

Les enjeux de l'écriture biographique relative aux savants iraqiens du II/VIII^e siècle et à leur transmission du fond arabo-bédouin

Le cas de Abū 'Amr b. al-'Alā' (m. 154/770)

Marie-Andrée Gouttenoire



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/beo/122>

DOI : 10.4000/beo.122

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 : 43-76

ISBN : 978-2-35159-038-4

ISSN : 0253-1623

Référence électronique

Marie-Andrée Gouttenoire, « Les enjeux de l'écriture biographique relative aux savants iraqiens du II/VIII^e siècle et à leur transmission du fond arabo-bédouin », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], Tome LVII | Janvier 2008, mis en ligne le 12 novembre 2009, consulté le 24 septembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/beo/122> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/beo.122>

LES ENJEUX DE L'ÉCRITURE BIOGRAPHIQUE RELATIVE AUX
SAVANTS IRAZIENS DU II/VIII^e SIÈCLE
ET À LEUR TRANSMISSION DU FOND ARABO-BÉDOUIN

Le cas de Abū 'Amr b. al-'Alā' (m. 154/770)

Marie-Andrée GOUTTENOIRE

Université de Provence

INTRODUCTION

La réflexion proposée ici concerne les savants iraziens qui appartiennent globalement à une génération qui s'est éteinte durant le dernier quart du II/VIII^e siècle et dont les espaces intellectuels furent les cités iraziennes de al-Baṣra et de al-Kūfa. Nous nous intéresserons à ceux d'entre eux qui ont initié le recueil de ce que nous allons tenter de définir, dans une première partie, comme « le fond arabo-bédouin ». Ce fond comprend à la fois des vers de poésie préislamique et une somme d'éléments de nature lexicale ou terminologique ainsi qu'un ensemble de *aḥbār*¹ qui ont pour point commun d'être en lien avec l'espace tribal arabe. Mais nous verrons que la matière que nous regroupons sous l'appellation de « fond arabo-bédouin » – et qui nous amènera en terminologie arabe à questionner les termes 'Arab et A'rāb – s'étend sur un champ de recherche qui est encore en friche. A ceci, rien d'étonnant, car les disciplines en lien avec les deux premiers siècles de l'Islam ouvrent sur les mêmes difficultés et incertitudes. Parmi elles, le fait que le peu de connaissances dont nous disposons sur ces érudits et leurs productions reste soumis, dans son entier, à ce que les sources arabes ont consigné et véhiculé.

L'information sur ces savants est souvent parcellaire mais le plus gênant est qu'elle passe par une perspective qui a été vraisemblablement régulée par les courants de la tradition majoritaire. Aucune oeuvre de leur main ne nous est parvenue et les rôles qu'ils ont pu jouer dans le développement des savoirs ne sont pas toujours explicites. A cela s'ajoute le facteur

1. Les *aḥbār* (sing. *ḥabar*) : récits ; informations ; données de type historio-biographique ; dires. Le *ḥabar* comprend deux parties : l'une est la chaîne des transmetteurs (*isnād*) qui remonte jusqu'à l'auteur des dires ; l'autre est constituée des paroles rapportées.

du décalage temporel qui fait que la constitution des sources dans lesquelles ils sont mentionnés sont de loin postérieures au temps de leur vivant.²

Nous avons choisi ici de faire appel aux sources arabes de nature biographique qui font état des savants de al-Baṣra et de al-Kūfa du II/VIII^e siècle. Notre accès à eux, par la voie biographique, est le plus immédiat. Mais il faut savoir que ces érudits figurent dans quantité d'autres ouvrages, tant leur apport au fond arabe classique est fondamental. Citons, par exemple, les grands dictionnaires arabes dont ils ont réuni la presque totalité de la matière ou les recueils de poésie préislamique dont ils ont colligé et parfois commenté les vers ou encore les traités grammatico-lexicographiques dont ils fournissent aussi la matière linguistique.

Les sources arabes de nature biographique, exploitées dans cet article, remontent, pour les sources primaires au III/IX^e siècle pour les plus anciennes, mais la plupart s'échelonnent sur le IV/X^e siècle. Nous réfèrerons aussi à quelques sources arabes secondaires dont nous posons un départ de datation à partir du V/XI^e siècle.

En ce qui concerne le critère biographique, il convient de prendre en compte que, dans les sources arabes, les éléments biographiques sont souvent fondus avec l'exposition de la matière sur laquelle les personnages « biographiés » ont travaillé ou avec la matière qu'ils ont transmise. Ceci tient à la structure même des notices biographiques, à l'âge classique arabe, qui ne répond pas à notre attente. Dans le contexte d'analyse d'un « groupe de biographies » du *Kitāb al-aḡānī* de al-Iṣfahānī (m. 356/967), C. Audebert remarque que la « biographie, peu soucieuse de chronologie, ne commence pas par une date de naissance mais par la déclinaison de la généalogie et l'insertion du personnage dans son milieu social ». Puis, un « second niveau qui relève pour beaucoup, de comportements de critique littéraire – si l'on peut s'exprimer ainsi – fait intervenir des schémas qui structurent réellement la biographie. »³. En ce qui concerne les sources que nous citons ici, la matière biographique s'organise essentiellement autour d'un critère « linguistique » ou plus précisément autour de l'intérêt polymorphe qu'ont prêté les savants iraqiens du II/VIII^e siècle à la langue arabe⁴. Les éléments biographiques se font donc l'écho, à des degrés divers, des champs d'investigation variés, initiés par les érudits iraqiens pour étudier la langue arabe : recension et glose de la poésie préislamique et/ou de première période islamique ; avis critiques sur les poètes ; collecte de données lexicales, terminologiques et de mots rares ; formalisation des premières questions de grammaire etc...

2. Ce décalage est généralement chiffré à un siècle minima. Mais il faut prendre en compte que quantité d'incertitudes pèsent sur ce calcul du fait notamment de la difficile datation des sources primaires.

3. C. AUDEBERT, « Les vers chantés de 'Umar b. Abī Rabī'a, Recension et étude des "lauréats" », *Arabica*, 2004, p. 295.

4. La notion de langue arabe est à entendre ici selon les savants iraqiens de cette époque. Elle est désignée généralement sous l'appellation de *al-'arabiyya*. Elle se définit comme exempte de barbarismes (*lahn*) dans son exigence à être une langue arabe pure dans la lignée des meilleurs parlers bédouins. Elle est l'ancêtre de ce qui deviendra la langue arabe classique.

Nous nous proposons, plus particulièrement, d'aborder la question de la transmission du fond arabo-bédouin à travers la figure de Abū 'Amr b. al-'Alā' (m. 154/770), lecteur du Coran qui est également considéré comme le fondateur de l'école grammaticale de al-Baṣra. On lui doit aussi d'avoir collecté et transmis une somme considérable de matière en provenance du fond arabo-bédouin.

Notre choix s'est porté sur cet érudit pour plusieurs raisons. Tout d'abord, l'approche de la question de la transmission du fond arabo-bédouin, par la filiation de Abū 'Amr b. al-'Alā', a été jusqu'alors moins sollicitée, par la critique, qu'elle ne l'a été pour les deux grands transmetteurs les plus célèbres et les plus contestés de l'histoire littéraire arabe que sont Ḥammād al-Rāwīya (m. 155/772) et Ḥalaf al-Aḥmar (m. vers 180/796). Une autre raison tient à la polyvalence des savoirs de Abū 'Amr b. al-'Alā' qui ouvre sur la possibilité de comparer le traitement réservé, dans les sources arabes, au fond arabo-bédouin en regard de ses savoirs de nature religieuse et grammaticale. Il s'agira donc, dans un premier temps, de procéder à une analyse comparée des trois axes de transmission de ces savoirs, en amont de Abū 'Amr b. al-'Alā'. L'objectif étant de dégager de possibles orientations de l'écriture biographique spécifiques au traitement du fond arabo-bédouin.

Nous aborderons ensuite la problématique du fond arabo-bédouin à travers le motif du « repentir » qui nous apparaît comme un outil utilisé par l'écriture biographique pour légitimer le fond arabo-bédouin ou la personne morale des transmetteurs. Cette réflexion se basera essentiellement sur les cas de Abū 'Amr b. al-'Alā' et de Ḥalaf al-Aḥmar dont les figures biographiques jouent sur la parfaite opposition qui existe entre un savant légitimé et un savant contesté.

C'est donc dans l'épaisseur du tissu biographique, au détour de ses contradictions, de ses silences ou de ses insistances, que nous voudrions tenter de faire émerger une lecture de l'écriture de la transmission du fond arabo-bédouin et de ses éventuels enjeux.

I) QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR LA NOTION DE « FOND ARABO-BÉDOUIN » ?

A) *Vers une approche globale de la notion de « fond arabo-bédouin »*

En recourant à l'appellation de « fond arabo-bédouin », notre intention est d'avoir une entrée suffisamment large pour englober un matériel assez divers que les savants iraziens de première génération vont recueillir et transmettre. Il s'agit d'un vaste ensemble de données poétiques, lexicales, proverbiales, généalogiques ainsi que d'éléments traitant des hauts faits des 'Arab (*ayyām al-'Arab*). La part de cette matière que nous incluons dans le fond arabo-bédouin a pour caractéristique d'être en lien avec l'espace tribal⁵ ou / et avec un référentiel de savoirs appartenant à ceux que les sources arabes nomment le plus souvent les 'Arab, les

5. Cet espace, lorsqu'il est désigné dans les sources, l'est sous le terme de *bādiya*, que l'on traduit généralement par "steppe". Il est difficile de définir la réalité recouverte par ce terme du fait que les sources ne livrent quasiment jamais de détail géographique ni de caractéristique le concernant.

fuṣāḥā’ *al-‘Arab*, les *A‘rāb* ou individuellement par les termes de *‘Arabī*, *A‘rābī* ou plus rarement de *badawī* (pl. *badū*).

La nature de ce « fond arabo-bédouin », des lieux et des personnages auxquels il réfère fait partie des notions qui en dépit de leur apparente facilité à être perçues ou pressenties restent bien délicates à définir.

Pour illustrer cette perception, nous citerons A. Miquel lorsqu’il préface l’ouvrage de P. Larcher, consacré à une nouvelle traduction commentée des *mu‘allaqāt*⁶ et qu’il évoque le sentiment d’« une bédouinité absolue » à la lecture de ces poèmes anté-islamiques : « Il y a des littératures du mystère, et des mystères en telle ou telle littérature. Celle des Arabes en est prodigue. Entre autres exemples [...] la poésie de la Péninsule arabique d’avant l’islam, celle, comme on dit, des grandes « odes » de la société nomade.

Ces deux derniers mots sembleraient effacer tout mystère : à défaut du témoignage des contemporains, qui nous manquera toujours, il suffit à notre conviction de lire ces poèmes pour plonger avec eux dans une bédouinité absolue. Mais cette vérité acquise, tout redevient question sans réponse assurée. »⁷

Cette remarque, faite au sujet du texte poétique des *mu‘allaqāt*, montre combien le fossé est grand entre ce qui est de l’ordre de la perception de lecture et ce qu’il conviendrait de définir pour étayer la notion abstraite de « bédouinité absolue ».

Nous allons voir que la notion de « fond arabo-bédouin », qui s’attache aux savants iraqiens du II/VIII^e siècle, dans les sources arabes primaires, résiste elle aussi à la définition. Il semblerait que la difficulté méthodologique à cerner le « sentiment bédouin » ait des points communs entre l’analyse des *mu‘allaqāt* et celle des *aḥbār* qui traitent des premiers érudits iraqiens. Cela n’est peut-être pas un hasard là où ces deux ensembles de sources, pourtant de nature et de périodes différentes, sont liées par plusieurs correspondances. Rappelons que ce sont aux savants iraqiens, qui nous intéressent ici, que l’on doit la transmission des *mu‘allaqāt*. Et le lien de ces savants avec ces poèmes passe aussi par leurs premiers commentaires sur certains vers et par leurs jugements sur les poètes. Ceux-ci figurent dans nombre de *aḥbār* des sources biographiques arabes que nous utilisons ici. La question de la bédouinité serait donc un filon qui aurait traversé plusieurs temporalités dans des supports de natures différentes en ayant en commun, à un moment donné, la vision qu’en ont eu les premiers savants iraqiens.

Pour l’heure, nous allons tenter d’affiner la notion de « fond arabo-bédouin » en nous tournant vers quelques éléments qui, dans les sources arabes primaires, nous semblent les plus à même de la caractériser. Nous percevons, dès maintenant, qu’un des points d’achoppement majeur va être d’identifier, dans les sources, à quoi réfèrent les deux entités

6. Il s’agit d’un recueil de poèmes arabes, généralement au nombre de sept, d’époque préislamique. Ils auraient été réunis par le transmetteur Ḥammād al-Rāwīya vers le milieu du II/VIII^e siècle. En revanche, l’appellation de *mu‘allaqāt*, littéralement « les suspendues », est d’origine incertaine et certainement plus tardive.

7. A. MIQUEL, dans la préface de l’ouvrage de P. LARCHER, *Les Mu‘allaqāt, les sept poèmes préislamiques*, p. 7.

que nous nommons, en français « arabo-bédouin ». Nous allons voir que le passage à la terminologie arabe est loin d'aplanir la complexité de cette question.

B) *Eléments de caractérisation du « fond arabo-bédouin » au sein des sources arabes primaires*

1) A qui font référence les 'Arab et les A'rāb qui figurent dans les sources arabes primaires?

En l'état actuel, le traitement de cette question est loin d'être circonscrit et nécessiterait une étude en tant que telle. Dans l'espace de cet article, notre intention est tout d'abord de signifier l'existence de cette problématique, de mesurer l'ampleur des questionnements qu'elle implique et de là, de tenter de situer ce que nous nommons le « fond arabo-bédouin » à l'époque des savants iraziens de la seconde moitié du II/VIII^e siècle. Car l'écueil méthodologique tient, semble-t-il, au danger de glisser trop vite vers le sentiment de cette « bédouinité absolue » évoquée par A. Miquel ci-dessus.

Pour aborder le problème, dans sa globalité, on peut tout d'abord constater que la plupart des études critiques, dans leur commentaire ou leur traduction du terme A'rāb penchent pour la correspondance avec le terme de « bédouin ».

