



HAL
open science

Le concept d'adab est-il dérivé du mot daʿb? : retour sur une hypothèse ancienne de Vollers et Nallino

Salah Natij

► **To cite this version:**

Salah Natij. Le concept d'adab est-il dérivé du mot daʿb? : retour sur une hypothèse ancienne de Vollers et Nallino. *Journal of Arabic Literature*, 2019, Adab, 50, pp.342 - 368. 10.1163/1570064x-12341391 . hal-02414917

HAL Id: hal-02414917

<https://hal.science/hal-02414917>

Submitted on 27 Dec 2019

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.

Journal
of Arabic
Literature



BRILL

JOURNAL OF ARABIC LITERATURE 50 (2019) 342-368



Le concept d'*adab* est-il dérivé du mot *da'b* ? : retour sur une hypothèse ancienne de Vollers et Nallino

Salah Natij

Université de Paris 4-Sorbonne

salah.natij@free.fr

Abstract

The following remarks intend to re-examine the linguistic-epistemic relationship that Arabists have been accustomed to establishing between the terms *adab* and *da'b* since Vollers and Nallino. I propose in this study to return to the hypothesis of Vollers and Nallino in order to examine the validity of the link of linguistic-epistemic descent between the words *da'b* and *adab*. We believe that the establishment of this relationship of parentage and linguistic kinship between these two terms constitutes a real epistemological obstacle that prevents us from understanding and defining the concept of *adab* in a way that is both fair and complex. It is the purpose of this paper therefore to reconsider this question by proposing an analysis that attempts to show how and why the term *da'b* and the concept *adab* refer to two different domains of experience and proceed from two different and separate thought systems.

Keywords

adab – *da'b* – Classical Arabic literature – epistemology of *adab thinking* – Nallino – perseverance – Vollers

Introduction

Pour cerner les concepts fondamentaux et complexes comme celui d'*adab*, il est souvent nécessaire de tenter de les analyser et les définir non seulement en fonction de ce qu'ils sont, mais également en rapport avec ce qu'ils ne sont pas ou ne peuvent pas être. Cela est d'autant plus vrai que l'on ne peut reconstruire

un concept ancien comme celui d'*adab* sans procéder d'abord à la déconstruction des idées reçues, des mécompréhensions et des mésinterprétations qui l'entourent et qui constituent autant d'obstacles linguistico-épistémologiques à sa bonne interprétation¹.

Dans le champ des recherches portant sur le concept d'*adab*, nous trouvons deux hypothèses ou, si l'on veut deux perspectives qui, séparément, presque dans l'ignorance l'une de l'autre, ont tenté et tentent encore d'expliquer l'origine linguistique du terme *adab* : nous trouvons, d'une part, l'hypothèse proposée et défendue par les chercheurs arabes, dans le sillage de Shawqī Ḍayf. Il s'agit de la perspective explicative historique, puisqu'il s'agit de la reprise et la continuation de l'hypothèse philologique que tous les lexicographes arabes anciens avaient presque unanimement préconisée et adoptée.

Selon cette hypothèse, le terme *adab* serait dérivé du terme *ma'dubah* qui renvoie à l'idée d'invitation à un banquet. Cette hypothèse, que nous trouvons proposée et défendue par pratiquement tous les lexicographes arabes anciens, d'al-Khalīl (m. 786) à al-Zabīdī (m. 1790) dans son *Tāj al-'arūs*, a été reprise par Shawqī Ḍayf qui écrit² :

وأقرب منه أن تكون هذه الكلمة انتقلت من معنى حسي، وهو "الدعوة إلى الطعام" إلى معنى ذهني، وهو "الدعوة إلى المحامد والمكارم"، شأنها في ذلك شأن بقية الكلمات المعنوية التي تستخدم أولاً في معنى حسي حقيقي، ثم تخرج منه إلى معنى ذهني مجازي.

Il est plus probable que le terme *adab* soit le résultat du passage d'un sens concret et empirique, à savoir celui de l'invitation à un repas dans un banquet, vers un sens plus abstrait, en l'occurrence celui renvoyant à l'invitation aux bonnes manières et aux actions louables, comme ce fut le cas de nombreux d'autres mots qui furent d'abord employés dans un sens matériel et concret avant d'acquérir des sens abstraits et figurés.

- 1 Non seulement au sens que Gaston Bachelard donne à cette notion, mais également au sens de la construction d'une espèce de tradition de pensée, un système d'évidences auquel l'on vient à se référer comme spontanément, et qui présente à notre esprit un certain nombre de concepts comme étant dès toujours valides, opératoires et définitivement fondés. En ce sens, ce ne sont à vrai dire pas les notions ou les concepts malformés ou infondés qui constituent des « obstacles épistémologiques », mais la tradition ou l'école de pensée qui réussit à les imposer comme scientifiquement valides. Pour la notion d'obstacles épistémologiques, voir Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique : Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (Paris : Vrin, 1947 [1938¹]), surtout 14-19.
- 2 Shawqī Ḍayf, *Tārīkh al-adab al-'arabī. Al-'Asr al-jāhīlī* (Le Caire : s.d.), 8.

Nous voyons que cette définition proposée par Ḍayf est la reprise de celle formulée par al-Tibrīzī (m. 502/1109) à l'occasion de son commentaire de la *Ḥamāsah* d'Abu Tammām (m. 846), dans laquelle il ne se contente pas de rap-peler que « sa signification originelle vient du sens d'invitation (que possède la racine) », mais ajoute que l'*adab* a ce sens d'invitation parce qu'il invite à soi par sa beauté »³ :

والأدب اسم لما يفعله الإنسان فيتزين به في الناس وأصله من الدعاء والأدب يدعو إلى نفسه بحسنه.

Le mot *adab* est le nom que l'on donne aux actions qui rendent l'homme qui les accomplit beau aux yeux des autres, et le sens étymologique du mot *adab* vient de l'idée d'invitation, car l'*adab* invite à soi par sa beauté.

Nous constatons ainsi que cette hypothèse philologique proposée par les chercheurs arabes anciens et modernes soutient l'idée selon laquelle le terme, et par la suite le concept, d'*adab* serait issu d'un processus de dérivation linguistico-sémiotique passant de l'idée d'organiser et d'inviter à un banquet (*ma'dubah*) à celle d'inviter à l'adoption des bonnes manières et à l'accomplissement d'action éthiquement louables.

Cette tentative d'explication proposée et défendue par les lexicographes arabes anciens et modernes a été rejetée par de nombreux arabisants-orientalistes occidentaux qui la jugent, ainsi que l'écrit Nallino, « artificielle et ne tient pas compte de l'évolution naturelle de la langue et de la manière dont se transforme le sens de chaque mots », et proposèrent, par conséquent, une nouvelle hypothèse explicative prenant appui sur une suggestion de Vollers⁴. Selon cette suggestion, telle qu'elle est reprise et transformée en hypothèse par Nallino⁵ :

on sait que dans la poésie antéislamique le mot *da'b* revient fréquemment et que son sens de "usage, continuation d'une habitude" n'est pas loin de celui de *sunna* et d'*adab*. Quoique son pluriel ne soit pas mentionné dans les dictionnaires, il n'est pas invraisemblable que les Arabes aient formé un pluriel *ādāb*, c'est-à-dire de type *af'āl*, avec allègement de la

3 Al-Tibrīzī, *Sharḥ Dīwān al-ḥamāsah* (Beyrouth : 'Ālam al-Kutub, s.d.), 3:87.

4 Carlo Alfonso Nallino, *La littérature arabe : des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, trad. Ch. Pellat, (Paris : Maisonneuve, 1950), 13. Karl Vollers, *Catalog der Islamischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig* (Leipzig : Harrassowitz, 1906), 180.

5 Nallino, p. 13-4.

hamza et, en compensation, l'allongement de la voyelle initiale, comme *bîr* pl. *ābār*, *tha'r* pl. *āthār*, *ra's* pl. *ārās* (sic) et *ra'y* pl. *ārā'*. Puisque la bonne conduite et la bonne éducation *consistaient seulement* à conserver les usages louables hérités des ancêtres, ils employèrent peut-être le mot *ādāb* dans le sens de tels usages, c'est-à-dire de la *sunnah* louable. Puis, avec le temps, de ce pluriel d'usage commun, fut dérivé une nouvelle forme pour le singulier, c'est-à-dire *adab*.

Les remarques qui suivent ont pour objectif de revenir sur cette hypothèse de Vollers-Nallino pour y examiner la validité du lien de filiation linguistico-épistémique qu'elle établit entre les mots *da'b* et *adab*. Comme nous l'avions signalé plus haut, il s'agit d'une hypothèse émise à l'origine par Vollers, adoptée et imposée par Nallino dans ses cours sur la littérature arabe classique. À l'exception de S. A. Bonebakker, qui avait émis quelques réserves, et de J. Danecki qui, dans une importante étude sur le concept d'*adab*, remet énergiquement en question les éléments de l'étymologie proposée, cette hypothèse a été acceptée et validée sans discussion par Gabrieli, par Charles Pellat, par Fritz Meier et par Gerhard Böwering⁶.

