

NARRATION PROFANE ET FONCTION DIDACTIQUE DANS LE *KITĀB AHBĀR AL-ADKIYĀ'* D'IBN AL-ĠAWZĪ

Antonella Ghersetti

Université de Venise

Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), le célèbre polygraphe bagdadien, est bien connu comme l'un des auteurs les plus prolifiques de la littérature arabe de la période classique¹. Personnage doué d'une grande fécondité intellectuelle, il fut surtout juriconsulte, traditionniste, historien, mais en même temps il ne dédaignait pas de s'occuper d'autres disciplines comme, par exemple, la médecine, la linguistique et la littérature, comme en témoigne sa copieuse production scientifique². Ibn al-Ġawzī eut aussi une remarquable activité religieuse et politique, qui se déploya surtout dans l'exercice de la carrière de professeur et de sermonnaire: c'est grâce à ces deux activités qu'il devint un des personnages les plus influents de Bagdad et qu'il put faire beaucoup pour le développement du hanbalisme.

En ce qui concerne son activité de prédicateur, il est depuis longtemps connu comme l'un des meilleurs professionnels de son époque: les chroniques qui décrivent les séances où il prononçait ses homélies nous donnent un témoignage de son succès auprès de son auditoire³. Ses sermons sont des structures attentivement bâties qui constituent des moyens excellents pour atteindre les buts qu'Ibn al-Ġawzī visait, c'est-à-dire l'exhortation et l'avertissement⁴. Ce n'est pas par hasard que ce savant bagdadien canonise la pratique homilétique en écrivant le premier manuel qu'on connaisse, qui fut conçu pour poser les bonnes bases éthiques et intellectuelles pour l'activité des sermonnaires⁵.

¹ Sur la vie et la bibliographie de cet auteur, voir *GAL* I, 500-506 et *GAL* S I, 914-920 et Laoust in *EP* s.v. Ibn al-Ġawzī. Sa biographie et sa formation scientifique ont aussi fait l'objet d'études assez récentes: p.e. Hartmann 1986; Swartz in Ibn al-Ġawzī *Qussās* 15-38.

² L'inventaire de ses ouvrages fait par 'Abd al-Ĥamīd al-ʿAlwaġī (sur le nom de famille de ce savant, que certains prononcent al-ʿAlūġī, voir Hartmann 1986:92) compte plus de 500 titres couvrant tous les domaines de la culture islamique (al-ʿAlwaġī 1965).

³ La relation qu'en fait Ibn Ġubayr (*Rihla* 221-224), souvent mentionné par les savants (Pedersen, Hartmann, Swartz) qui se sont intéressés à l'activité homilétique d'Ibn al-Ġawzī, atteste de sa capacité à attirer les auditeurs et de sa connaissance de la psychologie des masses au point que les mots qu'il prononçait arrivaient parfois à produire sur son auditoire l'ivresse et même la narcose.

⁴ Comme l'a souligné Hartmann 1986.

⁵ C'est surtout dans ce sens qu'il faut interpréter la composition du *Kitāb al-qussās wa-l-mudakekirīn*, erronément considéré comme un ouvrage polémique contre les prédicateurs populaires (*qussās*): voir l'introduction de Swartz à son édition du *Qussās*, surtout 68-69.

La figure intellectuelle d'Ibn al-Ġawzī que la tradition nous a rapportée, ainsi que son activité religieuse et politique et sa production scientifique, se caractérisent par la sévérité, l'austérité, la rigueur éthique et intellectuelle. Pourtant, il y a des éléments qui contrastent, au moins en apparence, avec la sévérité du personnage et sa rigueur éthique. Il s'agit par exemple de la présence de récits licencieux et obscènes dans certains de ses ouvrages: selon G. Rosenbaum, le rire pour Ibn al-Ġawzī, même s'il est obscène, aurait le but ultime de servir l'islam et de combattre ses ennemis⁶; ou encore de la défense de la licéité de l'utilisation des plaisanteries qu'Ibn al-Ġawzī nous offre dans son *Kitāb al-ḥamqā wa-l-muġaffalīn*, que F. Rosenthal explique comme une invitation aux lecteurs à se relaxer et à apprécier le don de l'intellect dont Dieu a pourvu l'homme⁷. Ces éléments, s'ils sont considérés pour eux-mêmes, semblent refléter une certaine ambiguïté de la figure intellectuelle de notre auteur, alors qu'ils sont en fait cohérents avec sa vision du monde et son attitude spirituelle, si on considère plutôt leur fonction dans le cadre de sa pensée.

Une optique fonctionnelle expliquerait donc la présence, à l'intérieur de la production scientifique d'Ibn al-Ġawzī, d'ailleurs très sérieuse, d'une trilogie de recueils d'anecdotes dont les matériaux narratifs, dans la plupart des cas, peuvent être qualifiés de profanes: le *Kitāb aḥbār al-adkiyā'* (dorénavant *Adkiyā'*), le *Kitāb aḥbār al-ḥamqā wa-l-muġaffalīn* et le *Kitāb az-zirāf wa-l-mutamāġinīn*⁸. Il est question en effet de trois compilations d'anecdotes composées selon les canons les plus classiques de ce que l'on pourrait appeler des "recueils monothématiques d'*adab*". Les deux premiers titres de cette trilogie, de quelque façon complémentaires l'un par rapport à l'autre, sont axés sur un sujet sans aucun doute très important d'un point de vue religieux et spéculatif: celui de l'intellect (*ʿaql*)⁹, sujet qui était cher à Ibn al-Ġawzī qui en traite amplement aussi ailleurs¹⁰. Leur fin pédagogique est justement ce qui explique la pré-

⁶ "...Humor is meant to serve the intellect - to hone it, improve it and to provide it with relaxation when it becomes tired. The purpose of intellect is to serve Islam and to fight its enemies. It follows that the purpose of humor is to serve Islam and to fight its enemies" (Rosenbaum 1999:122).