Les éléments donnés dans le dictionnaire Kazimirski, vont dans ce sens : « A'rāb : Arabes nomades. Le mot 'Arab collectif a un sens plus général ; il s'applique à la race arabe des villes ou du désert indistinctement, tandis que A'rāb s'applique exclusivement aux Bédouins. »⁸

La caractérisation du terme 'Arab est, quant à elle, moins immédiate, et elle fait appel, dans la plupart des cas, soit à un critère de descendance comme chez Kazimirski, soit au mode de vie notamment au mode de vie sédentaire et citadin.

C'est là le schéma des interprétations générales qui s'attachent aux termes de 'Arab et A'rāb. Tout en étant vérifiables et souvent concordantes avec les emplois de ces termes dans les sources arabes, il faut bien voir que ces données ne constituent pas une analyse exhaustive. Elles ne sont vraisemblablement que la partie visible de l'iceberg, qui tout en offrant une interprétation crédible de cette terminologie n'en occulte pas moins toute l'analyse diachronique.

Les termes 'Arab et A'rāb demandent, en fait, à être analysés en fonction de la période concernée et du type de sources dans lesquelles ils figurent.

C'est sur cette problématique que Jan Retsö s'est notamment penché dans son ouvrage *The Arabs in Antiquity, Their history from the Assyrians to the Umayyads*. J. Retsö, analyse les différentes réalités qu'a recouvert le terme 'Arab depuis les Assyriens jusqu'aux Omeyyades. Dans le domaine des sources arabes, l'auteur s'appuie sur le texte coranique et sur un ensemble de sources historiographiques.

8. KAZIMIRSKI, A. de B., *Dictionnaire arabe-français*, t. II, p. 208.

Il en ressort que toute définition pour le terme ‘*Arab* ne peut être arrêtée car il a été le lieu d’inclusions et d’exclusions de sens dues à un ensemble de variations, notamment historiques et idéologiques. J. Retsö montre que certaines significations du terme ‘*Arab* peuvent être approchées lorsqu’il apparaît dans les sources en corrélation ou en opposition avec d’autres termes comme c’est le cas par exemple pour les doublets : ‘*Arab* / ‘*Aġam*⁹ ; ‘*Arab* / *mawlā*¹⁰.

En ce qui concerne, le rapport du terme ‘*Arab* avec celui de « bédouin », nous ne soulignerons ici que deux des points soulevés dans l’ouvrage de J. Retsö. Le premier est l’écho partiel que l’auteur fait à la thèse de A. Musil¹¹ qui veut que les bédouins soient un groupe restreint de la catégorie des ‘*Arab*.

Le deuxième est un point de son analyse dans le chapitre consacré aux *A‘rāb*, intitulé « The Neglected cousins ». D’après J. Retsö, les *A‘rāb* sont un groupe appartenant à la communauté islamique primitive. Il relève que leur mention revêt presque toujours une connotation négative dans les sources arabes historiographiques et dans le texte coranique, ceci dans le sens où ils s’opposent à la communauté des *muhāġirūn*¹². A l’origine, les *muhāġirūn* désignent les Mecquois qui suivirent le prophète à Médine. Par la suite, ils reçurent l’appellation de ‘*Arab* et s’installèrent dans les cités. Les *A‘rāb* seraient ceux qui seraient restés à la vie nomade ou qui y seraient revenus après l’hégire (*al-ta‘arrub ba‘da al-hiġra*), ce qui fut considéré comme une défection par la communauté islamique. Toutefois, en regard du critère de bédouinité, J. Retsö souligne que les ‘*Arab-muhāġirūn* pouvaient eux aussi être d’origine bédouine.¹³

9. Dans les sources arabes classiques, le terme ‘*Aġam* (sing. ‘*aġamī*) qui est un collectif, désigne généralement les Persans nouvellement convertis à l’Islam, mais il peut avoir parfois un sens plus large pour les populations non Arabes, comme les Byzantins par exemple. Le terme peut aussi avoir un sens linguistique et signifier « celui dont le langage n’est pas clair ; n’est pas pur ». RETSÖ, Jan, *The Arabs in Antiquity*, p. 24-25.

10. Le terme *mawlā* (pl. *mawālī*) sous tend une relation de clientélisme, qui durant les premiers siècles de l’Islam, a fait qu’un nouveau converti s’assimilait à un groupement tribal de la fédération islamique. RETSÖ, Jan, *The Arabs in Antiquity*, p. 66.

Les ‘*Arab* étaient, dans le cas de ce doublet, des membres issus d’une tribu d’origine qui avait rallié l’Islam dès les premières vagues de conversion. Le *mawlā* avait le plus souvent une origine non arabe, mais ceci n’était pas systématique car il existe des attestations de *mawlā* arabe. RETSÖ, Jan, *The Arabs in Antiquity*, p. 76.

11. Les restrictions de J. Retsö vont notamment au fait que Alois Musil (1868-1944), qui étudia les bédouins de Syrie en tant qu’ethnologue, fonde sa caractérisation des ‘*Arab* sur deux définitions qui ne sont pas synonymes : l’une fait appel au mode de vie et l’autre est établie d’après le critère de la descendance. RETSÖ, Jan, *The Arabs in Antiquity*, p. 2.

12. K. VERSTEEGH, dans l’article “‘Arab” de son ouvrage *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, répertorie les occurrences des termes ‘*Arab*, ‘*arabī*, *A‘rāb* dans le Coran : « Dans le Coran, le terme ‘*arab* n’apparaît pas. On trouve l’adjectif ‘*arabiyy* à onze reprises dans les sourates mecquoises, toujours, semble-t-il, en référence à la langue de la Révélation. Le terme ‘*A‘rāb* figure dans dix passages des sourates médinoises (Q. 33/20, 48/11, 16 ; 9/90, 97-101, 120). Les ‘*A‘rāb* sont critiqués pour ne pas avoir accompli leur devoirs en tant que participants aux opérations militaires menées par les *muhājirūn*, les ‘*anṣār*, et « ceux qui les suivirent » (Q. 9/100-101) D’après Q. 33/20 ils vivent dans la *bādiya*, un terme qui, très vraisemblablement, à l’origine signifie les terres extérieures à une cité principale, généralement fortifiée, dans ce cas très probablement Yathrib/Médine (cf. Ibn Ḥaldūn ; *Muqaddima* I,2). » (Traduction de l’anglais par nos soins). VERSTEEGH, K., *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, t. I, p. 128.

13. RETSÖ, Jan, *The Arabs in Antiquity*, p. 84-86.

On voit que l'analyse de J. Retsö se situe en amont de la génération des savants iraziens qui nous intéressent ici et qu'elle s'appuie, pour les sources arabes, comme nous l'avons déjà mentionné, sur le texte coranique et sur les documents historiographiques. Nous ne saurions rendre ici toute l'étendue que cette analyse prend dans l'ouvrage de J. Retsö. Notre objectif est simplement de montrer combien le statut des termes 'Arab et A'rāb va être différent dans les sources arabes primaires qui nous occupent ici. Sources, qui rappelons-le, concernent les savants iraziens qui ont développé les premiers savoirs relatifs à la langue arabe et qui sont axées essentiellement sur la perspective grammatico-biographique. Pour les sources qui nous concernent ici, l'emploi très fréquent des termes 'Arab et A'rāb qui jalonnent les *aḥbār* semble s'être tourné vers le phénomène linguistique avec pour conséquence, semble-t-il, une perte du pouvoir de différenciation entre les deux termes.

A. Marbach montre que « dans les premières sources grammaticales, principalement dans le *Kitāb* de Sībawayh, le terme A'rāb est remplacé par celui de 'Arab. »¹⁴

K. Versteegh fait également référence à l'évolution qui touche les deux termes : « Dans la terminologie islamique primitive, une distinction était faite entre les 'Arab, les Arabes sédentaires des cités comme la Mekke et Médine, et les A'rāb "Bédouins". Le dernier terme portait une connotation négative du fait de son emploi dans le Coran. Toutefois, après la période des conquêtes, la population sédentaire se mit à considérer les Bédouins circulant librement, dont le langage avait préservé la pureté des temps préislamiques, comme le type idéal d'Arabe, et le terme *kalām al-'Arab*, "langage des Arabes" vint à dénoter le langage pur, non affecté des Bédouins. »¹⁵

En un mot, il est important de noter qu'en regard de notre période, la deuxième moitié du II/VIII^e siècle, l'emploi des termes 'Arab et A'rāb va souvent faire l'objet d'un amalgame. Aucune connotation négative ne s'attache plus au terme A'rāb comme c'était le cas à l'époque précédente en rapport des *muhāğirūn*¹⁶. Quant à la référence au statut de bédouin, elle est souvent implicite à la fois dans les deux termes.

Les 'Arab aussi bien que les A'rāb y sont les dépositaires d'une langue arabe pure et les références à eux se lisent souvent dans les expressions *fuṣaḥā' al-'Arab / al-A'rāb* ou *kalām al-'Arab*. Leur parole est recherchée par les savants iraziens de première génération et a valeur de norme dans la presque totalité des *aḥbār*.

14. Cité par VERSTEEGH, K., *The Explanation of Linguistic Causes*, p. 31. D'après, MARBACH, A., «Ma'nā l-muṣṭalaḥ "'Arab" ḥasaba l-ma'āğim wa-l-Qur'ān wa-l-Kitāb li-Sībawayhi wa Muqaddima Ibn Ḥaldūn», *al-Karmil*, Studies in Arabic Language and Literature, Haifa, 1992, n° 13, p. 145-178.

15. VERSTEEGH, K., *The Arabic Language*, p. 37. (Traduction de l'anglais par nos soins).

16. Ce regard positif porté sur les A'rāb/bédouins sera de courte durée puisque dès le début du III/IX^e siècle, la probité des informateurs bédouins va être souvent mise en doute par les savants iraziens. Plusieurs d'entre ces informateurs furent surpris à forcer voire à forger le renseignement bédouin soit - comme l'analyse R. Blachère - « par malice envers ces hommes des villes, soit par goût du profit ». Blachère, R., « Les savants iraziens et leurs informateurs bédouins aux II-IV^e siècles de l'hégire », *Analecta*, 1975, p. 34.

Pour prendre la mesure du statut fluctuant de cette terminologie, nous citerons deux exemples qui montrent que pour exprimer la même situation, il arrive que les sources utilisent tour à tour les termes ‘*Arab* ou *A‘rāb*.

Le premier exemple est emprunté au *Fihrist* de Ibn al-Nadīm. Il s’agit d’une tête de chapitre qui annonce un ensemble de notices biographiques caractérisées comme suit :

أسماء فصحاء الأعراب المشهورين الذين سمع منهم العلماء وشيء من أخبارهم وأنسابهم¹⁷.

« Noms des *A‘rāb*-bédouins célèbres de langue pure dont les savants eurent audition et quelques éléments de dire (aḥbār) les concernant avec quelques éléments de leur généalogie ».

On relevera que l’éditeur signale, dans une note qui s’attache au terme *al-A‘rāb*, dans ce titre, que deux autres versions manuscrites du texte de Ibn al-Nadīm donnent, en place du terme *al-A‘rāb*, le terme *al-‘Arab*. Il y a donc, si l’on en croit ces variantes au sein des manuscrits, une permutation possible entre ces deux termes. Le plus significatif, dans le cadre de notre interrogation, étant que cet usage de l’un ou l’autre des termes *A‘rāb* / ‘*Arab*, est censé attester de l’imprégnation d’un « contenu bédouin » puisqu’il va être largement question, dans les notices qui suivent, de l’espace de la *bādiya* et de personnages qui sont explicitement désignés comme étant *A‘rābī-badawī* (arabe-bédouin).

C’est le cas, par exemple de Abū Ḥayra (m. vers 150/767) qui fut un contemporain de Abū ‘Amr b. al-‘Alā’, pour lequel il est dit :

أبو خيرة: واسمه نهشل بن زيد. أعرابي بدوي من بني عدي. دخل الحضرة¹⁸.

« Abū Ḥayra : son nom est Nahšal b. Zayd. Un *A‘rābī* bédouin des Banū ‘Adī. Il devint sédentaire »

Les personnages listés ici par Ibn al-Nadīm sont ceux, par ailleurs, que la critique occidentale regroupe, à la suite de R. Blachère, sous l’appellation d’ « informateurs bédouins ».

Le deuxième exemple concerne aussi un cas de double appellation, donnée, cette fois-ci, aux « informateurs bédouins » auxquels al-Kisā’ī (m. 189/805) eut recours, dans la célèbre querelle – *al-mas’ala al-zunbūriyya* – qui lui donna l’avantage sur le grammairien Sībawayh, en présence du calife al-Rašīd.

Dans un cas, dans le *Mağālis al-‘ulamā’*, attribué à al-Zağğāgī, c’est al-Kisā’ī lui-même qui va référer à ces informateurs sous le terme de ‘*Arab*.

فقال الكسائي: هذه العربُ ببابك، قد جمعتهم من كلِّ أوب، ووفدت عليك من كلِّ صقع، وهم فصحاء الناس، وقد قنع بهم أهلُ المصرين، وسمع أهل الكوفة وأهل البصرة منهم، فيحضرون ويُسألون¹⁹.

17. IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, p. 72.

18. IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, p. 79. L’éditeur signale une variante de *al-ḥaḍra* en *al-ḥira*. Voir aussi, SEZGIN, F., *G. A. S.*, VIII, p. 28. *Al-ḥaḍra* peut signifier « demeure fixe ». *Al-ḥāḍira* réfère à un « pays habité par des hommes arabes à demeures fixes » et *al-ḥaḍāra* à un « pays habité par des hommes à demeures fixes, non nomades » ou encore à l’ « action de s’établir dans un pays à demeure fixe ». KAZIMIRSKI, A. de B., *Dictionnaire arabe-français*, t. 1, p. 447-448.

19. AL-ZAĞĞĀĠĪ, *Mağālis al-‘ulamā’*, p. 10.

« Alors al-Kisā'ī dit : ces 'Arab à ta²⁰ porte, tu les a rassemblés de toutes parts et ils sont arrivés auprès de toi de toutes les contrées. Ils sont les gens de langue pure et les gens des deux *miṣr*²¹ s'en sont satisfaits et les gens de al-Kūfa ainsi que ceux de al-Baṣra en ont eu audition. Alors qu'ils soient amenés et qu'ils soient questionnés. »

Dans un autre cas, c'est al-Aṣma'ī qui va référer à ces mêmes informateurs sous le terme de A'rāb.

