

DES ANIMAUX PARLANTS MODÈLES LITTÉRAIRES ET CONTRAINTES IDÉOLOGIQUES¹

Antonella Ghersetti

Università Ca' Foscari, Venezia

Le *Kalīla wa-Dimna* et les apologues qu'il contient ont sans nul doute constitué un élément profondément nouveau (nous ne dirons pas novateur pour des raisons qui seront éclaircies dans ce qui suit) dans le système littéraire arabe des débuts de l'époque abbasside. Ses échos – directs ou indirects – sont donc présents dans un grand nombre d'ouvrages de la littérature arabe. Un trait de cet ouvrage perçu comme saillant par les hommes de lettres est le fait que les animaux soient doués de parole : ce fait est mis en exergue à plusieurs reprises dans les ouvrages de la littérature arabe qui se réclament d'une filiation générique du *Kalīla wa-Dimna*, ainsi que dans ceux qui, d'une façon ou d'une autre, s'y réfèrent pour d'autres raisons. L'attention portée sur la parole des animaux est un indice indirect du fait que les fables et les apologues animaliers introduits dans la tradition arabe grâce à la traduction/réécriture d'Ibn al-Muqaffa^c ne sont pas un genre facilement acceptable, du moins dans la littérature « haute »². Cela a évidemment affaire au statut problématique de la fiction dans la culture arabo-musulmane médiévale, mais aussi probablement à d'autres raisons qui feront l'objet de notre étude. La difficile acceptation de la narration fictive dans le champ littéraire de cette culture a été largement étudiée, souvent en faisant précisément appel aux fables et apologues animaliers³, et nous ne nous pencherons pas sur cette question. Le fait qui nous intéresse ici est plutôt l'emphase que les sources mettent sur la faculté de parole dont les animaux font preuve, au point que dans les textes que nous avons consultés et qui font référence aux fables, un genre dont le trait saillant est l'anthropomorphisation des animaux, cette anthropomorphisation est résumée dans leur faculté de parole et la

¹ Cet article est une version élargie et approfondie de la communication que nous avons présentée à l'occasion du 25^e congrès de l'UEAI (Union Européenne des Arabisants et Islamisants) qui s'est tenu à Naples du 8 au 12 septembre 2010.

² « ...fable collections like *Kalīla wa-Dimna* or *Sulwan al-Mutā^c* were indeed sophisticated both in style and structure. Moreover, they were compiled by named authors who were esteemed by their contemporaries and successors. They are examples of the high genre of fable literature » (Irwin 1992:42). Le mot 'genre' doit être entendu dans le sens non technique du mot : il n'est en effet pas clair si on considérait la fable un genre à part entière (*ibid.*, 36).

³ Nous renvoyons ici aux études de Bonebakker (1992), Drory (1994) et, dans un contexte plus vaste, à Drory 2000, en particulier le premier chapitre.

sagesse est dispensée « sur la langue des animaux » (*‘alā alsinat al-ḥayawān*)⁴. Le fait que l’attention soit toujours focalisée sur cette faculté, typiquement humaine, semble dénoncer la parole des animaux comme un phénomène digne de mention, mais aussi dérangeant, voire perturbant, aux yeux des savants musulmans. Nous enquêterons donc sur l’attitude des gens de lettres vis-à-vis du procédé qui consiste à donner la faculté de parole aux animaux, surtout dans les ouvrages qui déclarent s’inspirer du modèle du *Kalīla wa-Dimna*⁵, sur l’attitude progressive de gêne vis-à-vis de la parole des animaux et sur les raisons qui pourraient en être à la source. Notre analyse portera surtout sur deux ouvrages, d’époque et de contexte géographique différents, appartenant au genre « miroir des princes » dont le modèle est à identifier, selon le dire des auteurs, au *Kalīla wa-Dimna* : le *Sulwān al-Muṭā‘* d’Ibn Zafar aṣ-Ṣiqillī (m. 565/1170 ou 567-568/1172) et le *Fākihat al-ḥulafā’* d’Ibn ‘Arabšāh (m. 854/1450), ainsi que sur d’autres sources qui font aussi référence, mais d’une manière moins nette, au *Kalīla wa-Dimna* et aux fables et apologues qui y sont contenus.

1. Notre point de départ étant évidemment le *Kalīla wa-Dimna* lui-même, nous nous pencherons très brièvement sur certains aspects de cet ouvrage. Il est bien connu que la littérature persane a eu l’influence la plus grande sur la fable arabe (formes et contenus)⁶, et que c’est justement à travers cette littérature que la fable animalière d’origine indienne a été introduite dans le monde arabe, notamment grâce au livre traduit par Ibn al-Muqaffa^c. L’influence du *Kalīla wa-Dimna* sur les modalités d’expression d’une partie de la littérature arabe a été analysée dans une étude pointue d’Ewald Wagner qui porte sur la réception de la fable animalière d’origine persane dans la littérature arabe en prose, ce qui nous dispense de nous pencher sur ce point⁷. Cet ouvrage, une réécriture plus qu’une simple traduction,

⁴ Dans la littérature arabe d’ailleurs il n’existe pas de terminologie pour se référer aux fables : l’expression la plus proche est en fait « *amṭāl/nawādir ‘alā alsinat al-ḥayawān* » (Marzolph /1998/ à consulter aussi pour une synthèse sur la fable dans la littérature arabe).