Nous pensons que l'établissement de ce rapport de filiation et de parenté linguistico-herméneutique entre ces deux termes constitue un véritable obstacle épistémologique qui nous empêche de comprendre et de définir le concept d'*adab* d'une manière à la fois juste et riche. Aussi, parmi les raisons qui justifient à nos yeux le retour sur cette hypothèse pour en réexaminer la validité, contentons-nous d'évoquer une seule : cette hypothèse de Vollers-Nallino est certes ancienne, mais force est de constater qu'il n'y a pas une étude, parmi celles parues depuis au moins trente ans sur l'*adab*, qui ne s'y réfère pas et la

6 S. A. Bonebakker, « *Adab* and the concept of belles-lettres », dans Julia Ashtiany et al. (eds.), *Abbasid Belles-Lettres*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1990), 16-30, surtout 11. Aussi, du même, « Early Arabic literature and the term *adab* », dans *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), 389-421. Janusz Danecki, « The early development of *adab* », dans *Ibn an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur, Beitrag Zum 1. Johann W. Fück-Kolloquium* (Halle 1987) (Wiesbaden : Harrassowitz, 1996), 78-82. F. Gabrieli, « *Adab* », dans *Encyclopédie de l'Islam*. Charles Pellat, « Variations sur le thème de l'*adab* », dans *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam* (Londres : Varorium Reprints, 1976). Il s'agit d'une étude initialement publiée dans *Correspondance d'Orient*, Etudes v-vi (1964). Fritz Meier, « Ein Knigge für Sufi's », *Rivista degli Studi Orientali*, 32 (1957), 485-524 ; trad., « A Book of Etiquette for Sufis », dans *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, J. O'Kane, B. Radtke (éds.) (Leiden : Brill, 1999), 49-92. Gerhard Böwering, « The *Adab* Literature of Classical Sufism : Ansari's Code of Conduct », dans B. Daly Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam* (Berkeley : University of California Press, 1983), 62-90, surtout 65.

considère comme un point de départ toujours et encore valide pour la reconstruction du concept d'*adab*. C'est le cas de Charles Pellat qui écrit, à la fin de sa présentation des analyses de Nallino⁷ :

Je viens de résumer l'exposé de Nallino qui, fondé sur des notations caractéristiques et des notices de dictionnaires, me paraît encore un point de départ très solide ; l'analyse qu'il présente est d'autant plus précieuse que la notion d'*adab* reste fuyante chez les auteurs du cru qui ont cherché à la définir et ont proposé des subdivisions artificielles et impropres à rendre compte de la mouvante réalité.

Il y a sans doute à se poser la question de savoir pourquoi aucun des auteurs du cru, comme les appelle Pellat, ne pensa faire un rapprochement entre *da'b* et *adab*. Comme nous le montrerons tout au long de la discussion qui suit, si ces auteurs lexicographes arabes anciens n'avaient jamais pensé faire un rapprochement entre *adab* et *da'b*, c'est parce que pour eux ces deux termes renvoient à des domaines de faits et de pensée totalement disjoints et très différents. Et si, d'un autre côté, aucun de ces lexicographes n'avait jamais pensé faire dériver le mot *adab* de celui de *da'b*, c'est parce qu'ils percevaient et définissaient ces deux mots comme appartenant à deux sphères sémantiques différentes, comme le montre l'exemple suivant où nous voyons ces deux mots employés ensemble dans une même phrase⁸ :

وقالوا من دأب في طريق الأدب أدرك حاجته وملك ناصيته

Ils dirent : celui qui persévère sur la voie de l'*adab*, atteindra son but et assoira solidement son statut.

Si l'on avait osé ainsi mettre ces deux mots au voisinage syntaxique l'un de l'autre, c'est parce que l'on sentait et savait qu'il n'y avait aucun risque de tautologie ou de conflit sémantique. Notre objectif dans ce travail est donc de reposer cette question en proposant une analyse qui tente de montrer comment et pourquoi le terme *da'b* et le concept *adab* renvoient à deux domaines d'expérience distincts et procèdent de deux régimes de pensée très différents, sinon cloisonnés. Aussi, pour montrer en quoi et comment le fonctionnement du terme *da'b* diffère de celui d'*adab*, nous faudra-t-il le soumettre à une analyse permettant de mettre en évidence le type de faits et d'expériences auxquels

⁷ Pellat, "Variations", 21.

⁸ Al-Waṭwāṭ, *Ghurur al-khaṣā'iṣ al-wāḍiḥah* (Beyrouth : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008), 187.

son emploi renvoie. Car, comme l'écrit Emile Benveniste, « le sens d'une forme linguistique se définit par la totalité de ses emplois, par leur distribution et par les types de liaisons qui en résultent »⁹.

Nous voudrions, pour commencer, faire quelques remarques sur l'hypothèse linguistique mise en œuvre par la thèse selon laquelle le concept *adab* serait issu du terme *da'b*. Tout d'abord, est-il linguistiquement concevable qu'une langue construit d'abord un mot sous sa forme plurielle pour en extraire ensuite un singulier ? Cela nous paraît d'autant problématique que selon l'hypothèse de Vollers, la langue arabe aurait soudainement éprouvé le besoin de créer un nouveau singulier à partir d'un pluriel qui possède déjà son propre singulier. Signalons d'abord un fait linguistique qui plaide en faveur de l'hypothèse d'un passage direct du singulier *adab* à son pluriel *ādāb*, sans l'intervention du terme *da'b*. En effet, il faut rappeler que le mot singulier *adab*, possédant un pluriel *ādāb*, n'est pas un cas morphologique isolé du schème *fa'al / af'āl*. Il fait partie d'une famille de mots dans laquelle nous trouvons *amal / āmāl*, *athar / āthār*, *aḡal / āḡāl*, *abad / ābād*, *amad / āmād*, *aḥad / āḥād*, etc. Aussi la question qui se pose d'emblée est-elle celle de savoir si tous ces pluriels sont produits directement par leurs singuliers où en étant le résultat du même processus dérivationnel supposé et décrit par Vollers et Nallino. En outre, il faut remarquer comment cette famille bénéficie d'une régularité et d'une homogénéité morphologique remarquable, puisque, tous les mots qui en font partie répondent aux mêmes règles de transformation : il s'agit chaque fois du passage d'un singulier *fa'al* à un pluriel *fā'āl*. Or, tel n'est pas le cas de la famille morphologique supposée par Vollers et Nallino, c'est-à-dire *da'b/ādāb* correspondant au schème *fa'l/fa'al*. Ce qui caractérise en effet cette famille, c'est l'extrême hétérogénéité et l'irrégularité, puisque nous y trouvons trois singuliers différents ayant donc trois schèmes différents possédant le même pluriel en *af'āl*, à savoir *fa'l* comme *ra'y / ārā'*, *fi'l* comme *bi'r / ābār* et *fu'ul* comme *ufuq / āfāq*.

Notre objectif dans cette discussion sera double : d'une part, essayer de donner au terme *da'b* la dignité d'un concept susceptible d'être analysé en tant qu'il renvoie, dans les textes classiques, à une région très spécifique de l'expérience humaine. D'autre part, et c'est le plus important, aboutir, à travers l'analyse de la structure du concept de *da'b*, à une meilleure compréhension du fonctionnement du concept d'*adab*. En effet, la question à laquelle nous espérons pouvoir répondre à la fin de l'enquête est la suivante : le concept de *da'b*

9 Emile Benveniste, « Problèmes sémantiques de la reconstruction », dans *Problèmes de linguistiques générale*, 1 (Paris : Gallimard, 1966), 290.

et celui d'*adab* procèdent-ils du même régime épistémique ou possèdent-ils au contraire des principes de fonctionnement différents ?

Notre investigation portera dans ce qui suit sur deux aspects de cette hypothèse de Vollers-Nallino : l'aspect sémantique en vertu duquel le mot *da'b* est posé comme signifiant et renvoyant aux notions de coutume, d'habitude et d'usage, d'une part, et l'aspect lexicologique selon lequel le terme *adab* serait originellement dérivé du mot *da'b*, d'autre part. Pour examiner le premier aspect de notre enquête, nous nous intéresserons, dans une première étape, aux manières dont les emplois du mot *da'b* furent interprétés et expliqués par les différents exégètes du Coran. Dans une seconde étape, nous nous intéresserons aux manières dont ces mêmes emplois du mot *da'b* ont été traduits dans les langues européennes, notamment le français, l'anglais et l'espagnole.

Dans le texte coranique, nous trouvons cinq occurrences du terme *da'b*. Trois d'entre elles se présentent sous l'expression : *ka-da'bi āli fir'awn*, respectivement dans la *sūrat Āl Imrān* (3), verset 11, et dans la *sūrat al-anfāl* (8) à deux reprises : dans les versets 52 et 54. Dans leurs explications du mot *da'b* employé dans l'expression « *ka-da'bi āli fir'awn* », presque tous les exégètes l'avaient compris au sens de « *ša'n* » ou de « *āšbāh* », c'est-à-dire au sens de « c'est le cas de ... », « à l'instar de ... ». Il en est ainsi de l'explication donnée par deux des plus anciens exégètes, à savoir 'Ikrimah (m. 105/723) et Mujāhid (m. 104/722), cités par al-Ṭabarī (m. 310/923)¹⁰ :

عن عكرمة ومجاهد في قوله: « كدأب آل فرعون » قال: كفعل آل فرعون كشأن آل فرعون

'Ikrimah et Mujāhid dirent à propos de « comme le sort de la famille du Pharaon » : à l'instar de la conduite de la famille du Pharaon, comme le cas de la famille du Pharaon.

