

Enseigner en racontant : les anecdotes dans  
*L'Étiquette de la cour califale (Rusūm dār al-ḥilāfa) d'al-Ṣābi'*

Antonella Ghersetti  
Università Ca' Foscari, Venezia



Synergies Monde arabe n° 6 - 2009 pp. 27-40

**Résumé :** *Rusūm dār al-ḥilāfa de Hilāl al-Ṣābi'* consiste en une présentation détaillée du protocole et de l'étiquette qui étaient en vigueur à la cour abbaside. Il est remarquable pour l'attention qu'il porte aux détails pratiques plutôt qu'au côté éthique, et pour les conseils qu'il adresse au vizir, aux secrétaires, aux commensaux et, en général, à tous ceux qui vivaient dans l'entourage du souverain. En outre, il contient une vaste gamme d'anecdotes qui dérivent souvent de celle de son célèbre grand-père qui fut longtemps chef de la chancellerie d'état. Ces unités narratives ne sont toutefois jamais détachées d'un contexte instructif et sont donc constamment porteuses d'une valeur exemplaire : l'anecdote est utilisée par l'auteur comme exemple paradigmatique pour illustrer les normes qu'il donne, ou les conséquences de la violation éventuelle de ces normes. Notre étude porte sur la valeur exemplaire des anecdotes et sur le rapport qui existe entre la partie normative et la partie narrative du texte. Le cas de *Rusūm* est aussi comparé au cas de *Kalīla wa-Dimna* d'Ibn al-Muqaffa', qui a aussi recours à la narration comme clé exemplaire.

**Mots-clés:** Hilāl al-Ṣābi' - *Rusūm dār al-ḥilāfa* - Ibn al-Muqaffa' - *Kalīla wa-Dimna* - étiquette de cour - anecdotes - exempla

**Summary :** *Rusūm dār al-ḥilāfa* by Hilāl al-Ṣābi' is a detailed description of the rules and regulations in the Abbasid court. Its particularities are, on the one hand, the presence of practical details and suggestions to viziers, civil servants and all those living at court and, on the other, the wide gamut of anecdotes, many of which stem from the personal experience of al-Ṣābi's grandfather, who had been chief-secretary at the chancellery. These narrative units always appear in a didactic context, and play a major role as paradigmatic examples, illustrating the effects of compliance or violation of the rules set out by al-Ṣābi'. The present essay focuses on the paradigmatic value of these anecdotes and on the link connecting the prescriptive parts of the text to its narrative units. The results contrasted to the paradigmatic use of narrative in the *Kalīla wa-Dimna* of Ibn al-Muqaffa'.

**Keywords :** Hilāl al-Ṣābi' - *Rusūm dār al-ḥilāfa* - Ibn al-Muqaffa' - *Kalīla wa-Dimna* - court etiquette - anecdotes - exempla

Tous ceux qui traitent, à un titre ou à un autre, de la prose arabe classique, et surtout de ce qu'on définit « littérature d'*adab* », sont accoutumés à la riche moisson de contes et d'histoires qui y pullulent, ainsi qu'à leur caractère souvent divertissant, facétieux ou parfois carrément comique ou obscène. Mais les lecteurs avertis ne sont pas dupes et, au Moyen Âge comme maintenant, n'ignorent pas que la narration n'est pas gratuite et que son but reste pédagogique, que cela soit ouvertement déclaré ou pas. La fonction exemplaire des unités narratives et leur but didactique, canons implicites mais pourtant non moins respectés de la prose arabe classique, n'échappent donc pas à la lecture attentive. En tant que chercheurs, et une fois mis de côté le plaisir de la lecture, force est d'enquêter sur la raison/les raisons d'une utilisation si massive de la narration dans la prose d'*adab* et, le cas échéant, sur les mécanismes qui régissent l'agencement entre discours normatif et discours narratif dans la structure globale de l'ouvrage. Pour mener à bien une telle enquête, nous nous concentrerons sur le cas de *Rusūm dār al-ḥilāfa* d'al-Ṣābi', en étudiant la fonction exemplaire que les *aḥbār* y jouent ainsi que la façon dont leur fonction et leur but didactique orientent la stratégie discursive de l'auteur. La comparaison avec le *Kalīla wa-Dimna*, qui, *mutatis mutandis*, présente bien des similarités avec l'ouvrage d'al-Ṣābi', nous permettra de marquer la différence entre deux types de narrations exemplaires et la façon dont elles sont agencées et reliées à la partie normative à l'intérieur du contexte.

L'auteur auquel nous devons *Rusūm dār al-ḥilāfa* (*L'Étiquette de la cour califale*)<sup>1</sup>, Abū l-Ḥusayn (ou al-Ḥasan) Hilāl b. al-Muḥassin b. al-Ṣābi' (m. 448/1056) (GAL I : 323-324 ; S I : 556, 557; Kaḥḥāla 1961, 13 : 151; Ziriklī 1980, 9 : 94; Sourdel 1975), était membre d'une éminente famille sabéenne de Ḥarrān (Mésopotamie du Nord). Sa famille comptait plusieurs savants et fonctionnaires qui travaillèrent surtout à Bagdad, parmi lesquels le grand-père de notre auteur, Abū Ishāq Ibrāhīm, qui fut le chef de la chancellerie d'état à Bagdad. C'est justement de lui que Hilāl tiendra sa connaissance approfondie de l'art rhétorique et des règles de ce bureau, une connaissance qui était transmise d'un membre à l'autre de la famille si, comme Hilāl al-Ṣābi' lui-même le dit, son grand-père Ibrāhīm la tirait de son ancêtre Tābit, « compté parmi les plus fins connaisseurs de l'étiquette suivie par ceux qui sont au service du souverain » (*Rusūm*, p. 86). C'est encore grâce à son illustre grand-père que Hilāl fut engagé à la chancellerie d'état, à la direction de laquelle il lui succéda. C'est bien ce parcours professionnel qui lui permit d'enrichir avec de nombreux détails dérivant de son expérience et de celle de son éminent ancêtre ses ouvrages, dont le catalogue comprend des livres historiques ainsi que des recueils d'épîtres à l'usage des fonctionnaires de la chancellerie.

