



HAL
open science

C'est cela qui entre "Nous" et "Eux" fait la différence, le concept de nisba dans le Kitâb al-Bayân wa'l-Tabyyîn

Katia Zakharia

► To cite this version:

Katia Zakharia. C'est cela qui entre "Nous" et "Eux" fait la différence, le concept de nisba dans le Kitâb al-Bayân wa'l-Tabyyîn . Cristina de la Puente. Identidades Marginales , XIII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp.15-51, 2003, Estudios Onomastico-biograficos de al-Andalus. hal-01270259

HAL Id: hal-01270259

<https://hal.science/hal-01270259v1>

Submitted on 6 Feb 2016

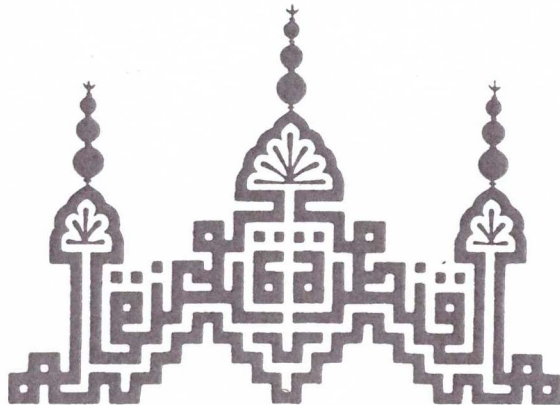
HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ESTUDIOS ONOMÁSTICOS-BIOGRÁFICOS DE AL-ANDALUS, XIII

CRISTINA DE LA PUENTE, ed.

IDENTIDADES MARGINALES



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

ESTUDIOS ONOMÁSTICO-BIOGRÁFICOS DE AL-ANDALUS. XIII

CRISTINA DE LA PUENTE, ed.

IDENTIDADES MARGINALES

Este proyecto se ha llevado a cabo gracias a la financiación de una Acción Especial concedida por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, así como de una ayuda del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
MADRID, 2003

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	7
MODOS DE SER	
Zakharia (Katia), "C'est cela qui, entre " nous " et " eux ", fait la différence ": le concept de <i>nişba</i> dans le <i>Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn</i> "	15
Carballeira (Ana María), "Pobres y caridad en al-Andalus" ...	53
Badeen (Edward) y Krawietz (Birgit), "Islamic Reinvention of Jinn: Status-Cut and Success Story"	93
Adang (Camilla), "Love between Men in <i>Ṭawq al-ḥamāma</i> " .	111
De la Puente (Cristina), "Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar: eunucos en al-Andalus en época omeya"	147
Meouak (Mohamed), "De la périphérie au centre du pouvoir 'Abbāsīde. La carrière politique de Mu'nīs <i>al-ḥādīm al-fatā</i> al-Muẓaffar"	195
Echevarria Arsuaga (Ana), "Biografías de conversos: historia de una doble exclusión"	215
Carbonell i Cortés (Ovidi), "Marginación en el Reino de Valencia"	245
MODOS DE ACTUAR	
Marín (Manuela), "En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Ándalus"	271
Lozano (Indalecio), "La hierba de los derviches y los mendigos, droga maldita en el Islam"	329
Mesa (Elisa), "La indumentaria y el aspecto externo de los cantantes según el <i>Kitāb al-agānī</i> "	347

- Balda (Monica), "Marginalité et éloquence contestataire :
Le personnage d'Abū l-Qāsim dans la *Ḥikāyat*
Abi l-Qāsim d'Abū l-Muṭahhar al-Azdi" 371
- El Cheikh (Nadia Maria), "Mourning and the Role of the
Nā'iha" 395
- Molénat (Jean Pierre), "Privilégiées ou poursuivies: quatre
sages-femmes musulmanes dans la Castille du
XV^e siècle" 413

MODOS DE PENSAR

- Stroumsa (Sarah), "Philosopher-King or Philosopher-
Courtier? Theory and Reality in the *Falāsifa*'s Place
in Islamic Society" 433
- Serrano Ruano (Delfina), "Los almorávides y la teología
aš'ari: ¿contestación o legitimación de una
disciplina marginal?" 461
- Rius (Mònica), "La actitud de los emires cordobeses
hacia los astrólogos: entre la adición y el rechazo" .. 517
- Garulo (Teresa), "Poetas primitivos de al-Ándalus:
¿marginales o marginados?" 551
- Stewart (Devin J.), "Documents and Dissimulation: Notes
on the Performance of *Taqiyya*" 569
- Índice de siglas 599
- Fuentes 605

« C'EST CELA QUI, ENTRE "NOUS" ET "EUX", FAIT LA
DIFFÉRENCE »¹ : LE CONCEPT DE *NIŞBA* DANS LE
KITĀB AL-BAYĀN WA-L-TABYĪN

Katia ZAKHARIA
Université de Lyon 2

O vous, les humains ! Nous vous avons créés, mâles et femelles, d'un mâle et d'une femelle² et Nous vous avons faits peuples et tribus, afin que vous vous entreconnaissiez...

Coran, XLIX, 13

Dans les aversions et répulsions qui, sans voile, se font jour à l'égard des étrangers qui sont à proximité, nous pouvons reconnaître l'expression d'un amour de soi, d'un narcissisme qui aspire à son auto-affirmation et se comporte comme si la présence d'un écart par rapport aux modalités de sa conformation individuelle entraînait une critique de ces dernières et une invitation à les reconfigurer. Pourquoi une si grande sensibilité devrait-elle s'être jetée justement sur ces différences de détail, nous ne le savons pas ; mais on ne saurait méconnaître que dans ce comportement des hommes se révèle une propension à la haine [...] à laquelle on aimerait attribuer un caractère élémentaire.

Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*

La marginalité sociale est étudiée, le plus souvent, à partir de la stigmatisation, du rejet ou de l'exclusion – pouvant aller jusqu'à l'élimination symbolique ou physique – d'individus ou de groupes qui, de manière jugée négative ou insupportable, se démarquent à l'intérieur d'un groupe humain déjà constitué (pauvres, esclaves, eunuques, infirmes, malades mentaux, avarés, débauchés, illuminés, minorités

¹ Al-Ġāhiz, *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. Hārūn, 'A. S., Beyrouth, s. d., 4 volumes. Le *Kitāb al-'Aşā*, vol. 3, p. 5-124, p. 29.

² La Tradition interprète *min ḏakarīn wa-unṯā* comme « d'un mâle et d'une femelle », en référence à Adam et Eve. *Min*, s'il marque l'origine, marque aussi le partitif et le spécifique. Sa polysémie vaut d'être soulignée ici.

sexuelles, minorités religieuses, etc.). L'inclusion et l'exclusion ont une autre dimension, que l'on pourrait dire, par nécessité pour le raisonnement, logiquement antérieure³ : celle de la constitution en tant que telle du groupe social ; constitution qui se fonde, elle aussi, sur une dialectique de l'inclusion et de l'exclusion, puisque l'identité culturelle se définit, d'une part, comme ce qui fonde le "nous", signifiant du sentiment d'appartenance et d'identité et, d'autre part, sur ce qui, par opposition, fonde, selon "nous", ce qui est "vous" et "eux", qui nomment la différence et organisent le nuancier des attitudes qui l'accompagnent, allant de l'admiration sans réserve à la volonté d'extermination.

Le conflit culturel opposant les tenants et les adversaires de la *Šu'ūbiyya* dans le monde abbasside en est une illustration pertinente. A partir de l'analyse de quelques aspects linguistiques, rhétoriques ou thématiques, constitutifs du *Kitāb al-'Aṣā* (le livre du bâton), livre troisième du monumental *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*⁴, du célèbre polygraphe mu'tazilite al-Ġāḥiẓ (m. 255/869), en relation avec le concept méconnu de *niṣba*⁵ dont cet auteur est l'inventeur⁶, j'essaierai de montrer comment ce conflit, comme l'a souligné Gibb, portait bien sur « a struggle to determine the destinies of the Islamic culture as a whole »⁷, et comment cette lutte prend source dans ce qui, loin d'être seulement une représentation imaginaire du passé historique, est un véritable appel à l'adhésion à un passé mythique commun, permettant l'adhésion à un

³ Dans la réalité, il n'y a pas de moment zéro où un groupe social se constitue une fois pour toutes. De même qu'il détermine sans cesse ses marges, un groupe social se redéfinit constamment, dans son identité et dans sa relation à ses mythes fondateurs.

⁴ Précisons, à l'intention du lecteur non arabisant, que cet ouvrage est une manière de traité pluridimensionnel de rhétorique.

⁵ Dont la définition sera abordée plus loin.

⁶ Quoique emprunté aux catégories d'Aristote, ce concept en constitue une relecture et garde son originalité, comme on le verra plus loin.

⁷ Gibb, H. A. R., *Studies in the Civilization of Islam* (« The social significance of the *Šu'ūbiyya* »), Boston, 1962, cité par Norris, « *Šu'ūbiyyah* in Arabic Literature », in Ashtiany J., Johnstone T. M., Latham J. D., Serjeant R. B., Rex Smit, G., *Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, 1990, 31-47 ; p. 36.

même mythe fondateur ⁸, celui qui retrace l'histoire exemplaire de la naissance de la communauté des Musulmans. Je montrerai aussi ce qui fait l'originalité de l'approche d'al-Ġāḥiẓ dans le *Kitāb al-'Aṣā*, que ce soit la manière dont il organise tout ce qui concerne la *Ṣu'ūbiyya* autour d'un même concept fédérateur, celui – évoqué plus haut et analysé plus loin – de *nişba*, ou la manière dont il inscrit tout ce qui concerne ce problème culturel spécifique dans un ensemble plus large, incluant toute marque et toute expression de l'identité culturelle, quelle qu'elle soit, à quelque niveau que ce soit, qu'il s'agisse de l'appartenance à un corps de métier, à un groupe religieux ou ethnique, à un rang social, etc.

A cet effet, après avoir rapidement rappelé ce qu'il en est, d'une part, de l'ouvrage d'al-Ġāḥiẓ et de la *nişba*, et d'autre part, de la *Ṣu'ūbiyya*, j'examinerai la manière dont al-Ġāḥiẓ soutient, dans le *Kitāb al-'Aṣā* et au moyen du concept de *nişba*, la mise en place de ce passé mythique fédérateur, commun à l'ensemble des Musulmans, et comment il prône comme tel, moins par polémique que par contrainte structurelle⁹, le passé revisité de l'Arabie. Je montrerai comment il utilise, outre les thèmes qu'il évoque, et entre autres procédés, un jeu sur les pronoms personnels. Puis j'établirai comment la sélection de citations coraniques qu'il a opérée est mise au service de sa démonstration et pourquoi le choix du bâton comme support à cette réflexion générale est pour le moins judicieux. J'aborderai enfin la manière dont al-Ġāḥiẓ inscrit l'ensemble de ces points dans une théorie générale des indices par lesquels s'organise l'appartenance ou la non appartenance à quelque groupe social que se soit.

⁸ L'idée reçue selon laquelle les Arabes ignorent les mythes tient essentiellement à une méconnaissance, par ceux qui l'affirment, des différents aspects que peut revêtir le discours mythique et du rôle de l'inconscient dans le fonctionnement du psychisme humain.

⁹ Dès lors que l'islam se fonde logiquement en continuité et en rupture avec l'histoire de l'Arabie pré-islamique, cette histoire est, structurellement, celle avec laquelle il se trouve en prise directe pour définir son passé mythique. Bien évidemment, cette nécessité, d'ordre symbolique (ce qu'à l'évidence des auteurs comme al-Ġāḥiẓ ou les Persans prenant parti contre la *Ṣu'ūbiyya* perçoivent bien), ne peut être assimilée aux dérives ethnocentristes et racistes qu'elle a pu produire par le passé, ou qu'elle produit encore malheureusement de nos jours. Comme nous le verrons plus loin, la dimension mythique des Arabes du passé n'a pas pour corollaire chez al-Ġāḥiẓ la supériorité des Arabes de son temps.

Une célèbre citation d'Ibn Haldūn (m. 808/1406), dans ses *Prolégomènes*, place le *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*, plus de cinq siècles après sa composition, au nombre de quatre ouvrages qui suffisent, à eux seuls, à constituer les « fondements de cet art [qu'est l'*adab*¹⁰] et ses piliers »¹¹. Les travaux consacrés à la rhétorique, comme les travaux consacrés plus spécifiquement à la rhétorique *ġāhizienne*¹², sont nombreux et ont en commun, dans leur grande diversité, d'exprimer une admiration sans cesse renouvelée pour notre auteur. Pourtant, dans l'ensemble de ces études, ce qui fait la spécificité de la troisième partie du *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*, le *Kitāb al-'Aṣā*, est sinon occulté, du moins négligé. Quant aux travaux sur la *Šu'ūbiyya*, ils abordent ce texte

¹⁰ Rappelons que l'*adab* est, de manière totalisante, à la fois un art de l'être et du paraître, un art du [bien] vivre, penser, se comporter et écrire...

