṭufayl 156–157
 Ibn Ya'īsh 274–278
 Ikhwān al-Ṣafā 76, 101, 295
 Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī 187, 191, 294
 Izutsu, T. 85*m*1

- Jadaane, Fehmi 23n46, 100n7
 Jankélévitch, Vladimir 157
 Jaṣīr 90, 134–135, 139
 Jaspers, Karl 250n14
- Kant, Emmanuel 95n23, 120n15, 235
 Kazimirski, Albert 32n64
 Khadduri, Majid 210
- Labīd 11, 185–186
 Lagrange, Frédéric 33
 Lammens, Henri 36n79
 Lecker, Michael 178n23, 243n5
 Les Arabes 20n41, 183n6, 244
 Levinas, Emmanuel 220–223
 Lévi-Strauss, Claude 221
 Lewin, Bernard 154n52, 213n6
 Lory, Pierre 246
- Madame de Sévigné 121n16
 Makḥūl al-Shāmī 243n6
 Ma'n b. Aws 265
 Maslama b. 'Abd al-Malik 118, 122, 128, 213,
 215–216, 220
 Massignon, Louis 41–43, 247
 Masson, Denise 15
 Millward, W. G. 204n4
 Miskawayh 172
 Moreau, Joseph 6n21, 281n80
 Mu'āwiya 35, 90–90, 93, 117–118, 139,
 235n2, 283
 Muṣ'ab b. al-Zubayr 36
 Mutanabbī, Abū l-Ṭayyib al- 115n3, 134
- Nallino, Carlo Alfonso 1n1
 Natij, Salah 1n1, 6n19, 164n70, 170n7, 184n6,
 224n25
- Pascal, Blaise 65n14
 Pellat, Charles 2, 36n79, 203n2, 265n37
- Pic de la Mirandole 298
 Platon 29n56, 39, 120n15, 164n71, 204n4,
 265n39, 281n80
- Qudāma b. Ja'far 207
- Raddatz, H. P. 67n4
 Rawls, John 210n13
 Ricœur, Paul 77, 79, 210n13
- Šālīḥ b. Janāḥ 3, 60–61, 63, 211–212,
 214, 239
 Sartre, Jean-Paul 201n40
 Schach J. 182n5
 Scheler, Max 150
 Sénèque 250n14
 Shabīb Ibn Shayba 60
 Simmel, Georg 64n13
 Spinoza, Baruch 133
 Stœtzl, Jean 116, 117n5
 Sufyān b. 'Uyayna 143
 Sulaymān b. 'Abd al-Malik 121
 Syed, Jawad 129
- Ṭarafa Ibn al-'Abd 12
 Taylor, Charles 70n11
 Terrier, Mathieu 246
 Tyan, E. 182n5
- 'Umar b. al-Khaṭṭāb 178, 188, 190, 228–229,
 244n7, 272n60
- Vendryès, Joseph 212n2
- Wehr, Hans 276n68
 Wood Boulanouar, Aisha 129
- Zargar, C. A. 33n70, 34n72
 Zayd b. Thābit 243
 Zilio-Grande, Ida 129, 130n6