⁷ Rosenthal 1956:4-5. L'auteur souligne le fait que l'attitude critique de l'islam envers l'humour est assez tardive, et que ce n'est que dans les temps les plus récents que les compilateurs des livres de contes plaisants ont ressenti la nécessité de justifier leur activité.

⁸ Pour une étude de cette trilogie visant surtout à établir la chronologie réciproque des ouvrages et à proposer une analyse des matériaux narratifs dans une perspective comparatiste voir Marzolph 1991 et 1992.

⁹ L'hypothèse de Zakharia (1995) est plutôt qu'il s'agit d'une complémentarité relative parce que les deux ouvrages, même si partant des mêmes présupposés doctrinaux, "n'explorent pas le même matériau ni ne soulèvent les mêmes questions" (Zakharia 1995:219).

¹⁰ Par exemple dans son *Kitāb damm al-hawā* où le premier chapitre est axé sur la question de l'intellect. Sur ce livre, voir Bell 1979 et Leder 1984. Pour une analyse du sujet de l'intellect dans la bibliographie de notre auteur, voir Rosenbaum 1999:121 ss. et Ghersetti 1992.

sence de ces exemples de littérature amène dans le contexte de la production scientifique d'un savant dont l'humour ne semble pas être le trait principal du caractère¹¹. Ce qui importe, ce ne sont pas les matériaux narratifs, mais plutôt la fonction qu'ils remplissent: les récits ne sont pas contés dans un but narratif, mais bien éducatif, celui-là même qui caractérise les sermons.

Pour mieux comprendre la valeur et la fonction des anecdotes dans la trilogie d'Ibn al-Ġawzī, à notre avis, il faut donc mettre en rapport deux compétences de notre auteur apparemment assez bien séparées: celle de sermonnaire et celle de narrateur. Le rapport étroit entre le genre du sermon et la narration, et notamment ce genre spécifique de *narratio brevis* qu'est l'*exemplum*, et entre l'activité de prédicateur et celle de compilateur de recueils d'*exempla*, a déjà été amplement démontré pour le moyen âge européen. L'essai, désormais classique, de C. Bremond, J. Le Goff et J.-C. Schmitt (1982) consacré à cette question propose une perspective d'analyse qui, à notre avis, pourrait aussi être exploitée avec fruit dans notre cas. Notre but sera donc de démontrer comment les anecdotes qui constituent le *Adkiyā'* remplissent une fonction exemplaire et que la formation et l'activité de prédicateur d'Ibn al-Ġawzī ont joué un rôle important dans la rédaction de ses recueils d'*adab*.

Du point de vue de l'organisation, *Adkiyā'* suit les canons de ces ouvrages d'*adab* qu'on pourrait définir comme "recueils monothématiques d'*adab*": une première partie, d'un caractère théorique, et une deuxième qui comprend les anecdotes organisées en chapitres, habituellement disposés selon ce que l'on appelle une échelle rhétorique (*sullam balāġī*)¹². La première partie d'*Adkiyā'* traite de l'excellence de l'intellect, sa nature et son siège, ses définitions lexicographiques et les signes qui révèlent les hommes doués d'un bon intellect. La deuxième est constituée de matériaux narratifs concernant les différentes catégories: les prophètes anciens (ch. 5, 6), Muḥammad et ses compagnons (ch. 7, 8), et enfin les califes, les vizirs et les intellectuels de l'islam (ch. 9-15). Les chapitres 16-21 sont consacrés à des situations génériques, sans aucune mention explicite de catégories sociales, tandis que les chapitres 23-28 sont axés plutôt sur des définitions professionnelles (jurisconsultes, médecins, voleurs...). Les derniers

¹¹ Marzolph (1991) propose ce type d'interprétation, offerte d'ailleurs par d'autres savants, en soulignant aussi très clairement la valeur exemplaire des anecdotes rapportées (p. 170) ainsi que le rapport étroit qui lie la formation de traditionniste d'Ibn al-Ġawzī à son activité de narrateur (p. 167).

¹² C'est-à-dire un rangement hiérarchique des matériaux: Coran, *sunna* du prophète, anecdotes concernant les autres prophètes (*anbiyā'*), les gens éloquents (*bulaġā'*, *fusahā'*), les gens normaux, en descendant progressivement jusqu'aux fous (*maġānīn*) et aux sots (*ḥamqā'*), d'une certaine façon "du haut vers le bas". Voir Abū 'Alī 1991:10. C'est le même critère uniforme qu'al-Ḥūlī identifie dans son introduction à l'édition du *Adkiyā'*, pp. t-k. En fait, ce critère n'est pas toujours respecté par les compilateurs: par exemple at-Tanūhī, après le troisième chapitre d'*al-Faraġ ba'da š-šidda*, passe d'un critère hiérarchique de rangement à un critère taxonomique (voir Beaumont 1998:131-132).

chapitres contiennent respectivement les anecdotes concernant les enfants (ch. 29), les fous (30), les femmes (31), les animaux (32), et les proverbes (33).