قال الأصمعي: كان الكسائي يأخذ اللغة عن أعراب الحطمة كانوا ينزلون فطربل وغيرها من سواد قرى بغداد. قال: فلما نظر الكسائي سبويه استشهد بكلامهم واحتج بهم وبلغتهم على سبويه²².

« Al-Aṣma'ī dit : al-Kisā'ī prenait le langage des A'rāb al-Ḥuṭama qui venaient camper à Quṭrubbul et en d'autres places du *sawād* des villages aux alentours de Bagdad. Lorsque al-Kisā'ī eut une controverse avec Sībawayh, il alléguait leur parler comme preuve et il se servit d'eux et de leur langage contre Sībawayh. »

L'exposition de cette querelle grammaticale (le débat concerne l'usage de l'accusatif dans deux expressions) entre al-Kisā'ī et Sībawayh figure, dans les sources, sous de nombreuses variantes. Certaines versions avancent que ce serait al-Kisā'ī qui aurait « soudoyé » les informateurs bédouins pour qu'ils témoignent dans son sens.²³ Il est certain que ce débat a aussi fait l'objet d'un traitement, a posteriori, par les savants qui s'impliquèrent dans la querelle méthodologique qui opposa les grammairiens de al-Baṣra à ceux de al-Kūfa. Le *ḥabar* de al-Aṣma'ī que nous citons ici entre dans ce cadre. Sa portée polémique est plus lisible, en contexte, dans le texte du *Nūr al-qabas*, car le *ḥabar* de al-Aṣma'ī est suivi par l'exposition de vers satiriques contre al-Kisā'ī, attribués à al-Yazīdī (m. 201/817). Pour al-Yazīdī, qui se rattache à la tradition grammaticale de al-Baṣra, le *qiyās* (analogie) doit être tiré, comme ses prédécesseurs l'ont fait, d'après la langue des premiers 'Arab.²⁴ De là, al-Yazīdī fustige al-Kisā'ī et ses disciples, pour leur usage du *qiyās* (analogie) qui est basé sur le langage des cheiks de Quṭrubbul (*aṣyāḥ Quṭrubbul*). Car la localité de Quṭrubbul, est stigmatisée dans d'autres *aḥbār*, pour la consommation de vin que l'on y fait, mais surtout parce que le séjour trop fréquent des bédouins aux alentours des villages du *sawād* iraqien est, pour les grammairiens, une cause irréversible d'altération de leur parler. Les savants de al-Baṣra stigmatisent donc al-Kisā'ī, qui représente la tradition grammaticale de al-Kūfa, de les valider

20. Al-Kisā'ī s'adresse ici à Yaḥyā b. Ḥālid al-Barmakī (m. en 189/805), vizir et homme de lettres de Harūn al-Rašīd, qui a organisé ce face à face entre al-Kisā'ī et Sībawayh.

21. Le terme *amṣār* (sing. *miṣr*) s'applique aux cités de fondation islamique. Il est fait référence ici à al-Baṣra et al-Kūfa.

22. AL-MARZUBĀNĪ, *Nūr al-qabas*, p. 287.

23. Sur l'historicité de cette querelle, voir : BLAU, J., « The Role of the Bedouins as Arbiters in Linguistic Questions and the *Mas'ala az-zunbūriyya* », *Journal of Semitic Studies*, 1969, p. 48-49.

24. Voir en particulier le vers suivant de al-Yazīdī : *Kunnā naqisu al-naḥw fi-mā maḍā 'alā lisāni al-'Arab al-uwwal*. AL-MARZUBĀNĪ, *Nūr al-qabas*, p. 287.

comme informateurs. La référence faite ci-dessus, par al-Aṣma‘ī, aux *A‘rāb al-Ḥuṭama* implique donc une portée critique.²⁵

Revenons maintenant au cadre de notre interrogation sur les emplois des termes *‘Arab* et *A‘rāb* et de leurs permutations. Le fait que al-Aṣma‘ī ait choisi d’employer le terme *A‘rāb* – alors que al-Kisā‘ī emploie le terme *‘Arab* pour les mêmes personnages – dans un contexte polémique, pourrait être significatif. Car, nous avons vu, que, dans le contexte coranique, ce terme est chargé de négativité. Il ne semble pourtant pas ici que ce soit le terme *A‘rāb* qui porte un sens négatif. Outre le fait que al-Aṣma‘ī l’emploie fréquemment ailleurs sans connotation négative, il est apparu, d’après l’analyse du contexte, que la charge critique provenait de la localité même de Quṭrubbul et plus largement de tous les villages du *sawād* iraquien dans lesquels les *‘Arab/A‘rāb* séjournèrent trop longtemps au point d’altérer leur parler. Il en ressort que même, dans un contexte polémique, ce n’est pas le terme *A‘rāb* qui est chargé de négativité. Ceci concourt à montrer que les termes *‘Arab/A‘rāb* peuvent être permutés, dans les sources arabes primaires de nature grammatico-biographique.

Venons-en maintenant, pour tenter d’affiner les sens recouverts par le terme *‘Arab*, à l’expression « *‘ilm al-‘Arab* » qui figure très souvent dans les sources.

2) La notion de *‘ilm al-‘Arab* dans les sources arabes primaires

S’il est une locution récurrente dans les sources arabes primaires relevant du domaine de la langue arabe, c’est bien celle de *‘ilm al-‘Arab*. En voici un exemple d’emploi chez al-Sirāfī dans la notice consacrée à Abū Zayd al-Anṣārī (m. 215/830) :

لا نعلم أحداً من علماء البصريين بالنحو واللغة أخذ عن أهل الكوفة شيئاً من علم العرب، إلا أبا زيد، فإنه روى عن
المفضل الضبي²⁶.

« Nous ne connaissons personne parmi les savants baṣriens en grammaire et en langage qui prit un peu du *‘ilm al-‘Arab* provenant des gens de al-Kūfa, à l’exception de Abū Zayd car il rapporta d’après al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī. »

Compte tenu de la difficulté, que nous venons d’exposer, d’identifier les emplois du terme *‘Arab* en une cohésion de sens, l’option de garder le terme arabe en translittération s’impose donc. Le terme *‘ilm* peut, quant à lui, se traduire par la « science des *‘Arab* » ou le savoir, la connaissance des *‘Arab*.

Il convient toutefois de se demander si, dans certaines de ses occurrences, l’expression « *‘ilm al-‘Arab* » ne pourrait référer à un « savoir concernant les *‘Arab* ». Dans ce cas, ce savoir serait une compétence des savants iraqiens, alors que dans l’option de traduction que nous choisissons (*‘ilm al-‘Arab* = le savoir des *‘Arab*), ce savoir appartient en propre aux *‘Arab*.

25. Sur la critique faite à al-Kisā‘ī, pour son usage de la langue des *‘Arab al-Ḥuṭama* voir aussi al-Sirāfī, *Aḥbār al-naḥwiyyīn al-baṣriyyīn*, p. 44.

26. AL-SIRĀFĪ, *Aḥbār al-naḥwiyyīn al-baṣriyyīn*, p. 44-45.

Notre option de traduction s'appuie sur le fait que l'expression de « *'ilm al-'Arab* » ne peut manquer d'être corrélée avec celles fréquemment mentionnées dans les sources, qui sont aussi construites avec un complément de nom (*iḍāfa*) dont le deuxième membre de l'annexion est le terme *'Arab* : *kalām al-'Arab* (le parler des *'Arab*) ; *aš'ār al-'Arab* (les vers des *'Arab*) ; *ayyām al-'Arab* (les hauts-faits des *'Arab*) ; *luġāt al-'Arab* (les variantes dans les parlers des *'Arab*) ; *aḥbār al-'Arab* (les dires des *'Arab*)... etc. Le *'ilm al-'Arab*, vient en quelque sorte chapeauter cet ensemble de savoirs dans le sens où il peut englober toutes ces notions.

Sous cette appellation, les sources font référence aux différents savoirs que les savants iraziens vont glaner auprès des *'Arab/A'rāb*. Il peut s'agir de vers de poésie, de *aḥbār*, de termes rares et plus globalement de toute la matière linguistique qui a trait à leurs questionnements sur la *'Arabiyya*, la langue arabe.

3) La classe des « informateurs bédouins »

Un autre marqueur de la spécificité des sources iraziennes du domaine linguistique en direction du fond arabo-bédouin se lit dans la présence récurrente de personnages que la critique occidentale a pour usage de qualifier « d'informateurs bédouins »²⁷.

Dans les sources arabes, ils apparaissent sous des qualificatifs variés : *'Arab* ; *A'rāb* ; *fuṣaḥā' al-'Arab* ou *fuṣaḥā' al-A'rāb* ; *badū* ; *ahl al-bādiya* ...

Le qualificatif de la critique occidentale « informateurs bédouins », très explicite pour le rôle joué par ces personnages dans les sources (arbitrage, caution), ne met cependant pas en évidence un autre aspect de l'activité de ces informateurs qui en fait aussi des savants en langue arabe à qui des ouvrages sont attribués. Le *Fihrist* de Ibn al-Nadīm leur confère déjà cette dimension. Abū Ṭarwān al-'Uklī, qui est connu, par ailleurs pour avoir participé à la querelle *al-mas'ala al-zunbūriyya*, que nous venons d'évoquer, vécut donc durant la deuxième moitié du II/VIIIe siècle. Voici ce que rapporte Ibn al-Nadīm le concernant :

أبو ثروان العكلي: من بني عكل. أعرابي فصيح، تعلم في البادية، كذا ذكر يعقوب بن السكيت وله من الكتب: كتاب خلق الفرس – كتاب معاني الشعر²⁸.

« Abū Ṭarwān al-'Uklī : des Banū 'Ukl. *A'rābī* de langue pure qui s'instruisit dans la steppe (*bādiya*), ainsi que l'a mentionné Ya'qūb b. al-Sikkīt²⁹. Ses ouvrages sont : *Livre sur la constitution du cheval* – *Livre sur les motifs de la poésie*. »

Ces ouvrages ne nous sont pas parvenus et c'est au travers de leur titre, que nous pouvons percevoir la variété des centres d'intérêt de ces hommes. Car, à l'exemple cité ici, s'ajoute, par les titres mentionnés par Ibn al-Nadīm, d'autres champs d'investigation :

27. Nous avons vu, ci-avant, que cette appellation revenait à R. Blachère.

28. IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, p. 76. L'éditeur signale en note que le *Kitāb ḥalq al-faras* a une variante, dans d'autres manuscrits, en *Kitāb ḥalq al-insān* (Livre sur la constitution de l'homme).

29. Il s'agit de Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq (m. 244/858), philologue et lexicographe, disciple de Abū 'Amr al-Šaybānī (voir infra, note n° 83).

Kitāb al-nawādir (Livre des raretés syntaxiques et morphologiques) ; *Kitāb ġarīb al-Qur’ān* (Livre des termes rares du Coran) ; *Kitāb ġamāhīr al-qabā’il* (Livre de la multitude des tribus) ; *Kitāb al-ḥaṣarāt* (Livre des insectes) ou encore cet ouvrage singulier titré *Kitāb ḥanīn al-ibil ilā al-awṭān* (Livre du désir nostalgique des chameaux pour les lieux de séjour) attribué à Rabī’a al-Baṣrī³⁰.

Ce qu’il convient de souligner en regard de ces titres, c’est qu’ils font de leurs auteurs des savants au plein sens de l’acte de composition et non pas seulement des auxiliaires informateurs des savants iraqiens.

Il semble qu’il faille bien distinguer cette première génération de ‘Arab-bédouins du II/VIII^e siècle des informateurs bédouins que nous rencontrons dans les coulisses des salons à Bagdad, dans la littérature des *Mağālis* ou du *Kitāb al-aġānī*, par exemple. Durant les deux premiers siècles de l’islam, dans les *amṣār* iraqiennes, ce rôle devait être moins codifié, plus spontané dans le sens où les ‘Arab-bédouins n’en avaient pas encore fait profession et source de profit. C’est là encore une des spécificités de ce II/VIII^e siècle durant lequel ces savants bédouins eurent un rôle majeur. Les sources nous ont laissé bien peu d’éléments les concernant. Ils sont pourtant une des clefs de l’espace de transmission en amont de la première génération des savants iraqiens.

III) LES SAVOIRS DE ABŪ ‘AMR B. AL-‘ALĀ’ (M. 154/770) FACE AUX ENJEUX DE L’ÉCRITURE BIOGRAPHIQUE

A) Présentation générale de Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ (m. 154/770)

D’origine arabe, presque tous les biographes de Abū ‘Amr Zabbān b. al-‘Alā’, s’accordent à le rattacher à la tribu arabe des Māzin de la confédération des Tamīm³¹. Lecteur du Coran, il est par ailleurs considéré comme un des fondateurs de l’école grammaticale de al-Baṣra. Il figure aussi parmi les plus grands transmetteurs du fond arabo-bédouin qu’il soit d’ordre poétique, lexical ou qu’il recouvre plus globalement un ensemble de *aḥbār* de nature diverse.

Sa naissance est estimée au plus tard vers 70/689, soit à la Mekke, selon la majorité des biographes, soit à Kāzerūn, en Perse méridionale, selon un témoignage isolé rapporté par Ibn al-Ġazarī³². Passé le stade de l’enfance, il se rendit ensuite en Iraq. Le seul fait attesté dans les sources arabes, relatif à sa présence en Arabie, se lit dans un *ḥabar* qui se retrouve, avec plus ou moins de complétude, dans plusieurs ouvrages³³. Il en ressort que Abū ‘Amr suivit

30. Nous n’avons pas trouvé d’autres éléments sur Rabī’a al-Baṣrī, en dehors de sa mention chez Ibn al-Nadīm qui consiste, outre deux titres d’ouvrages qui lui sont attribués, en ce bref commentaire : « Bédouin qui se sédentarisa. C’était un poète transmetteur ». IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, p. 81.

31. Sauf Ibn al-Ġazarī qui le rattache aux Ḥanīfa. A noter que des variantes existent également sur son *ism* Zabbān. D’après BLACHÈRE, R., *E. I. / 2*, article « Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ », p. 108.