Hilāl pouvait donc se targuer à juste titre d'avoir « une connaissance -dit-il- qu'aucun de mes contemporains ne peut égaler » (*Rusūm*, p. 6) des règles qui régissaient le protocole de la cour abbaside et qui font l'objet de description dans son ouvrage. Ce texte fut plus que probablement rédigé sous le califat d'al-Qāṣim bi-amr Allāh (422/1031-467/1075), ce qui place la date de sa composition dans une fourchette qui va de 422/1031, le début du règne, à 448/1056, la date de mort de notre auteur. Le livre consiste en une description systématique du protocole qui était en vigueur à la cour abbaside, y compris les règles de rédaction

de la correspondance officielle. Cela n'était pas une nouveauté dans la sphère littéraire arabe de l'époque, étant donné que plusieurs ouvrages qui traitent ce sujet nous sont connus : Miḥā'il 'Awwād, dans son introduction à *Rusūm* (pp. 47-67), en produit un catalogue qui dépasse les deux cents titres (même s'il faut reconnaître que certains ne sont pas vraiment pertinents et devraient donc être exclus du calcul). Le genre, en effet, répondait au besoin d'instruire les nombreux membres de la classe des fonctionnaires publics (*kuttāb*) qui opéraient à la cour. *Rusūm* revêt un intérêt particulier dans ce panorama grâce au prestige de son auteur et au penchant très accentué pour les détails pratiques qui pullulent dans ses pages : les conseils adressés tant aux fonctionnaires (vizirs et scribes) qu'aux convives (*nudamā'*) touchent très souvent des aspects concrets tels l'utilisation des parfums, les sujets à traiter ou à éviter au cours de la conversation, la façon d'adresser son salut au calife et bien d'autres. Mais un autre élément contribue à définir la spécificité de ce texte : à côté des descriptions détaillées du protocole de la cour, les règles expliquées aux fonctionnaires destinataires de l'ouvrage sont systématiquement illustrées grâce à une vaste gamme d'anecdotes, qui dérivent souvent de l'expérience du célèbre grand-père de l'auteur, ce qui ajoute à la valeur exemplaire intrinsèque des anecdotes la valeur ajoutée du témoignage direct. Tout en demeurant un exemple d'un genre bien répandu, *Rusūm* a donc un caractère qui lui est propre.

Le but didactique (formation d'une classe professionnelle) et le public idéal de son ouvrage (scribes et fonctionnaires qui entouraient le calife) sont bien identifiés, et al-Ṣābi' même illustre ces deux points dans la partie introductive de son traité, en ajoutant quelques éléments de précision. Son ouvrage doit en effet servir « de memento à celui qui aurait oublié » (*taḍkira li-l-nāsī*) mais aussi « de guide pour le débutant » (*tabṣira li-l-nāṣir*) (*Rusūm*, p. 5). Le destinataire idéal du livre, tout en appartenant toujours à la classe des *kuttāb*, une élite intellectuelle, se double ainsi en deux catégories : l'étourdi et l'apprenti. Mais une troisième et plus vaste catégorie semble s'esquisser quand al-Ṣābi' ajoute que son livre est aussi un moyen de connaître la puissance et la gloire de la dynastie au pouvoir : la catégorie des gens avertis, qui sont doués d'intellect et de force de caractère, résolution ferme et prudence (*'ūlī l-'aql wa-l-muska wa ḍawī al-ḥazm wa-l-ḥunka*, qu'il avait mentionnés auparavant)<sup>2</sup> et qui savent reconnaître les signes de la faveur que Dieu a accordé aux souverains (*Rusūm*, p. 5). La méthode que notre auteur choisit pour réaliser son but repose sur deux types de contenus : les traditions (*sunan*) et les histoires (*āṭār siyarihā*, c'est-à-dire les *siyar* des Abbasides) conservés dans les livres, le tout agencé en chapitres (*Rusūm*, p. 6).

Si la raison qui pousse Hilāl al-Ṣābi' à s'adonner à la composition de ce traité est, *prima facie*, le souhait de préserver les anciennes mœurs qui sont en train de disparaître ou de se modifier au fil du temps, nous pouvons aussi en déceler une autre plus profonde. Cette opération de préservation -il le dit ouvertement- en fait n'est qu'un signe de gratitude envers la dynastie abbaside pour les faveurs que celle-ci a accordées à lui et à ses ancêtres (*Rusūm*, p. 6). La volonté de célébrer les fastes des Abbasides est peut-être à mettre en rapport avec le fait que notre auteur est le premier al-Ṣābi' à se convertir à l'islam et à rompre donc avec la longue tradition d'obédience religieuse qui avait marqué l'histoire de sa famille, sans pourtant que cela entrave son succès professionnel. Hilāl exprime la gratitude

qui est due à la dynastie pour le succès d'une longue histoire familiale avec cette déclaration de fidélité ainsi qu'avec sa conversion. Le but de la rédaction de ce livre est ainsi double : un but immédiat qui est didactique (l'instruction des fonctionnaires) et une fin ultime, qui est la célébration des Abbasides. Le point de vue du lecteur idéal d'al-Šābi', que l'auteur dirige dès son introduction, est donc celui des opinions données d'un public bien déterminé, celui des fonctionnaires pour lesquels l'ensemble des règles et des méthodes ne peut qu'être une façon de (re)connaître la grandeur et la splendeur de la dynastie au pouvoir (les Abbasides) et donc de renforcer le système des valeurs en vigueur.

L'élément qui attire notre attention est la présence importante de l'élément narratif et surtout sa constante alternance avec l'élément normatif : il existe un lien systématique entre l'énonciation de la règle et sa représentation narrative (*ḥabar*<sup>3</sup>). Les unités narratives ne sont jamais détachées d'un contexte instructif et sont constamment porteuses d'une valeur exemplaire : l'anecdote est utilisée par l'auteur comme exemple paradigmatique pour illustrer les normes qu'il donne, ou les conséquences de la violation éventuelle de ces normes, et prend donc la fonction de pousser à suivre la conduite adéquate et donc, en dernière analyse, de persuader.

Les exemples suivants pourront éclaircir ce que nous venons d'affirmer. La règle qui impose de ne pas nommer les femmes du calife, ou -si nécessaire- d'y faire allusion d'une façon détournée (*ism musta'ār*) est suivie par l'anecdote suivante :

'Abd al-Malik b. Šāliḥ offrit à al-Rašīd des roses accompagnées d'un billet qui disait « J'ai envoyé à Sa Majesté le prince de croyants des roses du jardin de son palais que j'habite, sur un plateau de branches (*ṭabaq min quḍbān*) ». Quand ces mots furent lus à al-Rašīd, un de ses convives s'exclama : « Quelle stupidité que de parler de branches ! » et al-Rašīd de lui répondre : « Ce n'est qu'une façon détournée d'indiquer les bambous (*ḥayzurān*), car Ḥayzurān est le prénom de ma mère. Il a trouvé une métaphore bien jolie et avec ce mot, il a été bien poli ! » et cela fut jugé élégant alors qu'auparavant on l'avait jugé pesant, et trouvé beau après qu'on l'avait trouvé lourd » (*Rusūm*, p. 59).

