

Mirella Cassarino  
Università di Catania



Synergies Monde arabe n° 6 - 2009 pp. 55-71

**Résumé :** *Cet article vise à fournir deux définitions diverses de adab, complémentaires entre-elles, qui n'excluent aucun ajustement et corrections ultérieurs, et qui ressortent de trois domaines d'études et des recherches qui s'entrecroisent et se superposent : l'enquête théorique qui a amené des groupes de chercheurs, bien sûr non exclusivement arabisants, à réfléchir sur les règles du fonctionnement de la communication littéraire par rapport aux structures socioculturelles et idéologiques dont elle est l'expression ; la fréquentation directe d'une série de textes arabes exemplaires produits entre le VIII et le XIII siècle que, malgré les différences entre eux, les chercheurs occidentaux sont enclins à considérer constitutifs d'un genre littéraire ; la relecture d'une page très intéressante de Khaldūn sur cette discipline ou science.*

**Mots-clés :** *Adab ; système littéraire ; mode littéraire ; Ibn Khaldūn ; constantes.*

**Summary :** This article intends to provide two different and complementary definitions of *adab*, which do not exclude further adjustments and corrections, and which stem from intertwined and overlapping fields of study and research : the theoretical investigation of a multitude of scholars, obviously not only Arabists, who reflected on the functioning rules of literary communication in relation to its sociocultural and ideological structures ; the direct analysis of a series of exemplary texts produced between the eighth and the thirteenth century, which, notwithstanding their differences, are considered by Arab and Western scholars constituting a literary genre ; the re-reading of an interesting page by Ibn Khaldūn on this discipline or science.

**Keywords:** *Adab, Literary System, Literary Form, Ibn Khaldūn, unvarying.*

## Introduction

Une question épineuse qui traverse encore aujourd'hui les textes des critiques et des historiens de la littérature et de la culture arabe, concerne la définition de l'*adab*, surtout dans les cas où celle-ci est liée à une partie de la production littéraire médiévale<sup>1</sup>. Nul est moins clair que ce concept, d'autre part dénommé

avec un terme polysémique qui assume des valences différentes selon les contextes et les siècles dans lesquels il a été utilisé. Pour se rendre compte de la complexité de la question, il suffit de reprendre un extrait de l'étude classique de Carlo Alfonso Nallino sur les acceptions du terme, qui, en partant des signifiés de courtoisie, éducation, invitation etc., a fini par désigner la « littérature » au sens large (Nallino, 1948 : 2-3).

Ces prémisses suffisent pour mettre en évidence comment quelqu'un qui prend comme objet de réflexion la production arabe d'*adab* pour tenter d'en donner d'autres définitions, part d'un fait qui n'est pas d'emblée évident et qui ne semble pas réglé par un mécanisme parfait de normes ou par un système cohérent de propriétés communes à tous les textes. D'ailleurs, contrairement à ce qui est advenu pour la poésie, il manque pour l'*adab* une réflexion théorique systématique et claire de la part des critiques arabes médiévaux. Ce qu'observait Carlo Alfonso Nallino, à savoir : "nous devons donc déduire directement des œuvres en prose et en poésie des arabes l'explication du signifié original et de ceux dérivés", vaut également lorsque à être prise en considération est l'identité du récit arabe médiéval connu sous ce nom.

Sans vouloir reprendre les questions liées à l'étymologie du terme et à ses valences, pouvant éventuellement apparaître fallacieuses, nous nous limiterons maintenant à fournir deux définitions diverses de *adab*, complémentaires entre-elles, qui n'excluent aucun ajustement et corrections ultérieurs, et qui, espérons d'une manière prolifique, ressortent de trois domaines d'études et des recherches qui s'entrecroisent et se superposent : l'enquête théorique qui a amené des groupes de chercheurs, bien sûr non exclusivement arabes, à réfléchir sur les règles du fonctionnement de la communication littéraire par rapport aux structures socioculturelles et idéologiques dont elle est l'expression ; la fréquentation directe d'une série de textes arabes exemplaires produits entre le VIII et le XIII siècle que, malgré les différences entre eux, les chercheurs occidentaux sont enclins à considérer constitutifs d'un genre littéraire (cfr. les textes indiquées dans la Bibliographie parmi les Sources arabes) ; la relecture d'une page très intéressante de Khaldūn sur cette discipline ou science (Ibn Khaldūn, éd. 1988 : 459-60). Tout ceci en restant assurément conscients qu'il n'est pas possible de remédier à ce que Borges définissait le « désordre divin de l'écriture ». Chaque texte, en effet, se constitue et se définit selon une succession infinie de relations avec d'autres textes, de confirmations et de triages, de contaminations et désagréments, d'appropriations et expropriations, qui laissent des vastes passages ouverts à des aspects innovateurs et surprenants - comme dans l'exemple des *Maqāmāt* (Kilito, 1982 ; Zakharia, 2000) - qui fuient les schémas empiriques.

### **L'*adab* : système, genres, modes**

L'*adab* peut, à mon avis, être défini comme un véritable "système littéraire et culturel" (Corti, 1976), où les deux adjectifs qui attribuent la notion de "système" concourent à mieux clarifier - surtout aux yeux de qui n'a pas de familiarité avec la civilisation arabo-islamique et avec les connaissances qui en constituent la base - leur ampleur et leurs limites. Ceux-ci s'étendent, en

fait, bien au-delà de la production des belles lettres, et incluent de même ces textes à caractère religieux, juridique, philologique, scientifique, etc., considérés fondamentaux pour la formation de base de l'intellectuel arabe à partir de la fin du VII et du début du VIII siècle. L'image à laquelle il est peut-être utile avoir recours est celle d'une étagère sur laquelle est alignée une file infinie de volumes de divers arguments, parmi lesquels des traités moralistes et des textes érotiques, des écrits zoologiques et des essais d'us et costume, des récits de voyage et des recueils de nouvelles, des traités géographiques et des œuvres historiques, des commentaires des *Maqāmāt* et des écrits philologiques au sens large. Un *corpus* qui reflète d'une façon variable l'emploi compliqué et omnidirectionnel que les Arabes ont fait de la plume dans le cadre de la dialectique de l'oralité et de l'écriture qui caractérise leur littérature depuis ses origines (Schoeler, 2002 ; Cheikh-Moussa, 2006).

La notion de système consent aussi de représenter l'*adab* non comme une succession d'œuvres individuelles, mais comme un *corpus* entier de textes qui se configure en tant que totalité contrainte, contraignante et en mouvement (Corti, 1976 : 75-148). En outre, ce système révèle la présence de plusieurs plans et niveaux de structuration, soit dans le développement diachronique soit dans l'articulation synchronique. Sur la base de ces niveaux, chaque écrivain agit au sein d'une sphère littéraire très uniforme et solide, qui l'incite dans certains cas à y adhérer complètement, et en d'autres cas à s'en éloigner, et à apporter des changements notoires. Dans l'*adab*, comme il est déjà advenu dans la poésie arabe préislamique, tout auteur, en effectuant de véritables prélèvements, remonte à une, ou pour mieux dire, à plusieurs traditions dont il ne pense pas faire abstraction, et dont il est fortement conditionné. Il réalise des liens entre les textes qu'il considère fondamentaux pour son propre discours, lequel démontre de cette façon, une grande similitude avec celui de ses prédécesseurs, mais en même temps, en diffère grâce aux critères mis à exécution, ceux-ci étant tous originaux car fruits d'un choix personnel. L'écrivain en effet crée au sein du système littéraire ce que l'on pourrait définir un sous-système des sources auxquelles il choisit de se référer<sup>2</sup>. Il suffit de penser, pour faire un exemple, à ce qu'écrit al-Tānūkhī dans l'introduction du *Farağ ba'da ash-shidda*, dans laquelle sont énoncés tous les auteurs qui avant lui s'étaient mesurés dans la rédaction des récits voués à apaiser les âmes de ceux affligés par la disgrâce et à atténuer leurs peines<sup>3</sup>.