⁵ Il faut toutefois préciser que ces déclarations de principe ne correspondent pas à une reprise de la structure et des modalités expressives du *Kalīla wa-Dimna* (conte-cadre et histoires qui y sont insérées), mais plutôt à une utilisation générique des fables animalières dans des contextes plutôt typiques de la prose d’*adab* (comme le souligne, pour le cas d’Ibn Zafar, Wagner 1994:945).

⁶ Irwin (1992:38) ; Gholam-Ali, 1975:56 « On ne peut donc parler de véritables fables avant la pénétration de la culture iranienne sous les Abbassides » et 51 « La traduction arabe de *Kalīla wa Dimna*... semble avoir inauguré la tradition de la fable et du conte animalier dans la littérature arabe ».

⁷ Wagner (1994) ; l’auteur explique par les canons poétiques de la littérature d’*adab*, et surtout par la résistance à accepter la fiction, l’impact somme toute modeste du *Kalīla wa-Dimna* sur la littérature arabe.

est un cas emblématique de deux questions très importantes qui ont sans doute influencé son statut et sa diffusion dans le système littéraire arabe. La première est la question de la fiction représentée par l'anthropomorphisation des animaux⁸ ; ce trait était déjà caractéristique de l'ouvrage qui est à l'origine du *Kalīla wa-Dimna* arabe, le *Panchatantra*. Theodor Benfey, le philologue auquel nous devons l'édition de l'original sanskrit, identifiait la particularité de la fable animalière indienne au fait que les animaux agissent comme des hommes déguisés en animaux et au fait qu'elle est axée sur le rapport des hommes aux pouvoirs, tandis que la tradition ésopienne fait agir les animaux en fonction de leurs caractéristiques et met en scène la vie quotidienne de gens normaux. La deuxième question est celle des impulsions novatrices apportées à la littérature arabe par les traditions littéraires étrangères. À ce propos, Rina Drory reconnaît un double statut au livre traduit par Ibn al-Muqaffa^c : le *Kalīla wa-Dimna* est en effet un exemple de canons littéraires étrangers à la tradition arabe et, en même temps, un ouvrage dont la renommée et l'appréciation dans cette culture même ne faisaient pas de doute. Ce double statut le rendait parfait pour promouvoir les nouvelles initiatives littéraires⁹. Pourtant, malgré l'importance manifeste et la célébrité de cet ouvrage, l'impulsion novatrice qu'il put donner à la littérature arabe reste très limitée : Wagner prouve que les ouvrages qui s'inspirent fidèlement de sa structure et de ses modalités d'expression, hormis ceux qui présentent des analogies génériques dans l'utilisation des fables animalières, sont peu nombreux, sans doute à cause de l'influence de la littérature « haute » et de sa méfiance vis-à-vis de la narration fictive. Le *Kalīla wa-Dimna* reste en définitive un élément qui a représenté une nouveauté absolue dans le système littéraire arabe dans la première époque abbasside, mais dont l'impact reste bien limité sur ce système même¹⁰. Il aurait pu – en théorie – y remplir un vide¹¹ et ouvrir la porte à l'irruption de la narration fictive dans cette littérature, mais cette impulsion novatrice virtuelle s'est heurtée à l'hostilité à l'égard de la narration fictive, ce qui a fait avorter tout développement significatif dans ce sens.

⁸ Qui, paradoxalement, est parfois acceptée dans des contextes bien circonscrits (Wagner 1994:939-940).

⁹ Drory (2000:25) : « Its dual status in the Arabic literary system, of representing alien poetic norms, yet being a recognized and highly appreciated literary work, made this book a perfect banner for promoting new literary initiatives ».

¹⁰ Pour le statut des traductions dans les systèmes littéraires, sur leur potentielle impulsion novatrice et sur la dynamique des rapports entre les littératures « fortes » et les littératures « faibles », les études d'Itamar Even-Zohar (p.e. « Translated Literature ») proposent une approche très prometteuse qui pourrait être utilement appliquée au cas complexe du *Kalīla wa-Dimna* avec toutes ses filiations dans la littérature mondiale.

¹¹ Ce qui est un phénomène fréquent pour les traductions, qui souvent arrivent à remplir un vide dans la culture de la langue cible (Even-Zohar 1990:47-48).

