L'intellectuel, le langage et le pouvoir, ou l'humanisme d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : lecture d'une *Nuit* du *Kitāb-al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa*

Pierre-Louis Reymond

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/beo/124>

DOI : 10.4000/beo.124

ISBN : 978-2-35159-260-8

ISSN : 2077-4079

Éditeur

Presses de l'Institut français du Proche-Orient

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2008

Pagination : 77-106

ISBN : 978-2-35159-038-4

ISSN : 0253-1623

Référence électronique

Pierre-Louis Reymond, « L'intellectuel, le langage et le pouvoir, ou l'humanisme d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : lecture d'une *Nuit* du *Kitāb-al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa* », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], Tome LVII | Janvier 2008, mis en ligne le 12 novembre 2009, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/beo/124> ; DOI : 10.4000/beo.124

L'INTELLECTUEL, LE LANGAGE ET LE POUVOIR, OU L'HUMANISME
D'ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ :
LECTURE D'UNE NUIT DU KITĀB AL-IMTĀ' WA-L-MU'ĀNASA

Pierre-louis REYMOND

Professeur agrégé, Nantes

INTRODUCTION : la 25^{ème} Nuit face aux orientations de Tawḥīdī dans le *Imtā'*

Au IV^e/X^e siècle, le *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, œuvre de l'homme de lettres Bagdadi Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m 414/1023), est considéré comme une œuvre majeure de la prose arabe classique, une œuvre porte-parole d'un mode de pensée dont la visée est de répandre, dans les milieux intellectuels de l'époque – ceux de l'entourage des représentants du pouvoir, comme les vizirs, mais aussi ceux des cercles philosophiques de Bagdad – une vision universaliste de la culture, projet d'ensemble qui témoigne d'une conception singulière de l'humanisme que le présent article voudrait tenter de définir. Les perspectives ouvertes par l'œuvre de Tawḥīdī retiennent particulièrement l'attention dans le champ de la pensée arabe classique, parce qu'elles posent la difficulté de la relation entre la culture et le pouvoir politique, à travers la vaste question de l'*adab* – ce concept central de la pensée arabe médiévale où se croisent les idées d'urbanité, de bonnes mœurs, de variété des connaissances, éléments de nature à constituer le viatique de tout lettré. C'est la principale raison pour laquelle l'œuvre de Tawḥīdī demeure inclassable ; déjà, Yaḳūt al-Ḥamawī, dans son *Dictionnaire des hommes de lettres* (*Mu'ğam al-'Udabā'*), caractérisait cette polyvalence de l'écriture de Tawḥīdī par cette formule très juste ; depuis souvent invoquée :

أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء .

*Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : hommes de lettre des philosophes, philosophe des hommes de lettres.*¹

Un tel propos, en effet, illustre bien cette double postulation de la pensée de Tawḥīdī, toujours à l'intersection de la littérature et de la philosophie, en particulier dans le '*Imtā'* et les *Muqābasāt* ; car Tawḥīdī est-il vraiment littéraire, est-il vraiment philosophe ? Philosophe, il l'est parce qu'il est un penseur ; littéraire, il l'est puisqu'il sait jouer sur le

1. YĀQŪT AL-ḤAMAWĪ AL-RŪMĪ, *Mu'ğam al-'udabā' iršād al-'arīb ilā mai'rifāt al-adīb*, éd I. 'Abbās, p.1923

clavier de la variété des discours : le langage de Tawḥīdī, son vocabulaire, ses expressions familières, constitue un idiolecte qui renvoie à un choix d'écriture. Notre analyse tente d'aborder cette question essentielle, dans laquelle le langage du penseur croise le langage du pouvoir, et où une conception de la fonction du penseur et du rôle du pouvoir associe la maîtrise du langage à un projet de contre-pouvoir, incarné par le personnage de l'homme de cour-homme de lettres. Notre thèse est que la figure du personnage du *kātib* de la tradition intellectuelle arabo-musulmane, pierre angulaire, onde de choc à l'origine du projet de contre-réforme de Tawḥīdī, est déplacée de son foyer de perception traditionnel qui correspond à la vision du *kātib* comme secrétaire de l'administration héritier d'une culture traditionnelle d'état, et non comme homme de culture à même d'allumer des contre-feux par son indépendance d'esprit. Car Tawḥīdī ajoute au thème de la formation de l'intellectuel de cour la maîtrise du discours. L'angle rhétorique à l'œuvre chez Tawḥīdī, dans ce texte, comme dans l'ouvrage, conçoit la maîtrise du langage comme le témoin de passage de la formation traditionnelle du *kātib* — restreinte à son domaine d'exercice, à sa spécialisation rédactionnelle de secrétaire et de rapporteur — à un modèle de culture globale qui établit le lien entre fonction du discours, fonction de l'homme de lettres, et fonction de l'homme d'Etat. Langage, discours et pouvoir s'articulent autour des figures respectives du Prince, du penseur, et de leurs contradicteurs. Entre débat, controverse, divergences de vue, monologue, le *Kitāb al-Imtā'* est le lieu de l'expression polyphonique. Les règles du débat fixent une rhétorique de l'interprétation, Tawḥīdī emploie d'ailleurs le terme de *balāḡat al-ta'wīl*².

L'articulation entre les hommes de pouvoir et la maîtrise du discours est au cœur de la démarche intellectuelle de Tawḥīdī. Il y a d'abord l'axe de l'écriture. Le *Kitāb al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa* est une œuvre littéraire au plein sens du terme, une composition multithématique qui retient toute l'attention éveillée par son éclectisme revendiqué. Le second axe de notre analyse consistera à examiner le lien substantiel de la 25^{ème} *Nuit* avec le problème de l'*adab* ; de ce concept, nous retiendrons les caractéristiques à la source de son ambivalence sémantique : les significations complémentaires de belles lettres et de bonnes mœurs qui se trouvent au fondement de l'entreprise de l'éducation des âmes et de la réforme des esprits. A la lumière du concept d'*adab* se résume la préoccupation intellectuelle et politique du projet de Tawḥīdī, qui explique pourquoi la 25^{ème} *Nuit* est fondée sur une orientation esthétique et éthique. La 25^{ème} *Nuit* est une critique du sens, qui se déploie à travers une échelle de valeurs ; elle se construit autour de – et construit – le lien que Tawḥīdī veut établir entre l'intellectuel et le pouvoir, car c'est la position du savant face à l'institution qui est la clé de voûte de toute la réflexion de l'époque. Dans ce domaine, un Tawḥīdī n'est-il pas l'un des mieux placés pour s'exprimer, lui qui fréquenta la cour des princes, qui fut quelquefois aussi leur confident,

فأما بلاغة التأويل، فهي التي تخرج لغموضها إلى التدبر والتصفح.

Quant à la rhétorique de l'interprétation, c'est celle qui, en raison de son obscurité, rend nécessaires méditation et examen minutieux (II 142).

mais qui fut surtout leur victime ? S'il ne *définît* pas l'humanisme de Tawhīdī, le rapport de l'intellectuel au Pouvoir crée en tous cas les conditions d'émergence d'un tel mode de pensée. A la lumière, donc, de ces trois axes fondamentaux que sont la fonction du discours (objet du débat de la 25^{ème} Nuit) une réflexion engagée sur la prose et la poésie, ainsi que le réexamen du statut du scribe-commis de l'administration (*kātib*) (autrement dit le rôle du savant auprès du gouvernant), nous essayerons d'apporter quelques éclairages sur un problème qui est loin d'être résolu : que voulait donc Tawhīdī en faisant du *Imtā'*, et de son terrain de prédilection, le *mağlis*, l'assemblée cultivée, le lieu de rencontre des grands hommes de son temps ? Une lecture de la 25^{ème} Nuit, placée en regard de l'esprit de l'oeuvre, peut permettre d'apporter quelques éléments de réponse.

UNE PRISE DE POSITION

Dans le *Imtā'*, les débats sur la prose et la poésie, sur la grammaire arabe et la logique grecque, ou encore sur les mérites respectifs des nations, réfèrent à un code culturel courant de la culture classique : l'évaluation des atouts et des points faibles, mais aussi, de manière très concrète, du degré d'efficacité, d'utilité et de pertinence des objets de savoir ou de pensée qui font débat. A partir de ce procédé évaluatif se met en place un cadre dialectique, dont la controverse est une des formes, cadre bien mis en valeur par Ibrahim Gerles, où l'on s'emploie à :

« louer et blâmer (*madh et damm*) systématiquement toute chose. La rencontre entre cette évolution due à la dialectique, [et] les idées de la philosophie grecque, surtout celles qui transparaissaient dans la pensée mu'tazilite [a] permis l'élaboration de la théorie selon laquelle un seul et même objet procède à la fois du bien et du mal, et possède à la fois des qualités et des défauts (*mahāsīn et masāwī'*) » (Gerles, 1977, p.12)

Au début de cette séance de discussion sur la prose et la poésie, le vizir ne se satisfait pas à l'idée que la *variété* du discours – tant formelle que thématique – soit passée sous silence ; c'est dans cet esprit que prose et poésie doivent faire l'objet d'une évaluation destinée à faire émerger un modèle théorique qui, à la fois, s'inspire d'eux et les prolonge. Les premiers propos du vizir illustrent cette exigence :

Le vizir – que Dieu prolonge son gouvernement – s'exprima en ces termes : « Je voudrais entendre discourir des degrés respectifs de la poésie et de la prose, des limites qui leur sont communes, de ce sur quoi elles s'accordent... Laquelle [de ces disciplines] est-elle la plus profitable, laquelle est-elle la plus utile, laquelle la plus accordée à l'art [du discours], laquelle est la plus brillante ? » (II 130-131)

« وقال ليلة – أدام الله دولته، أحب أن أسمع كلاماً في مراتب النظم والنثر، وإلى أي حد ينتهيان، وعلى أي شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، و أدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة »

La démarche annoncée est lourde d'enjeux parce qu'elle concerne un objet qui possède le double statut de moyen et de but d'une démonstration : le langage. Mais il faut préciser ce que l'on entend ici par langage ; Tawhīdī réfléchit sur le rapport entre le langage et la pensée, ce qui entraîne une reconsidération du fait rhétorique ; il n'est pas ici affaire de style et

d'esthétique, mais de mode d'écriture, de lieu de pensée et de signification visée. C'est le *ma'nā* qui est en cause qui désigne ce que poètes et prosateurs veulent dire, le sens qu'ils prennent pour cible. Ce que dit J.E Bencheikh des énoncés poétiques s'applique aussi à la comparaison des énoncés en prose et en poésie :

Cette attitude critique introduit un exercice majeur, celui de la comparaison d'énoncés **prenant pour cible la même signification**. (Bencheikh, 1989, IX)

Et dans cette entreprise de reconsidération du fait rhétorique, Tawhīdī appelle à se débarrasser des règles de la prosodie héritées et transmises — qui pour lui constituent le point faible de la poésie ³ — en se démarquant d'un modèle de composition soumis à un schéma préconstruit : le discours de l'homme de cour, fort de son savoir faire institutionnel et de sa vaste culture, pourra opposer au discours du souverain, son propre discours. La relation entre langage et discours, à travers les disciplines du discours que sont la prose et la poésie pose celle, d'un enjeu considérable, du rapport entre langage et vérité, par le biais de la question de l'adéquation du langage à son objet, qui justifie que l'on ait le souci de la concision et de la formule ; par exemple lorsque Tawhīdī revendique une rhétorique de l'apophtegme (*balāḡat al-maṭal*) en associant éloquence et concision. Soit l'on choisit d'assimiler les séances de discussion à des rencontres dilettantes pour le simple plaisir de goûter de la prose de la poésie, soit on les conçoit comme des lieux de confrontation, lesquels alors doivent faire toute leur place à des postures du débat. Le langage vu par Tawhīdī, c'est l'arme de l'orateur, et la forme du discours va avec ; elle est l'anti-modèle de l'acrobatie verbale, de l'afféterie de profession, et de la flatterie des oreilles. L'esthétique du goût doit se plier à *une autre règle* : celle, paradoxalement, de la non règle ; Abū Sulaymān utilise les adjectifs *mutabaddid* et *mutaraddid*, l'idée étant que le langage en prose nous est naturel : les termes *mutabaddid*, et *mutaraddid*, littéralement, disséminé, discontinu, peuvent être interprétés dans le sens d'une disposition naturelle à parler, qui n'est pas une application de règles préalables, mais l'exercice d'un acquis par nature formulé par la prose. Dans cet esprit, on rejette le patron métrique (*wazn*), le système prosodique ('*arūḍ*), l'organisation rythmique de la poésie, que Tawhīdī évoque par un vocabulaire très rigoureux sur le thème du chant ⁴ ; il faut faire place à de nouvelles règles pour la communauté intellectuelle concernée : celle des scribes, hauts

3. Ne vois-tu pas que la versification est enserrée dans la prosodie, prisonnière du carcan du mètre, enchaînée par la composition du discours. (II 133)

ألا ترى أنه داخل في حصار العروض وأسر الوزن وقيد التأليف .