Index des notions

- adab* 1-3, 5, 6*m*19, 7*m*2, 33-34, 37*n*84, 57-61, 63-65, 68*n*9, 69, 71, 78, 86, 92*m*18, 96-99, 110, 115, 119*m*14, 125, 127, 129, 130*n*8, 139*n*22, 140*n*24, 154*n*52, 158, 163, 164*n*70, 168*n*4, 170, 174, 178, 180, 192-193, 195, 197, 203, 204*n*3, 204*n*5, 206*n*6, 208*m*12, 211*m*1, 215, 224*n*25, 226, 228*n*37, 231, 233, 235*n*2, 236, 239*m*10, 242-243, 245-246, 248-249, 251-253, 256-259, 262, 285*n*86, 287-298, 306
- adib* 145, 208, 213, 290*n*5
- 'adl* (justice, équité) 67, 68*n*6, 88-89, 105, 126, 128, 143-144, 206-207, 209
- 'afāf* (tempérance) 128, 190, 235
- akhlāq* (éthique, morale) 95, 101, 130*n*8, 173*m*12
- 'alāniya* (vie publique) 71, 143-144, 170-171
- al-insān 22, 28, 92*m*18, 240*m*11
- al-rajul al-kāmil* 244-245, 247, 249, 283
- al-Rajul al-kāmil (l'individu accompli) 243, 246-253, 255-256, 258-260, 262, 283-285, 287
- amitié 100, 120, 164*n*71, 170*n*7, 295
- antéislamique 10, 19, 141, 185, 243, 253, 255*n*20, 256
- 'aql* (raison, intellect) 6*m*19, 162-165
- Aretè* (excellence) 6, 29*n*56, 39, 265
- Aretè* (vertu, excellence) 6, 29*n*56, 39, 265
- ascétisme 37
- authenticité personnelle 68, 70-71, 84, 113, 144, 235
- avarice 132, 164, 170*n*7, 184*n*6, 209
- beauté 223-224, 226, 273
- bienveillance 22, 83, 94, 95*n*23, 129, 193, 201, 235, 238-239
- blâme 27, 151, 161
- circonspection 122-123, 126, 128-129, 132, 162
- cohérence de soi 68, 196
- Conscience morale 71-72, 74, 76-77, 79, 239
- Contrôle social 68, 79, 125, 170
- cosmopolitisme 297
- culture 1-2, 3*n*6, 6*m*19, 9*m*11, 32, 40-44, 56-60, 64, 66*n*3, 68, 73*n*20, 79, 81, 83, 91, 93, 117-118, 127, 133*m*11, 153, 155, 157, 159, 161-162, 164*n*70, 170, 184*n*6, 196, 210, 212-213, 215-216, 218-220, 222-223, 225-226, 228*n*37, 229, 233, 239, 242, 246, 260, 265, 272, 277-278, 283-284, 286, 288-295, 297
- culture arabe 1-2, 32, 41-44, 56, 58, 66*n*3, 93, 117, 153, 155, 157, 162, 184*n*6, 210, 213, 216, 218, 220, 225-226, 233, 242, 246, 260, 272, 277-278, 283-284, 286, 288
- damīr* (contenu de l'esprit, conscience morale) 71-77, 79
- dignité 5, 20, 23, 35, 38, 40, 44, 64, 70, 141-142, 158, 179, 194-198, 202, 206-208, 213, 215, 221, 298
- dīn* (religion) 2*n*2, 85-86, 97-98, 102, 105, 160*n*64, 165, 177, 204*n*5, 205*n*5, 307
- discours coranique 10, 12-15, 17, 19, 219
- disposition éthique 24, 161, 192, 235
- don de soi 237, 239
- éducabilité 228*n*37, 251, 288, 292, 297
- éloquence 211, 213, 223, 226-227, 232-233
- équité 59, 88-89, 105, 130, 140, 209
- esthétique 57-58, 69, 91, 192, 215, 223, 225, 273, 288
- estime de soi 68, 113, 136, 196-198, 200, 207, 210, 218, 226-227
- éthicité 9, 20, 24, 34, 40-41, 77, 100, 143, 161, 216, 236
- éthique 2-3, 5*m*16, 6-9, 20-21, 23, 25-29, 32-35, 37*n*84, 38, 40, 44-46, 55-57, 59-63, 66-71, 75-77, 79-80, 83-89, 91, 93-96, 100-101, 103, 107-109, 111-113, 116-117, 124, 128-130, 133*m*11, 143-145, 158, 161-162, 167-168, 170-172, 176, 179-182, 183*n*6, 184*n*6, 185-187, 190-192, 194-198, 200, 202-203, 206-210, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 226-227, 233-234, 236-242, 246, 250, 252, 255*n*20, 261, 263-264, 270, 272-273, 283, 286, 288, 297