Il s'agit d'une représentation très vive de la réussite qui découle de l'observation de la règle, ce qui aboutit à ce que Hamori, en se référant à Ibn al-Muqaffa' (Hamori 2006, p. 189), appelait un comportement « éthique », c'est-à-dire conforme au protocole de conduite que le texte veut enseigner.

À côté de ce type d'exemples « positifs », on trouve aussi des anecdotes qui vont dans le sens contraire, et nombreuses sont celles qui montrent l'échec auquel le courtisan sera exposé en cas de violation de la règle donnée. Voici un exemple qui se réfère à l'interdiction de se présenter à la cour chaussé en rouge (la couleur réservée au calife, nous précise al-Šābi', ou portée par les rebelles) :

Il arriva que le cadi Ibn Abī l-Šawārib -un des juges les plus nobles dont l'ascendance remontait aux Omeyyades- entra à la cour d'al-Muḥīṭ bi-llāh chaussé de bottines rouges. Le chambellan appelé Abū l-Ḥasan b. 'Alī 'Amr al-Šarābī, qui avait de l'inimitié envers lui, le vit et il s'exclama : « Toi, cadi, tu viens au calife de tes ancêtres avec les signes de l'obstination et de l'éloignement ! Esclave, prends ses bottines et mets-les sur sa tête » et il continua à le maltraiter et à le couvrir d'injures. Al-Muḥīṭ bi-llāh, qui le savait, ne le

désapprouva pas. Ibn Abī l-Ṣawārib s'en alla chez lui, et il resta caché à la maison sans en sortir à cause de la honte et du chagrin qu'il éprouvait. Il mourut en conséquence de cette histoire (*Rusūm*, pp. 75-76).

Les conséquences néfastes découlant de la violation des règles en vigueur à la cour sont bien démontrées par cette anecdote à l'issue fatale, et les histoires mettant en scène des échecs pareils, même si celles-ci ont des conséquences moins graves pour la vie des protagonistes, ne manquent pas. Les exemples de l'un et de l'autre type (observation/violation de la règle) sont nombreux, et ils s'équilibrent, représentant chacun 50% environ du nombre total des anecdotes.

Il peut aussi arriver que les deux cas (réussite ou échec) soient représentés pour la même règle, et reliés l'un à l'autre par un bref commentaire que l'auteur utilise pour mettre en exergue le rapport d'opposition (*wa-mā yağrī fī dīdd hādīhi l-ṭarīqa*, p. 49 ; *wa-min dīdd dālika...*, p. 60). La juxtaposition des deux unités narratives ne fait donc que renforcer la nécessité de suivre la règle qui est énoncée précédemment. En voici un exemple : les « gens de plume » (*dī l-qalam*) ne doivent pas s'efforcer d'être courageux, ni de prendre les mœurs typiques des gens militaires (*aḥlāq ġundiyya*), nous informe al-Ṣābi' dans un esprit hautement pragmatique (*Rusūm*, p. 48). Et il fait suivre cette prescription synthétique d'une anecdote où 'Ubayd Allāh b. Sulaymān, vizir d'al-Mu'taḍid, avoue candidement « avoir un cœur de secrétaire (*qalbī qalb al-kuttāb*) » (c'est-à-dire d'avoir peur) du calife, qui l'avait accusé d'être faible pour s'être caché en dessous du lit lorsqu'un lion, qui avait échappé à la surveillance, circulait librement à cour. Mais cette couardise n'en est pas une, ainsi qu'on le découvre à la fin de l'histoire, car le vizir rusé explique à ses collègues qu'il a feint pour que le calife, en le sachant couard, ne le considère pas une menace pour lui (*Rusūm*, pp. 48-49). Cela correspond au comportement préconisé dans la partie normative (« ne pas s'efforcer d'être courageux »), qui devrait assurer la permanence auprès du calife sans en devoir craindre la colère. L'anecdote qui suit, par contre, décrit le ridicule dans lequel tombe un autre vizir, Ismā'īl b. Bulbul, lorsqu'il est désarçonné par un poulain particulièrement vif qu'il voulait monter pour faire belle figure aux yeux d'al-Mu'taḍid. Malheureusement, « la chevalerie n'était pas son fort » (*al-furūsiyya lam takun min ša'nihī*) et le tout se conclut avec la plus grande honte pour le vizir imprudent (*Rusūm*, p. 49-50).

La première unité narrative (observation de la règle) se clôt donc par une réussite, tandis que la deuxième (violation de la règle) par un cuisant échec. Les deux sont reliées par un commentaire qui éclaircit le rapport d'opposition (*wa-mā yağrī fī dīdd hādīhi l-ṭarīqa*) et qui vise à renforcer la nécessité d'observer la règle donnée. L'ensemble des deux parties narratives correspond à un syntagme du type ordre/prohibition (fais ceci et ne fais pas cela), dont l'efficacité consiste dans le procédé de représentation. D'une certaine façon, dans un discours didactique, l'unité narrative réalise un acte d'énonciation, ce que Kilito (pour le *Kalīla wa-Dimna*, l'autre ouvrage qui fera l'objet d'une analyse dans ce qui suit) résume admirablement en affirmant que « la parabole assume la forme d'un ordre (*amr*) ou d'une prohibition (*nahy*) » (Kilito 1999, p. 38). Mais elles sont d'autant plus efficaces parce qu'elles reposent sur le principe de la représentation plus que sur le principe du raisonnement.

L'instruction n'est pas efficace si elle ne s'adresse qu'à l'intellect : force est donc d'avoir recours au divertissement (*lahw*), *c'est-à-dire* (l'italique est nôtre) à la narration (*sard*) (Kilito 1999, p. 36). Ce passage, nécessaire au succès du discours pédagogique, marque en effet le passage du domaine de l'intellect à celui de la sensibilité: la narration est efficace non pas parce qu'elle explique, mais parce qu'elle *représente* la réalité même (Kilito 1999, p. 37<sup>4</sup>). Or, cette fonction de représentation passe par la création d'images mentales qui dérivent d'un procédé qu'on définirait de "synthèse passive" (Iser 1987, pp. 207 ss). Ces images mentales fusionnent avec le lecteur qui s'identifie à elles, ce qui lui permet d'avoir une nouvelle perception du monde (Iser 1987, p. 214) et donc d'être convaincu avec une plus grande efficacité.