4. Tawhīdī compare l'organisation du langage poétique à celle de la mélodie, soumise à la règle du rythme : « Il y a à mettre au compte des mérites de la poésie -ajouta al-Sallūmi- que l'on ne chante et ne guide les chameaux qu'avec de la bonne poésie ; qu'elle seule est reconnue digne d'être accompagnée par la mélodie des tambours, et elle est seule, parée de la cadence juste. » (II 136).

fonctionnaires de l'état, et dont fait partie Abū Ḥayyān.⁵ Que faire dans une perspective critique, qui n'est ni celle de l'homme de lettres, ni celle du philosophe, ni celle du théologien, ni celle du grammairien, mais qui les intègre toutes ? et que faire d'une vision du langage essentialiste, qui associe admiration pour les Anciens, culte rendu au poète, entreprise de réévaluation du discours, et défense et illustration de la langue de la Révélation ? Au moment où Tawḥīdī aborde cette question, la poésie, considérée comme le patrimoine de la langue et sa mémoire garante, a déjà eu son heure de gloire ; elle est considérée depuis longtemps comme un pilier acquis de la culture. Les préoccupations de Tawḥīdī sont autres : voulant forger un modèle d'homme d'état, anti-modèle d'un art pour l'art qu'auront incarné par exemple les deux vizirs Ibn al-'Amīd et al-Šāḥib ibn 'Abbād, qu'il raille dans le *Maṭālib al-Wazīrayn*, Tawḥīdī a besoin de faire de la prose le pivot central d'une démarche, parce que son idéal d'homme de lettres et de lettré ne peut s'illustrer qu'en maîtrisant la prose. La prose, pour reprendre les termes d'Ibn Ṭabāṭabā, est une *mādda mawḍū'a*, un non-*naẓm*⁶, à organiser. Il ne s'agit pas seulement pour Tawḥīdī, d'agir en maître de la prose arabe classique, il s'agit de poser à la prose des questions pratiques, à commencer par celle de sa fonction. Le lexique de Tawḥīdī évoque à plusieurs reprises les notions de but, de vouloir dire, d'intention signifiante (*murād*)

Cette époque poursuit un questionnement sur l'*adab* déjà engagé, mais, et c'est un enjeu de taille, en le formalisant. La prose est un art, en témoigne par exemple le titre de l'ouvrage du critique al-'Askarī *Kitāb al-Sinā'atayn* le livre des deux arts (i.e de la prose et de la poésie), toute la question étant, pour Tawḥīdī, de savoir quelle direction donner à la prose ; interroger la prose, c'est cesser d'en faire un usage subi ; Tawḥīdī emploie la formule *al-kalām 'ala-l-kalām* :

فأما الكلام على الكلام، فإنه يدور على نفسه، ويلتبس ببعضه ببعضه

Quant au langage sur le langage, il s'enroule sur lui-même et, de part en part, se prête à l'équivoque. II 141

Parler d'un *langage sur le langage* témoigne d'une volonté de mettre en œuvre un mode de pensée, un ordre de vérité, non seulement ouverts, mais aussi, encore à construire. C'est dans cet esprit que Tawḥīdī écrit ; pour lui, cette nouvelle perspective passe par la *remise à plat* des rôles respectifs de la prose et de la poésie. André Miquel a bien mis en relief les

5. A l'époque de la rédaction du *Imtā'*, Tawḥīdī a été l'ancien copiste d'Ibn al-'Amīd ; l'acte d'écrire, pour Tawḥīdī, aura été la traduction d'une perpétuelle révolte contre cette fonction, figure imposée.

6. J.E Bencheikh a bien exprimé cette idée que la prose n'est pas considérée comme organisée et systématisée, on continue à trouver cette même idée chez Tawḥīdī, malgré la réflexion qui s'est opérée sur la prose depuis son époque, parce que son projet diffère d'une restriction de la prose à un *genre*, comme la *kitāba*, la correspondance épistolaire des secrétaires. « Rappelons tout d'abord que la poésie est la seule écriture impliquant, par définition, une organisation. Le terme choisi pour désigner la prose ne définit pas celle-ci comme une écriture spécifique : le *naṭr* n'est qu'un *non-naẓm*. Lorsque la réflexion s'engagera sur l'écriture en prose, on utilisera le terme de *kitāba*, ou l'on parlera de *rasā'il*. » (BENCHEIKH, 1989, *Essai sur un discours critique*, p. 78).

tenants et les aboutissants d'une structuration de la pensée qui se formule autrement, inverse l'ordre des valeurs du discours ; la poésie devenant non pas rejetée, mais remise, parce que le culte rendu à la mémoire linguistique du passé cède le pas à l'instrumentation de la prose comme vecteur de l'opinion. Bien que la tradition ne cesse pas de constituer un référent fixe, on ne peut se satisfaire d'une conception-modèle de la prose dictée par les exigences d'un profil de fonctionnaire et non par un universalisme susceptible de mener cet homme de lettres vers le dépassement de sa fonction de serviteur de l'Etat. Ce nouvel ordre de la pensée n'abandonne donc pas le cadre d'une classe de professionnels⁷ : celui du scribe, le *kātib*, le secrétaire de chancellerie, commis de l'Etat, qui traduit les exigences que le souverain requiert des hommes du milieu du pouvoir. C'est, à juste titre, sous les auspices de la technicité que Miquel campe les données du problème : poser que « l'administration abbasside a développé une littérature technique qu'à première vue on peut appeler *production en vase clos* » évoque bien, que s'il doit s'agir de construire un modèle culturel et éthique, c'est seulement à l'intérieur de la sphère du secrétaire de l'administration que doit s'organiser cette mission culturelle. La culture dont il est question, c'est la culture du *kātib*, c'est-à-dire celle d'un spécialiste, notamment de la rédaction d'épîtres, membre d'une corporation.

Mais il y a aussi une conception de la culture à vue plus large, ou comme l'aurait dit Rabelais, à *plus haut sens*. Seulement, cette vision de la culture, à l'époque dont traite Miquel, celle des premiers positionnements de la problématique de l'*adab*, est loin de constituer une option qui pourrait trancher sur la série reproductible à l'infini d'un modèle de scribe ; la culture n'est pas perçue comme autonome ; André Miquel a bien montré comment on ne sort pas d'un balancement entre culture de corporation et culture générale ; et c'est ce balancement qui s'impose à l'intellectuel et au pouvoir à l'époque où Tawḥīdī écrit, et où il veut que les choses changent. Le projet de Tawḥīdī est d'aller contre cette :

« (...) littérature de techniciens, en ce sens qu'elle émane d'administrateurs et qu'elle s'adresse également à des administrateurs, chargés de fonctions précises, *mais en soulignant tout aussitôt qu'elle refuse de se laisser enfermer dans les seules préoccupations techniques propres à ces administrateurs*⁸. On nous dira que nous ne faisons pas autre chose que retourner à la contradiction évoquée plus haut, entre le milieu de spécialistes dont cette littérature est issue, et l'allure éclectique sous laquelle elle se présente : mais cette fois, nous avons posé, historiquement, chemin faisant, deux termes essentiels : le personnage du *kātib*, d'un côté, et de l'autre, un souci de culture large, non spécialisée, qui n'est autre que l'*adab*. » (*Géographie Humaine*, tome I, p.87)

Le souci de culture large est posé au sein, et non *en dehors*, d'un cadre déterminé par un savoir : le savoir du secrétaire. Or, l'œuvre de Tawḥīdī naît d'un cadre de pensée administratif, de culture institutionnelle d'homme d'état qui propose de prendre la prose et la poésie, et les relations qu'elles entretiennent, comme point de départ d'une catégorisation esthétique. Tawḥīdī veut dépasser l'institutionnalisation de la culture comme seul moyen d'une fin. Si le

7. Le mot *classe* est employé par Paul Veyne, cf. BENCHEIKH, 1989, *Ibid.* p. II.

8. L'italique est de nous.

naṭr n'est qu'un non *naẓm*, si la prose est seulement considérée, à l'époque de Tawḥīdī, comme ce que la poésie n'est pas, alors le fait de s'interroger sur ce qui est un autre mode de composition, d'organisation des mots, est le point de départ d'une promotion de la *kitāba*, de l'écriture proprement dite, qui doit se substituer au schéma fermé de la promotion *catégorielle* qu'induit la réduction de la culture à la formation des secrétaires. Entre le *naẓm* et la *kitāba*, il y a précisément cet état brut et indifférencié du *naṭr*. Si les revendications esthétiques de Tawḥīdī partent toujours du milieu des secrétaires, elles s'élargissent de ce seul fait que la prose et la poésie sont évaluées *en tant que telles*. Ce que dit J.E Bencheikh de la démarche d'Ibn Qutayba peut être transposé à celle de Tawḥīdī dans la mesure où ce dernier, tout en ayant adopté une démarche propre, s'inscrit dans une tradition :

« (...) le souci [d'Ibn Qutayba est] d'établir une échelle de valeur. Cette échelle permet de distinguer les mérites et de reconnaître les défauts d'une production désignée par le terme de *ṣi'r* sans distinction aucune de ses variétés. Il s'agit, en fait, d'un modèle totalisateur de toutes les écritures poétiques dont on décide qu'elles relèvent d'un seul et même exercice. Celui-ci sera défini par Ibn Qutayba dans son exposé sur la théorie de la *qaṣīda*. (Bencheikh, 1989, p.X) ».

Mais le modèle totalisateur de Tawḥīdī ne porte pas en propre sur les écritures poétiques en elles-mêmes, il faut adapter l'expression de *modèle totalisateur* aux modes d'écritures concernées dans cette 25^{ème} Nuit ; ici, le modèle totalisateur concernera le discours fait de prose et de poésie, cette parole composée, ce *murakkab*, que Tawḥīdī appelle de ses vœux.

Le but, l'intention, le vouloir dire, transfèrent la réflexion sur la prose et la poésie, de la particularité d'un corps de métier à la généralité d'un rapport posé entre le langage, l'homme de lettres et le souverain. Dans la 7^{ème} Nuit, un secrétaire de l'administration, Ibn 'Ubayd al-Kātib, personnage familier des écrits de Tawḥīdī — que l'on retrouvera dans le *Kitāb Maṭālīb al-Wazīrayn* — soutient que la maîtrise de la langue doit d'abord permettre de favoriser les compétences respectives des servants de l'état, et le secrétaire d'illustrer ses propos par son propre exemple en faisant référence à l'activité comptable et à l'arithmétique administrative, *kitābat al-ḥisāb*. La fonction du discours est là, cantonnée à servir les talents du comptable modèle, qui pourra ainsi rédiger dans une langue simple, comprise par tous, des rapports circonstanciés des comptes et des finances de l'État. Tawḥīdī, sans refuser *a priori* cette visée restreinte et institutionnalisée du discours, en prend prétexte pour poser la question d'une éthique de la prose.

En posant la question d'une éthique de la prose, en parsemant son texte de termes à connotation éthique tels que *ṣaraf*-honneur, *faḍl*-vertu, appliqués à la prose, Tawḥīdī radicalise sa contestation de l'usage du discours à des fins pratiques. L'idée est simple : il s'agit de retourner les intérêts particuliers d'une position corporatiste en faveur de l'avantage qu'il y aurait, *a contrario*, à imposer en lieu et place une position humaniste d'intérêt général. Lorsqu'au début de la *Nuit*, le souverain demande quelles sont les limites de la prose et de la poésie, la réponse à la question consiste implicitement à mentionner d'emblée les limites d'une poésie muséale et d'une prose d'apparat. Le *Kitāb al-Imtā'* introduit le modèle de la dispute réglée :

sur le mode de la controverse, de l'altercation, dans la 7^{ème} Nuit, entre Tawḥīdī et un secrétaire comptable ; et dans la 8^{ème} Nuit, celle qui abrite le fameux débat sur la logique et la langue entre le grammairien al-Sirafī et le logicien Mattā ibn Yūnus, Tawḥīdī propose de séparer les paradigmes de la logique grecque aristotélicienne et de la langue arabe ; le premier ; véhicule, pour le logicien Mattā, d'une conception du savoir intégratrice de la culture de l'autre, et le second, pour le grammairien Sirafī, d'une langue arabe entendue comme langue « révélée » qui ne conçoit pas la dimension universelle du savoir disciplinaire, et refuse par principe de reconnaître un quelconque héritage exogène à la culture arabo-musulmane, comme celui de la philosophie grecque par exemple. Les 7^{ème} et 25^{ème} *Nuit*, sur le plan qui est le leur, celui de la maîtrise du langage, proposent une visée du discours, destinée à se séparer progressivement de la tutelle d'État qui l'a fait naître. Le lien entre les 7^{ème} et 25^{ème} *Nuit* est bien celui-là, qui fait apparaître, que si l'on s'est intéressé au langage, on l'a fait en priorité pour des raisons officielles, à savoir qu'il y a des secrétaires de l'administration à instruire. C'est leur présence au sein de l'Empire qui a conduit à poser la problématique de l'*adab*, celle de l'éducation des esprits et des mœurs.