¹¹ Ibn Haldūn, *al-Muqaddima*, Beyrouth, s. d., p. 612. Cet éloge est loin d'être le premier (à titre d'exemple, il est précédé par ceux d'Abū Hilāl al-'Askari ou d'Ibn Rašiq). Son intérêt tient au fait qu'étant tardif, il atteste de la longévité du *K. al-Bayān*.

¹² On peut citer, au nombre des ouvrages en langue arabe consacrés à la rhétorique *ġāhizienne* parus dans les trente dernières années, dans la diversité de leurs orientations et de leur intérêt : 'Abd al-Barr, Rif'at al-Tihāmi, *Min al-mabāhiṭ al-adabiya wa-l-naqdiyya fi l-Bayān wa-l-tabyīn li-l-Ġāhiz*, Tanṭā, 1993. 'Aṣī, Mišāl, *al-Mafāhīm al-ġamāliya wa-l-naqd fi adab al-Ġāhiz*, Beyrouth, 1974. Balba', 'Abd al-Ḥakīm, *al-Naṭr al-fannī wa-aṭar al-Ġāhiz fi-hi*, Le Caire, 1969. Banānī, Muḥammad al-Ṣaġīr, *al-Nazarīyāt al-lisāniya wa-l-balāġiya 'ind al-'Arab : al-nazarīyāt al-lisāniyah wa-l-balāġhiya wa-l-adabiya 'ind al-Ġāhiz min ḥilāl "al-Bayān wa-l-tabyīn"*, Beyrouth, 1986 (réédité en 1994, à Alger). Bilmaliḥ, Idris, *al-Ru'yā al-bayāniya 'ind al-Ġāhiz*, Casablanca, 1984. Bū Ṣayḥī, al-Šāhid, *Muṣṭalahāt naqdiyya wa-balāġiya fi Kitāb al-Bayān wa-l-tabayyun li-l-Ġāhiz*, Beyrouth, 1982. Faṣl, Aḥmad Aḥmad, *Ārā' al-Ġāhiz al-balāġiya wa-ta'ṭiruhā fi l-balāġiyyin al-'Arab ḥatāt al-qarn al-ḥāmis al-ḥiġrī*, Alexandrie, 1979. 'Id, Fawzi al-Sayyid 'Abd Rabbih, *al-Maqāyis al-balāġiya 'ind al-Ġāhiz fi l-Bayān wa-l-tabyīn*, Le Caire, 1983. Ḥaṭīb, Muḥammad 'Alī, *al-Širā' al-adabi ma' al-šū'ūbiya : al-Ġāhiz, al-Šā'ir al-Qarawī*, Beyrouth, 1983. Maṭlūb, Aḥmad, *al-Balāġa 'ind al-Ġāhiz*, Bagdad, 1983. Šabbāġ, Muḥammad 'Alī Zakī, *al-Balāġa al-ši'rīya fi Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn li-l-Ġāhiz*, Beyrouth, 1998. Šammūd, Ḥ., *al-Taṣkīr al-balāġi 'ind al-'arab, ususu-hu wa-taṭawwuru-hu ilā l-qarn al-sādis (mašrū' qirā'a)*, Tunis, 1981.

d'une manière synthétique¹³ ou thématique¹⁴, et ne s'arrêtent qu'incidemment à ce qui sera ici au centre de mon propos : la corrélation entre le concept de *nişba*, la structure du discours d'al-Ġāḥiẓ, sa littéarité et la représentation qu'il a du passé mythique commun aux Musulmans et des expressions de l'identité culturelle.

Le *K. al-'Aşā*, dont quelques aspects seulement seront évoqués dans cet article, est un texte littéraire avec une triple visée, esthétique, idéologique et méthodologique. Dense, varié, difficile, il écartèle constamment le lecteur entre une réflexion que l'on peut qualifier, moyennant quelques réserves, d'anthropologique¹⁵, une visée encyclopédique et anthologique, et une magistrale leçon de rhétorique et de poétique. Cette leçon est amenée simultanément par un discours théorique sur ces deux dernières disciplines, par leur mise en oeuvre dans la construction de ce discours qui en énonce les principes, et par des illustrations attestant du bien-fondé de ces principes, empruntées pour

¹³ C'est le cas de Enderwitz, S., « *Shu'ūbiyya* », in *EI*², IX, 533-536. Susanne Enderwitz est également l'auteur de *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation : der arabische Schriftsteller Abū 'Uṣmān al-Ġāḥiẓ (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*, Fribourg, 1979. Malheureusement, ma connaissance, encore limitée, de la langue allemande ne m'a permis d'utiliser cet ouvrage. Toutefois, outre qu'il me paraît intéressant de proposer sur le *Kitāb al-'Aşā* une étude en français, il me paraît possible, à la lecture de l'article de l'*EI* du même auteur, paru ultérieurement et dans lequel la *nişba* n'apparaît pas, de former l'hypothèse que son approche du texte diffère de la mienne. Or, s'agissant des textes en arabe de la période classique, il est indispensable de multiplier les approches, voire les monographies, fondées sur des disciplines différentes, pour rendre compte aussi fidèlement que possible de ces documents.

¹⁴ C'est le cas par exemple de Norris H. T., *op. cit.*

¹⁵ H. T. Norris, qui fait une brève étude du contenu thématique de ce document, écrit à propos d'al-Ġāḥiẓ : « Like an anthropologist, he points out the social purport of these customs attested in pre-islamic verse and prophetic *ḥadīṭ*. » (Norris, H. T., « *Shu'ūbiyya* in Arabic literature », 39). Cependant, si la réflexion menée par al-Ġāḥiẓ peut être qualifiée d'anthropologique, dans la mesure où il observe et décrit les signes, codes et rites définissant et exprimant l'appartenance culturelle, elle n'est pas tout à fait "anthropo"-logique au sens où cette réflexion sur l'*anthropos* s'inscrit explicitement dans une réflexion "théo"-logique, comme nous le verrons.

l'essentiel au patrimoine poétique.

Ce document illustre remarquablement les questions que soulève, d'une part, la genèse du sentiment d'appartenance (ou non-appartenance) à un groupe social constitué et, d'autre part, la manière dont on s'approprie individuellement et subjectivement ce discours collectif, pour en faire un critère d'évaluation (voire de jugement) pour mesurer le degré d'appartenance d'un tiers (individu ou collectivité) au groupe. La réflexion menée par al-Ġāḥiẓ sur l'identité culturelle se fonde sur le concept de *niṣba*, cinquième pilier de sa définition du *bayān*¹⁶.

1. ELÉMENTS DE DÉFINITION DU VOCABLE *NIṢBA*

Le vocable *niṣba* ne figure ni dans le *Lisān al-'arab* ni dans les textes fondateurs de l'islam (Coran et *ḥadīṭ*). Le *Dictionnaire arabe-français* de Kazimirski le donne avec le sens de « taille droite d'un homme debout ». Il est intéressant de souligner la relation que *niṣba* entretient avec *nuṣub* ou *anṣāb* (pierres dressées et idoles de l'anté-islam), *naṣab* (tout ce que l'on érige et qui devient une marque de reconnaissance ou de ralliement) et *tanāṣīb* (pierres que l'on place pour montrer le chemin et ses embûches). Les mécanismes de transformation du substantif en concept, dans l'oeuvre d'al-Ġāḥiẓ, les motifs de son choix, demeurent à établir. Il faut signaler enfin que le concept ḡāḥiẓien, quoique peu cité dans les sources ultérieures, y apparaît parfois sous les formes *nuṣba* ou *naṣba*¹⁷.

¹⁶ On sait la difficulté qu'il y a à rendre en français le concept de *bayān*. Les dictionnaires proposent une série de correspondants contextuels, comme "éloquence", "argument", "démonstration", "sens clair d'un mot", d'une expression" ou encore "partie de la rhétorique qui enseigne l'art d'exposer la même chose de plusieurs façon pour la rendre plus claire". Quoiqu'il ne s'agisse pas d'une traduction "académique", je propose de le traduire aussi par l'expression "épiphanie(s) du sens", qui me paraît à même de rendre compte de l'essentiel de ses dimensions et correspondre à la définition globale qu'en donne al-Ġāḥiẓ (*K. al-Bayān*, vol. I, p. 75) : *ism ḡāmi' li-kull šay' kašafa la-ka qinā' al-ma'nā wa-hataka al-ḥiḡāb dūna al-ḍamīr hattā yuṣḍi'ya al-sāmi' ilā ḥaqīqati-hi* (un nom incluant chaque chose qui lève pour toi le masque du sens et déchire le voile s'interposant entre [ce sens et] l'esprit, pour informer l'auditeur [attentif] de sa véritable nature).

¹⁷ Mon interprétation, en l'état actuel de mes recherches, est que cette

2. ELÉMENTS DE DÉFINITION DU CONCEPT ĠĀĤIZIEN DE *NIŞBA*2.1. La *nişba* selon al-Ġāĥiz

C'est dans le *K. al-Bayān wa-l-tabyīn* qu'al-Ġāĥiz donne sa célèbre définition du *bayān* en cinq "piliers"¹⁸ indissociables et complémentaires : *al-laḥẓ* (le vocable), *al-işāra* (le geste), *al-'aḡd* (l'arithmétique)¹⁹, *al-ḥaṭṭ* (la graphie) et, enfin *al-nişba*²⁰. De cette dernière, Ḥammādī Şammūd écrit, dans son étude *al-Taḥkīr al-balāġi 'ind al-'arab* (La pensée rhétorique chez les Arabes), analysant ce qu'il désigne comme *al-ḥadaṭ al-ġāĥizi* (l'événement ġāĥizien) : « Le statut de la cinquième catégorie, selon al-Ġāĥiz, est inférieur aux quatre autres »²¹. Ḥ. Şammūd se fonde sur la définition qu'al-Ġāĥiz donne du *bayān* dans son *Kitāb al-Ḥayawān*²². Effectivement, dans cet ouvrage, al-Ġāĥiz précise que le *bayān* se compose de quatre données équivalentes (vocable, geste, arithmétique et graphie) et d'une cinquième, décrite sans jamais être nommée²³ ni véritablement définie, présentée comme étant d'une efficacité et d'une pertinence moindres, dans laquelle le lecteur reconnaît, par analogie, ce qui, dans le *K. al-Bayān wa-l-tabyīn*,

différence de vocalisation tient moins à une question de morphologie ou de sémantique, qu'à une question de copistes et de manuscrits. J'utiliserai donc uniquement *nişba* par la suite.

¹⁸ Il convient de souligner la symbolique de ces cinq "piliers" du *bayān*, faisant écho aux cinq principes, "piliers" du mu'tazilisme (*al-uşūl al-ḥamsa*), eux-mêmes en contrepoint des cinq piliers de l'islam.

¹⁹ L'auteur utilise *'aḡd* comme synonyme de *ḥisāb*, d'où la traduction retenue. Le terme renvoie probablement, dans un premier temps, au fait de compter sur les phalanges. Il renvoie ici à la fonction symbolique générale du système numérique.

²⁰ Al-Ġāĥiz, *K. al-Bayān*, vol. 1, p. 76.

²¹ Şammūd, Ḥ., *al-Taḥkīr al-balāġi 'ind al-'arab*, 160.

²² Al-Ġāĥiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. 'Aṭwī, F., Beyrouth, 1982, p. 38 et *passim*. Le titre de cet ouvrage est habituellement traduit par " le livre des animaux " mais on peut également envisager de le traduire par " le livre du vivant " (comme animal, *ḥayawān* est aussi l'animé).