L'explication donnée par al-Qurṭubī (m. 671/1273) précise la signification de l'expression *ka-ša'ni* en lui conférant explicitement le sens de « comme le sort de »¹¹ :

10 Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wūl āy al-qur'ān* (Le Caire : Maktabat Ibn Taymiyya, s.d.), 6:224.

11 Al-Qurṭubī, *Jāmi' aḥkām li-aḥkām al-qur'ān* (Le Caire : Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1939), 8:29.

فَأَمَّا قَوْلُهُ فِي سُورَةِ الْأَنْفَالِ « كَذَّابٌ آلُ فِرْعَوْنَ » فَالْمَعْنَى جُوزِي هُوَلاءُ بِالْقَتْلِ وَالْأَسْرِ كَمَا جُوزِي آلُ فِرْعَوْنَ بِالْغَرَقِ وَالْهَلَاكِ.

Quant à son propos dans la *sūrat al-anfāl* : comme le cas de la famille du Pharaon, il veut dire : ceux-ci ont eu le même sort que celui qu'avait eu la famille du Pharaon, c'est-à-dire qu'ils ont été punis en subissant la prison et la mort à l'instar des Pharaon qui avaient subi la noyade et la destruction.

Dans l'ouvrage intitulé *Kitāb al-Lughāt fi-l-qur'ān* attribué à Ibn Ḥasnūn (m. 386/996), nous trouvons une explication qui va dans le même sens¹² :

قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ « كَذَّابٌ آلُ فِرْعَوْنَ » يَعْنِي كَأَشْبَاهِ آلِ فِرْعَوْنَ بِلُغَةِ جُرْهُمٍ.

Dans *al-itqān fi 'ulūm al-qur'ān*, al-Suyūṭī (m. 911/1505) donne la même explication de l'expression *ka-da'bi āli fir'awn*, en l'interprétant comme voulant dire « comme le cas de ..., à l'instar de ... : wa-fi luġat jurhum : ka-da'bi : ka-ašbāh¹³. Nous constatons ainsi que la plupart des exégètes du texte coranique avaient compris et interprété l'expression « *ka-da'bi* » dans le sens de « le même sort que ... », « le même cas que ... », c'est-à-dire, au fond, le même châtement, la même punition. C'est ce que nous avons vu notamment dans l'explication donnée par al-Qurṭubī.

Pour continuer notre analyse du terme *da'b*, nous allons maintenant examiner les manières dont ces occurrences du terme *da'b* ont été rendues dans les différentes traductions du texte coranique. Nous étudions ces traductions car c'est sans doute lors de sa traduction qu'un mot se trouve comme mis en demeure et sommé de dire et révéler ses véritables valeurs sémantiques. En outre, c'est quand nous nous apprêtons à traduire que nous nous imposons des exigences qui font passer notre compréhension des mots du stade de l'intuition à celui de la précision et de l'exactitude sémantique, dans la mesure où nous nous trouverons alors amenés à serrer pour ainsi dire les mots de plus près en considérant leurs valeurs sémantiques non seulement en fonction des suggestions des dictionnaires, mais en tenant compte surtout et avant tout des contextes de leurs emplois.

12 Ibn Ḥasnūn, *al-Lughāt fi-l-qur'ān* (Le Caire : Maṭba'at al-Risālah, 1946), 22.

13 Al-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'ulūm al-qur'ān* (Le Caire : Maktabat al-Risālah, 2008), 284.

L'expression *ka-da'bi āli fir'awn* est traduite par Kazimirski tantôt par : « Tel a été le sort de la famille de Pharaon », tantôt par « Leur sort ressemble à celui de la famille de Pharaon »¹⁴. Denise Masson, quant à elle, donne de cette formule une traduction très proche de celle de Kazimirski. Elle propose « Tel a été le sort des gens de Pharaon » et « Tel fut le sort des gens de Pharaon »¹⁵. Voici les traductions proposées par Blachère : « Leur sort sera comme celui des gens de Pharaon » et « Comme le sort des gens de Pharaon »¹⁶. Les traductions de Jacques Berque sont légèrement différentes, dans la mesure où il utilise non pas le mot *sort*, mais celui de *conduite* pour rendre le terme *da'b* : « Ainsi de la conduite de la famille du Pharaon » et « Telle la conduite de la gent de Pharaon »¹⁷.

Nous constatons ainsi que le terme *da'b* est traduit par les quatre traducteurs français par le mot « sort ». Notons donc en passant qu'aucun des traducteurs n'a pensé faire appel aux mots « coutume » « habitude » pour rendre *da'b*. Cette tendance est confirmée par les traducteurs anglais et espagnols dont voici les essais de traduction de l'expression « *ka-da'bi āli fir'awn* ». Tarif Khalidi traduit cette expression par « Such was the case with Pharaoh's nation » et par « So too was it with Pharaoh's people »¹⁸. De son côté M. A. S. Abdel Haleem, rend cette même formule par « Just as Pharaoh's people » et par « They are like Pharaoh's people »¹⁹. Les deux traductions espagnoles que nous allons citer ici en exemple vont dans le même sens. Voici les traductions de Julio Cortés : « Como ocurrió con la gente de Faraon » (3, 11) et « Como ocurrió a la genté de Faraon » (8, 52 et 54)²⁰. Une autre traduction en espagnole, celle de Abdulrrasak Pérez, propose la même formulation pour les trois occurrences : « Lo mismo que les ocurrió a las gentes de Faraon »²¹. Nous pouvons ainsi constater que les traducteurs français, anglais et espagnols ont senti qu'il ne fallait rendre le mot *da'b* ni par coutume, ni par habitude, ni, a fortiori, par *adab*, mais par « sort ». Ce faisant, ils ont compris le mot *da'b* dans le sens que lui donna le poète Jahilite Nahshal b. Ḥarrī (m. 45/665) dans un vers cité par al-Jāhīz dans *Kitāb al-Ḥayawān*²² :

14 Albert Kazimirski, *Le Coran* (Paris : Classiques Garnier, 1982), 44; 145.

15 Denise Masson, *Le Coran* (Paris : Gallimard, 1967), 61; 220.

16 Régis Blachère, *Le Coran* (Paris : Maisonneuve et Larose, 1966), 76; 208.

17 Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction* (Paris : Albin Michel, 1995), 71; 194.

18 Tarif Khalidi, *The Qur'an* (London : Penguin Books, 2008), 54.

19 M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an* (Oxford : Oxford University Press, 2005), 35; 113-14.

20 Julio Cortés, *El Corán* (Barcelona : Editorial Herder, 2002), 26.

21 *El mensaje del Quran*, trad. Abdulrrasak Pérez d'après la trad. Anglaise de Muḥammad Asad (Cordoue : Junta Islámica, 2001).

22 Al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān* (Beyrouth : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1969), 1:19.

كَدَابِ الثَّوْرِ يُضْرَبُ بِالْمِهْرَاوِيِّ إِذَا مَا عَافَتِ الْبَقَرِ الظَّمَاءُ

Tel le sort du taureau qui sans cesse est frappé avec le gourdin
chaque fois que les vaches refusent de boire.

Remarquons comment le taureau est décrit dans ce vers comme étant prisonnier et victime d'un destin dont il n'est plus et ne pourra peut-être jamais être maître : il est condamné à être éternellement frappé, car il ne peut en aucune manière intervenir pour changer cette situation, dans la mesure où la raison pour laquelle on le frappe réside dans le comportement d'un autre que lui. Le mot *da'b* renvoie en effet non pas à une ligne de conduite ou un comportement adopté par le taureau, mais à une sorte de destin ou de puissance extérieurs et étrangers à la volonté de ce dernier. Si le poète fait appel au terme *da'b*, c'est pour laisser s'exprimer le sens d'absurde inhérent à la situation d'une personne condamnée à être punie pour une action dont elle n'est pas l'auteur.

Il nous faut attirer l'attention sur quelque chose très important, à savoir que *da'b* qualifie non pas une action effectuée, mais une action intégralement subie. Nous assistons en effet à un processus de déroulement de l'action où la volonté de l'acteur n'est pas seulement absente mais dissonante et aliénée, puisque la raison pour laquelle il est systématiquement frappé procède de et est générée par une volonté contrôlée par un autre individu : les vaches. Tout se passe comme si le taureau est condamné par un *destin* inflexible à rester dans cette situation de victime totale et passive, de sorte qu'il apparaît n'avoir d'autres issues que de subir. Remarquons par la même occasion comment pour souligner le fait que ce triste *sort* réservé au taureau, *sort* qui met ce dernier dans la condition du condamné à être *éternellement* frappé pour une action qui n'est pas de son ressort, al-Jāhiz emploie l'adverbe de temps *abadan* qui veut dire ici : à jamais, éternellement, pour l'éternité. En attirant ainsi l'attention sur le caractère irréversible de la situation, al-Jāhiz établit du même coup un lien de quasi-synonymie entre l'adverbe *abadan* et *da'b*.