32. Blachère, R., *E. I. / 2*, article « Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ », p. 108.

33. Voir, par exemple, al-Marzubānī, *Nūr al-qabas*, p. 26.

son père en Arabie lorsque celui-ci dut fuir les poursuites de al-Ḥaḡḡāḡ, alors gouverneur d'Iraq. Selon les dires mêmes de Abū 'Amr b. al-'Alā', il aurait eu lors de cet épisode une vingtaine d'années. Il revint ensuite en Iraq, à une date non précisée, mais postérieure en tous cas au décès de al-Ḥaḡḡāḡ en 95/714. Puis, il se fixa à al-Baṣra.

Politiquement, ses liens sont lisibles, dans les sources, avec la seule autorité abbasside. Il aurait été en rapport avec Sulaymān, l'oncle du calife al-Saffāḥ (règne de 132 à 136/749 à 754) ainsi qu'avec, Yazīd, l'oncle du futur calife al-Mahdī (règne de 158 à 169/775 à 785) et aussi avec le gouverneur de Syrie, 'Abd al-Wahhāb b. Ibrāhīm al-'Abbāsī (m. 157/773)³⁴. C'est en rendant visite à ce dernier qu'il trouva la mort en chemin³⁵. Il fut enterré à al-Kūfa. Les dates de sa mort varient, selon les sources de 154/770 jusqu'à 157/773.

Mentions des ouvrages attribués à Abū 'Amr b. al-'Alā'

Aucun ouvrage de la main de Abū 'Amr b. al-'Alā' ne nous est parvenu, ni aucun ouvrage, relevant de sa transmission.

Les sources arabes lui attribuent cependant la paternité de quelques titres :

- *Kitāb al-nawādir* (Livre des raretés syntaxiques et morphologiques)

- *Kitāb al-amṭāl* (Livre des proverbes)

Ces titres réfèrent-ils à des écrits que Abū 'Amr b. al-'Alā' avait composés ou à des écrits qui furent fixés par ses disciples ?

Il s'avère en outre, difficile comme pour tous les savants de cette génération, de faire la part entre ce que le savant avait lui-même pu initier en fait d'écrits et la part de ses connaissances orales. L'intrication des facteurs oralité/écriture trouve d'ailleurs un écho particulier dans les *aḥbār* relatifs à Abū 'Amr b. al-'Alā'. Car si les sources ne manquent pas de le mettre en scène dans le schéma traditionnel, pour l'époque, du maître qui transmet son savoir par audition (*samā'*)³⁶, elles attestent également largement de sa pratique de l'écriture³⁷, ce qui n'est pas le cas pour d'autres savants.

34. Pour les références à ces mentions dans les sources arabes, voir BLACHÈRE, R., *E. I.* / 2, article « Abū 'Amr b. al-'Alā' », p. 108.

35. Le motif de cette visite est explicité notamment chez al-Qifṭī où il est dit que « Abū 'Amr b. al-'Alā' quitta al-Baṣra pour al-Šām afin de demander quelque don (*li-yaḡtadiya*) à 'Abd al-Wahhāb b. Ibrāhīm». AL-QIFṬĪ, *Inbāh al-ruwāt*, tome IV, p. 129. Voir aussi ABŪ AL-ṬAYYIB AL-LUḠAWĪ, *Marātib al-naḥwiyyīn*, p. 42. Cette mention entre dans le cadre des éléments qui aident à asseoir la relation d'intérêt existant alors entre savoir et pouvoir.

36. C'est là le schéma classique de transmission pour l'époque.

37. Pour exemple, on citera le *ḥabar* suivant qui fait état d'une correspondance de travail entre Abū 'Amr b. al-'Alā' et 'Ikrima : *وقال : وكان أبو عمرو يكتب إلى عكرمة بن خالد في مكة فيسأله عن الحروف*.

« Il dit [Abū Ḥātim al-Siḡistānī] : Abū 'Amr écrivait à 'Ikrima b. Ḥāled à La Mekke et il le questionnait sur les *ḥurūf*. » Abū al-Ṭayyib al-Luḡawī, *Marātib al-naḥwiyyīn*, p. 35. Le terme technique *ḥurūf* (sing. *ḥarf*) a des acceptions différentes selon qu'il réfère à la grammaire ou à la science des *qira'āt* (lectures du Coran), comme c'est vraisemblablement le cas ici. On l'entendra, ici, comme faisant référence aux phonèmes qui marquent les désinences casuelles.

Pour un autre exemple du rapport de Abū 'Amr à l'écrit, voir aussi le *ḥabar* de l'autodafé analysé ci-après (III/D) où il est dit : « Les écrits qu'il [Abū 'Amr] avait écrits d'après les 'Arab de langue pure, emplissaient une de ses chambres jusqu'au plafond ».

Quoiqu'il en soit aucune source ayant l'unité d'un ouvrage ne nous est parvenue. Pourtant, à cette absence d'ouvrage, les sources arabes opposent une quantité de matière émise par Abū 'Amr b. al-'Alā' qui excède de loin la mesure livresque. Cette matière provient de la transmission de ses disciples. Dans le domaine de la langue arabe, c'est à lui, bien souvent, que remonte l'essentiel de la matière première constitutive des grands dictionnaires, des traités de grammaire ou de lexicographie ainsi que le substrat sur lequel va se développer la critique poétique arabe.

B) La polyvalence des savoirs chez Abū 'Amr b. al-'Alā'

Plus que chez tout autre savant, la polyvalence du savoir de Abū 'Amr b. al-'Alā' force l'évidence et ce, à des niveaux d'excellence qui ne font pas tenir sa célébrité à une seule discipline.

Cette polyvalence des savoirs, à la première période islamique a la plupart du temps, été analysée par la critique comme une nécessité née des besoins de l'exégèse coranique. C'est le cas pour R. Blachère qui place au premier plan du schéma des savoirs chez Abū 'Amr b. al-'Alā' une immédiateté de cause à effet entre l'étude de la langue arabe et les besoins de l'exégèse coranique. Il écrit en ce sens : « Abū 'Amr appartient à cette génération de savants pour qui l'étude de la langue arabe est dépendante de celle du Coran. C'est donc de façon arbitraire qu'on peut dissocier en lui le "lecteur" du Coran, le grammairien et le "transmetteur de poésie". »³⁸

Il est en effet incontestable que les trois branches de ces savoirs sont intimement imbriquées dans la trajectoire des premiers érudits arabes. Il est peut-être, en revanche, plus difficile de déterminer avec certitude leur rapport hiérarchique dans le sens où ce serait toujours l'étude du Coran qui aurait poussé les premiers savants vers les autres champs du savoir. L'intérêt que portent les savants irakiens à la langue arabe, à sa poésie, à son lexique, à ses variantes morphologiques ou syntaxiques semble, à la fréquentation des sources, parfois spontané et non systématiquement inféodé à l'exigence religieuse. Dans cette perspective de dissociation, il nous apparaît aussi que l'écriture de la tradition n'a pas réservé la même traçabilité aux schémas de transmission de ces différents savoirs. C'est ce que nous allons tenter de montrer maintenant, en insistant sur la question du savoir en provenance du fond arabo-bédouin chez Abū 'Amr b. al-'Alā', qui serait celui dont le traitement serait le moins fourni et le plus aléatoire.

1) Le savoir d'ordre religieux chez Abū 'Amr b. al-'Alā'

En ce qui concerne son activité en tant que *qāri'* (lecteur du Coran), C. Pellat précise que Abū 'Amr b. al-'Alā' « établit une des sept lectures canoniques, après avoir bénéficié d'un enseignement varié, dispensé par des maîtres de la Mekke, de Médine, de Kūfa aussi

38. BLACHÈRE, R., *E. I.* / 2, article « Abū 'Amr b. al-'Alā' », p. 108.

bien que de Baṣra. »³⁹ Parmi eux figurent : al-Ḥasan al-Baṣrī (al-Baṣra ; m. 110/728) dont Abū ‘Amr évinça la lecture ; Abū al-‘Āliya (al-Baṣra ; m. après 90/709) ; Ibn Kaṭīr (la Mekke ; m. 120/737) ; ‘Ikrima (La Mekke/Médine ; m. 105/723) ; ‘Āṣim b. Abī Nuḡūd (al-Kūfa ; m. vers 125/742-3) ; Nāfi‘ (Médine ; m. 169/785) etc.

Nous renvoyons pour compléter cette liste au tableau dressé par C. Pellat d’après les informations présentes chez Ibn al-Ġazarī (m. 833/1429)⁴⁰. Pas moins de dix-neuf maîtres de Abū ‘Amr b. al-‘Alā y sont figurés, eux-mêmes en lien avec leurs propres maîtres.

En citant et en renvoyant à ces schémas de filiation, il ne s’agit pas de se situer au niveau de la question de la justesse ou non de leurs fondements⁴¹. Notre souci est ici de montrer que la tradition s’est attachée à établir, pour les voies de transmission du savoir d’ordre religieux de Abū ‘Amr b. al-‘Alā, une solide assise au sein des sources.

2) Le savoir d’ordre grammatical chez Abū ‘Amr b. al-‘Alā

Les sources arabes se sont également employées à établir et à légitimer un schéma de filiation du savoir grammatical de Abū ‘Amr b. al-‘Alā. Pour R. Talmon, ce schéma de la tradition grammaticale arabe est un « canonical pedigree ». Il s’articule comme suit⁴² :

‘Alī	(m.40/661)
Abū l-Aswad	(m. 69/688)
Yaḥyā ibn Ya‘mar	(m. 89 à 129/707 à 746)
Abū ‘Amr	(m. 154/770)
‘Īsā ibn ‘Umar	(m. 149/766)
al-Ḥalīl	(m. 175/791)
Sībawayh	(m. 180/796)

39. PELLAT, C., *Le milieu baṣrien*, p. 76.

40. PELLAT, C., *Le milieu baṣrien*, p. 77-78.

41. Nous nous contenterons simplement de rapporter la restriction émise à leur égard par C. Pellat : « Il est évident que les filiations traditionnelles réunies dans ce tableau mériteraient d’être soumises à une critique très serrée ; celle-ci ferait certainement apparaître quelques incompatibilités et montrerait aussi l’inanité des traditions qui concernent tel ou tel personnage. Mais il apparaît clairement qu’Abū ‘Amr a pu mettre en œuvre une vaste documentation puisée aux sources les plus diverses ». PELLAT, C., *Le milieu baṣrien*, p. 79.

42. D’après, VERSTEEGH, C. H. M., *Arabic Grammar and Qur’ānic Exegesis in Early Islam*, p. 167, en référence à TALMON, R., “Who was the first Arab grammarian ? : A new approach to an old problem”, *Studies in the History of Arabic Grammar I*, 1985. L’ajout des dates des savants est de notre fait.

L'élaboration de ce schéma canonique repose sur plusieurs *ahbār* disséminés dans les sources arabes traitant des premiers grammairiens. Ils sont à l'image du *ḥabar* suivant :

وكان أبو الأسود أخذ ذلك عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام لأنه سمع لحناً، فقال لأبي الأسود: اجعل للناس حروفاً وأشار له إلى الرفع والنصب والجرّ – فكان أبو الأسود ضنيناً بما أخذه من ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام⁴³.

« Abū al-Aswad avait pris cela [la grammaire] du Prince des croyants, ‘Alī – que la paix soit sur lui – parce qu’il avait entendu commettre des barbarismes. Il dit alors à Abū al-Aswad : pose pour les gens des marques et il lui indiqua le cas sujet, le cas direct et le cas indirect. Abū al-Aswad était avare [à dispenser] ce qu’il avait pris du Prince des croyants, que la paix soit sur lui. »

Cet exemple fait partie des nombreux *ahbār* qui alimentent la constitution de l’axe central de la transmission du savoir grammatical. Du point de vue de la critique, cet axe n’a bien sûr pas manqué d’être questionné. D’une façon générale, on peut dire qu’il se scinde au niveau de la génération de Abū ‘Amr b. al-‘Alā’. En amont, les liens entre les transmetteurs sont des plus empiriques et les sources ne livrent à aucun moment une réelle épaisseur aux données grammaticales et aux échanges entre les savants. À partir de la génération de Abū ‘Amr b. al-‘Alā’, le tissu des *ahbār* traitant de questions concrètes sur les difficultés et les variantes posées par la langue arabe – avec le plus souvent à l’appui la mention du syntagme, du terme, ou du vers posant problème – vient donner une certaine réalité aux savants et à leurs rapports. Si nous revenons, au *ḥabar* ci-dessus, nous constatons que l’écriture de la tradition est, pour le moins, habile à défier l’analyse lorsqu’elle avance que Abū Aswad al-Du‘alī « était avare à dispenser ce qu’il avait pris sur la question [des *ḥurūf*] au commandeur des Croyants [‘Alī b. Abī Ṭālib] ». Avec un énoncé de cette nature, c’est tout le contenu de ce savoir qui est légitimement passé sous silence. De plus, la figure emblématique du « commandeur des Croyants » ne saurait être tenue responsable de ce défaut de passation du savoir grammatical. Le qualificatif *ḍanīn* du savant « avare » à dispenser son savoir est d’ailleurs un motif récurrent dans les sources traitant des premiers érudits arabes. Caché, non palpable, l’état des connaissances, à cet instant donné, est de ce fait non mesurable mais potentiellement existant. C’est ce non-dit qui a force de liaison avec les paliers les plus anciens de cet ancrage canonique. Comme si la dialectique de l’écriture de la tradition s’était prémunie des attaques potentielles de la critique dans ces espaces de « silences » légitimés. Mais, au delà de la question de la crédibilité des chaînes posées par la tradition arabe, il s’agissait avant tout de montrer, dans le cadre de la structure de cet article, que les sources arabes se sont employées à donner en amont des savoirs d’ordre religieux et grammaticaux de Abū ‘Amr b. al-‘Alā, une légitimation d’ordre politico-religieux. Pour clôturer ce chapitre, nous dirons que, malgré son insistance sur la force du lien entre études grammaticales et religieuses, R. Blachère, a néanmoins pointé une différence de clarté entre ces deux branches de savoir. Il écrit : « L’influence d’Abū ‘Amr a été capitale pour le développement des études grammaticales

43. ABŪ AL-ṬAYYIB AL-LUĠAWĪ, *Marātib al-naḥwiyyīn*, p. 24.

et lexicographiques à Baṣra. On la suit cependant avec moins de facilité que pour son système de "lecture". »⁴⁴

Nous allons maintenant nous attacher à montrer qu'il est encore plus complexe, voire impossible, de suivre le pan des connaissances de Abū 'Amr b. al-'Alā directement en lien avec le fond arabo-bédouin. Comme si l'écriture de la tradition avait occulté le besoin d'inscrire ces données dans une chaîne de filiation.