²³ Le mot *nişba* n'est jamais employé dans le *K. al-Ḥayawān*.

deviendra expressément la *nişba*²⁴. Si l'on aborde en synchronie le *K. al-Ḥayawān* et le *K. al-Bayān*, on peut affirmer, comme le fait Ḥ. Şammūd, la secondarité de la *nişba* par rapport aux autres composantes du *bayān*. Cependant, si l'on tient pour exacte l'information rapportée par l'histoire littéraire selon laquelle le *K. al-Ḥayawān* a été composé *antérieurement* au *K. al-Bayān wa-l-tabyīn*²⁵, on peut aussi considérer, ce que je fais, que le premier des deux ouvrages a vu émerger par tâtonnement un concept, aux contours encore imprécis, devenu, plus clairement et plus précisément par la suite, la *nişba*. Et, force est de constater qu'à la différence de ce qui se passe dans le *K. al-Ḥayawān*, aucune allusion n'est faite dans le *K. al-Bayān wa-l-tabyīn* à une éventuelle infériorité ou à une moindre pertinence du cinquième pilier. Au contraire, dans le *K. al-Bayān wa-l-tabyīn*, al-Ġāḥiẓ définit la *nişba* comme :

*al-ḥāl al-dālla llatī taqūmu maqām tilka al-aşnāf [ay al-laḥẓ, al-işāra, al-'aqd, al-ḥatt] wa-lā tuqaşşiru 'an tilka al-dalālāt*²⁶

La *nişba* désigne donc un "état" (*ḥāl*) faisant sens (*dālla*) ; elle est aussi *explicite* que chaque autre composante du *bayān* (*wa-lā tuqaşşiru 'an tilka al-dalālāt*), dont elle peut assumer les mêmes fonctions (*taqūmu maqām tilka al-aşnāf*). En d'autres termes, et avant d'aller plus loin, si la *nişba* réfère, comme certains ne sauraient manquer de le souligner, à du "non-verbal", il s'agit pour notre auteur d'un non-verbal totalement inscrit dans le langage, dont il est indissociable, et défini en référence à lui. C'est également un "état" en prise directe avec l'ordre symbolique ; ainsi la première illustration donnée par al-Ġāḥiẓ de la *nişba*

²⁴ Écarté par Ḥ. Şammūd, ce concept typiquement ġāḥiẓien n'a d'ailleurs pas vraiment retenu l'attention des auteurs classiques ni de ceux de notre temps. Parmi ces derniers, seuls Bilmaliḥ, l., dans *al-Ru'yā al-bayāniya*, et Avril, M.-H., dans sa thèse, *Rhétorique et Ḥuṭba dans le Kitāb al-Bayān wa-l-Tabyīn de Ġāḥiẓ* (Nouveau Doctorat, Université de Lyon 2, 1994) s'y sont spécifiquement intéressés, l'un et l'autre assez rapidement.

²⁵ Sur l'ordre de composition des oeuvres d'al-Ġāḥiẓ, voir Pellat, Ch., « Essai d'inventaire de l'oeuvre ġāḥiẓienne » *Arabica* III (1956), 147-180 ; Hārūn, 'A. S., Introductions du *K. al-Ḥayawān* et du *K. al-Bayān*. Au nombre des preuves dont on dispose sur l'antériorité du *K. al-Ḥayawān*, le fait que son auteur en parle dans le *Bayān*.

²⁶ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-Bayān*, vol. I, p. 76.

rend compte de la manière dont l'auteur pense la Référence Absolue, puisqu'elle consiste à affirmer que l'univers témoigne de l'existence d'Allāh :

La *nişba* est un état qui parle sans prononcer de mots, qui montre sans geste de la main ; cela est manifeste dans la création des cieus et de la terre, dans tout ce qui est parlant ou silencieux, inerte ou vivant, immobile/sédentaire ou mobile/nomade, croissant ou décroissant. La signification que porte l'inanimé inerte est pareille à la signification que porte le vivant parlant. Le silencieux est parlant quand il s'agit de signification ; l'objet inanimé est expressif quand il s'agit d'arguments. C'est pour cela qu'un ancien a dit :

“Interroge la terre et dis : qui a tracé tes rivières, planté tes arbres, cueilli tes fruits ? Si elle ne te répond pas avec des mots, elle te répond par la leçon qu'elle te donne.”

Un prédicateur a dit : “Je témoigne que les cieus et la terre sont des signes porteurs de signification, des attestations inébranlables. Chaque signe accomplit Ses preuves et témoigne de Ta divinité [...]”.²⁷

La *nişba*, réside donc, d'abord, dans le fait que l'univers témoigne, par essence, comme du fait même de son existence, de l'existence et de la divinité du Dieu de l'islam²⁸. Cependant, al-Ġāḥiẓ ne limite pas la *nişba* à la théophanie. Si l'univers témoigne par lui-même de l'omniprésence divine, Allāh utilise dans Ses relations aux humains des éléments de l'univers qu'Il a créé pour eux, comme autant de signes (*āyāt*) par lesquels Il leur rend Sa Parole intelligible ; et les humains, à leur tour, utilisent les éléments de l'univers (ceux que produit la nature et ceux qu'ils produisent eux-mêmes) pour s'adresser les uns aux autres

²⁷ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-Bayān*, vol. I, p. 81.

²⁸ I. Balmiliḥ a raison de dire, dans *al-Ru'yā al-bayāniya 'ind al-Ġāḥiẓ*, que ce qui donne sens au concept de *nişba* est la sagesse divine elle-même. Par contre, je ne partage pas son opinion selon laquelle, al-Ġāḥiẓ aurait, de ce fait, établi une sorte de sémiotique extérieure à la vie des individus et de la société. En effet, l'univers ne témoigne de l'existence de Dieu que pour celui qui se situe dans le registre de la foi et, pour celui-ci, la sagesse divine fait partie intégrante de son univers mental et de ses relations au monde. En considérant qu'al-Ġāḥiẓ a raté, avec la *nişba*, sa tentative de théorisation, en lui reprochant de manquer de cohérence et d'organisation dans son approche scientifique, I. Balmiliḥ aborde le *K. al-Bayān* avec une grille qui me semble anachronique.

L'hypothèse que je suggère ici, est que la *nişba* est une invention ġāḥizienne au croisement de deux catégories d'Aristote, la possession (ou avoir)³¹ et la position (ou situation)³². Les équations *nişba* = position ou *nişba* = possession apparaissent d'ailleurs dans quelques rares textes postérieurs à celui de Ġāḥiz, et évoqués plus loin. Il est vrai que dans ces sources, la *nişba* est soit la position soit la possession. Pour autant, ces deux interprétations parallèles du discours ġāḥizien me confortent dans mon hypothèse que ce concept, qui n'a pas connu l'essor qu'il aurait mérité, est bien au croisement de deux catégories, reconnues, tantôt l'une et tantôt l'autre, par les auteurs postérieurs. Mais la *nişba* n'entre pas dans une simple retranscription ġāḥizienne des catégories, ne serait-ce que parce qu'Aristote dénombre dix catégories rendant compte des différents genres de l'Être, sans avoir « nulle part établi qu'il s'agissait là d'un nombre fixe et définitif »³³, alors qu'al-Ġāḥiz dénombre cinq composantes, ni plus ni moins³⁴, rendant compte du *bayān*. L'influence d'Aristote sur les mu'tazilites en général, et sur al-Ġāḥiz en particulier, ne doit pas davantage faire oublier l'ancrage islamique de leur foi, de leurs convictions et de leur théorie, dans un cadre plus théologique que philosophique. L'auteur du *K. al-Bayān* ne se contente pas de reproduire le Stagirite mais se l'approprie pour construire sa propre compréhension et organisation du monde.

³¹ Aristote, *Organon, I Catégories*, Paris, 1994 (tr. J. Tricot), 6 : « possession : *il est chaussé, il est armé* » ; 75 : « le terme *avoir* se prend en plusieurs acceptions [...] ou comme ce qui entoure le corps, tel qu'un manteau ou une tunique – ou comme ce qui est dans une partie du corps : l'anneau de la main ».

³² Aristote, *Organon*, 6 : « position : *il est couché, il est assis* » ; 30 : « J'ajoute que le coucher, la station droite ou assise sont des positions déterminées, et la position elle-même est un relatif ; par contre, être couché, être debout, être assis ne sont pas en eux-mêmes des positions, mais ne font que tirer leur nom, comme paronymes, des positions que nous venons d'énumérer ».

³³ Pellegrin, P., *Le Vocabulaire d'Aristote*, 11.

³⁴ *al-Bayān*, I, 76.

dans le cadre de l'univers défini et voulu par Allāh.

La difficulté que peut avoir le lecteur à suivre les interconnexions des différents niveaux d'expression de la *niṣba* tient en partie au fait qu'al-Ġālīzī, par un tour de force rhétorique et conceptuel, qu'on ne peut manquer de saluer dans un ouvrage tel que le *K. al-Bayān wa-l-tabyīn*, va tantôt évoquer explicitement ce concept et tantôt se contenter de laisser au lecteur le soin de le débusquer dans le texte. Il est tout à fait remarquable que le *K. al-'Aṣā*, consacré dans sa totalité à examiner la *niṣba*, ne mentionne pas une fois ce terme ; comme si la troisième partie du *K. al-Bayān* était à son tour un état qui parle sans mots et montre sans gestes. Comme si la preuve même du bien-fondé conceptuel de la *niṣba* tenait au fait que le lecteur la reconnaisse là où elle est représentée sans être nommée.

2.2. Quelques remarques sur la relation de la *niṣba* et des catégories d'Aristote

Quoiqu'il ne soit ni dans mon propos ni de ma compétence de déborder vers des développements philosophiques spécialisés, il me semble indispensable d'évoquer la relation qu'entretiennent la *niṣba* et les catégories d'Aristote. Le premier point commun à nos deux penseurs, essentiel et qui ne paraît pas susceptible d'être contesté, tient au fait que l'un et l'autre considèrent « que les catégories sont à l'intersection d'une analyse logique du discours et d'une décomposition ontologique de la réalité en ses composantes élémentaires »²⁹. Peut-on faire état de similitudes plus formelles entre *niṣba* et catégories ? Pour cela, il faut établir deux choses :

1) qu'il existe dans la définition par Aristote de ses catégories des éléments recoupant sans équivoque les données entrant dans la définition de la *niṣba* ;

2) que la mise en lumière de ces éléments communs ne se fonde pas seulement sur l'intuition du lecteur critique que je suis³⁰, mais aussi sur des attestations dans le patrimoine du monde musulman classique.

²⁹ Pellegrin, P., *Le Vocabulaire d'Aristote*, Paris, 2001, 11.

2.3. La *niṣba* chez les auteurs postérieurs à al-Ġāḥiẓ³⁵

Plus d'une étude a entrepris de retracer le parcours des textes attribués à Aristote du grec jusqu'à l'arabe, en passant par le syriaque³⁶. En arabe, on rend habituellement par *an yakūna la-hu* (ou *la-hu*)³⁷ et par *waḍ'* (et *mawḍū'*)³⁸ les catégories aristotéliennes de la possession (ou avoir) et de la position (ou situation). Pour autant, quelques rares citations permettent d'attester heureusement que *niṣba* est employé parfois pour "position" ou pour "possession". En voici, dans les limites de cet article, quelques exemples.

Dans le *Mafāṭih al-'ulūm*, al-H^wārizmī (m. 388/998), présentant les catégories d'Aristote, affirme qu'il a délaissé « les mots [arabes traduisant les concepts] abandonnés par les gens de l'art »³⁹, ne retenant que ceux qui ont leur place dans l'usage, puis écrit :

La septième catégorie : *al-waḍ'* [*i.e.* position], qui s'appelle [aussi] *niṣba*. C'est comme debout, assis, couché, appuyé, pour ce qui est du vivant.⁴⁰

Dans une épître traitant de la catégorisation et des catégories, l'un des Frères de la Pureté (X s.) écrit :

Puis ils ont trouvé d'autres noms [...] comme debout, assis, endormi, penché, appuyé, adossé, étendu, et [encore] d'autres noms qui ressemblent à ceux-là. Ils les ont tous rassemblés sous la désignation de

³⁵ Je remercie Georges Bohas d'avoir attiré mon attention sur l'emploi de *niṣba* par certains grammairiens et de m'avoir fait connaître les citations d'al-H^wārizmī et d'Ibn Ya'īš figurant dans cet article.

³⁶ Voir notamment Georr, Kh., *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, 1948. Selon l'éditeur (p. 189), la partie la plus ancienne du manuscrit arabe (formé de plusieurs pièces) date de 824.

³⁷ Georr, Kh., *Les Catégories d'Aristote*, 321, 357.

³⁸ Georr, Kh., *Les Catégories d'Aristote*, 321, 333, 345.

³⁹ Al-H^wārizmī, *Mafāṭih al-'ulūm*, www.alwaraq.com, p. 71. Ce passage a un autre intérêt. Il confirme que certains concepts utilisés par Ibn al-Muqaffa' (m. 137/754) sont bien le résultat de sa "traduction" des concepts aristotéliens.

⁴⁰ Al-H^wārizmī *Mafāṭih al-'ulūm* www.alwaraq.com p. 72

la catégorie *nišba*, autrement dit *waqf*.⁴¹

Analysant deux vers d'un panégyrique composé par al-Mutanabbī (m. 354/965), al-Ḥuṣrī (m. 413/1022), quant à lui, écrit :

La signification [de ces deux vers] est ici à rapporter à la *nišba* faisant sens par elle-même, que j'ai mentionnée d'après al-Ġāḥiẓ dans les parties du *Bayān*⁴²

Or, dans les vers cités, le poète loue son mécène en affirmant que les riches vêtements, dont il a paré son escorte, parlent sans avoir de bouche et chantent sa générosité, même auprès des sourds, car ils entendent avec les yeux. C'est "l'état qui parle sans mots" de la *nišba* ḡāḥiẓienne, rejoignant l'avoir aristotélicien. Tuniques, sandales, turbans, chevelure, monture, sont d'ailleurs, sur le modèle du bâton, autant d'états parlants, dans le *K. al-'Aṣā*.

