

Théologie et philologie dans l'islam médiéval : Relecture d'un texte célèbre de Ibn Fâris (X^e siècle) *

Pierre LARCHER
Université de Provence et IREMAM

INTRODUCTION

Le monde musulman, aujourd'hui comme hier, doit être pris pour ce qu'il est : un univers dogmatique où l'on ne peut penser ceci ou cela, mais, au contraire, où l'on doit penser ceci et non cela. S'agissant du présent, une actualité triste et parfois sinistre vient le rappeler, même si les commentateurs, par ignorance ou complaisance, attribuent à l'«islamisme» ce qui appartient, dans ses textes fondateurs comme dans la réalité de son développement historique, à l'islam lui-même¹. S'agissant du passé, l'histo-

* Pour des raisons techniques, la transcription utilisée ici est non académique : *dh* et *th* notent les interdentes, *sh* et *j* les chuintantes, *w* et *y* les glides, *r* la vibrante apicale, *gh* et *kh* les vélares, *q* l'uvulaire, *h'* et ' les pharyngales, ' et *h* les laryngales, *d'*, *t'*, *s'* et *z'* les emphatiques, *â*, *î* et *û* les voyelles longues, *aw* et *ay* les diphtongues. Je remercie mes collègues Claude Gilliot et Fatima Mezyane pour leurs conseils et leur aide.

¹ Pour un linguiste, l'opposition islam/islamisme est le type même de l'artefact, dont l'histoire mérite d'être contée : jusqu'il y a peu, islamisme appartenait au même paradigme que judaïsme et christianisme et désignait le religion musulmane. Puis les islamologues ayant réussi à imposer en ce sens le mot arabe islam, islamisme est devenu disponible pour un changement de paradigme (celui des idéologies en -isme), créant ainsi l'illusion (qui n'est pas sans précédents !) d'un islamisme comme déviation malheureuse de l'islam «vrai». Contrairement à ce qu'on peut lire un peu partout, le programme islamiste ne repose nullement sur une «mauvaise» interprétation du

riographie arabisante et islamisante postcoloniale a cru soigner ses états d'âme masochistes, générateurs d'aveuglements proprement pathétiques, dans une réécriture idéologique de l'histoire. Un cas typique est celui d'Averroès (Ibn Rushd), m. 595/1198², que l'on nous présente comme un grand libéral, victime de ses idées, alors qu'il était un *cadi* au service du régime almohade, allant jusqu'à rédiger un commentaire sur le *credo* (*'aqîda*) du mahdî Ibn Tumart que le régime obligeait ses sujets à réciter...³. On fait évidemment mieux en matière de libéralisme...

Rappeler cela, c'est rappeler que, dans un tel univers, ceux qui font profession de penser sont généralement et *mutatis mutandis* ce qu'au XXe siècle le marxiste italien Antonio Gramsci (1891-1937) appellera des «intellectuels organiques», c'est-à-dire organiquement liés au groupe dominant ou aspirant à le devenir...⁴: *mutatis mutandis*, car si, pour Gramsci lui-même, il s'agissait des «intellectuels organiques de la classe ouvrière» (c'est-à-dire en fait du parti qui prétend l'incarner), il s'agit ici d'intellectuels liés non pas tant à l'état qu'à la personne même des souverains et autres grands personnages qui l'incarnent et auxquels ils doivent grâces et disgrâces (ces dernières, moins pour leurs idées que pour des motifs plus personnels ou d'opportunité : ainsi Averroès qui, en fait d'«emprisonnement», connut un bref «exil» dans une petite ville d'Andalousie⁵, où il continuait d'exercer ses fonctions de magistrat, avant d'être rappelé par les Almohades...).

Ibn Fâris était un intellectuel de ce type. D'origine iranienne (comme beaucoup des philologues dits «arabes») ⁶, il est né au IVe siècle de l'Hégire = Xe siècle de notre ère (la date précise est inconnue). Il étudia à Qazwîn, Zanjan et Bagdad. Il fit le pèlerinage de La Mecque, avant de

Coran, mais seulement sur une interprétation littérale de celui-ci. Si l'on peut faire dire au Coran ce qu'il ne dit pas (les exégètes sont là pour cela), on ne peut pas ne pas lui faire dire ce qu'il dit ! C'est d'ailleurs pourquoi les états musulmans, selon qu'ils sont «radicaux» ou «modérés», ne signent pas ou signent «avec réserves» sur tel ou tel point en contradiction explicite avec la lettre du Coran les différentes conventions internationales en matière de droits de l'homme (pour le détail, cf. Edzard, 1998).

² La première date est celle du calendrier hégirien, la seconde celle de notre calendrier.

³ Cf. Urvoy (1998 : 57-60).

⁴ La chose mérite d'autant plus d'être soulignée que le même Gramsci appelait les autres intellectuels «intellectuels traditionnels» ou «clercs».

⁵ Moins d'un an et demi à Lucena (Urvoy, 1998 : 174-191).