La partie introductive constitue évidemment un cadre théorique qui sert à orienter l'interprétation que le lecteur donnera aux matériaux narratifs suivants et à l'aider à les décoder. Le but du livre – Ibn al-Ġawzī le déclare explicitement dans son introduction – est en fait triple: faire connaître l'intellect en montrant ses signes, stimuler l'intellect des lecteurs en leur donnant de bons exemples, enfin admonester ceux qui sont trop fiers de leur intelligence (*Adkiyā'* 3). Il s'agit donc d'une fin didactique à atteindre grâce à la valeur paradigmatique des matériaux narratifs rapportés: en fait Ibn al-Ġawzī en reconnaît ouvertement la valeur exemplaire quand il définit *Adkiyā'* comme un exemple à imiter (... *li-yakūna miṭālan yuhṭadā*) (Ibn al-Ġawzī, *Hamqā* 5). Cette valeur exemplaire, claire si l'on considère la macro-structure (c'est-à-dire le livre dans son intégralité), n'est pas pourtant tellement évidente si on considère les micro-structures (c'est-à-dire les anecdotes) individuellement.

Quels sont donc les matériaux narratifs qu'Ibn al-Ġawzī rapporte dans son *Adkiyā'*? Les narrations qu'il recueille sont surtout des anecdotes à caractère profane: on trouve de vraies histoires policières, des anecdotes axées sur la recherche du bon mot et même des contes obscènes. Dans le chapitre consacré aux califes, le calife al-Manṣūr donne la preuve de toute son habileté d'investigateur en arrivant à découvrir, après une curieuse enquête, que l'argent volé à un commerçant avait en fait été dérobé par sa femme, qui l'avait offert à son amant (Ibn al-Ġawzī, *Adkiyā'* 41): l'amant avoue la relation, l'argent est rendu à son propriétaire et la femme est répudiée sur ordre du calife. Il en est de même avec al-Muṭadid qui soupçonne un assassin tout simplement en observant sa façon de se comporter et qu'il le force à avouer son crime (*Ibid.*, 46-47). La recherche du bon mot est fréquente: une grande partie du chapitre treize sur les savants et les jurisconsultes contient des anecdotes de ce type-ci. aš-Ša'bī, qui entre dans le hammam, fait semblant de ne pas voir Dāwūd al-Azdī et quand celui-ci lui demande depuis quand il est devenu aveugle, il répond "Depuis que Dieu t'a enlevé le voile" (*Ibid.*, 76). Les anecdotes d'un comique licencieux ne manquent pas: Abū Ḥanīfa, auquel un ami a demandé de parler en sa faveur aux parents de sa fiancée qui veulent se renseigner sur lui, lui conseille de garder sa main sur son sexe: interrogé par les parents, il répond "J'ai vu dans sa main quelque chose qui vaut 10.000 dirhams" (*Ibid.*, 81). Même l'obscénité n'est pas absente des anecdotes rapportées: un médecin chrétien doit soigner un homme qui est tombé malade pour avoir eu des rapports sexuels avec un âne (*Ibid.*, 186). Les anecdotes où l'élément religieux est exploité à des fins personnelles y sont aussi représentées. al-Mahdī se révèle être un politique habile et désenchanté en achetant pour un prix exorbitant une sandale qu'un homme lui avait offerte en soutenant qu'il s'agissait d'une sandale du prophète: quand l'homme part, il déclare qu'il sait bien que le prophète n'a même pas vu cette sandale, mais qu'il l'a quand même achetée parce qu'il ne voulait pas que le vendeur mette en doute sa foi auprès de ses sujets (*Ibid.*, 43). Un bédouin embarqué sur un bateau, pour

le besoin soudain d'aller aux toilettes annonce que l'heure de la prière est venue. Le bateau s'arrête, il descend et, une fois soulagé, il exhorte les marins à reprendre la route et à ramer en disant qu'ils auront le temps de prier par après (*Ibid.*, 99). Les exemples pourraient être multipliés, mais il est déjà clair qu'il s'agit de contes profanes, dont le caractère est parfois franchement immoral ou pas du tout cohérent avec la morale courante, et où l'intelligence n'est pas toujours au service du bien. Comment expliquer alors l'usage de ce type de matériaux narratifs? À notre avis, il faut considérer le genre littéraire des récits rapportés, ainsi que la fonction qu'Ibn al-Ğawzī désire leur attribuer à l'intérieur de son ouvrage et la conception qu'Ibn al-Ğawzī, écrivain et prédicateur, avait de la narration et de l'humour.

Venons-en à l'analyse des formes narratives. Le titre du livre décrit ces types de narration comme *ahbār*, terme qui selon le contexte d'usage peut désigner en fait plusieurs choses différentes, mais qui dans la littérature d'*adab* désigne des textes narratifs appartenant au type de narration que, dans le moyen âge occidental, on appelle *narratio brevis*¹³. En fait, comme les genres de la *narratio brevis*, ils sont en principe brefs, même si la longueur peut varier beaucoup. Leur brièveté est une qualité plus qu'une quantité. Il s'agit plutôt d'une durée intérieure: le récit est "fermé", c'est-à-dire qu'il est synthétique, concis, qu'il épuise toutes les potentialités narratives. Le temps de la narration étant le passé, le récit se situe dans une dimension temporelle close. D'un point de vue formel, ils se composent d'un élément central, la narration d'un fait, et de la mention des sources (*isnād*) qui ont transmis cette narration et qui en garantissent l'authenticité. Même si le rapport entre réalité et fiction varie beaucoup en fonction du contexte d'usage¹⁴, en principe les narrations des *ahbār* ne sont pas considérées comme une fiction. En fait, la tradition intellectuelle de l'islam ne reconnaît pas, ou n'accepte pas, la fiction et, par conséquent, les récits qui déclarent clairement leur caractère fictif¹⁵. L'invention, l'élaboration narrative est tacitement admise, pourvu que le *habar* ressemble à une information factuelle¹⁶. Les narrations sont, dira-t-on, perçues comme vraies ou du moins vraisemblables. De ce point de vue, la fonction de l'*isnād*, même si très abrégé, est bien précise: il s'agit d'une garantie d'authenticité, de l'autorité qui confirme la véracité de la narration.