Ainsi, une relation dialectique originale se forme entre tradition et innovation qui va bien au-delà du concept de l'intertextualité. Il offre un modèle de structuration qui, outrepassant les bornes d'une œuvre unique ou des écrits d'un seul auteur ou d'un groupe de lettrés, investit tout le *corpus* de l'*adab*. Chaque ouvrage présente des liens inédits avec le passé, et pèse sur le développement de la littérature en vertu du fait qu'elle transforme la valeur du signe des textes. Pour cela, je considère que nous pouvons, par exemple, parler de la constante « fonction Gāhiz » dans la littérature arabe classique ou de l'éternelle « fonction *maqāma* » dans la littérature arabe jusqu'à nos jours. Et pour ce motif également, Kilito parle des *Maqāmāt* d'al-Hamadhānī, parmi les œuvres que Bonebakker suggérerait d'exclure du nombre des écrits d'*adab*, comme un point de rupture qui a conduit son épigone al-Harīrī à renouer ses relations avec le passé :

Racontant comment il en est venu à écrire ses *Séances*, il indique qu'au cours d'une réunion des lettrés constatent la décadence des belles-lettres, de l'*adab* "dont les lampes se sont éteintes". Pour mieux marquer cette atrophie de la puissance créatrice, ils évoquent par contraste Hamadhani qui, un siècle plus tôt, a écrit d'admirables séances. A la médiocrité présente s'oppose l'excellence d'autrefois (vieux topos: avant, tout allait mieux). Une rupture s'est produite et il est urgent de renouer avec le passé (Kilito, 2009 : 25).

Et encore, dans le parcours diachronique, la notion de système appliquée à l'*adab* permet d'observer certains invariants tels que les personnages légendaires ou non - rappelons, par exemple, Hâtimu at-Ta'i le généreux, les figures de l'avare, du pique-assiette (Ghersetti, 2004 ; Id., 2008) ou du sot - et les motifs ou les topos du domaine thématique - le mythe de l'âge d'or de l'arabisme, le mythe du bédouin idéal (Sadan, 1974 ; Id., 1984)<sup>4</sup>, le débat sur la supériorité de la culture arabe par rapport à celle des autres -, dont le processus d'actualisation se réalise au cours des diverses époques grâce à la combinaison variable des constantes et des variantes textuelles. Il existe donc des conventions, des codifications littéraires et techniques reconnues, qui consentent la communication entre l'auteur et le lecteur, et qui produisent au même moment une incessante mais toutefois versatile validité et universalité du message. En définitif, la capacité communicatrice d'un texte se renouvelle continuellement parce qu'il est bel et bien inclus dans un système communicatif et informatif en mouvement. Enfin, l'interaction et l'opérativité de plusieurs genres et phénomènes littéraires, est consubstantiel à la notion de *adab* comme système. Il résulte ainsi plus facilement explicable et situable ce qui apparaît, en milieu critique, comme une difficulté, c'est-à-dire la question - déjà posée par Bonebbakker - de l'inclusion ou de l'exclusion d'une œuvre de ce qui est défini « un genre ». Une question à laquelle se rapporte une autre, non moins considérable, du classement des œuvres de la littérature d'*adab* que Katia Zakharia exprime de façon légitime avec l'interrogatif «comment classer les kutub?» :

Le classement générique ou thématique des *kutub* de la «littérature de 'adab» est pour le moins malaisé. Il faut pourtant, dans un essai de clarification, en esquisser une typologie, qui ne pourra être qu'indicative (Zakharia, 2005 : 125).

Le premier critère qu'elle indique est celui de s'uniformiser aux choix de ces auteurs : l'ordre alphabétique ou anthroponymique pour les dictionnaires biographiques ou pour certaines anthologies comme le *Kitab al-shi'r wa'sh-shu'arā* ; l'ordre toponymique pour les dictionnaires géographiques ; l'ordre chronologique pour les œuvres à caractère historiographique. Des critères qui pourtant, s'empresse à expliquer Zakharia, ne résolvent pas la question à fond :

L'agencement visible de ces ouvrages ne doit pas faire oublier qu'à l'instar de la plupart des *kutub* leur contenu relève d'un classement pluri thématique. Ce dernier peut déterminer aussi la forme de certaines anthologies (comme le *Kitāb al-'Aghānī*), sommes du '*adab* (comme '*Uyūn al-akhbār*) ou monographies. Celles-ci peuvent traiter d'un personnage (comme '*Akhbār Abī Nuwās* d'Ibn Manzūr), ou d'un sujet général. [...] L'influence des auteurs les uns sur les autres et leurs emprunts les uns aux autres sont légitimés et appréciés, qu'il s'agisse d'appendices (*dhayl*) continuant l'ouvrage d'un prédécesseur ou d'une reprise plus ou moins augmentée dans une monographie.

Enfin, l'unité thématique de certains *kutub* peut paraître suffisamment univoque et solide pour que l'on soit tenté de leur appliquer le qualificatif de genre, comme les miroirs des princes, récits de voyage ou *maqamât* (Kakharia, 2005 : 126).

Sur ce point, il me semble plus que pertinent avancer la proposition, probablement efficace en termes concrets, d'une définition ultérieure de *adab* comme «mode littéraire». Elle se nourrit de la conception des « modes littéraires » pour la première fois élaborée à la fin des années cinquante par Northrop Frye, mais mieux définie plus récemment par Remo Ceserani. Dans la conception de Frye, qui concerne des éléments à caractère religieux et psychologique, le “mode littéraire” se configure en tant que forme archétypique, une sorte de code profond intériorisé dans l'inconscient collectif (Frye, 1969 : 45-48).

Remo Ceserani définit, de sa part, le mode littéraire comme suit :

C'est un ensemble de procédés rhétoriques et formels, d'attitudes cognitives et d'agrégations thématiques, de formes élémentaires de l'imaginaire historiquement concrètes et utilisables par divers codes, genres et formes, pour la réalisation de textes littéraires et artistiques : chaque texte est en fait concrètement réalisé non seulement sur la base d'un code précis linguistique et modèle de genre, mais aussi selon une “modalité” ou la combinaison de plusieurs modalités, parmi celles historiquement disponibles dans les réservoirs de l'imaginaire (Ceserani, 2002 : 548).