⁶ Les «grammairiens arabes» ne sont rien d'autre que les gens qui font la grammaire de l'arabe en arabe. Il en allait de même des «grammairiens latins» (e.g. Priscien).

s'établir à Hamadhân où il eut pour élèves le futur vizir al-Sâh'ib ibn 'Ab-bâd (et futur dédicataire du *S'âh'ibî*) et Badî' al-zamân al-Hamadhânî, l'auteur des *Maqâmât*. D'abord attaché à Hamadhân à l'ancienne famille vizi-rale, il était mal vu à Rayy de la nouvelle, celle d'Al-S'âh'ib. Mais quand sa renommée le fit appeler à Rayy comme précepteur du fils du souverain bouyide, il devint le protégé du vizir auquel il dédia l'ouvrage dont est extrait le texte ici proposé à la traduction et au commentaire ⁷. C'est à Rayy qu'il mourut en 395/1004 ⁸.

Cet ouvrage est l'un des deux plus célèbres ouvrages de Ibn Fâris, l'autre étant le *Maqâyis al-lugha*, qui est en fait un grand dictionnaire. Le *S'âh'ibî* porte en sous titre *fî fiqh al-lugha wa-sunan al-'Arab fî kalâmihâ*. Dans ce sous-titre se reconnaissent deux mots, *fiqh* et *sunan*, pluriel de *sunna*, qui n'appartiennent pas au vocabulaire linguistique, mais juridique. Le *fiqh*, c'est la «science» par excellence (sens même du mot), c'est-à-dire celle du droit, ce que l'on appelle parfois la jurisprudence ; la *sunna*, c'est la Tradition de Mahomet, c'est-à-dire l'ensemble de ses faits et gestes et propos transmis par le *h'adîth* (je reviens dans un instant sur celui-ci) et qui constitue, après le Coran, la seconde des sources ('*as'l*) de la législation islamique (*sharî'a*). La présence de ces mots vient rappeler l'étroite connexion qui existe, dès le départ, pour cause d'exégèse en général et d'herméneutique juridique en particulier (dérivation de normes à partir des textes fondateurs), entre sciences linguistiques et sciences théologico-juridiques. L'expression *fiqh al-lugha* est parfois traduite de manière tout à fait inadéquate par «philologie» : en fait, il s'agit de transférer à l'étude de la «langue» (*lugha*, mais le terme a bien d'autres sens) les principes et méthodes du droit ⁹. Ainsi, et de manière très caractéristique, notre texte s'ouvre-t-il par ce qu'on appelle en science du *h'adîth* un '*isnâd*, c'est-à-dire une chaîne d'autorités garantissant l'authenticité de la tradition rapportée. Ce sont les verbes '*akhbara* («rapporter») et '*addatha* («raconter») figurant dans le '*isnâd* qui expliquent le nom de la chose rapportée : '*h'adîth* ou '*khobar*. Mon collègue d'Aix, Claude Gilliot, islamologue de classe internationale, pense qu'il faut prendre ces '*isnâd*-s au sérieux et qu'on peut, même si c'est un travail de bénédictin, en identifier le plus souvent les différents chaînons : c'est le cas ici, où entre Ibn Fâris et la tradition rapportée, il y a trois personnages, tous identifiables, et dont le plus ancien, Ismâ'îl b. Abî 'Ubayd Allâh, est le fils d'un vizir du calife 'abbâsside al-

⁷ Ce texte est également cité, avec quelques variantes, dans le *Muzhir* (t. 1, p. 209-210) de Suyût'î (m. 911/1505).

⁸ Cf. article IBN FÂRIS, dû à Henri Fleisch, de *EL2*.

⁹ Ainsi que l'avait déjà bien vu l'orientaliste hongrois Ignaz Goldziher (1850-1921) dans un ouvrage de jeunesse (Goldziher 1994[1878]).

Mahdî (qui régna de 775 à 785). Ismâ'îl est donc mort au plus tard dans la lère moitié du IIIe/IXe siècle, donc un siècle et demi avant Ibn Fâris, ce qui n'est pas sans importance ici.

1. LA THESE THEOLOGIQUE ET SA JUSTIFICATION DOGMATIQUE

Ce texte propose en effet une formulation définitive de la thèse théologique en ce qui concerne la langue coranique. Cette formulation est souvent attribuée à Ibn Fâris lui-même, mais on voit qu'elle est assise en fait sur des idées beaucoup plus anciennes.

Cette thèse¹⁰ se résume en une double équation. La première se fonde sur le texte même du Coran, et notamment sur Cor. 14, 4 *wa-mâ 'arsalnâ min rasûlin 'illâ bi-lisâni qawmihi* («Et nous n'avons envoyé d'envoyé que dans la langue de son peuple»). Ce verset sert de prémisse à un raisonnement de type syllogistique, amenant à la conclusion (Mahomet étant l'«envoyé d'Allah» *rasûlu llâh*) que la langue du Coran est la langue même de Mahomet : celui-ci étant né à La Mecque, située dans le Hedjâz et territoire de la tribu de Quraysh, cette langue est appelée en arabe *al-lughat al-Hijâziyya* («la langue du Hedjâz») ou *lughat Quraysh* («langue de ou des Quraysh»).