¹³ Sur les traits caractéristiques de la *narratio brevis*, on renvoie aux travaux classiques de Jauss (1970 et 1977) et de Zumthor (1983).

¹⁴ Comme l'a récemment démontré Kilpatrick (1998:95-96). Voir aussi, pour le rapport réalité-fiction, l'article de Leder (1990).

¹⁵ Voir p.e. les articles de Bonebakker (1992a et 1992b) et Drori (1994).

¹⁶ Il est utile de souligner que dans les sciences du langage arabo-musulmanes cet aspect est bien évident: le *habar* est défini comme "l'énoncé passible d'être qualifié vrai ou faux".

Le parallèle avec l'*exemplum* du moyen âge occidental, du point de vue de sa structure et sa fonction, montre des ressemblances très intéressantes. Selon la définition de J. le Goff, qui résume et dépasse les nombreuses définitions jusqu'à maintenant données, il s'agit d'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" (Bremond *et al.* 1982:37-38). Elle insiste donc sur le caractère narratif, sur la brièveté de la narration, sur la véracité ou l'authenticité en ce qui concerne les traits formels, et sur la fonction didactique, aussi bien que sur la dépendance relative de l'*exemplum* par rapport à un discours plus ample où la narration est enchâssée (*Ibid.*, 36-37). D'autres traits typiques de ce genre littéraire sont aussi la référence au passé et l'insistance sur la caution d'un personnage qui confère son autorité à la narration, au point que "la crédibilité de l'histoire ne vient pas du héros de l'anecdote, mais de la qualité du narrateur et plus encore de son informateur"¹⁷.

Aussi l'évolution littéraire de ce type de matériaux narratifs, "forme de communication typiquement islamique"¹⁸, a suivi des démarches parallèles à celles de l'*exemplum* dans le moyen âge européen. Au début, c'étaient les *dicta* et les *facta* du prophète et de ses compagnons (*ahādīṭ*, *ahbār*) qui étaient recueillis et transmis dans un but paradigmatique. Mais avec le temps, ces récits, parfois mutilés de leur *isnād*, ont été absorbés dans des anthologies littéraires à caractère laïque et leur fonction, qui était au début paradigmatique¹⁹, s'est estompée avec le temps en faveur de la distraction et de l'amusement. Il s'agit donc d'un procédé tout à fait comparable à celui des *exempla* dans le moyen âge européen²⁰, où la recherche du bon mot ou du mot d'esprit l'emporte, et où la fin devient la *delectatio* plutôt que l'*aedificatio*, jusqu'à l'aboutissement final dans la nouvelle de Boccace²¹. Ce procédé, qui conduit progressivement vers le développement du récit profane et entraîne aussi un travail important de littéralisation, a déjà été bien étudié, par exemple dans le cas d'al-Tanūhī²².

¹⁷ Bremond *et al.* 1982:29, 45. Cette dernière phrase décrit avec une étonnante précision ce qui est vrai aussi pour le *hadīṭ*, qui à notre avis représente en fait le correspondant arabo-islamique de l'*exemplum* dans sa phase la plus ancienne.

¹⁸ "The most typically Islamic form of communication, however, is what we may call, for want of a better word, the anecdote" (Bellamy 1983:71).

¹⁹ Fonction qui est restée inaltérée dans les *ahādīṭ* qui sont - en principe - un *corpus* de textes "fermé" et qui n'est donc pas susceptible d'évolution.

²⁰ Pour une analyse de l'évolution de l'*exemplum* de l'antiquité à l'époque post-médiévale voir Bremond *et al.* 1982:43-68.

²¹ Pour ce qui concerne cet aboutissement, voir l'essai désormais classique de Stierle 1972.

²² Beaumont 1998:138: "... we can see in al-Tanūkhī's book the development of fictions out of religious *exempla* in a way that more or less parallels the growth of many medieval European fictions; one thinks of the transformations that take place between the *Legenda Sanctorum* and the *Decameron*".

Pour décrire l'évolution des formes narratives brèves dans la littérature arabe, nous pourrions donc raisonnablement emprunter les mots que J. Le Goff et J.C. Schmitt utilisent pour l'*exemplum*, qui "devint progressivement un objet littéraire et culturel de série, de grande consommation et de large circulation" qui, en tant qu'objet, est finalement transmis dans les recueils²³. Ce procédé entraîne "une transformation profonde de la forme et de la fonction du récit: les actions n'y sont plus soumises à des modèles préétablis contraignants, la finalité spirituelle... cède la place à une morale du comportement laïcisée, ou disparaît au profit de la seule anecdote" (Bremond *et al.* 1982:64-65). On assiste donc dans le cas des anecdotes de la littérature d'*adab* à une évolution parallèle: la structure formelle des *ahbār* se modifie, en particulier ce sont la forme de l'*isnād* et sa proportion avec la narration ainsi que la fonction et le "submonde perceptif", c'est-à-dire le domaine de la réalité dans lequel s'articule l'expérience subjective de la réalité et qui est constitué grâce à notre expérience, qui évoluent²⁴. Le résultat de cette évolution est bien représenté dans les *ahbār* d'*Adkiyā'*, où le nombre des anecdotes profanes l'emporte de loin sur celui des narrations à caractère pieux, pour lesquelles la fonction exemplaire est plus évidente.