3) Le savoir en provenance du fond arabo-bédouin chez Abū 'Amr b. al-'Alā'

La seule consultation des articles constituant les grands dictionnaires arabes classiques suffit à mesurer le rôle capital joué par Abū 'Amr b. al-'Alā' en tant que pourvoyeur de lexique et de *ahbār* qui ont trait au domaine arabo-bédouin. Les sources arabes, par ailleurs, ne manquent pas, dans leur exposition biographique, de référer aux compétences de ce savant relatives au fond arabo-bédouin. Elles le font, dans la majorité des cas, selon le modèle des deux exemples suivants. Soit sur le mode comparatif en regard d'un ou plusieurs autres érudits :

وكان ابن أبي إسحاق أشدَّ تجرّيداً للقياس، وكان أبو عمرو أوسعَ علماً بكلام العرب ولغاتها وغيرها⁴⁵.

« Ibn Abī Ishāq⁴⁶ s'efforçait plus d'isoler ce qu'était l'analogie, et Abū 'Amr avait une connaissance plus étendue en matière de langage des 'Arab, des variantes dans leurs parlers et de leurs [mots] rares. »

Soit sur le mode superlatif :

وكان سيّد الناس وأعلمهم بالعربية والشعر ومذاهب العرب⁴⁷.

« Il était le maître, le plus savant d'entre les gens en langue arabe, en poésie et en manières [de s'exprimer] des 'Arab. »

Quelques *ahbār*, disséminés dans les sources, livrent parfois des indices supplémentaires. C'est le cas du *ḥabar* suivant, qui mentionne que Abū 'Amr b. al-'Alā' aurait transmis « de petites quantités » de l'œuvre poétique de Imru' al-Qays⁴⁸ :

أخبرنا جعفر بن محمد قال : أخبرنا محمد بن الحسن الأزدي قال : أخبرنا أبو حاتم قال : قال الأصمعي : كل شيء في أيدينا من شعر امرئ القيس فهو عن حماد الراوية، إلا نتفأ سمعناها من الأعراب وأبي عمرو بن العلاء⁴⁹.

« Ġa'far b. Muḥammad nous a rapporté, il a dit : Muḥammad b. al-Ḥasan al-Azdī nous a rapporté, il a dit : Abū Ḥātim nous a rapporté, il a dit : al-Aṣma'ī a dit : tout ce que nous possédons de la poésie

44. BLACHÈRE, R., *E. I.* / 2, article « Abū 'Amr b. al-'Alā' », p. 108.

45. IBN SALLĀM AL-ĠUMAḤĪ, *Ṭabaqāt fuḥūl al-šu'arā'*, p. 14.

46. Il s'agit de Ibn Abī Ishāq al-Ḥaḍramī (m. entre 117/735–127/745), grammairien et lecteur du Coran de al-Baṣra.

47. ABŪ AL-ṬAYYIB AL-LUĠAWĪ, *Marātib al-naḥwiyyīn*, p. 34.

48. IMRU' AL-QAYS : poète arabe préislamique qui serait mort vers la moitié du VI^e siècle.

49. ABŪ AL-ṬAYYIB AL-LUĠAWĪ, *Marātib al-naḥwiyyīn*, p. 117.

de Imru' al-Qays provient de Ḥammād al-Rāwiya, sauf de petites quantités dont j'ai eu audition des A'rāb et de Abū 'Amr b. al-'Alā'. »

Ce *ḥabar* a donc, non seulement, l'intérêt de formaliser le rôle de Abū 'Amr b. al-'Alā' en tant que transmetteur d'une matière qui relève du fond poétique préislamique, mais il place aussi ce savant en perspective avec Ḥammād al-Rāwiya et le groupe des A'rāb-bédouins, autres grandes figures de la transmission, qui entrent dans la problématique traitée ici. D'autres *aḥbār* font écho aux débuts de la méthodologie de l'enquête linguistique auprès des bédouins :

قال : وسئل أبو عمرو بن العلاء عن اشتقاق الخيل فلم يعرفه، فمرّ أعرابيٌّ محرمٌ، فأراد السائل سؤال الأعرابي، فقال له أبو عمرو : دعني، فأنا أَلطفُ بسؤاله وأُعرفُ، فسأله، فقال الأعرابيُّ : اشتقاق الاسم من فعل المسمى، فلم يعرف من حضر ما أراد الأعرابي، فسألوا أبا عمرو عن ذلك، فقال : ذهب إلى "الخَيْلاء" التي في الخيل والعُجْب، ألا تراها تمشي العريضة خيلاء وتكبرا !⁵⁰

« Il dit [Yūnus⁵¹] : il fut demandé à Abū 'Amr b. al-'Alā' quelle était la dérivation [morphologique du mot] cheval mais il ne le sut pas. C'est alors qu'un a'rābī, en vêtement de pèlerinage⁵², passa et celui qui avait posé la question voulu interroger le A'rābī. Alors Abū 'Amr lui dit : laisse-moi faire car je suis plus subtil et plus connaisseur à l'interroger. Il lui demanda donc et le A'rābī dit : la dérivation du nom vient de l'acte de celui qui est nommé. Ceux qui assistaient ne surent pas ce que le A'rābī avait voulu dire. Ils questionnèrent donc Abū 'Amr à ce sujet. Alors, il dit : il a voulu exprimer « la superbe » des chevaux et leurs grands airs, ne les vois-tu pas marcher, penchés d'un côté à cause de leur grande ardeur, avec superbe et arrogance ! »

C) Défaut de légitimation du savoir arabo-bédouin en amont de Abū 'Amr b. al-'Alā'

Alors même que les exemples construits sur une matière puisée au fond arabo-bédouin foisonnent, les sources ne livrent que d'infimes détails sur la provenance de cette matière et sur son traitement en amont de la génération des savants du II/VIII^e siècle. D'après les éléments présents dans les sources arabes, un axe peut toutefois être échafaudé pour représenter les voies de transmission du fond arabo-bédouin qui passent par Abū 'Amr b. al-'Alā'⁵³ :

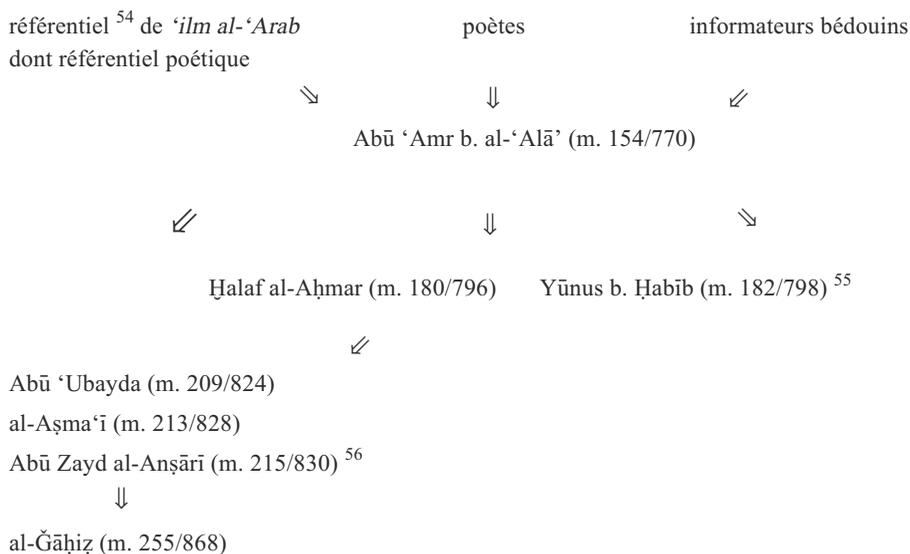
50. AL-ZUBAYDĪ, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa al-luḡawiyīn*, p. 29. AL-QIFṬĪ, *Inbāh al-ruwāt*, t. IV, 1973, p. 129.

51. Il s'agit de Yūnus b. Ḥabīb (m. 182/798) : grammairien, lexicographe, lecteur du Coran de al-Baṣra.

52. Le terme *muḥrim* renvoie à celui qui est vêtu du *iḥrām*, le vêtement porté par les pèlerins à la Mekke. Celui qui porte le *iḥrām* est en état de consécration rituelle.

53. Le schéma présenté ici ne saurait prétendre à l'exhaustivité.

Abū 'Amr b. al-'Alā' dans le schéma de transmission du fond arabo-bédouin



Le point à questionner dans ce schéma se situe en amont de Abū 'Amr b. al-'Alā'. En effet, contrairement aux deux axes de transmission, étudiés précédemment, qui situaient Abū 'Amr b. al-'Alā' dans les courants de passation des savoirs religieux et grammaticaux, nous constatons ici que la position de Abū 'Amr n'est pas avalisée par un ou plusieurs maîtres en tant que tels. La base des savoirs relevant du fond arabo-bédouin se singularise par son indéfinition même. Que ce soit la matière ou les transmetteurs, ce référentiel semble ne pas avoir été exploité par l'écriture de la tradition arabe. Cette somme de connaissances, qui n'est pas des moindres puisqu'elle contient des parts du fond de poésie préislamique, n'est pas matérialisée à travers des figures reconnues. Elle est bien souvent rattachée, au contraire,

54. Nous entendons par « référentiel » un ensemble de connaissances possédées par Abū 'Amr b. al-'Alā'. Il faut prendre en compte que tout érudit, à cette époque, avait en mémoire une somme de matière conséquente qu'il était amené notamment à professer, sans support écrit, devant ses disciples. La poésie avait en outre une fonction active, au quotidien, à plusieurs niveaux de l'échange socio-culturel, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être envisagée comme une matière figée destinée à la seule analyse.

55. Grammairien, lexicographe et lecteur du Coran de al-Baṣra. Dans le domaine de la recension du fond arabo-bédouin, Yūnus b. Ḥabīb eut notamment pour informateur le poète Ru'ba b. al-'Aḡḡāḡ (m. 145/762) ; originaire de la tribu des Tamīm, celui-ci se distingua par l'ampleur de sa production poétique et « sa maîtrise du vocabulaire des Nomades avec lesquels il n'avait cessé d'être en liaison ». Selon R. Blachère, l'influence de Ru'ba b. al-'Aḡḡāḡ, à al-Baṣra, « dans les milieux de grammairiens a pu être plus décisive que nous l'entrevoions, sur la collecte de la poésie archaïque ». BLACHÈRE, R., *Histoire de la littérature arabe*, t. III, p. 527.

56. Philologue de al-Baṣra. Fait partie avec al-Aṣma'ī et Abū Zayd al-Anṣārī de ce que B. LEWIN (*E.I./2*, « al-Aṣma'ī », p. 739) appelle le "triumvirat". Tous trois eurent pour maître Abū 'Amr b. al-'Alā' et eurent pour disciple al-Ġāḥiẓ. Ils reçurent également de la matière venant de Abū 'Amr qui avait transité par Ḥalaf al-Aḥmar.

dans les sources, à des anonymes qui, comme nous l'avons vu, se déclinent dans l'indéfini singulier ou pluriel ('*Arab* ; *A'rāb* ; '*arabī* ; *a'rābī*).

Tout semble débiter, pour la lisibilité du fond arabo-bédouin, avec les savants de la génération de Abū 'Amr. Les sources viennent d'ailleurs corréliser cet instant zéro dans la mesure où Abū 'Amr b. al-'Alā' – ou ses contemporains comme Ḥammād al-Rāwiya - sont toujours les maillons les plus anciens des chaînes de transmetteurs. Le paradoxe du traitement que les sources réservent au fond-arabo bédouin tient au fait que la transmission de la poésie – mais aussi des *aḥbār* – est connue pour être une pratique très ancienne, bien plus ancienne en tous les cas, que les débuts de l'ère islamique. Or, ce sont, comme nous l'avons vu précédemment, les deux axes de transmission des savoirs religieux et grammaticaux chez Abū 'Amr qui ont été formalisés jusqu'aux premières décennies de l'Islam et non pas l'axe des savoirs arabo-bédouins qui est censé pourtant leur être antérieur⁵⁷.

Nous allons maintenant tenter de montrer que le décalage de traitement réservé au fond arabo-bédouin transmis par Abū 'Amr b. al-'Alā' affleure en d'autres points des sources.

D) Remise en question du savoir arabo-bédouin dans la trajectoire biographique de Abū 'Amr b. al-'Alā'

Il est un *ḥabar* récurrent dans les sources arabes, qui mentionne que Abū 'Amr b. al-'Alā' aurait brûlé tous ses écrits en provenance du fond arabo-bédouin. Une mention de ce *ḥabar* se lit chez al-Ġāḥiẓ (m. 255/868) d'après la transmission de Abū 'Ubayda (m. 209/824) :

وكانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء، قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف، ثم إنه تقرراً فأحرقها كلها وقلما رجع بعد إلى علمه الأول لم يكن عنده إلا ما حفظه بقلبه. وكانت عامة أخباره عن أعراب قد أدرکوا الجاهلية⁵⁸.

« Les écrits qu'il avait écrits d'après les '*Arab* de langue pure, emplissaient une de ses chambres presque jusqu'au plafond, puis il se consacra à la lecture du Coran (*tumma inna-hu taqarra'a fa-aḥraqa-ha*) et les brûla tous [ses écrits]. Mais lorsqu'il revint après à son savoir premier, il ne lui

57. Une remarque s'impose toutefois dans l'optique où la légitimité de la constitution de l'axe des savoirs arabo-bédouins pourrait être contestée. Y aurait-il un vice de raisonnement à tableur sur un fond arabo-bédouin indépendant de la matière grammaticale ? Il existe incontestablement une passerelle et des recoupements entre les deux champs et la matière qui sert à l'exemple grammatical est bien souvent issue de l'information bédouine ou des vers de poésie antéislamique ou de première période islamique. Il nous semble cependant que le fond arabo-bédouin se doit d'être traité à part entière compte tenu de l'ampleur du corpus poétique archaïque et des fonds lexicographiques notamment. Sans compter que l'adhésion des premiers savants iraqiens aux modèles tribaux – ne seraient-ils que langagiers - dépasse le cadre de la méthodologie grammaticale pour ouvrir sur des orientations d'ordre civilisationnels ou idéologiques. Car le goût des érudits iraqiens va vers ce fond arabo-bédouin et les quelques avis qu'ils ont émis en poésie vont immanquablement vers les poètes antéislamiques et leur habilité à versifier les chamelles, les onagres, les campements et plus largement toute la scène tribale.