Mais à cette première identification s'en ajoute une seconde, qui, elle, ne se fonde pas sur le texte coranique lui-même, mais sur la conception islamique du Coran (certes elle-même fondée sur ce que le Coran dit de lui-même), à savoir que le Coran est l'éternelle «parole d'Allah» (*kalâm Allâh*). Il faut souligner ce point : la conception que l'islam se fait du Coran n'est pas semblable à celle que judaïsme et christianisme se font de leurs Ecritures respectives. Il y a des mots, appartenant au vocabulaire de la théologie, pour décrire la différence. Pour qualifier la conception que le judaïsme et le christianisme se font de la Bible et des Evangiles, on parle de conception «théandrique». Mais pour qualifier celle que l'islam se fait du Coran, on parle de conception «théurgique»¹¹. Ce serait un contresens que de voir en Mahomet l'auteur du Coran. Le Coran contient certes la prédication de Mahomet, mais cette prédication est vue comme n'étant rien d'autre que la «récitation» (sens même du mot *Qur'ân*) du Livre céleste

¹⁰ Cf. également Gilliot et Larcher (2003).

¹¹ Cf. Gilliot (1983 : 109).

qu'Allah «fait descendre» sur lui (*tanzîl* : on traduit, par une analogie trompeuse, par «révélation» : c'est en fait catagogie qu'il faudrait dire) ¹².

On comprend alors que la seconde identification devient théologiquement nécessaire, celle de *lughat Quraysh* comme *al-lugha al-fus'h'â*, qui jusqu'au jour d'aujourd'hui fait le nom arabe de ce que les arabisants appellent l'arabe classique : mais même si les deux expressions désignent la même chose, on ne saurait dire qu'elles la signifient de la même façon.

Dans le Coran même n'apparaît ni *lugha* ni *fus'h'â*, mais seulement le masculin de ce dernier terme en 28, 34 : *wa-'akhî Hârûnu 'afs'ahu minnî lisânan* «Et mon frère Aaron parle mieux que moi», litt. est plus *fas'îh'* que moi en matière de langue. Ce verset montre toutefois : 1) que la *fas'âh'a* (la qualité de *fas'îh'*) est d'abord une propriété de celui qui parle, 2) qu'il y a des degrés dans la *fas'âh'a* et 3) que c'est par une métonymie, dont le *tamyîz* («spécificatif») *lisânan* est le pivot, qu'on passe du locuteur *fas'îh'* à la langue *fas'îh'a*. On trouve un écho direct de la formulation coranique dans celle de la tradition rapportée par Ibn Fâris *Quraysh 'afs'ah' al-'Arab 'alsinatan wa-'as'fâhum lughatan*. Si, dans le Coran, Aaron parle mieux que Moïse, ici les Quraysh sont ceux des Arabes qui parlent le mieux : on est passé du comparatif au superlatif, le passage d'un individu à un groupe entraînant celui du singulier *lisân* à son pluriel *'alsina*. Le fait que *'afs'ah' al-'Arab alsinatan* soit redoublé par *'as'fâhum lughatan* montre que *lisân* et *lugha* sont ici à peu près synonymes, correspondant à ce que nous appelons «langue» (même si *lisân*, c'est d'abord la langue comme organe de la parole avant d'être le langage articulé au moyen de cet organe) ¹³ et à peu près synonymes aussi *'afs'ah'* et *'as'fâ*, signifiant «pur». On n'occultera pas, au nom d'un islamiquement correct, que dans la tradition arabe une corrélation très nette est faite entre pureté du sang et pureté de la langue. Ibn Fâris s'appesantit sur la pureté des Quraysh, avec un vocabulaire non équivoque : ils sont «la pure (*s'arîh'*) descendance d'Ismâ'îl» — allusion à l'interprétation islamique du récit biblique (Genèse, XXI) à savoir qu'Agar, chassée par Abraham, est arrivée à La Mecque avec son fils, ancêtre des Arabes —, «en rien mélangés» (*lam tashûbhum shâ'iba*), qu'«aucune vicissitude n'a fait déchoir de leurs lignages» (*lam tanqulhum 'an manâsibihim nâqila*). Inversement, on a vu qu'il y avait des degrés dans la pureté et l'arabe sera vu comme de moins en moins pur au fur et à mesure qu'on s'éloigne du centre (le Hedjâz et plus particulièrement

¹² Est ainsi centrale en islam une conception de la «Parole de Dieu» purement marginale ailleurs : cf., par exemple, la citation éloquent que fait Lester (1999 : 45) d'un fondamentaliste américain du XIXe siècle, à propos de la Bible.

¹³ Cf. Larcher (2003).