En exploitant cette définition générale, nous pouvons donc supposer que l'*adab* n'est pas un genre codifié, mais un mode littéraire fondé sur plusieurs constantes de l'imaginaire qui se manifestent au sein d'ouvrages qui appartiennent à divers genres. Cela n'est pas un hasard, l'indication de mode est exprimée, même pour l'*adab*, sous une forme adjectivale. Nous parlons généralement d'« anthologie d'*adab* », « prose d'*adab* », « écrit d'*adab* », c'est à dire nous utilisons des expressions dans lesquelles l'adjectif définit le mode et non le genre, exactement comme le « mode romanesque », qui ne coïncide pas avec le roman, agit en des genres littéraires différents (Zanotti, 1998). Bien sûr, les modes, à élever précisément à des formes de structuration ou principes d'organisation de l'imagination littéraire, enterrent leurs propres racines dans des situations historiques concrètes et sont donc susceptibles de changements.

### L'*adab* selon Ibn Khaldūn

L'interprétation de l'*adab* comme mode est d'ailleurs, à mon avis, déjà présente dans une page très intéressante de la *Muqaddima* de Ibn Khaldūn, intitulée à juste titre '*ilm al-adab*' :

Cette science n'a pas un argument (spécifique) dont on peut affirmer ou nier les caractéristiques. Selon les philologues, sa finalité coïncide purement avec les résultats (*thamarāt*) : l'excellence dans les deux arts de la poésie et de la prose selon les modes des Arabes (*asālib al-'Arab*) et leurs formes littéraires. Ils recueillent à telle fin, des discours des Arabes (*kalām*), ce qui pourrait être utile de posséder [...] (éd. 1988 : 459-60)<sup>5</sup>.

Dans son effort de définition du '*ilm al-adab*', il semble dès lors évident que ce ne sont pas les contenus à attirer l'attention de Ibn Khaldūn, à partir du moment où ils peuvent être communs à plusieurs genres et ne contribuent en

aucune façon à individualiser les bornes de la discipline. Ce sont plutôt les objectifs à atteindre et les questions liées au rapport entre l'organisation de la matière et le plan formel, qui l'intéressent. Les finalités de la discipline peuvent être obtenues non à travers l'étude théorique d'un ensemble de règles et de principes dictés "d'en haut", mais à travers un processus inductif (Al-Yabri, 1995 ; Cheddadi, 2006), que l'auteur définit *istiqrā'*, fondé sur la fréquentation des textes, sur la « pratique textuelle » qui seule peut assurer l'acquisition du savoir et aussi la faculté des modes de l'exprimer et de le transmettre. A cette fin, conformément à la nouvelle et fondamentale valeur acquise de l'écriture, il devient nécessaire de recueillir et de conserver la poésie, ce qui est exprimé en prose rimée (*sağ'*), les textes concernant les questions lexicographiques et grammaticales, lesquels consentent l'utilisation essentielle et polie de la langue, les récits relatifs aux *ayyām al-'Arab* qui permettent de reconstruire leur histoire et de pénétrer le sens des allusions qui remplissent le discours poétique, les généalogies (*ansāb*), les récits historiques (*akhbār*). Tout cela, observe Ibn Khaldūn (p. 140), ne s'obtient pas uniquement par l'apprentissage mnémonique qui, c'est peut être le cas de le préciser, avait marqué la transmission et la production du discours poétique. Les temps changeants et des formes nouvelles d'expression littéraires survenues, nous pouvons avec raison supposer qu'à ses yeux, il n'était plus une méthode utilisable en exclusivité.

Pour le discours en prose, la compréhension était un passage de l'apprentissage qui selon lui, devait précéder nécessairement la mémorisation. Une supposition fondamentale de la compréhension était précisément le recueil et l'étude des matériaux. Cela ne me semble pas fortuit si Ibn Khaldūn exprime ces idées dans le chapitre sur les sciences et l'enseignement, et qu'il se réfère probablement, en prêtant attention aux aspects didactiques, à ce que les philologues et *shaykh* de son époque affirmaient sur l'*adab* et sur les œuvres considérées fondantes en ce domaine, soit l'*Adab al-kātib* de Ibn Qūṭayba, le *Kitāb al-Kāmil* de al-Mubarrad, le *Kitāb al bayān wa't-tabyyīn* de al-Ġāhiz et le *Kitāb al-nawādir* de Abū 'Alī al-Qalī al-Baghdādī. Dans ce contexte, quoique lui réservant une place particulière, une référence au *Kitāb al-aghānī* de Abū'l-Faraġ al-Isfahānī ne pouvait manquer, non seulement parce que l'ouvrage était considéré le "*dīwān al-'Arab*" par excellence, mais aussi pour la place particulière que la musique, strictement liée à la littérature, y occupe depuis les origines de l'Islam<sup>6</sup>. Encore une fois, c'est sur la modalité de transmission de la matière que l'accent est mis. Il n'est donc pas fortuit qu'à l'époque abbasside, la musique était cultivée et étudiée par les secrétaires de l'administration et par les hommes érudits « pour apprendre les modes et les formes littéraires des Arabes ». Selon Ibn Khaldūn, le *Livre des chansons* est une œuvre inégalable, un modèle auquel tout homme de lettres devrait faire référence. La question posée par l'auteur de la *Muqaddima* n'est donc pas, comme elle pourrait paraître en premier abord, celle de l'ampleur et de la variété de la matière qui marque l'*adab*, mais aussi celle des modes et des formes littéraires qui peuvent être acquis par l'intermédiaire de la pratique textuelle. Celle-ci est à son tour liée à l'apprentissage de la langue, une "habitude technique" par excellence, qui -précise l'auteur- s'apprend comme tous les arts, grâce à son utilisation et à sa répétition. Il était tout-à-fait naturel que l'*adab* réside, selon les philologues, dans la "conservation de la poésie et de l'histoire des Arabes, accompagnée par

les vagues notions de toutes les autres sciences”, c’est-à-dire la linguistique et les textes des sciences religieuses : Coran et *hadīth*. Les autres sciences n’avaient rien à voir avec celle-ci, mais elles étaient considérées importantes dans la mesure où elles fournissaient aux hommes de lettres les compétences relatives à la terminologie technique et aux figures rhétoriques présentes dans la poésie et dans la prose épistolaire. Bien qu’il ne soit pas explicité dans son extrait sur l’*adab*, il semble presque que la pensée de Ibn Khaldūn sur la méthode d’acquisition de la langue, conçu sur la compréhension et sur la “répétition” de phrases correctes, convienne tout aussi bien à l’acquisition du mode du récit.

### Les constantes

Il est ici impossible de retracer, pour d’évidentes raisons d’espace, les origines et le parcours historique du mode de l’*adab*. Nous nous limiterons plutôt à élucider de façon synthétique une sorte de grammaire des formes de fond de l’imagination littéraire par laquelle il se réalise et assure sa fonction de structuration. Il s’agit, en définitif, d’indiquer schématiquement les constantes qui le caractérisent sur lesquelles, je tiens à le préciser, dans les diverses perspectives et dans des recherches partielles déjà citées, des chercheurs ont axé leur attention et apporté des contributions importants. Ce sont ces constantes, appartenant à divers niveaux, qui différemment modulées, confèrent à des textes différents entre eux, des caractères similaires - comme par exemple le ‘*Uyūn al-akhbār*’ de Ibn Qutayba, le *Kitāb al-hayawān* de Ḡāhiz, la *risāla* sur la nostalgie du pseudo-Ḡāhiz, les nuits du *Kitāb al-imtā’ wa’l-mu’ānasa* de Tawhīdī, le *Kitāb al-i’tibār* de Usāma Ibn Munqidh, les passages du *Kitāb al-aghānī* ou certaines histoires des *Mille et une Nuits*.