- Éthique de la *murūʿa* 68, 70, 84, 86, 96, 107, 109, 111, 113, 129, 145, 194, 200, 226, 238, 288
- excellence 29n56, 39, 67, 74, 95, 98, 107-109, 143-144, 163, 192, 194, 218, 226, 241-242, 250-255, 259-266, 270, 272-274, 277, 279, 283-288
- expérience 11, 61n9, 16, 76, 78, 100, 115, 131-132, 145, 164n70, 171-173, 175-177, 179, 200, 202, 263, 288
- Faḍīla* (excellence, supériorité) 262, 265
- Faḍl* (excellence, bien, faveur, grâce) 35-37, 49n114, 186n14, 256n21, 260, 262-263, 265-266, 269-271, 273-274, 285n86
- faqr* (pauvreté) 180, 195, 198-199, 203
- flatterie 121
- forme de vie 37, 68, 77, 94-95, 115, 158, 167, 169, 179, 226
- futuwwa* (esprit chevaleresque) 37n84, 62-63, 78-79, 81-82, 174, 192
- générosité 38, 107-108, 137, 163, 182, 183n6, 184, 186-191, 193, 207-209, 271, 286
- genres de vie 92n18, 96, 98, 100-102, 104, 110, 113, 145, 175
- Ghāya* (cible, visée, but, fin) 278-280, 284-287
- Ḥasab* (valeur personnelle) 288
- hawā* (passions) 119, 169, 174, 179
- ḥayāʿ* (respect humain, pudeur) 5, 193, 196
- Ḥayāʿ* (respect humain, pudeur) 128-146, 149-166
- ḥayāt* (vie) 149-153, 157-158
- ḥazm* (fermeté, prudence) 61, 211
- herméneutique 73, 86, 89, 93, 102, 104, 222-223
- ḥilm* (magnanimité, grandeur d'âme) 5, 63, 130n8, 139n22, 235n2, 236
- honneur 2, 38, 63, 130, 137, 158, 165, 181n3, 198, 217, 283
- honte 130-133, 135-138, 146, 158-159, 165
- humanisme 5n16, 63n11, 246, 297-298, 304
- ḥurma* (dignité, respectabilité, inviolabilité) 141-142
- hurriya* (pureté, liberté) 82-83
- idéal de perfection 288
- idéal éthique 114
- ʿifḥa* (bienveillance, tolérance) 90n15, 129, 193, 233n48, 235-236, 239
- ih̄sān* (le bien, bienfait) 4n13, 204n4, 249n13, 270-273
- ih̄tirām* (respect) 141
- individuation 13, 17
- insāniyya* (humanité) 28
- is̄lāḥ al-maʿīsha* (amélioration des conditions de vie) 198
- Islam 1-2, 13, 5n18-19, 23n46, 33, 35n75, 40n91, 41, 63, 84-85, 88-89, 92, 100n7, 112n23, 181n3, 185-186, 205n5, 215n10, 243, 246-247, 266, 300
- ʿizzat al-naḥs* (estime de soi) 196-197
- jeu 16-17, 39, 48, 59, 81, 100, 123-127, 130, 151, 165, 181, 185, 194, 288, 300, 302
- jūd* (générosité) 183n6, 186, 193, 207-208
- justice 66n3, 67, 88-90, 105, 107, 109, 111, 130, 139-140, 143-144, 164n71, 165, 203, 206-210, 234, 239, 273
- Kamāl* (excellence, accomplissement) 106, 241
- khajal* (honte) 130-133, 136-138
- Khayr* (le bien) 274
- khuluq* (disposition morale, caractère) 77, 161
- ladhdha* (plaisir) 35, 119, 167-169, 174-176
- lahn* 214-215, 224-225
- langage 9, 44, 89, 211-213, 215-216, 220-223, 225-229, 233-235, 249, 269, 276n68
- langue 16-17, 19, 40n91, 42-43, 45, 58n1, 75, 130n7, 150-151, 155, 157, 171-172, 211-212, 213n3, 214-215, 219, 224-229, 233, 272, 274, 281n80, 300
- libéralité 107-109, 182, 183n6, 184-185, 187, 189-191, 207-208, 271
- liberté 20, 26, 82-83, 95n23, 127n32, 198, 201n40, 215
- louange 27, 78, 163, 192
- maʿād* (vie future) 97-99, 168n4, 169n6
- maʿāsh* (vie d'ici-bas) 97-98, 109, 169n6, 173