La figure de l'homme de cour-homme de lettres, à la fois collaborateur et intime du Prince, s'est édifiée à partir de ce terreau. Le propos du secrétaire 'Abd al-Ḥāmid ibn Yaḥyā al-Kātib qui s'adresse à ses confrères dans une épître célèbre que l'on s'est accordé à considérer comme l'une des œuvres fondatrices de la littérature d'*adab*, a révélé comment la question du langage était inséparable de celle du lien intime qu'entretiennent l'intellectuel et le milieu du pouvoir.

Tawḥīdī reprend donc le problème de l'*adab* là où ses prédécesseurs l'avaient laissé. Et ceci nous semble une clé de lecture essentielle de son œuvre que la 25^{ème} *Nuit* fait nettement ressortir.

COMMENT LE KITĀB AL-IMTĀ' REPREND EN MAIN LE PROBLÈME DE L'ADAB

Il nous semble important de montrer, d'abord en exposant ce premier enjeu, comment ce que nous avons dit du milieu intellectuel de l'époque de Tawḥīdī se répercute en propre sur la 25^{ème} *Nuit*. Le contexte est celui de l'assemblée intellectuelle, du poids de la parole, de l'argument d'autorité des locuteurs ; ainsi émerge une certaine idée du langage adossée à une démarche critique de *rupture* incarnée par Tawḥīdī lui-même.

La première des questions à se poser est sans doute la suivante : qui intervient dans la 25^{ème} *Nuit* du *Imtā'* ? Les voix dominantes sont celles des principaux secrétaires de l'administration en fonction sous le gouvernement Buyīde : Ibn Hindū al-Kātib, Rukn al-Dawla al-Kātib, Ibn 'Ubayd al-Ḥatīb al-Kātib. La 25^{ème} *Nuit*, à l'instar des autres séances de discussion que Tawḥīdī fait vivre au vizir sur sa demande, n'a d'existence que parce qu'elle est composée *par* les milieux du pouvoir, et *pour* les milieux du pouvoir. En effet, dès lors que son protecteur, le géomètre Abū-l-Wafā', l'a introduit auprès du vizir Ibn Sa'dān, Tawḥīdī est devenu un intellectuel de cour, *de facto* rompu à un protocole. Mais en même temps, la

lecture du *Kitāb al-Imtā'* impose d'analyser la démarche de Tawhīdī comme un détournement de cette relation protocolaire au Prince, à la cour et aux autres penseurs. La 25^{ème} Nuit occupe, dans le *Imtā'*, une place centrale sur le plan méthodologique ; la concession faite au pouvoir par le lettré Abū Ḥayyān de se plier à l'exercice du compte rendu d'entretiens des *maḡālis* est immédiatement contrebalancée par la distance prise par Tawhīdī vis-à-vis de cette pratique intellectuelle et qui lui permet de se créer un espace où s'accomplir en tant qu'auteur. S'interroger sur l'art de maîtriser le discours, c'est interroger un impensé.

La 25^{ème} Nuit, on l'a dit, traite de prose et de poésie. Elle demeure une affaire de secrétaires des principautés vizirales buyides, les nombreuses interventions des secrétaires, qui font d'eux les locuteurs dominants dans cette *séance*, confirme bien que en termes de *conditions de production*, on est toujours dans le milieu des tenants de cette littérature administrative dont parlait Miquel. Mais en même temps, l'innovation importante, dans cette 25^{ème} Nuit, est que la question du langage est abordée sur un plan qui s'affranchit progressivement d'une codification ritualisée, celle de l'institution du *maḡlis*, qui faisait de ces assemblées cultivées le lieu d'une conception du savoir strictement ludique ou/et édifiatrice, contrôlée par des règles de bienséance imposées par le pouvoir. Le *maḡlis* est désormais conçu comme le lieu d'une expérimentation, d'un laboratoire d'idées où la place du penseur dans la cité est à définir. C'est en débattant des fondations de ce projet, de son soubassement, de son architecture, que la 25^{ème} Nuit soulève la question du langage. Le langage de l'institution est critiqué. On le voit par exemple avec cette anecdote du bédouin qui se plaint amèrement au grammairien al-Aḥfaṣ parce qu'il ne reconnaît plus sa langue, devenue hétéronome à elle-même tant l'a altérée la codification grammaticale :

وقف أعرابي على مجلس الأخفش فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فجار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أبا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا مما ليس من كلامنا.

Un bédouin qui assistait à l'assemblée cultivée d'al-Aḥfaṣ, entendit l'assistance deviser sur la grammaire et d'autres sujets s'y attachant... [Après avoir entendu ce discours] il resta coi, interdit, et baissa la tête. Alors al-Aḥfaṣ l'interrogea : « Qu'as-tu entendu, frère ? », ce à quoi notre homme rétorqua : « Je vous vois vous exprimer sur notre langue, dans notre langue, sur des sujets qui ne concernent pas notre langue » (II 139).

La problématisation du lien entre pensée et pouvoir politique correspond à une série d'étapes graduées que Tawhīdī fait apparaître dans son texte tout au long de son entretien avec le vizir buyide Ibn Sa'dān. Tout commence par cette conception ludique du savoir qui consiste à justifier une séance de discussion par la curiosité du gouvernant pour un domaine de la connaissance. La rupture avec une culture d'État, une culture d'institution, ne peut s'effectuer que dans la stricte conformité à un cap fixé par celui qui est censé décider de ce qu'il peut y avoir à discuter sur le plan intellectuel. C'est là le paradoxe dont sait s'accommoder un choix d'écriture comme celui de Tawhīdī.

LE LANGAGE ET LE POUVOIR COMME POINT DE DÉPART

Il faut d'abord situer la relation langage-pouvoir. Le métalangage invoqué est, finalement, peu appliqué ; ces propos ne relèvent pas d'un traité technique, mais d'un élargissement de perspective revendiqué par un homme de culture, connaisseur de sa tradition. D'entrée de jeu, Abū Ḥayyān, dans cette *Nuit*, fait intervenir un langage sur le langage et un langage objet ; le langage est abordé comme source et cible de l'analyse et la question du langage s'objective par le débat en question du discours. L'expression de langage sur le langage *al-kalām 'ala-l-kalām*, employée par Tawḥīdī comme introduction à l'exposé qu'il s'apprête à faire en vertu de l'intimation vizirale d'en dire plus sur la prose et la poésie, articule le débat à la nécessité théorique de définir un modèle de discours par l'intermédiaire de ces deux disciplines, qui ont affaire avec ce métalangage et ce langage objet. Ce n'est en effet pas un hasard si Tawḥīdī commence sa réponse introductive¹⁰ à l'injonction du vizir de lui parler de prose et de poésie en mentionnant, à leurs côtés, la grammaire et la logique, sciences auxquelles correspond un métalangage connu et éprouvé dans la tradition arabo-musulmane classique.

« la grammaire et la logique qui, pour partie, lui ressemble [i.e. à la grammaire] donnent [à celui qui les pratique] du fil à retordre ». (II 131)

ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق.

La question de la prose et de la poésie est une question sensible car c'est tout le problème du contrôle de la norme qui est en jeu ; Tawḥīdī doit faire face à la norme en vigueur en poésie : le consensus des philologues, et à la norme en vigueur en prose : le consensus des secrétaires. Tawḥīdī n'y va pas par quatre chemins ; aborder la question implique polémique et controverse, rivalité (*ta'aṣṣub*) et compétition (*tanāfus*) constituent le lot commun d'un *topos* polémique dans lequel chacun s'emploiera à faire triompher ses arguments :

« C'est à ce prix que [celui qui argumente en faveur de la prose ou de la poésie] se fraiera un accès pour apporter une preuve établie selon le vrai, ou au contraire, faillira à atteindre son but. (II 131)

وبقدر ذلك يصير له مدخل فيما يراد تحقيقه من بيان الحجة أو قصورها عما يرام من البلوغ بها.

Le préambule d'Abū Sulaymān, comme beaucoup d'autres passages du *Imtā'*, est teinté d'influences platoniciennes. Les notions de *ḥiss* et de *'aql*, qui renvoient à la dichotomie grecque traditionnelle sensible / intelligible, traversent le *Kitāb al-Imtā'* et sont réinvesties pour traiter des thèmes qui font débat dans la société de l'époque. Qu'il s'agisse de questions générales sur l'âme (*al-nafs*), la sagesse (*al-ḥikma*), mais aussi sur le rapport entre tradition et modernité (une *Nuit* est consacrée à la relation entre l'ancien *al-'atīq* et le nouveau *al-ḥadīf*), il faut voir la profonde imprégnation de la pensée de Tawḥīdī par les écoles platonicienne et

10. Cf la requête que le vizir expose à Abū Ḥayyān en ces termes :

« Un mot, s'il te plaît, des degrés de la poésie et de la prose, de leurs limites, de leurs points de similitude (II 130) ».

أحب أن أسمع كلاماً في مراتب النظم والنثر، وإلى أي حد ينتهيان، وعلى أي شكل يتفقان.

aristotélécienne, la question de la raison, dans cette dernière, étant centrale ¹¹. Certes, elles ancrent un contexte davantage qu'elles ne l'explicitent, mais en cela, ces données philosophiques campent une tonalité qui caractérise les débats du *Imtā'*. Posant la question d'une théorie et d'une pratique discours, le *langage sur le langage* conduit à évoquer un point crucial : les conditions nécessaires pour argumenter ; Tawhīdī utilise, ainsi, les termes *ḥuḡḡa* ¹² et *iḥtiḡāḡ*. L'éloquent — comme Ibn Tawāba ¹³ —, c'est d'abord celui qui maîtrise la répartie ; qu'il maîtrise le beau langage va de soi, nul besoin pour cela de composer de traité sur le discours, ce qui est important, ce n'est pas d'être *balīḡ*, c'est de posséder une *ḥuḡḡa balīḡa*. C'est cela le problème rhétorique d'ensemble, celui de s'exprimer pour démontrer et prouver, et cela doit guider la formation du *kātib*, et non pas l'accumulation d'un savoir faire technique. Dire ce qu'est un langage sur le langage, c'est proposer un modèle théorique accordé aux règles qui conviendront le mieux pour créer le contexte de la maîtrise du langage ; le discours oratoire, la maxime sapientale, la parole brève, le dicton ¹⁴ sont autant de contenus d'une forme privilégiée du discours : le débat.

S'il y a débat, c'est que la relation entre le Prince et l'homme de lettres n'est pas jouée d'avance, postulée et fixée *ne varietur*. Pour cette critique de l'appropriation institutionnelle du discours, Tawhīdī passe par les considérations philosophiques d'Abū Sulaymān. Le philosophe, dont Tawhīdī fut le disciple, fait intervenir deux facultés, l'improvisation spontanée '*afw al-badīha* et le labeur de la réflexion *kadd al-rawiyya*, notions imprécises, mais qui néanmoins, en plaçant le propos sur le terrain de la création, disent quelque chose d'une troisième voie du discours qui serait constituée de ce que l'on pourrait appeler l'esprit de la prose et l'esprit de la poésie. Entre l'improvisation, le contact avec la muse inspiratrice, la maîtrise du rythme, de la rime et de la musicalité qui font du vrai poète celui qui a le « vers à la lèvre », et aussi la création selon les codes d'un genre (principalement à l'époque le genre

11. Il n'est pas dans notre propos de rentrer ici dans l'examen des contenus philosophiques du *Imtā'* ; mais il faut malgré tout souligner que le traitement de la question de la raison chez Abū Hayyān rejoint les interrogations aristotéliennes sur le rapport du rationnel et du divin. Les *Muqābasāt* sont particulièrement instructives à cet effet.