Une partie fondamentale dans la construction du mode de l’*adab* occupent certaines formes de *narratio brevis* (Ghersetti, 2003: 12-18):

le *hadīth* qui indique, comme on le sait, les dictons et les actions du Prophète Muhammad, devenus exemplaires pour la communauté des croyants, et dont l’utilisation s’est accrue avec la diffusion de la conscience historiciste de l’Islam. Il est relié au concept d’*auctoritas* et règle, avec des détails concrets, les aspects spécifiques d’un fait particulier. La prose d’*adab* est continûment farcie de ces traditions prophétiques qui ont, avec les versets coraniques, un pouvoir édifiant absolu. Gardons présent à l’esprit que le terme *hadīth*, hors du cadre strictement religieux, signifie également discours, conversation et donc récit, narration ;

la *khurāfa* ou histoire fantastique et invraisemblable, qui naît probablement comme une réponse au désir de l’homme d’avoir des modèles idéaux de conduite. Le terme reproduit, non par hasard, le nom d’un bédouin qui, enlevé par les *ḡinn*, fut protagoniste d’aventures nombreuses et incroyables, auxquelles, à son retour, les gens de sa tribu, les Banū ‘Udhra, n’auraient pas cru, les considérant le fruit de sa fantaisie (Chraïbi, 2008 : 36-45, 133-65). Pour cette raison, on recourt à l’expression “*hadīth Khurāfa*”, soit “le discours de *Khurāfa*”, pour indiquer un discours invraisemblable ;

la *hikāya* ou récit. Le terme prend son origine du verbe *hakà* qui signifie : imiter, et par extension, raconter. A partir du X<sup>e</sup> siècle il est utilisé, avec *hadīth*, *qissa* et *khabar* pour indiquer une histoire, un récit, et à partir du XI<sup>e</sup> siècle, on le trouve dans l'acception de fable ou récit de fiction (Pellat, 1975 : 379-84);

la *qissa*, c'est-à-dire histoire, discours et aussi biographie. Dans l'acception de narrer, elle est déjà attestée dans le Coran et on l'utilise en général pour se référer aux histoires des Prophètes définies justement *qisas al-anbiyā'* ;

le *khabar*, c'est-à-dire le récit informatif à caractère purement historique, ou bien qui prend son origine de l'histoire, ou bien le récit biographique. Le terme n'est jamais utilisé pour les narrations de fiction et est en général rapporté avec une anecdote, bien qu'ait justement observé Antonella Ghersetti : "une telle traduction peut être, et elle l'est la plupart du temps, trompeuse". Même *khabar*, comme *hadīth*, terme avec lequel il a une relation étroite, a un signifié précis dans le cadre religieux (Geries, 1990 : 53-91 ; al-Qādī, 1998) ;

la *nādira* par contre, indique la curiosité, la rareté, et pour son caractère facétieux, je dirais même le mot d'esprit. Il s'agit de l'anecdote brillante qui, caractérisée par l'ambiguïté et par les doubles sens, s'accomplit aussi dans la moquerie et dans la parodie.

Au sein des formes narratives susmentionnées ou proches d'elles, se trouvent d'autres structures de l'imagination littéraire arabe. Parmi celles-ci, les plus récurrentes, qui ont d'ailleurs une vie historique assez longue et variée, sont le texte poétique (ou le vers unique), le proverbe et l'énigme. Le premier, caractérisé par une structure complexe et une ample stratification, subit un processus de re sémantisation continue et de re fonctionnalisation, selon les contextes et les époques où il est utilisé (Gruendler, 2005 : 85-124) ; le second, avec une structure verbale particulière et plusieurs traits communs avec le vers de la poésie (Pagnini, 1998), concentre dans une forme considérable l'expérience et la sagesse du passé ; le troisième, dans une certaine mesure proche à la connaissance mythique, implique une attention au langage, à la capacité de la duplicité sémantique des paroles, qui est profondément enracinée dans la pensée linguistique arabe (Bauden, 2008 : 87-105).

Dans ce contexte, il me semble important mettre l'accent sur l'importance de certaines procédures narratives et rhétoriques habituellement adoptées par les auteurs arabes médiévaux, lesquelles font penser à un système de communication qui revêt les traits d'un véritable rituel. Les individus qui prennent la parole dans le "jeu du dialogue", de l'interrogation etc., jouent un rôle bien précis et formulent un certain type d'énoncés. Le rituel définit non seulement les gestes, les comportements et les circonstances (Foucault, trad. it. 1970 : 31), mais aussi l'efficacité des mots et l'effet qu'ils produisent sur les destinataires. Il s'agit probablement de procédures qui conduisent au contrôle des discours et à un savoir en quelque sorte monopolisé et secret. Il suffit de penser, pour s'en rendre compte, aux indications sur la lecture et sur la manière de pénétrer le sens profond des discours qui sont fournies dans l'avant-propos du *Livre de Kalila et Dimna* (Ibn al-Muqaffa', trad.it. 1991 :



23-31). Le lecteur empirique joue un rôle important dans le jeu complexe de la coopération textuelle et il est possible qu'il ne s'identifie point au lecteur modèle, et s'arrête à une lecture superficielle de l'œuvre, dont il n'éprouvera que du plaisir. Ce n'est pas un hasard si les phénomènes narratifs principaux en vigueur dans ces textes sont tous liés à la notion de *auctoritas*. Ils peuvent brièvement être décrits comme suit :

a) L'incipit de la narration est donné d'en haut. Un phénomène, celui-ci, déjà présent dans la poésie préislamique dans laquelle était perçue la présence d'un génie inspirateur. Suite à la formation de l'Empire arabo-islamique et aux transformations conséquentes, même culturelles, qui en ont marqué l'histoire, cette figure "déserte la scène" et est remplacée par un personnage influent qui revêt des apparences diverses selon les textes et les époques. Bien que l'hypothèse du « modèle prophétique » avancée par Kilito à propos de ce *topos* de la littérature arabe classique (Kilito, 2009 :15-31) me semble assez suggestif, et en quelques cas efficace, je considère qu'elle pourrait être aussi supportée par des modèles qui proviennent des traditions littéraires plus antiques, comme celle iranienne, qui ont eu un rôle très important dans la naissance et pour le développement de la prose littéraire classique.

b) Les diverses formes narratives sont souvent introduites et renferment en elles l'*isnād*, la chaîne des transmetteurs, qui passant du domaine purement religieux à celui littéraire, a consolidé et élargi sa propre fonction de structuration. Il se configure sous la forme d'une liste de noms plus ou moins long, unis à des verbes liés à la transmission de la connaissance, grâce auquel il est possible de remonter du témoin plus récent à celui plus ancien. La chaîne des transmetteurs, qui précède l'histoire véritable dite *matn*, et qui a, dans le contexte religieux, le but fondamental d'attester la crédibilité de l'histoire rapportée, est habituellement adoptée dans le domaine littéraire pour conférer autorité et véridicité à la narration, même dans les cas où celle-ci n'a aucun rapport avec la réalité (Ghersetti, 2003: 9-29 ; 15-17).

c) D'autres aspects s'unissent à celui-ci. Un phénomène courant dans la littérature arabe classique est celui de la citation, dont le choix et la disposition au sein du texte composé révèlent la nature et les objectifs de l'auteur. La nature du *Gāhiz* ressort sans cesse des pages qu'il a écrites, malgré les citations dont elles sont farcies. Nombreuses sont les fonctions de la citation :