Aucun des grands dictionnaires arabes n'établit un lien sémantique entre ces deux mots, mais il suffit d'examiner quelques emplois de l'adverbe *da'ban* pour constater qu'il est très souvent utilisé en lieu et place de l'adverbe *abadan* au sens de « toujours », « éternellement ». Il en est ainsi de cet emploi qu'en fait Ibn Ḥazm dans *Tawq al-ḥamāmah*, où nous pouvons voir que *da'ban* est utilisé comme synonyme de *abadan*²³ :

23 Ibn Ḥazm, *Tawq al-ḥamāmah* (Damas : Maktabat 'Arafa, s.d.), 121.

فهما دائبان [الطبيعتان = العقل والشهوة] تتقابلان أبداً وتتنازعان دائماً

Ces deux natures [la rationnelle et la passionnelle] sont en permanence opposées et éternellement en lutte l'une contre l'autre.

Remarquons comment Ibn Ḥazm n'a pas hésité ici à mettre les deux adverbes *abadan* et *da'ban* dans un système de *Izdiwāj*, explicitant et soulignant par là le lien de synonymie existant entre eux. Il en est de même de cet autre emploi fait par al-Idrīsī dans *Nuzhat al-mushtāq*²⁴ :

ثم يحمله [التبر] التجار إلى سائر الأقطار وهذا شغلهم دائماً لا يفترون.

Ensuite, les marchants le [l'or] transportent vers tous les pays, pratiquant ce travail sans relâche.

A remarquer que dans l'édition de Leyde, les éditeurs R. Dozy et M. J. De Goeje signalent, en note, que dans deux manuscrits de cet ouvrage d'al-Idrīsī, on lit non pas *da'ban*, mais *dā'iman* : *wa-hādhā shughluhum dā'iman lā yafturūn*²⁵. Cette expression de *hādhā shughluhum lā yafturūn* est à mettre en rapport avec le verset coranique « *Yusabbiḥūna l-layla wa-l-nahāra lā yafturūn* » (Priant jour et nuit avec persévérance), qui renvoie lui-même à cet autre verset : « *wa-sakḥkharā lakum al-shamsa wa-l-qamara dā'ibayn* » (Il (Dieu) a mis à votre service le soleil et la lune qui gravitent sans relâche), décrivant le soleil et la lune comme deux planètes qui vont et reviennent avec persévérance²⁶. Voici, pour finir, deux exemples d'emploi poétique de l'adverbe *da'ban* avec le sens de *abadan* (toujours, éternellement, avec persévérance), emplois qui font appel à un procédé rhétorique que nous pouvons qualifier de tautologique, procédé dont la visée est de construire un univers de sens dominé par la répétition, la redondance et l'éternel retour des mêmes faits et des mêmes gestes. Le premier exemple est un vers d'Ibn Liyūn al-Tujībī cité par al-Maqqarī²⁷ :

زُر من تحبّ ثم زره ولا
تملّ واجعله دائماً موضع النظر

24 Al-Idrīsī, *Nuzhat al-Mushtāq* (Le Caire : Maktabat al-Taḳāfa al-diniyya, 2002), 46.

25 Al-Idrīsī, *Kitāb Nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-āfāq*, Dozy et M. J. De Goeje (Leiden : 1866), 26n.

26 *Coran, sūrat al-Anbiyā'*, 20.

27 Al-Maqqarī, *Naḥḥ al-ṭib*, Iḥsān 'Abbās (éd.) (Beyrouth : Dār Ṣādir, 1968), 5:550. Al-Tujībī était un savant et *adīb* andalou originaire d'Almeria. Mort dans cette ville en 1350.

Rend visite à celui qui tu aimes encore et encore
sans te lasser et fais de sorte qu'il soit constamment à portée de ton
regard.

Le second exemple est un vers de Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb, cité par Ibn Khaldūn, vers dans lequel nous pouvons encore observer comment l'adverbe *da'ban* fonctionne au sein d'une tautologie exprimant le sentiment de l'éternel retour²⁸ :

ولكنها الدنيا قليل متاعها
ولذاتها دأباً تزور وتزور

La vie est ainsi bien ingrate et avare
ses plaisirs sont dans un éternel va-et-vient.

Ainsi, que ce soit dans les emplois coranique ou poétique que nous venons de citer, aucune des occurrences n'accepte la traduction par les mots habitude, coutume, si bien que tous les traducteurs du Coran dans les trois langues française, espagnole et anglaise furent amenés à rendre l'expression *ka-da'bi* soit par « le sort de », soit par « l'exemple de », soit par « le cas de ». Pour faire dire au mot *da'b* ce qu'il ne peut pas dire, certains arabisants comme Nallino, le traduisent, d'une manière accommodante, par « continuation d'une action », afin de se donner la possibilité de le rapprocher, subrepticement, par la suite, de la notion d'habitude, de coutume, de *sunnah* et, de là, de *adab*. Or, Comme nous le montrerons plus amplement plus loin, ce que le mot *da'b* désigne dans presque tous les emplois dont il fait l'objet, ce n'est jamais l'action elle-même, mais son mode. Pour être plus exacte, nous dirions que le mot *da'b* exprime systématiquement partout où il est utilisé le mode de déroulement d'un processus, c'est-à-dire le mode d'exécution d'une action et non l'action elle-même. Afin de développer et étayer cette proposition, revenons un peu aux exemples d'emplois coraniques dont nous avons remarqué qu'ils ne se laissent traduire ni par « habitude », ni par « coutume », et demandons-nous pourquoi ?

La réponse à cette question réside dans le fait que le mot *da'b*, comme substantif (*maṣdar*), n'exprime aucune charge sémantique propre, indépendamment du sens des mots qui l'accompagnent dans la phrase. Sa fonction est uniquement celle d'une sorte d'auxiliaire modal qui se contente de renforcer, de la manière la plus neutre possible, l'orientation sémantique imprimée

28 Ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn* (Beyrouth : Dār al-Fikr, 2000), 7:406.

à la phrase par les autres mots. Aussi les traducteurs ont-ils tous choisi le mot « sort » pour rendre le terme *da'b* non pas parce que ce dernier signifie intrinsèquement « sort », mais uniquement parce que le contexte et la suite de la phrase le suggèrent et l'imposent : *fa-akhadahum bi-dhanbihim*. C'est dire que la signification « sort » ne réside pas dans le mot *da'b* comme étant sa valeur sémantique propre et permanente, elle lui est contextuellement conférée par les faits exprimés par la suite de la phrase annonçant le châtement que Dieu réserve et fait subir implacablement à tous ceux qui lui désobéissent.

Or, si les traducteurs que nous avons cités plus haut ont su se libérer du préjugé traductionnel selon lequel le mot *da'b* voudrait dire coutume, habitude, etc., en trouvant la bonne traduction de l'expression *ka-da'bi*, il n'en a pas été de même concernant leurs traductions de la forme adverbiale « *da'ban* » employée dans le verset suivant de la *Sūrat Yūsuf* (12, 47) :

تزرعون سبع سنين دأباً

Voici la traduction proposée par Kazimirski : « Vous sèmerez pendant sept ans, *comme d'habitude* »²⁹. Denise Masson opte pour la même traduction en changeant légèrement l'ordre des mots : « Vous sèmerez, *comme d'habitude*, durant sept ans »³⁰. La traduction tentée par R. Blachère emploie quasiment les mêmes mots : « Vous sèmerez durant sept années, *selon la coutume* »³¹. Jacques Berque, quant à lui, propose une traduction différente des précédentes, où l'adverbe *da'ban* est rendu à juste titre par l'adverbe « régulièrement » : « Vous cultivez sept ans, *régulièrement* »³². Avant de citer les traductions espagnoles et anglaises de ce même verset, notons comment, à l'exception de J. Berque, les traducteurs ont pour ainsi dire re-contracté le préjugé selon lequel le mot *da'b* signifie coutume ou habitude. C'est le cas également des traducteurs espagnols qui emploient tous les deux l'expression « *como de costumbre* » pour traduire l'adverbe *da'ban*. Voici la traduction de Julio Cortés : « Sembráis durante siete años, *como de costumbre* »³³. La traduction proposée par M. Asad et A. Pérez va dans le même sens : « Habréis de sembrar, *como de costumbre*, durante siete años »³⁴. Le préjugé traductionnel selon lequel *da'b* veut dire coutume et/ou habitude, refait surface dans les traductions anglaises également. Ainsi Tarif

29 Kazimirski, 189. C'est nous qui soulignons ici et dans les autres traductions citées.

30 Masson, 289.

31 Blachère, 264.

32 Berque, 250.

33 Cortés, 90.

34 Asad et Pérez, 340.

Khalidi propose : « You will sow for seven years, *as is your custom* »³⁵. Abdel Haleem, quant à lui, propose une traduction double où l'adverbe *da'ban* est rendu à la fois par l'adjectif « consecutive » et par l'adverbe « as usual » : « You will sow for seven *consecutive years as usual* »³⁶. Dans toutes ces tentatives de traduction, sauf celle proposée par Jacques Berque, nous avons l'exemple d'une traduction qui s'effectue sur le mode d'une opération quasi mécanique qui fait confiance aux outils linguistiques que lui fournissent les dictionnaires, et oublie de faire appel à l'interprétation herméneutique. En effet, seule la médiation de l'interprétation herméneutique est à même ici de traduire le texte en le mettant en rapport avec sa visée argumentative. Car ce que vise le texte coranique dans ses versets, ce n'est pas seulement raconter une histoire, mais surtout argumenter en faveur du fait suivant : Joseph est bel et bien un vrai prophète, et la preuve et le signe en sont le fait que Dieu lui a accordé le don de l'interprétation des songes, don qui lui permet, tel le devin Tirésias dans l'*Odyssée*, de prévoir et d'anticiper, c'est-à-dire de prophétiser, les événements futurs.