L'utilisation de la narration dans un but (explicitement ou implicitement) persuasif, typique des *aḥbār* littéraires (al-Qāḍī 1998, p. 598), est un phénomène que les chercheurs connaissent bien dans la littérature arabe classique. Toutefois, ce qui est typique du discours convaincant dans *Rusūm*, est la constance de la réunion de la partie narrative à la partie normative : la valeur exemplaire des anecdotes n'est jamais exploitée sans avoir recours à une énonciation explicite de la règle de conduite. L'anecdote exemplaire dans ce sens revêt une fonction constructive à l'intérieur du « système » de l'ouvrage (Tynjanov 1968) et l'alternance entre les deux types de discours, normatif et narratif, et l'interruption du catalogue des règles grâce à des unités narratives, correspond aux canons constitutifs de l'*adab* qui prescrivent l'alternance et le changement pour ne pas ennuyer le destinataire.

La valeur exemplaire des unités narratives est si forte qu'il arrive aussi que l'anecdote englobe, pour ainsi dire, l'énonciation de la règle à l'intérieur du cadre de la narration et que les deux fusionnent : la partie normative est ainsi absorbée par la partie narrative. C'est le cas de l'anecdote suivante, que nous résumons : il arrive qu'Abū 'Alī al-Anbārī, l'un des secrétaires du chambellan en service à la cour, croise les jambes. Immédiatement, un vice-chambellan, qui lui est « très affectionné », frappe ses jambes d'un bâton, pour s'excuser de son comportement tout de suite après. Quand le protagoniste, interloqué, lui demande la raison de cette punition inopinée, il l'informe qu'il est interdit de croiser les jambes à cour (et la liste des interdictions est bien loin de s'arrêter ici...). Et le protagoniste de conclure ainsi « et je le remerciai de son traitement et de m'avoir bien dirigé » (*Rusūm*, pp. 76-77).

La particularité de cette unité narrative est qu'elle « incarne » la règle, *c'est-à-dire* représente les effets néfastes de la violation de la règle *sans* qu'elle ne soit énoncée dans une partie normative énoncée préalablement, et cela avec une évidence telle que le lecteur est poussé à déduire la règle même. Plus précisément, la partie normative n'est donnée qu'*après* la représentation de sa violation et qu'à *l'intérieur* de l'anecdote même, lorsque le malheureux protagoniste raconte « ... et il m'interdit de le refaire [croiser les jambes], et de découvrir la tête [...] » (*nahānī 'an al-mu'āwada ilā ḍālika wa-'an an akšifa ra'sī*, *Rusūm*, p. 77), où elle s'intègre et dont elle constitue la conclusion: elle est donc comprise dans le cadre du récit. De plus, le catalogue des interdictions donné par le co-protagoniste de l'histoire « déborde » d'une certaine façon dans

l'anecdote suivante : il joue en fait le rôle de chaînon entre cette première anecdote et celle qui suit, qui est justement axée autour de la prohibition de se découvrir la tête et où il est question d'un fonctionnaire qui retire son turban à la cour et, en conséquence, est traité de toutes sortes d'insultes et de vexations (*Rusūm*, p. 77). Le lien thématique entre les deux anecdotes est assuré par l'interdiction énoncée à fin de la première (partie normative « intégrée »), qui annonce l'unité narrative suivante (partie exemplaire qui illustre les conséquences fâcheuses de la non-adéquation à la règle).

Tout comme les unités narratives peuvent être positives (observation de la règle = réussite) ou négatives (violation de la règle = échec), la partie normative peut aussi être exprimée de façon positive ou de façon négative. Le lecteur est donc confronté à des règles données parfois sous forme d'ordre, parfois sous forme de prohibition. Les verbes à l'impératif et les formes équivalentes sont utilisés assez souvent (*wa-'alayk*, *wa-ḡtahid*, p. 87, *fa-ḥdir an...*, p. 51, 88), mais la règle prend plus souvent la forme d'une assertion, qui équivaut, sur le plan de la valeur communicative, à un ordre (*amr*): *sabīluhu* (p. 34, 37, 46), *sabīl al-ḥāḡib an...* (p. 71), *wa-min awlā al-af'āl* (p. 32), *ammā al-awlā* (p. 35), *wa-in da'at al-ḥāḡa ilā... awrada...* (p. 59). Cependant, le lecteur est peut être plus souvent invité à se conformer à la bonne conduite, par des propos correspondants à des prohibitions en bonne et due forme : *wa-iyyāka an* (p. 47, 50, 64, 87), *wa-laysa li-* (p. 33, p. 77), *wa-lam yakun li-* (p. 52) ou bien par des assertions négatives : *wa mā šay' aqbaḥ min ...* (p. 48), *wa-laysa min al-'āda* (p. 57), *wa-laysa min al-adab* (p. 68), qui sanctionnent certains comportements à éviter, ce qui équivaut, sur le plan communicatif, à des prohibitions (*nahy*). Parfois les deux formes de discours, positive et négative, constituent les deux volets de l'énonciation d'une même et unique règle de conduite, comme dans le cas de l'exhortation à la prudence plutôt qu'à l'audace quand il s'agit de conseiller le souverain, pour éviter de le pousser à des choix hasardés (*Rusūm*, p. 47): la tournure ici est basée sur la juxtaposition d'une prohibition et de l'équivalent d'un ordre *wa-iyyāka/min al-awlā*. Un deuxième exemple concerne le respect du silence lorsque le souverain est en colère (les courtisans le savent bien, la colère du souverain peut entraîner des conséquences très fâcheuses... c'est un élément qui apparaît souvent dans les *Fürstenspiegeln*): dans ce cas, l'opportunité empêche (*wa-iyyāka*, p. 87) le courtisan de répéter ses propos et l'oblige (*wa-'alayka... wa-ḡtahid... wa-ntaḡir...*, p. 87) à garder le silence, à s'éloigner et à prendre d'autres mesures prudentielles.