Plus tardivement, dans son *Šarḥ al-mufaṣṣal*, le grammairien Ibn Ya'īš (m. 643/1245), cherchant à définir le mot, se réfère d'une part à Sībawayhi (m. 175/791) qu'il nomme et à Ġāḥiẓ, auquel il emprunte, sans le nommer, la liste des cinq piliers du *Bayān*, reprenant ainsi à son compte la *nišba*, comme l'une des catégories susceptibles de véhiculer du sens⁴³.

Dans cet article, l'examen de la *nišba* portera sur la manière dont al-Ġāḥiẓ aborde l'utilisation par les humains de ces objets du monde pour s'adresser les uns aux autres dans le cadre de l'univers défini et voulu par Allāh, pour reconnaître leurs appartenances, leurs ressemblances ou leurs dissemblances, se rassembler ou s'exclure. Dans le *K. al-'Aṣā*, la réflexion portant sur ces questions est indissociable de la réflexion menée sur la *Šu'ūbiyya*.

⁴¹ Iḥwān al-Šafā, *Rasā'il*, www.alwaraq.com, p. 270.

⁴² Al-Ḥuṣrī al-Qayrawānī, *Zahr al-ādāb*, www.alwaraq.com, p. 238.

⁴³ Ibn Ya'īš, *Šarḥ al-mufaṣṣal* vol. 1, I.e. Caire. s.d., p. 19.

3. ELÉMENTS DE DÉFINITION DE LA *ŠU'ŪBIYYA*

Il convient donc de revenir ici à ce que l'on entendait par *Šu'ūbiyya* à l'époque d'al-Ġāḥiẓ et, plus généralement, durant la période classique. Rappelons pour commencer que les définitions proposées abordent ce courant par trois biais en apparence distincts mais qui, de fait, se recoupent, voire se recouvrent :

- La *Šu'ūbiyya* est parfois présentée comme étant, en premier lieu, la revendication par les convertis (à l'islam) d'origine non Arabe d'une égalité effective entre tous les Musulmans, qu'ils soient ou non de souche arabe. C'est de là que vient l'expression *ahl al-taswiya* (les niveleurs), qu'al-Ġāḥiẓ aurait été le premier à utiliser⁴⁴. Cette désignation révèle déjà, par ses connotations, que le nivellement recherché semble s'opposer à une inégalité implicitement admise. Dans les faits, il est rare, du moins dans les textes qui nous sont parvenus, qui sont tous des réfutations de la *Šu'ūbiyya*⁴⁵, que l'on se tienne uniquement à cette position. En effet, le plus souvent, sitôt que l'on récuse cette revendication d'égalité, on introduit une hiérarchie en faveur des Arabes, qui peut aller jusqu'au rejet radical de ceux qui ne l'admettent pas. On a un exemple clair de ce glissement lorsque Ibn Abī Ya'lā l'aîné (m. 525/1131) écrit :

Les *Šu'ūbiyya* sont les adeptes d'une innovation hérétique, [engagés] dans une voie d'égarement. Ils disent : « Arabes et *mawālī* sont pour nous pareils ». Ils ne reconnaissent pas aux Arabes un droit [de préséance] ni ne reconnaissent [davantage] leur mérite. Ils n'aiment pas les Arabes ; plus encore, ils les haïssent. Dans le secret de leurs coeurs

⁴⁴ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 5 ; Norris, « *Shu'ūbiyyah* in Arabic Literature », 37 : « the first use of this latter name [*ahl al-taswiya*] to categorize *shu'ūbiyyah* as a whole appears in the writings of Jāḥiẓ, more specifically in his *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* ».

⁴⁵ L'examen de ce courant est biaisé par le fait que seules ont été conservées les réfutations de ses thèses ; pour ce qui est des écrits qui les défendaient, « aucun libellé original n'a été conservé » (Enderwitz, « *Shu'ūbiyya* », 534). Si les faits historiques ne permettaient pas de confirmer l'existence de ces querelles inter-culturelles, on en viendrait à se demander parfois si le discours imputé à la *Šu'ūbiyya* ne pourrait pas être, en grande partie, une invention rhétorique faite par ceux qui le réfutent.

ils les jalouset et leurs portent une immense haine brûlante.⁴⁶

- La *Šu'ūbiyya* est parfois présentée comme étant, en premier lieu, un courant qui affirme la supériorité, sur les Arabes, des autres cultures entrées dans l'islam, notamment de la culture de la Perse sassanide. Al-Ġāhiz désigne cet aspect par l'expression *manyata'aşşabu li-l-'aġamiyya* (les partisans fanatiques de la culture persane)⁴⁷. Al-Qurṭubī (m. 671/1272) écrit par exemple : « La *Šu'ūbiyya* hait les Arabes et donne la préséance aux Persans »⁴⁸. De même, Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī (m. 852/1449) signale dans *Tahdīb al-tahdīb* : « Je dis : la *Šu'ūbiyya*, ce sont ceux qui préfèrent les Persans aux Arabes »⁴⁹. Dans la même perspective, Ibn Sidā (Sīduh) (m. 458/1066) précise dans son *Muḥkam* qu'un *šu'ūbī* est celui qui « traite par le mépris ce qui concerne les Arabes »⁵⁰.

- Enfin, la *Šu'ūbiyya* est parfois présentée comme étant, en premier lieu, le refus manifesté par les Musulmans non-Arabes de reconnaître aux Arabes la supériorité, en quelque manière naturelle, qui leur est due. Ainsi, Al-Maqdisī (m. 1033/1624), écrivait-il, dans un texte centré sur la défense d'un sunnisme rigoureux conforme aux idéaux ḥanbalites, rapportant et commentant les propos d'un tiers :

[Il disait :] « Nous ne disons pas la même chose que les *Šu'ūbiyya* ». Il entendait par là les *mawālī* qui n'aiment pas les Arabes et ne reconnaissent pas leur mérite⁵¹

Al-İḥṣrī affirmait, pour sa part :

La *Šu'ūbiyya* est une faction qui prend fanatiquement parti contre les

⁴⁶ Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, www.alwaraq.com, p. 24.

⁴⁷ Al-Ġāhiz, *K. al-'Aşā*, p. 12. '*Aġamiyya* dans le *Lisān* a toujours pour signification "langue persane". On peut néanmoins supposer que l'auteur entendait plutôt ici "l'élément persan" ou "la culture persane", d'autant qu'à l'évidence, il n'imagine pas de culture hors de la langue.

⁴⁸ Al-Qurṭubī, *Tafsīr*, www.alwaraq.com, p. 3122.

⁴⁹ Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, *Tahdīb al-tahdīb*, www.alwaraq.com, p. 7.

⁵⁰ Ibn Sidā, *al-Muḥkam wa-l-muḥiṭ al-a'zam*, www.alwaraq.com, p. 301.

⁵¹ Al-Maqdisī, *Masbūk al-dāhab fī faḍl al-'arab*, www.alwaraq.com, p. 8.

Arabes et porte atteinte à leur rang par ses propos⁵²

Le second et troisième aspect de la définition de la *Šu'ūbiyya* peuvent d'ailleurs se retrouver intimement mêlés. Ainsi al-Zamaḥṣarī (m. 538/1144) écrivait-il :

La *Šu'ūbiyya*, [ce sont des gens qui] amoindrissent les Arabes et ne voient pas le mérite qu'ils ont sur les autres⁵³

4. L'APPARTENANCE CULTURELLE ET LE PASSÉ MYTHIQUE COMMUN

Comme cela a été dit plus haut, pour qu'un groupe humain puisse s'organiser et faire fonctionner la dialectique, constitutive de son existence, de l'inclusion et de l'exclusion, il lui faut définir, de manière sans cesse renouvelée, les règles qui conditionnent l'appartenance ou la marginalité. Il doit à cet effet cimenter les liens entre ses membres, en référence à un passé mythique commun. Dans cette perspective, la lecture du conflit culturel opposant les tenants de la *Šu'ūbiyya* à ses adversaires ne peut se limiter ni au « backlash amongst the conquered peoples against the Arabs of Arabia »⁵⁴ ni davantage à un mouvement qui, en Orient musulman⁵⁵, « [...] aimed at remoulding the political and social institutions and the whole spirit of Islamic culture on the model of Sassanian institutions and values »⁵⁶. Si l'une et l'autre de ces lectures, soulignées par Norris, se justifient sur le plan de la réalité factuelle, il convient de leur en adjoindre une troisième, qui mette la réalité sociale en perspective, l'inscrivant dans le prolongement du passé mythique qui la fonde, sans lequel elle ne peut pas plus exister que n'importe quelle autre société humaine. D'ailleurs, seule cette dernière dimension permet de comprendre l'apparent paradoxe souligné par différents auteurs, dont Norris, selon lequel nombre d'adversaires de la *Šu'ūbiyya* étaient eux-

⁵² Al-Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb*, www.alwaraq.com, p. 430.

⁵³ Al-Zamaḥṣarī, *Asās al-balāga*, www.alwaraq.com, p. 738.

⁵⁴ Norris, H. T., « *Shu'ūbiyyah* in Arabic Literature », 31.

⁵⁵ Il convient de ne pas oublier qu'un mouvement identique s'était développé en al-Andalus, notamment à travers les écrits d'Ibn Garcia connus par leurs cinq réfutations.

⁵⁶ *Ibid.*

mêmes, à l'instar d'al-Balāḍurī (m. 279/892) ou d'Ibn Qutayba (m. 276/889)⁵⁷ de souche non-Arabe⁵⁸. De même, c'est encore cette dernière dimension qui permet de comprendre pourquoi les questions soulevées dans cette querelle portent davantage sur l'évaluation d'une époque révolue que sur le quotidien des auteurs qui en parlent, quand ce quotidien aurait pu servir de support à une réflexion sur l'inégalité des Musulmans à l'intérieur de l'empire abbasside⁵⁹. En effet, des problèmes bien réels d'inégalité opposaient les différents groupes ethniques islamisés rassemblés sous le même pouvoir islamique et qurašite. Mais c'est bien moins de cette inégalité dans les faits du présent quotidien que du passé lointain que parlent les textes traitant de la *Šu'ūbiyya*. Affirmer qu'ils déplaceraient sur le passé les problèmes du présent serait pour le moins un peu court.

Dans les faits, et le *K. al-'Aṣā* le montre bien, le discours sur (ou de⁶⁰) la *Šu'ūbiyya* est un discours idéologique dans lequel les trois positions décrites ci-dessus se confondent dans une bipolarisation conflictuelle : d'un côté, les défenseurs de l'une de ces trois positions considérés comme tenant de fait les trois ; de l'autre, ceux qui contestent leurs propos et semblent affirmer la supériorité des Arabes. Celui qui revendique l'égalité des Musulmans dans l'Islam est ainsi assimilé à celui

⁵⁷ Célèbre polygraphe sunnite, contemporain d'al-Ġāḥiz, Ibn Qutayba est considéré comme l'auteur du *Kitāb al-'arab fī l-radd 'alā l-Šu'ūbiyya* (*Le Livre des Arabes ou la Réfutation de la Šu'ūbiyya*), in Kurd 'Alī, M., *Rasā'il al-bulaġā'*, Le Caire, 269-295.

⁵⁸ Par exemple : « The defenders of the Arabs counted in their ranks almost as many Persians as their opponents » (Norris, « *Shu'ūbiyyah* in Arabic Literature », 39). Plus rares sont les cas d'Arabes de souche prenant parti en faveur de la *Šu'ūbiyya*. On peut au moins citer Ḍarrār Ibn 'Amr al-Mutakallim, dont Ibn Ḥazm disait dans *Ġamharat ansāb al-'arab*, www.alwaraq.com, p. 208 : « Il y avait en lui trois choses extraordinaires : Il était mu'tazilite, [quoique] de Kūfā ; il était *šu'ūbi* [quoique] arabe, et il avait donné sa fille en mariage à un étranger [barbare] qui s'était converti à l'islam ».

⁵⁹ Ce sont ces problèmes concrets que pose par exemple Ibn al-Muqaffa' dans la *Risāla fī l-Šaḥāba*, tout en inscrivant le concret dans une perspective théorique.

⁶⁰ Introduits principalement par *qālū*, les propos (ou propos supposés) de la *Šu'ūbiyya* sont rapportés au style direct, par exemple, p. 12, 14, 16, 18, etc.

qui proclame la supériorité des Persans sur les Arabes et à celui qui affirme l'infériorité des Arabes sur les autres. Mais de quelle supériorité s'agit-il ? Les réponses possibles sont diverses et, toutes, fondées en partie. Il s'agit parfois d'une « question de statut » et de « privilèges sociaux », voire d'une simple « mode littéraire »⁶¹. Il peut s'agir aussi d'un jugement de valeur porté sur des figures ou des événements de l'Histoire Sainte⁶².