Nous savons en effet que l'objet de la *sūrat* 12 du Coran est de mettre en valeur le signe prophétique dont Dieu avait doté Joseph, signe qui résidait dans sa capacité à interpréter les rêves. C'est dire que dans ce verset, et ceux qui le précèdent, l'occasion est donnée à Joseph de faire la démonstration de ses capacités dans l'art de l'oniromancie en interprétant le rêve de Pharaon. Il s'agit donc de l'interprétation d'un songe qui se présente sous la forme d'une prédiction divinatoire. Or, pour que cette divination soit profitable au Pharaon et son peuple, Joseph ne devait pas se contenter d'interpréter le rêve. Il devait également faire preuve de capacités prudentielles en proposant au roi d'adopter une stratégie agricole nouvelle, innovante et pleine de sagesse, lui permettant de protéger son peuple contre sept années de sécheresse et leurs conséquences néfastes. Or, s'agira-t-il vraiment d'une stratégie nouvelle et intelligente si, comme le proposent les traducteurs que nous avons cités, Joseph se contente de dire : Semez, comme d'habitude, c'est-à-dire comme vous l'avez toujours fait jusqu'à maintenant, pendant sept ans. Si Joseph parlait ainsi, sa parole n'aurait rien de prophétique, car il ne ferait, ce faisant, qu'enfoncer pour ainsi dire des portes ouvertes en conseillant à ses auditeurs de faire ce qu'ils avaient toujours su faire, seuls, sans l'aide d'un prophète inspiré par Dieu. Car, compte tenu du fait que, comme le suggère le rêve, les sept années fastes pendant lesquelles ils sèmeront et récolteront seront immédiatement suivies de sept autres faites de sécheresse et de disette, il est donc extrêmement important et même vital de semer pendant les sept années fastes à venir, sans arrêt, consécutivement,

35 Khalidi, 157.

36 Abdel Haleem, 148.

sans perdre le temps, afin de se préparer efficacement à affronter les sept années maigres suivantes et éviter la famine. La sagesse du conseil donné par Joseph réside donc non pas dans le nombre d'années pendant lesquelles ils devaient semer, mais dans *la manière dont ils devaient semer*, à savoir sept années *da'ban*, c'est-à-dire sept années successives, à la suite, consécutives, sans arrêt, comme le propose al-Qurṭubī dans son interprétation³⁷ :

تزرعون سبع سنين دأباً أي متتالية متتابعة

Vous sèmerez sept années sans relâchement, c'est-à-dire sept années successives, consécutives.

Ainsi, en rendant *da'ban* par « comme d'habitude » ou par « selon la coutume », les traducteurs furent sans doute influencés par les suggestions des dictionnaires, et, ce faisant, ils vidèrent le propos de Joseph du contenu de sagesse qu'il fut censé véhiculer en y désamorçant du même coup sa portée prudentielle (phronesis). La traduction anglaise : « You will sow for seven consecutive years as usual », proposée par Abdel Haleem est à ce propos exemplaire : il s'agit d'une traduction dans laquelle l'adjectif « consecutive » et l'adverbe « as usual », qui sont censés traduire tous les deux l'adverbe arabe *da'ban*, fonctionnent d'une manière contrarotative : tandis que l'adjectif « consecutive » tend à faire de la parole de Joseph un conseil plein de sagesse et de prudence, l'adverbe « as usual » vient par la suite pour transformer cette même parole en une plate banalité.

Il est d'ailleurs très probable que le mot *Daba* employé dans l'arabe marocain tantôt comme adverbe de temps signifiant « maintenant », « immédiatement », tantôt comme auxiliaire déterminant le verbe au futur simple et au futur proche, est une survivance de l'adverbe *da'ban* transformé, avec la disparition à la fois de la *hamza*, comme cela se fait systématiquement dans les dialectes arabes, et du *tanwīn*. En y regardant de plus près, l'adverbe marocain *daba* ne veut pas dire seulement maintenant, mais aussi et surtout immédiatement, sur le champ. Rappelons que cet emploi fut noté par Pedro de Alcala dans sa *Vocabulista aravigo en letra castellana* où il traduit *daba* par le mot espagnole *luego*, c'est-à-dire bientôt³⁸. De même, comme auxiliaire associé à un

37 Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-ahkām al-qur'ān*, 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (éd.) (Beyrouth : Mu'assasat al-Risālah, 2006), 11:366.

38 Pedro de Alcala, *Vocabulista aravigo en letra castellana* (Granada : Juan varella de Salamanca, 1505). Cité par Reinhart Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* (Leyde : Brill, 1881), 419.

verbe à l'inaccompli, *daba* fonctionne en réalité comme un adverbe qui a le même sens et la même fonction que *ḥatman*. Ainsi, par exemple, des phrases comme : « *daba yawṣal* », « *daba yjī* » ne veulent pas dire seulement, respectivement : il arrivera et il viendra, mais surtout : il arrivera obligatoirement, il viendra sûrement³⁹. Employé dans une phrase au présent comme « *anā jāy daba* », l'adverbe *daba* (*da'ban*) veut dire immédiatement, tout de suite : j'arrive immédiatement, tout de suite. De même, quand un Marocain veut dire à un autre Marocain, qui lui doit de l'argent, rend-moi mes sous, il lui dit : *'īnī flūsī daba*, c'est-à-dire donne-moi mon argent ici et maintenant, tout de suite, sur le champ (*da'ban*). C'est donc, pensons-nous, en vertu du sens d'obligation et de déterminisme qu'il comporte et exprime comme adverbe, et non par sa fonction d'auxiliaire, que *daba* confère une temporalité future au verbe qu'il accompagne.

Les enseignements que nous pouvons tirer de l'enquête que nous venons faire sur la traductibilité du terme arabe *da'b*, tel qu'il apparaît dans les quelques occurrences coraniques et poétiques, nous montrent que, contrairement à ce que pensent et posent Nallino, Pellat, Meier, Bowering, ce terme ne peut en aucune manière renvoyer à la notion d'habitude ou de coutume. Or, aucune proposition ne peut prétendre au statut d'une hypothèse scientifique que si elle est accompagnée d'un début de démonstration qui en étaye la validité et la justesse. C'est d'ailleurs là le sens du terme grec *hupóthesis* : il s'agit d'une hypo-thèse, c'est-à-dire d'une thèse qui est encore en-deçà et/ou en dessous d'une proposition démontrée et fondée. Rappelons que les tenants et défenseurs de la proposition de Vollers affirment la chose suivante : le terme arabe *adab* serait dérivé du mot *da'b* à travers un processus de transformations morphologiques au cours duquel le mot *da'b* produisit d'abord un pluriel *ādāb*, duquel pluriel serait né le singulier *adab* que nous avons aujourd'hui. Pour étayer cette hypothèse, Vollers et Nallino ajoutent que cette transformation morphologique s'est réalisée à l'instar de ce qui s'est passé pour d'autres mots similaires comme *ra'y* qui a donné *ārā'*, *bi'r* qui a produit *'ābār* et *athar* qui a pour pluriel *āthār*. Or, il n'est pas difficile de constater que l'argument selon lequel ils existent d'autres mots qui ont connu le même processus dérivatif et les mêmes transformations morphologiques pour donner naissance à leurs pluriels respectifs, cet argument est à notre avis fallacieux, car l'analogie entre le passage de *da'b* à *adab* et de *ra'y* à *ārā'* n'est que partielle. Comme l'a fait remarquer J. Danecki, on ne trouve nulle part dans les textes anciens qui nous

39 Phrase notée par G. Höst dans son ouvrage *Nachrichten von Marokos und Fes* (Kopenhagen, 1781), 139, qu'il traduit par « er kommt gleich » = il viendra bientôt. Cité par Dozy, 419.

sont parvenus un cas de dérivation similaire à celle suggérée par Vollers⁴⁰. En effet, pour que cette analogie soit ou devienne totale, pleine et complète, les tenants de l'hypothèse Vollers doivent montrer, au moyen d'exemples précis, que les termes *ra'y* et *bi'r* sont passés par des processus de transformations morphologiques en tous points comparables et similaires à celui du passage de *da'b* à *adab*. Autrement dit, est-il possible d'affirmer et de démontrer que le singulier *ra'y* avait donné naissance à un pluriel *āra'* qui donna, à son tour, un singulier *ara'*, à l'instar de ce qui se serait passé pour *adab* ? Nous posons cette question parce que ni Nallino, ni Meier, ni Bowering, qui ont repris et développé l'hypothèse initiale de Vollers, n'ont donné ou signalé un cas similaire de dérivation aussi alambiqué et complexe que celui qu'ils préconisent pour *adab*. A notre connaissance, aucun des pluriels des termes qu'ils donnent en exemples, à savoir *ābār*, *ārā'*, etc. ne possède un singulier intermédiaire comme ce fut le cas supposé pour *adab*. La question supplémentaire que nous posons aussi est celle de savoir pourquoi les mots *ra'y* et *bi'r* ont gardé leurs pluriels, respectivement *ārā'* et *ābār*, alors que *da'b* aurait perdu le sien ? Il s'agit d'une question que nous posons ici en passant, mais elle est décisive, car, comme nous nous efforcerons de le montrer plus loin, si le mot *da'b* semble avoir perdu son pluriel, c'est tout simplement parce qu'il n'en avait jamais eu.