- magnanimité 139n22, 235n2, 236, 251, 256, 270, 283, 286
- Maîtrise de soi 63, 66, 80, 84, 115, 125-126, 135-136, 146, 165, 170-171, 179, 211-212, 235-236, 241
- manière d'être 55, 68, 77, 81, 140, 143-145, 163, 168, 191, 193, 212, 248, 273
- mar' (personne humaine) 5, 7-24, 26-27, 29, 40, 42, 44-45, 54-57, 94, 116, 144, 159, 167, 179, 207, 210, 240, 242, 260, 266, 290
- mas'ul (responsable) 71
- mémoire v, 204n3
- Modèle culturel 291
- morale 15, 21, 24-25, 29-30, 33, 36-38, 44-45, 55, 57, 59-63, 71, 74, 76-80, 83-84, 86, 88, 95, 100-102, 105, 107, 109-110, 113-114, 118-119, 128-133, 136, 138, 140, 142, 146, 150, 153, 155, 157-158, 161-163, 165, 167-169, 172, 175-176, 178, 183n6, 192, 194, 196, 198, 200, 202, 210, 217, 238, 252, 264-265, 269, 271, 273, 289
- murū'a 1-9, 20-41, 44-45, 55-64, 66, 68, 70-71, 76-79, 83-98, 102-105, 107-110, 112-119, 123-129, 143, 145, 162, 167-175, 178-188, 190-198, 200-203, 206-216, 224, 226-228, 233-244, 288-289, 297-298
- murū'wa 5n17, 33-34, 78, 192, 210
- nabīdh (vin) 39
- nasab (Ascendance, filiation, parenté) 288n2, 289, 291
- Nihāya (finalité, aboutissement, achèvement) 50n19, 160n64
- nature 138n20
- parole 37, 73, 77, 121, 211-212, 215, 220-224, 227, 229-230, 238, 294
- passions 35, 118, 123, 128, 168, 171, 209, 291
- pauvreté 108, 180, 182, 184-185, 195-203, 205, 208
- pensée de *ladab* 2, 5, 6n19, 58, 96-97, 129, 170, 175, 179, 241, 245, 247, 249, 256, 258
- personne 1, 8, 9n11, 10-12, 18-24, 26-27, 29, 36, 39-45, 53n125, 55-57, 59-60, 62, 64, 66, 68n7, 70-72, 74-76, 86-88, 91-92, 94, 95n23, 96, 105, 115, 130-131, 136, 138, 144, 149, 153, 159-160, 168-171, 173-174, 179, 181-182, 186, 194-196, 198-203, 207, 211-212, 214, 216, 218-221, 223, 225, 232, 234, 237-239, 251, 259, 261, 283, 286, 288-289, 297, 301
- Personne humaine 11-12, 21-24, 40-45, 55-57, 144, 216, 218, 237-239, 259, 288
- philosophie 2, 23n46, 40n91, 52, 120n15, 157, 173, 245-246, 249, 250n14
- plaisir 36, 38, 100, 115-116, 118-119, 122, 124-125, 127-128, 167-169, 174-176, 178, 238
- politique 35n75, 79n34, 89, 93, 121, 125, 139n22, 173, 175, 203, 204n3, 205n5, 207-210, 226-227, 229, 235n2, 245, 288
- pouvoir 13, 28, 36, 44, 65, 113, 119-121, 123, 125-126, 130, 138, 149, 165, 175-176, 184, 208-209, 213, 226-228, 259
- Prophète 53, 86-88, 91, 104, 159-160, 162, 186, 198-200, 205n5, 283, 291
- pudeur 66, 118, 123, 128-132, 138, 141, 143, 145, 150, 154-155, 157-159, 162, 164n71, 165, 171, 196, 294
- raffinement 58-59, 178, 289n3
- Rajul fādīl* (individu excellent) 262
- reconnaissance 219, 255-256, 289
- régime de vie 38, 80-81, 83-84, 112, 115-116, 119, 124, 144, 146, 167-169, 179
- règles de la *murū'a* (*sharā'i' al-murū'a*) 3, 87, 96, 101, 105, 124, 128, 171, 200, 214
- religion 2, 19, 76, 78, 83-87, 89, 96-101, 103-105, 109, 111, 114, 126, 157, 165, 186, 192, 196, 203, 204n5, 205n5, 266, 292, 294
- renoncement à soi 82-84
- respect 4n93, 59, 63, 66n3, 70, 100-101, 105, 109, 113, 125, 130-131, 134-146, 149-150, 152, 154-155, 157-159, 161, 164-165, 192-194, 197, 201, 210n13, 212, 214-215, 226, 235, 238-239, 241, 251
- respect humain 66n3, 130n7, 138, 140, 142, 149-150, 152, 158, 161, 164-165, 193
- responsabilité 12-14, 17, 19-20, 23-25, 27, 39-40, 79, 106, 194, 203, 209, 215-216, 235-238, 240