Cependant, il est vrai que le *Kalīla wa-Dimna* constitue une référence incontournable pour les auteurs postérieurs qui, souvent, s'en servent (surtout dans le cas des *maqāmāt*) pour légitimer la fiction en jouant sur le fait que les fables animalières introduites grâce à ce livre, bien qu'étrangères à la tradition arabe, étaient hautement appréciées à cause des maximes de sagesse qu'elles contenaient¹². Cette sagesse, reconnue comme universelle, semble être perçue comme un des traits saillants de cet ouvrage et ce dès son arrivée dans la littérature arabe. Dans son prologue, Ibn al-Muqaffa^c qualifie le *Kalīla wa-Dimna* de livre de sagesse reconnu par les savants de toutes époques et de tous pays. Ce livre, qui contient des histoires et des paraboles (*aḥādīṭ wa-amṭāl*) est caractérisé par une forme particulière : les savants indiens « y ont résumé le discours éloquent et plus parfait en faisant parler les oiseaux, les bêtes et les fauves » (*laḥḥaṣū fīhi min balīg al-kalām wa-muṭqanihi 'alā afwāḥ aṭ-ṭayr wa-l-bahā'im wa-s-sibā'*) (Ibn al-Muqaffa^c, *Kalīla wa-Dimna*, éd. °Azzām, 37). Cette phrase renvoie au double aspect de ce livre qui est expliqué plus tard dans le prologue : le sérieux (*ḥikma*) pour ce qui concerne les concepts et les notions véhiculés, et le divertissant (*lahw*) pour ce qui concerne la forme choisie. Ce double aspect implique d'une part le locuteur auquel il assure, Ibn al-Muqaffa^c le dit clairement, la liberté d'expression (*mutaṣarraf fī l-qawl*) et d'autre part les destinataires de l'ouvrage, en permettant ainsi d'inclure dans le public deux sortes de lecteurs : les sages (*ḥukamā'*) et les légers d'esprit (*suḥafā'*). Les premiers liront le livre pour la sagesse et les deuxièmes pour le divertissement. Une troisième catégorie « de transition » est aussi envisagée : les jeunes qui seront encouragés à lire et retenir le livre grâce à sa forme amène et qui, en même temps, en grandissant, pourront profiter des enseignements ainsi assimilés¹³. Il s'agit donc

¹² Drory 2000:5 et *passim*. Pour l'exemple d'Ibn Šaraf al-Qayrawānī, qui cite le *Kalīla wa-Dimna* pour légitimer la fiction de ses propres ouvrages, voir ci-dessous.

¹³ La question des destinataires du *Kalīla wa-Dimna*, normalement considéré par la critique comme un miroir des princes, est traité par Irwin, qui tempère cette interprétation. Selon Irwin, il n'est pas sûr que le destinataire soit le souverain (« was not a mirror too addressed to the Caliph or members of the ruling class » /Irwin 1992:39/), vu qu'Ibn al-Muqaffa^c semble s'adresser à ceux qui entourent le souverain plutôt qu'au souverain même (« The beast fable might be used to make certain rather generalized political points about the need for justice, loyalty and prudence ; but these were issues which concerned secretaries, merchants and teachers as much as kings. The beast fable was in any case a poor vehicle for conveying advice on issues of more specific concern to rulers-such as the relationship between secular and spiritual powers, the legitimation of dynasties, the maintenance of armies and the levying of taxes », *ibid.*, 41). Selon Irwin, le public du *Kalīla wa-Dimna* était sans doute composé aussi d'enfants, à des fins de divertissement et d'éducation linguistique, en considération du fait qu'Ibn al-Muqaffa^c y propose plaisir et sagesse (*ahwān wa-ḥikma*) (*ibid.*, 44-45). Cependant, la réception du livre attestée auprès des

d'un livre qu'il faut prendre très au sérieux (la preuve en est qu'il faudra en comprendre chaque passage avant de passer au suivant) (Ibn al-Muqaffa^c, *Kalīla wa-Dimna*, éd. ^cAzzām, 38), et nullement d'un livre destiné uniquement à l'amusement.

Le prologue de Barzawayh corrobore cette lecture et ajoute, au caractère initiatique du livre, la spécificité d'être conçu pour enseigner aux souverains l'art du bon gouvernement de leurs sujets¹⁴. Contenus et forme du livre sont ainsi esquissés synthétiquement : « les contenus étonnants sont exprimés à travers la bouche des oiseaux, des bêtes, des animaux sauvages et des fauves, des bêtes qui traînent par terre et du reste des insectes de la terre »¹⁵. Ou encore : « tout ce qu'il y a d'étonnant est dit en faisant parler les animaux et les oiseaux »¹⁶. Le caractère secret et presque initiatique du livre est d'ailleurs souligné dans les métatextes qui sont en rapport avec le *Kalīla wa-Dimna*, qui ne peuvent pas être ignorés lorsqu'on s'intéresse à la réception de ce titre¹⁷. Le prologue de ^cAlī b. Šāh al-Fārisī, ajouté à une époque tardive aux nombreuses couches dont le *Kalīla wa-Dimna* est constitué¹⁸, dit ouvertement, ce qui n'est pas dans l'introduction d'Ibn al-Muqaffa^c, que le fait de faire parler les animaux était dû à la volonté des sages de préserver ses contenus les plus profonds des gens du commun, et de les protéger jalousement du bas peuple de façon que sa sagesse (*ḥikma*) soit destinée uniquement aux gens de sagesse et aux philosophes¹⁹. Toujours dans ce prologue, al-Fārisī met en scène le

auteurs postérieurs indique plutôt que cet ouvrage était perçu comme un ouvrage destiné aux souverains.