Rappelons que dans sa reformulation de l'hypothèse de Vollers-Nallino, G. Bowering explique que le terme *da'b* avait en fait donné naissance non pas à un seul, mais à trois pluriels différents⁴¹ :

The rarely occurring of term *da'b* (*habit*) may be understood as to related to *adab* by way of metaplasm through the inversion of the first and second radical. If this so, it would entail a charming etymology, namely, that the plural *ādāb* derived originally from *ad'āb*, the extinct plural of *da'b* (according to the pattern of *ābār*, the plural of *bi'r*), and subsequently adopted the singular *adab*, whereupon *adab* monopolized the plural *ādāb*, whereas *da'b* formed the new plural *ad'ub*.

D'après cette reformulation de Bowering, le terme *da'b* paraît avoir fait preuve d'une productivité lexicale très remarquable, puisqu'il aurait donné lieu à trois pluriels morphologiquement différents : *ad'āb*, dont Bowering dit qu'il s'était

40 J. Danecki, « The early development of *adab* », 79 : « I have not been able to detect a similar case of this linguistic process ».

41 Gerhard Bowering, « The *Adab* Literature of Classical Sufism: Ansārī's Code of Conduct », dans Babara Daly Metcalf (eds.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* (Berkeley-Los Angeles-London : University of California Press, 1984), 65.

éteint, *ādāb* et *ad'ub*. Bowering affirme en outre qu'à partir du moment où le singulier *adab* avait monopolisé le pluriel *ādāb*, au détriment de *da'b*, celui-ci donna naissance à un autre pluriel, *ad'ub*, qui avait lui aussi disparu sans laisser de traces nulle part dans les textes anciens qui nous sont parvenus. Mais la question la plus importante qui se pose ici est la suivante : si le mot *da'b* avait fait preuve d'une productivité lexicale aussi riche, donnant naissance, comme le suppose Bowering, à trois pluriels différents, cela doit logiquement nous autoriser à penser que cette productivité lexicale du mot *da'b* a eu lieu pour répondre à un fort et constant besoin d'emploi de ces pluriels dans le discours. S'il en est ainsi, c'est-à-dire si la grande productivité lexicale supposée du terme *da'b* fut dictée par un forte demande d'emploi des pluriels qu'il a produits, comment pourrions-nous expliquer en même temps le fait que tous ces pluriels se sont éteints sans laisser le moindre trace dans les textes anciens qui nous sont parvenus ? Autrement dit, ces pluriels évoqués par Bowering avaient-ils disparu parce qu'ils furent progressivement ou soudainement délaissés par l'usage ou tout simplement parce qu'ils n'ont jamais existé ?

Une autre question se pose à nous ici en rapport avec l'affirmation de Bowering selon laquelle à une époque donnée, qu'il ne précise pas, le mot *da'b* s'est vu déposséder de son pluriel *ādāb* par le singulier *adab* : pourquoi depuis que le terme *adab* était devenu le titulaire exclusif du pluriel *ādāb*, nous constatons que *da'b* n'avait jamais essayé de se donner de nouveau un autre pluriel ? En d'autres mots, comment pourrions-nous comprendre et expliquer le fait qu'au moins depuis l'époque d'un auteur dont presque tous les écrits nous sont parvenus, à savoir al-Jāhīz (m. 868), jusqu'à nos jours, aucun poète, aucun lexicographe, aucun orateur ou *adīb* n'avait éprouvé le besoin d'employer le mot *da'b* au pluriel ? Il s'agit là d'une question à la fois simple et décisive, à laquelle nous pouvons répondre en appliquant le raisonnement à l'œuvre dans une formule quasi adverbiale utilisée par al-Jāhīz : *al-ḥājah taftuqu al-ḥīlah*, c'est-à-dire le besoin fait naître (jaillir) le moyen. Ce sont en effet les besoins d'expression qui commandent à la langue de fournir tel ou tel mot, telle ou telle forme linguistique, et qui, par voie de conséquence, déterminent la productivité lexicale des mots de la langue.

Structure sémantique du mot *da'b*

Intéressons-nous maintenant à la structure sémantique du terme *da'b* pour tenter de comprendre quels sont les sens et les significations qu'il lui est possible de générer et comment il les génère. En examinant les différentes définitions du mot *dā'b* proposées par les lexicographes arabes, nous constatons l'emploi

fréquent de leur part d'un certain nombre de qualificatifs qui montrent que le sens profond de *da'b* réside dans deux choses : la continuité constante d'une part, et l'intensité d'autre part, comme dans la définition attribuée à Tha'lab :

الدأب: السوق الشديد والطرْد

le mot *da'b* renvoie à la forte intensité et à la continuité.

Remarquons que pour rendre le mot *da'b*, nous avons employé à dessein non pas le mot « continuation », mais « continuité ». Nous voulions souligner par-là le fait que, comme l'avions déjà dit en passant, *da'b* renvoie non pas une action, mais à son mode, sa manière d'effectuation et de déroulement. Cependant, il arrive très souvent que le mot *da'b* n'exprime pas seulement la manière ou la qualité de l'action, à savoir la persévérance, la constance et l'effort intense, mais également et en même temps la conséquence ou l'effet de cette manière d'agir, en l'occurrence la fatigue et l'épuisement. C'est ainsi que *Lisān al-'Arab* définit le terme *du'ūb* comme étant *al-mubālaghah fi l-sayr*, c'est-à-dire la marche excessive, et ajoute l'exemple suivant : *ad'aba al-rajulu l-dābba idāban idhā at'abahā* : l'homme a fait travailler son animal d'une manière intense, c'est-à-dire qu'il l'a épuisé. Rappelons brièvement que le *maṣdar da'b* possède deux types de verbe : il possède, d'une part, un verbe intransitif *da'aba / yad'abu* qui veut dire tantôt persévérer et/ou s'obstiner dans l'exercice d'une action, tantôt il renvoie tout simplement à l'action de travailler durement, accomplir un travail fatiguant, comme dans les deux exemples suivants, l'un provenant de *al-Adab al-kabīr* d'Ibn al-Muqaffa', l'autre de *Kitāb al-Ḥayawān* d'al-Jāhīz. Dans *al-Adab al-kabīr* nous pouvons lire⁴² :

وَأَنْ لَيْلِكَ وَنَهَارِكَ لَا يَسْتَوْعِبَانِ حَاجَاتِكَ ، وَإِنْ دَأَبْتَ فِيهِمَا ، وَأَنْ لَيْسَ لَكَ إِلَى إِدَامَةِ
الدأب فِيهِمَا سَبِيلٌ مَعَ حَاجَةٍ جَسَدِكَ إِلَى نَصِيْبِهِ مِنْهُمَا فَأَحْسِنِ قَسْمَتَهُمَا بَيْنَ عَمَلِكَ
وَدَعْتِكَ.

Tu sauras aussi que tes jours et tes nuits ne sauraient suffire pour tout faire, quand bien même tu les voueras avec ardeur à ton travail, ce que tu ne pourras faire durablement vu que ton corps a, lui aussi, besoin de repos⁴³.

42 Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-kabīr*, dans *Āthār Ibn al-Muqaffā'* (Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), 249.

43 Jean Tardy, « Traduction d'*al-Adab al-kabīr* d'Ibn al-Muqaffa' », *Annales Islamologiques*, 27 (1993), 187.

Et voici le passage de *Kitāb al-ḥayawān*, où se trouve exprimée la même idée que chez Ibn al-Muqaffa⁴⁴ :

وَأَيْهَمَا أَشْبَهَ بِالتَّغْرِيرِ وَالْإِضَاعَةِ: اتَّخَذَ الْكَلَابَ الَّتِي لَا تَنَامُ عِنْدَ نَوْمِ مَنْ قَدْ دَأَبَ نَهَارَهُ
أَوْ تَرَكَ اتَّخَذَهَا؟

Lequel de ces deux choix mène à la sécurité et la prudence et lequel est plus proche de la naïveté et de la négligence : l'utilisation des chiens qui veillent pendant que se repose celui qui a exercé un travail fatiguant toute la journée ou ne pas les utiliser ?

D'autre part, *da'b* possède un verbe transitif-factitif qui veut dire clairement fatiguer en faisant travailler, comme dans l'exemple de l'animal que l'on épuise en le faisant travailler avec intensité donné dans *Liṣān*, ou comme dans ce vers d'Ibn al-Mu'tazz (m. 296/908)⁴⁵ :

وما قاعدٌ إلاَّ كآخَرَ سائرٍ
وإن أدأَبَ العيسَ المراسيلَ إدأَبَا

Car, celui qui est assis a, au final, le même sort qu'un autre qui marche, même si celui-ci fatigue intensément sa chamelle rapide.

