



HAL
open science

Genèse et évolution de la prose littéraire : du kâtib à l'adîb

Katia Zakharia

► **To cite this version:**

Katia Zakharia. Genèse et évolution de la prose littéraire : du kâtib à l'adîb. Thierry Bianquis, Pierre Guichard, Mathieu Tillier. Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes, PUF, pp.315-331, 2011, Nouvelle Clio, 978-2130557623. hal-01423480

HAL Id: hal-01423480

<https://hal.science/hal-01423480>

Submitted on 4 Jan 2017

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.

« Genèse et évolution de la prose littéraire : du *kâtib* à l'*adîb* »

Par

Katia Zakharia

Université Lumière Lyon-2*

I Les *kuttâb* (secrétaires) et la naissance de l'*adab*

La prose littéraire en langue arabe est née à la fin de l'époque umayyade, dans le microcosme des secrétaires de chancellerie (*kâtib*, pl. *kuttâb*). On considère habituellement que son avènement, favorisé par l'arabisation de l'administration sous 'Abd al-Malik b. Marwân (m. 86/ 705), prit un tournant majeur durant le califat de son fils et successeur Hishâm (m. 125/ 743), en raison, à la fois, de l'activité de traduction initiée à son instigation et de la consolidation de l'administration centrale. L'arabisation de la chancellerie est une décision à la fois symbolique et pratique. Elle impose aux secrétaires recrutés localement de maîtriser la langue arabe pour la substituer au grec ou au pehlevi qu'ils employaient jusque-là. En effet, les Umayyades avaient très tôt choisi d'utiliser, pour l'organisation de leur État, les compétences des populations locales. L'adoption de la longue tradition de secrétariat (*kitâba*) byzantin et sassanide ne doit pas occulter le fait que l'Islam primitif avait aussi ses secrétaires, assurant la correspondance du Prophète ou contribuant à la notation de versets du Coran. Les sources mentionnent notamment Zayd b. Thâbit (m. 45/ 665) ou 'Abd Allâh b. Rawâha (m. 8/ 629) dont Ibn Sa'd (m. 230/ 845) précisait qu'il « était scribe (*yaktubu*) pendant la *jâhiliyya*, quand l'écriture était peu répandue parmi les Arabes ». En effet, la culture de l'Arabie pré-islamique n'était pas exclusivement orale même s'il est certain que la poésie et l'art oratoire archaïques relevaient d'abord de l'oralité, comme l'établit le caractère formulaire de la poésie. La structuration et la circulation de l'ensemble des savoirs, et par voie de conséquence de la littérature, procèderont très tôt de l'oralité mixte (Zumthor), un mode de transmission et de conservation qui devait se perpétuer¹. Une remarque du libraire Ibn al-Nadîm (m. v. 387/ 998), dans son précieux catalogue, *al-Fihrist*, est pour le moins instructive sur l'enchevêtrement durable de l'oral et de l'écrit : dans la rubrique consacrée aux *épistoliers*, il énumère les auteurs « dont les épîtres se transmettaient *oralement* (*ruwiyat*) ».

La tradition voit dans le *mawlâ* al-Khushanî (m. v. 105/ 723) le promoteur de l'arabisation de la chancellerie et le premier musulman à avoir supervisé la correspondance administrative. L'administration requerrait les services de cinq catégories de secrétaires,

* depuis septembre 2015 Ciham (UMR 5648)

¹ Voir notamment Zumthor P., *La Lettre et la voix*, Paris, Seuil, 1987, p. 17-21. Les remarquables travaux de Zumthor sont plus adaptés pour réfléchir à la relation de l'oral et de l'écrit dans le monde arabo-musulman classique que ceux, plus fréquemment cités, de l'anthropologue britannique J. Goody. Les concepts zumthoriens d'« oralité mixte », « oralité seconde » et « vocalité » sont indispensables ici.

dévolues respectivement au *kharâj*, aux armées et soldes, à la justice, à la police et, enfin, à la chancellerie. C'est dans ce dernier groupe qu'émerge, aux côtés d'une prose technique et utilitaire, la prose littéraire. Expression de l'aspiration et du talent de certains secrétaires, elle manifeste aussi l'importance de leur employeur : les secrétaires jouent en cela un rôle de valorisation analogue à celui des poètes panégyristes ; les qualités stylistiques de la correspondance sont un indice de l'importance du personnage dont elle émane et pour lequel elle est rédigée.

Trois secrétaires, liés par leur formation et leur destinée, marquent la naissance de cette prose. Abû al-'Alâ' Sâlim (m. ap. 125/ 743) était le *kâtib* de Hishâm et le principal rédacteur de sa correspondance officielle. Il est admis que Sâlim révisait des traductions faites sous son autorité et qu'il a lui-même traduit des *Épîtres d'Aristote à Alexandre*. Cet apocryphe, incluant seize documents, est la plus ancienne – quoique fragmentaire - attestation de prose littéraire qui nous soit parvenue. L'étude de référence qu'en a proposée Grignaschi (Grignaschi, 1965, 1967) et les lectures venues la compléter ultérieurement, permettent de dire qu'il s'agit indubitablement d'un texte umayyade, adapté d'un original grec, sans doute par un admirateur de l'héritage hellénistique mais aussi, et même davantage, de l'héritage sassanide.

Sâlim fut le maître de 'Abd al-Hamîd b. Yahyâ al-Kâtib (m. 132/ 750), qui lui était apparenté par son mariage, et favorisa son entrée dans la chancellerie. Ancien maître d'école itinérant, 'Abd al-Hamîd deviendra le premier secrétaire du dernier calife umayyade Marwân b. Muhammad (m. 132/ 750). Il est le véritable fondateur de la prose littéraire en langue arabe, au croisement des héritages grec et persan, de l'art oratoire de l'Arabie pré-islamique et de l'esthétique coranique non encore formalisée, mais à l'évidence identifiée, comme l'attestent ses épîtres, telles qu'elles nous sont parvenues. Trois de celles-ci sont considérées comme un parangon de « l'art de bien dire le Bien » : *al-Risâla ilâ al-kuttâb* (*Épître aux secrétaires*), *al-Risâla fî al-shatranj* (*Épître sur le jeu d'échecs*) et *al-Risâla ilâ waliy al-'ahd* (*Épître au prince héritier/ légataire du pacte*). 'Abd al-Hamîd serait mort assassiné aux côtés de Marwân. Les différents récits retraçant sa fin et les éloges appuyés sur sa prose donnent de lui l'image d'un personnage aussi admirable pour son œuvre que pour sa vertu (Zakharia, 1999).