Quel est donc l'approche d'Ibn al-Ġawzī, prédicateur et compilateur de recueils d'anecdotes, à l'égard de ces matériaux narratifs de type profane? Quel est son attitude envers leurs traits constitutifs et leur fonction? À notre avis, elle est tout à fait cohérente avec la *forma mentis* et la pratique de prédicateur de notre auteur pour lequel la narration, même profane, est licite pourvu qu'elle ne soit pas fictive et pourvu qu'elle ait, ainsi que l'humour, une fonction didactique et une valeur paradigmatique. Sans doute le caractère persuasif des narrations n'échappait-il pas à l'attention d'un sermonnaire habile comme l'était notre auteur²⁵, qui en fait les utilisait et en recommandait l'usage dans les sermons. Dans son manuel *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-mudakkir īn*, Ibn al-Ġawzī donne son approbation à la narration des récits et il soutient la licéité de rapporter des histoires (*qiṣaṣ*, *ahbār*) dans les sermons: elles ont en réalité une valeur exemplaire, admonitoire et exhortative qui leur attribue une

²³ Bremond *et al.* 1982:56; voir aussi p. 52 pour les remarques sur le célèbre recueil *Disciplina clericalis*, traduit de l'arabe au XII^e siècle, qui se caractérise par le but instructif et les traits profanes de ses récits.

²⁴ Dans ce cas-ci, et en général pour la littérature médiévale, une analyse basée sur l'esthétique de la réception est à notre avis très appropriée. C'est en fait sur les questions axées sur la réception du texte qu'on peut baser une classification convenable des genres mineurs du discours exemplaire, comme l'a fait Jauss 1970:34-47.

²⁵ Bellamy (1983) a souligné – même s'il s'agissait d'un autre domaine que celui de l'homilétique – que les anecdotes sont un excellent moyen de persuasion (p. 72: "a series of anecdotes... is a powerful convincer").

fonction paradigmatique²⁶. La narration est donc acceptable et même recommandable pourvu que le prédicateur sache reconnaître un récit vrai d'un faux et qu'il ne rapporte donc que des récits véridiques (*Quṣṣās* par. 4). Le rapport étroit entre l'activité de narration (*qaṣaṣ*) et celle d'exhortation (*wa'z*) à partir du début de l'islam est clairement souligné dans le premier chapitre du *Kitāb al-quṣṣās*. Apparemment, l'exhortation et la narration sont plutôt équivalentes: *wa-izhum* (Cor. 4:63) est cité à côté de *fa-qṣuṣ al-qaṣaṣ* (Cor. 7:176), et les verbes *wa'aza* et *qaṣṣa* sont utilisés comme équivalents (*Ibid.*, par. 313). Ibn al-Ġawzī rapporte des *aḥādīṭ* où le prophète donne son approbation explicite à la narration des récits (*qaṣaṣ*) et il cite aussi les dictons des personnages pieux comme al-Ḥasan al-Baṣrī, Anas b. Mālik et même Aḥmad b. Ḥanbal qui recommandent l'utilisation des matériaux narratifs dans un but exhortatif (*Ibid.*, par. 8-30). On a souvent interprété ce livre d'Ibn al-Ġawzī comme une critique de la figure des prédicateurs populaires (*quṣṣās*), et en fait il y cite les six motifs de reproche que les ancêtres ont fait aux *quṣṣās*, mais en concluant – en ce qui le concerne – que le seul critère à observer pour les prédicateurs est celui de l'authenticité. Ce qui est donc objet de critique n'est pas le fait de conter des histoires (*qaṣaṣ*), mais plutôt celui de tromper les gens avec des histoires fausses ou bien de conter des histoires qu'on ne sait pas interpréter faute de connaissances scientifiques²⁷. Au fond, une riche gamme de différents types de narrations fait partie de la formation scientifique du prédicateur: les traditions du prophète (*aḥādīṭ*), les traditions historiques (*tawārīḥ*), les biographies des hommes pieux (*siyar*) et les histoires (*aḥbār*) des ascètes. À vrai dire, le bon prédicateur doit se baser surtout sur les matériaux narratifs qu'il connaît: *wa-lakin akṭar i'timādihī 'alā l-aḥādīṭ wa-l-manqūlāt min aḥbār al-ṣāliḥīn* (*Ibid.*, par. 340). Dans la structure du sermon, les narrations ont aussi une position bien canonisée: les traditions du prophète (*aḥādīṭ*), de même que toutes les narrations (*ḥikāyāt*) appropriées à l'occasion, trouvent leur place dans la partie interprétative (soulignons que le sermon est toujours un discours qui interprète une autorité) concernant les versets du Coran qui doivent être lus au début de la séance. Il en va de même dans la partie admonitoire où il est conseillé d'enchâsser encore des *aḥādīṭ* et les histoires des hommes pieux (*Ibid.*, par. 320, 323).

Il est évident donc que la partie consacrée à la narration dans les sermons, même s'il s'agit d'une narration qui doit avoir des qualités spécifiques, est capitale et que le

²⁶ Il cite le Coran (12:3, 3:62 et 7:176) pour soutenir sa théorie (*Quṣṣās*, paragraphe 3). Dans ce passage, Ibn al-Ġawzī décrit le rôle du *quṣṣās*, celui qui conte et interprète les histoires du passé (*al-qīṣa al-mādiya, aḥbār al-mādiyyīn, aḥbār as-sālifīn*): rappelons que la dimension du passé est typique de l'*exemplum*, dimension à laquelle on reconnaît un caractère paradigmatique.