Il n'y en a pas moins autre chose, comme nous l'apprend le *K. al-'Aṣā*, qui impose au lecteur de poser, de se poser une question, apparemment insolite : comment al-Ġāḥiẓ réussit-il à affirmer la supériorité des Arabes, à récuser les affirmations de la *Šu'ūbiyya*, sans donner l'impression de prendre fanatiquement parti dans une querelle ethnique ? S. Enderwitz suggère quelques éléments de réponse quand elle écrit :

C'est au nom d'un certain universalisme islamique, et non d'un quelconque particularisme arabe, que des écrivains comme al-Djāḥiẓ ont attaqué ce mouvement en leur temps⁶³

Mais qu'est-ce qui, précisément, fonde, justifie et organise cette représentation d'un « certain universalisme islamique » dans l'ouvrage étudié ? C'est cette démarche d'al-Ġāḥiẓ, que je vais analyser maintenant.

5. AL-ĠĀḤIẒ CONTRE LA ŠU'ŪBIYYA

L'opposition d'al-Ġāḥiẓ à la *Šu'ūbiyya* apparaît dans la connotation des expressions, apparemment anodines, par lesquelles il désigne ce courant qu'il critique, et dont il se démarque. Pour cela, il se déplace entre les trois définitions rappelées ci-dessus, qu'il paraît tenir pour équivalentes et permutable. Dans le *K. al-'Aṣā*, les tenants de la *Šu'ūbiyya* sont successivement : *maḏhab al-Šu'ūbiyya* (les adeptes de la *Šu'ūbiyya*)⁶⁴ (p. 5), *man yataḥalla bi-sm al-taswiya* (ceux qui se plaisent

⁶¹ Enderwitz, « *Šu'ūbiyya* », 534.

⁶² Le *Kitāb al-'arab fī l-radd 'alā l-Šu'ūbiyya* et la querelle portant sur l'appréciation de *l'odor di femina* de Sara ou de Hagar est à cet égard édifiant.

⁶³ Enderwitz, « *Šu'ūbiyya* », 535.

⁶⁴ Le *Lisān* donne de *maḏhab* la définition suivante : *al-mu'taqad llaḏī*

à se qualifier par le nom “nivellement”) (p. 5), *al-Šu‘ūbiyya wa-man yata’aşşab li-l-‘aġamiyya* (la Šu‘ūbiyya et les partisans fanatiques de la culture persane) (p. 12), *ha‘ulā’ al-Šu‘ūbiyya* (ces Šu‘ūbiyya-là) (p. 29), *ġumlat hādā al-mađhab* (ces adeptes dans leur ensemble) (p. 89). Ces expressions se caractérisent toutes par une fausse neutralité. Elles ne prennent de valeur négative que par leur portée référentielle. En d’autres termes, l’auteur présuppose que son destinataire est déjà en accord avec lui sur la nécessité de dévaloriser des données comme la *taswiya* ou la *‘aġamiyya*, puisque même le verbe *yata’aşşab* peut, contextuellement, être positif⁶⁵. L’espace rassembleur du “nous” est donc posé comme préexistant à un discours qui, en réalité, contribue à le fonder. Cela est le propre de la collusion imaginaire qui nourrit le sentiment d’identité.

Si les expressions désignant la Šu‘ūbiyya peuvent passer, en tant que telles, pour anodines, le jugement porté sur les adeptes de ce courant est sans appel : plutôt que de leur reprocher de mésestimer les Arabes, entrant ainsi dans une querelle ethnique, al-Ġāhiz leur fait porter la responsabilité de leur propre perte. Parce qu’ils ne reconnaissent pas le passé mythique commun ni ne s’y soumettent, ils sont abjects et sans honneur ; pire encore, hérétiques⁶⁶. Mus par la haine (*šinān*) et la jalousie (*ħasad*)⁶⁷, ils laissent leur raisonnement s’égarer au lieu d’observer les constantes déterminant la cohésion de tous les groupes humains⁶⁸.

S’il est clair qu’al-Ġāhiz est en désaccord avec la Šu‘ūbiyya, s’il est également clair que le moindre degré dans ce domaine est, selon lui, identique au degré le plus sévère, force est de constater qu’il ne prône pas la supériorité ethnique des Arabes de son temps⁶⁹. En effet, j’y reviendrai,

yudhabu ilay-hi (la conviction à laquelle on adhère). Il est intéressant de noter qu’al-Ġāhiz emploie ici un terme qui désigne une doctrine, un courant de pensée, non pas un simple mouvement d’opinion.

⁶⁵ *Ta’aşşaba*, qui signifie “prendre parti fanatiquement” peut également signifier “défendre avec zèle”, ce qui peut, selon ce que l’on défend, être positif ou négatif.

⁶⁶ Al-Ġāhiz, *K. al-‘Aşā*, p. 29-30 ; sache que tu n’auras jamais vu de gens plus abjects que ces Šu‘ūbiyya-là, ni plus injustement hostiles à l’égard de leur propre religion...

⁶⁷ Al-Ġāhiz, *K. al-‘Aşā*, p. 30.

⁶⁸ Al-Ġāhiz, *K. al-‘Aşā*, p. 30 ; *ahl kull milla, ahl kull luġa*.

⁶⁹ Je dois signaler que mon propos ne prétend couvrir que l’argumentation

al-Ġāḥiḥ utilise le pronom personnel de la première personne du pluriel (*naḥnu*) pour parler notamment de ses contemporains de souche arabe et le pronom personnel de la troisième personne du masculin pluriel (*hum*) pour parler des Arabes du passé, introduisant ainsi une différence et une distance entre ces deux groupes, quoique arabes l'un et l'autre. Les Arabes dont le *K. al-'Aṣā* parle à la troisième personne sont ceux du passé lointain de l'Arabie, qu'al-Ġāḥiḥ entend valoriser. Dans ce texte, la période pré-islamique de la *ġāhiliyya* n'a rien d'une période sombre de paganisme et d'ignorance. Au contraire, elle est la source, l'origine, sur laquelle se fonde la valeur de l'Islam.

La démarche d'al-Ġāḥiḥ dans le *K. al-'Aṣā* est, sans surprise, celle des *ahl al-adab wa-l-luġa*. En effet, comme le soulignent l'article « *Djāhiliyya* » de l'*Encyclopédie de l'Islam*⁷⁰ ou Alfred-Louis de Prémare dans « *Ayyām al-'arab- Ayyām al-islām* »⁷¹, il y a deux définitions partiellement contradictoires de la *ġāhiliyya*, l'une plus fréquente chez les théologiens, l'autre chez les *udabā'*. Les premiers mettent surtout l'accent sur « les défauts stigmatisés par le *Qur'ān* »⁷², tandis que les seconds « ne manquent pas de reconnaître aux anciens Arabes un certain nombre de vertus »⁷³. Le *K. al-'Aṣā* atteste que la valorisation de la *ġāhiliyya* peut servir à définir les contours des croyances, des connivences, des représentations imaginaires qu'il convient que l'ensemble des Musulmans partagent au sujet de l'origine commune de leur système de références symbolique.

développée dans le *Kitāb al-'Aṣā*. Je n'ignore pas que l'oeuvre attribuée à Ġāḥiḥ est riche en contradictions, dont certaines tiennent vraisemblablement à son exploration méthodique des potentialités de la rhétorique.

⁷⁰ Rédaction de l'*EI*, « *Djāhiliyya* », *EI*², II, 393-394.

⁷¹ Prémare (de), A.-L., « *Ayyām al-'arab- Ayyām al-islām* », *Arabica* XLVI, fascicules 3-4, Cheik Moussa A., Toelle H., Zakharia K. (éd.), *Vers de nouvelles lectures de la littérature arabe*, Leyde, 1999, 337-357, 355.

⁷² *EI*², II, 394.

⁷³ *Ibid.*

6. “NOUS”, “TOI”, “VOUS” ET “EUX”, LES JEUX SUR LES PRONOMS PERSONNELS⁷⁴

Parmi les éléments qui confortent cette affirmation, on relèvera, au point de rencontre de la grammaire et de la rhétorique, la manière dont al-Ġāḥiẓ utilise les pronoms personnels, déjà rapidement évoquée plus haut et que je vais maintenant examiner en détail.

L'ensemble du *K. al-'Aṣā* est un discours adressé par l'auteur-narrateur-énonciateur⁷⁵ à *anta*, lecteur-auditeur-récepteur⁷⁶, un personnage de sexe masculin dont la relation au premier paraît être celle de disciple à maître ou de fils à père. C'est donc une démonstration de nature didactique et édifiante que l'auteur entreprend au bénéfice de *anta*, qui entretient avec lui un lien de filiation symbolique et auquel il souhaite montrer le bon chemin, la meilleure façon de penser.

A l'intérieur du discours de l'auteur, les propos prennent selon le cas la forme de remarques spéculatives, de récits ou de diatribes retranscrites entre partisans et adversaires de la *Šu'ūbiyya*. Quand il s'adresse à *anta* pour lui parler des tenants de la *Šu'ūbiyya*, l'auteur désigne ces derniers soit par l'une des expressions mentionnées plus haut, soit par le pronom *hum* (ils, eux). Quand il rapporte à *anta*, au style direct, le contenu des diatribes l'opposant aux partisans de la *Šu'ūbiyya*, l'auteur s'adresse à ces derniers en utilisant le pronom de la deuxième personne du masculin pluriel, *antum* (vous). Quand il prend explicitement position, l'auteur utilise la première personne du pluriel, *naḥnu*. L'ensemble de ces remarques peut paraître relever d'une logique ordinaire du discours et, de ce fait, sembler ne pas présenter d'intérêt particulier. Cet intérêt est pourtant patent dès lors que l'on constate que :

Anta (deuxième personne du masculin singulier) n'est pas utilisé comme le correspondant au singulier de *antum* (deuxième personne du masculin pluriel), conformément à la logique grammaticale ; il désigne l'interlocuteur qui, dans sa singularité, fait partie de *naḥnu* (“nous”,

⁷⁴ Les pronoms cités ici désignent d'abord une instance discursive. Ils ont chacun différentes actualisations strictement grammaticales. Par exemple, “*anta*” renvoie au pronom isolé homophone, au pronom suffixe *ka*, aux morphèmes de personne portés par le verbe.

⁷⁵ Désormais l'auteur.

⁷⁶ Désormais *anta*.

première personne du pluriel)⁷⁷, conformément à la logique identitaire l'inclusion ("tu" es *alter ego* de "nous"). L'instance désignée par *an* apparaît dès les premiers mots du document avec *abqā-ka llāh* (Allāh garde, p. 5). Cette même bénédiction est réemployée p. 29, l. 4 puis p. 8 l. 10. La bienveillance de l'auteur à l'égard de *anta* se manifeste aussi p. 90, par une incise figurant dans l'énoncé *wa-bi-l-nāsi ḥaḥīza-ka llāh a'zam al-ḥāḡa ilā an yakūna li-kull ḡins min-hum siyam wa-li-kulli šu ḥilya wa-sīma yata'arraḡūna bi-hā* (Les gens, qu'Allāh te préserve, ont le plus grand besoin d'avoir, pour chaque sorte d'entre eux, des traits caractéristiques, et pour chaque catégorie, une qualité ou une marque distinctive par laquelle ils se reconnaissent). Ce dernier énoncé montre que l'adresse à *anta* n'est pas seulement bienveillante mais aussi didactique. On peut également observer cela p. 11, l. 9, avec *wa-mimma yadullu-ka* (ce qui te montre...), p. 29, l. 16, avec *fa-tafahham 'ann-fahhama-ka llāh [...] tumma i'lam* (comprends-moi vraiment bien qu'Allāh t'aide à comprendre, [...] puis sache...), p. 32, l. 2 *a-lam tarā* (n'as-tu pas vu...) et l. 11 *a-lā tarā* (ne vois-tu pas...), p. 89, l. 16 *a-lā tarā anna-hu qāla 'azza wa-ḡalla* (ne vois-tu donc pas qu'Il a dit, Lui le Très-Haut...). L'utilisation répétée de segments dans lesquels figure *tarā* (tu vois) montre bien que l'auteur cherche à attirer l'attention de *anta* sur des réalités qui, pour lui, nécessitent moins une démonstration que de l'observation.

Antum désigne symétriquement, et les adversaires de la *Šu'ūbiyya*, et ses tenants, quand ils cherchent à se convaincre réciproquement de leur erreur. L'échange direct entre les deux groupes trouve une illustration intéressante entre les pages 16 et 23. Les tenants de la *Šu'ūbiyya* sont identifiables à *qālū* qui annonce leurs arguments⁷⁸. Leurs adversaires, incluant l'auteur et *anta*, sont identifiables à *qulnā*⁷⁹. Dans ce cadre, on peut dire que les protagonistes, s'ils se critiquent, se parlent encore. De la p. 16, l. 4 à la p. 19, l. 9, les tenants de la *Šu'ūbiyya* multiplient les remarques adressées directement à *antum* pour établir leur

⁷⁷ Cette inclusion de *anta* dans *naḥnu* apparaît par exemple p. 29, dans : *fa-hāḡa farq mā baynana wa-bayna-hum* (c'est cela qui, entre nous et eux, fait la différence).