12. Lorsqu'il examine les raisons qui justifient de faire l'éloge de la poésie, Tawhīdī passe, par exemple, par le prosateur Ibn Tawūba qui porte sur la poésie son regard de prosateur, pour qui c'est la recherche des moyens d'argumenter qui prime. Il prend l'exemple de l'usage du vers comme moyen d'attester tel propos, telle démonstration de savant du langage grammairien :

« L'un des mérites de la poésie est qu'elle seule permet d'attester [les propos tenus] et que c'est à elle seulement que l'on demande des preuves. » (II 136)

من فضائل النظم أنَّ الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منها.

13. Le grand prosateur de l'époque, Ibn Tawāba, intervenant majeur de cette *Nuit*, est présenté en ces termes : « lorsqu'il parcourait ces territoires, nul ne rattrapait sa brebis (sic), personne ne lui emboîtait le pas, ou se risquait à lui opposer quelque objection. » (II139)

وكان ابن ثوابة إذا جال في هذه الأكناف لا يلحق شأوه، ولا يشقّ غباره، ولا يطمع في جوابه.

14. C'est ainsi que nous comprenons l'expression *balāḡat al-maṭal*, que Bergé traduit par rhétorique de l'apophtegme, traduction que nous reprenons aussi à notre compte dans le présent article.

épistolaire) et le registre de la prose poétique, le *sağ*, ou encore l'anecdote et le conte, il y a place pour une autre forme de discours, cette troisième voie, la voie du message de l'homme de cour dont on voudrait que la maîtrise du langage dépasse la culture de corporation et de classe. Mais prendre ses distances avec la poésie ne signifie pas pour autant qu'on la déconsidère. La notion d'improvisation, la *badiha* revendiquée par Tawhīdī, relève communément de la culture savante de l'époque. Que Tawhīdī n'en n'attribue pas l'apanage au poète n'en revient pas moins à réserver à la poésie une part essentielle dans une conception du discours. On entre dans un contexte, à la fois intellectuel et politique, où la promotion de la prose s'avère nécessaire, mais en même temps, ne peut se faire *contre* la poésie. En rendant hommage à la poésie, on ne fait que continuer à honorer une chapelle, *topos* structurant d'une pensée ; le discours poétique aura, à l'époque d'Abū Ḥayyān, forgé des générations d'hommes de lettres, indépendamment du schéma de représentation éminemment prestigieux de la poésie chez les Arabes, conservatoire d'un patrimoine. Mais au-delà du respect d'un code, la démarche de Tawhīdī témoigne d'un effort critique pour accorder les registres de l'expression verbale à la nouvelle exigence d'un contre-discours, d'un contre-langage de cours. Ce discours modèle, c'est le discours présenté comme le *composé* de la prose et de la poésie.

Le terme *murakkab*, que l'on pourrait traduire par parole composée, revient régulièrement dans le texte de la 25^{ème} *Nuit*. Là encore, plus que d'une volonté de faire justice à la poésie, telle un contrepoids au moment où l'on s'efforce d'assurer la promotion de la prose, la parole composée érige en discours modèle une synthèse de l'improvisation sublimante et de l'action réfléchie¹⁵ qui correspond à un choix théorique qui illustre le modèle du bon orateur ; celui qui détient ce modèle, c'est celui qui possède ensemble les deux facultés maîtresses de l'improvisation spontanée et du labeur de la réflexion. Prose et poésie sont donc à déconstruire dans leurs mécanismes de production du discours. Ġāhiz, en son temps, avait déjà particulièrement insisté sur l'idée que la question n'était pas de rendre hommage, chez le poète, à une soi-disant muse inspiratrice, mais bien de faire ressortir un procédé d'écriture qui n'était pas celui du prosateur, et le recoupait pourtant ; Tawhīdī insiste sur l'idée d'effort à fournir quelle que soit la place de l'inspiration dans le discours, car ni l'inspiration, ni la peine à la tâche, ni le travail sur la langue ne sont davantage l'apanage du prosateur que celui du poète ou inversement ; s'il en était autrement, il ne pourrait y avoir de parole composée ; travail du prosateur et inspiration du poète pénètrent le discours en prose comme le discours poétique, mais à des degrés différents : c'est le sens de la définition que Tawhīdī donne de la notion de *murakkab* lorsqu'il estime que :

La défectuosité de la parole composée se mesure à la proportion de la prose et de la poésie qu'elle contient. (II 132)

وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف.

15. On voit bien par l'exemple d'une telle expression que pour être impressionniste, le texte de Tawhīdī n'en recèle pas moins de trouvailles terminologiques qui font réellement avancer la réflexion.

Le *mode* évaluatif de la *mufaḍḍala*, la mise en concurrence des valeurs éthico-esthétiques du discours, crée un dispositif qui n'attribue pas la même *valeur* à la prose qu'à la poésie. Si la question ne peut faire l'objet d'un consensus, c'est en raison de l'écart entre la représentation d'une tradition dominée par la magnification de la prose et de la poésie, et la nécessité de procéder à l'examen critique de la poésie et de la prose *en soi*, considérées indépendamment l'une de l'autre. On demeure dans un contexte où le *je* n'existe pas, donc où l'on ne voit pas d'emblée de lien à établir entre le langage et ce que l'homme peut en faire. Le mimétisme induit par une représentation de la langue arabe comme langue révélée est allé contre une autonomisation du discours. Une chose était de véhiculer une norme fixée : la *représentation* de la prose et de la poésie, une autre chose est de débattre de leurs *fonctions*, c'est-à-dire du champ d'action que les savants entendent leur conférer.

Pourquoi la 25^{ème} *Nuit* du *Kitāb al-Imtā'* donne-t-elle la parole aux poètes, et fait-t-elle entendre sans restriction leur défense de la poésie ? Parce que le projet de Tawḥīdī emprunte à la prose et à la poésie ensemble ; cette nouvelle voie du discours, n'étant pas de la poésie, est par conséquent de la prose, mais sa maîtrise requiert autant de qualités de poète que de prosateur, la nouveauté résidant dans la variation à mettre en œuvre à partir d'un modèle : le double modèle de la prose et de la poésie, dont Tawḥīdī a mentionné les caractéristiques. Ce discours, qui emprunte à l'inspiration, à l'improvisation, à la rigueur de la délibération, aux exigences du travail planifié, se voit assigner une fonction : l'intellectuel, tel qu'il est perçu par Tawḥīdī, doit *écrire* sur le Prince. Mais la tâche est ardue et hardie, car s'il s'agit bien de mettre en place un discours sur le Prince, il faudra pourtant conter avec une figure imposée : la tradition qui impose à l'homme de lettres protocole et convenance discursive.

PAROLE ÉCLATÉE ET MISE EN DISCOURS

La 25^{ème} *Nuit* se présente comme le prototype d'un fait avéré dans l'ensemble du *Imtā'*, présent aussi dans d'autres œuvres de Tawḥīdī, en particulier les *Muqābasāt* et le *Kitāb al-basā'ir wal-ḍaḥā'ir* : il s'agit d'un phénomène de parole éclatée, phénomène ambigu parce qu'il peut, et même, *doit*, être lu à plusieurs niveaux. À un premier niveau de lecture, il s'agit d'une prise de parole sur le thème donné, par des locuteurs multiples dont Tawḥīdī rapporte les propos. Mais un second niveau implique de s'interroger sur le statut de la parole dans cette *Nuit*, parole distribuée, dosée, organisée, et sélectionnée. Le statut du verbe dire, *qāla* est ici particulier : il n'est pas seulement un marqueur de prise de parole, il exprime un croisement de points de vue. Verbe carrefour en quelque sorte, il fait se recouper, avec le point de vue du locuteur, le point de vue de Tawḥīdī, qui peut tout aussi bien le suivre, le tempérer ou lui être contraire. Pour comprendre cette stratégie, on peut recourir à ce que Bakhtine puis Ducrot ont pu dire de la notion de *polyphonie*. L'exemple invoqué par Bakhtine du statut des personnages des romans de Dostoïevski est transposable aux locuteurs de la *Nuit* de Tawḥīdī :

« La pluralité des voix et des consciences indépendantes et distinctes, la polyphonie authentique des voix à part entière, constituent (...) un trait fondamental des romans de Dostoïevski. Ce qui apparaît dans ses œuvres, ce n'est pas la multiplicité de caractères et de destins, à l'intérieur d'un monde unique et objectif, éclairé par la seule conscience de l'auteur, mais la pluralité des consciences équipollentes et de leur univers, qui, sans fusionner, se combinent dans l'unité d'un événement donné. »¹⁶

Regards croisés désabusés des personnages des *Possédés* sur une société en déliquescence, regards croisés des intervenants de Tawhīdī sur l'usage du discours : des similitudes, à des siècles d'écart, et d'un monde à l'autre, peuvent être établies...

Loin de faire se succéder des propos juxtaposés qui donneraient aux discussions l'allure d'une simple conversation à bâtons rompus — ce que l'on a trop souvent voulu voir dans le *Imtā'* — la distribution réglée de la parole y impose une lecture de contenu.

La pluralité de la parole segmentée occupe dans cette *Nuit* du *Imtā'* un statut particulier, elle est au croisement de divers points de vue mais est en même temps organisée et ordonnée par un archi-locuteur, l'auteur du texte en l'occurrence, mais qui ne se déclare jamais. Le subterfuge de Tawhīdī est de pratiquer une stratégie de *détour* par les chemins de traverse que lui propose cette *équipollence des consciences* dont parle Bakhtine, c'est-à-dire cette juxtaposition de points de vue qui sont à prendre comme l'expression d'une pluralité de voix, d'opinions diverses. Si parole éclatée il y a dans le *Kitāb al-Imtā'*, et si la 25^{ème} *Nuit* en est assurément le témoin privilégié, la traduction, d'un point de vue argumentatif, de cette marque de fabrique du *Imtā'*, correspond à ce que l'on propose de nommer *mise en discours*.

MISE EN DISCOURS D'UNE ASSEMBLÉE CULTIVÉE ET RÉSEAU DE LOCUTEURS.

Dès le début de la *Nuit*, l'accent est mis sur la variété des discours sur la prose et sur la poésie. La stratégie de Tawhīdī relève d'un choix sélectif : en procédant à une *sélection* des intervenants, il oriente cette comparaison des mérites respectifs de la poésie et de la prose en faveur de son projet de refondation du discours. Soulignons un point important : l'objet de la rencontre entre Tawhīdī et le vizir, dans cette *Nuit* de discussion, est, officiellement, de comparer prose et poésie du point de vue de leurs similitudes, de leurs points de complémentarité, c'est-à-dire de ce que l'un permet et l'autre non.¹⁷ Mais en réalité, sur cette question, les jeux sont faits : l'histoire personnelle de Tawhīdī, comme son projet d'ensemble dans le *Imtā'*, ont d'ores et déjà tranché l'affaire.

16. M. BAKHTINE, *La poétique de Dostoïevski*, édition originale de la seconde édition : *Problemy poetiki Dostoïevskovo*, Paris, Seuil, 1970 (p. 35-36).

17. C'est le contenu de la requête initiale du vizir, dont les termes de *limites*, et de *points de similitude* correspondent directement à cette idée :

« Un mot, s'il te plaît, des degrés de la poésie et de la prose, de leurs *limites*, de leurs *points de similitude* ». (II 130)

أحب أن أسمع كلاماً في مراتب النظم والنثر، وإلى أي حد ينتهيان، وعلى أي شكل يتفقان .

De la question de la prose et de la poésie, de la question de ces deux disciplines du discours, il sera traité par le discours lui-même, attribué à une série de locuteurs, et non des moindres, de façon à en garantir l'impact. Il en va ainsi de la convocation des grands prosateurs de Bagdad, contemporains de Tawhīdī, assidus des *maḡālis*, familiers des milieux du pouvoir. On a parlé des secrétaires, on peut ajouter des noms d'hommes de lettres prosateurs, comme 'Isā al-Wazīr, qui, de plus, et comme son nom l'indique, occupe les fonctions de vizir (II 143) ; ou encore ibn Tarrāra, prosateur de l'Irak réputé pour son éloquence (II 143), ainsi que ibn Tawāba, issue d'une grande famille de prosateurs chrétiens de l'époque (II 137)¹⁸, et connu pour ses multiples controverses avec d'autres prosateurs de son temps.¹⁹ Il y a trois niveaux de discours ; celui de ces locuteurs pourrait constituer le troisième niveau d'une typologie qui comprendrait : le discours sur le discours — qui est un métalangage —, le discours de Tawhīdī, et le discours rapporté de ces locuteurs. Mais, du discours rapporté, trace de l'usage du discours pour parler du discours, que fait-on au juste ? C'est la réponse à cette interrogation qui permettra d'en dire davantage sur l'usage que notre auteur choisit de faire du discours.