- responsable 11-15, 18-20, 26-27, 39-40,
66, 71, 77, 79-80, 106, 194, 204-205,
208-209, 216, 224, 238, 240
- riyāsh* (signes externes de richesse) 188-190
- rujūlyya* (masculinité) 28-29, 241
- sa'āda (bonheur) 170, 172-174
- ṣadāqa* (amitié) 100, 187
- sagesse 3, 6-7, 10, 40, 64-65, 71, 168, 207,
242
- shakṣ* (corps) 40-42, 44-47, 50-56
- sirr* (secret, vie privé, intimité) 14n20, 71,
75-76, 80, 117n7, 122n18, 143-144, 167n1,
170-172, 258n27
- Skopos* (but, cible) 281n80
- sociabilité 120, 123, 125-126, 170n7, 213n3,
297
- souci de soi 70, 82, 100, 118, 145, 196, 288
- style de vie 69
- surtribunalisation 12
- surūr* (bonheur, joie intérieure) 91-92,
169-177, 179-180, 196
- Telos* (finalité, fin) 281n80
- tolérance 83, 129, 200-202
- vie privée 67, 69, 71, 80, 143-145, 170, 273
- vie publique 67, 69, 71, 80-81, 143-144, 170,
273
- vilenie 63, 203, 219, 223
- vin 36-39, 214, 232
- virilité 27-28, 32-34, 36, 38-39
- visage 30, 43-44, 131, 215-224, 237
- zarīf* (homme cultivé et raffiné) 58n2,
229-230
- zindīq* (athée) 94

Dans le discours que la culture arabe classique tenait sur elle-même, discours que nous trouvons développé et pris en charge par les textes de l'*adab* qui nous sont parvenus, l'individu détenant la qualité éthique de la *murū'a*, ou celle de l'*adab*, ou ces deux qualités à la fois, est considéré comme étant une personne parfaite, excellente, une personne telle que chacun doit aspirer à l'être. Dans cet ouvrage, entièrement consacré à l'étude de la vision éthique arabe classique, nous soumettons le concept *murū'a/muruwwa* à une analyse détaillée, approfondie et exhaustive. C'est la première fois où ce concept central de la culture arabe classique de l'*adab* est étudié dans la pluralité de ses implications éthiques, philosophiques, politiques et esthétiques.

Salah Natij, Ph.D. (2013), Université de Paris IV-Sorbonne, enseignant à l'IUT (Université de Nice Côte d'Azur) et en Classes Préparatoires pour les Grandes Écoles (CPGE). Il a publié, en 2024, *La Théorie du bayān d'al-Jāhiz. D'une herméneutique de la nature à une sémiotique de la culture* (Leiden, Brill), ainsi que de nombreux articles sur la pensée de l'*adab* en général et sur l'œuvre de al-Jāhiz en particulier.

In the discourse that classical Arab culture held about itself, a discourse that we find developed and supported by the texts of *adab* that have come down to us, the individual who possesses the ethical quality of *murū'a*, or that of *adab*, or both of these qualities at once, is considered to be a perfect, excellent person, a person such as everyone should aspire to be. In this work, entirely devoted to the study of the classical Arab ethical vision, we submit the Arabic concept of *murū'a/muruwwa* to a detailed, in-depth and exhaustive analysis. This is the first time that this central concept of classical Arabic culture of *adab* has been studied in the plurality of its ethical, philosophical, political and aesthetic implications.

Salah Natij, Ph.D. (2013), University of Paris IV-Sorbonne, lecturer at the IUT (University of Nice Côte d'Azur) and in Preparatory Classes for the Grandes Écoles (CPGE). He published, in 2024, *The Theory of the Bayān of al-Jāhiz. From a Hermeneutics of Nature to a Semiotics of Culture* (Leiden, Brill), as well as numerous articles on the thought of *adab* in general and on the work of al-Jāhiz in particular.

ISBN 9789004542754



9 789004 542754