La transition entre l'énonciation de la règle et sa représentation narrative mérite une considération attentive, car -comme nous le verrons- le type de transition entretient un rapport spécifique avec le type d'anecdote exemplaire. Dans *Rusūm*, la transition peut se faire par le truchement de formules qui reposent sur le principe d'analogie « et comme cela » (*wa-'alā dālīka*, p. 50), « comme il arriva... » (*kamā laḥiqa...*, pp. 36, 51), « à ce propos » (*fī ḥādā l-mawḡi'*, p. 38), « comme le tel fit/comme le tel dit » (*ka-fi'l/ka-qawl...*, p. 59) ; « et j'ai trouvé cela adéquat » (*wa-waḡadtuhu lā'iḡan*, p. 38), ou, le cas échéant, sur le principe d'opposition « et ce qui est le contraire » (*wa-fī dīdd ḥādīhi l-ḡarīqa*, p. 49). Cependant, celle n'arrive pas fréquemment, car, dans la plupart des cas, la transition n'est pas marquée et l'anecdote est placée directement après

l'énonciation de la règle, ce qui confie au lecteur/destinataire du message la tâche de faire ce lien entre partie normative et partie narrative qui, dans les autres cas, est assuré par l'auteur/émetteur. Nous avons alors, et c'est presque la normalité dans notre texte, une contiguïté directe partie normative/partie narrative, la partie narrative étant délimitée par ce que Kilito (1999, p. 34) appelle « cadre » (*iṭār*) et dont la formule d'ouverture est normalement un *verbum dicendi* : les *qāla*, *qīla*, *ḥaddaṭa* (*nī*), *ruwiya*, *ḥakā* sont en effet légion. Mais le manque de transition peut aussi se réaliser d'une autre façon, qui consiste dans l'absence même du *verbum dicendi* qui marque le « cadre » (*iṭār*) en certifiant la provenance du discours rapporté, et dans l'ouverture subite du récit : voilà alors le lecteur confronté à des formules telles que « il arriva que » (*ittafaqa an...*, p. 75), « il fut » (*wa-kāna*, p. 57), qui restent pourtant minoritaires dans l'ensemble du texte.

En constatant l'importance de la fonction exemplaire des unités narratives, ainsi que la régularité de l'alternance règle/anecdote, nous n'avons pas pu nous empêcher de penser à la fonction de l'*exemplum* et à la façon dont ce genre s'agence dans le contexte où « l'énonciation de l'enseignement moral ou de la règle de conduite à suivre est constamment suivie par l'exemplification donnée dans l'unité narrative, dont le but exemplaire est parfois renforcé par une formule de clôture telle « je t'ai raconté cette histoire afin que tu saches... » (Bremond 1982, p. 117). Cette similarité de fonction et d'agencement, et la présence de traits constitutifs communs, nous autorisent donc à établir un parallèle entre *ḥabar* et *exemplum* (un genre « carrefour », comme il est défini par Bremond) qui sera éclairant sous différents angles. Les analogies qui autorisent ce rapprochement sont les traits suivants : brièveté, vérité (ou historicité), dépendance d'un contexte plus large, finalité de persuasion<sup>5</sup> qui sont, tous, dans des mesures variables, présents dans le *ḥabar* comme dans l'*exemplum*.

La brièveté, entendue non pas comme quantité, mesure objective, mais comme qualité, « durée intérieure » ou « modèle formalisant » (Zumthor 1983), est un trait évident, tout comme la vérité (un des canons constitutifs du *ḥabar* est le fait d'être vrai, ou vraisemblable, bref de reposer sur le principe de « présomption de vérité »), la dépendance d'un contexte plus large (c'est-à-dire une unité textuelle qui l'englobe et qu'il contribue à structurer) et la finalité de persuasion (une des conventions qui régissent la narrativité arabe de l'époque classique est le refus d'admettre la gratuité de la narration, ce qui entraîne le besoin d'en déclarer le but instructif). Ces traits, qui sont bien connus, ne méritent pas une discussion approfondie dans le cadre de cette analyse.

Il sera plutôt opportun de s'arrêter sur la décomposition syntagmatique et sur le lien entre partie normative et partie narrative. Pour ce qui est de la construction, l'*exemplum* dans sa forme basique montre une partie normative (*sensus*), normalement périphérique par rapport à la partie narrative. Souvent, pourtant, la partie normative reste implicite, ou est déplacée à la périphérie de l'ensemble du texte (recueil, chapitre ou sous-chapitre), et cela surtout à l'« âge d'or » du développement littéraire de ce genre. Le lien entre l'*exemplum* et son contexte devient alors de plus en plus faible, mais malgré cela le « *sensus* » reste encore implicitement un constituant de base. Force est de constater le même phénomène

pour le *ḥabar* dans la littérature arabe classique, comme les chercheurs le savent bien : dans le cas de *Rusūm*, comme nous l'avons vu, la partie normative est toujours explicite et la décomposition syntagmatique de l'unité textuelle présente systématiquement une division binaire partie normative/partie narrative. Mais dans d'autres ouvrages à caractère plus typiquement littéraire, comme les recueils d'*adab*, ce phénomène n'est pas autant explicite et l'enseignement est rarement placé à la périphérie des unités narratives individuelles ; il est plutôt déplacé, sur une échelle plus ample, à la périphérie extrême du texte (« le macro-texte », dans le sens précisé par Corti 1978, pp. 185 ss)<sup>6</sup>, normalement dans l'introduction qui explique le but de l'ouvrage. C'est par exemple le cas des recueils monothématiques d'*adab*, où l'auteur vise à démontrer (voire à montrer par le truchement de la narration) la perfection de l'intelligence ou du raffinement (*Kitāb [aḥbār] al-aḍkiyā'* ou *Aḥbār al-zirāf wa-l-mutamāğinīn* d'Ibn al-Ġawzī), la laideur de la stupidité (*Aḥbār al-ḥamqā wa-l-muğaffalīn*, du même auteur), ou la misère de l'avarice (*al-Buḥalā'* d'al-Ġāḥiz), ce qui cache souvent un but ultime (la générosité grâce de Dieu, la supériorité des Arabes...).