'Abd al-Hamîd eut pour disciple et ami 'Abd Allâh b. al-Muqaffâ' (m. v. 140/ 760). Issu d'une noble famille iranienne, ce dernier se convertit à l'islam à l'âge adulte. Après avoir servi des dignitaires umayyades, il devint le secrétaire de 'Îsâ b. 'Alî, oncle du calife 'abbasside al-Mansûr, qui le fit mettre à mort, vraisemblablement pour sanctionner l'un de ses

écrits : soit un *aman* rédigé pour ‘Îsâ b. ‘Alî, soit la *Risâla fî al-sahâba* (*Épître sur les compagnons [du calife]*), un miroir des princes pour conseiller al-Mansûr. Malgré sa disparition prématurée, Ibn al-Muqaffa‘ a laissé une œuvre marquante, incluant notamment un recueil d’aphorismes, le *Kitâb al-adab al-saghir* (*Le Petit adab*), et deux autres célèbres miroirs des princes (*akhlâq/ nasîhat al-mulûk*) : le *Kitâb al-adab al-kabîr* (*Le Grand adab*, un manuel à l’usage du souverain et de l’homme de cour, marqué par l’*Éthique à Nicomaque*), et *Kalîla wa-Dimna*, recueil de fables d’origine indienne, le fleuron des traductions-adaptations du pehlevi vers l’arabe qu’il avait entreprises. Il est impossible de reconstituer la version arabe « originale » de ce fablier, mais les chercheurs s’accordent à penser que certaines parties qui nous sont parvenues portent la griffe de notre *kâtib* ou, à tout le moins, témoignent de son esprit. Ibn al-Muqaffa‘ fut accusé de *zandaqa* (dans son cas, au sens strict, la fausse abjuration du Manichéisme). Son origine iranienne porta certains à voir aussi en lui un représentant précoce de la *shu‘ûbiyya*, une accusation anachronique, cette querelle culturelle étant plus tardive.

Ces trois auteurs contribuent à la naissance du concept d’*adab* dans son sens classique. Mêlant l’art du bien vivre et du bien écrire, l’*adab* éclôt dans le microcosme de l’élite citadine (*khâssa*), comme une réflexion à la fois déontologique (sur le métier de secrétaire), éthique (définition des valeurs et vertus), comportementale (l’exercice du pouvoir et les relations des hommes de cour au prince, à leurs pairs et au commun) et « anthropologique », ou identitaire (reconnaître les membres de son groupe et se faire reconnaître par eux). Leurs biographies révèlent l’importance que prend très tôt le métier de secrétaire, que se soit par la fin tragique de deux d’entre eux ou par les récits concernant le prestige dont ils bénéficiaient. Tabarî (m. 310/ 923) écrit par exemple : « On aurait dit que c’était Sâlim qui avait porté Hishâm au pouvoir » et ajoute que le calife dû réprimander son secrétaire qui sortait escorté par un cortège. Les sources font aussi état de la fortune colossale d’Ibn al-Muqaffa‘ et de sa prodigalité. Les liens de formation, de famille et d’amitié, entre ces trois secrétaires, témoignent de l’émergence d’une manière de « corporation », sans qu’il ne s’agisse pour autant d’une caste fermée.

Enfin, l’état dans lequel les œuvres nous sont parvenues soulève un problème plus général : les difficultés de la graphie elle-même (notamment la question de l’utilisation des points diacritiques), le prix du papier et les modalités de transmission n’ont pas, comme on le dit parfois, le désavantage de nous priver d’un accès aux « originaux ». Elles montrent plutôt que ces originaux n’ont jamais existé, dans le sens où on l’entend de nos jours et que,

corollairement, la notion d'auteur telle que nous l'employons ne peut être transposée à ces grands noms du passé.

2 L'*adîb* ou l'honnête homme 'abbasside

L'approche de ces auteurs, centrée sur la morale politique et la déontologie de la *kitâba*, est réaliste dans les dysfonctionnements qu'elle dénonce, idéaliste dans les principes qu'elle énonce. Souvent, le *kâtib* des textes spéculatifs et prescriptifs n'a pas grand-chose à voir avec celui, de chair et de sang, décrit dans les anecdotes des historiographes (Carter, 1971). L'une des sources de ces anecdotes est le *Kitâb al-wuzarâ' wa-l-kuttâb* d'al-Jahshiyârî (m. 331/943). L'association, dans le titre, des vizirs (*wuzarâ'*) aux secrétaires rappelle que le métier de *kâtib* va connaître des ramifications : confronté à de nouveaux besoins et à des situations inédites, il donnera corps, d'une part, à l'*adîb* et, d'autre part, au *wazîr* (vizir), tout en se perpétuant comme tel dans sa dimension technique. Le premier, « l'honnête homme » du monde 'abbasside, émerge des aspects éthique, esthétique et comportemental de la *kitâba* ; le second, de la fonction politique du *kâtib*, de son pouvoir d'administrateur et de son rôle de conseiller (Sourdel, 1955, 1959). La ligne de démarcation est parfois artificielle, en théorie et dans les faits, comme dans le cas d'Ibn al-Mudabbir (m. 279/893), grand lettré, qu'al-Mu'tamid porta au vizirat. D'ailleurs, maîtriser « les deux arts » (*al-sinâ'atân*), prose et poésie, devint rapidement l'apanage des hommes de cour et, quelques décennies plus tard, l'image du monarque poète et lettré s'imposera parmi les hauts dignitaires, surtout à la cour buyide, avec Abû al-Fadl b. al-'Amîd (m. 360/970), son fils Abû al-Fath b. al-'Amîd (m. 366/977), 'Izz al-Dawla Bakhtiyâr (m. 367/978) et son secrétaire Abû Ishâq al-Sâbî (grand-père de l'historien Hilâl al-Sâbî), 'Adud al-Dawla (m. 372/983), ou encore al-Muhallabî (m. 352/963) et al-Sâhib b. 'Abbâd (m. 385/995).

3 La querelle de la *shu'ûbiyya* et la recherche d'un passé mythique commun

La dualité opposant *kâtib* réel et *kâtib* idéal se perpétue dans les décennies suivantes, mais les transformations majeures du concept d'*adab* sont ailleurs : désormais accoté aux valeurs islamiques, particulièrement au principe coranique de « prescrire le convenable et interdire le blâmable » (*al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahî 'an al-munkar*), l'*adab* situe l'essence des valeurs qu'il défend dans une Arabie pré-islamique revisitée et un espace-temps mythique, celui de la *jâhiliyya*. Alors que la *jâhiliyya* des théologiens est stigmatisée comme une période négative d'ignorance, de méconnaissance ou de rejet de la Révélation (déjà transmise à Adam), la *jâhiliyya* des *udabâ'* est la source des vertus (générosité, noblesse, virilité, courage, longanimité, fidélité...) et de la langue arabe la plus pure. Dans ce sens, le

IX^e s. « construit » la *jâhiliyya* (Drory, 1996) et réhabilite de manière partielle et sélective l'ère umayyade, dans le cadre de la querelle culturelle de la *shu'ûbiyya*, déterminante dans le développement de l'*adab*. La *shu'ûbiyya* est le creuset dans lequel l'art du bien vivre, du bien dire et du bien écrire de l'*homo islamicus* appartenant à la *khâssa*, trouve sa pleine signification, pour ne plus connaître que des modifications mineures.