Mentionner des personnages réputés à l'époque de Tawhīdī, tant dans le domaine de la prose que dans le domaine de la poésie, n'est pas seulement affaire de caution, il s'agit moins de s'en remettre en soi à des autorités que d'engager leur parole sur un sujet qui tient à cœur. L'important n'est pas de se demander quelle discipline triomphera de cette comparaison, qui n'est en réalité que protocolaire, mais de s'interroger sur un *dispositif* destiné à faire entrevoir, par ses tenants et ses aboutissants, une *ligne rhétorique*.

ABŪ SULAYMĀN OU L'INTERPRÈTE D'UNE LIGNE RHÉTORIQUE.

Le mot interprétation *ta'wīl* est mentionné par Abū Sulaymān lui-même (II 142) ; rien ici ne permet de parler de conception de la rhétorique — elle qui à l'époque n'est pas encore considérée comme une science — mais on peut par contre mesurer l'importance d'une démarche qui consiste à remettre le discours dans le champ de la critique ; Tawhīdī le fait en accordant son sujet avec sa propre manière de s'exprimer. En effet, un certain nombre de notions, de termes, d'expressions, reviennent ; à cela, il y a un sens ; la pensée de Tawhīdī s'oriente sous la forme de couples d'opposition, de dualités, de parallélismes, tantôt antithétiques, tantôt complémentaires. Ainsi, la paire *badīha* / *rawiyya*, improvisation spontanée / labeur de la réflexion, Tawhīdī en fait usage pour reprendre la question de la prose et de la poésie par le début, en précisant qu'elles sont avant toute chose, une affaire de création. Clairement, le rapport est ainsi posé entre discours et œuvre humaine. La dualité *badīha* / *rawiyya* est reliée par Abū Sulaymān à sa paire philosophique *ḥiss* / *'aql*, sensible / intelligible (d'héritage grec)

18. Cf. Encyclopédie de l'Islam, 2^{ème} Edition, article Ibn Tawaba.

19. Cf. II 138 On lui connaît à ce sujet de nombreuses controverses [...] avec une cohorte d'hommes de son temps qui le disputèrent et le contredirent.

وله مناظرات واسعة في هذا الباب مع جماعة من أهل زمانه ناقضوه وعارضوه.

que Tawḥīdī se réapproprie dans le *Imtāʾ*, et dans la plus grande partie de son œuvre. Ce qui importe, c'est l'application de cette dualité au thème de la prose et de la poésie : à la *badīha*, l'improvisation spontanée, il faut associer l'invention créatrice, l'inspiration, les traits de génie de l'esprit, autrement dit tout ce qui est, au sens propre du terme, hors normes, qui ne peut être formulé par des règles et donc ne saurait ressortir à quelque forme d'apprentissage ou d'éducation de la pensée ; à la *rawiyya* correspondent réflexion, examen minutieux, analogie au sens large d'une *mimésis* exhortant, par exemple, à prendre modèle sur les Anciens : la *muhāka*. La *rawiyya*, contrairement à la *badīha*, engage les facultés réflexives et nécessite le labeur régulier de l'intellect.

D'autres mises en correspondance, dans le discours d'Abū Sulaymān, offrent une visibilité, qui pour être moins évidente, n'en est pas moins réelle. L'entrée en matière du texte, dans laquelle Abū Sulaymān établit pour le discours, une double postulation entre l'inspiration et la contrainte artistique, préfigure la notion de parole composée (*murakkab*) que Tawḥīdī reprend à son compte.

Les notions de *basāṭa* et de *tarkīb* redistribuent les disciplines du discours en fonction d'un paradigme de la création illustré, précisément, par les notions de *badīha* et de *rawiyya* ; elles établissent une ligne de partage entre ce qui relève de l'inspiration et ce qui relève, comme un Gide, par exemple, avait pu le dire son temps, des contraintes en art.

En effet, Tawḥīdī ne verrait pas d'un mauvais œil qu'un prosateur puisse tenir un discours de poète et vice-versa, étant donnée cette mission qu'il se donne de faire éclater des clivages formels entre prose et poésie. C'est le sens des propos du secrétaire Ibn Hindu :

« Ibn Hindu, le secrétaire, a dit : à examiner avec soin poésie et prose, à regarder sans manquement leurs états et leur condition, à se donner une connaissance approfondie de leurs éléments premiers puis derniers, il ressort qu'il y a, sous quelque aspect, de la prose dans le discours versifié, et de la poésie dans ce qui est en prose. ». (II 135)

قال ابن هندو الكاتب : اذا نظر في النظم والنثر على استيعاب احوالهما وشرائطهما، والاطلاع على هوايهما وتواليهما كان ان المنظوم فيه نثر من وجه، والمنثور فيه نظم من وجه.

C'est qu'une *tournure d'esprit* doit être impérativement acquise : il s'agit de donner au prosateur, secrétaire, prédicateur, une *méthode*. Mais que l'on forme convenablement un prosateur, non seulement n'exclut pas, mais bien davantage *appelle*, qu'il ait aussi l'esprit poétique. C'est cela qui est en jeu ici, la promotion de la prose n'est pas venue modifier la loi non écrite que la poésie, trésor des Arabes, est consubstantielle à tout homme de culture de cette civilisation ; la promotion de la prose est venue, en quelque sorte, accomplir cette loi non écrite et donc, à écrire, que la poésie doit s'accorder à une vision du discours qui la rende partie prenante de l'affaire, l'affaire de Tawḥīdī, qui est de former des littérateurs à même de discourir dans le cadre des milieux du pouvoir, eux qui auront été rompus *et* à pratiquer la poésie, *et* à pratiquer la prose.

VOIE DE LA POÉSIE, VOIE DE LA PROSE

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, via Abū Sulaymān, appelle donc à maîtriser deux dispositions de l'esprit mais pour une seule forme de discours. La première disposition, celle de l'improvisation spontanée, héritée de la poésie, se fonde sur l'inné, mais ne saurait relever du don naturel sur un mode exclusif : même si elle fait intervenir une part d'acquis²⁰, elle se fonde sur l'instantanéité de l'idée qui vient à l'esprit (*ḥāṭir*), l'inspiration (*ilhām*) ; Abū Sulaymān parle aussi de révélation (*wahy*), l'ensemble constituant un terrain préparatoire à la germination de l'étincelle (*falta*), mode d'expression de l'inspiration. L'autre disposition, la *rawiyya*, est placée sous le signe du travail réflexif, d'un temps de gestation de l'idée qui doit faire son chemin dans l'esprit avant de s'énoncer de manière distincte et limpide. Cela veut dire que tout un travail reste à faire : le travail qui est au cœur la formation de l'intellectuel. Le *kadd al-rawiyya*, l'effort régulier, la peine fructueuse, le labeur permanent d'une intelligence réflexive ne trouve la voie de son achèvement que dans sa capacité à éduquer cet esprit à une maîtrise du langage qui ne va pas de soi. Ici, on touche le point fort du message de Tawḥīdī : cette discipline de l'esprit se gagne sur la maîtrise de la prose : c'est le *terminus ad quem* de cette faculté anticipatrice et réflexive qu'est la *rawiyya*, terme dont la signification exacte est l'examen attentif d'une chose qui précède la décision, donc la résolution ; c'est l'anticipation, l'examen réflexif qui projette ; c'est le maître mot de ce travail préparatoire qui permettra d'accorder le discours aux circonstances du dire. Dans son *Introduction à la Poésie et aux Poètes*, Ibn Qutaiba, abordant la question de la promptitude d'esprit du poète, tient un discours qui s'applique parfaitement à cette disposition, mais à laquelle, dans l'exposé de Tawḥīdī, on aura recours *autant* en poésie qu'en prose :

والمطبوع من الشعراء من سمح بالشعر واقتدر على القوافي و اراك في صدر بيته عجزه و في فاتحته قافيته.

Le poète de génie est celui qui compose facilement les vers et qui est maître des rimes ; le premier hémistiche de son vers, fait pressentir le second, le mot du début en fait prévoir la rime.²¹

De la prose et de la poésie, il faut discerner la portée rhétorique aussi bien du côté de la production, que du côté de la réception. Cette idée importante annonce les notations ultérieures d'Abū Sulaymān sur le fait rhétorique, dans lesquelles il démultiplie la *balāga* en *balāḡāt*.

FORME ET FONCTION DE L'ÉTHIQUE DU DISCOURS DANS LA 25^{ÈME} NUIT DU *IMTĀ'*

La 25^{ème} *Nuit* est construite sur un procédé fréquent : le procédé de la *mufaḍḍala*, comparaison des mérites respectifs d'un genre du discours, d'une qualité, d'une question qui fait débat. Au sein du *Kitāb al-Imtā'*, il est couramment pratiqué : le débat entre le grammairien

20. La part d'acquis de la poésie est mentionnée dans le texte. Tawḥīdī rapporte les propos du prosateur Sāliḥ ibn 'Alī pour lequel la prose relève d'une technique. المنظوم صناعي

21. IBN QUTĀIBA, *Introduction au Livre de la Poésie et des Poètes* trad.G.Leconte, p.26.

al-Sîrâfî et le logicien Mattā ibn Yūnus al-Qunnā'î en relève aussi ; la 6^{ème} *Nuit*, qui traite des mérites respectifs des nations, en est également justiciable ; la 17^{ème} *Nuit*, qui fait intervenir la société de pensée des Iḥwān al-Safā' pour débattre des rapports entre loi révélée et philosophie, peut aussi s'en réclamer. Un vocabulaire éthico-critique parsème la 25^{ème} *Nuit* : les substantifs *šaraf*, honneur, et *faḍl*, mérite, accompagnent régulièrement les mots-clés *naṭr*, prose et *naẓm*, poésie ; y font pendant, également, les deux termes *faḍl* avantage, mérite, et 'ayb, défaut, carence. On peut parler de procédé axiologique, car il s'agit de déterminer des *valeurs* pour le discours, lesquelles permettront de dire quelle est la *bonne* prose et quelle est la *bonne* poésie. Mais ces valeurs ne sont pas prescrites en soi : elles naissent du projet réformateur de Tawḥīdī et de la vocation institutionnelle de ce projet : le *bon* discours en prose et le *bon* discours en poésie doivent être construits et pratiqués par le clerc ; c'est lui qui est expressément concerné par cette entreprise. À cette méthode d'évaluation terme à terme d'ordre esthétique-éthique, correspond un vocabulaire, sinon technique, du moins doté d'une précision sémantique appréciable. Ainsi en est-il du terme *marātib*²², qui est à double entente : il peut signifier une gradation à instaurer entre la prose et la poésie dans laquelle c'est cette dernière qui prendrait l'avantage, mais il peut s'agir aussi de graduer la prose et la poésie, *de l'intérieur*, chacune en soi en établissant des paliers de qualité propres à chacune d'entre elles. Cette éthique du discours est explicable principalement par un procédé familier dans le *Imtā'* : l'œuvre se fonde sur le principe que le renouvellement qu'elle doit apporter doit s'effectuer en interne, dans une mise à nu salutaire, qui « isole » le discours de sa charge idéologique²³. L'intérêt porté à la poésie dans un texte dont l'objet est de promouvoir la prose relève de cette démarche ; de même, l'évaluation éthique mise en œuvre s'inscrit dans cette logique d'évaluation des mérites respectifs d'un thème partagé dans la culture.

L'évaluation de la prose et de la poésie n'est pas une démarche créée *ex nihilo* ; elle ne peut l'être ; le *Kitāb al-Imtā'* est l'héritier de la tradition intellectuelle qui l'a précédé. Parce que prosateurs et poètes ont laissé leur empreinte avant lui, Tawḥīdī s'insère nécessairement dans un prolongement. Cela explique pour une bonne part l'organisation de la 25^{ème} *Nuit* ; c'est précisément parce qu'il s'insère dans le prolongement d'une activité intellectuelle déjà intense que Tawḥīdī en convoque les tenants pour faire le point. Le projet de rendre, institutionnellement, l'intellectuel de cour détenteur d'une culture non limitée par sa fonction, un intellectuel non plus empêché, mais désormais convoqué pour démontrer qu'il a fait ses *humanités*, c'est-à-dire faire de l'intellectuel de cour un *humaniste*, ne peut prendre naissance qu'à partir du mode de pensée qui l'a précédé ; plus encore, il ne peut prendre naissance que s'il se présente dans un premier temps comme une excroissance née de lui. On a désormais, pour discuter des thèmes fondateurs d'une culture, l'habitude, que l'on pourrait presque appeler

22. Cf. 130 II : « un mot, s'il te plaît, des *degrés* de la prose et de la poésie ».

أحب أن أسمع كلاماً في مراتب النظم والنثر.