La Mecque) vers la périphérie, où le mélange (*mukhâlat'a*) avec les Non-Arabes ('*ajam*) entraîne la «corruption» (*fasâd*) de la langue. Cette idée est formulée de manière particulièrement claire par Ibn Khaldûn (m. 808/1406) dans la *Muqaddima* (p. 1072) *wa-li-hâdhâ kânat lughat Quraysh 'afs'ah' al-lughât al-'arabiyya wa-as'rah'ahâ li-bu'idihim 'an bilâd al-'ajam min jamî' jihâtihim* («et c'est pourquoi la langue de Quraysh était le plus châtié et le plus pur des parlers arabes du fait de leur éloignement, de tous côtés, des pays habités par les non-Arabes»).

Dans l'expression '*afs'ah' al-lughât al-'arabiyya*, on voit à l'oeuvre la métonymie locuteur -----> langue, qui aboutit à l'expression *al-lugha al-fus'h'â*. Celle-ci se rencontre à date ancienne chez le grammairien Ibn Jinnî, contemporain de Ibn Fâris (il est mort en effet en 392/1002), dans son grand oeuvre, les *Khas'â'is* (I, 260), voire chez Sîbawayhi (m. 177/793 ?) lui-même, dans le *Kitâb* (III, 278), mais chez ce dernier il peut s'agir d'une interpolation d'un copiste ultérieur.

La thèse théologique ne reçoit pas d'autre justification que dogmatique. Le fait qu'Allah ait choisi (*ikhâtara*) et élu (*'is't'afâ*) parmi les Quraysh son prophète pour servir de truchement à la catagorie du Livre est une preuve suffisante de l'excellence de leur langue.

2. L'HYPOTHESE PHILOLOGIQUE ET SA JUSTIFICATION SOCIOLINGUISTIQUE

Et, pourtant, Ibn Fâris ne s'en tient pas là. Aussitôt après avoir asséné la thèse théologique et sa justification dogmatique, il développe le thème de l'«élection» de Quraysh : les Quraysh sont les habitants (*qut'tân*) du territoire sacré (*h'aram*) de La Mecque, ils sont les voisins protégés (*jîrân*) et protecteurs (*wulât*) du sanctuaire (*al-bayt al-h'arâm*). A ce titre, ils reçoivent des délégations (*wufûd*) des Arabes de toutes les tribus, qui les prennent, en raison du prestige que leur confère ce titre, comme arbitres dans leurs affaires. Et à leur langue, déjà excellente, ils ajoutent encore le meilleur de chaque parler arabe. Le résultat est qu'on ne trouve dans leur langue aucun des traits spécifiques des autres tribus. Ces traits sont décrits dans le chapitre suivant (*al-lughât al-madhmûma*), dont le titre même indique qu'ils sont considérés comme «blâmables» (*madhmûm*). Il s'agit de la '*an'ana* des Tamîm, c'est-à-dire le fait de prononcer ['] le /' et donc de dire '*an(na)* au lieu de '*an(na)*¹⁴ ; la *kashkasha* des Asad, c'est-à-dire le fait de

¹⁴ '*an* et '*anna* sont les opérateurs, équivalents du français *que*, que l'on applique à une phrase à tête verbale ou nominale pour transformer celle-ci en constituant d'une autre phrase.

prononcer *-ki* en finale (e.g. *'alayki*) soit *'alaykish*, soit *'alayshi*¹⁵; la *kaskasa* des Rabî'a, qui est la même chose que la *kashkasha*, mais avec *s* au lieu de *sh*; la vocalisation *i* (*kasr*), également appelé *taltala*, des Asad de la première consonne de verbes ou de noms vocalisée *a* en arabe classique¹⁶; la *'ajrafîyya* (raucité ?) des Qays.¹⁷

Mais là encore l'idée n'est pas neuve. L'énumération des traits spécifiques des autres tribus est une citation littérale d'un autre grammairien, de beaucoup antérieur, al-Farrâ' (m. 207/822), dans un texte découvert dans un manuscrit arabe (MS Arab 705 datant de 525/1130) de la collection Chester Beatty par Paul Kahle (1875-1964) et publié par ses soins (Kahle: 1959[1947])¹⁸.

Si l'on compare brièvement les deux textes entre eux, on constatera que celui d'al-Farrâ' est, sur le plan historique, plus intéressant que celui d'Ibn Fâris : non seulement parce qu'il est de beaucoup plus ancien, mais encore parce qu'il exhibe le caractère «dialectique» de l'explication, que gomme entièrement le second. Il ressort du texte d'al-Farrâ', en effet, que la question de la *lugha fus'h'â* faisait l'objet d'une controverse entre deux groupes : d'une part celui des «lecteurs» du Coran (*'ahl al-qirâ'a*)¹⁹ et des

¹⁵ Dans le second cas, on pense évidemment à la réalisation de /k/ comme une affriquée [tsh], en général. On peut également rapprocher d'un phénomène attesté dans certains dialectes arabes modernes, à savoir la réalisation du pronom affixe de 2ème personne féminin singulier (*-ki*, en arabe classique) comme une affriquée par opposition à celle du pronom masculin (*-ka* en arabe classique) comme une palatale *k* (cf. Levin, 1999 : 217).