La *shu'ûbiyya*, qui tirerait son nom du verset 13 de la sourate XLIX du Coran, est souvent présentée comme une querelle littéraire, reflétant les tensions sociales corollaires de la rencontre des tribus arabes et des populations conquises par l'expansion musulmane, particulièrement les Persans. A l'origine de cette querelle, on évoque souvent les dispositions fiscales discriminatoires, défavorables aux musulmans de souche non-arabe, contrairement aux prescriptions canoniques sur l'égalité des musulmans devant l'impôt. On évoque aussi des rivalités ethniques et des replis identitaires opposant des populations différentes vivant sur un même territoire. Est dit *shu'ûbî* celui qui affirme la supériorité des Persans (héritiers d'une civilisation monumentale et scripturaire) sur les Arabes (nomades, primaires et illettrés), ou celui qui refuse de reconnaître la supériorité des Arabes (ethnie du Prophète et, par son truchement, dépositaire de la Révélation coranique) sur les Persans (descendants des adorateurs du feu et autres *majûs*). Les textes en langue arabe dont nous disposons sur le sujet ne reflètent qu'un aspect des choses, car ils émanent tous des adversaires de la *shu'ûbiyya*. L'attaque peut être frontale et polémique, comme chez Ibn Qutayba (m. 276/ 889) dans *Kitâb al-'arab fî al-radd 'alâ al-shu'ûbiyya* (*Livre des Arabes réfutant la shu'ûbiyya*) ou, en apparence, plus nuancée et argumentée, comme chez al-Jâhiz (m. 255/ 869) dans *Kitâb al-'asâ* (*Livre du bâton*) (Zakharia, 2003).

Centrée surtout sur l'aspect ethnique et social de cette querelle, la recherche a insuffisamment pris en compte les implications du fait que les écrits traitant de *shu'ûbiyya* comparent les conditions de vie des Arabes et des Persans dans le passé pré-islamique mythique, et non dans le présent de leurs auteurs. Cela, mis en relation avec la simultanéité de la *shu'ûbiyya* et de la *mihna*, l'affirmation concomitante de l'insupérabilité du Coran, et avec l'initiation d'un processus de fixation écrite du corpus des textes sacrés, éclaire la fonction idéologique de cette querelle, en tant que tentative pour définir un passé mythique commun à tous les musulmans, sans préjuger de leurs ascendances. C'est dans ce sens qu'un auteur d'origine iranienne, comme Ibn Qutayba, et un autre, d'origine sans doute abyssine, comme al-Jâhiz, pouvaient - par-delà ce qui les oppose - prendre fait et cause pour ce passé qui n'était pas, au sens strict, le leur. Mais cette tentative utopiste et homogénéisante aurait supposé que les uns renoncent avec abnégation à leur mémoire collective et que les autres partagent la leur

en toute humilité ; elle ne pouvait dès lors manquer de dériver ou de se transformer. Toutefois, en donnant à la *shu'ûbiyya* sa pleine dimension symbolique, dans la logique du discours de l'anthropologie structurale sur les mythes, on règle la question soulevée par certains chercheurs comme Lecomte : observant que cette querelle littéraire n'avait ni chefs, ni programme, ni revendications spécifiques, il se demandait si on n'en avait pas exagéré l'importance².

4 L'impact de la *shu'ûbiyya* sur le contenu des œuvres d'*adab* et l'évolution de l'*adîb*

La prise en compte de cet aspect de la *shu'ûbiyya* permet aussi de mieux comprendre pourquoi la plupart des ouvrages de prose littéraire produits à cette époque-là offrent au récepteur (lecteur/auditeur) un florilège raisonné dans lequel ce qu'il se doit de savoir sur la *jâhiliyya* est combiné avec ce qu'il se doit de connaître de la culture arabo-musulmane, des origines à son époque. Vers, proverbes, saillies et bons mots, anecdotes biographiques et hagiographiques, récits de batailles, généalogies et connaissance des tribus, termes abscons ou expressions usuelles, apologétique et art oratoire... sont alors réunis en vue d'instruire l'*adîb* tout en le façonnant, pour faire de lui l'incarnation de cette continuité culturelle affirmée. Ce mouvement s'accompagne chronologiquement de la clôture du corpus poétique archaïque et de sa fixation écrite. C'est aussi l'occasion de renouer avec la tradition oratoire antérieure, du moins telle qu'on se la représente. Souvent considérés par les anciens comme authentiques, les vestiges de l'art oratoire le plus ancien sont pourtant, pour l'essentiel, apocryphes. Ils regroupent des oraisons attribuées au Prophète et aux grandes figures de l'islam naissant ou à des orateurs umayyades comme Ziyâd Ibn Abî-hi (m. 53/ 673), Târiq Ibn Ziyâd (m. 102/ 720) et al-Hajjâj Ibn Yûsuf (m. 95/ 714). Ces vestiges incluent aussi des parcelles que la morale islamique réprouve, mais que la rhétorique préserve : fragments de *saj' al-kuhhân* (prose rimée et rythmée des devins pré-islamiques, dont la prose coranique eut à se démarquer) ; bribes de propos par lesquels Musaylima (m. 12/ 633), dit Le menteur (*al-kadhhdhâb*) ou le Prétendu prophète (*mutanabbi'*), se querellait avec le Prophète, imitait le texte coranique ou conversait avec son épouse la devineresse Sajâh (m. 55/ 675), qui se disait aussi prophétesse.