⁷⁸ Par exemple Al-Ġāḥiḡ, *K. al-'Aṣā*, p. 16, l. 4, ils ont dit.

⁷⁹ Par exemple Al-Ġāḥiḡ, *K. al-'Aṣā*, p. 19, l. 9, nous avons dit.

infériorité. On peut relever par exemple : *rimāhu-kum*⁸⁰, *asinnatu-kum*⁸¹, *kuntum tarkabūna al-ḥayl [...] a'rā*⁸², *kuntum tattaḥidūna li-l-qanāt zuḡḡan wa-sinānan*⁸³, *kāna aḥadu-kum yaqbiḍu 'alā wasṭ al-qanāt*⁸⁴. Pour réfuter ces reproches, l'auteur va d'abord s'adresser aux tenants de la *Šu'ūbiyya*, en utilisant à son tour *antum*⁸⁵. Mais il abandonne rapidement l'adresse directe, pour prendre à témoin son interlocuteur (*anta*), et lui parler des tenants de la *Šu'ūbiyya* (plutôt que de leur parler), transformant *antum* en *hum*⁸⁶.

Utilisé pour invalider les arguments de la *Šu'ūbiyya*, *hum* sert en fait à exprimer deux formes opposées d'altérité. La première est celle que nous venons de voir. La seconde, particulièrement intéressante, est celle qui désigne les Arabes du passé, eux aussi, par ce masculin pluriel de la troisième personne⁸⁷. Ce choix peut paraître à première vue plus inattendu que les précédents. Il confirme que l'auteur n'est pas dans une logique d'appropriation exclusive d'un passé historique. À l'hétérogénéité des tenants de la *Šu'ūbiyya*, ces autres dans lesquels "nous" ne peut se reconnaître, fait pendant l'altérité des Arabes du passé. Séparés de ceux du présent par la distance qu'induit la troisième personne, ils sont eux aussi abordés comme "autres" ; mais ce sont des autres dans lesquels "nous" se reconnaît, et dans lesquels tous ceux qui voudraient s'inclure dans "nous", et y être inclus, doivent identifier leurs « [...] *aslāf matbū'in* »⁸⁸. En d'autres termes, les Arabes du passé sont présentés

⁸⁰ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 16, l. 4; vos lances.

⁸¹ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 16, l. 4; vos fers de lance.

⁸² Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 16, l. 5; vous montiez vos chevaux à cru.

⁸³ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 17, l. 1; vos lances étaient ferrées aux deux extrémités.

⁸⁴ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 17, l. 3; les vôtres empoignent la lance par le milieu.

⁸⁵ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 19, l. 9: *wa-laysa fī mā ḍakartum...* (il n'y a pas, dans ce que vous avez mentionné...).

⁸⁶ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 23, l. 5; p. 24, l. 15; p. 26, l. 16; etc.

⁸⁷ Sauf dans le cas particulier de l'emploi du collectif comme dans *kānat al-'arab* (Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 24). On trouvera aussi d'ailleurs *qālat al-Šu'ūbiyya* (Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 12).

⁸⁸ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 119; les prédécesseurs auxquels on succède et dont

comme un ensemble clos, ayant sa propre autonomie et, d'un point de vue strictement textuel, à la même distance de *anta*, *antum* et *naḥnu* que l'autre *hum*, qui désigne la *Šu'ūbiyya*. Si l'emploi de *hum* ne suffisait pas à établir cela, une information explicite vient attester que, pour l'auteur, les Arabes du passé se démarquent, par leur supériorité désormais inégalable, de l'ensemble de leurs successeurs, sans préjuger de leurs origines :

Quant à nous, qu'Allāh te garde, lorsque nous revendiquons, pour les Arabes toutes les formes de l'éloquence [...], c'est en sachant bien que cela témoigne véridiquement de leur style remarquablement élégant, de leur splendeur extraordinaire, de leur talent d'orfèvres et de ciseleurs [des mots], tout cela que ne peuvent égaler aujourd'hui, sinon très rarement et seulement par quelques bribes, même les gens les plus doués pour la poésie ou d'une exceptionnelle éloquence⁸⁹

On voit bien dans cette citation que les Arabes du passé sont distincts de tous les autres humains, y compris des Arabes du présent de l'auteur. Quant à ceux qui, rarement, les égalent dans quelques bribes de leur production, aucune spécification sur leur origine ethnique n'est donnée. Autrement dit, en affirmant la préséance de ces ancêtres mythiques, al-Ġāḥiẓ n'affirme aucune forme particulière de supériorité ethnique dans le monde musulman. Il propose une référence commune au même passé idéalisé, fondé sur la supériorité des Arabes d'un âge d'or révolu sur l'ensemble des Musulmans⁹⁰, privilégiant ce passé pour ses liens avec le Coran.

Naḥnu (nous) n'est, de ce fait, jamais utilisé pour établir une relation de continuité entre les Arabes du passé et les Arabes du présent de l'auteur. Il sert à exprimer et à établir une relation de communauté entre l'auteur et ceux qui pensent comme lui ou, plus rarement, entre les tenants de la *Šu'ūbiyya* et ceux qui pensent comme eux. Au nombre des exemples réduits de ce second cas, on peut relever « *wa-qad 'alimnā anna al-ġawfā' aḥajf maḥmal* »⁹¹. Mais *naḥnu* apparaît surtout comme

on suit l'exemple.

⁸⁹ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 29.

⁹⁰ Et probablement de tous les humains, quels qu'ils soient.

⁹¹ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 16, l. 8 ; or, nous savons que la [lance] creuse, plus

l'apanage de ceux qui partagent avec l'auteur ses vues et, à cet égard, les exemples sont très nombreux⁹². D'ailleurs, le pronom isolé *nahnu* n'est employé que pour désigner ce groupe soudé qui rassemble ceux qui partagent les mêmes vues que l'auteur⁹³. Pour autant, l'auteur marque une différence entre ses propos comme porte-parole d'un groupe qui pense comme lui, et les propos qu'il profère à titre personnel, à la première personne du singulier. L'auteur, s'il dit "nous" pour décrire une position et une conception qu'il partage avec les siens, dit "je" quand il s'adresse comme maître à *anta*, par exemple, quand il lui dit, p. 29 : « *fa-tafahham 'an-ni [...] mā anā qā'il...* » (Comprends vraiment bien [...] ce que, moi, je suis en train de dire). Mais l'auteur dit aussi "je" quand il puise des exemples dans sa propre mémoire⁹⁴ ou enfin, quand il entend rappeler que s'il exprime des points de vue qui cimentent son lien social à d'autres, il demeure bien le seul maître de son texte⁹⁵. Il est à noter également que l'auteur, s'il fustige les tenants de la *Šu'ūbiyya*, n'en reconnaît pas moins des mérites à la culture perse, confirmant que son propos, malgré sa sévérité, se veut fédérateur. Convaincu de tenir un discours de vérité, il peut d'ailleurs, sans risque pour sa démonstration, faire ici ou là un effort de conciliation. Ainsi choisit-il des exemples convaincants pour les Musulmans d'origine perse et le fait-il savoir, en écrivant : « Assurément, si nous avons choisi de commencer par mentionner Salomon [...], c'est qu'il est descendant des *'Aḡam*, que les tenants de la *Šu'ūbiyya* sont enclins à préférer »⁹⁶. Il réunit aussi dans son discours des éléments également favorables aux Arabes et aux Persans du passé et admet : *wa-*

légère, est plus facile à porter.

⁹² Al-Ġālīz, *K. al-'Aṣā*, p. 5, l. 5 *nabda'u* (nous commençons...) ; p. 19, l. 9 *qulnā* (nous avons dit) ; p. 27, l. 8 [...] *annā lā na'rifu* [...] (qu'assurément nous ne connaissons pas...) ; p. 29 l. 4 *wa-naḥnu idā da'aynā* (et nous, lorsque nous réclamons...) ; p. 29, l. 9 *wa-naḥnu lā nastaṭī'u an na'lama* (mais nous, nous ne pouvons pas savoir...) ; p. 42, l. 5 *ba'd aṣḥābi-nā* (l'un de nos amis) ; p. 50, l. 16 *wa-lā na'rifu* (et nous ne connaissons pas...) ; p. 50, l. 17 *ba'd aṣḥābi-nā* (l'un de nos amis).

⁹³ Voir notamment Al-Ġālīz, *K. al-'Aṣā*, p. 29, l. 4 et l. 9.

⁹⁴ Al-Ġālīz, *K. al-'Aṣā*, p. 42 ; l'un de nos amis m'a raconté.

⁹⁵ Al-Ġālīz, *K. al-'Aṣā*, p. 44 ; quant au bâton, si je voulais consacrer à ses vertus toutes mes assemblées, je le ferais.

⁹⁶ Al-Ġālīz, *K. al-'Aṣā*, p. 31.

*ġumlat al-qawl annā lā na'rifu al-ḥuṭab illā li-l-'Arab wa-l-Furs*⁹⁷. Mais'il paraît, dans cette dernière citation, concéder aux Persans une forme d'équivalence rétrospective, il n'en revient pas moins à considérer très vite que ce talent qu'il leur concède est limité. Ainsi, l'éloquence de leurs ancêtres est le fruit d'un long labeur, alors que celle des Arabes du passé est naturelle et spontanée, comme inspirée (*ka-anna-hu ilhām*)⁹⁸.

Le mot est lâché. La supériorité des Arabes du passé dans la maîtrise du discours comme dans tous les faits et gestes du quotidien tient à ce qui, comme une inspiration, les relie au monde du divin, dès avant l'islam. Peu importe s'ils paraissent moins maîtriser les techniques de la guerre que leurs homologues persans. La valeur de leurs pratiques et leur supériorité tiennent à la supériorité de la morale qui les gouverne. Qu'importe l'efficacité quand on a la vertu ! Ainsi, par exemple, si les Arabes n'utilisaient les étriers que dans de rares situations très particulières, c'était dans le but d'éviter la facilité et la mollesse⁹⁹. Inutile de leur reprocher d'utiliser des lances trop longues : elles servent à illustrer leur force¹⁰⁰. Et, quand il advient qu'en inversant la remarque, on leur reproche d'utiliser des lances trop courtes, c'est qu'on oublie qu'elles les rapprochent de leurs ennemis et témoignent ainsi de leur solide courage¹⁰¹.

Ce jugement, comme tous les autres qu'al-Ġāḥiẓ prononce, lui paraît à ce point fondé et justifié qu'il affirme que tout adepte de la *Šu'ūbiyya*, s'il est de bonne foi, ne peut qu'y souscrire à son tour¹⁰² :

Autre [remarque] : quand tu prends un *Šu'ūbī* par la main et le fais pénétrer l'espace des purs Arabes nomades, le creuset de la parfaite éloquence [...], il sait que tu as dit vrai...

En d'autres termes, l'auteur attend, comme allant de soi, que les Musulmans de souche non-Arabe, renoncent aux particularités culturelles

⁹⁷ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 27. En résumé, nous ne connaissons d'art oratoire que chez les Arabes et les Persans.

⁹⁸ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 28.

⁹⁹ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 24.

¹⁰⁰ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 26.

¹⁰¹ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 26.

¹⁰² Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 29.

de leur propre héritage pour s'identifier à celles de l'univers culturel dans lequel l'Islam est né. Une telle identification, quand elle ne se fonde pas sur une immense illusion, présuppose une forme d'abnégation fondée sur une rigueur éthique pratiquement intenable, sauf pour des êtres d'exception. Dans les faits, on le sait, l'histoire du monde musulman, comme l'histoire de toute société humaine, se fera loin de cet idéalisme, véhiculant ce que Freud appelait le "narcissisme des petites différences"¹⁰³, au risque souvent tragique de ses avatars extrêmes.

Plus généralement, les thèmes dans le *K. al-'Aṣā*, pour décrire le passé mythique qu'il valorise et revendique, sont ceux que l'on retrouve dans les textes concernant la querelle culturelle de la *Šu'ūbiyya*. Les armes, la façon de se battre, de monter, de manger, de s'exprimer, etc. On notera toutefois l'absence dans ce texte d'une interrogation qui, ailleurs, est parfois au cœur du débat : celle des ascendants et de la généalogie. Par exemple, la querelle sur l'ordre de préséance entre Hagar et Sara, puis par voie de conséquence entre Ismaël et Isaac, est absente de ce texte. Cela me semble confirmer que le propos se veut d'abord fédérateur. Ainsi, l'opposition, parfois irréductible, des tenants de la *Šu'ūbiyya* à la représentation du monde préconisée par l'auteur tient surtout, à son sens, à la mauvaise volonté qu'ils mettent à adhérer à ce modèle fédérateur.