Le constat des analogies susmentionnées entre *ḥabar* et *exemplum* pour ce qui est des canons constitutifs, mais aussi de la fonction exemplaire, autorise donc le chercheur arabisant à avoir recours aux instruments critiques mis au point dans la recherche sur ce genre littéraire typique du Moyen Âge européen. Pour nous pencher sur la question de la typologie des unités narratives et sur les principes (de matrice linguistique, comme nous le verrons après) sur lesquels celles-ci reposent, il est donc opportun d'attirer l'attention sur les réflexions de Claude Bremond, qui illustre avec une clarté admirable les principes opérant dans les unités exemplaires. « Relève de la synecdoque l'*exemplum* qui illustre la règle générale par une de ses manifestations particulières. Cet *exemplum* cite « un cas entre mille » [...]. Le fait relaté dans l'anecdote synecdochique est toujours présenté, si non comme vrai, du moins comme vraisemblable, et cueilli à titre d'échantillon dans une série indéfinie d'autres faits relevant de la même catégorie », nous dit Bremond en soulignant aussi que, dans les anecdotes synecdochiques « le passage de la leçon introductive à l'anecdote... peut s'effectuer sans qu'une formule particulière assure la transition » (Bremond 1982, p. 115, p. 119). Ces assertions concernant le genre de l'*exemplum* sont, à notre avis, valables aussi pour les unités exemplaires (règle plus unité narrative) de *Rusūm*, pour ce qui est de la typologie des anecdotes ainsi que de la forme de la transition entre partie normative et partie narrative. C'est justement à ce type d'anecdotes, les anecdotes synecdochiques, qu'al-Ṣābi' a recours pour ancrer son discours normatif à une réalité incontestable, factuelle et, de plus, partagée par ses lecteurs. Les histoires qu'il mentionne ne sont que des cas individuels tirés d'une série plus vaste de cas analogues. Et tout comme les *aḥbār* exemplaires ont un caractère synecdochique, les protagonistes des histoires racontées l'ont aussi, car chaque individu n'est qu'un représentant d'une unique classe, celle des *kuttāb*. L'attitude du destinataire de l'ouvrage (et de l'enseignement) sera donc « dominé » (Kilito 1988, pp.73 ss) par l'identité des protagonistes de ces anecdotes, que Kilito définirait « transparentes », et par l'horizon qu'il trace (un horizon qui correspond exactement à celui du lecteur) et le lecteur pourra donc facilement s'identifier aux protagonistes des narrations et sera ainsi poussé à mieux percevoir l'enseignement du texte.

Mais l'efficacité de l'enseignement peut aussi reposer sur des unités narratives d'un autre type, qui relève -comme on le verra par la suite- de la métaphore plutôt que de la synecdoque. À cette fin, il sera utile d'établir un parallèle avec un ouvrage qui est, au moins en partie, comparable à l'ouvrage d'al-Ṣabi' : le *Kalīla wa-Dimna* (dorénavant *Kalīla*) que nous devons, dans sa version arabe, à la plume d'Ibn al-Muqaffa' (m. 139/756) (Kahhāla 1961, vol. 6, p. 156; Ziriklī 1980, vol. 5, p. 140; Gabrieli 1975, pp. 907-909). Cet auteur/traducteur génial (aujourd'hui on le dirait plutôt « médiateur culturel ») appartenait, comme le nôtre, au milieu des fonctionnaires qui côtoyaient de près le pouvoir et, comme lui, visait à instruire ses homologues dans les subtilités de la vie à cour et de la façon de bien se comporter vis-à-vis du détenteur du pouvoir. Il s'agit, bien sûr, d'un ouvrage dont la typologie des unités narratives (paraboles, contes animaliers), la matrice culturelle (indienne/persane) et même le destinataire idéal (en principe, le souverain, sans exclure ses conseillers) sont bien différents de ceux de *Rusūm*. Il est néanmoins possible de repérer plusieurs points de contact entre les deux livres, et notamment le but pédagogique (même si éminemment axé sur la morale dans *Kalīla* et plutôt sur la pratique dans *Rusūm*), l'alternance constante et systématique de parties gnomiques<sup>7</sup>/normatives et de parties narratives, l'arrière-plan culturel (le milieu courtois) et social (la dynamique des rapports entre les souverains et leurs sujets). Les deux sont, en effet, tout compte fait, des discours sur le pouvoir : à exercer (souverain), dans le *Kalīla*, à servir (fonctionnaires en service à la cour), dans *Rusūm*. Mais une fois établies les analogies qui autorisent le rapprochement entre les deux livres, nous voudrions attirer l'attention sur la fonction exemplaire des unités narratives, la place qu'elles occupent à l'intérieur de l'organisation textuelle et la façon dont elles sont reliées aux unités normatives ou gnomiques.

Dans l'introduction qu'Ibn al-Muqaffa' (si on ajoute foi au manuscrit utilisé par 'A. 'Azzām dans son édition publié au Caire en 1941)<sup>8</sup> aurait placée au début de son ouvrage, le caractère persuasif du discours et la qualité littéraire de sa construction sont explicitement rappelés, ainsi que le but pédagogique poursuivi par le truchement du divertissement (« enseigner en divertissant », le trait pertinent plus typique de la littérature d'*adab*) (*Kalīla*, p. 9). Le même chapitre, qui constitue une excellente clé de lecture du livre, contient un passage qui souligne l'importance d'avoir recours au procédé de l'analogie pour apprendre à vivre: l'homme averti tire profit des expériences, qu'elles lui soient propres ou celles d'autrui (*Kalīla*, p. 16). Ces expériences, qu'un livre ne peut transmettre que sous forme de narration, enseignent et encouragent donc à se comporter (ou à ne pas se comporter) d'une certaine façon.

L'affirmation d'Ibn al-Muqaffa' met en exergue la valeur opérative du mécanisme analogique (les « rapprochements analogiques » du texte, *Kalīla* p. 16) sur laquelle repose l'efficacité des unités narratives et qui justifie le rôle exemplaire que les histoires racontées jouent dans le procédé de compréhension et d'apprentissage des normes et des conseils énoncés dans le texte. Ce passage (qu'il soit dû à la main d'Ibn al-Muqaffa' ou pas) ne fait en effet qu'explicitement la technique de construction du discours dans *Kalīla*, mais le lecteur averti perçoit, même sans lire les mots du génial traducteur, la présence constante de l'analogie au fil du texte. Les marques textuelles de transition entre la partie

normative/gnomique du discours et l'unité narrative qui fait fonction d'exemple sont claires : les formules utilisées sont « la chose est illustrée par ce conte » (p. 49) ; « il existe un conte qui démontre clairement... » (p. 61) ; « il en est de tout cela comme... » (p. 76) ; « qu'il ne t'arrive ce que [arriva à untel] » (p. 78) ; « tout comme... » (p. 86) etc., ou bien des formules qui prennent la structure suivante « si tu fais/ ne fais pas cela... tu auras le sort du... » (p. 90, 97 et *passim*) et les exemples sont légion. De plus, l'unité narrative se clôt souvent par un commentaire métatextuel comme le suivant : « je t'ai raconté cela pour te faire comprendre » (p.e. pp. 71, 73, 89, 93 et *passim*). La partie narrative est donc souvent entourée par un cadre non narratif constitué, au début, par l'énonciation de la règle, ou l'interdiction, et, à la fin, par le rappel de la fonction exemplaire de l'histoire racontée et de son but didactique. Ce qui est évidemment très différent de la démarche suivie dans *Rusūm* d'al-Ṣābi', l'autre ouvrage sur lequel notre analyse est fondée.