Dans les recueils d'*adab*, le mélange des époques, des genres, des disciplines et des thèmes a souvent dérouté les lecteurs ultérieurs, n'y voyant pour certains qu'une compilation, accolant sans lien des éléments disparates, et érigeant parfois l'*istitrâd* (coq-à-l'âne) en principe littéraire. Pourtant, ce procédé d'écriture particulier, loin d'être incohérent, constitue l'essence même de la culture classique et explique qu'Ibn Khaldûn (m. 808/ 1406) ait affirmé,

² Lecomte, IQ, Dam, 1965 p. xiii

à propos de l'*adab* : « Le fondement de cet art est dans quatre ouvrages, [qui sont] ses piliers », puis de citer sur quatre titres, trois recueils composés dans la seconde moitié du IX^e s en Iraq. Nous y reviendrons. Le même Ibn Khaldûn, reprenant à son compte la définition de l'*adab* selon al-Jâhiz (« Prendre un peu de chaque chose ») rappelle que ces « choses » doivent nécessairement inclure la connaissance au moins convenable du Coran et du *hadîth*. En effet, il ne faut pas perdre de vue que le monde abbasside ignore la division entre sacré et profane. Si, en apparence, le parangon de l'homme de cour (décliné en *katîb*, *adîb*, *zarîf*, *fatâ*...) semblait plus intéressé par les questions mondaines que par la métaphysique, le monde dans lequel il évoluait était pour lui l'antichambre de l'au-delà, où tous ses actes allaient être évalués à l'aune du Jugement dernier tel que se le représentait l'eschatologie musulmane.

Entre les auteurs qui fondaient l'*adab* vers 750 et ceux qui allaient le refonder un siècle plus tard, quelques textes marquants ont été composés. Tâhir b. al-Husayn (m. 206/ 821), dit Dhû al-Yamînayn (les deux mains droites ou l'ambidextre), le célèbre Tahiride, prodiguait des conseils à son fils dans une épître aussi intéressante pour l'étude des miroirs des princes que des textes de type *wasiyya* (testament spirituel).

Mais c'est avec al-Jâhiz qu'un tournant décisif s'engage. Al-Jâhiz est indubitablement l'un des auteurs 'abbassides les plus célèbres. Il doit d'abord sa notoriété à son talent et à l'intérêt de son œuvre, mais aussi au capital de sympathie que lui accordent les chercheurs modernes, indubitablement marqués par les nombreux travaux que lui a consacrés Pellat (Pellat, 1953, 1954, 1955, 1956, 1963, 1967, 1980...) et, surtout, séduits par son appartenance à l'école de pensée *mu'tazilite*, dans laquelle il avait fondé un courant (la *jâhiziyya*). Cette orientation doctrinale conduit al-Jâhiz à placer le '*aql* (raison) au cœur de l'*adab*. « Prendre un peu de chaque chose » ouvre, par la culture, une voie vers le Salut, qui ne procède ni de l'accumulation ni de l'imitation servile, mais d'une opération de l'esprit, car « l'*adab*, c'est, assurément, la raison des autres dont tu augmentes ta propre raison ». Comme nombre de ses contemporains, al-Jâhiz est un polygraphe auquel on a attribué plusieurs titres dont il n'est pas l'auteur. On peut heureusement désigner avec certitude certains de ses écrits majeurs : diverses épîtres (sur les esclaves chanteuses, la nostalgie du pays, les mules, la critique des secrétaires, les vertus des Turcs, la distinction entre haine et jalousie...), mais aussi le *Livre des avars* (une satire sociale drôle et mordante doublée d'une réflexion sur l'argumentation) et le *Kitâb al-hayawân* (*Le Livre du vivant* ou, plus communément, *Le Livre des animaux*), mêlant aux descriptions zoologiques et aux réflexions zoosymboliques, des considérations ontologiques ou doctrinales et des illustrations poétiques. Mais l'œuvre jâhizienne, c'est surtout *Kitâb al-bayân wa-l-tab'yîn*, le premier des quatre piliers fondant l'*adab* selon Ibn

Khaldûn. Ce traité, au titre pratiquement intraduisible, combine anthropologie, esthétique, poèmes, poétique, considérations métaphysiques et linguistiques, historiettes amusantes et exemples édifiant. C'est également le premier ouvrage connu à aborder la rhétorique arabe.

Le second pilier khaldûnien, *Kitâb adab al-kâtib* (*Livre de l'adab du secrétaire*), a été composé par Ibn Qutayba. Disciple d'al-Jâhiz avant de devenir l'un de ses féroces critiques, Ibn Qutayba est généralement présenté comme un auteur conservateur et traditionaliste et régulièrement qualifié d'orthodoxe. Le traditionalisme dont il est question dans son cas, et à son époque, concerne moins son rapport à la *sunna*, ou la place qu'il accorde au *hadîth* et au modèle prophétique, que sa position quant au statut du discours philosophique dans la réflexion islamique. L'orthodoxie d'Ibn Qutayba est donc une construction rétrospective, qui conduit à oublier parfois qu'il *fonde* le système qu'il décrit et défend, plutôt qu'il ne le subit. Auteur, comme al-Jâhiz, de textes à caractère doctrinal et religieux, qui ne relèvent pas du présent propos, Ibn Qutayba définit une manière de « contenu minimal » des connaissances, sans lequel il n'est pas d'*adîb*. *Adab al-kâtib* est un traité de langue, qui n'aurait été qu'un manuel normatif sans l'introduction, un réquisitoire contre la facilité et la médiocrité, établissant que, pour l'auteur, le fait de langue le plus banal porte une valeur morale. *Kitâb 'uyûn al-akhbâr* (*Historiettes choisies*) regroupe par thèmes les historiettes qu'il convient de connaître pour ne pas passer pour un ignorant. *Kitâb al-ma'ârif* (*Livre des connaissances [indispensables]*) donne au récepteur des indications biographiques, définitionnelles, géographique etc., permettant de participer, en connaissance de cause, à tout débat savant. Enfin, *Kitâb al-shi'r wa-l-shu'arâ'* (*Livre de la poésie et des poètes*) est l'une des plus anciennes anthologies poétiques ; son préambule inclut la première définition formelle de la *qasîda*, érigée en modèle du poème classique, ce qu'elle demeurera à nos jours ; les notices biographiques qui présentent les poètes cités sont émaillées de vers, assortis de jugements esthétiques formant l'esprit critique du récepteur. Ces *vade mecum* sont rendus nécessaires, aux yeux de l'auteur, par l'indigence des secrétaires en poste et des apprentis secrétaires. Pour lui, ses ouvrages ne sont pas des manuels procurant un prêt-à-penser ou un prêt-à-parler : sa démarche est une œuvre pie, par laquelle il entend contribuer au Salut de ses semblables, au besoin malgré eux, et qui lui vaudra une récompense dans l'au-delà.