¹⁴ *Mimmā yaḥtāḡ ilayhi l-mulūk fī siyāsāt ra'īyyatihim wa-iqāmat awaddihā wa-inšāfihā*, (Ibn al-Muqaffa^c, *Kalīla wa-Dimna*, éd. ^cAzzām, 50).

¹⁵ *Uḥbiat 'aḡā'ibuhu 'alā afwāh aṭ-ṭayr wa-l-bahā'im wa-l-wuḥūš wa-l-sibā' wa-l-hawāmm wa-sā'ir ḥašarāt al-ard' (ibid.)*.

¹⁶ *...al-'ilm wa-l-adab wa-l-a'āḡib allatī ḥakawhā 'alā alsun al-ḥayawān wa-ṭ-ṭayr (ibid., 55-56)*.

¹⁷ Ce que les mots de Cheikh-Moussa (1999:169) résumant très clairement « ...notre souci n'est pas de retrouver ces textes, dans leur pureté originelle, mais bien de voir comment ils ont pu être lus, compris et interprétés dans la forme que nous leur connaissons et sous laquelle ils ont été transmis, recopiés et, bien sûr, modifiés ».

¹⁸ Sur ce prologue voir Beeston 1954 ; sur la base d'un manuscrit persan daté 730/1330 qui porte la version persane du *Kalīla wa-Dimna*, le chercheur anglais date l'inclusion du texte d'al-Fārisī dans la version arabe du *Kalīla wa-Dimna* vers la fin du VIIIe/XIVe siècle.

¹⁹ *Wa-huwa kitāb 'alā alsinat al-bahā'im wa-ṭ-ṭuyūr tanzīhan li-l-ḥikma wa-funūnihā wa-maḥāsinihā wa-'uyūnihā wa-ṣiyānatan li-ḡaraḍihi al-aqṣā fīhi min al-'awāmm wa-ḍannatan bihi min al-ḡuhalā' aṭ-ṭaḡām et wa-ḡā'alahū alā alsun al-bahā'im wa-ṭ-ṭayr ṣiyānatan li-ḡaraḍihi al-aqṣā fīhi min al-'awāmm wa-ḍannan bi-mā ḍammanahu min aṭ-ṭaḡām (Ibn al-Muqaffa^c, *Kalīla wa-Dimna*, éd. Cheikho, 5). Le rôle de la parole des animaux dans le *Kalīla wa-Dimna* a été étudié par Cheikh-Moussa (1999:157), qui en donne cette*

philosophe Baydabā qui s'adresse à ses disciples pour demander leur avis à propos de l'impasse dans laquelle il se trouve : son devoir de sage lui impose de diriger le roi vers le bien, mais sa prudence lui impose de garder les distances car la parole adressée au roi peut être fatale²⁰. La parole humaine ne peut donc pas être utilisée pour accomplir son devoir de philosophe. Aucune allusion n'est faite à la parole des animaux, mais le rapprochement de la parole au monde animal est bien plus nuancée : les animaux, dit Baydabā, bien que sans âme (*lā anfus lahā*), sont dirigés par leur instinct qui leur fait éviter tout péril, et il faudra donc s'inspirer d'eux pour protéger sa vie. Trois noyaux conceptuels se suivent dans le raisonnement du philosophe : la parole humaine, le danger engendré par la fréquentation du souverain, le monde animal et ce qu'il représente en termes de vie instinctive. Ce rapprochement suggère, sans le proposer ouvertement, la voie pour se tirer d'embarras : pour échapper au péril, il suffit de faire parler les animaux, ce qui qualifie le texte comme une façon cryptée de dire la vérité au souverain²¹. Dans le *Kalīla wa-Dimna*, sagesse et parole des animaux vont de pair sans que cela pose aucun

lecture : « L'introduction d'animaux qui parlent donne une précision supplémentaire : il s'agit de fables ou de contes philosophiques dont les protagonistes ou les héros sont des animaux. Le plaisant, sinon le futile, est que ces derniers puissent prendre la parole et tenir de longs discours. Ce *lahw* est, pour les sages, véhicule de *ḥikma* et d'*adab*, mais il est aussi le moyen dont se sert le pouvoir pour se dérober, pour échapper à la prise, à l'emprise de la *ʿamma*, et ce faisant, pour mieux assurer son maintien, sa stabilité et sa pérennité. Il faut noter cependant que ce n'est pas là l'unique raison de recourir aux animaux ou au genre de la fable. C'est aussi une garantie contre les méfaits des traducteurs-transmetteurs, contre les modifications qu'ils ne manqueront pas d'apporter, volontairement ou non, au texte philosophique ».