²⁷ *Quṣṣās* par. 3-4 et 38; voir aussi le chapitre XI. La condamnation par Ibn al-Ġawzī des mensonges attribués aux mauvais prédicateurs est bien exprimée dans les épisodes qu'il cite aux par. 220 ss.

rôle de la narration est un rôle structurel²⁸. Une confrontation avec la pratique homilétique d'Ibn al-Ġawzī nous confirme ce rôle des matériaux narratifs dans le discours homilétique. Ici, les narrations ont aussi pour fonction d'exciter les émotions des auditeurs et d'en garder l'attention toujours vive en introduisant une rupture dans l'ordre du discours par le fait de passer d'une authenticité générale et ahistorique à une histoire singulière²⁹.

La même attitude envers la narration, et surtout envers celle qui se veut plaisante, se reflète dans les ouvrages d'*adab* d'Ibn al-Ġawzī. En ce qui concerne l'authenticité des récits, point sans aucun doute capital par rapport à sa *forma mentis* de traditionniste, il accepte, et il conseille même, la mention des contes plaisants pourvu que ceux-ci ne soient pas fictifs. La condamnation de la fiction est en fait absolue: la censure du prophète pour ceux qui font rire leurs compagnons (*inna l-raġula layatakallamu bi-l-kalimati yudhiku bihā ġulasā'ahu yabwī bihā ab'ad min al-turāya*) est glosée avec un autre *hadīth* qui en éclaircit le sens: *waylun li-lladī yuhaddītu fa-yakdību li-yudhika l-nāsa*. La condamnation ne porte donc pas sur le rire, mais sur le mensonge³⁰.

Avoir recours à la narration et à l'humour est par contre conseillé. C'est notamment dans les introductions à ses deux livres, *Ĥamqā* et *Zirāf* (le sujet d'*Adkiyā'*, ouvertement axé sur l'intellect, l'empêchait probablement de s'engager dans une défense trop explicite de l'humour), qu'Ibn al-Ġawzī reconnaît aux contes, surtout s'ils sont plaisants, et à l'humour, même obscène³¹, une fonction bien précise. L'utilisation de contes facétieux et d'anecdotes amusantes sert en réalité à relaxer l'esprit et à raviver l'intérêt: les *ahbār* et les *nawādir* sont même sollicités pour stimuler l'intellect et pour réveiller l'attention³². L'affirmation de la licéité de l'humour est bien explicite aussi ailleurs: *fa-lammā kānat al-naḥsu tamullu mina l-ġiddi lam yakun ba'sun bi-itlāqiha fī mazḥin tartāhu bi-bi* (Ibn al-Ġawzī, *Zirāf* 11). C'est donc bien l'humour qui donne vivacité à l'esprit pour mieux s'appliquer aux sujets sérieux: *nufūsu l-'ulamā'i tarāhu fī mubāḥi al-laḥwi lladī yuksibuhā našātan li-l-ġiddi fa-ka-annahā min al-ġiddi lam tazal* (Ibn al-Ġawzī, *Ĥamqā* 10). Le besoin de relaxer le destinataire de son message est donc présent à son esprit: dans sa poétique du

²⁸ L'*exemplum* aussi n'a pas d'accès direct, mais sa réception est réglée par le truchement d'un autre moyen: le sermon. La narration est un argument rhétorique, l'*exemplum* n'est pas un simple ornement du texte qui le contient, mais il en est un élément structurel. La rhétorique qui le modèle est donc une rhétorique persuasive, tout comme la persuasion est le but du sermon.

²⁹ Voir l'analyse de Hartmann (1986:82-84).

³⁰ Ibn al-Ġawzī, *Ĥamqā* 10. Voir aussi al-Bayhaqī, *Ādāb* 238 n. 505 et Bonebakker 1992b:30.

³¹ Voir p.e. l'histoire d'Ibn 'Ā'īša: Ibn al-Ġawzī, *Ĥamqā* 9.

³² *Inna l-udna muġāġatun wa-l-qalba ḥamdun fa-hātū min taraḥi al-ahbār* (sur l'autorité de Mālik b. Dīnār); *al-nawādiru taḥadu l-adhāna wa-tuḥtiqu l-ādān* (sur celle d'al-Aṣma'i): *Ĥamqā* 8-9.

sermon, Ibn al-Ġawzī insiste sur la nécessité pour le sermonnaire de ne pas ennuyer (*amalla*) les auditeurs et de s'adresser à eux quand leur attention est bien éveillée (*Qussās* par. 48-52 et 331-332). Ce souci de ne pas causer des baisses d'attention dans le déroulement du sermon apparaît d'ailleurs aussi dans les ouvrages des prédicateurs de notre moyen âge³³.