¹⁶ La plupart des dialectes arabes modernes pratiquent la *taltala*.

¹⁷ Les Asad occupent le Nord de l'Arabie, les Tamîm et les Rabî'a l'Est, les Qays le Centre, cf. cartes données par Rabin (1951 : 14) et Blachère (1964 : 248-9). Au demeurant, ces localisations sont approximatives. Sur ces traits, outre Rabin (1951), voir Blachère (1952 : 66-84) et Versteegh (1997 : 37-52).

¹⁸ Dans le catalogue dressé par Arberry de cette collection, le manuscrit figure sous le n° 4788 et le titre *'adad 'ây al-Qur'ân* («Sur le nombre des versets du Coran») et fait l'objet du commentaire suivant «A treatise on the text of the Qur'ân, perhaps to be attributed to Abû Zakariyâ' Yahyâ b. Ziyâd 'Abd Allâh AL-FARRÂ' al-Dailamî al-Bâkilî (d. 207/822)» (Arberry, 1963 : 91). Cf. églit. Sezgin (1984 : 133). Suyûtî (*Muzhir*, I, p. 211) donne, d'après les *'Amâlî* de Tha'lab (m. 291/904), une version plus précise de cette énumération de traits.

¹⁹ L'écriture arabe archaïque est déficiente : elle ne note ni les voyelles brèves ni, systématiquement, les voyelles longues. En conséquence, il s'est développé des traditions de «lecture» du ductus consonantique représentant le texte coranique. Ces traditions ont été fixées canoniquement au nombre de sept, au IVe/Xe siècle (mais certains en ajoutent trois après les sept et encore quatre après les dix). Leur interprétation est délicate : s'agit-il du simple reflet de l'équivocité graphique liée à l'écriture déficiente et/ou d'une variation

traditionnistes, qui voient la *fas'âh'a* dans le premier et d'autre part celui des spécialistes de la poésie et de l'histoire des Arabes qui la voient au contraire chez les Bédouins. On voit ainsi que la question que se posent les arabisants de savoir quels rapports entretiennent la langue coranique, la langue poétique et la langue classique s'origine dans la tradition arabomusulmane elle-même. Mais on voit aussi que cette question, chez Ibn Fâris, n'est plus objet de controverse : la tradition qu'il rapporte attribue au second groupe l'opinion qui chez al-Farrâ' est attribuée au premier groupe ! On relèvera de même la très grande netteté avec laquelle les gens du second groupe soulignent le caractère théologique de la position des gens du premier groupe et l'aspect purement dogmatique de sa justification : «Ceux qui proclament la supériorité du Coran, leur fait dire al-Farrâ', ne le font qu'à cause de l'obligation faite par Allah de magnifier le Coran» (*'innamâ fad'd'ala al-Qur'ân man fad'd'ala-hu li-mâ 'awjaba llâhu min ta'z'im al-Qur'ân*). Cette imputation amène les gens du premier groupe à se défendre. Ils le font de deux manières. D'abord (la meilleure défense étant l'attaque) en s'en prenant à la position des gens du second groupe. Leur contestation se fait sur le mode ironique. Si les gens du second groupe voient la *fas'âh'a* chez les Bédouins, ils ne sont pas d'accord entre eux sur sa localisation précise, la voyant en fait chez les Bédouins géographiquement les plus proches d'eux (Kûfa et Basra, mais aussi Médine et La Mecque, selon l'endroit où se trouvent les partisans de la *fas'âh'a* bédouine)²⁰. Ce qui amène à la conclusion implicite suivante : si la *fas'âh'a* est partout, elle n'est nulle part ! Ensuite, en proposant une explication, autre que purement dogmatique, à la *fas'âh'a* de Quraysh. Cette explication revêt un caractère «dialectique», au sens littéral du terme, en ce sens qu'elle s'articule en un dialogue des deux groupes. Le premier fait reconnaître au second la supériorité physique des Quraysh et la raison de cette supériorité : ils sont les plus beaux, parce que la circumambulation (*t'awâf*)²¹, à visage découvert, des femmes de toutes les tribus venant pour le pèlerinage leur permet de choisir les plus belles d'entre elles. Ils posent alors, analogiquement, la supériorité linguistique des Quraysh et la raison de cette supériorité : leur langue est la meilleure, parce que la venue de délégations de toutes les tribus leur permet de sélectionner le meilleur de chaque parler arabe !

linguistique inhérente à une langue polydialectale, liée à la diversité des origines des «lecteurs» ?

²⁰ Si La Mecque et Médine sont deux cités du Hedjâz et le berceau historique de l'islam, Basra et Kûfa sont deux cités du 'Irâq (Mésopotamie) et les métropoles des études philologiques au IIe/VIIIe siècle.

²¹ Autour de la Ka'ba, à La Mecque, rite récupéré par l'islam.