58 . AL-ĠĀḤIẒ, *al-Bayān*, p. 221.

restait plus que ce qu'il avait conservé par coeur. Et l'ensemble de ses *aḥbār* provenait de *A'rāb*⁵⁹ qui avaient été contemporains de l'antéislam ». Une autre variante de ce *ḥabar* se lit dans le traité de Abū Ḥāmid al-Tirmidī⁶⁰.

وكان أهل الكوفة يقولون : أبو عمرو سفه ويزعم تضيق المذهب * فحملوه على أن أحرق كتبه ثم لما تعقب فعله علم أنه قد أخطأ على نفسه فعاود مذهبه ولم يكن عنده من العلم إلا ما وعاه في صدره ولم يكن بالبصرة في عهده من رواية الشعر وعلم العرب إلا ما كان عنده⁶¹.

* كذا ولم اهتد إلى تقويم العبارة⁶².

« Les gens de al-Kūfa disaient : Abū 'Amr, il a manqué d'intelligence et il allègue le rétrécissement de la méthode * alors ils l'ont poussé à brûler (*fā-ḥamalū-hu 'alā an aḥraqa kutuba-hu*) ses écrits puis lorsqu'il réexamina son acte, il sut qu'il avait commis une erreur contre lui-même alors il revint à sa méthode mais il ne lui restait plus, en fait de savoir, que ce qu'il avait emmagasiné dans sa poitrine. Et il n'y avait plus à al-Baṣra, à son époque, en matière de transmission de poésie et de savoir des 'Arab, que ce qu'il détenait ».

Notre objectif est ici de nous arrêter sur ce *ḥabar* de l'autodafé car il remet en cause le fond arabo-bédouin. Il faut savoir qu'il en existe de nombreuses variantes dans les sources arabes. Nous venons de mentionner la version qui se trouve chez al-Ġāḥiẓ (m. 255/868) dans *al-Bayān wa al-tabyīn* et celle du traité de Abū Ḥāmid al-Tirmidī. Sous réserve de la datation du traité de Abū Ḥāmid al-Tirmidī, ces deux sources seraient donc les plus anciennes à mentionner ce *ḥabar*. Mais, comme chacun sait, la fourchette de datation qui touche à la composition des sources est indépendante de la temporalité des *aḥbār* qui y figurent. C'est-à-dire que des sources secondaires peuvent très bien véhiculer des *aḥbār* plus anciens que ceux qui figurent dans des sources primaires. C'est le cas ici avec la présence d'un *ḥabar* qui se trouve chez al-Qifī (m. 645/1248), dans la notice consacrée à Abū 'Amr b. al-'Alā, et qui a la particularité d'être transmis – tout comme chez al-Ġāḥiẓ, par Abū 'Ubayda (m. 209/824) :

59. On notera que pour caractériser la provenance des écrits brûlés par Abū 'Amr, le *ḥabar* fait appel à la fois aux 'Arab ('*an fuṣaḥā' al-'Arab*) et aux *A'rāb* ('*an A'rāb*), ce qui vient attester une fois de plus la difficulté à définir la réalité que recouvre ces deux termes.

60. Les dates de Abū Ḥāmid al-Tirmidī, qui vécut vraisemblablement vers la mi-III/IX^e siècle, ne nous sont pas connues. Nous renvoyons à notre article qui propose une traduction de son traité augmentée d'une analyse comparée de certains *aḥbār* qui se trouvent aussi dans d'autres sources arabes primaires. GOUTTENOIRE, M.-A., « Le plus ancien traité critique sur les grammairiens de Abū Ḥāmid al-Tirmidī (III/IX^e siècle). Une lecture de la circulation de quelques exemples qui illustrent les fondements de la tradition grammaticale arabe. », *Annales Islamologiques*, 2006, p.1-52.

61. ABŪ ḤĀMID AL-TIRMIDĪ, « Maḥṭūṭ farīd nafīs 'an marātib al-naḥwiyyīn », édition par Hāšim al-Ta'ān, *al-Mawrid*, 3,2, Bagdad, 1974, p. 140.

62. * Il s'agit d'une note de bas de page de l'éditeur critique qui mentionne : « ainsi et je n'ai pu parvenir à établir la phrase ».

وقال أبو عبيدة: كان أبو عمرو أعلم الناس بالعرب والعربية وبالقرآن والشعر [...] وكانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف، ثم إنه تغيّر فأحرقها كلها، فلما رجع إلى علمه الأول لم يكن عنده إلى ما حفظه بعلمه، وكانت عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية⁶³.

« Abū ‘Ubayda a dit : Abū ‘Amr était le plus savant des gens en ce qui concernait les ‘Arab, la langue arabe, le Coran et la poésie [...] Les écrits qu’il avait écrits d’après les ‘Arab de langue pure, emplissaient une de ses chambres presque jusqu’au plafond, puis il changea (*tumma inna-hu taḡayyara*) et les brûla tous [ses écrits]. Mais lorsqu’il revint après à son savoir premier, il ne lui restait plus que ce qu’il avait conservé [par coeur] de son savoir. Et l’ensemble de ses *aḥbār* provenait de A ‘rāb qui avaient été contemporains de l’antéislam ».

Une fois encore, les sources arabes ne laissent aucun possible pour statuer sur la véracité de l’acte de Abū ‘Amr b. al-‘Alā et sur ses réelles motivations. Mais elles livrent, à notre sens, en regard des trois variantes du *ḥabar* de l’autodafé, proposées ici, une véritable épaisseur aux mécanismes de l’écriture biographique.

On constate que les versions transmises par Abū ‘Ubayda sont confondantes de similitudes⁶⁴ sauf à l’instant clef qui établit le lien de cause à effet. Dans les trois cas, ce lien est exprimé par la présence d’un « *fā-* » mais la motivation de l’acte de Abū ‘Amr diffère.

Les deux premiers cas ont pour point commun leur transmission commune d’après Abū ‘Ubayda :

Dans le cas n° 1, chez al-Ġāḥiẓ, le motif est religieux avec *tumma inna-hu taqarra’a fa-aḥraqa-hā kulla-hā* (puis il se consacra à la lecture du Coran et les brûla tous)

Dans le cas n° 2, chez al-Qiḥṭī, le motif n’est pas explicité avec *tumma inna-hu taḡayyara fa-aḥraqa-hā kulla-hā* (puis il changea et les brûla tous)

Dans le cas n° 3, chez Abū Ḥāmid al-Tirmiḏī, le motif relève d’une pression exercée par certains sur Abū ‘Amr avec *fā-ḥamalū-hu ‘alā an aḥraqa kutuba-hu* (alors ils l’ont poussé à brûler ses écrits)⁶⁵.

63. AL-QIḤṬĪ, *Inbāh al-ruwāt*, t. IV, p. 127.

64. On relèvera en particulier la même tournure du passage *wa kānat kutubu-hu al-latī kataba ‘an al-‘Arab al-fuṣṣaḥā* dans lequel on attendrait *al-latī kataba-ha*.

65. Compte tenu du contexte d’exposition de ce *ḥabar* au sein du traité, notre hypothèse va vers le motif d’une querelle méthodologique sur l’usage du *qiyās* (analogie). Il est vraisemblable que le mouvement de formalisation de la science grammaticale dut amener des restrictions méthodologiques, notamment dans la façon qu’avaient les érudits iraqiens de recueillir leur matériel auprès des ‘Arab/A ‘rāb. La question du *qiyās* se trouve au centre de ce débat dans le sens où les érudits statuent sur la validité ou non à accorder à certains parlers bédouins. Ceci aurait pu conduire Abū ‘Amr à supprimer un fond jugé non conforme à une nouvelle critérisation. Le *ḥabar* de l’autodafé, au sein du traité de Abū Ḥāmid al-Tirmiḏī, avance d’ailleurs comme raison au geste de Abū ‘Amr la notion de « *taḡayyūq al-maḍḥab* » que nous avons traduite par « le rétrécissement de la méthode ». GOUTTENOIRE, M.-A., « Le plus ancien traité critique sur les grammairiens de Abū Ḥāmid al-Tirmiḏī (III/IX^e siècle). Une lecture de la circulation de quelques exemples qui illustrent les fondements de la tradition grammaticale arabe. », *Annales Islamologiques*, 2006, p.14-18.

En sus de ces trois exemples, ce *ḥabar* va ensuite se dupliquer dans de nombreuses autres sources et il va aussi être largement cité dans les notices biographiques des encyclopédies et les études critiques.

La liste des variantes de ce *ḥabar* et de ses exploitations postérieures par la critique n'intéresse pas directement notre question ici. Nous nous contenterons de remarquer que nous n'avons jamais rencontré de sources qui reprennent le motif donné dans le traité de Abū Ḥāmid al-Tirmidī.

Par ailleurs, les variantes qui mentionnent le motif religieux nous sont apparues les plus fréquentes.

Citons, à titre d'exemple, celle qui figure chez al-Marzubānī (m. 385/996) avec *tumma intasaka fa-aḥraqa-hā* (puis il se fit dévôt alors il les brûla)⁶⁶. Ce *ḥabar* est introduit par *qīl* (on dit).

Bien que les pistes de recherche seraient nombreuses à exploiter en regard de ce *ḥabar* de l'autodafé, nous aborderons ici seulement deux points.

Le premier point est lié au fait que ce *ḥabar* remette en cause le fond arabo-bédouin. Car l'acte de destruction rend cette matière singulière là où le reste des connaissances de Abū 'Amr n'est pas contesté. Bien plus, il ouvre une fracture dans l'unité des savoirs du savant dans le sens où c'est le pôle du savoir religieux, ou indirectement celui du savoir grammatical (*qiyās*) dans l'exemple isolé du traité de Abū Ḥāmid al-Tirmidī, qui vont s'octroyer le droit de supprimer le pôle du savoir en lien avec le fond arabo-bédouin.

Le deuxième point concerne le motif de la crise religieuse, qui apparaît beaucoup plus en phase avec les courants de pensée du III/IX^e siècle qu'avec ceux du II/VIII^e siècle. A l'époque de Abū 'Amr, en effet, l'état de polyvalence des savoirs est censé ne pas les conduire à s'exclure mutuellement. En revanche, le III/IX^e siècle va opérer la différenciation et la fixation des savoirs. C'est là que les savants vont ressentir le besoin d'inscrire l'ensemble de ces connaissances et de les légitimer en une tradition. La version présente chez al-Ġāḥiẓ - et ce n'est peut-être pas le fruit du hasard - est celle justement qui établit le lien de cause à effet entre la crise religieuse et la destruction des écrits par le feu. Il ne faut pas omettre que le III/IX^e siècle va statuer sur la question de l'inimitabilité du Coran (*i'ğāz*) et de là va être amené à interroger le processus de création poétique. Il en ressort que la séparation des savoirs ira s'accroissant pour être définitivement fixée à la fin du III/IX^e siècle. C. Audebert analyse combien l'oeuvre de Ibn Mu'tazz est révélatrice de cette « opposition poésie/Coran » : « Le fait que de grands poètes soient en même temps versés dans les sciences religieuses, ne laisse pas de préoccuper, voire d'inquiéter un amateur éclairé de poésie, critique et poète lui-même, comme Ibn al-Mu'tazz (m. 296/908) qui tient bien à maintenir la distinction entre les deux discours. Il ne peut s'empêcher de noter avec un certain étonnement que tel poète excellait en poésie *bien qu'il eût* une connaissance approfondie du Coran, comme si le fait de composer

66. AL-MARZUBĀNĪ, *Nūr al-qabas*, p. 25.

de la poésie était antinomique avec la connaissance du Coran ou sa fréquentation. Il fait ce type de remarque à propos d'Abū Nuwās »⁶⁷. Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que l'écriture biographique ait choisi d'opérer une mise à distance du fond arabo-bédouin dans la trajectoire de Abū 'Amr b. al-'Alā'. Car ce fond plonge ses racines dans l'espace de l'antéislam – rappelons que le terme de *ġāhiliya* signifie « ignorance » – et interroge sur le statut de la poésie et des savoirs avant l'ère islamique. Pour toutes ces raisons, la plupart des sources ont vraisemblablement tenté de privilégier, à travers ce *ḥabar* de l'autodafé, l'image biographique de Abū 'Amr comme homme de religion car il est vrai que sa légitimité de savant s'est construite en premier lieu sur son statut de lecteur du Coran. Il est certain que l'attachement des sources à véhiculer le *ḥabar* de l'autodafé de Abū 'Amr ne peut être lu comme un hasard mais comme la preuve d'une orientation prise par l'écriture biographique dans le traitement qu'elle a réservé au fond arabo-bédouin.

IV) LE MOTIF DU REPENTIR COMME OUTIL DE LÉGITIMATION DU FOND ARABO-BÉDOUIN DANS LES SOURCES ARABES

Malgré les ravages du feu, dans le cas particulier des écrits de Abū 'Amr b. al-'Alā', et plus généralement, malgré le manque de l'écriture de la tradition à avaliser les voies de transmission du fond arabo-bédouin, on ne peut que s'étonner de la place prépondérante tenue par cette matière dans les sources arabes.

A) Le cas du repentir chez Abū 'Amr b. al-'Alā'

Le *ḥabar* de l'autodafé donne en partie une réponse à ce statut paradoxal du savoir arabo-bédouin dans les sources arabes. Car si, dans une première étape, le repentir entraîne la destruction, la résurgence de la matière détruite s'opère dans un second temps, par le biais de la mémoire du savant. Il est dit explicitement, chez al-Ġāḥiẓ et presque dans les mêmes termes chez al-Qifī que lorsque Abū 'Amr b. al-'Alā revint après son geste à son savoir premier, « il ne lui restait plus que ce qu'il avait conservé par cœur.⁶⁸ »

Chez Abū Ḥāmid al-Tirmidī, la matière détruite refait surface également :

«et il revint à sa méthode mais il ne lui restait plus, en fait de savoir, que ce qu'il avait emmagasiné dans sa poitrine. Et il n'y avait plus à al-Baṣra, à son époque, en matière de transmission de poésie (*riwāyat al-ši'r*) et de savoir des 'Arab ('ilm al-'Arab), que ce qu'il détenait »⁶⁹.