Ce qui précède constitue, à notre avis, le témoignage de l'habileté rhétorique de notre auteur en tant que prédicateur qui sait exactement comment utiliser les matériaux et les ressources stylistiques à sa disposition et comment calculer le déroulement du discours. C'est cette même habileté qu'il exploite avec tant de succès dans la composition de ses ouvrages d'*adab*³⁴. À notre avis, cette approche bien cohérente avec les canons de la littérature d'*adab* et, de ce point de vue, peut-être aussi stéréotypique, peut également s'interpréter comme un signe de l'attitude d'Ibn al-Ġawzī envers les destinataires de son message, attitude du prédicateur qui vise à transmettre le message avec le maximum d'efficacité en tenant compte de l'état d'âme et des baisses d'attention éventuelles de ses auditeurs. Il existe donc une cohérence profonde entre la compétence de sermonnaire de notre auteur et celle de narrateur et de compilateur de recueils d'anecdotes, comme il existe en fait un rapport entre les matériaux narratifs et la prédication, rapport qui a d'ailleurs été bien éclairci pour la tradition occidentale, mais beaucoup moins pour l'orientale. Dans la poétique du sermon d'Ibn al-Ġawzī, les narrations sont clairement un élément constitutif, et non seulement un ornement du discours-sermon et un instrument de persuasion, mais elles sont également souvent utilisées dans le but de distraire et d'amuser. Or, ce rapport particulier qui relie le but didactique et pédagogique à l'amusement est justement celui qui caractérise la littérature d'*adab*, dont le but est *instruere divertendo*³⁵. À notre avis, ce n'est dès lors pas par hasard qu'un auteur sévère et rigoriste comme Ibn al-Ġawzī arrive à écrire un ouvrage profane et au caractère apparemment "léger" comme *Adkiyā'*. En effet, sa formation de traditionniste et sa profession de sermonnaire le mettent à même de disposer de toute une série de matériaux narratifs, à caractère religieux aussi bien que profane, qu'il devait bien exploiter pendant ses séances de prédication. En outre, sa connaissance des moyens rhétoriques visant à

³³ La fonction que l'*exemplum* doit remplir dans le contexte du sermon, selon le célèbre sermonnaire Jacques de Vitry, est double: édifiante (*ad aedificationem*) en tant qu'il communique aux auditeurs des vérités absolues, mais aussi amusante (*ad recreationem*) en tant qu'il sert à relaxer l'esprit des auditeurs et à en revivifier l'attention. Il faut pourtant reconnaître que la fonction amusante l'emportait souvent sur la fonction édifiante: les prédicateurs avaient plutôt tendance à utiliser cette forme de *narratio brevis* comme moyen pour amuser l'auditoire (voir Bremond *et al.* 1982:47, 83 et 94-95).

³⁴ Toute son habileté à exciter les émotions des auditeurs et à en réveiller l'attention se révèle aussi dans la construction méticuleuse du *Ḥamqā'*, comme l'a bien fait remarquer Zakharia 1995:228-229.

³⁵ La bibliographie sur le concept d'*adab* et sur la définition du genre littéraire est abondante: parmi les essais récents, nous nous contenterons de mentionner l'article de Bonebakker (1990).

persuader et son habileté à les utiliser dans la construction de son discours, ainsi que son attention à la sensibilité des destinataires de son message, qualités qui sont sans doute à rattacher à son activité de prédicateur, le mettent à même de donner à son livre la meilleure organisation possible pour frapper le lecteur et lui transmettre des enseignements utiles avec la plus grande efficacité. La narration profane, qui entraîne la distraction et l'amusement, est un excellent moyen rhétorique habilement exploité dans un but didactique dont le lecteur a été averti dans l'introduction du livre, et qui lui permet de décoder le message livré par l'anecdote en tirant de celle-ci l'enseignement que l'auteur désire transmettre.

En revenant à notre texte, *Adkiyā'*, la fonction paradigmatique des matériaux narratifs, s'ils sont considérés pour eux-mêmes, n'est pas toujours évidente: en fait, les histoires ne peuvent acquérir une valeur exemplaire qu'à condition qu'elles se situent à l'intérieur d'un système moral, si elles impliquent le principe moral qui s'explique dans l'histoire et s'il existe un isomorphisme entre la situation pragmatique et celle finale de l'histoire. La problématique et le côté non univoque de la lecture estompent la fonction exemplaire des narrations, qui ne sont plus des paradigmes à imiter, mais plutôt des histoires à propos desquelles on s'interroge. Le lecteur doit donc faire un effort pour en décoder la fonction, s'il veut en trouver une autre, outre l'amusement. Il doit être guidé par un texte normatif qui réside "à la périphérie" de l'anecdote, comme la leçon de l'*exemplum* médiéval, qui est introductive ou conclusive³⁶. Dans le cas d'*Adkiyā'*, il s'agit d'une leçon qui ne réside pas seulement à la périphérie de la narration, c'est-à-dire de la micro-structure, mais à la périphérie de la macro-structure, c'est-à-dire le livre tout entier. Il s'agit d'une leçon cumulative qui est valable pour toutes les anecdotes et qui en oriente l'interprétation. La fonction exemplaire originelle du genre *ḥabar*, qui s'effaçait en faveur du caractère profane de l'anecdote, est de quelque façon rétablie par Ibn al-Ġawzī grâce à l'insertion des *ahbār* dans une macro-structure didactiquement orientée: le *Kitāb aḥbār al-adkiyā'*.

³⁶ Il est intéressant peut-être de souligner que la *moralisatio*, la leçon qui au début était réservée à l'interprétation personnelle du prédicateur, commence à apparaître explicitement comme une partie du texte seulement dans les recueils tardifs d'*exempla*. Ceci révèle le passage de ces recueils à un public de lecteurs génériques et donc incapables de trouver eux-mêmes la signification de la narration.