Le troisième pilier, le *Kâmil fî al-lugha wa-l-adab* (*Somme parfaite de langue et d'adab*) d'al-Mubarrad (m. 286/ 899) est une anthologie, mêlant prose et poésie, explications grammaticales et lexicales, anecdotes historiques ou édifiantes, dans laquelle la sémantique et la syntaxe occupent une place de choix. On considère souvent que c'est cette source qui a influencé le plus directement Abû 'Alî al-Qâlî (m. 356/ 967) dans la composition d'*al-Amâlî*

(*Dictées*), également connu sous le titre de l'une de ces parties, *al-Nawâdir* (*Anecdotes choisies*), représentant le quatrième pilier khaldûnien. Al-Qâlî est l'un des rares *udabâ'* à avoir voyagé d'Orient en Occident musulmans. A une époque où la quête du savoir (*talab al-'ilm*) consistait plutôt à faire le voyage en sens inverse, il quitte Bagdad pour Cordoue où il s'installera jusqu'à sa mort. Les *Amâlî* se rapprochent d'autres ouvrages, qui offrent, parfois sous le même titre, des florilèges conçus dans le même esprit, à l'instar des *Majâlis/ Amâlî* de Tha'lab (m. 291/ 904) ou d'un autre *Amâlî* de Muhammad b. al-'Abbâs al-Yazîdî (m. v. 309/ 922). Mais des ouvrages plus légers et moins didactiques fleurissent aussi, comme le *Kitâb akhbâr al-lusûs* (*Historiettes à propos de voleurs*) d'al-Sukkarî (m. 275/ 888), auquel on doit également des recensions poétiques. De même, quoiqu'ils ne soient pas traités ici, les premiers recueils de géographie, les études généalogiques, les traités de grammaire ou de rhétorique et les chroniques retraçant l'histoire des combats livrés par le Prophète (*maghâzî*) et les conquêtes islamiques (*futûhât*) trouvent également leur place dans cette production.

Un fossé sépare les connaissances des auteurs cités, dans leur diversité, de celles du commun (la *'amma*). La culture du tout-venant consistait, tout au plus, à mémoriser le Coran dans les *katâtîb* (sing. *kuttâb*, écoles coraniques), en partant des sourates les plus courtes vers les plus longues, et en acquérant parfois des bribes d'écriture. Si l'importance du texte fondateur n'est jamais remise en cause, une culture limitée à sa seule mémorisation et/ ou à son déchiffrement, ne pouvait être considérée comme telle par un *adîb*. Preuve en est l'image dévalorisée du *mu'allim sibyan/ awlâd* (maître d'école coranique) dont le proverbe fait un demeuré, en raison de l'influence néfaste sur son esprit de la fréquentation constante des jeunes enfants.

Les textes d'*adab* ne se limitent pas à proposer les contenus culturels que l'*adîb* doit maîtriser mais prennent en charge toute sa personne. Ils lui signalent, par des exemples, à suivre ou à éviter, tout ce qui fait l'*adîb*. Les comportements, les vêtements, les coiffures, les propos, les manières, sont passés au crible, évalués et étalonnés. L'*adîb* exemplaire ne se contentera pas de « paraître » tel. Son « être » aussi sera pris dans cette quête : les valeurs auxquelles il doit adhérer, les questions qu'il doit se poser, les convictions qu'il doit défendre, sont normalisées. Sa culture, son apparence, ses convictions et ses comportements devront être en symbiose. Très tôt cependant, déjà dans les *Avares* d'al-Jâhiz, les limites concrètes et inéluctables de cette harmonie idéale sont pointées et l'imperfection de la nature humaine s'impose comme un donné mondain invariant et insurmontable. Dans les faits, comme on peut le comprendre aisément, les *udabâ'*, s'ils n'ont pas renoncé à l'esprit de l'*adab* pour n'en

conserver que les insignes, sont constamment confrontés à l'écart qui les sépare du parangon qu'ils ont eux-mêmes défini. C'est pour faire face à la gravité de cette situation qu'al-Jâhiz introduit dans la respiration de l'écriture comme dans le comportement social, le principe équilibrateur de l'alternance indispensable entre *jidd* (sérieux, utile) et *hazl* (léger, futile), un principe dont Sammoud montre bien que loin d'être seulement ludique ou pédagogique, il rend compte d'une vision du monde opposant l'imperfection humaine à la perfection divine (Sammoud, date). Le *mujân* (dont le spectre sémantique va du libertinage au *Witz*) se fait alors nécessité.

Pour modeler l'*adîb*, qui est d'abord un homme de cour, en tous cas un citadin non dépourvu de moyens, l'*adab* puise dans des modèles antérieurs, byzantin et surtout sassanide. De ce fait, on tend parfois à opposer le modèle de l'*adîb* à celui, forgé à partir de l'hagiographie et qui place le Prophète au centre de l'élaboration de l'*homo islamicus*. Cette dichotomie, peut-être partiellement justifiée à ses extrêmes, est le plus souvent factice, dans le sens où une partie non négligeable du savoir-vivre de l'*adîb* se fonde sur des données fournies par l'imaginaire islamique, adapté ou retouché. Ainsi, par exemple, si certains aspects du protocole de la cour ou de la représentation symbolique du prince et du pouvoir sont empruntés aux Sassanides, les vertus attendues du souverain sont celles de l'Arabie préislamique et de la morale coranique.

5 Quelques caractéristiques formelles des ouvrages d'*adab*

Le caractère totalisant de l'*adab* ne doit pas faire oublier que nous n'en avons connaissance qu'à travers des documents écrits, lesquels doivent être examinés à la lumière des outils de la critique littéraire et des théories du texte. La transformation de la prose littéraire, un siècle après sa fondation, si elle est indissociable de la réflexion menée sur l'*adîb*, est tout aussi indissociable de la consignation écrite de la poésie et, plus généralement, du patrimoine pré-islamique. Les principales recensions, évoquées ailleurs dans cet ouvrage, associent souvent aux poèmes, en tant que tels, des récits sur les conditions de leur composition ou de leur récitation, dont il est souvent impossible de déterminer si elles ont véritablement précédé le poème ou si elles ont été construites *a posteriori*. Le même procédé entoure la consignation des proverbes anciens. En tous cas, ces anecdotes dessinent les contours de la société archaïque, telle qu'elle fut peut-être, telle surtout que se la représentaient les auteurs 'abbassides.