Outre sa fonction didactique, elle est souvent prétexte à un déploiement d'érudition, mais, contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, elle est loin d'être une solution de paresse pour des écrivains en mal d'inspiration. Selon Ibn 'Abd Rabbih, choisir des textes est plus difficile que de les composer! La difficulté vient du fait que l'énoncé sélectionné doit être frappant en lui-même tout en s'intégrant pertinemment dans le contexte où il figure. De la citation au plagiat, il n'y a parfois qu'un pas, et, tout bien considéré, le plagiat est un art, mais rares sont ceux qui y excellent (Kilito, 2009 : 21).

d) La *tension* particulière entre le réel et l'irréel est fortement connotée par la résistance de l'Islam cultivé, qui, dans le cadre religieux et juridique, devient

une condamnation envers la fiction (Bonebakker, *Nihil obstat...*1992). Cela ne signifie pas qu'il n'y ait eu des positions de signe contraire ou que la narration de fiction n'existe pas. La question concerne plutôt la modalité de la narration, en une certaine mesure conditionnée par cette proscription, et le statut attribué aux ouvrages de fiction. Comme cela a été observé de plusieurs parts, un texte n'acquiert pas un statut littéraire s'il n'est pas soutenu par un *isnād* crédible et par la présence de lieux et personnages ayant réellement existé. Dans le contexte littéraire, comme l'a écrit Antonella Gherseti, «on opère une distinction nette entre les narrations sérieuses fondées sur des faits réels, finalisées à l'instruction, et la fiction (dans le sens rhétorique du terme), dont le but est surtout le divertissement et dont la jouissance est reléguée, sous certaines formes, à la sphère populaire» (Gherseti, 2003: 24). Dans tous les cas, la recherche sur les mécanismes particuliers agissant dans l'*adab* pour légitimer la fiction en lui conférant des caractères de vraisemblance<sup>7</sup>, est désormais entamée et a déjà donné des résultats intéressants, L'un d'eux consiste par exemple, à disséminer la narration des éléments qui semblent l'ancrer à la réalité : des noms propres de personnages ayant vraiment vécu ; des références à des lieux, pays, villes, villages ou contrées caractérisés par des noms géographiques réels ou, encore, allusions à des faits bien précis et connus. Il faut aussi considérer comment le récit de faits historiques, ou contemplés comme tels, présente des techniques discursives et des modalités narratives typiques des textes littéraires. Les études menées par les chercheurs en ce sens ne font que corroborer la validité de l'interprétation de l'*adab* comme un mode narratif œuvrant au sein des écrits appartenant à des genres divers (Leder, 2005 : 125-48 ; Meisami, 2005 : 149-75). Nous pouvons dire la même chose à propos du récit biographique et autobiographique<sup>8</sup>, qui présentent, malgré leur style formulaire, de nombreux éléments d'instabilité, d'hybridité et de contamination entre les genres. Comme l'a observé Julia Bray «Les données de base ont souvent manqué aux biographes - les dates, la forme exacte d'un nom - mais cela ne les a pas empêchés de réfléchir sur ce qu'était tel ou tel personnage» (Bray, 2007 : 103-110). Un exemple intéressant, en ce qui concerne l'autobiographie, est fourni par les mémoires de Usāma ibn Munqidh (Cassarino, 2003 : 375-83).

e) Bien que l'on tente sans cesse de recouvrir la fiction avec les apparences de la réalité, une constante qui mérite d'être prise en considération car elle pèse profondément sur la caractérisation des textes, est l'absence totale de descriptions. Le monde de l'*adab* est un monde dans lequel les lieux, les objets, les personnages, les attributs sont le plus souvent simplement nommés. L'avare n'a pas besoin d'être décrit, il représente l'avarice exactement à la manière des autres personnages (le resquilleur, le sot, le sage, etc.) qui intéressent simplement pour les qualités et les défauts qu'ils représentent. De cette manière, l'unité sémantique est acquise et garantie avec instantanéité : il n'y rien d'autre à savoir ou auquel faire allusion. Ce trait est probablement lié aux formes typiques de l'oralité, dans lesquelles le récit se base sur l'action et non sur la description, et les actions des personnages ne sont pas dictées par les mouvements de l'âme mais par des stimuli externes (Pisanty, 1993 : 31-37). A cela s'ajoute le fait que les textes d'*adab* manquent de perspectives et de profondeur spatiale et temporelle: les personnages ne subissent pas des développements dans le temps, ils ne vieillissent jamais ; bien que des exemples de signe différent existent, les lieux,

souvent caractérisés par l'opposition dedans/dehors, soit ordre/chaos (Cassarino, 2008), conduisent le lecteur vers une dimension abstraite dans laquelle le message assume une valeur atemporelle et universelle. Le destinataire est déplacé dans une "autre" dimension par rapport à celle du monde réel, une dimension dans laquelle l'action, le mouvement se réduisent au dialogue, dont la fonction est d'engendrer ce que Bachtin définissait polyphonie ou plurivocité (Bachtin, trad. it. 1968 : 67-230 ; 108-40) ou bien une séquence d'histoires ordonnées par affinités ou par contrastes ou encore, comme dans le *Kitāb al-aghānī*, sur la base des airs musicaux, expression primordiale de l'harmonie idéale.

f) Encore et enfin, le but fondamental de l'*adab*, c'est-à-dire transmettre la connaissance sans ennuyer, en laissant entendre les concepts par des histoires exemplaires, se réalise à travers une série de processus particuliers rhétoriques et formels : parmi eux, l'alternance de *ğidd* (sérieux) et *hazl* (facétieux) et, surtout, l'utilisation d'un langage expressionniste qui se sert des jeux de mots, arguties, mots d'esprit (Beaumont, 1993 : 138-59 ; Geries, 1990 : 53-91 ; Malti-Douglas, 1985). Des strates entières du langage, liées à la vie matérielle, à l'instinctivité et aussi à la corporalité enracinées dans l'imaginaire collectif, se reflètent dans la littérature. Dans le mode de l'*adab* pourtant, contrairement à ce que soutient Bachtin pour le mode carnavalesque (Bachtin, trad. it. 1968 : 160-61), on n'assiste pas à un renversement du système officiel et dominant de pensée et d'expression, mais à une intégration de tous les traits susdits dans les canaux classiques de l'expression de la prose arabe médiévale. Probablement pour cette raison, l'*adab* assume, au cours de son développement, un caractère accentué de médiation entre "haut" et "bas" qui, quelques fois, s'exprime aussi dans la langue utilisée dans certaines ouvrages (Schen, 1972 : 218-36 ; Id. 1973 : 64-97 ; Blau, 1975 : 277-98). Je me réfère au Moyen Arabe<sup>9</sup>, depuis quelques temps devenu le centre de l'attention d'un groupe de chercheurs qui examinent l'ensemble des registres linguistiques qui n'appartiennent ni à l'arabe dialectale, ni à l'arabe classique, mais qui constituent une variété intermédiaire « multiforme, caractérisée entre autres par l'interférence de ces deux variétés polaires sur le continuum linguistique qu'elles bornent, mais aussi par des particularités propres » (Lentin, 2004 : 434).