Il est à ce propos intéressant de noter que *Liṣān al-Arab* donne presque le même exemple en parlant du verbe *ajhada* qui a le même sens que *ad'aba*. Comme nous pouvons le constater à travers tous ces exemples d'emploi, les deux formes transitive et intransitive du verbe *da'aba* / *'ad'aba* renvoient à un processus dont la conséquence est inéluctablement la fatigue, l'épuisement, voire la maladie comme dans cette analyse faite par Al-Khalīl à l'occasion de sa définition des termes *'islahamma* / *muslahimm* : *al-muslahimmu* : *al-muta-ghayyir fi l-lawn min maraḍ aw du'ub* (le mot maladif se dit d'une personne dont le teint (du visage) est altéré en raison d'une maladie ou d'un épuisement). Dans maints d'autres emplois, le mot *da'b* est associé à l'idée de travail fatiguant et épuisant, comme dans cette réflexion du philosophe al-Kindī,

44 Al-Jāhīz, *Kitāb al-ḥayawān*, 'Abd al-Salām Hārūn (éd.) (Beyrouth : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1969), 1:303.

45 'Abd Allah Ibn al-Mu'tazz, *Diwān* (Beyrouth : Dār Ṣādir, s.d.), 39 ; (Le Caire : Dār al-M'ārif, 1977), 1:228.

dans laquelle il rend hommage au travail des philosophes anciens qui, dit-il, nous ont légué le fruit de leur labeur intellectuel⁴⁶ :

فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا مع
شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك

Tout cela fut produit au cours des époques passées et anciennes, à travers les âges, jusqu'à notre époque présente, grâce à un travail de recherche assidu et une persévérance faite de labeur et de peine.

Ce que nous pouvons retenir de cette brève analyse des verbes *da'aba* / *'ad'aba*, c'est que le terme *da'b* renvoie chaque fois à une action et/ou un processus caractérisé par deux choses : la continuité et l'intensité. Ces deux traits sémantiques caractéristiques de *da'b* nous les trouvons illustrés dans un exemple donné par *Lisān al-'Arab* en rapport avec le verbe *masaḥa* : *wa-masaḥat al-ibil al-arḍ yawmahā da'ban ayy sārāt sayran shadīdan* (les chameaux ont parcouru la terre toute la journée, sans relâche, c'est-à-dire qu'ils ont marché intensément et longuement). La question que nous voudrions poser maintenant est celle de savoir si, compte tenu des deux valeurs sémantiques du terme *da'b* que nous venons de dégager, à savoir la continuité et l'intensité, ce terme peut-il recevoir un pluriel ?

Comme nous venons de le voir à travers les différents exemples que nous avons donnés et analysés, *da'aba* et *ad'aba* renvoient chaque fois, systématiquement, à des formes d'action et à des processus qui se laissent comprendre et définir non pas en termes de quantité, mais en termes de qualité : *da'b* ne se présente jamais sous la forme d'une série d'actes ou d'événements séparés, c'est-à-dire comme pluralité de faits, mais toujours sous l'aspect d'une même activité ou un même processus uni et continu. C'est ce que nous pouvons voir dans le propos suivant⁴⁷ :

وقالوا: من دأب في طريق الأدب أدرك حاجته

Celui qui persévère sur la voie de l'*adab*, atteindra ses objectifs.

46 Al-Kindī, *al-falsafah al-'ulā*, dans *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda (éd.) (Le Caire : Dār al-Fikr al-'Arabī, 1950), 102.

47 Al-Waṭwāṭ, *Ghurur al-khaṣā'iṣ al-wādiḥa*, Ibrāhīm Shams al-Dīn (éd.) (Beyrouth : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 187.

Il est très probable que le passage que nous venons de citer est issu de ce passage de *Kalīla wa-Dimna* dans lequel le mot employé n'est pas *da'aba* ou *da'b*, mais *muthābara*, c'est-à-dire la persévérance⁴⁸ :

فمن من عليه خالقه بالعقل وأعان هو نفسه بالثابرة على الأدب والحرص عليه سعد جدّه
وأدرك أمله في الدنيا والآخرة.

Celui à qui son créateur a fait don de l'intelligence, et qui, en outre, s'est donné lui-même les moyens de réussir en persévérant dans la voie de l'acquisition de l'*adab*, verra son effort récompensé et atteindra ses objectifs.

Nous avons traduit le verbe *da'aba* et le nom d'action *muthābarah* par persévérer/persévérance afin de souligner le fait que, comme nous l'avons dit, le terme *da'b*, subsumé dans le verbe, désigne et qualifie l'action non pas en termes de nombre, mais en termes d'intensité dans la continuité. Autrement dit, le mot *da'b* renvoie chaque fois à une action ou un processus qui acquiert le sens de la pluralité non pas en devenant pluriel, c'est-à-dire en changeant de nombre, mais en augmentant de degré d'intensité, de continuité et de constance. Nous voulons dire par là que le terme *da'b* ne peut pas avoir de pluriel car il n'a jamais eu besoin de changer de nombre pour signifier ce qu'il signifie intrinsèquement et constamment, à savoir la continuité. C'est ainsi que même les mots français au moyen desquels le terme *da'b* peut être traduit, en l'occurrence persévérance, assiduité, obstination, continuité, régularité ne sont jamais et ne peuvent pas être employés au pluriel. On ne dit jamais et on ne peut pas dire « persévérances », « continuités », « assiduités », « régularités », etc. Car ce qui caractérise sémantiquement ces mots, c'est qu'ils ne peuvent être mis au pluriel sans du même coup perdre leur sens intrinsèque et se mettre en rupture, en dissonance et en défaut avec l'idée qu'ils expriment et le type de réalité à laquelle ils renvoient.

Prenons, à titre d'exemple supplémentaire, le verset suivant de la *Sūrat Ibrāhīm* où nous trouvons employé le terme *da'b* sous la forme d'un participe actif duel : *Wa-sakhhara lakum al-shamsa wa-l-qamara dā'ibayn* (*Et Il a mis à votre service le soleil et la lune gravitant sans relâche*)⁴⁹. Ce verset est expliqué par al-Qurṭubī comme suit : *wa-l-ma'nā : yajriyān ilā yawmi l-qiyāma lā yafturān* (Ils gravitent sans relâche jusqu'au jour dernier). Dans sa traduction du Coran, Denise Masson rend ce verset en employant à juste titre le terme

48 Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa Dimna*, Muḥammad 'Azzām (éd.) (Beyrouth : Dār al-Shurūq, 1981), 49.

49 *Coran, Sūrat Ibrāhīm* (14), 33.

régularité : « Il a mis à votre service le soleil et la lune qui gravitent avec régularité »⁵⁰. La régularité, c'est ce qui est désigné par ce participe actif duel *dā'ibān* qui est devenu l'autre nom métaphorique du soleil et de la lune, du jour et de la nuit dans leur rotation et dans leur éternelle et incessante alternance⁵¹. Cette rotation est ainsi décrite comme faisant preuve d'une régularité extraordinaire, c'est-à-dire *da'b* ou *du'ūb*. Or, ce qu'il faut constater encore une fois, c'est qu'il nous est interdit de mettre le mot « régularité » au pluriel. Nous pouvons bien dire des « irrégularités », au sens de changements ou de variations dans le rythme d'un processus ou d'une action, ou au sens de violations répétées des règles, mais nous ne pourrions jamais dire des « régularités » sans être dans le non-sens. Ainsi, penser qu'il pourrait et/ou pouvait y avoir un pluriel du *da'b*, cela revient à penser qu'il est possible de nommer l'inconcevable. Autrement dit, forger artificiellement un pluriel *adā'b*, cela revient à donner naissance à un mot qui ne renvoie à aucun phénomène culturel ou naturel existant ou pouvant exister. Or, *da'b* n'est pas le seul *maṣdar* à ne pas admettre de pluriel. C'est le cas aussi de *ṣabr* (patience, endurance), de *ṣamt* (silence), de *muthābara* (assiduité). Voici la raison linguistico-phénoménologique pour laquelle les mots arabes que nous venons d'énumérer, à savoir *da'b*, *ṣabr*, *ṣamt*, *muthābara*, et les mots français de persévérance, patience, endurance, constance, continuité, ne peuvent pas recevoir de forme plurielle : mettre ces mots au pluriel, cela vaudra dire les contraindre à renvoyer à des états ou des processus qui comportent des arrêts, des pauses et des reprises, c'est-à-dire, au fond, à leur attribuer des caractéristiques qui leur feront inévitablement perdre leur pertinence sémantique, leur « être sémantique ». La logique sémantico-éthique à l'œuvre dans les mots de ce type, mots dont le trait sémantique fondamental est d'être en quelque sorte réfractaires à la pluralité, cette logique est bien mise en lumière par l'analyse que Saint-Augustin fait du concept de « Persévérance » :

Et qu'on ne vienne point m'opposer ce raisonnement : si un homme a vécu dix années, par exemple, depuis qu'il a embrassé la foi, et que son apostasie date seulement du milieu de ce temps, ne peut-on pas dire qu'il a persévéré pendant cinq années ? Si l'on croit pouvoir employer le mot de persévérance dans ce sens, je ne dispute point sur les mots : mais on ne peut en aucune manière dire que celui qui n'a point persévéré jusqu'à la fin, a cependant possédé cette persévérance dont nous traitons ici, et par laquelle on persévère réellement jusqu'à la fin en Jésus-Christ. Un homme qui a été chrétien seulement pendant un an, ou même pendant

50 Masson, 312.

51 *Lisān al-'Arab*, « *da'b* ».

aussi peu de temps que l'on voudra, mais qui a vécu chrétiennement jusqu'à sa mort, a bien plus de part à cette persévérance que celui qui, après avoir été chrétien pendant de longues années, se laisse ébranler dans sa foi quelques instants avant de mourir⁵².