7. LE BÂTON

Le choix du bâton comme thème central du troisième livre du *Bayān* est pour le moins judicieux. Pour illustrer la *niṣba* par un exemple qui montre son triple ancrage théologique (coranique et prophétique), historique et anthropologique, al-Ġāḥiẓ se trouvait devant une "carte forcée" : il était en quelque manière contraint de retenir l'exemple du bâton de Moïse, puisqu'il ne paraît pas y avoir d'autre exemple coranique à même de jouer un tel rôle. Qu'importe. L'auteur utilise cette carte avec un talent remarquable, au point de faire oublier au lecteur sa part de contrainte et l'amener à croire qu'il est devant un choix opéré en toute liberté.

¹⁰³ Freud, S., *Psychologie des masses et analyse du moi*, in *Oeuvres complètes*, vol. XVI, Paris, 1991, 5-83 ; 40. Freud, S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, 1971, 68 (le même ouvrage dans une traduction plus récente, *Le Malaise dans la culture*, Paris, 1995, 56-57).

Treize versets coraniques font référence au bâton de Moïse ou des magiciens de Pharaon¹⁰⁴. Dans le Coran, comme dans la langue plus généralement, le substantif *'aṣā* désignant le bâton est homophone du verbe *'aṣā* (désobéir ; il a désobéi). Tout se passe comme si la désobéissance reprochée aux tenants de la *Šu'ūbiyya* était en permanence présente, telle une doublure du bâton emblématisant l'obéissance et la cohésion qui leurs sont proposées. Utilisé trente-deux fois dans le Coran, à différentes personnes, le verbe *'aṣā* retiendra particulièrement l'attention ici dans les énoncés où il est employé strictement comme l'homophone du nom du bâton : « Adam désobéit (*'aṣā*) ainsi à son Seigneur, perdant ainsi fait l'agrément de vivre (*fa-ġawā*) »¹⁰⁵ et « Pharaon désobéit (*'aṣā*) alors au Messenger. Nous le saisîmes donc rudement »¹⁰⁶. « A bon entendeur, Salut ! » serait-on tenté de dire...

Le bâton permet surtout d'établir un lien entre le monde abbasside et le monde, mythifié, des débuts de l'islam et de l'anté-islam en Arabie, par l'intermédiaire d'un objet qui, quel que soit l'angle par lequel on l'aborde, est porteur, dans sa simplicité même, de fonctions, de significations et de symboles. Aussi, al-Ġāḥiẓ décline-t-il dans le détail les multiples usages potentiels du bâton dont Moïse lui-même atteste dans le Coran, quand il affirme : « C'est mon bâton, sur lequel je m'appuie, qui me sert à effeuiller [les arbres] pour mes moutons, et j'en fais d'autres usages [aussi] »¹⁰⁷. L'auteur cherche à donner un contenu explicite à ces autres usages, étayant son propos par de nombreuses illustrations puisées dans le patrimoine en langue arabe le plus ancien. Prudent, il précise

¹⁰⁴ *Al-Baqara*, 60 ; *al-A'rāf*, 107, 117, 160 ; *ṬāHā*, 18, 66 ; *al-Šu'arā'*, 32, 44, 45, 63 ; *al-Naml*, 10 ; *al-Qaṣaṣ*, 31.

¹⁰⁵ *ṬāHā*, 121. Je retiens ici, pour rendre *ġawā*, souvent traduit par « s'égarer » l'interprétation à laquelle al-Qurṭubī donne la préférence (*fa-fasuda 'alay-hi 'ayšu-hu*) et qui me paraît mettre en valeur les propos de Ġāḥiẓ sur la *Šu'ūbiyya*.

¹⁰⁶ *Al-Muzammil*, 16.

¹⁰⁷ Après avoir expliqué qu'il prend appui sur son bâton et qu'il s'en sert pour guider son troupeau, Moïse ajoute cette phrase, laissant en suspens la nature de ces autres usages. Les exégètes les ont dès lors diversement appréciés, certains y voyant une simple utilisation du bâton pour des activités de la vie quotidienne, d'autres y ajoutant quelques caractéristiques surnaturelles.

d'ailleurs que son entreprise n'est pas exhaustive¹⁰⁸.

On notera, au passage, que l'absence d'explicitation coranique de ces "autres usages" permet à l'auteur de décider à sa convenance, et pour servir avantagement sa démonstration, de ce qu'ils peuvent être. On relèvera par exemple son insistance à établir que le bâton est l'auxiliaire indispensable de l'art oratoire, une sorte de prolongement du geste ou du discours¹⁰⁹. Mais le bâton est également un instrument utile pour éloigner des bêtes (serpent, scorpion, loup...), en discipliner d'autres (étalon en rut, interventions lors d'une saillie...); c'est aussi une aide appréciable dans toute forme de faiblesse (âge, maladies, infirmités); c'est encore un outil de travail utilisé dans divers métiers (tannerie, labour, dégraissage, maçonnerie, etc.). Si le bâton est nécessaire, il n'a pas toujours la même forme. Il peut s'agir d'une canne ou d'une lance ou même d'une épée¹¹⁰; d'un gourdin, d'un rameau ou d'une branche; d'un bois rare comme l'ébène ou d'un simple roseau. Désigné par différents noms selon ses particularités (*'aṣā, qaḍīb, qanāt, miḥṣara...*), le bâton est parfois moins dans la forme que dans l'esprit, puisque même le cure-dent peut lui être assimilé¹¹¹. Autrement dit, le message et la valeur attribués socialement à un objet, ici le bâton, peuvent atteindre le degré le plus élevé dans l'abstraction, tout en demeurant opérationnels aussi longtemps qu'ils sont identifiés par les membres du groupe comme l'une de leurs marques de reconnaissance, et par les personnes extérieures au groupe comme l'un de ses traits caractéristiques. L'insistance de l'auteur à multiplier les exemples tient sans doute en partie à l'aspect anthologique de son propos. Mais il serait injuste de ne pas y voir aussi un souci didactique, comme s'il fallait, dans une démarche aristotélicienne, multiplier les exemples concrets pour dégager la synthèse abstraite.

Objet usuel aux multiples fonctions, le bâton est aussi le support de nombreuses représentations symboliques. Vecteur de communication entre Moïse et Dieu, il est aussi l'un des attributs du prophète

¹⁰⁸ Al-Ġālīz, *K. al-'Aṣā*, p. 44 et 50.

¹⁰⁹ Nous verrons plus loin comment cet auxiliaire va être associé au turban.

¹¹⁰ Al-Ġālīz, *K. al-'Aṣā*, p. 77, l. 5 : *I'taṣā bi-l-sayf* (utiliser une épée pour bâton).

¹¹¹ Al-Ġālīz, *K. al-'Aṣā*, p. 113.

Muḥammad¹¹², par le truchement duquel se rencontrent les vertus pré-islamiques du bâton et ses vertus coraniques. Désormais, le bâton réfère d'une part, à la continuité entre le monde antérieur et le monde postérieur à l'émergence de l'Islam, et d'autre part, à la continuité entre le comportement social des Musulmans et le Coran.

Al-Ġāḥiẓ établit cela en reprenant dans son texte l'ensemble des citations coraniques concernant le bâton de Moïse. D'ailleurs, la distribution de ces citations¹¹³ dans le document est elle aussi porteuse de sens. Une première série de dix-sept citations figure entre les pages 30 et 36¹¹⁴. Ces citations concernent Salomon, les arbres mentionnés dans le texte coranique et Moïse avec son bâton, cet objet tantôt usuel et tantôt, en quelque manière, "transitionnel" entre l'ordre mondain et l'ordre divin, l'ordre de l'ordinaire et l'ordre du miracle. On notera que ces citations constituent dans leur totalité un ensemble métaphorique qui glisse progressivement du bâton de Moïse vers l'arbre du paradis, marquant ainsi la continuité entre les « deux demeures »¹¹⁵, affirmation centrale du mu'tazilisme ġāḥiẓien. Il y a dans ces citations une ellipse qui mérite d'être relevée : après avoir cité *ṬāHā*, 63, l'auteur écrit « jusqu'à Son dire, Lui, le Très-Haut... »¹¹⁶, suit alors *ṬāHā*, 69. Les versets qui ne sont pas mentionnés concernent la mise à l'épreuve par Pharaon et ses

¹¹² Que se soit sous la forme *'aṣā*, ou *'anaza*, ou *miḥsara*, plusieurs *ḥadīṭ* signalent que le Prophète Muḥammad en diverses circonstances, utilisait un bâton. Cette habitude paraît suffisamment importante pour que le Prophète recommande à celui qui, par plaisanterie, s'est emparé d'un bâton appartenant à l'un de ses frères, de le lui restituer. Enfin, le Prophète conseille à celui qui aurait à prier en plein air, de se servir d'un bâton pour marquer l'espace.

¹¹³ J'examine uniquement les citations au sens strict, excluant les allusions implicites ou explicites.

¹¹⁴ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 30; *Saba'*, 14 ; p. 31 *ṬāHā*, 63 et 69 ; p. 32 *al-A'rāf*, 103-107, *al-A'rāf* 115-118 ; p. 33- *al-Qaṣaṣ*, 30-31, *al-Nāzi'āt*, 30-31, *al-Nāzi'āt*, 33, *Yā'sin*, 80, *al-Wāqī'a*, 71 ; p. 34 *al-Mā'ūn*, 7 ; p. 35 *Ibrāhīm*, 24, *al-Ṣāfāt*, 146, *al-Baqara*, 35, *al-A'rāf*, 19, *al-Mu'minūn*, 20, *al-Nağm*, 14 ; p. 36, *ṬāHā*, 120.

¹¹⁵ Al-Ġāḥiẓ, *al-Risāla fī l-Ma'aš wa-l-Ma'ād*, in *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, éd. Hārūn, 'A. S., Le Caire, 1964, vol. I, 91-134 ; p. 99 : « *wa-inna-mā al-farq bayn al-dīn wa-l-dunyā iḥtilāf al-dūrayn min al-dunyā wa-l-āhira faqat* ».

magiciens de Moïse bénéficiant de l'assistance divine. L'auteur présuppose donc que le récepteur aura la compétence nécessaire pour combler l'ellipse. Mais cette ellipse n'est pas anodine. On peut en effet voir dans la confrontation de Moïse et des magiciens une allégorie de la confrontation entre les partisans et les adversaires de la *Šu'ūbiyya*. Et, de même que Moïse triomphe des magiciens avec l'aide de Dieu, les adversaires de la *Šu'ūbiyya* auront gain de cause avec le même soutien.

Un autre groupe de quatre citations coraniques figure p. 90-92¹¹⁷.

Les deux premières reprennent le thème du bâton de Moïse citant des versets absents du groupe précédent. Le choix de ces versets permet d'introduire dans le texte un nouveau glissement. Le bâton de Moïse, objet inerte servant à diverses activités quotidiennes simples (*ṬāHā*, 17-18) devient vivant, quand il le jette, sur une injonction divine (*ṬāHā*, 19-20)¹¹⁸. La valeur symbolique se déplace ainsi du support inerte qui l'emblématise vers l'ensemble du monde du vivant. Ce qui permet d'introduire, quelques lignes plus loin, une deuxième citation, rappelant que les vrais croyants portent sur le visage la marque (*sīma*) de leur foi, trace laissée sur leur front par les prosternations (*al-Faṭḥ*, 29). Cette marque de reconnaissance par la piété prend toute sa valeur quand on la met en relation avec la dernière des quatre citations : il s'agit du verset dont aurait été tiré le nom de la *Šu'ūbiyya*¹¹⁹, verset qui s'achève sur l'idée que Dieu donne Sa préférence à celui qui, parmi les humains, dans leur diversité, Le craint le plus. Il y a donc, d'un côté, la diversité des genres et des groupes sociaux (hommes, femmes, peuples, tribus) et de l'autre la division binaire croyant/non-croyant. Cette dernière, qui a la préférence de Dieu, a pour marque de reconnaissance les traces physiques

¹¹⁷ Al-Ġāhiz, K. *al-'Aṣā* : *ṬāHā*, 17-18 ; *ṬāHā*, 19-20 ; *al-Faṭḥ*, 29, *al-Ḥuġurāt*, 13.

¹¹⁸ On se doit de relever la polysémie introduite dans ce verset par *ḥayyatun tas'ā*. La Tradition voit là « un serpent qui rampait » mais *ḥayya* est également un qualificatif qui, associé à *'aṣā* (féminin singulier) peut se traduire par « bâton vivant ».

¹¹⁹ On s'accorde à dire que la désignation par *Šu'ūbiyya* du courant favorable aux Persans puise son origine dans *al-Ḥuġurāt*, 13 (en exergue de l'article), dans lequel le mot *šu'ūb* (peuples) référerait aux populations d'origine non arabe, par opposition à *uḥbā'il* (tribus) qui référerait au passé nomade et à l'organisation

de la piété et pour échelle de valeur, les degrés de la foi et de la soumission à Dieu.