Notons qu'Ibn Fâris ne reprend pas le parallèle qu'al-Farrâ' fait entre perfection physique des Quraysh et perfection de leur langue. Ce parallèle ajoute, à la conception de la pureté comme absence de mélange, l'idée qu'elle s'obtient par «sélection» (*takhayyur*). Notons également que Kahle cite le texte d'al-Farrâ' à l'appui de sa propre hypothèse sur la langue du Coran et qui est en fait une variante atténuée de celle de Karl Vollers (1857-1909) (Vollers, 1906[1981]). Selon l'hypothèse Vollers-Kahle, le Coran a d'abord été énoncé et écrit en langue vernaculaire de La Mecque, avant d'être réécrit dans la langue véhiculaire de la poésie (Vollers), à tout le moins adapté (Kahle) à cette langue. Pour Vollers, le vernaculaire de La Mecque est un parler ouest-arabique, dépourvu, entre autres, de flexions désinentielles (*'i'râb*), alors que la langue véhiculaire de la poésie est un parler est-arabique, caractérisé, entre autres, par l'existence de ces flexions.

Pourquoi des grammairiens comme Ibn Fâris et, avant lui, al-Farrâ' optent-ils pour une telle «explication» ? Parce que, comme grammairiens, ils sont mieux placés que d'autres pour savoir que la thèse théologique ne tient pas linguistiquement la route.

Les grammairiens arabes, en tout cas les plus anciens d'entre eux, sont les premiers «dialectologues» de l'arabe, pour faire allusion au titre d'un article d'un collègue, A. Levin (Levin, 1999). «Dialectes» traduit ici *lughât*, pluriel de *lughâ*, qu'on a déjà rencontré dans l'expression '*afs'ah' al-lughât al-'arabiyya*. Une telle expression suffit à exclure une interprétation de *lughât* au pluriel comme «dialectes», par opposition à *lughâ*, au singulier, comme «langue». S'il est clair qu'il s'agit des différents dialectes d'une seule et même langue, il ne s'agit pas pour autant de variétés autonomes, mais plutôt de variantes, bonnes ou mauvaises, de cette langue. Ce qui fait parfois présenter les plus anciens grammairiens arabes comme des «variationnistes» avant l'heure. Mais comme la variation inclut évidemment ici une hiérarchie, il ne faut pas pousser la comparaison trop loin, sauf à verser dans l'anachronisme.

Or une compilation des données conservées par les grammairiens sur les *lughât*, à laquelle a procédé Rabin (1951), montre qu'on pouvait distinguer en Arabie deux grandes zones, occidentale (où se trouve le Hedjâz) et orientale. Ce qu'on appelle arabe classique ne coïncide exactement ni avec l'une ni avec l'autre, tout en étant globalement plus proche de la zone orientale. Autrement dit l'arabe classique, à tout le moins la langue qui sert de base à l'arabe classique, si l'on réserve ce nom à l'arabe standardisé par les grammairiens à partir du IIe siècle de l'Hégire/VIIIe siècle de notre ère, tout en ayant pour base des dialectes du Centre et du Nord de l'Arabie, n'est identique à aucun d'eux, mais est (ou serait) une *koinè*. Cette *koinè* est (ou serait) le véhicule de la poésie dite préislamique (et plus largement archaïque), d'où le nom que lui donnent les arabisants de «*koinè* poétique». Elle est (ou serait), éventuellement à quelques «hedjazismes» près, la lan-

gue du Coran (d'où le nom de *koinè* poético-coranique que l'on trouve également sous la plume des arabisants).

Or ce que décrit Ibn Fâris (et avant lui al-Farrâ') de manière négative, c'est-à-dire un parler où l'on ne trouve aucun des traits spécifiques des autres parlers, c'est très précisément une *koinè*. Va d'ailleurs dans le même sens l'observation suivante : Ibn Fâris se garde bien de rappeler le trait donné comme caractéristique des gens du Hedjâz et qui est l'«allégement de la hamza» (*takhfif al-hamza*), par opposition à sa «réalisation effective» (*tah'qîq al-hamza*) par les autres Arabes²². Ce trait commun aux Arabes, sauf aux gens du Hedjâz, est évidemment le trait «classique». L'existence de ce seul trait phonologique suffit tout à la fois à refuser une identification pure et simple entre langue du Hedjâz et langue classique et est sûrement un bon argument pour considérer celle-ci comme une *koinè*, incluant ce qui appartient à tous, mais excluant ce qui n'appartient qu'à quelques-uns.

CONCLUSION

On le voit, il est théologiquement nécessaire de poser l'équation langue du Coran = *lughat Quraysh* = *al-lugha al-fus'h'â*, mais il est linguistiquement impossible de le faire. Des grammairiens comme Ibn Fâris, ou, avant lui, al-Farrâ', se livrent alors à un véritable tour de passe-passe. Ils présentent la langue de Quraysh comme la base d'un processus de *koinéisation* justifié par le fait que La Mecque était un centre de pèlerinage intertribal. Si la conception de la langue de Quraysh comme une *koinè* les rapproche objectivement de la conception que se font les arabisants de l'arabe classique, l'identification de la *lughat Quraysh* avec la *lugha al-fus'h'â* revient à opérer un déplacement soit chronologique (hypothèse Vollers-Kahle), soit géographique (hypothèse de la plupart des arabisants).