²⁰ Ibn al-Muqaffa^c, *Kalīla wa-Dimna*, éd. Cheikho, 8 ; cmp. « Le sage est proprement enchaîné, tenu par sa réputation. Il se doit d'être un savant « engagé ». [...] La connaissance du tyran, véritable bête fauve, et le souci de sa propre sécurité vont dicter au sage la prudence : chercher à réformer Dabšalīm tout en évitant, plus exactement en différant, l'affrontement direct » (Cheikh-Moussa 1999:145).

²¹ London, qui s'interroge sur le choix de la fable animalière parmi les différents types de discours pour parler vrai au roi, met ainsi en exergue l'apport d'Ibn al-Muqaffa^c : « I find in his [Ibn al-Muqaffa^c] use of fables, however, a safe form of frank speech that did not put his life in danger in the way that other forms of his writing may have » et « the particular form of frank speech in Ibn al-Muqaffa^c's fables suggests that with indirect speech, speakers can achieve pedagogical effects that they cannot accomplish directly » (London 2008:192). Le discours fictif peut ainsi assumer la fonction d'outil de réforme sociale (« This story and its execution suggest that direct speech is not a necessary condition for frank, political expression. Ibn al-Muqaffa^c not only introduces frank but indirect speech ; he also articulates a link between its use and its reception as a vehicle for social reform » (*ibid.*, 208).

problème qui appelle un commentaire ou une glose d'éclaircissement de la part de son traducteur en arabe.

Le côté éducatif du *Kalīla wa-Dimna* est un trait saillant de sa réception auprès les hommes de lettres. Ibn Qutayba, par exemple, reprend une bonne partie de l'éthique véhiculée dans les ouvrages d'Ibn al-Muqaffa^c, y compris le livre qui nous intéresse ici de plus près²². Dans *Uyūn al-aḥbār*, seuls trois passages sont formellement désignés comme des extraits du *Kalīla wa-Dimna*. Cependant, plusieurs maximes, citées littéralement ou exprimant « l'esprit sinon la lettre » du *Kalīla wa-Dimna*, y figurent comme des citations tirées du *Kitāb li-l-Hind* (titre générique), tandis qu'une seule de ces citations reproduit un apologue du *Kalīla wa-Dimna*, celui du dévot et de la jarre de miel²³. Dans les sources postérieures aussi le côté éducatif de ce livre est perçu très nettement et dûment mis en exergue. Le *Kalīla wa-Dimna* est mentionné par Šā'id al-Andalusī (462/1070) qui le qualifie d'ouvrage noble et de grande utilité, et le décrit comme un ouvrage conçu dans le but d'instruire ; il est donc placé dans le champ de l'éthique (*iṣlāḥ al-aḥlāq wa tahdīb an-nufūs*)²⁴. Ce but éducatif est aussi présent à l'esprit des hommes de lettres d'une époque bien plus tardive : Ḥāḡḡī Ḥalīfa (m. 1067/1657) qualifie le *Kalīla wa-Dimna* de livre visant à l'amélioration morale et au raffinement des âmes (*kitāb fī iṣlāḥ al-aḥlāq wa-tahdīb an-nufūs*). L'élément intéressant est l'association, mise en

²² « D'abord, la quintessence de l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa^c semble bien avoir passé dans celle d'Ibn Qutayba, et notamment dans les *Uyūn al-aḥbār* et dans les *Ma'ārif* » (Lecomte, 1975:869 ; et *idem* 1965: *passim*).

²³ *Ibid.*, 184. Pour expliquer la différence qu'Ibn Qutayba fait entre le *Kalīla wa-Dimna* et le *Kitāb li-l-Hind*, Lecomte avance l'hypothèse qu'il existait à l'époque un recueil anonyme de maximes tirées du *Kalīla wa-Dimna* au titre imprécisé, recueil qui aurait été utilisé par Ibn Qutayba.

²⁴ *Wa-mimmā wašala ilaynā min 'ulūmihim fī iṣlāḥ al-aḥlāq wa-tahdīb an-nufūs Kitāb Kalīla wa-Dimna, allaḡī ḡalabahu... wa-tarḡamahu... wa-huwa kitāb šarīf al-ḡaraḡ ḡalīl al-manfa' (Šā'id, Ṭabaqāt 57)*. La classification des nations rédigée par l'auteur andalou repose sur l'idée de l'origine orientale de la sagesse, qui voyagerait de l'est à l'ouest, c'est à dire de l'Inde à l'Espagne (Martinez-Gros 1995). Dans la sixième nuit de *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, sur la supériorité des *aḡam* ou des Arabes, at-Tawḥīdī donne la parole à Ibn al-Muqaffa^c « *aṣīl fī-l-Furs 'arīq fī-l-'aḡam* » (at-Tawḥīdī, *Imtā'*, I, 71), dépeint comme un fier souteneur de la supériorité des Arabes (au point qu'il affirmerait *innahum a'qal al-umam*, *ibid.*, 73). Ibn al-Muqaffa^c décrit ainsi les Indiens : « *al-Hind aṣḡāb wahm wa-maḡraḡa wa-ša'baḡa wa-ḡila* » (les Indiens sont des hommes d'imagination et de duperie, d'escamotage et de stratagème) (*ibid.*, 71). at-Tawḥīdī par contre dépeint les Indiens comme ceux qui détiennent la pensée, le sérieux, la capacité de réflexion, la légèreté (*li-l-Hind al-fikr wa-l-kadd wa-r-rāwīyya wa-l-ḡiffa*) et les Persans comme ceux qui détiennent l'art de gouverner, de se comporter convenablement et les règles du protocole (*fa-li-l-Furs as-siyāsa wa-l-ādāb wa-l-ḡudūd wa-r-rusūm*, *ibid.*, 74).