Sur le modèle de ces recensions, mais aussi par goût, la prose littéraire postérieure au IX^e siècle, quel que soit le sujet qu'elle aborde, inclura de manière quasi systématique des

citations en vers de sorte qu'il n'est guère possible d'étudier la prose sans prendre en compte son imbrication structurelle avec la poésie. La terminologie en témoigne. Subissant les contraintes de la métrique ('*arûd*), dont les mètres prédéfinissent une stricte consécution de syllabes longues et courtes, le discours poétique est dit *manzûm* (organisé), par opposition au discours prosaïque, qui est dit *manthûr* (éparpillé) ou *mursal* (au sens premier, débridé). Entre les deux, le *saj'*, prose rimée et rythmée, a en commun avec la poésie l'obligation des rimes (quoiqu'elles se définissent différemment) et, avec la prose, de ne pas subir les contraintes de séquences syllabiques imposées. Les rhétoriciens de la période classique ont porté l'essentiel de leur attention à l'étude de la poésie. *Nathr* et *saj'* ne sont traités que de manière brève et souvent latérale, de sorte que l'on commence à peine à envisager que le *saj'* était régi par des règles de composition, peut-être implicites, mais en tous cas rigoureuses (Stewart, Messadi). De même, requis par d'autres interrogations, les critiques anciens n'accordent que peu d'attention à l'étude des textes comme entités et n'apportent qu'un éclairage limité à ce qui relève, de nos jours, des genres littéraires. Il n'en est pas moins possible de proposer une double classification, formelle et thématique, des textes d'*adab*. Sur le plan formel, il existe trois grands « genres », dans l'ordre de leur apparition, *risâla*, *kitâb* et *maqâma*.

La *risâla* (épître) est un exposé adressé à un destinataire, réel ou fictif, dans lequel l'auteur-narrateur précise ses positions et, le cas échéant, celles des autres, qu'il approuve ou réfute, à propos d'un sujet concret (*Épître sur la graphie et le choix du calame* d'Ibn Qutayba) ou abstrait (*Épître sur la manière de conserver les secrets et de tenir sa langue* d'al-Jâhiz). On distingue habituellement la *risâla ikhwâniyya* (correspondance entre amis, quoique souvent lue publiquement) de la *risâla dîwâniyya* (correspondance officielle de la chancellerie). Celle-ci est parfois dite *risâla inshâ'iyya*, mais l'expression est surtout utilisée pour qualifier les épîtres littéraires, au sens où leur dimension officielle, quand elle n'est pas un artifice d'auteur, devient seconde par rapport à leurs qualités stylistiques. Généralement brève, la *risâla* s'apparente à l'essai et précède chronologiquement le *kitâb* qui s'impose au IX^e s. Certains écrits charnières témoignent de cette transformation. Un seul exemple : la *Risâla fî al-tarbî' wa-l-tadwîr* (*Épître sur le fait de rendre carré ou circulaire/ Épître sur la quadrature du cercle*) d'al-Jâhiz est un réquisitoire, aussi cruel que spirituel, contre un secrétaire dénommé Ahmad b. 'Abd al-Wahhâb, prétexte à aborder cent questions de culture générale et de croyances. Or, si l'adresse au secrétaire confirme la forme épistolaire, la pluralité même des thèmes abordés ne relève plus de la *risâla* et les citations et anecdotes donnés en exemples, sans commentaire ni explication, sont caractéristiques du *kitâb*.

En effet, à la différence de la *risâla*, le *kitâb* traite d'un sujet en l'abordant essentiellement ou exclusivement à travers une série d'*akhbâr* (historiettes, anecdotes), puisés dans le patrimoine classique, qui permettent de l'illustrer. De manière générale, les *akhbâr* (sing. *khavar*) ont l'apparence de récits réalistes. Le recours massif des auteurs classiques à des histoires vraisemblables ne doit pas conduire à présumer qu'ils tenaient tout ce qu'ils écrivaient pour réaliste, authentique et vrai. L'absence dans la prose littéraire savante d'une revendication explicite de la fiction (sauf dans la *maqâma*) tient en partie à son assimilation à une forme de mensonge. Pour autant, les auteurs parvenaient par divers procédés répertoriés à exprimer leurs doutes ou leur certitude qu'ils véhiculaient un texte de fiction.

Apparenté à l'*exemplum*, le *khavar* est une unité narrative minimale, de forme bipartite, incluant pour commencer le *sanad* (chaîne des transmetteurs) et, en seconde partie, le *matn* (information transmise). Cette structure brève et dense, prend toute sa valeur symbolique dans la transmission du *hadîth*, pour lequel le *sanad* est considéré, de l'intérieur de l'Islam, comme une chaîne de témoins garantissant la crédibilité de l'information. Le *sanad* devient rapidement, dans l'espace littéraire, une donnée de pure forme, mettant surtout l'accent sur la circulation initialement orale de l'information. Certains auteurs persisteront à en faire un élément de leur prose, d'autres le supprimeront purement et simplement.

Le *kitâb* réunit, autour d'un titre qui annonce parfois clairement le thème abordé (nous avons cité les *Livre des avars, des vizirs et des secrétaires...*) et parfois l'enrobe dans une image (*Livre aux broderies...*), des *akhbâr* illustrant le propos par l'exemple, qu'il s'agisse d'un propos informatif, argumentatif ou démonstratif... Chaque *khavar* est choisi en raison de son lien, plus ou moins évident, avec l'objet de l'ouvrage, mais les *akhbâr* n'ont que très rarement des liens patents les uns avec les autres. L'auteur, quant à lui, est surtout présent dans la sélection des séquences et leur agencement, mais son argumentation personnelle est, tout au plus, exposée dans le préambule de l'ouvrage (quand ce préambule existe) ou, de manière aléatoire, dans des remarques lapidaires sporadiquement intercalées entre les *akhbâr*.

Les caractéristiques formelles du *kitâb* ne prennent sens que dans leur relation à la conception générale du savoir. Le mode de composition adopté, livrant la matière première de la réflexion sans en donner le contenu explicite, évite au savant la menace du feu éternel qui l'attend, aussi bien s'il refuse de partager ses connaissances que s'il les partage indûment et imprudemment avec des esprits faibles qu'elles pourraient égarer. D'autre part, ce mode de composition reflète l'élitisme de l'*adab* : c'est au récepteur, s'il en est capable, de dégager le raisonnement implicite qui lui est ainsi livré. Enfin, quoi que cela ne puisse à lui seul

expliquer cette orientation littéraire, il est certain que la juxtaposition des *akhbâr* est corollaire de l'oralité mixte, car ces textes, dont nous ne possédons que la version transcrite par écrit, étaient éclairés par des commentaires oraux, dont certains écrits portent parfois d'infimes traces.