## Note de conclusion

Une fois franchies les abstractions et les réductions pseudo-conceptuelles, et mise de côté l'aura du "genre" en son absoluté, nous avons tenté d'exploiter les recherches sur la communication littéraire et sur ses mécanismes sous-tendus, pour proposer deux définitions ultérieures de *adab* qui se complètent réciproquement, et consentent peut-être de mieux comprendre les modalités péculiaires de la narration dans la culture arabe médiévale. Il s'agit de prendre conscience non seulement de la manière dont les Arabes ont commencé à raconter des histoires, mais aussi de celle dont ils ont commencé à les vivre et à organiser une masse énorme d'expériences en termes de narration. Leur vie historique, culturelle, quotidienne, apparaît aujourd'hui écrite sous forme de variantes, résultat d'une activité composite et continue de correction, déformation et intégration textuelle.

La succession des constantes jusqu'ici énoncée est bien sûr susceptible d'être augmentée, et mieux précisée sur la base d'une amplification du *corpus* des ouvrages à étudier et de leur analyse plus approfondie. Les études systématiques menées en cette direction laissent déjà entrevoir, dans la réflexion théorique, des développements relatifs à une conception de l'*adab* comprise non seulement comme mode, mais comme une série de modes divers.

## Bibliographie

- Bachtin, M. (trad it. 1979). *La parola nel romanzo*. Dans Id., *Estetica e romanzo*. Torino : Einaudi.
- Bauden, F. Chraïbi, A., Ghersetti, A. (éds.) 2008. *Le Répertoire narratif arabe médiéval*. Transmission et ouverture (Actes du Colloque International de Liège, 15-17 septembre 2005). Liège : Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège.
- Bauden, F. 2008. « Comment diviser huit en trios parts égales? De l'anecdote au récit à énigme dans la tradition arabe ». Bauden, F., Chraïbi, A., Ghersetti, A. (éds.) 2008. *Le Répertoire narratif arabe médiéval*. Transmission et ouverture (Actes du Colloque International de Liège, 15-17 septembre 2005). Liège : Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, pp. 87-105.
- Beaumont, D. 1993. « A Mighty and Never Ending Affair: Comic Anecdote and Story in Medieval Arabic Literature ». *Journal of Arabic Literature*, 24, pp. 138-59.
- Bencheikh, J. ed-D. 1975. « Les musiciens et la poésie, les écoles d'Ishâq al-Mawsilî et d'Ibrâhîm b. Al-Mahdî ». *Arabica*, 22, pp. 114-52.
- Bencheikh, J. ed-D. 1975. « Les secrétaires-poètes et animateurs de cénacles aux I<sup>le</sup> et III<sup>e</sup> siècles de l'hégire. Contribution à l'analyse d'une production poétique ». *Journal Asiatique*, pp. 265-315.
- Binay, S. 2006. *Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur 9.-12. Jahrhundert*, Wiesbaden : Reichert Verlag.
- Blau, J. 1975. «Notes on syntactic phenomena in Classical Arabic as exhibited by Jāhiz's *Kitāb al-Buxalā'*». *Israel Oriental Studies*, V, pp. 277-98.
- Bonebakker, S.A. 1990. « Adab and the Concept of Belles-Lettres ». Ashtiany, J. et alii (éds.) 1990. 'Abbasid Belles-Lettres. Cambridge : Cambridge University Press, pp. 16-30.
- Bonebakker, S.A. 1992. « Some Medieval views on fantastic stories ». *Quaderni di Studi Arabi*, 10, pp. 21-43.
- Bonebakker, S.A. 1992. *Nihil obstat in Story-Telling?*. Amsterdam : Koninklijke nederlandse akademie van wetenschappen.
- Bray, J. 2005. « 'Abbasid myth and the Human Act: Ibn 'Abd Rabbih and others. Kennedy.
- Ph. F. (éd.) 2005. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden : Harrassowitz, pp. 1-54.
- Bray, J. 2007. « La biographie arabe médiévale ». Chraïbi, A. (éd.) 2007. *Classer les récits. Théories et pratiques*. Paris : L'Harmattan, pp. 103-10.

- Cassarino, M. 2003. « Il “Kitāb al-i’tibār” di Usāma ibn Munqid. Testo o macrotesto? ». Carbonaro, G., Creazzo, E., Tornesello, N. L. (éds.) 2003. *Medievo romanzo e orientale. Macrotesti fra Oriente e Occidente* (Atti del IV Colloquio Internazionale, Vico Equense, 26-29 octobre 2000). Soveria Mannelli : Rubbettino, pp. 375-83.
- Cassarino, M. 2008. « Parole della notte: intessere i saperi nella dimora del visir ». *Quaderni di Studi Arabi*, n.s. 3, 2008, pp. 97-120.
- Ceserani, R. 2002. Guida allo studio della letteratura. Roma-Bari : Laterza.
- Cheddadi, A. 2006. *Ibn Khaldūn : l’homme et le théoricien de la civilisation*. Paris : Gallimard.
- Cheikh-Moussa, A. 2006. « Considérations sur la littérature d’*adab*. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes ». *al-Qantara*, XXVII 1, pp. 25-62.
- Cheikh-Moussa, A. 2008. « Mouvançe narrative et polysémie dans la littérature d’*adab*: le cas d’Abu Hayya al-Numayri/Abu al-Agarr al-Nahsali ». Bauden, F., Chraïbi, A., Gherseti, A. (éds.) 2008. *Le Répertoire narratif arabe médiéval*. Transmission et ouverture (Actes du Colloque International de Liège, 15-17 septembre 2005). Liège : Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, pp. 47-61.
- Chraïbi, A. (éd.) 2004 *Les Mille et une Nuits en partage*, Paris : Actes Sud, pp. 434-55.
- Chraïbi, A. 2008. *Les Mille et une nuits : histoire du texte et Classification des contes*. Paris : l’Harmattan.
- Cooperson, M. 2005. « Probability, Plausibility, and Spiritual Communication in Classical Arabic Biography ». Kennedy, Ph. F. (éd.) 2005. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden : Harrassowitz, pp. 69-84.
- Corti, M. 1976. *Principi della comunicazione letteraria. Introduzione alla semiotica della letteratura*. Milano : Bompiani.
- Drory, R. 1994. « Three Attempts to legitimize Fiction in Classical Arabic Literature ». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18, pp. 146-64.
- Drory, R. 2000. *Models and Contacts. Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*. Leiden : Brill.
- Foucault, M. trad it. 1970. *L’ordine del discorso*. Torino : Einaudi.
- Frye, N. (trad. it. 1969). *Anatomia della critica*. Torino : Einaudi.
- Geries, I. 1990. « Khabar wa nādira. Dirāsa fi’l-wasā’il al-fanniyya wa’l-ustūbiyya al-ġiahiziyya fī siyaghat an-nawādir ». *al-Karmil*, 11, pp. 53-91.
- Gherseti, A. 2003. *La narratio brevis nella letteratura araba classica : tecniche discorsive e convenzioni narrative*. Firenze : Alinea, pp. 9-29.
- Gherseti, A. 2004. « À la recherche de nourriture : étude des thèmes liés aux pique-assiette (*tufayliyyūn*) dans la littérature d’*adab* ». *al-Qantara*, 25, pp. 433-62.