67. AUDEBERT, C.-F., « Emprunts faits au Coran par quelques poètes du II^e/VII^e siècle », *Arabica*, 2000, p. 458.

68. AL-ĠĀḤIẒ, *al-Bayān*, p. 221.

69. ABŪ ḤĀMID AL-TIRMIDĪ, « Maḥṭūṭ farīd nafīs 'an marātib al-naḥwiyyīn », p. 140.

Il est clair que ce qui aurait dû être détruit du fond arabo-bédouin est revenu, en force, presque à l'identique ⁷⁰ depuis la mémoire du savant.

La différence étant, toutefois, que la matière qui revient, après avoir été mise en doute, est cette fois-ci d'une certaine façon légitimée. C'est-à-dire que sa destruction par le feu – acte dont la portée symbolique n'est pas des moindres – valide une fois pour toute le doute puis le rejet que le savant a eu envers le fond arabo-bédouin. De là, ce fond n'aura plus le même statut que ceux des savoirs d'ordre religieux et grammaticaux qui eux jouissent d'un parcours linéaire, sans rupture de légitimité. Il se trouvera en position inférieure sur l'échelle des savoirs. De ce fait, l'apport arabo-bédouin pourra cohabiter avec les savoirs canoniques chez un même savant et surtout dans une même figure biographique. C'est là une pirouette qui dit l'attachement et la dépendance des sources au fond arabo-bédouin et qui leur permet aussi d'y renoncer et de le distancier si besoin.

Dans cette perspective d'analyse, la question du repentir de Abū 'Amr b. al-'Alā' a force de stratégie. Il permet la légitimation du fond arabo-bédouin et peut être considéré comme un outil dialectique propre à l'écriture biographique. Sans compter que l'exemple de Abū 'Amr n'est pas isolé. Les sources arabes sont jalonnées de savants qui font repentance. Et nombre de ces exemples mettent justement en balance le fond arabo-bédouin. Dans le cadre de cet article, nous nous arrêterons seulement sur le cas très significatif de Ḥalaf al-Aḥmar.

B) Le cas du repentir chez Ḥalaf al-Aḥmar (m. 180/796)

Le personnage de Ḥalaf al-Aḥmar est particulièrement désigné pour être mis en perspective avec celui de Abū 'Amr b. al-'Alā' dont il fut le disciple. Ḥalaf al-Aḥmar a en quelque sorte « capitalisé » les connaissances en provenance du fond arabo-bédouin car il fut aussi le rapporteur principal de Ḥammād al-Rāwīya (m. 156/772), l'un des premiers et principaux acteurs de la transmission du fond poétique préislamique ⁷¹.

70. Les trois versions du *ḥabar* sous entendent néanmoins une perte de matière. Il conviendrait de s'interroger sur ce phénomène à une époque où les savoirs sont censés être essentiellement mémorisés et transmis par le biais de l'oralité. Dans ce cas, l'épreuve du feu opposée à un savoir mémorisé ne serait pas aussi destructrice qu'il y paraît. Par ailleurs, le fait que, dans le *ḥabar*, présent dans le traité de Abū Ḥāmid al-Tirmidī, il soit dit que Abū 'Amr avait en quelque sorte le monopole du savoir des 'Arab ('ilm al-'Arab) à al-Baṣra, mérite d'être relevé. Est-ce parce que les grands transmetteurs de ce savoir qui lui étaient contemporains se rattachaient à al-Kūfa ? On pensera, en particulier à Ḥammād al-Rāwīya (m. 156/772) et à al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (m. vers 170/786).

71. Ḥammād al-Rāwīya et son disciple Ḥalaf al-Aḥmar (m. 180/796) sont généralement désignés sous l'appellation de *rāwīya*, « grands transmetteurs ». Ils comptent parmi les représentants d'un nouveau mode de transmission, qui se développe dans les cités islamiques, essentiellement les *amṣār* iraziennes de al-Baṣra et de al-Kūfa. Leur mode de transmission apparaît comme « nouveau » dans le sens où il fait suite à une activité de transmission jusque là réservée à la figure du *rāwī*, transmetteur qui était attaché à un poète et à sa production ou plus largement à une tribu et à la conservation et la diffusion de ses hauts faits. Le *rāwī* vivait généralement au sein de la tribu dont il se faisait le porte-parole et la mémoire vive. Ces grands transmetteurs se distinguent donc des *rāwī* parce que leur activité s'exerce dans les cités de fondation islamiques, dont celles notamment de al-Baṣra et de al-Kūfa, et qu'ils rapportent indifféremment poésies et traditions de plusieurs groupes tribaux.

Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ (m. 154/770)
(rattaché à al-Bašra)

Ḥammād al-Rāwiya (m. 156/772)
(rattaché à al-Kūfa)



Ḥalaf al-Aḥmar (m. vers 180/796)
(rattaché à al-Bašra)

D’un point de vue biographique, al-Qifī, dans la notice qu’il consacre à Ḥalaf al-Aḥmar, fournit les renseignements suivants sur ses origines : « Ḥalaf al-Aḥmar b. Ḥayyān b. Muḥriz Abū Muḥriz : *mawlā* de Bilāl b. Abī Burda b. Abū Musā al-Aš‘arī. Il fut parmi les enfants de al-Ṣuġd ⁷² que Qutayba b. Muslim ⁷³ fit captifs, puis Salm b. Qutayba b. Muslim en aurait fait présent à Bilāl. » ⁷⁴ Affranchi, Ḥalaf al-Aḥmar en demeura le *mawlā*.

Bilāl b. Abī Burda, qui fut gouverneur de al-Bašra, de 110 à 120 de l’hégire (728-738), « avait aussi protégé Ḥammād » ⁷⁵. Dès l’époque de Ziyād (m. 53/672), précise C. Pellat, « les gouverneurs de Bašra, enclins à imiter la cour de Damas, s’entourent de poètes qu’ils encouragent et excitent les uns contre les autres [...]. Bilāl ibn Abī Burda, vers la fin de la dynastie umayyade, attire lui aussi les poètes ; il fait venir de Kūfa Ḥamza ibn Bīḍ, écoute les rapporteurs tels que Ḥalaf al-Aḥmar dont il découvre les supercheries. » ⁷⁶.

L’ensemble des sources arabes s’accordent à douter de la fiabilité des transmissions de Ḥalaf al-Aḥmar, tout en reconnaissant parallèlement son don et ses connaissances poétiques incontestables. Il aurait attribué ses propres compositions de modèle bédouin à des poètes anciens, dont la *Lāmiyyat al-‘Arab* qui serait, si tel est le cas, attribuée à tort à al-Šanfara.

Bien que la matière biographique concernant Ḥalaf al-Aḥmar mériterait d’être développée puis d’être analysée en regard de celle des autres grands transmetteurs du fond arabo-bédouin, nous allons ici surtout mettre en exergue l’instant où les sources décrivent son repentir. Il aurait, en effet, sur la fin de sa vie, dénoncé ses falsifications poétiques et les fausses attributions des vers qu’il avait données. Nous citerons la version assez développée du *Marātib al-naḥwiyyīn* de Abū al-Ṭayyib al-Luġawī, sachant que la plupart des autres sources viennent corroborer le fait qu’il fit acte de repentir.

72. AL-ṢUĠD : village qui s’étend, en zones boisées et jardins, de Samarqand jusqu’à la proximité de Buḥārā. D’après appareil critique al-Qifī, *Inbāh al-ruwāt*, t. I, notice de Ḥalaf al-Aḥmar, note n° 2, p. 348.

73. Qutayba b. Muslim (m. 96/715) : un des chefs de file des armées omeyyades sous ‘Abd al-Malik. Participe aux conquêtes des territoires perses, notamment des villes de Buḥārā et de Samarqand.

74. AL-QIFĪ, *Inbāh al-ruwāt*, tome I, notice de « Ḥalaf al-Aḥmar », p. 348.

75. BLACHÈRE, R., *Histoire de la littérature arabe*, tome I, p. 105.

76. PELLAT, C., *Le milieu bašrien*, p. 156-157.

أخبرنا محمد بن يحيى قال : أخبرنا محمد بن يزيد قال : كان خلف أخذ النحو عن عيسى بن عمر، وأخذ اللغة عن أبي عمرو، ولم ير أحد قط أعلم بالشعر والشعراء منه . وكان يُضرب به المثل في عمل الشعر، وكان يعمل على ألسنة الناس فيشبهه كلُّ شعر يقوله بشعر الذي يضعه عليه . ثم نسك، فكان يختم القرآن في كلِّ يوم وليلة، وبذل له بعض الملوك مالاً عظيماً خطيراً على أن يتكلم في بيت شعر شكوا فيه، فأبى ذلك وقال : قد مضى لي في هذا ما لا أحتاج إلى أن أزيد فيه .

وعليه قرأ أهل الكوفة أشعارهم، وكانوا يقصدونه لما مات حماد الراوية، لأنه كان قد أكثر الأخذ عنه، وبلغ مبلغاً لم يقاربه حماد، فلما تقرأ ونسك خرج إلى أهل الكوفة فعرّفهم الأشعار التي قد أدخلها في أشعار الناس، فقالوا له : أنت كنت عندنا في ذلك الوقت أوثق منك الساعة، فبقي ذلك في دواوينهم إلى اليوم⁷⁷.

«Muḥammad b. Yaḥya nous a informés, il a dit : Muḥammad b. Yazīd nous a informés, il a dit : Ḥalaf avait appris la grammaire de 'Isā b. 'Umar, et il avait appris la langue de Abū 'Amr et on n'avait jamais vu quelqu'un de plus savant en matière de poésie et de poètes que lui. On le citait en exemple dans le domaine de la composition poétique et il composait à la place des gens et rendait semblable toute poésie qu'il disait à la poésie de celui à qui il l'attribuait. Puis il se consacra à la dévotion. Il récitait en entier le Coran chaque jour et chaque nuit. Quelques gouverneurs voulurent lui faire don de sommes importantes, considérables, afin qu'il explique un vers de poésie sur lequel ils avaient un doute, mais il refusa cela et dit : ce qui s'est déjà produit pour moi en cela fait que je n'ai nul besoin de l'augmenter. C'est d'après son enseignement que les gens de al-Kūfa étudièrent leurs vers de poésie. C'est vers lui qu'ils allèrent lorsque Ḥammād al-Rāwiya mourut, car il avait beaucoup puisé à ses connaissances et il parvint à une somme de [connaissances] que Ḥammād n'avait pas avoisinée. Lorsqu'il se consacra à la lecture du Coran et à la dévotion, il se rendit auprès des gens de al-Kūfa pour leur révéler les vers qu'il avait introduits dans les vers des gens. Ils lui dirent alors : en ce temps là, tu étais à nos yeux plus digne de confiance que tu ne l'es à l'heure qu'il est et cela est resté dans leurs recueils poétiques jusqu'à nos jours. »

Comme dans la majorité des exemples présents dans les sources arabes, le repentir dont fait preuve Ḥalaf al-Aḥmar est de nature religieuse. Son motif est même particulièrement détaillé, si on le compare, par exemple, à celui qui concernait Abū 'Amr b. al-'Alā', ci-avant, chez al-Ġāḥiz, qui tenait au verbe *taqarra'a*, que nous avons traduit par « il se consacra à la lecture du Coran »⁷⁸.

On notera l'insistance du *ḥabar* à exposer les manifestations de la piété de Ḥalaf al-Aḥmar ainsi que le renversement de situation qui lui fait délaissier toute activité poétique, ne serait-ce que le commentaire d'un seul vers.

Le repentir de Ḥalaf al-Aḥmar est donc de ceux, qui au sein des sources, a un goût d'absolu. Il faut dire que Ḥalaf al-Aḥmar porte en quelque sorte le poids d'un double repentir :

77. ABŪ AL-ṬAYYIB AL-LUGAWĪ, *Marātib al-naḥwiyyīn*, p. 81.

78. On notera que le verbe *taqarra'a* est aussi employé chez Abū al-Ṭayyib al-Lugawī pour signifier le repentir chez Ḥalaf al-Aḥmar, à la différence qu'il n'est certainement pas comme pour Abū 'Amr b. al-'Alā' à entendre dans le sens d'une lecture du Coran en tant que « spécialité ».

le sien propre mais également celui de son maître Ḥammād al-Rāwīya, pour lequel nous n'avons trouvé, dans les sources dont nous disposons, aucune mention de repentance. Ḥammād al-Rāwīya est pourtant le *rāwīya* le plus stigmatisé de l'histoire poétique arabe du fait qu'il est accusé d'un manque de probité dans ses transmissions poétiques⁷⁹. Mais le statut de *zandīq* (hérétique) qui s'attache souvent à son image biographique lui aurait-il fait dépasser les limites mêmes d'une inscription dans un possible repentir ?

C) Entre savant légitimé ou savant contesté : les deux motifs du repentir et leur finalité

Au terme de l'exposé des exemples de Abū 'Amr b. al-'Alā' et de Ḥalaf al-Aḥmar, il apparaît que les qualités de l'image biographique des savants semblent avoir influé sur le type de repentir qu'ils vont manifester.

Ainsi le repentir de Abū 'Amr b. al-'Alā' ne s'est-il pas exercé sur sa personne mais sur la matière du fond arabo-bédouin qu'il a détruite. C'est-à-dire que, dans ce cas, c'est la matière qui était blâmable et non le savant. En revanche, le repentir de Ḥalaf al-Aḥmar remet en question sa personne morale et ses actes. Après son sursaut religieux, on voit concrètement ses pratiques religieuses s'accroître au quotidien, presque jusqu'à la surenchère : « Il récitait en entier le Coran chaque jour et chaque nuit ». On le voit aussi avouer ses falsifications donc il s'agit bien d'un repentir d'ordre moral.

Cela ne pouvait bien-sûr être le cas de Abū 'Amr b. al-'Alā' dont la légitimité provient, pour une grande part, du domaine religieux qu'il s'agisse de sa pratique personnelle ou de son apport en matière de sciences religieuses. De là incombait à la matière de fond arabo-bédouin de porter le poids et la négativité d'un repentir.

Il est intéressant, par ailleurs, de remarquer que ces deux modes de repentir ne vont pas avoir la même finalité quant au fond arabo-bédouin.

Dans le cas de Abū 'Amr b. al-'Alā', la force de reconnaissance dont jouit le personnage va du même coup intimer au fond arabo-bédouin, un certain degré de légitimité, même si, nous l'avons vu, il est moindre en comparaison de ses savoirs religieux et grammaticaux. De là, le savant va reprendre la transmission de ce fond, alors que Ḥalaf al-Aḥmar va interrompre toute activité liée à la poésie.