23. Le terme d'idéologie est à prendre ici dans un sens neutre : il s'agit d'une représentation en vigueur, en l'occurrence l'association de la question du discours à la fonction de secrétaire, Tawḥīdī voulant aller au-delà.

épistémologique, d'en faire la comparaison des mérites, et Tawhīdī veut créer l'habitude pour le discours, de donner à ce mode d'évaluation une connotation éthique. C'est donc logiquement que Tawhīdī postule une catégorie qui synthétise les deux disciplines de la prose et de la poésie, à l'encontre de celle qui les maintenait en opposition tranchée. Ainsi, l'introduction de la notion de *murakkab*, de cette parole composée de la prose et de la poésie, présuppose de faire ressortir, par le procédé de l'évaluation éthico-esthétique, les forces et les faiblesses non plus des deux séparées, mais considérées ensemble. Ce mode de fonctionnement présuppose que le prosateur possède de façon innée les mécanismes de la composition poétique et les règles de l'écriture en prose pour une pratique en acte de cet instrument théorique. Avec toute la force de son engagement, Tawhīdī prononce cette phrase décisive qui fait ressortir une telle maîtrise, en acte, du discours prosaïque et poétique :

La comparaison des mérites respectifs, chez ceux qui, en prose et en poésie, sont éloquents, se trouve dans ce composé que l'on appelle composition et pavement. (II 132)

و التفاضل الواقع بين البلغاء في النظم والنثر، إنما هو في هذا المركب الذي يسمى تأليفاً ووصفاً

Le mécanisme d'évaluation critique ouvre une *perspective* théorique, celle là même qu'annonçait la notion de degrés *marātib*, degrés à l'intérieur de la prose et à l'intérieur de la poésie, mais aussi degrés de prose et de poésie à l'intérieur du *discours* ; cette perspective est celle de la troisième voie, qui emprunte à la prose et à la poésie ensemble, autrement dit à une *tradition* culturelle qu'elle adapte à l'exigence d'un *universalisme* culturel, et non plus d'une spécialisation de tâches. Inséparables dans la visée rhétorique de Tawhīdī, cette poétique et cette esthétique du discours se doublent d'une *éthique*, l'évaluation du discours en adéquation avec la visée d'un projet personnel est au cœur de cette *Nuit* de discussion. Le message de Tawhīdī n'est ainsi pas théorique au sens par exemple d'un Ġurgānī qui dans les *Dalā'il al-I'ğāz* reprendra le thème rhétorique qui consiste à s'interroger sur les raisons qui font que tel discours prend l'avantage sur tel autre²⁴. La réflexion sur la *facture* du discours sera là l'objet propre d'une démarche, et l'analyse critique aura en conséquence à distinguer des concepts, comme ceux de *naẓm* (agencement, organisation du discours), *ta'lif* (composition), que Tawhīdī utilise déjà dans ses notations sur le discours²⁵, *naṣg* (étouffe, tissu), *siyāga* (travail d'orfèvre), *faḍl* (supériorité), *maziyya* (mérite distinctif), *manzila* (statut). Dans une certaine mesure, il est possible de lire, dans les lignes de Tawhīdī, une anticipation sur des théories du discours ultérieures, mais placer le texte de la 25^{ème} *Nuit* dans ce créneau nous acheminerait

24. D'où le titre du chapitre 35 du *Dalā'il al-I'ğāz* : *Des raisons pour lesquelles un discours l'emporte sur l'autre*.

دواعي تغليب خطاب على خطاب.

25. Le terme de notation, en effet, pourrait s'appliquer avec justesse à la démarche de Tawhīdī ; cette démarche use, toujours avec précision, de la remarque, du point de vue, de l'impression, qui traduisent sa vision du rôle de l'homme de lettres à la cour.

vers le contresens ²⁶. La démarche critique d'Abū Ḥayyān est celle d'un penseur réformateur, non d'un théoricien du langage.

LE CADRE D'UNE RÉVOLUTION CRITIQUE

C'est dans un cadre préétabli que la révolution d'un mode de pensée commence. Une fois ce cadre retracé, une fois que l'on a montré qu'il s'agissait bien d'un cadre partagé, il y a place pour une révolution critique. C'est sans doute l'expression qui convient le mieux pour qualifier la démarche de Tawḥīdī, parce que l'objectif est de provoquer une onde de choc destinée à bouleverser des repères. En pénétrant l'esprit des poètes et de la poésie et en introduisant le paradigme de l'évaluation comparative, Tawḥīdī prend acte de l'importance que la tradition témoigne à la poésie, mais en même temps déplace le centre du débat; la prose assure le passage d'une conception de l'*adab* centrée sur la mémoire-conservatoire d'une culture, à une instrumentation pratique de ce patrimoine qui, garantissant la formation et l'indépendance du commis de l'État, doit constituer un modèle de culture globale s'appliquant à lui et à tout homme de culture.

C'est en rappelant un fait d'évidence, le fait que c'est en prose que l'homme commence à parler, que Tawḥīdī entend communiquer cette force de conviction.

Explicitement Tawḥīdī écrit :

Lorsque l'on commence à discourir, on sollicite la prose ; on n'aborde la poésie qu'en second lieu, pour un motif incident, une raison incitative, une affaire déterminée. (II 133)

الناس في اول كلامهم يقصدون النثر، وإنما يتعرضون للنظم في الثاني بداعية عارضة، وسبب باعث، وأمر معين

Cette idée est développée par la suite, lorsqu' Abū Sulaymān déclare que dès l'enfance (*min laduni tufuliyyatih*), l'homme parle en prose. La poésie, au contraire, relève de la *facture*, elle est soumise à des règles ; Abū Sulaymān renverse les données du problème en opposant le naturel prosateur à l'acquis poétique. Ainsi, quand bien même hommage à la poésie il y aurait, celle-ci n'en est pas moins remisee, ce qui constitue un renversement de poids dans une civilisation dans laquelle le paradigme du poète inspiré relève de l'indiscutable, plus encore, de l'indiscuté ! Les propos d'Abū Sulaymān sur la poésie vont à l'encontre de la représentation partagée; qu'il s'agisse des patrons rythmiques (*awzān*), des structures syntaxiques (*abniya*), ou de la morphologie (*taṣārīf*), le tout est dit, catégoriquement, « prisonnier de la prosodie » (*fī asr al-'arūd*) (II 133). L'objection était prévisible et Tawḥīdī ne l'esquive pas : n'a-t-on pas commencé à déclamer des vers sans en connaître les règles ? Pourquoi la prose devrait-elle donc occuper un statut second ? Abū Sulaymān prévoit certes l'objection :

26. Dans le chapitre 35 du *Dalā'il al-I'ğāz*, intitulé دواعي تغليب خطاب على خطاب *Des raisons pour lesquelles tel discours est supérieur à tel autre*, Ġurğānī traite la question d'un point de vue de théoricien, sur lequel on ne s'étendra pas ici, la perspective de Tawḥīdī étant différente.

La poésie a précédé la prosodie par ce qu'en poésie, il en va du goût, et le goût est un caractère naturel. (II 134)

ان النظم سبق العروض بالذوق، و الذوق طباعي.

Et Abū Sulaymān de souligner que le goût — et non pas seulement la maîtrise — de la prose n'est pas moins naturel que le goût pour la poésie. Or le goût, que ce soit pour l'une des disciplines ou pour l'autre, s'éduque, il relève de la norme, il ne se réduit donc pas à l'étincelle de génie, à l'inspiration jaillissante.

Le goût — même s'il est un caractère naturel — est au service de la réflexion. (II 134)

الذوق، وإن كان طباعيا، فانه مخدوم الفكر.

Arguer que les jeunes enfants ont commencé à parler en prose avant que d'être poètes, mettre ainsi en avant que la prose est en adéquation avec la nature humaine, alors que la poésie relèverait de l'artefact — Tawhīdī parle d'une poésie au service de la réflexion (*maḥdūm al-fikr*) — pourrait donner l'impression *a contrario* que la prose n'aurait pas à faire avec la délibération, le labeur de la pensée, ne serait pas à faire croître et discipliner par le travail réflexif ; or Abū Sulaymān dit *exactement l'inverse* : le travail réflexif concerne *et* la prose *et* la poésie, sans quoi, il n'y aurait pas lieu d'introduire la notion de *murakkab*, le composé de la prose et de la poésie. Il y a simplement que, pour les besoins de la démonstration, la notion de *réflexion* est le critère-étalon d'une hiérarchie méthodologique qui accorde l'avantage à la prose en la présentant comme plus naturelle. Et d'un point de vue rhétorique, il est plus avantageux pour ce que l'on veut défendre de le présenter sous des auspices susceptibles d'emporter l'adhésion. En effet, l'adhésion à un discours qui inverse la hiérarchie coutumière entre la prose et la poésie n'est pas gagnée, d'où le recours à des traits distinctifs de la prose susceptibles de faire consensus, en l'occurrence, le fait que l'on parle en prose. Pourtant, le fait que l'on parle en prose avant de parler en vers est une évidence. Ce qui l'est moins, c'est de s'en rappeler et de *le* rappeler, cela est de nature à provoquer de la part de l'auditoire de Tawhīdī, celui des milieux intellectuels et des milieux du pouvoir, un regain d'intérêt pour la discipline, préalable à son appropriation comme pièce maîtresse d'un programme politique.

Par ailleurs, dire que l'on se tourne, dans sa pratique langagière, naturellement vers la prose ne signifie pas que l'on en occulte la dimension réflexive, c'est à dire la nécessité d'établir des règles du discours ; cela est simplement une entrée en matière pour transformer les considérations sur la prose en un débat théorique, lequel a déjà commencé lorsqu'Abū Sulaymān a déclaré que prose et poésie relevaient à part égale de l'improvisation spontanée *et* de l'élaboration d'un art.

L'INVERSION DES ORDRES

Une progression s'est ainsi établie dans le texte. Après avoir fait comprendre que l'on reconnaissait à la poésie ses titres de noblesse et le poids qu'elle occupe dans la culture, on s'estimait autorisé à adopter une ligne dissidente, à oser une voie de la prose.

Par le truchement du prosateur Sālīḥ ibn Alī, Tawḥīdī rappelle que la prose est le principe du discours, lequel est plus noble que la poésie, qui en est seulement considéré comme le dérivé, jugé donc plus déficient :

و سمعت أبا عابد الكرخي صالح بن علي يقول: النثر أصل الكلام، و النظم فرع، والأصل أشرف من الفرع،
والفرع انقص من الأصل.

J'ai entendu Abū 'Ābid al-Karḥiyy Sālīḥ ibn 'Alī déclarer ce qui suit : « la prose est le principe du discours, la poésie en est le corollaire ; or, le principe est plus noble que le corollaire, et le corollaire plus déficient que le principe. » (II 132)

Et Tawḥīdī de s'installer dans cette logique du renversement de la supériorité établie de la poésie sur la prose en s'appuyant sur le registre de l'évaluation éthique :

الأصل أشرف من الفرع.

« le principe (i.e. la prose) est plus noble que le corollaire (i.e. la poésie) » (II 132)

La défense et illustration de la prose s'effectue sur plusieurs registres. En plus de cette démarche hiérarchisante destinée à attribuer de nouvelles valeurs à chacune de ces disciplines, Tawḥīdī ancre ce discours sur un argument religieux d'autorité : l'expression de l'Écriture Révélée, indépendamment d'une religion particulière. Ainsi Al-Sālīḥ ibn 'Alī déclare-t-il :

و من شرفه أيضا أن الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على ألسنة الرسل بالتأييد الإلهي مع اختلاف
اللغات كلها منشورة مبسطة.