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources

- al-Bayhaqī, *Ādāb* = Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Ādāb*. Edité par M. °A. A. °Aṭā, Beyrouth 1986.
- Ibn al-Ġawzī, *Adkiyā'* = Ġamāl ad-Dīn Abū l'Farāğ °Abdarrahmān Ibn al-Ġawzī, *Kitāb aḥbār al-adkiyā'*. Edité par M. M. al-Ḥūlī, Le Caire 1970.
- Ibn al-Ġawzī, *Ḥamqā* = Ġamāl ad-Dīn Abū l'Farāğ °Abdarrahmān Ibn al-Ġawzī, *Kitāb aḥbār al-ḥamqā wa-l-muġaffalīn*, Beyrouth 1985.
- Ibn al-Ġawzī, *Qusṣās* = *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Qusṣās wa'l-mudhakkir īn* including a Critical Edition, Annotated Translation and Introduction by Merlin L. Swartz (= *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Série I - Pensée arabe et musulmane*, 47.), Beyrouth: Dar el-Machreq, 1971.
- Ibn al-Ġawzī, *Zirāf* = Ġamāl ad-Dīn Abū l'Farāğ °Abdarrahmān Ibn al-Ġawzī, *Kitāb az-zirāf wa-l-mutamāġinīn*. Le Caire 1983.
- Ibn Ġubayr, *Rihla* = Abū l-Ḥusayn Muḥammad Ibn Ġubayr, *Rihlat al-kātib al-adīb al-bāri' al-labīb*. Edité par W. Wright, rev. M. J. de Goeje, Leiden 1907.

B. Références

- Abū °Alī, M. B. H. 1991. *al-Balāġa al-°arabiyya fī daw' manhaġ mutakāmil*. Amman.
- al-°Alwaġī, °Abdalḥamīd. 1965. *Mu'allafāt Ibn al-Ġawzī*. Bagdad.
- Beaumont, D. 1998. "In the Second Degree: fictional technique in al-Tanukhi's *Al-Faraj ba'd ash-shidda*". *Arabic and Middle Eastern Literatures* 1.125-139.
- Bell, J. N. 1979. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany.
- Bellamy, J.A. 1983. "Pro-Umayyad Propaganda in Ninth-Century Baghdad in the Works of Ibn Abī 'l-Dunyā". *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Penn - Paris - Dumbarton Oaks Colloquia III*, 20-25 octobre 1980, organisé par G. Makdisi, D. Sourdel & J. Sourdel-Thomine, 71-86. Paris.
- Bonebakker, S. A. 1990. "Adab and the concept of belles-lettres". J. Ashtiany et al., *°Abbasid belles-lettres* éd. par J. Ashtiany et al., 16-30. (= *The Cambridge History of Arabic Literature*, 3.) Cambridge.
- . 1992a. *Nihil obstat in story telling?* (= *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde*, n.r., 55 n. 8.) Amsterdam.
- . 1992b. "Some medieval views on Fantastic Stories". *Quaderni di Studi Arabi* 10.21-43.
- Bremond, C., J. Le Goff & J.-C. Schmitt. 1982. *L'°exemplum*. (= *Typologie des sources du Moyen Age occidental*, 40.) Turnhout (Belgique).

- Drori, R. 1994. "Three Attempts to Legitimize Fiction in Classical Arabic Literature". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18.146-164.
- GAL = Brockelmann, Carl. 1898-1902. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 1st ed., 2 vols., Weimar: Emil Felber; 2nd ed., 2 vols., Leiden: E. J. Brill, 1943-49. *Supplementbände*, 3 vols., Leiden: E. J. Brill, 1937-42 (= GAL S).
- Ghersetti, A. 1992. "La conception d'intellect dans le *Kitāb al-adkiyā*' par Ibn al-Ġawzī". *Quaderni di Studi Arabi* 10.63-73.
- Hartmann, A. 1986. "Les ambivalences d'un sermonnaire hanbalite". *Annales Islamologiques* 22.52-57.
- Jauss, H. R. 1970. "Littérature médiévale et théorie des genres". *Poétique* 1.79-101.
- . 1977. *Alterität und Modernität des mittelalterlichen Literatur*. München.
- Kilpatrick, H. 1998. "The "genuine" Aš'ab. The relativity of fact and fiction in early *adab* texts". *Story telling in the framework of non-fictional Arabic literature* éd. par S. Leder, 94-117, Wiesbaden.
- Laoust, E. 1971. "Ibn al-Djawzī". *EF* III, 774. Leiden & Paris.
- Leder, S. 1984. *Ibn al-Ġawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. Der Traditionalist im gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*. Beyrouth.
- . 1990. "Features of the Novel in Early Historiography. The Downfall of Xālid al-Qaṣrī". *Oriens* 32.72-96.
- Marzolph, U. 1991. "'Erlaubter Zeitvertrieb'. Die Anekdotensammlungen des Ibn al-Gauzi". *Fabula* 32.165-180.
- . 1992. *Arabia Ridens*. 2 vols., Frankfurt.
- Rosenbaum, G. 1999. "A Certain Laugh: Serious Humor and Creativity in the *Adab* of Ibn al-Ġawzī". *Israel Oriental Studies*. 19.97-129.
- Rosenthal, F. 1956. *Humour in Early Islam*. Leiden.
- Stierle, K. 1972. "L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire". *Poétique* 3.176-198.
- Zakharia, K. 1995. "Le savoir et ses dupes dans les Histoires des idiots et des sots d'Ibn al-Ġawzī". *BEO* 47.217-233.
- Zumthor, P. 1983. "La brièveté comme forme". *La nouvelle. Actes du Colloque international de Montréal* éd. par M. Picone et al., 3-8. Montréal.