Forme privilégiée de la prose littéraire classique, le *khavar*, *materia prima* des *kutub*, connaîtra, durant la seconde moitié du X^e s., une évolution générique et stylistique originale avec l'apparition, dans la sphère culturelle buyide, d'un genre littéraire nouveau, souvent considéré comme le seul genre littéraire typiquement arabe, la *maqâma*, créée par al-Hamadhânî (m. 398/ 1008). Quoiqu'elle débore chronologiquement notre période de peu, la *maqâma* représente à l'évidence l'aboutissement de tout ce que nous abordons ici. Alliant *saj'* et poésie, se revendiquant comme une fiction, mêlant l'exploration rhétorique et stylistique à la critique des mœurs et des vicissitudes sociales, la *maqâma* suscitera un véritable engouement et sera reprise, depuis son apparition à nos jours, par des auteurs de talent très inégal au service des objectifs les plus divers. Elle consacrera le *saj'* comme le mode privilégié de l'écriture, exploitant de manière sophistiquée, parfois excessive, les ressources particulières de la morphologie de l'arabe, en jouant sur la récurrence des schèmes et des dérivés d'un même radical. Son développement dans l'espace linguistique hébraïque confirme ses liens étroits avec la morphologie des langues sémitiques, qui font l'essentiel de sa spécificité.

6 Esquisse d'un classement thématique des ouvrages d'*adab*

Quelles que soient leurs caractéristiques formelles, les textes d'*adab* peuvent être répartis selon trois grandes catégories thématiques. Proposée par Pellat, cette répartition vise à faciliter la réflexion en distinguant les recueils d'*adab akhlâqî* (ouvrages à dominante éthique, morale générale ou pratique), *adab thaqâfî* (ouvrages donnant à l'*adîb* les contenus de sa culture générale) et *adab mihanî* (ouvrages à dominante professionnelle, technique et déontologique). Dans la première catégorie, se mêlent épîtres spéculatives, recueils d'anecdotes édifiantes et manuels de savoir-vivre, qu'ils soient à caractère normatif et prescriptif (faites/ ne faites pas) ou qu'ils procèdent par l'exemple. Relèvent ainsi de l'*adab akhlâqî*, dans leur diversité, des textes comme *al-Risâla fî al-ma'âd wa-l-ma'âsh* (*Épître sur la vie mondaine et dans l'au-delà*) d'al-Jâhîz ou *Fadl/ Tafdîl al-kilâb 'alâ kathîr mimman labisa al-thiyâb* (*Du mérite des chiens sur nombre de ceux qui portent des vêtements*) d'Ibn al-Marzubân (m. 308/ 921), auteur également de *Dhamm al-thuqalâ'* (*Contemptions des importuns*). Ce dernier ouvrage, comme d'autres de même nature, trouve sa place ici, peut-

être de manière légèrement forcée, car il fonde en partie sa dénonciation des comportements sociaux déviants ou incommodants sur les principes de la morale islamique. C'est de la même manière que le géographe Ibn Khurradâdhbîh (m. v. 299/ 912), auteur d'un *Kitâb al-lahû wa-l-malâhî* (*Livre du chant, de la musique et de ses instruments*), dont quelques bribes nous sont parvenues, aborde la place du divertissement en référence à la morale et aux pratiques attribuées aux premiers musulmans. Quant à Muhammad b. Dâwûd (m. 297/ 909), dans son *Kitâb al-Zahra* (*Livre de la fleur*), l'un des plus anciens traités sur l'amour, il convoque les sages du monde ancien, Arabes, Grecs et Persans, pour illustrer les cent aspects de l'amour qu'il a retenus et illustrés par des vers. Quoique l'ouvrage manque de corps, il est un peu injuste de le définir par sa « concision ampoulée » (Vadet, 1960). Citons enfin *Kitâb al-mahâsin wa-l-masâwi'* (*Livre des bienfaits et des méfaits/ avantages et inconvénients*) attribué à un certain al-Bayhaqî (m. X^e s. ?), et qui conjugue l'orientation morale et les objectifs habituellement assignés à l'*adab thaqâfî*, dont nous allons maintenant parler.

Les ouvrages d'*adab thaqâfî*, comme *Adab al-kâtîb* ou les *Amâlî*, cités plus haut, continueront d'être composés à travers les siècles pour servir à former et développer la culture générale de l'*adîb*. Portant sur la connaissance de la langue et de ses subtilités, de la poésie pré-islamique et des circonstances présumées de sa production ou des faits du passé qu'il convient de connaître (batailles, hauts faits...), ces ouvrages seront aussi consacrés parfois à des questions plus spécifiques. Ainsi, on peut considérer que le monumental *Kitâb al-aghânî* (*Livre des chansons*) d'Isfahânî (m. 356/ 967), auquel nous reviendrons, relève dans son orientation dominante de cette catégorie.

Quant à l'*adab mihanî*, il inclut les ouvrages ou les opuscules illustrant la déontologie, les compétences et les attitudes attendues dans la pratique d'une activité. Cette littérature, abondante en ce qui concerne les secrétaires et les vizirs, inclut également les miroirs des princes, même si ces derniers ressortissent également à la première catégorie. Plus inattendu, l'*adab mihanî* inclut aussi les manuels traitant du comportement du commensal, comme *Adab al-nadîm* de Kushâjim, car il convient de ne pas oublier que les compagnons de boisson étaient désignés et rétribués.

Il va de soi que l'on pourrait enrichir ce panorama laconique de nombreux autres titres ou noms illustres, tels Ibn Abî Tâhir Tayfûr (m. 280/ 893), Abû Bakr al-Sûli (m. 335/ 946) ou Abû Bakr al-Khwârizmî (m. 387/ 997), neveu du grand Tabarî et adversaire malheureux d'al-Hamadhânî lors d'une célèbre joute oratoire à la cour buyide.

Mais, après avoir donné une idée globale de l'*adab*, il paraît plus intéressant de présenter un peu moins brièvement quelques auteurs qui, sans avoir véritablement contribué à sa fondation ou à sa refondation, ne l'en ont pas moins marqué par leurs œuvres.

Ibn Abî al-Dunyâ (m. 281/ 894) fut un transmetteur de *hadîth* réputé, proche de la doctrine de son contemporain Ibn Hanbal (qui n'est pas encore, *stricto sensu*, le hanbalisme). Précepteur de deux futurs califes, il mena une vie ascétique exemplaire. On lui attribue une longue liste de titres, certains perdus ou apocryphes, relevant de l'*adab akhlâqî*. Ils confirment le flou des frontières entre littérature, morale et théologie. Il s'agit souvent de brefs traités consacrés à édifier le récepteur, par l'apologie des vertus (patience, humilité, hospitalité) et la condamnation de l'attrait du monde. Ibn Abî al-Dunyâ s'est également intéressé à l'interprétation des rêves et des songes. Sa démarche met le rêve en relation avec le *hadîth* et en fait le support de la justification de son orientation doctrinale (Kinberg, 1985). La diversité de ses écrits, dans l'unité de leur objectif, est manifeste dans ces quelques exemples : *Kitâb al-riqqa wa-l-bukâ'* (*De la sensibilité et des pleurs*), *Makârim al-akhlâq* (*Des vertus*), *al-jû'* (*La Faïm*), *Dhikr al-mawt* (*De la présence de la mort à l'esprit*), *al-Ikhwân* (*De la Fraternité en amitié*) mais surtout *al-Faraj ba'd al-shidda* (*La Délivrance après l'angoisse/ Après la pluie, le beau temps*), un titre et une thématique repris par d'autres... Ibn Abî al-Dunyâ emblématise une catégorie de penseurs qui, à toutes les époques, utiliseront la prose littéraire pour propager leur vision de l'Islam dans une visée apologétique.