exergue par ces mots, entre ce but et la forme des matériaux qui le réalisent : le livre aurait été composé en faisant parler les animaux pour préserver la sagesse du bas peuple et pour la protéger des ignorants grossiers. En cela, Ḥāğğī Ḥalīfa ne fait que reprendre les propos d'al-Fārisī, déjà mentionnés. Ce qui reste implicite dans ce discours, c'est le statut attribué aux fables et, en particulier, les fables animalières : un genre étrange considéré comme méprisable et adapté à un public de bas niveau intellectuel, qui justement pouvait bien, grâce à son statut, cacher un savoir précieux sous une veste insoupçonnable. Dans le passage de Ḥāğğī Ḥalīfa, la question du double niveau de lecture qui apparaît dans les introductions au *Kalīla wa-Dimna* refait ainsi surface. Ḥāğğī Ḥalīfa insiste aussi sur la réception de ce livre et s'empresse de souligner la valeur de modèle que le *Kalīla wa-Dimna* a eue auprès des gens de lettres. Il nous informe ainsi que des gens appartenant à l'intelligentsia se sont donné la peine de rédiger des livres dans ce même genre, contenant des contes étranges (*ḥikāyāt ǧarība*) et des histoires étonnantes (*ʿaǧība*). Parmi ceux-ci, il cite aussi Sahl b. Hārūn qui aurait imité ce livre « dans ses chapitres et des *amṭāl* ». Ces propos mettent en relief l'importance du *Kalīla wa-Dimna* comme modèle dont les épigones s'inspirèrent pour l'utilisation de la fable animalière et des paraboles (*amṭāl*)²⁵.

2. Un aspect particulier de la réception du *Kalīla wa-Dimna* qui nous semble mériter une enquête approfondie est l'emphase mise sur le fait que les animaux soient doués de la faculté de parole. Les textes qui identifient leur source d'inspiration comme étant le *Kalīla wa-Dimna*, ainsi que les textes qui témoignent de sa réception, synthétisent les traits saillants de ce type de narration au fait que la sagesse provient de la bouche des animaux : *ʿalā alsinat al-ḥayawān/al-bahāʾim/al-wuḥūš* sont les expressions que nous trouvons associées à la mention des paraboles et des maximes de sagesse. Il s'agit pourtant d'un élément qui, au fil du temps, semble susciter une gêne croissante de la part des gens de lettres, gêne qui se manifeste dans les commentaires que les auteurs introduisent dans leurs textes pour se justifier d'avoir recours à des apologues où les animaux font preuve non seulement de sagesse mais aussi d'éloquence.

Les sources les plus anciennes ne semblent pas ressentir le besoin de justifier la présence d'animaux doués de parole : Ibn al-Muqaffa^c, persan converti, profondément imbibé de sa culture et apparemment croyant tiède, sans doute influencé par les modalités de la littérature persane d'origine, ne semble pas attacher beaucoup d'importance à l'anthropomorphisation des animaux et surtout au fait qu'ils sont doués de parole. À tout le moins, il n'y a aucun indice textuel d'un quelconque souci à propos. Ce trait, qui était sans doute perçu comme profondément étranger

²⁵ Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kašf* II, col. 1007.