Entre ces deux ensembles de citations coraniques, on en trouve quatre autres¹²⁰, dont deux (p. 50 et 67) reprennent un fragment déjà mentionné dans l'un des versets cités p. 90. Il s'agit du propos de Moïse, affirmant, au sujet de son bâton : *wa-lī fī-hā ma'āribu uḥrā* (et j'en fais d'autres usages). A partir de cet ensemble de données, ajoutées aux exemples empruntées à la poésie ancienne et à quelques remarques de l'auteur lui-même, il paraît possible d'affirmer qu'un des objectifs de la démonstration est de faire la part, à partir de l'exemple du bâton, entre ce qui est la valeur usuelle des choses et ce qui est leur valeur symbolique.

Ainsi, les citations coraniques dans le *K. al-'Aṣā*, figurant entre les pages 30 et 90 (le document compte 119 pages), sont encadrées par deux références directes à la *Ṣu'ūbiyya* : la première pour la condamner sévèrement, la dernière pour rappeler que la diversité des groupes humains est voulue par Dieu et que leur valeur n'est pas d'ordre ethnique mais d'ordre éthique. Force est d'admettre qu'entre le point de départ et le point d'arrivée, il n'y a pas seulement une description, mais bien une démonstration construite selon des critères rhétoriques spécifiques¹²¹, visant à substituer à un discours de rejet réciproque, fondé sur l'appartenance culturelle, un discours de conciliation fondé sur l'appartenance religieuse, quoique cette conciliation puisse se transformer à son tour en rejet opposant ceux qui n'ont pas la même conception de la foi.

8. LES GROUPES SOCIAUX ET LEUR MARQUES IDENTITAIRES, OU QUAND L'HABIT FAIT-IL LE MOINE ?

De même que l'utilisation des pronoms personnels ou des citations coraniques nous renseigne sur le raisonnement de l'auteur, le thème du bâton, cet objet que l'on aurait pu croire d'une déconcertante simplicité, est pour lui l'illustration exemplaire de la complexité des

¹²⁰ Al-Ġāhiz, *K. al-'Aṣā*, p. 50 ; *ṬāHā*, 18 ; 65 *Maryam*, 23 ; 67 ; *ṬāHā*, 18 ; 82 ; *Baqara*, 60.

¹²¹ Ces critères n'étant plus les nôtres, il est fréquent que certains substituent, aux liens logiques qui se dérobent, les notions de compilation ou d'*istiṣṣād* la

symboles : par la matière dont il peut être fait, la diversité de sa forme et de sa taille, la variété de ses usages, la multiplicité des groupes humains qui s'en servent chacun à sa façon¹²², son ancrage dans l'histoire religieuse, etc. Mais plus que dans tout cela, la complexité du symbole apparaît précisément quand l'objet qui en est le support n'a aucune fonction utilitaire. S'il rend service pour bien des tâches et dans bien des situations, le bâton est encore plus intéressant quand, en quelque manière, il ne paraît avoir aucune utilité immédiate : c'est la leçon que l'on peut tirer du bâton porté par certains moines ou de la crosse que portent les dignitaires religieux chrétiens, « sans que la cause soit le grand âge ou quelque infirmité dans la conformation ; comme si cela ajoutait à la maturité et au sérieux, diminuant d'autant la sottise et la frivolité ». ¹²³

Ce dernier exemple pose également une autre question, celle des limites de la *nişba* et de l'équivocité des messages qu'elle transmet. L'auteur a montré qu'un objet peut avoir, outre ses valeurs usuelles, une valeur symbolique ; il a posé que, pour lui, la valeur symbolique d'un objet, qui le fait porteur de signification, se constitue en référence aux textes fondateurs et aux figures exemplaires de l'Islam ; il a affirmé, de ce fait, que la communauté des Musulmans ne peut se reconnaître dans ses symboles qu'à la condition de partager un même passé mythique. On aurait pu dès lors croire que le concept de *nişba* était devenu tout à fait opérant. Pourtant, c'est l'auteur lui-même qui, par un exemple pris dans la chrétienté, en dessine les limites. Voilà que le monde de l'Islam n'est pas un monde uniforme et clos, dans lequel les mécanismes d'inclusion et d'exclusion se limiteraient aux tenants et aux adversaires de la *Şu'ūbiyya*, aux croyants et aux non-croyants. C'est un monde contrasté, dans lequel un même signe sert à exprimer aléatoirement dans deux cultures différentes, des données identiques ou différentes.

Comment alors savoir reconnaître ceux qui sont de "nous" et ceux qui n'en sont pas, quand « Les gens, qu'Allāh te préserve, ont le plus grand besoin d'avoir, pour chaque sorte d'entre eux, des traits caractéristiques, et pour chaque catégorie, une qualité ou une marque distinctive par laquelle ils se reconnaissent » ¹²⁴?

¹²² Al-Ġāhiz, *K. al-'Aşā*, p. 90.

¹²³ Al-Ġāhiz, *K. al-'Aşā*, p. 90.

L'universalité et l'univocité du message, liées à la perfection divine, cèdent ici la place à la convention, liée aux limites humaines. Al-Ġāḥiẓ va établir que si tout, jusqu'à la manière de faire boire son bétail et de le marquer, ou de se présenter devant son interlocuteur et de s'adresser à lui, est porteur de signification, cette signification n'est ni univoque ni unique ni définitive. Codifiée, elle permet à ceux qui la décodent et s'y reconnaissent de savoir qui est des leurs et qui ne l'est pas. Elle est donc conventionnelle et contractuelle. Ainsi, par exemple, « Chez les Arabes, le turban et le fait de tenir un bâton [pour un orateur], sont au nombre des signes qui les différencient »¹²⁵. Mais, si le turban et le bâton sont nécessaires, en sus de l'éloquence, pour que l'orateur soit tout à fait un orateur, le choix du reste des vêtements ou attributs peut varier selon les personnes¹²⁶.

Quoique les orateurs soient pour l'auteur les principaux représentants emblématiques des Arabes de l'anté-Islam, la codification sociale ne leur est bien évidemment pas réservée. Elle se retrouve à tous les niveaux, à tous les moments. Quoi de plus significatif pour évoquer cela que le pèlerinage ? Ainsi, ceux qui vivent sur le territoire sacré peuvent se parer de bijoux en dehors des mois sacrés, quand ils vaquent à leurs occupations ordinaires, en temps ordinaire¹²⁷. Mais « si l'un d'entre eux décide d'effectuer un pèlerinage, il revêt alors l'apparence du pèlerin »¹²⁸. L'évènement et le lieu jouent donc un rôle dans la définition des messages relevant de la *niṣba*.

L'exemple du pèlerinage ne doit pas laisser penser que les conventions seraient corollaires du jugement moral. Comme les pèlerins, les prostituées, comme les femmes libres, celles de condition servile, se reconnaissent aussi à leur apparence et à leurs vêtements¹²⁹.

Entre la généralité uniforme (tous les groupes sociaux, des califes aux voleurs, en passant par les Byzantins, ont sur la tête une manière de turban)¹³⁰ et le cas particulier (chaque groupe a des comportements et des

¹²⁵ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 92.

¹²⁶ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 92.

¹²⁷ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 95.

¹²⁸ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 95.

¹²⁹ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 96-97

vêtements qui lui sont propres)¹³¹, la convention est en équilibre instable. D'ailleurs, un groupe social peut lui-même choisir, dans une circonstance particulière, de rompre le code. Ainsi, par exemple, il est attesté dans la poésie que les 'Abd Šams se découvraient la tête lors que leur chef Abū Uḥīḥa Sa'īd Ibn al-'Āš avait la sienne couverte, ce qu'ils ne faisaient pour personne d'autre¹³².

Le code peut donc varier selon l'identité, ou plutôt la fonction, d'un interlocuteur. De même que les 'Abd Šams honoraient leur chef, on honore les princes, par exemple en se présentant devant eux avec des bottines aux pieds et un bonnet pointu sur la tête, même en plein été, car il s'agit là d'une marque de respect¹³³. D'ailleurs, les princes eux-mêmes, quelle que soit la saison, s'entourent de matelas et de tapis de laine pour recevoir leurs hôtes, car la laine exprime perfection, générosité, noblesse et luxe¹³⁴.

Ce qui, au passage, permet de constater que le temps et les saisons jouent, dans la définition des conventions, un rôle important mais moins fondamental, par exemple, que la représentation du pouvoir. S'il est nécessaire de représenter le pouvoir, il ne s'agit cependant pas d'une fin en soi. Le but est d'impressionner ses ennemis et de se faire craindre, dans l'affection, par ceux que l'on gouverne, car il y va de leur propre intérêt¹³⁵.

C'est aussi pour cela que les grands dignitaires exagèrent parfois la taille de leurs turbans ou de leurs bonnets, pour être au-dessus de la mêlée¹³⁶. La convention s'étend aussi à l'expression du rang social. La *nişba* permet par exemple d'identifier à leurs vêtements et à leurs armes, la fonction et le grade de quiconque se trouve dans l'entourage du prince¹³⁷.

Comme on le voit, dans la tenue vestimentaire, les détails, même petits, ont parfois une grande importance : il renseignent sur le métier, sur

¹³¹ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 114.

¹³² Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 97.

¹³³ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 114.

¹³⁴ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 115.

¹³⁵ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 115.

¹³⁶ Al-Ġāḥiẓ, *K. al-'Aṣā*, p. 115.

le statut, sur les origines, et révèlent parfois d'importantes oppositions. C'est ainsi que les Persans adorent les bottines quand les Arabes ne jurent que par les sandales¹³⁸. Il ne s'agit pas seulement d'une question de goût mais d'une question de valeurs. Les sandales sont en lien avec l'Histoire Sainte, qu'il s'agisse de celles de Moïse¹³⁹ ou de celles du Prophète¹⁴⁰.

Dans cet espace de la convention et de la relativité, peut-on se fier au message de la *niṣba* ? Pour que l'habit fasse le moine, que l'on reconnaisse le devin au fait qu'il ne porte pas de vêtements colorés¹⁴¹, l'arbitre tribal au fait qu'il se tient toujours sous la tente¹⁴², le chevalier au visage voilé à la couleur de son turban ou à la plume qu'il arbore¹⁴³, la pleureuse à la manière dont elle se frappe la poitrine avec une paire de sandales¹⁴⁴, il faut se conformer sans excès à la convention du moment. L'efficacité de la marque distinctive n'est pas absolue mais corollaire d'une époque et d'un lieu. L'ignorer, c'est s'exposer à la moquerie, ou pire :

Il y avait chez nous, il y a environ cinquante ans, un poète qui s'habillait à la manière des anciens. Il avait une cape (*burd*) noire, qu'il portait été comme hiver. L'un de ces poètes plaisants en fit la satire¹⁴⁵.

Anodine en apparence, cette anecdote montre bien que les signes, auxquels se reconnaît l'identité, n'ont pas, en tant que tels, un usage permanent. Le personnage, tourné en ridicule, se prévalait de sa qualité de poète pour s'habiller comme le faisaient les poètes du passé. En somme, il se conformait à un modèle idéal, néanmoins dépassé. Ses protagonistes reconnaissent parfaitement son accoutrement. Cependant, ils estiment qu'il est ridicule et inadéquat.

Le *K. al-'Aṣā* place le lecteur devant deux points de vue en

¹³⁸ Al-Ġāḥiḏ, *K. al-'Aṣā*, p. 106.

¹³⁹ Al-Ġāḥiḏ, *K. al-'Aṣā*, p. 110.

¹⁴⁰ Al-Ġāḥiḏ, *K. al-'Aṣā*, p. 110.

¹⁴¹ Al-Ġāḥiḏ, *K. al-'Aṣā*, p. 96.

¹⁴² Al-Ġāḥiḏ, *K. al-'Aṣā*, p. 96.

¹⁴³ Al-Ġāḥiḏ, *K. al-'Aṣā*, p. 110.

¹⁴⁴ Al-Ġāḥiḏ, *K. al-'Aṣā*, p. 111.

¹⁴⁵ Al-Ġāḥiḏ, *K. al-'Aṣā*, p. 116.

apparence contradictoires : celui de la permanence et de la généralité des fonctions et de la valeur du bâton ; celui de la temporarité et de la particularité des fonctions et de la valeur de données conventionnelles (comme vêtements, chaussures, insignes, montures ...). Le seul moyen de concilier ces deux positions est de reconnaître que la permanence et la généralité corrélatives à la première tiennent à son ancrage coranique. La *nişba* véhicule donc deux sortes de messages : ceux, absolus, relevant de l'ordre divin et ceux, relatifs, relevant des conventions humaines. L'autre est celui qui, parfois à l'intérieur même du groupe social, se distingue en adoptant des conventions différentes de celles reconnues par le groupe ; mais l'ennemi mortel est celui qui, parfois au cœur même du groupe, récuse la valeur absolue des messages divins. Plus que toute autre chose, pour al-Ġāhiz, « c'est cela qui, entre "nous" et "eux", fait la différence »¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Al-Ġāhiz, *K. al-'Aşā*, p. 29.