Mais, dans le même temps, l'issue du repentir de Ḥalaf al-Aḥmar est assez inattendue dans le sens où, après avoir avoué et même avoir désigné les vers falsifiés, il n'est pas écouté. Pourquoi, à ce moment là, ceux qui reçurent sa révélation ne corrigèrent-ils pas les données erronées ou à minima ne les rapportèrent-ils pas ?

Le fait qu'ils lui signifient qu'il était plus digne de foi à leurs yeux avant ses révélations est également un point qui dérange la logique. Car c'est une façon de passer outre son repentir et ses retombées. On peut aussi se demander pourquoi Ḥalaf al-Aḥmar s'adresse seulement

79. A tel point que R. Blachère le nomme « le fléau de la transmission orale ». BLACHÈRE, R., *Histoire de la littérature arabe*, tome I, p. 104.

aux gens de al-Kūfa, alors que quelques lignes avant on pouvait lire à son sujet, d'après un *ḥabar* rapporté par Abū Ḥātim al-Siğistānī d'après al-Aṣma'ī :

ووضع على شعراء عبد القيس شعراً موضوعاً كثيراً وعلى غيرهم عبثاً به، فأخذ بذلك عنه أهل البصرة وأهل الكوفة⁸⁰.

« Il attribua quantité de poésie apocryphe à des poètes des 'Abd al-Qays et à d'autres, abîmant cette poésie, et les gens de al-Baṣra et les gens de al-Kūfa prirent cela de lui. »

La filiation kufiote est-elle à mettre en lien avec le fond important que Ḥalaf al-Aḥmar avait reçu de Ḥammād al-Rāwiya rattaché à al-Kūfa ? Ou est-ce une façon de tancer les Kufiotes d'avoir retenu des vers avoués falsifiés et de leur faire porter la responsabilité du doute sur les origines du fond poétique préislamique ? Ainsi, le repentir de Ḥalaf al-Aḥmar, qui est un savant intégré à la tradition de al-Baṣra, va servir essentiellement à légitimer son image « finale » de transmetteur. Parallèlement, son repentir va aussi permettre aux érudits, d'obédience baṣrienne, d'évacuer, vers la filière kufiote, une matière dérangeante dont la provenance était déjà incertaine, à leur époque. Ceci bien sûr, si l'on admet la perspective d'une orientation baṣrienne de l'écriture de la tradition arabe.

CONCLUSION

Dans le dédale des hypothèses, que nous venons d'envisager à travers les grandes figures de la transmission du fond arabo-bédouin que sont Abū 'Amr b. al-'Alā' et Ḥalaf al-Aḥmar une chose est certaine : le traitement du fond arabo-bédouin a posé problème dès lors qu'il s'est agi d'avaliser les étapes et les acteurs de sa transmission. La mouvance, la part d'inconnu inhérentes à cette matière ont conduit l'écriture des sources arabes à développer des stratégies d'exposition. Le repentir, surtout traité par le biais religieux, nous apparaît comme l'une de ces stratégies appliquée à la trame de l'écriture biographique. Tantôt, il va permettre de légitimer des parts du fond arabo-bédouin ou la personnalité morale des savants. Tantôt, il va servir à déplacer les incertitudes, comme nous venons de le voir, avec l'exemple de Ḥalaf al-Aḥmar qui va faire porter la responsabilité de transmission du fond arabo-bédouin sur la seule filière des savants rattachés à al-Kūfa. Or, il est avéré aujourd'hui que la dichotomie entre les deux écoles grammaticales de al-Baṣra et de al-Kūfa s'est manifestée postérieurement à l'existence des premiers transmetteurs qui nous intéressent ici. Ce serait la querelle entre al-Mubarrad⁸¹ et Ṭa'lab⁸² au III/IX^e siècle qui aurait creusé le fossé d'attribution des savoirs et entraîné le rattachement des savants à l'une ou l'autre école. Le motif du repentir apparaît

80. ABŪ AL-ṬAYYIB AL-LUGAWĪ, *Marātib al-naḥwiyyīn*, p. 80.

81. Al-Mubarrad (m. 286/900) : grammairien et philologue qui se revendiquait de l'école grammaticale de al-Baṣra.

82. Ṭa'lab, Aḥmad b. Yaḥyā (m.291/904) : grammairien et philologue qui se revendiquait de l'école grammaticale de al-Kūfa.

donc, si l'on accepte cette perspective, comme un outil postérieur utilisé par l'écriture biographique pour légitimer tel ou tel savant ou telle part de matière. Ceci voudrait dire aussi que les savants de première époque iraquienne auraient travaillé en meilleure entente qu'il n'y paraît. Certains *ahbār*, qu'il conviendrait bien-sûr d'analyser de manière exhaustive, semblent aller dans ce sens. Nous citerons simplement le *ḥabar* suivant, que l'on doit à Abū 'Amr al-Šaybānī⁸³, afin de réconcilier, en conclusion de cet article, les deux figures les plus antithétiques de la transmission du fond arabo-bédouin. Abū 'Amr al-Šaybānī a déclaré :

ما سألت أبا عمرو بن العلاء قطّ عن حماد الراوية إلا قدّمه على نفسه، ولا سألت حمادا عن أبي عمر إلا قدّمه على نفسه⁸⁴.

« Pas une fois je n'ai questionné Abū 'Amr b. al-'Alā' sur Ḥammād al-Rāwiya sans qu'il ne lui donne précellence sur lui-même, et pas une fois je n'ai questionné Ḥammād sur Abū 'Amr sans qu'il ne lui donne précellence sur lui-même. »

Contrairement à l'image négative que la matière biographique tisse presque systématiquement autour de Ḥammād al-Rāwiya, l'avis émis ici par Abū 'Amr est élogieux.

De tels éléments, essayés au sein des sources arabes, ne peuvent qu'inciter à la défiance face à des analyses trop tranchées. La question du fond arabo-bédouin est de celles qui participent à jeter le doute sur le bien fondé de certaines dichotomies. Parmi elles nous avons analysé la difficulté à départager les significations qui s'attachaient aux termes 'Arab et A 'rāb. Sans réponse assurée, il est clair toutefois qu'il n'en va pas seulement d'une séparation franche entre bédouins et non bédouins, pas plus qu'entre sédentaires et nomades itinérants. De même les lignes de fracture entre savoirs et savants de al-Bašra et de al-Kūfa qui, si elles émergent souvent dans les sources arabes, sont sans doute les marques de querelles idéologiques postérieures.

Il reste que la difficulté à appréhender la problématique du fond arabo-bédouin tient au fait qu'il investit de nombreuses strates des sources arabes dans des champs d'analyse qui sont de nature différente. La notion traverse ainsi plusieurs temporalités car elle est présente aussi bien au coeur des poèmes de l'antéislam que dans les préoccupations des érudits iraqiens. En ce sens, c'est une notion clef qui a circulé, sous des réalités très certainement différentes, de l'antéislam jusqu'aux savants de al-Bašra et de al-Kūfa du II/VIII^e siècle.

Le III/IX^e siècle allait opérer une synthèse et une fixation de tous ces éléments à la lumière d'enjeux qui lui étaient spécifiques. Parmi eux l'élan de différenciation des disciplines et le besoin des érudits d'inscrire les savoirs dans une légitimité morale et religieuse. Nul doute que le fond arabo-bédouin dont les origines étaient déjà obscures et qui offrait parfois l'exemple d'une créativité poétique débridée eut à souffrir de la rigidité de cette critérisation.

83. Abū 'Amr al-Šaybānī (vers 120/738 – 213/828) : lexicographe, grammairien rattaché à l'école de al-Kūfa, était aussi versé dans le domaine du *ḥadīṭ*. Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī, rattaché à al-Kūfa, qui est également une figure essentielle de la transmission du fond poétique préislamique « fut son professeur de poésie ». VERSTEEGH, C. H. M., *E. I./2*, 1996, article « al-Šaybānī », p. 408.

84. ABŪ AL-FARAĠ AL-IṢFAHĀNĪ, *Kitāb al-aġānī*, tome VI, p. 79.

Ce sont donc, pour l'essentiel, les voix des savants formalisateurs du III/IX^e siècle qui nous sont parvenues et par lesquelles nous sommes obligés de transiter pour tenter de comprendre ce qui s'est passé en amont.

Nous avons tablé sur le fait que les sources arabes, en dépit d'orientations certaines, données par leur inscription dans la voie canonique de la tradition, ne pouvaient manquer de faire écho à cette première génération de transmetteurs du II/VIII^e siècle dont la polyvalence en matière de savoirs ne trouvera plus jamais son équivalent dans les périodes postérieures. C'est, en effet, au gré des décrochages de l'écriture biographique ou le temps de quelques *aḥbār* contradictoires que nous avons perçu un peu de ce II/VIII^e siècle comme cet espace de passage, de flottement, d'émulation intellectuelle non encore disciplinée, dans lequel les premiers savants transmetteurs iraqiens ont orchestré leurs savoirs.

BIBLIOGRAPHIE

Sources arabes

ABŪ AL-FARAĠ AL-IŞFAHĀNĪ,

Kitāb al-aġānī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, n. d., 27 tomes.

ABŪ ḤĀMID AL-TIRMIDĪ,

1974 "Maḥṭūṭ farīd nafīs ‘an marātib al-naḥwiyyīn", édition par Hāšim al-Ṭa‘‘ān, *al-Mawrid*, 3,2, Bagdad, p. 137-144.

AL-ĠĀḤIṢ,

1968 *al-Bayān wa al-tabyīn*, édition critique de ‘Abd al-Sallām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Ḥāngī, Le Caire, 4 tomes.

AL-ĠUMAḤĪ, Muḥammad b. Sallām,

1974 *Ṭabaqāt fuḥūl al-šu‘arā’*, édition critique de Maḥmūd Muḥammad Šākīr, Dār al-Madani bi-Ġidda, Ġidda, 2 tomes

IBN AL-NADĪM,

1991 *al-Fihrist*, édité par Ša‘bān Ḥalīfa et Walīd Muḥammad al-‘Awza, Al-‘Arabī li-l-Našr wa al-Tawzī’, Le Caire, 2 tomes.

AL-MARZUBĀNĪ, Abū ‘Ubayd Allāh Muḥammad b. ‘Imrān,

1964 *Nūr al-qabas al-muḥtašar min al-muqtabas fī aḥbār al-nuhāt wa al-udabā’ wa al-šu‘arā’ wa al-‘ulamā’*, édition critique de Rudolf Sellheim, Wiesbaden.

AL-QIFṬĪ, Ġamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Yūsuf,

1950 *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt*, édition critique de Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Le Caire, 4 tomes.,

1952 *Tome 2*

1955 *Tome 3*

1973 *Tome 4*

AL-SĪRĀFĪ, Abū Sa‘īd al-Ḥasan b. ‘Abd Allah,

1955 *Aḥbār al-naḥwiyyīn al-bašriyyīn*, édition critique de Ṭāhā Muḥammad al-Zaynī et de Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im Ḥafāġī, Maṭba‘a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādī-hi bi-Miṣr, Le Caire.

AL-ZAĠĠĀĠĪ, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān Ibn Iṣḥāq,

1999 *Maġālis al-‘ulamā’*, édition critique de : ‘Abd al-Sallām Muḥammad Hārūn, Maktaba al-Ḥāngī, Le Caire.

- AL-ZUBAYDĪ, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan,
1954 *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn wa al-luġawīyyīn*, édition critique de Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire.

Études

- AUDEBERT, Claude,
2000 « Emprunts faits au Coran par quelques poètes du II^e/VIII^e siècle », *Arabica*, Leiden, tome XLVII, p. 457-477.
2004 « Les vers chantés de ‘Umar b. Abī Rabī‘a, Recension et étude des "lauréats" », *Arabica*, Leiden, tome LI, 3, p. 291-317.
- BLACHÈRE, Régis,
1966 *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.- C.*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 3 tomes.
1975 « Les savants iraziens et leurs informateurs bédouins aux II-IV^e siècles de l’hégire », *Analecta*, I. F. D., Damas, p. 31-42.
- BLAU, Joshua,
1963 « The Role of the Bedouins as Arbiters in Linguistic Questions and the Mas’ala az-Zunbūriyya », *Journal of Semitic Studies*, Manchester University Press, vol. 8, p. 42-51.
- GOUTTENOIRE, Marie-Andrée,
2006 « Le plus ancien traité critique sur les grammairiens d’Abū Ḥāmid al-Tirmidī (III^e/IX^e siècle). Une lecture de la circulation de quelques exemples qui illustrent les fondements de la tradition grammaticale arabe. », *Annales Islamologiques* 40, I.F.A.O., Le Caire, p. 1-52.
- LARCHER, Pierre,
2000 *Les Mu‘allaqāt, les sept poèmes préislamiques*, Fata Morgana, Les immémoriaux, Cognac.
- MARBACH, Amikam,
1992 « Ma‘nā l-muṣṭalaḥ "Arab" ḥasaba l-ma‘āġim wa-l-Qur‘ān wa-l-Ktāb li-Sībawayhi wa Muqaddima Ibn Ḥaldūn », *al-Karmil*, Studies in Arabic Language and Literature, Haifa, n° 13, p. 145-178.
- PELLAT, Charles,
1953 *Le milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiz*, Adrien-Maisonneuve, Paris.
- RETSÖ, Jan,
2003 *The Arabs in Antiquity, Their History from the Assyrians to the Umayyads*, RoutledgeCurzon, Londres et New-York.

SEZGIN, Fuat,

1982 *Geschichte des Arabischen Schriftums*, E. J. Brill, Leiden, 9 tomes.

TALMON, Rafael,

1985 "Who was the first Arab grammarian ? : A new approach to an old problem", *Studies in the History of Arabic Grammar I*, Wiesbaden, p. 128-145.

VERSTEEGH, Kees (ou C. H. M.),

1993 *Arabic Grammar an Qur'ānic Exegesis in Early Islam*, E. J. Brill, Leiden, New-York, Köln.

1995 *The Explanation of Linguistic Causes, Az-Zağğāḡī's Theory of Grammar, Introduction, Translation and Commentary*, John Benjamins Publishing Compagny, Amsterdam and Philadelphia.

1997 *The Arabic Language*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

2006 *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, tome I, A-Ed, General Editor Kees Versteegh, Brill, Leiden-Boston.