par un public arabe, ne nécessite aucune explication ou commentaire et, surtout, aucune justification. Dans son catalogue, Ibn an-Nadīm aussi ne semble pas attacher d'importance à ce trait et met apparemment sur le même pied la parole des hommes et la parole des animaux, réunies dans le cadre commun et unifiant de la narration fictive (*asmār, ḥurāfāt*). Dans ce cadre, et justement en rapport avec Ibn al-Muqaffa^c, les locuteurs protagonistes des narrations fictives sont énumérés l'un à coté de l'autre dans la même liste (*an-nās wa-ṭ-ṭayr wa-l-bahā'im*), toutes catégories confondues (Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 364). Le caractère éducatif de *Kalīla wa-Dimna* n'est pas mis en exergue non plus, vu que le titre est inclus dans la section traitant du genre « léger » de littérature destinée aux femmes et aux enfants, qu'on écoute pendant les soirées de veille. Une fois définie l'appartenance au genre littéraire (*ḥurāfāt*), ce qui place sans équivoque le *Kalīla wa-Dimna* dans la catégorie de la fiction, le deuxième pivot de la discussion est l'origine étrangère du genre : ce sont les Persans qui ont créé les *ḥurāfāt*, bien que le *Kalīla wa-Dimna* remonte encore plus loin puisqu'il s'agit d'un livre appartenant à la narration indienne, et les Arabes n'ont pour ainsi dire qu'importé le genre en traduisant l'ouvrage et en l'imitant²⁶. Somme toute, Ibn an-Nadīm semble admirer ce livre plus pour son style que pour son contenu (Irwin 1992:37). La même attitude est partagée, bien plus tard, par l'auteur anonyme d'*al-Asad wa-l-ḡawwāṣ* qui fut composé en 530/1136. Dans son introduction, celui-ci rappelle que « les sages ont placé la sagesse dans les histoires où les animaux parlent » (...*anna l-ḥukamā'a ḡa'alat al-ḥikma fī ḍimni l-aḥbāri wa-ḡalā alsinati l-ḥayawān*) pour la transmettre sans ennuyer, et pour s'adresser aux gens – notamment aux plus jeunes – d'une façon alléchante qui en stimule l'intérêt : pour cette raison, ils ont eu recours, comme les médecins et les chasseurs, à la tromperie (*ḥid'a*) qui est licite quand elle mène au bien (*ṣalāḥ*) et à l'utilité (*manfa'c*)²⁷. Sur la base de cette justification, l'auteur anonyme explique qu'il a choisi de transmettre la sagesse en la mettant “dans la bouche du lion et du *ḡawwāṣ* [le chacal]” (*ḡalā lisān al-asad wa-l-ḡawwāṣ*) (*Asad* 37-39). Il ne ressent pourtant aucun besoin de justifier le fait que

²⁶ Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 363 : « les premiers à créer les *ḥurāfāt* [...], dans certaines desquelles les animaux parlaient, furent les premiers Persans ; [...] par la suite les Arabes les traduisirent en arabe, et les gens d'éloquence s'en emparèrent, les adaptèrent, les couchèrent sur le papier et en composèrent des pareilles » ; p. 364 pour la question des origines du *Kalīla wa-Dimna*.

²⁷ Ibn al-Ḥaṣṣāb al-Baḡdādī (m. 567/1172) témoigne aussi d'une attitude moins nette de refus vis-à-vis de la fiction, pour laquelle il distingue deux types : celle qui est évidente et donc ne risque pas de faire confondre vrai et faux (comme dans le cas des animaux qui parlent) et celle qui est passible d'engendrer la confusion entre vrai et faux (voir Drory 2000:26 ss).

les animaux sont doués de la faculté de parole ou de s'excuser pour la leur avoir prêtée.

Cette dualité axée sur le contraste entre forme et contenu, la première divertissante, le deuxième sérieux, ainsi que le sens de dépaysement créé par le fait de véhiculer la sagesse à travers la parole des animaux, a eu une influence non négligeable sur la littérature postérieure au *Kalīla wa-Dimna*. Placer la discussion sur des éléments sensibles, comme la critique aux vérités révélées ou la critique au pouvoir, dans une région complètement détachée du monde réel, dans un « ailleurs » et « alors » construit sur la fiction permet d'énoncer avec une plus grande liberté des idées potentiellement éversives ou dangereuses qu'il serait difficile d'énoncer ouvertement. C'est sur cette dynamique entre liberté d'expression et espace (fictif) de l'énonciation concrétisée dans la parole des animaux qu'est basée la fortune du *Kalīla wa-Dimna* comme modèle, un modèle dont s'inspirent surtout deux épigones d'Ibn al-Muqaffa^c dont les ouvrages seront présentés ci-dessous.

3.1 Avant de nous pencher plus en détail sur la réception du *Kalīla wa-Dimna* dans les livres d'Ibn Zafar et d'Ibn ^cArabšāh, nous aimerions nous arrêter brièvement sur un ouvrage moins connu mais dont certains passages peuvent être utiles pour notre but : le *Masā'il al-intiqād* d'Ibn Šaraf al-Qayrawānī (m. 460/1067). Le critique et poète de cour tunisien aurait rédigé cet ouvrage de critique littéraire probablement en Espagne entre 449/1057 et la date de sa mort. Ce petit traité, connu aussi sous le titre de *A^clām al-kalām* et *Rasā'il al-intiqād*, n'a malheureusement été conservé que dans un état fragmentaire, ce qui rend la restitution de l'original « pratiquement impossible »²⁸. Cet ouvrage contient une liste des poètes les plus appréciés en Occident musulman et un bref exposé des principes de la critique littéraire : à première vue, on n'y remarque donc rien qui rappelle le *Kalīla wa-Dimna*, ni dans la structure ni dans les modalités d'expression. Dans les sources postérieures, les données concernant ce titre ne sont pas d'une clarté remarquable : Yāqūt al-Ḥamawī attribue à Ibn Šaraf un ouvrage qu'il appelle *A^clām al-kalām*, qu'il décrit comme une compilation (*mağmū^c*) contenant *fawā'id*, *laṭā'if wa-mulaḥ muntaḥaba*, sans aucune référence à un possible rapport avec le modèle du *Kalīla wa-*

²⁸ Pellat, « Introduction » à *Masā'il al-intiqād*, XXII. Ce qui reste du traité a été édité plusieurs fois : par ^cAbd al-Wahhāb dans *al-Muqtabas*, 4 (1911) (tiré à part Damas 1329/1911) sous le titre *Rasā'il al-intiqād* (réproduit par Kurd ^cAlī dans *Rasā'il al-bulaḡā'*, Damas 1365/1946, 302-344 ; par ^cAbd al-^cAzīz al-Ḥānḡī, Le Caire 1344/1926, sous le titre *A^clām al-kalām* ; par Pellat, Alger 1953 sous le titre *Questions de critique littéraire*, avec traduction et notes. Sur l'auteur et l'ouvrage voir aussi l'étude, avec édition et traduction italienne, de Rizzitano /1956/).