Il est aussi à mettre à l'honneur de la prose que les Livres anciens et nouveaux révélés par les prophètes, avec l'appui divin, en des langues radicalement diverses, sont en prose « simple ». (II 133)

Le mot simple *basīt*, employé pour désigner la prose, n'a rien d'un terme technique rigoureux ; il a, au contraire, tout d'un terme impressionniste, mais l'impressionnisme de Tawḥīdī ne doit pas occulter la rigueur de sa pensée. Il affirme ici une position pour laquelle, au sein du créneau choisi — celui du basculement d'une relation au savoir et d'un mode de pensée vers leurs formulations inverses — est combattu de manière affichée le choix rhétorique du *takalluf*, du culte de la forme et de l'afféterie, d'ailleurs plus subi par ses tenants eux-mêmes que choisi, et contre lequel partait déjà en guerre Ḡāḥiz.

Ce composé de la prose et de la poésie n'atteindra pleinement son objet, c'est-à-dire ne sera *balīḡ*, que s'il est débarrassé des *souillures* de l'afféterie et du dérèglement (*šawā'ib* / *sawā'in al-takalluf*). À défaut d'une *théorie* rhétorique, une *visée* rhétorique est ainsi définie : tout ce qui relève du travail exclusif de la forme est à proscrire, tout ce qui dénote un goût non justifié pour le lexique rare, le *ḡarīb*, est à bannir. C'est à ce prix, au prix d'un langage dépouillé, concis, simple, et lexicalement accessible, qu'un projet rhétorique efficace peut se construire. Un tel projet est déjà annoncé, dès lors qu'est désigné un auditoire, l'auditoire des assemblées cultivées ; c'est pourquoi Tawḥīdī utilise fréquemment le terme de *masmū'* que l'on peut traduire par « message reçu par l'auditoire ». Un usage du langage conforme à un

souci de limpidité, d'efficacité de l'expression, fera que le *mağlis*, l'assemblée cultivée — c'est-à-dire l'auditoire type de l'époque de Tawhīdī — exercera, un « rapt » sur le message qui lui est adressé, ce que dit la racine NHB, faire main basse, piller, se constituer un butin (*tantahibuhu al-mağālis* II 132) ; l'idée est d'exercer un *éthos* qui provoque le *pathos* de l'auditoire. Cette esthétique renouvelée est l'antithèse d'une esthétique antérieure, qui magnifiait ce qui est maintenant dénoncé : le *takalluf* (l'artifice, l'afféterie du discours). Cela explique pourquoi Tawhīdī, dans une intuition théorisante très salutaire, s'emploie, à travers Abū Sulaymān, à distinguer, à l'intérieur de la rhétorique, un certain nombre de catégories (*durūb*). C'est ainsi qu'il parle successivement de *rhétoriques*²⁷, au pluriel : rhétorique de la poésie (*balāḡat al-ši'r*), rhétorique du discours oratoire (*balāḡat al-ḥaṭāba*), de la prose (*balāḡat al-naṭr*), de l'apophtegme (*balāḡat al-naṭr*), du raisonnement (*al-'aql*)²⁸. Ces distinctions ne sont pas opératoires, Tawhīdī ne leur attribue pas de fonction, encore moins une place dans un système, mais elles expriment l'intuition qu'il y a quelque chose à *faire*, et non plus à *subir* du discours, ce qui rattache le problème de la maîtrise du langage, et donc de la formation de l'homme de lettres, à l'expression de sa pensée. On peut simplement dire qu'ici sont entrevus les éléments d'une typologie du discours. La logique de renversement dont nous avons dit qu'elle s'appliquait à la prose et à la poésie s'applique par conséquence logique également au discours.

OPACITÉ LEXICALE

L'afféterie, de l'avis d'Abū Sulaymān, est plus éloignée de la prose que de la poésie. Cette constatation sert de tremplin au philosophe pour critiquer l'opacité lexicale de la poésie, car son programme rhétorique se fonde d'abord sur la simplification du lexique. Le discours qui aura fait la preuve de sa simplicité lexicale fera apparaître unité *waḥda*, pureté *ṣafā'*, permanence *baqā'*. Ces termes ne sont pas sans rappeler un certain idéalisme platonicien ; leur tonalité essentialiste ancre la défense et illustration de la prose dans un paradigme familier de l'époque. La prose est alors dite divine :

و من فضيلة النثر أيضا كما انه الهى بالوحدة ، كذلك هو طبيعي بالبدأة ، و البدأة في الطبيعيات وحدة ، كما ان الوحدة في الالهيات بدأة ، و هذا كلام خطير .

Il y a, aussi, à l'avantage de la prose, que - de la même façon qu'elle est divine par l'unité [dont elle témoigne], elle relève, également du fait de son antériorité [sur la poésie], de la nature ; et l'antériorité, dans l'ordre des réalités de la nature, est unité ; de même, l'unité, dans l'ordre des réalités divines, est antériorité ; or ces paroles sont des paroles graves. (II 133)

27. Mais il ne faut pas entendre ici *rhétorique* dans le sens d'une science constituée, la traduction idéale de *balāḡa*, dans ce contexte, serait à mi-chemin entre *rhétorique* et *éloquence*.

28. Il faut sans doute ici moins chercher à faire correspondre des notions, employées dans une optique qui demeure impressionniste, avec des concepts scientifiques modernes opératoires, que de faire ressortir l'intuition du penseur qui perçoit que le rapport au fait rhétorique nécessite d'être *organisé*, d'obéir à des *règles*, et doit donc faire l'objet d'une intervention de la raison. Cela peut expliquer pourquoi le terme de *'aql* revient si fréquemment dans ce texte.

La poésie est critiquée parce qu'elle n'est plus ce qu'elle aurait dû continuer à être ; on a vu comment, de manière surprenante, Abū Sulaymān reprochait à la poésie de s'être embourbée dans des règles, au contraire de la prose, naturellement présente, dès la naissance, sur toutes les langues des locuteurs. Mais la surprise ainsi provoquée n'est que transitoire ; si la poésie est dite enserrée dans ces contraintes canoniques, si tel est le grief principal désormais retenu contre elle, c'est parce qu'elle s'est écartée d'un degré d'excellence linguistique et rhétorique qui aurait par contre coup servi la cause défendue. Une petite phrase d'Abū Sulaymān nous fait percevoir que la poésie est victime, presque au sens pascalien du terme, d'une *chute* :

لما هبطت درجته عن تلك الرتبة العالية؛ دخلته الآفة من كل ناحية.

Lorsque [la poésie] a chuté de son haut degré [d'excellence], elle s'en est trouvée gâtée de toutes parts. [II 133]

L'image géographique d'un « haut plateau » (*rabwā 'āliya*) sur lequel était, selon Abū Sulaymān, juchée la poésie, et duquel elle a chuté, correspond à une critique en vigueur à l'époque ; ici, c'est toute la question du rapport de la poésie à la modernité qui se pose²⁹ ; Tawhīdī prend assurément parti pour les Anciens dans la querelle littéraire des Anciens et des Modernes de la poésie arabe. À cette position font écho, un peu plus loin dans la *Nuit*, les vers déclamés par un poète nomade dans lesquels est mise à l'index la démarche systématique des grammairiens :

تأسيس نحوهم هذا الذي ابتدعوا	ماذا لقيت من المستعربين ومن
معنى يخالف ما قاسوا وما وضعوا	إن قلت قافية فيه يكون لها
وذاك نص وهذا ليس يرتفع	قالوا لحن وهذا الحرف منخفض
وبين زيد وطال الضرب والوجع	وحرشوا بين عبد الله واجتهدوا

Qu'ai-je obtenu de la part de ceux qui ont voulu passer pour des Arabes

Et de l'innovation blâmable qu'ils ont, en grammaire, mise sur pied ?

Si, dans un poème, je déclame une rime dont le sens trahit ce qu'ils ont établi par analogie et ce qu'ils ont institué,

« Tu as fauté ! » me diront-ils ; « cette particule doit recevoir le cas indirect, celle là, le cas direct, tandis que cette autre ne reçoit pas le cas sujet ».

Ils ont, par un effort assidu, excité 'Abd Allah et Zayd³⁰ l'un contre l'autre, les coups ont plu ainsi que les douleurs.

29. Nous ne ferons qu'effleurer ce point ; l'aborder de façon détaillée relèverait d'une étude *ad hoc*.

30. Il s'agit de deux noms propres archétypes utilisés par les grammairiens dans les exemples illustratifs des règles qu'ils exposent dans leurs ouvrages.

ما تعرفون وما لم تعرفوا فدعوا
 وآخرين على أعرابهم طبعوا
 وبين قوم رووا بعض الذي سمعوا
 ما كل قولي معروف لكم فخذوا
 كم بين قوم قد احتالوا لمنطقهم
 وبين قوم رأوا شيئا معاينة

(...)

Tous mes propos ne se réfèrent pas à des choses connues de vous alors prenez

Ce que vous connaissez, et ce que vous ignorez laissez le.

Combien sont éloignés l'un de l'autre ceux qui font un usage tortueux de leur discours, et ceux qui ont la syntaxe désinentielle inscrite dans leur nature !

Et ceux qui ont vu quelque chose de leurs propres yeux et ceux qui [n'] ont transmis [que] des paroles entendues.

Ces quelques vers déclamés par un poète bédouin, dont l'identité n'est pas révélée, ne sont pas là par hasard ; ils fonctionnent comme une défense en négatif d'un certain modèle de la poésie ; le poème prisonnier de ses règles n'incarne rien de moins que le contre-modèle de la poésie, c'est un anti-poème, tombé dans l'escarcelle normative des grammairiens ; contre-exemple rhétorique par excellence dénoncé par Tawhīdī, il tient lieu de contre-modèle commun qui doit s'appliquer à la prose et à la poésie ensemble, un contre-modèle qui définit par antiphrase les règles de l'improvisation, en quelque sorte, des règles devant conduire à la maîtrise d'une absence de règles.

Le terme *musta'ribūn*, employé dans le premier premier vers, et que nous avons traduit par : « ceux qui ont voulu passer pour des Arabes » donne le ton de cette critique d'une déformation-corruption de la langue, parce que la citadinité aura entraîné la citadinisation de la langue ; mais, quadrature du cercle, de cette citadinité, les grammairiens ne peuvent que se réclamer, et donc ne peuvent avoir de la langue arabe qu'une vision dénaturée. La maîtrise innée de la prose est, dans cette *Nuit*, mise en concurrence avec la maîtrise de la poésie. Même si la première est privilégiée par rapport à la seconde, les deux sont requises, et cette évocation de *ce que ne doit pas être la poésie* valorise la part d'inspiration et d'improvisation défendue par Abū Sulaymān, vérifiant ainsi l'opportunité de réunir prose et poésie sous la dénomination de *murakkab*. Ainsi, pour Tawhīdī, une autre voie pour le langage se dessinait. Par une claire critique des grammairiens, qui n'avaient pas à réglementer la poésie, on vient condamner la grammaire, perçue comme *innovation blâmable* (*bid'a*), par le fait d'avoir brisé l'improvisation spontanée, la *badīha*. Sans doute Tawhīdī et Abū Sulaymān ne reprennent-ils pas cette parole totalement à leur compte, car faire l'économie de la grammaire serait en contradiction avec le modèle de langage qu'ils défendent ; mais l'expression d'innovation blâmable, appliqué à la grammaire, fera ressortir par contre-coup la place centrale que doit occuper l'inspiration innée dans l'acte créateur. Nous sommes ici en présence d'une vision du langage qui maintient l'idée forte, envisagée dès le début de cette *Nuit*, de la nécessité de conjointre les facultés respectives d'improvisation spontanée et de travail réflexif dont il appartient au prosateur de tirer le meilleur parti. L'improvisation doit aller de pair avec le

travail réflexif, et dans cette même veine, pour Abū Sulaymān, la « grammaire » du discours des bédouins avec celle des Arabes citadins :

نحو العرب فطرة، و نحونا فطنة، فلو كان الى الكمال سبيل لكانت فطرتهم لنا مع فطنتنا، أو كانت فطنتنا لهم مع فطرتهم.

La grammaire des Arabes nomades est innée, tandis que la nôtre relève de la perspicacité ; s'il existait un chemin qui conduit à la perfection, ou bien nous hériterions de leur disposition innée et de leur perspicacité toutes ensemble, ou bien ils hériteraient, eux, de notre perspicacité, qui se joindrait à leur disposition innée. 138

L'idée défendue ici n'est pas que la grammaire doit être absente du langage, que le langage se moquerait au bout du compte de la grammaire ; mais qu'il faudrait arriver au moment où, pour ainsi dire, la grammaire se moque de la grammaire, où la grammaire devient un automatisme, une pratique intégrée de l'élaboration du discours, par l'intelligence créatrice, synthèse de l'improvisé, du spontané, de la compétence innée et du travail réflexif. La critique de la poésie, en retournant une tradition contre elle-même, fonde une nouvelle voie de la prose.