Persévérer à plusieurs reprises, par intermittences, ce n'est pas faire preuve de persévérance : l'action de persévérance dont parle Saint Augustin n'est pas faite d'une multitude de bouts d'assiduité mis ensemble, bout à bout ; elle doit se dérouler sous la forme d'un processus unique et uni, d'une seule traite, ou elle n'est pas. Il en est de même pour le terme *da'b* : ce mot ne peut signifier ce qu'il signifie, à savoir la continuité et la persévérance dans l'action, qu'en revoyant au déroulement d'un processus conçu et perçu comme se réalisant d'une manière continue et uniforme, du début jusqu'à la fin. Aussi, pour bien cerner et comprendre le mode de fonctionnement sémantique du verbe *da'aba*, comme tout aussi bien celui de persévérer, devons-nous tenir compte non seulement de son sens, mais également de l'aspect de son sens : si le sens *da'aba/yad'abu* renvoie à l'idée de continuité dans le temps, l'aspect de son sens, c'est-à-dire l'image mentale que nous pouvons avoir de son déroulement comme action, souligne et exprime, lui, l'ininterruption de cette action. C'est pour cela que mettre le mot *da'b* au pluriel reviendrait à faire perdre à ce processus le sens de la continuité et de *l'ininterruption*, c'est-à-dire, au fond, à produire une contradiction dans la structure logico-sémantique du terme. Autrement dit, penser que l'action et le processus auxquels renvoie le terme *da'b* peuvent se concevoir comme une pluralité, c'est tout simplement penser une pure impossibilité phénoménologique.

Le moment est venu maintenant pour poser une autre question importante et décisive : si comme nous venons de tenter de le montrer, le mot pluriel *ādāb* ne pouvait pas être et n'est pas dérivé du mot *da'b*, de quelle époque date l'apparition de l'emploi de ce pluriel ? Même si, faute de documents et de données linguistiques sûrs, il est extrêmement difficile de répondre d'une manière précise et certaine à cette question, il est néanmoins possible d'affirmer que ce pluriel *ādāb*, au double sens de manière d'être perçue et définie comme belle et de données culturelles pouvant servir à l'éducation et à la formation intellectuelle et éthique des individus, ce pluriel, disions-nous, ne fit son apparition qu'au cours du VII^e siècle.

En effet, quand nous consultons les textes les plus anciens qui nous sont parvenus, nous constatons que le singulier *adab* fut employé par quelques poètes

52 Saint Augustin, *Œuvres complètes* (Paris : Librairie Louis Vivès, 1873), 31:628.

dès l'époque antéislamique. Il en est ainsi chez le poète al-A'shā (m. 629) dans le vers suivant qui lui est attribué⁵³ :

جروا على أدبٍ مَنِّي بلا نزقٍ
ولا إذا شمرت حربٌ بأغمارٍ

Ils m'ont traité avec civilité, sans désinvolture
même quand la guerre enveloppe des gens inexpérimentés.

Remarquons en passant comment dans ce vers le terme renvoyait déjà à cette époque aux bonnes manières, les bonnes attitudes morales et la souplesse du caractère. Il est également utilisé dans un vers souvent cité du poète Saḥm b. Ḥanzala al-Ghanawī (m. 625)⁵⁴ :

لا يمنعُ الناسُ مِنِّي ما أردتُ ولا
أعطيهم ما أرادوا حَسَنَ ذَا أدبا

Il faut sans doute lire dans ce vers, comme le suggère Ibn Manẓūr⁵⁵, non pas *ḥusna* ou *ḥasanun dhā adabā*, mais *ḥasuna dhā adabā*, ce qui donne la traduction suivante :

les gens ne me refusent jamais ce que je leur demande et je ne
leur donne point ce qu'ils veulent. C'est là une bonne règle établie
entre nous.

Voici encore un autre exemple d'emploi du singulier *adab* datant de cette époque. Il s'agit d'un propos de 'Umar b. al-Khaṭṭāb (m. 644)⁵⁶ :

وكنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا قوم تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا
يأخذن من أدب الأنصار، فصخببت على امرأتي فراجعتني فأنكرت أن تراجعني.

53 Al-'A'shā, *Dīwān al-'A'shā Maymūn*, Muḥammad Ḥusayn (éd.) (Le Caire : Maktabat al-Ādāb bi-l-Jamāmiẓ, s.d.), 181.

54 *Dīwān Ṭufayl al-Ghanawī*, Ḥassān Falāḥ 'Ughlī (éd.) (Beyrouth : Dār Ṣādir, 1997), 142 ; 'Abd al-Qādir al-Baghdādī, *Khizānat al-adab*, 'Abd al-Salām Hārūn (éd.) (Beyrouth : Le Caire, Maktabat al-Khānjī, 1997), 9:431.

55 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, « *adab* ».

56 Ibn Sa'd, *al-ṭabaqāt al-kubrā*, 'Alī Muḥammad 'Umar (éd.) (Le Caire : Maktabat al-Khānjī, 2001), 10:174.

Nous avions l'habitude, nous les gens de la tribu de Quraysh, de dominer les femmes, mais quand nous nous sommes installés chez les Anṣār (à Médine) qui, eux, furent des gens qui se laissaient dominer par leurs épouses, alors nos femmes se sont mises à imiter les mœurs des médinois. C'est ainsi qu'un jour je fus surpris de voir ma femme se permettre de me rétorquer quand je l'avais grondée.

Cet usage du mot *adab* est très proche de celui qu'en fut fait dans un conseil donné par Mu'āwiyā (m. 680) à son fils *Yazīd* au sujet du traitement qu'il doit réserver aux habitants du Shām⁵⁷ :

فإن أظفرك الله بهم فاردد أهل الشام إلى بلادهم ، ولا يقيموا في غير ديارهم فيتأدبوا
بغير أدبهم.

Si Dieu te permet de vaincre les habitants du Shām, tu les feras revenir à leurs lieux d'habitation d'une manière à ne pas les laisser s'établir sur d'autres terres que la leur, car ils risqueront de s'acculturer à d'autres mœurs que les leurs.

Si ces deux derniers exemples d'emploi que nous venons de citer sont authentiques, cela montre que depuis très tôt, c'est-à-dire au moins depuis la fin de l'époque appelée « Jāhiliyya », sinon tout au long de cette époque, le terme *adab* renvoyait à la notion de mœurs, de manières d'être et d'agir, et donc aussi à l'idée d'éducation et d'acculturation.

Ces mêmes exemples d'emploi suffisent pour prouver que le singulier *adab* fut utilisé dès l'époque antéislamique. Or, nous ne pouvons pas dire la même chose du pluriel *ādāb* dont nous ne trouvons aucune trace ni dans la poésie jahilite, ni dans le texte coranique. Il est donc très probable que ce pluriel *ādāb* ne commença à faire l'objet d'un usage régulier qu'à l'époque omeyyade. Voici deux exemples d'emploi provenant de cette époque. Le premier est un propos attribué à Mu'āwiyā⁵⁸ :

قال معاوية: اجعلوا الشعر أكبر همكم وأكثر آدابكم ، فإن فيه مآثر أسلافكم وموضع
إرشادكم.

57 Al-Jāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, 'Abd al-Salām Hārūn (éd.) (Le Caire : Maktabat al-Khāngī, 1998), 2:131.

58 Al-Mubarrid, *al-Kāmil fī l-luġha wa-l-adab*, Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (éd.) (Damas : Dār al-Fikr, 1997), 4:57.

Mu'āwiya dit : Faites de la poésie votre objet de recherche privilégié et la composante principale de votre culture, car elle est l'archive du lègue de vos ancêtres et la source de votre sagesse.

Le second est dû à 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib : *fa-tanāfasū yā ma'shara l-kuttāb fī sunūfi l-ādāb* (Ô les membres de la communauté des secrétaires, rivalisez dans les différentes branches de la culture)⁵⁹.

S'il en ainsi, c'est-à-dire si le pluriel *ādāb* n'avait fait son apparition qu'à la fin de l'époque islamique et/ou au début de l'époque omeyyade, cela veut dire que pendant toute cette longue période qui précéda son apparition, période qui englobe peut-être la totalité de l'époque antéislamique, le singulier *adab* et le terme *da'b* avaient cohabité et coexisté pendant longtemps en ayant chacun ses usages propres et ses emplois spécifiques. S'il en fut effectivement ainsi, il serait plus logique d'accréditer l'hypothèse selon laquelle le pluriel *ādāb* serait directement dérivé de son singulier *adab*. En effet, nous pensons avoir fait valoir suffisamment d'éléments militant en faveur de cette supposition.

Dans un prochain travail, qui sera entièrement consacré à la reconstruction du concept d'*adab*, nous examinerons, étudierons et développerons l'hypothèse explicative proposée et défendue par les chercheurs arabes anciens et modernes, hypothèse qui suggère que le terme *adab* aurait à voir avec deux idées fondamentales dont la prise en compte et l'analyse permettent d'éclairer et de comprendre la structure sémantique et la portée épistémique et civilisationnelle du concept d'*adab* : l'idée d'*inviter* [à un banquet (*ma'duba*)], d'une part, et l'idée d'*étonner* et/ou de *plaire* (*adb*), d'autre part.

59 « Risāla ilā l-kuttāb », dans Muḥammad Kurd 'Alī, *Rasā'il al-bulaghā'*, Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1913, 184.