Mais dans *Kalīla*, ce ne sont pas seulement les modalités de transition qui diffèrent par rapport à celles identifiées dans *Rusūm*. La typologie des unités narratives est aussi marquée par une différence fondamentale qui relève non seulement du genre (fables, contes animaliers) mais aussi -on le verra par la suite- des principes rhétoriques qui y opèrent. Contrairement à ce qui se passe dans *Rusūm*, dans *Kalīla* les histoires se déroulent soit dans le monde des animaux, soit dans un monde humain générique (mari et femme, menuisier, ermite...) sans ancrage chrono-topologique, ou bien avec un ancrage très vague, sinon carrément fantaisiste. Les protagonistes n'ont pas d'identité définie et les événements n'ont aucune vérité historique, ce qui place la narration exemplaire dans une classe tout à fait différente par rapport à la narration exemplaire de *Rusūm*. Si dans *Rusūm*, comme on l'a vu auparavant, les anecdotes relèvent de la synecdoque, la typologie des narrations contenues dans *Kalīla* présente en effet des affinités indéniables avec une autre typologie d'*exempla*, celle qui relève de la métaphore<sup>9</sup>, c'est-à-dire « l'exemplum qui illustre la règle générale en recourant à une analogie » (Bremond 1982, p. 117), un principe qui est d'ailleurs bien souligné dans la partie introductive du livre. De plus, dans l'*exemplum* métaphorique, « le statut des protagonistes de l'anecdote les situe en dehors du groupe des destinataires possibles de l'exhortation »... (Bremond 1982, p. 117). Or, le statut des protagonistes des anecdotes de *Kalīla* est indéniablement bien en dehors de celui des destinataires, étant donné qu'il s'agit de contes animaliers ou de récits dépourvus de point de repère chrono-topologiques précis. Les unités narratives restent donc pour ainsi dire suspendues dans une généralité qui encourage une interprétation universaliste et donc non restreinte à une classe déterminée de destinataires, comme par contre cela arrivait dans *Rusūm*. Ce qui permet aussi d'en tirer le double avantage, mis en exergue dans l'introduction même de *Kalīla* (p. 9), d'une plus grande liberté d'expression et d'un double niveau de lecture de l'ouvrage qui couple les deux termes d'agrément et sagesse (voir aussi Kilito 1999).

Le rapprochement entre les unités narratives de *Kalīla* et l'*exemplum* métaphorique ne se limite pourtant pas à l'analogie des procédés rhétoriques, mais concerne aussi le lien entre la partie normative et la partie narrative. Typique des récits exemplaires métaphoriques serait en fait, aux dires de

Bremond, une transition «souvent marquée, et en termes appuyés... La formule introductive de l'anecdote est fréquemment construite sur l'adjectif *similis* ou ses dérivés » (Bremond 1982, p. 120), un trait qui, *mutatis mutandis*, est presque constamment présent dans le *Kalīla*. Les éléments que nous avons mis en exergue précédemment dans *Kalīla*, c'est-à-dire l'utilisation du principe d'analogie, le statut des protagonistes et la transition marquée dans le passage de la partie normative à la partie narrative (« c'est comme ce qui arriva... »), sont en effet caractéristiques de l'unité narrative de type métaphorique.

Si le recours massif et systématique à la narration en fonction exemplaire est un élément qui réunit *Rusūm* et *Kalīla*, il existe pourtant une différence marquée qui touche au type d'anecdote exemplaire et, en conséquence, à la modalité de transition de la partie normative à la partie narrative réalisée dans le texte. *Kalīla* et *Rusūm*, donc, représentent, chacun de son côté, deux modalités différentes d'utilisation des unités narratives en termes exemplaires, ainsi qu'un trait pertinent de maints ouvrages de la littérature arabe classique. Il nous reste à nous interroger sur les raisons de l'efficacité que ces auteurs reconnaissent à la narration exemplaire, avec ses deux types, une efficacité que les deux échantillons considérés attestent avec vigueur, ainsi que de son succès dans la littérature arabe classique, un succès que le seul plaisir de la narration ne suffit pas à expliquer.

Si une des raisons est indubitablement à relier à la force du procédé de représentation que nous avons mentionné précédemment, nous croyons aussi pouvoir déceler une deuxième raison peut-être moins immédiate mais pas pour autant moins valable : l'ancrage de ces deux types d'unités narratives dans un principe essentiel du fonctionnement du langage. Le binôme anecdote métaphorique-anecdote synecdochique que nous avons pu reconnaître dans le discours de ces ouvrages relève en effet d'un mécanisme fondamental que Roman Jakobson a identifié à partir de l'étude du problème de l'aphasie : chaque signe linguistique implique deux modalités de réalisation, l'un basé sur la sélection (principe de similarité) et l'autre sur la combinaison (principe de contiguïté). Sur la base de ces deux principes (similarité et contiguïté), le discours se développe, en suivant deux lignes directrices, la directrice métaphorique et la directrice métonymique, de façon qu'un thème conduit à un autre thème sur la base soit de la similarité soit de la contiguïté. La métaphore (basée sur la similarité) et la métonymie (basée sur la contiguïté, tout comme la synecdoque qui est considérée comme une sous-catégorie de cette dernière) ne sont donc que l'expression la plus synthétique de ces principes (Jakobson 1963). L'unité exemplaire métaphorique et son homologue synecdochique ne seraient donc que la transposition en termes narratifs de ces deux principes essentiels.

L'efficacité de l'utilisation des unités narratives en fonction exemplaire pourrait donc bien reposer sur cet ancrage profond aux mécanismes du langage ainsi que, comme nous l'avons déjà vu, sur le procédé de représentation qui renforce la perception de la réalité que le lecteur tire de l'acte de lecture. Force est de reconnaître que les auteurs arabes en étaient bien conscients et y avaient recours d'une façon systématique et très raffinée.