© Pierre Larcher

²² La hamza est le nom arabe de la laryngale occlusive ici notée /ʔ/. L'orthographe coranique porte la marque de l'adjonction de la hamza. C'est l'un des faits (incontournables) sur lesquels Vollers (1906) fondait son hypothèse.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARBERRY, Arthur J., 1963 : *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Vol VI. MSS 4501-5000. Dublin : Hodges, Figgis & Co.
- BLACHERE, Régis, 1952-1964-1966 : *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.C.*, I, II et III. Paris : Adrien-Maisonneuve.
- EDZARD, Lutz, 1998 : *Language as a Medium of Legal Norms. Implications of the Use of Arabic as a Language in the United Nations System*, Schriften zum Völkerrecht, Band 131, Duncker & Humboldt, Berlin.
- *EI2* = *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, 1960. Leiden : Brill.
- GILLIOT, Claude, 1983 : «Parcours exégétiques : de T'abarî à Râzî (sourate 55)», *Analyses-Théorie* 1983/1, p. 87-116. Presses et Publications de l'Université de Paris VIII-Vincennes à Saint-Denis.
- GILLIOT, Claude et LARCHER, Pierre, 2003 : «Language and Style of the Qur'ân», dans Jane Dammen McAuliffe (éd) *The Encyclopaedia of the Qur'ân*, t. III, J-Q, p. 109-135. Brill : Leiden.
- GOLDZIHNER, Ignaz, 1994 : *On the History of Grammar among the Arabs. An Essay in Literary History*, translated and edited by Kinga Dévényi et Tamás Iványi, Studies in the History of the Language Sciences, 73. Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company.
- IBN FÂRIS, *S'âh'ibî* = Abû l-H'usayn Ah'mad Ibn Fâris *al-S'âh'ibî fî fiqh al-lugha wa-sunan al-'arab fî kalâmihâ*, éd. Moustafa El-Chouémi, Coll. Bibliotheca philologica arabica, publiée sous la direction de R. Blachère et J. Abdel-Nour, vol. 1. Beyrouth : A. Badran & Co. 1383/1964.
- IBN JINNÎ, *Khas'â'is* = 'Abû l-Fath' 'Uthmân Ibn Jinnî, *al-Khas'â'is*. Ed. par Muh'ammad 'Alî al-Najjâr, 3 vols. Beyrouth : Dâr al-Hudâ li-l-t'ibâ'a wa-l-nashr. S.d.
- IBN KHALDÛN, *Muqaddima* = Walî l-dîn 'Abd al-Rah'mân b. Muh'ammad Ibn Khaldûn. *al-Muqaddima*, t. I du *Kitâb al-'ibar*. Beyrouth: Maktabat al-madrasa et Dâr al-kitâb al-lubnânî, 1967.
- KAHLE, Paul, 1947, 1959 : *The Cairo Geniza*, First Edition 1947, Second Edition 1959. Oxford : Basil Blackwell.
- LARCHER, Pierre, 2003 : «Language (Concept of)», dans Jane Dammen McAuliffe (éd) *The Encyclopaedia of the Qur'ân*, t. III, J-Q, p. 108-109. Brill : Leiden.
- LESTER, Toby, 1999 : «What is the Koran?», in *The Atlantic Monthly*, January 1999, pp. 43-56.
- LEVIN, Aryeh, 1999 : «The first book of Arabic dialectology : Sîbawayhi's al-Kitâb», *Jerusalem Studies on Arabic and Islam* 23, p. 208-220.

- SEZGIN, Fuat, 1984 : *Geschichte des arabischen Schriftums, Band IX. Grammatik bis ca. 430H.* Brill : Leiden.
- SĪBWAYHI, *Kitâb* = 'Abû Bishr 'Amr b. 'Uthmân b. Qanbar SĪbawayhi, *al-Kitâb*. Ed. par 'Abd al-Salâm Muh'ammad Hârûn, 5 vols. Le Caire, 1966-1977. [Réimp., Beyrouth: 'Âlam al-kutub, s.d.].
- SUYÛT'Î, *Muzhir* = 'Abd al-Rah'mân Jalâl al-dġn al-Suyût'ġ *al-Muzhir fġ 'ulûm al-lugha wa-'anwi'ihâ*, éd. Muh'ammad Ah'mad Jâr al-Mawlâ, 'Alġ Muh'ammad al-Bajâwġ et Muh'ammad Abû l-Fad'l Ibrâhġm, 2 vols. Le Caire : 'ġsâ al-Bâbġ al-H'alabġ. S.d.
- URVOY, Dominique, 1998 : *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman.* Paris : Flammarion.
- RABIN, Chaġm, 1951 : *Ancient West-Arabian.* London : Taylor's Foreign Press.
- VOLLERS, Karl, 1906[1981] : *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strasburg [réimp. Amsterdam, APA-Oriental Press, 1981].
- VERSTEEGH, Kees, 1997 : *The Arabic Language.* Edinburgh University Press.