- Ghersetti, A. 2008. « L'Anecdote-accordéon ou comment adapter le sens du récit à un contexte narratif ». Bauden, F., Chraïbi, A., Ghersetti, A. (éds.) 2008. *Le Répertoire narratif arabe médiéval*. Transmission et ouverture (Actes du Colloque International de Liège, 15-17 septembre 2005). Liège : Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, pp. 63-85.
- Ghersetti, A. 2008, «La représentation des pique-assiette dans la littérature d'adab». *Annales Islamologiques*, 42, pp. 213-30.
- Gruendler, *Verse and Taxes: the Function of Poetry in Selected Literary Akhbār of the Third/ Ninth Century*, dans *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, cit., p. 85-124.
- Kennedy, Ph. F. (éd.) 2005. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Kilito, A. 1983. *Les Séances*. Paris : Sindbad.
- Kilito, A. 2009. *Les Arabes et l'art du récit*. Paris : Actes Sud.
- Kilpatrick, H. 1982. « A Genre in Classical Arabic Literature : the adab Encyclopaedia. Hillenbrand, R. (éd.) 1982. *Proceeding of the 10th Congress of UEAI*. Edinburgh : ?, pp. 34-42.
- Kilpatrick, H. 2003. *Making the Great Book of Songs*. London : Routledge.
- Leder, S.-Kilpatrick, H. 1992. « Classical Arabic Prose Literature : a Researcher's Sketch Map. *Journal of Arabic Literature*, 23, pp. 2-25.
- Leder, S. (éd.) 1998. *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*.
- Leder, S. 2005. *The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition*. Kennedy, Ph. F. (éd.) 2005. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden : Harrassowitz, pp. 125-48.
- Leder, S. 2005. « Nomadic and sedentary people - a misleading dichotomy? Bedouin and bedouinism in classical Arabic representation ». Leder S., Streck B. (éds.) 2005. *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Lentin J., Grand'Henry, J. (éds.) 2008. *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire*. Actes du Premier Colloque International (Louvain-la-Neuve, 10-14 mai 2004), Louvain : Institut Orientaliste de Louvain.
- Malti-Douglas, F. 1977. « Controversy and its effects in the biographical tradition of Al-Khatib Al-Baghdadi ». *Arabica*, 46, pp. 114-31.
- Malti-Douglas, F. 1985. *Structures of Avarice*. Leiden : Brill.
- Meisami, J.S. 2005. « Mas'ūdī and the Reign of al-Amīn: Narrative and Meaning in Medieval Muslim Historiography ». Kennedy, Ph. F. (éd.) 2005. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden : Harrassowitz, pp. 149-75.
- Nallino, C. A. 1948. *La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade*. Roma : *Istituto per l'Oriente*, pp. 1-17.

- Pagnini, A. 1998. *Matal e verso a confronto. Una questione di poetica araba classica alla luce di un'analisi paremiologica*. Firenze : Dipartimento di Linguistica dell'Università di Firenze.
- Pellat, Ch. 1975. *Hikāya*. Encyclopédie de l'Islam. 2, III , Leyde-Paris : Brill, pp. 379-84.
- Pisanty, V. 1993. *Leggere la fiaba*. Milano : Bompiani.
- al-Qadi, M. 1998. *al-Khabar fī al-adab al-'arabī*, Tūnis - Bayrūt.
- Reynolds, D. F. 2001. *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition.*, Berkley-Los Angeles : University of California Press.
- Reynolds, D. F. 2005. « Dreams in Medieval Arabic Autobiographies ». Kennedy, Ph. F. (éd.) 2005. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden : Harrassowitz, pp. 261-80.
- Sadan, J. 1974. «The Nomad versus Sedentary Framework in Arabic Literature». *Fabula*, 15, pp. 57-86.
- Sadan, J. 1989. «An Admirable and Ridiculous Hero: Some notes on the Bedouin in the Medieval Arabic Belles Lettres, on a Chapter of Adab by al-Rāghib al-Isfahānī and on a Literary Model in wich Admiration and Mockery coexist». *Poetics Today*, 10, pp. 471-92.
- Sakkal, A. 2008. « Passage du récit des amours de Qays et Lubna à travers les genres littéraires arabes médiévaux ». Bauden, F., Chraïbi, A., Ghersetti, A. (éds.) 2008. *Le Répertoire narratif arabe médiéval*. Transmission et ouverture (Actes du Colloque International de Liège, 15-17 septembre 2005). Liège : Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, pp. 107-120.
- Samah, S. Janvier 2003. « The Narrative Craft: realism and fiction in the Arabic canon ». *Edebiyat: Journal of M.E. Literatures*, 14, pp.109-28.
- Schen, I. 1972. « Usāma ibn Munqidh's Memoirs : some further light on Muslim Middle Arabic ». *Journal of Semitic Studies*, XVII, pp. 218-36.
- Schen, I. 1973. « Usāma ibn Munqidh's Memoirs : some further light on Muslim Middle Arabic ». *Journal of Semitic Studies*, XVIII, pp. 64-97.
- Schoeler, G. 2002. *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Toelle, N. Zakharia, K. 2005. *À la découverte de la littérature arabe*. Paris : Flammarion.
- Toorawa, S. M. 2005. « Defining Adab by (re)defining the Adīb : Ibn Abī Tayfūr and Storytelling ». Kennedy, Ph. F. (éd.) 2005. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden : Harrassowitz, pp. 295-306.
- Turroni, G. 2002. *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldun*. Roma : Jouvence.
- Al-Yabri, M.A. 1995. *Introduction à la critique de la raison arabe*. Trad. fr. de Ahmad, M. et Geoffroy, M. Casablanca : Le Fennec.
- Zakharia, K. 2000. *Abū Zayd al-Sarūjī, imposteur et mystique: Redire les Maqāmāt d'al-Harīrī*. Damas : Institut français d'études arabes de Damas.

Zanotti, P. 1998. *Il modo romanzesco*. Roma-Bari : Laterza.

## Sources arabes

al-Ġāhiz, *Kitāb al-bukhalā'*, éd. A. al-'Awāmirī e 'Alī al-Ġārimī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 1988.

al-Ġāhiz, *al-Bayān wa't-tabyīn*, ed. 'A.M. Hārūn, Maktabat al-Khānġī li't-tibā' wa'n-nashr wa't-tawzī', al-Qāhira 1990 (5 ed.).

Badī' az-Zamān al-Hamadhānī, *Maqāmāt*, éd. M. 'Abduh, al-Qāhira 1889 (réempr. Dār al-Mashriq, Bayrūt 1993).

Ibn 'Abd Rabbih, *Kitāb al-'iqd al-farīd*, éd. Y.H. Barakāt, Bayrūt 1999.

Abū'-Faraġ al-Isfahānī, *Kitāb al-aġānī*, éd. 'A. Muḥannā e S. Ġābir, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 1992 (2 éd.).

Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*. Éd. Dār al-'adwa, Bayrūt, 1988.

Usāma ibn Munqidh, *Kitāb al-i'tibār*, éd. Qāsim as-Samarrā'ī, Dār al-asāla li'th-thaqāfa wa'n-nashr wa'l-i'lām, ar-Riyād 1987.

Ibn al-Muqaffa', *Kitāb Kalīla wa Dimna*, éd. T. Husayn e 'A. 'Azzām, Matba'at al-ma'ārif bi-Misr, al-Qāhira 1941.