## Bibliographie

### Études

- Bremond, Cl. 1982. Décomposition syntagmatique : les parties de l'«exemplum». Dans Claude Bremond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'« exemplum »*. Turnhout : Brepols, pp. 113-143.
- Corti, M. 1978. *Il viaggio testuale. Le ideologie e le strutture semiotiche*. Turin: Einaudi.
- Gabrieli, F. 1975. Ibn al-Mukaffa'. Dans *Encyclopédie de l'Islam*, n.é. vol. 3. Leyde : Brill-Paris : Maisonneuve&Larose, pp. 907-909
- Gherstti, A. sous presse. Arabic anecdotes and Medieval Narratio Brevis: a Literary Analysis. Dans *Classical Arabic Story. Critical views*, edited by S. Kh. Jayyusi. Leiden: Brill.
- Hamori, A. 2006. Shameful and injurious: an idea of Ibn al-Muqaffa' in Kalīla wa Dimna adn al-Adab al-kabīr. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32, pp. 189-212.
- Iser, W. 1987. *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*. Bologna : Il Mulino (éd. orig. *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore, 1978).
- Jakobson, R. 1963. *Essais de linguistique générale, Tome 1 : Les fondations du langage*. Paris : Éditions de Minuit.
- Kaḥḥāla, 'U. R. 1380/1961. *Mu'ğam al-mu'allifīn*. Damas : Maṭba'at al-taraqqī, 15 vols.
- Kilito, A. 1988. *L'autore e i suoi doppi. Saggio sulla cultura araba classica*. Turin: Einaudi, (éd. orig. *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*. Paris: Seuil, 1985).
- Kilito, A. 1999. Za'amū anna. Dans: *al-Ḥikāya wa-l-ta'wīl. Dirāsāt fī l-sard al-'arabī. Dār al-bayḍā'*: Dār Tūbqāl li-l-naṣr, pp. 33-43.
- Leder, S. 1992. The literary use of the khabar. Dans *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. 1: *Problems of the literary source material* edited by A. Cameron and L. I. Conrad. Princeton, N.J. : Darwin Press, pp. 277-315.
- Leder, S. 1998. Conventions of fictional narration in learned literature. Dans S. Leder (ed.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 34-60.
- al-Qāḍī, M. 1998. *al-Ḥabar fī l-adab al-'arabī*. Tunis: Dār al-Ġarb al-Islāmī.
- Sourdell, D. 1975. Hilāl b. al-Muḥassin b. Ibrāhīm al-Ṣābi'. Dans *Encyclopédie de l'Islam*, n.é. vol. 3. Leyde : Brill-Paris : Maisonneuve&Larose, p. 400.
- Tynjanov, J. 1968. L'evoluzione letteraria (éd. orig. *O literaturnoj evoljucii*. Dans *Archaisty i novatory*. Leningrad, 1929, pp. 30-47). Dans T. Todorov (éd.), *I formalisti russi*. Turin: Einaudi, pp. 125-143 (éd. orig. *Théorie de la littérature*. Paris : Seuil, 1965).
- al-Ziriklī, Ḥ. D. 1980. *al-A'lām*. Beyrouth: Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 8 vols.
- Zumthor, P. 1983. La brièveté comme forme. Dans D. Picone, G. Di Stefano, P.D. Stewart (éd.), *La Nouvelle : formation, codification et rayonnement d'un genre médiéval. Actes du Colloque International de Montréal (Mc Gill University, 14-16 octobre 1982)*. Montréal: Plato Academic Press, pp. 3-8.

## Sources

Ibn al-Muqaffa', 'Abdallāh. Trad. fr. A. Miquel. *Le Livre de Kalila et Dimna*. Paris: Klincksieck. n. éd. 1980 (1<sup>ère</sup> éd. 1957).

al-Ṣābi', Abū l-Ḥusayn Hilāl b. al-Muḥassin. *Rusūm dār al-ḥilāfa*, éd. M. 'Awwād. Beyrouth : Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1496/1986. 2. ed. (trad. angl. E. A. Salem. *The Rules and Regulations of the 'Abbāsīd Court*, Beirut: American University of Beirut, 1977).

## Notes

<sup>1</sup> Dorénavant *Rusūm*. Éd. 'Awwād 1986 ; la traduction anglaise de Salem a été faite sur la base de l'*unicum* conservé à al-Azhar, comparé à l'éd. 'Awwād. Les références dans le cours de l'article renvoient au texte arabe.

<sup>2</sup> Une catégorie d'ailleurs qui est aussi le destinataire idéal d'une partie au moins des ouvrages d'Ibn al-Muqaffa'.

<sup>3</sup> Sur le *ḥabar* en littérature voir al-Qāḍī 1998 ; Leder 1992.

<sup>4</sup> Qui rappelle à ce propos ce que 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (m. /1078) affirme dans *Asrār al-balāġa* (*Les secrets de l'éloquence*).

<sup>5</sup> L'*exemplum* est « un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire » (Brémond et al. 1982, pp. 37-38).

<sup>6</sup> L'importance de prendre en considération une unité textuelle plus large que l'unité narrative individuelle pour une compréhension adéquate du statut des *aḥbār* a été d'ailleurs déjà mise en exergue par S. Leder (1998, pp. 59-60).

<sup>7</sup> Nous utilisons ce mot en considération du penchant plus moral du *Kalīla* et de la forme, souvent aphoristique, de la partie normative.

<sup>8</sup> Malheureusement, nous n'avons pas pu la consulter : notre analyse est menée sur la base de la belle traduction française d'André Miquel, basée sur le même manuscrit de l'édition 'Azzām. L'histoire textuelle de cet ouvrage étant bien loin d'être établie définitivement, et étant donné que les éditions présentent des variantes textuelles très importantes de façon que nous ne sommes pas encore à même de connaître « le texte » de l'ouvrage, la prudence est de mise. Il se peut aussi que certaines parties aient été rédigées *post factum* par un copiste, fin connaisseur de la pensée d'Ibn al-Muqaffa' (voir p.e. Hamori 2006, p. 191, 211).

<sup>9</sup> « La métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport ou du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce ou *d'après le rapport d'analogie* » (Aristote, *Poétique*, 1457 b 6-9 (trad. J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1932)..., *Seule la métaphore d'après le rapport d'analogie correspond à ce que l'on entend usuellement par métaphore* » (*Le trésor de la langue française*, consulté sur le site <http://www.cnrtl.fr/definition/métaphore>).