ANNEXE I. TEXTE DE IBN FÂRIS

باب القول في أفصح العرب
أخبرني أبو الحسن أحمد بن محمد مولى بني هاشم بقزوين قال
: حدثنا أبو الحسن محمد بن عباس الخشكي قال : حدثنا
إسماعيل بن أبي عبيد الله قال : أجمع علماؤنا بكلام العرب
والرواة لأشعارهم والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالهم أن قريشا
أفصح العرب السنة وأصفاهم لغة. وذلك أن الله - جل ثناؤه -
اختارهم من جميع العرب واصطفاهم واختار منهم نبي الرحمة
محمدًا - صلعم - ، فجعل قريشا قطان حرمه وجيران بيته
الحرام وولاته. فكانت وفود العرب من حجاجها وغيرهم يفدون
إلى مكة للحج ويتحاكمون إلى قريش في أمورهم . وكانت قريش
تعلمهم مناسكهم وتحكم بينهم. ولم تزل العرب تعرف لقريش
فضلها عليهم، وتسميها أهل الله لأنهم الصريح من ولد إسماعيل
- عليه السلام - ولم تشبهم شائبة، ولم تنقلهم من مناسبتهم ناقلة،
فضيلة من الله - جل ثناؤه - لهم وتشريفًا، إذ جعلهم رهط نبيه
الأدنين وعترته الصالحين. وكانت قريش مع فصاحتها وحسن
لغاتها ورقة أسنتها إذا أنتهم الوفود من العرب تخيروا من
كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم. فاجتمع ما
تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلانقهم التي طبعوا
عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب. ألا ترى أنك لا تجد في
كلامهم عننة تميم، ولا عجرفية قيس، ولا كشكشة أسد، ولا
كسكسة ربيعة، ولا الكسر الذي تسمعه من أسد وقيس، مثل :
تعلمون ونعلم، ومثل : شعير وبغير

ANNEXE II. TRADUCTION DU TEXTE DE IBN FÂRIS

Des plus châtiés des Arabes

Abû l-H'asan Ah'mad b. Muh'ammad, client des Banû Hâshim à Qazwîn, m'a transmis la tradition suivante qu'il tenait de Abû l-H'asan Muh'ammad b. 'Abbâs al-Khushkî qui la tenait lui-même d'Ismâ'îl b. Abî 'Ubayd Al-lâh : nos savants en matière de langage des Arabes, les transmetteurs de leurs poésies, les savants dans les domaines de leurs manières de parler, de leurs journées, de leurs campements sont unanimes sur le fait que les Quraysh sont les plus châtiés et les plus purs des Arabes en matière de langue : c'est qu'Allâh —qu'il soit hautement louagé— les a choisis, entre tous les Arabes, et les a élus : c'est parmi eux qu'il a choisi le prophète de miséricorde, Muh'ammad —Allâh étende sa bénédiction et sa protection sur lui ! ; il a fait des Quraysh les habitants de son territoire sacré, les voisins protégés et protecteurs de son sanctuaire. Les délégations d'Arabes, pèlerins et autres, venaient à La Mecque pour le pèlerinage et s'adressaient aux Quraysh pour qu'ils arbitrent entre eux dans leurs affaires. Les Quraysh leur apprenaient leurs dévotions et arbitraient entre eux. Toujours, les Arabes reconnaissent aux Qurasch une supériorité sur eux et les nomment la gent d'Allâh : ils sont en effet les purs descendants d'Ismâ'îl —sur lui le salut!—, en rien mélangés, que nulle vicissitude n'a fait déchoir de leurs lignages, par une grâce venue d'Allâh —qu'il soit hautement louagé—, et pour les honorer, quand il a fait d'eux la parentèle de son prophète vertueux et de sa pieuse famille. Mais, les Quraysh, malgré le caractère châtié de leur langue, la qualité de leurs manières de parler, la délicatesse de leur langage, quand les délégations des Arabes venaient chez eux, choisissaient dans leur parler et dans leurs poésies les meilleures manières de s'exprimer et le langage le plus pur. Tout ce qu'ils avaient choisi parmi ces manières de parler s'ajouta à leur nature et à l'empreinte dont ils étaient marqués et ils devinrent ainsi les plus châtiés des Arabes. On ne trouve dans leur parler, n'est-ce pas, ni la *'an'ana* des Tamîm, ni la *'ajrafiyya* des Qays, ni la *kashkasha* des Asad, ni la *kaskasa* des Rabî'a, ni la vocalisation *i* qu'on entend chez les Asad et les Qays, par exemple *ti'lamâna* [vous savez] et *ni'lam* [nous savons] et, autre exemple, *shi'îr* [orge] et *bi'îr* [chameau].

Kitâb al-S'âh'ibî fî fîqh al-lugha, éd. Chouémi, Beyrouth, 1383/1964, pp. 52-53