UN RAPPORT DE FORCE SANS CONCESSION

Dans l'« anti-poème » que nous avons traduit, le poète bédouin a donc commencé par stigmatiser ceux que l'on pourrait, de son point de vue, appeler des imposteurs linguistiques, *ceux qui ont voulu passer pour des Arabes (al-musta'ribūn)*, expression qui, en désignant les grammairiens et la citadinité qu'ils représentent, pointe la source de méfaits responsables de la corruption de la langue, le fameux *fasād al-luġa*. Les grammairiens sont très habilement tournés en dérision ; d'abord, ce qu'ils conçoivent de la signification est présenté par le poète comme restreint aux patrons analogiques et aux schèmes institués :

ان قلت قافية فيه يكون لها معنى يخالف ما قاسوا وما وضعوا
قالوا لحت وهذا الحرف منخفض وذاك نصب وهذا ليس يرتفع

Si, dans un poème, je déclame une rime dont le sens trahit ce qu'ils ont établi par analogie et ce qu'ils ont institué

« Tu as fauté ! » me diront-ils, « cette particule doit recevoir le cas indirect, celle là, le cas direct, tandis que cette autre ne reçoit pas le cas sujet ».

On critique de la sorte, en termes à peine voilés, un esprit borné et obtus. La seule appréciation que les grammairiens portent à un vers non conforme à ce qu'ils ont décrété être l'usage est de vilipender le poète pour non respect de contraintes prosodiques. Pour les grammairiens, ces contraintes évidemment comptent, elles sont même au nombre de ce qui compte le plus, alors que pour le poète auteur de ces vers, elles sont purement formelles. Le fond de la critique est celui là. Le poète défend une autre vie de la langue. Mais c'est, plus encore, dans le vers suivant que la dérision culmine :

وحرشوا بين عبد الله واجتهدوا وبين زيد وطال الضرب والوجع

Ils ont, par un effort assidu, excité Abd Allah et Zayd l'un contre l'autre ; les coups ont plu ainsi que les douleurs.

La formalisation grammaticale est perçue comme obscurcissant une maîtrise spontanée de la langue ; ironiquement, l'auteur s'inspire du fameux énoncé *Zayd a frappé 'Amr*, où Zayd est ici remplacé par 'Abd Allah, en le prenant au pied de la lettre pour le tourner en dérision. C'est qu'il faut lutter pour la préservation d'un état « pur » de la langue, idée qui se fonde d'abord sur la réticence que l'on puisse la plier à un système, et ensuite sur la « contamination » que son histoire lui a fait subir ; en témoignent, toujours selon le point de vue du narrateur-poète bédouin, les vers dans lesquels il retrace sa « géographie » de la langue, évoquée à regret, car elle ne correspond plus à la géographie réelle.

إني نشأت بأرض لا تشب بها نار المجوس ولا تبني بها البيع
ولا يطأ القرد والخنزير ساحتها لكن بها الهيق والسيدان والصدع

J'ai été élevé sur une terre où le feu des mages ne prend pas, et sur laquelle on ne construit ni église ni synagogue

Ni le singe ni le porc n'en foulent le sol ; par contre, s'y trouvent des autruches mâles, des chacals et des gazelles

Deux thèmes se rejoignent ici : l'évocation par le locuteur de sa terre, terre sur laquelle « le feu des Mages ne prend pas », et où « on ne construit ni église ni synagogue », c'est-à-dire la Péninsule arabique, source d'une reconstruction théorique où la pureté de la langue serait préservée, à laquelle s'oppose la sortie de la langue de cet espace ; car les mages, les églises, les synagogues renvoient aux populations en contact avec les arabo-musulmans : chrétiens, juifs, persans. Par antiphrase, en déclarant que les populations indirectement mentionnées n'auraient pas vécu sur son sol, le poète fait le procès d'une langue défigurée par son expansion.

CONCLUSION : *comment réformer la prose*

La présence de la poésie, dans cette *Nuit*, est donc codifiée. On en fait usage pour véhiculer une vision de la langue dont on s'est écarté ; en témoigne le propos d'Abū Sulaymān sur la chute de la poésie, orpheline du degré d'excellence (*daraja*) qu'elle avait jadis atteint. Tout se passe comme s'il fallait rappeler que la poésie avait fait *et* ses preuves *et* son temps, mais cette déploration de l'état auquel la poésie allait désormais être réduite sert de tremplin pour exprimer ce que l'on peut, par comparaison, dire de la prose.

Le souci urgent est d'affirmer la singularité d'un contexte, le nouveau contexte qui entoure et justifie l'intérêt porté à la prose. A ce propos, il convient d'observer, pour comprendre le fonctionnement du discours de Tawhīdī, que, paradoxalement, nulle part dans cette *Nuit*

est explicitement exposé le projet de réformer la prose alors que chaque ligne, pour ne pas dire chaque mot de ce texte nous le fait inférer ; c'est que Tawḥīdī s'adresse à ses pairs, ou ceux qu'il considère comme tels : les intellectuels de la cour et les hommes du pouvoir, les uns et les autres cumulant fréquemment les deux statuts. Tout le discours de Tawḥīdī est construit sur un implicite partagé : un contexte qui place le langage, l'intellectuel et le pouvoir dans un contexte d'interdépendance perpétuelle. Que l'auditoire soit acquis à la proposition de Tawḥīdī, que le pouvoir s'en fasse l'interprète, cela n'est point gagné ; dans le cas du pouvoir, on sait que ce sera peine perdue, le dénuement d'un Tawḥīdī totalement abandonné par ceux qu'il a crus devenir ses partenaires intellectuels, fait partie de son histoire tragique. Par contre, la formulation d'une autre voie du discours, elle, est acquise, non pas en ayant emporté la conviction d'un entourage immédiat, mais sur le plan de la proposition théorique du *murakkab*, la parole composée. Ecrivant en tant que partie prenante d'un milieu et s'adressant à lui, Tawḥīdī laissait un message aisément identifiable, celui d'une troisième voie pour la prose qui fasse exploser le binarisme indiscuté entre une poésie mémorielle et une prose de l'art pour l'art. C'est le soubassement de tout le programme intellectuel du *Imtā'*, que la prose de Tawḥīdī elle-même s'emploie à décrire, par exemple par cette comparaison, susceptible de déranger dans les milieux de l'époque, entre la poésie assimilée à l'esclave, et la prose assimilée à la femme libre :

Ibn Tarrāra, un des maîtres de l'éloquence de son époque en Irak, déclarait ce qui suit : « La prose est semblable à une femme libre, et la poésie, à une esclave. Il est possible que l'esclave possède un plus joli visage, un caractère plus docile, des mouvements plus élégants, mais on se saurait pourtant lui assigner la nature généreuse d'une femme libre, ni la noblesse de son rang, ni sa grandeur d'âme, ni la grâce de sa retenue. » (II134)

وقال ابن طرارة كان من فصحاء اهل العصر بالعراق :
النثر كالحرّة، والنظم كالأمّة، والأمة قد تكون احسن وجها، و ادمت شمائل و احلى حركات، إلا أنها لا توصف بكرم جوهر
الحرّة و لا بشرف عرقها عتق نفسها وفضل حيائها .

La comparaison femme libre / esclave constitue une dualité qui recoupe celle de liberté/ emprisonnement-domination, lorsque la poésie est flanquée des expressions *asr al-wazn*, carcan du mètre, ou encore *qayd al-ta'rif*, composition entravée. (II 133)

L'antithèse prose / poésie est inscrite dans une dimension qui transcende la question de l'énonciation de la parole de l'intellectuel de cour, et du registre de ses discours. C'est bien la question de la liberté de l'expression qui est ici concernée. Cette question, Tawḥīdī l'aura toujours peu ou prou abordée. On peut rappeler ces propos tenus par un gouverneur Bouyide dont Tawḥīdī prend le parti de se faire l'écho lorsque le vizir veut en savoir plus sur les discussions de l'assemblée hebdomadaire des familiers d'Abū Sulaymān :

Je trouvai Ibn Barmawayh évoquant [un certain nombre de] choses te concernant, estimant que, si elles n'avaient pas cours, ton assemblée serait plus noble, ta dynastie plus puissante, ton règne plus assuré, ton ami plus glorifié et ton ennemi plus affligé.. (II 43)

وجدت ابن برمويه يذكر أشياء هي متعلقة بجانبك، ويرى أنها لو لم تكن لكان مجلسك أشرف، ودولتك أعز، و أيامك أديم، ووليّك أحمد، وعدوك أكمد .

La démarche argumentative est ici claire, de telles paroles illustrent la fin pratique de la réflexion théorique de Tawhīdī. La 25^{ème} *Nuit* situe la question du discours à un niveau abstrait qui est en tension permanente avec la pratique concrète du discours. La 25^{ème} *Nuit* ne se suffit pas à elle-même pour développer le projet humaniste réformateur de Tawhīdī - c'est l'ouvrage, pris comme un tout qui le fait, mais l'organisation de la 25^{ème} *Nuit* en est indiscutablement l'ébauche théorique, puisqu'elle expose les vertus de la prose pour repenser le rapport de l'intellectuel avec l'Institution. On sait, en effet, que le *naẓm* sera, par la suite, un terme clé dans les écrits du théoricien du discours qu'est 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī. Mais Tawhīdī ne va de toute façon pas au-delà du sens premier de *naẓm* : le mot *naẓm*, dans ce texte, désigne la poésie. Mais on le trouve aussi bien dans l'expression *naẓm qasīda*, qui désigne effectivement la composition d'un poème, que dans l'expression *naẓm al-qur'ān*, qui désigne la composition ordonnancée du Coran. Le terme exprime tout autant l'acte de composer des vers que l'ordonnancement de tout texte. Mais la différence de taille est que l'ordonnancement des vers est un acte humain, alors que celui du Coran, dans un cadre de pensée arabo-musulman, ne l'est pas. Notre propos n'est pas ici de dissenter sur la question du *naẓm* ; disons simplement quel rapport Tawhīdī semble entretenir avec cette problématique, que son texte préfigure : celui de mettre le doigt, à l'intérieur du cadre de pensée de son époque, sur la question cruciale de la dimension humaine de l'acte de langage.

BIBLIOGRAPHIE

AL-TAWHĪDĪ,

Kitāb al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa, éd A. Amīn et A. Zīn, Dār maktabat al-Ḥayāt.

1970 *al-Muqābasāt* éd M.T Hassan, Bagdad.

1997 *Maṭālib al-Wazīrayn* éd I. al-Kaylāni, Dār al-fikr.

BAKHTINE, M.,

1970 *La poétique de Dostoïevski*, édition originale de la seconde édition : *Problemy poetiki Dostoïevkovo*, Paris, Seuil.

BENCHEIKH, J.E.,

1989 *Poétique arabe*, Paris, Gallimard (coll « Tel »), édition 1989.

BERGE, M.,

1964 *Risāla fi-l-'Ulūm*, BEO XVIII, Damas, p. 241-298.

1965 *Al-Tawḥīdī et al-Ġāḥiz*, in *Arabica*, Vol. XII, p.188-196.

1979 *Pour un humanisme vécu : Abū Ḥayyānn al-Tawḥīdī : essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IV^e/X^e siècle (entre 310/922 et 320/932 – 414/1023)*, Damas, IFEAD.

IBN ṬABĀṬABĀ,

1982 *'Iyār al-ši'r*, éd A. 'Abd al-Sātīr, dār al-kutub al-'ilmiyya.

KEILANI I.,

1950 *Abū Ḥayyānn at-Tawḥīdī*, essayiste arabe du IV^{ème} siècle de l'hégire, introduction à son œuvre, Beyrouth.

MESADDI A.,

1995 *Al-Tawḥīdī wa su'āl al-luġa*, in *Fuṣūl*, vol 14, n°3, automne.

MIQUEL A. ,

1967 *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^{ème} siècle*, Tome I , Paris, Mouton.

SAMMOUD H.,

1994 *Al-tafkīr al-balāġī 'inda-l-'arab ususuḥu wa taṭawwuruḥu ilā-l-qarn al-sādis, manšūrāt kulliyat al-adāb Mannuba*, Tunis, 2^{ème} édition.

YAQŪT AL-ḤAMAWĪ AL-RŪMĪ,

1993 *Mu'ġam al-'udabā' iršād al-'arīb ilā ma' rifat al- adīb*, éd. I. 'Abbās, dār al-ġarb al-islāmī, 7 vol.