Al-Washshâ' (m. 325/ 936) est un autre précepteur, dont le regard est moins tourné vers l'au-delà que vers l'art de vivre des raffinés. Il a en effet été rendu célèbre par son *Kitâb al-muwashshâ* (*Livre aux broderies/ brocards*) dans lequel il apporte un témoignage direct sur ceux que l'on qualifie de *zurafâ'* (ou raffinés). Supposé inciter le récepteur à cultiver l'amitié et l'amour courtois, l'ouvrage donne un aperçu précieux sur les manifestations, dans la *khâssa*, de ce que qui peut être rétrospectivement qualifié de préciosité, voire de snobisme. L'accoutrement, l'ameublement, les ustensiles utilisés dans les cercles bachiques, les petits « plus » qui font l'élégance ou l'originalité, sont croqués avec finesse. L'auteur, dont les maîtres furent de célèbres grammairiens a également composé des précis dans ce domaine et des ouvrages moins connus ou perdus, sur le luth, les Zanj ou les Persans.

Ibn 'Abd Rabbih (m. 328 / 940) est le premier grand prosateur andalou, rendu célèbre par son *Kitâb al-'iqd* (*Le Collier*) que les copistes, admiratifs, qualifièrent de *farîd* (incomparable), un qualificatif qui s'imposa depuis comme une partie du titre. L'ouvrage, dont chaque section porte le nom d'une pierre précieuse, quoiqu'il ne soit pas tout à fait une

encyclopédie, procède d'un esprit encyclopédique. Certaines parties du *Iqd* constituent des sources de documentation de premier ordre, comme celle consacrée aux *Ayyâm al-'arab* (*Jours/ Combats des Arabes*). Mais l'intérêt du recueil réside aussi dans les choix de l'auteur, exposés dans le préambule : estimant que le *sanad* n'avait pas sa place dans les textes littéraires, il l'a supprimé de tous les *akhbâr* rapportés. Il marquait ainsi une ligne de partage entre la transmission des textes perçus comme sacrés et les autres. Ibn 'Abd Rabbih puise abondamment à la source d'Ibn Qutayba et d'al-Jâhiz. Le fait le plus frappant, déjà pour ses contemporains, est d'ailleurs l'absence dans l'ouvrage des indices d'une identité culturelle proprement andalouse, une identité dont les spécificités se manifesteront dans la production d'auteurs postérieurs. Également poète, Ibn 'Abd Rabbih a sacrifié à l'usage qui voyait dans la poésie un moyen mnémotechnique pour retenir les informations indispensables à l'*adîb*. Cette pédagogie n'était pas dénuée d'arrière-pensées. Il aurait ainsi composé un poème sur la succession des califes, occultant délibérément 'Alî. Il aurait enfin composé sur le tard les *Mumahhisât* ([*Poèmes*] *purificateurs*), dans lesquels un poème ascétique venait répondre à chaque poème d'amour composé dans sa jeunesse.

Mas'ûdî (m. 346/ 957) est un polygraphe, dont l'œuvre diversifiée peut, à juste titre, se retrouver dans diverses parties du présent ouvrage. Mais s'il trouve sa place légitime parmi les historiographes ou les théologiens, il la trouve aussi, de plein droit, parmi les maîtres de la prose littéraire, principalement pour son *Murûj al-dhahab*. Une querelle a opposé les chercheurs sur la traduction du titre. *Les Prairies d'or* s'est imposé, Pellat qualifiant même d'ineptie la traduction de Gildemeister, *Les Laveries d'or*, nonobstant plus justifiée. Quoiqu'il en soit, l'ouvrage, à visée historiographique et apologétique, est un texte d'*adab*, non seulement en raison de son agencement et de l'agrément avec lequel il se laisse lire, mais aussi, et peut-être davantage, en raison du procédé par lequel il restitue les faits en les transformant en paradigmes. Cette « historiographie rhétorique », étudiée notamment par Scott-Maisami (Kennedy, 2006), établit que la fiction n'est pas, dans la logique de Mas'ûdî, ce qui s'oppose à l'histoire mais ce qui en est indissociable de structure.

Isfahânî (m. 356/ 967), sous prétexte d'inventorier les cent plus beaux poèmes chantés, consacre cinquante ans à rédiger le *Kitâb al-aghânî* (*Livre des chansons*), un monument de l'*adab* encyclopédique, fourmillant d'informations et d'anecdotes sur les poètes anciens, la vie à la cour ou les codes de la musique et du chant (parfois elliptiques pour les lecteurs de notre temps). Il est difficile de rendre justice ici à cet ouvrage littéraire majeur, dont l'auteur (contrairement à Ibn 'Abd Rabbih) privilégie parfois exagérément le *sanad*. On ne peut donc

qu'inviter le lecteur curieux à se reporter à l'étude exemplaire et quasi exhaustive que lui a consacré Kilpatrick (Kilpatrick, 2005).

7 La littérature populaire

Notre parcours, déjà bref, serait incomplet sans quelques mots sur la littérature populaire. Orale, souterraine, méprisée par la *khâssa*, elle n'en est pas moins présente dès l'origine et parvient à semer quelques indices attestant son existence précoce. La littérature populaire, se sont d'abord les contes et légendes, dont les célèbres *Mille et une nuits*. Passés du sanskrit en pehlevi puis du pehlevi en arabe, leur plus ancienne attestation écrite dans cette dernière langue est un feuillet de manuscrit, datant de 879 (Abott, 1949). Autre corpus populaire ancien, le *Roman de 'Antar*, qui semble avoir commencé à être élaboré à la fin du VIII^e s, ce qui a permis à la tradition d'en attribuer parfois la paternité à Asma'î (m. 216/ 831). La 'amma nourrissait également son imagination en écoutant les *qussâs*, prêcheurs itinérants, échappant souvent à tout contrôle, et préférant le *qasas* (récits extraordinaires et édifiants sur la vie des saints et des prophètes) à la morale doctrinale. Les *qussâs* devaient d'ailleurs rapidement faire l'objet d'une surveillance et de tentatives de réglementation.