Mas'ūdī, *Murūġ adh-dhahab*, ed. Dār al-qāri', sl. 2007.

Abū Hayyān at-Tawhīdī, *Kitāb al-imtā' wa'l-mu'ānasa*, éd. A. Amīn e A. az-Zayn, al-Qāhira 1939-1944.

## Notes

<sup>1</sup> Cf. le volume collectif édité par Kennedy, Ph. F. 2005. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden : Harrassowitz, recueillant les contributions que plusieurs spécialistes ont présentées à un workshop, qui s'est déroulé auprès du Department of Middle Eastern Studies de la New York University en avril 2000, dédié à la littérature d'*adab*, à la possibilité de la définir, et à la réalisation du rapport entre la réalité et la fiction. Sur la question de la définition, voir en particulier l'article de Shawkat M. Toorawa. « *Defining Adab by (re)defining the Adib: Ibn Abi Tayfur and Storytelling* ». Ivi, pp. 285-306. Les résultats du workshop complètent et soutiennent les recherches inclues dans le livre de plusieurs auteurs édité par Leder, S. 1998. *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden : Harrassowitz, et celles contenues dans les trois premiers chapitres du volume de Drory, R. 2000. *Models and Contacts. Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*. Leiden : Brill.

<sup>2</sup> Des études très intéressantes publiées récemment, sont consacrées à montrer, à travers les usages différents que les auteurs d'*adab* font d'une même anecdote ou d'un même récit, les espaces de l'authenticité des textes qui sont ré fonctionnalisés et ré sémantisés. Voir à ce propos certaines contributions contenues dans le volume Bauden, F., Chraïbi, A., Ghersetti, A. (éds.) 2008. *Le Répertoire narratif arabe médiéval. Transmission et ouverture* (Actes du Colloque International de Liège, 15-17 septembre 2005). Liège : Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, en particulier Cheikh-Moussa, A. « *Mouvance narrative et polysémie dans la littérature d'adab: le cas d'Abu Hayya al-Numayri/Abu al-Agarr al-Nahsali* ». Ivi, pp. 47-61; Ghersetti, A. « *L'Anecdote-accordéon ou comment adapter le sens du récit à un contexte narratif* ». Ivi, pp. 63-85 et Sakkal, A. « *Passage du récit des amours de Qays et Lubna à travers les genres littéraires arabes médiévaux* ». Ivi, pp. 107-120.



Cf. al-Tanuhi, *Il sollievo dopo la distretta*, par A. Ghersetti, Ariele, Milan 1995, p. 28-29.

Je tiens à remercier Antonella Ghersetti pour les précieuses suggestions bibliographiques et les observations provenant de la lecture de cette contribution.

<sup>3</sup> Cf. al-Tanuhi, *Il sollievo dopo la distretta*, par A. Ghersetti, Ariele, Milan 1995, p. 28-29.

<sup>4</sup> Je tiens à remercier Antonella Ghersetti pour les précieuses suggestions bibliographiques et les observations provenant de la lecture de cette contribution.

<sup>5</sup> Cf. Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, Dar al-'adwa, Bayrut 1988, pp. 459-60. Je tiens à citer également cet extrait dans la traduction française de Vincent Monteil: «La littérature (*al-adab*) n'a pas d'objet particulier, dont on puisse étudier - et donc affirmer ou nier - les caractéristiques. Les philologues identifient son propos avec ses fruits, c'est-à-dire avec la faculté de manier la prose et la poésie à la manière des Arabes». Cf. *Discours sur l'Histoire Universelle*, Commission Libanaise pour la traduction des Chefs-d'œuvre, Beyrouth 1968, p. 1263. Sur cet important historien et sociologue tunisien (m. 1406) voir, entres-autres, l'étude Turroni, G. 2002. *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldun*. Roma : Jouvence.

<sup>6</sup> L'étude plus importante sur cette *summa* de l'*adab*, offerte au Calife Hārūn al-Rashīd et ordonnée selon les airs musicaux les plus en vogue à l'époque, est celle de Kilpatrick, H. 2003. *Making the Great Book of Songs*. London - New York: Routledge. Un choix anthologique de l'ouvrage est disponible en traduction française avec le titre suggestif *Musiques sur le fleuve*. Les plus belles pages du Kitāb al-Aghānī. (tr. fr. Berque, J. 1995). Paris : Albin Michel. Tout aussi fondamentales sont les contributions suivantes de Bencheikh, J. 1975. « Les musiciens et la poésie, les écoles d'Ishāq al-Mawsilī et d'Ibrāhīm b. al-Mahdī ». *Arabica*, 22, pp. 114-52; Id. 1975. « Les secrétaires-poètes et animateurs de cénacles aux IIe et IIIe siècles de l'hégire. Contribution à l'analyse d'une production poétique ». *Journal Asiatique*, pp. 265-315.

<sup>7</sup> Cf. Drory, R. 1994. « Three Attempts to legitimize Fiction in Classical Arabic Literature ». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18, pp. 146-64. La disparition prématurée de cette spécialiste ne nous permet pas de saisir pleinement le sens de sa contribution intitulée « Modeling Reality through Fiction in Classical Arabic Culture », qui aurait dû être publiée dans le volume cité Kennedy (éd.) 2005. *On Fiction and Adab*. L'éditeur Kennedy en a résumé les points nodaux dans la dernière partie de son Avant-Propos, pp. XIII-XIX. Toujours sur le rapport réalité-fiction, voir Samah, S. janvier 2003. « The Narrative Craft: realism and fiction in the Arabic canon ». *Edebiyat: Journal of M.E. Literatures*, 14, pp.109-28.

<sup>8</sup> Cf. Malti-Douglas, F. 1977. « Controversy and its effects in the biographical tradition of Al-Khatib Al-Baghdadi ». *Arabica*, 46, pp. 114-31; Reynolds, D. F. 2005. « Dreams in Medieval Arabic Autobiographies ». Kennedy, Ph. 2005. *On Fiction and Adab*. cit, pp. 261-80 et Id 2001. *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkley-Los Angeles : University of California Press ; Cooperson, M. 2005. « Probability, Plausibility, and Spiritual Communication in Classical Arabic Biography ». Kennedy, Ph. 2005. *On Fiction and Adab*. cit., pp. 69-84; Bray, J. 2005. « 'Abbasid myth and the Human Act: Ibn 'Abd Rabbih and others ». Ivi, pp. 1-54 et Id. 2007. « La biographie arabe médiévale ». Chraïbi, A. 2007. *Classer les récits. Théories et pratiques*. Paris : L'Harmattan, pp. 103-10;

<sup>9</sup> Cf. Lentin, J. 2004. « La langue des manuscrits de Galland et la typologie du Moyen Arabe ». Chraïbi, A. (éd.) 2004. *Les Mille et une Nuits en partage*. Paris : Actes Sud, pp. 434-55: p. 434. Les résultats des récentes recherches sur le Moyen Arabe sont recueillis dans les Actes des deux premiers Colloques de l'AIMA : *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire. Actes du Premier Colloque International (Louvain-la-Neuve, 10-14 mai 2004)*, J. Lentin et J. Grand'Henry (éds.), Institut Orientaliste de Louvain, Louvain 2008 et *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire : état des connaissances, problèmes de définition et perspectives de recherche. Actes du deuxième Colloque International (Amsterdam, 22-25 octobre 2007)*, en cours de publication.