Dimna ; le titre *Risālat al-intiqād* est mentionné par contre comme un ouvrage indépendant, dans le style des *maqāmāt* (Yāqūt, *Muġam* VI, 2640). Umberto Rizzitano, dans son étude sur l'auteur et l'ouvrage, ne signale à son tour aucun rapport avec le *Kalīla wa-Dimna* dans la bibliographie d'Ibn Šaraf ; il affirme seulement qu'il aurait composé un certain nombre de *maqāmāt*, dans le sillon des précurseurs de ce genre (Rizzitano 1956:59). Il nous informe toutefois que, selon les sources, son fils, Abū l-Faql Ġaʿfar, aurait composé un livre d'apologues dans le genre du *Kalīla wa-Dimna*²⁹. Dans les sources anciennes, comme on l'a vu, il n'y a donc aucune perception d'un rapport explicite, pour ne pas parler d'un rapport de dépendance, qui lie le *Masāʾil al-intiqād* et le *Kalīla wa-Dimna*. Cependant, un passage très intéressant à propos des fables animalières et du procédé de représenter des animaux qui parlent figure dans ce petit traité. Dans le prologue, Ibn Šaraf décrit le type de texte (*aḥādīṭ*) qu'il propose aux lecteurs : il s'agit d'un discours « varié et familier, arabe dans la forme mais d'origine étrangère » et il souligne le caractère éloquent des histoires qu'il invente, leur but raffiné et leur *isnād* étrange. Même si l'état dans lequel le *Masāʾil al-intiqād* nous est parvenu ne permet pas de tirer des conclusions définitives sur le rapport entre les deux ouvrages, les traits saillants qui semblent les réunir sont la fiction et le double niveau de lecture, qui correspondent aux traits saillants de la réception du *Kalīla wa-Dimna* dans les sources que nous avons analysées. Ibn Šaraf nous informe en effet qu'il a inventé lui-même (*iḥtalaqtuhā*) les histoires contenues dans son traité et il nous précise aussi que celui-ci a un double niveau de lecture. Il aurait en effet composé ses *aḥādīṭ* de façon que les jeunes les aiment pour leur signification et les adultes pour leur but édifiant³⁰. Ibn Šaraf révèle enfin que le modèle duquel il s'inspire est en effet le *Kalīla wa-Dimna*, un livre dont la particularité peut être décelée dans le fait de faire énoncer les maximes de sagesse aux animaux sauvages et aux bêtes³¹. Ce même modèle aurait été suivi par Sahl b. Hārūn et, aux dires de Ibn Šaraf, par al-Hamaḍānī dans ses *maqāmāt*³². Le passage qui met en rapport le *Masāʾil al-intiqād* avec le *Kalīla wa-Dimna* et les *maqāmāt*³³ nous révèle qu'Ibn Šaraf considèrerait son ouvrage comme un exemple de fiction dans le sillon des compositions du livre traduit par Ibn al-Muqaffaʿ et des compositions d'al-Hamaḍānī. Le point commun entre les *maqāmāt* et le *Kalīla wa-Dimna* serait donc que les

²⁹ *Ibid.*, 56, sur la base des éléments donnés par Ibn Ḍiḥyah, al-Rāġakūtī, Ibn Rašīq.

³⁰ *Yarūqu ṣ-ṣaġīru māʿnāhā, wa-l-kabīru maġzāhā* (Ibn Šaraf, *Masāʾil* 2).

³¹ « *Aḍāfū ḥikamahu ilā ṭayr al-ḥawāʾim wa-naṭaqū bihi ʿalā alsinat al-waḥš wa-l-baḥāʾim* » (*ibid.*, 4).

³² Pour le rapport entre *maqāmāt* et *Kalīla wa-Dimna* sous le commun dénominateur de la narration fictive, voir Drory 2000:24 ss.

³³ Selon Pellat (« Introduction », XXIV), le livret « mérite de prendre place [...] dans la littérature des *maqāmāt* ».

deux sont le fruit de l'imagination, ce que Ibn Šaraf dit clairement³⁴. Si l'analogie entre le *Kalīla wa-Dimna*, les *maqāmāt* et les *Masā'il al-intiqād* réside donc dans la appartenance commune au domaine fictionnel, à laquelle s'ajoute une analogie plus spécifique entre le *Kalīla wa-Dimna* et les *Masā'il al-intiqād* (le double niveau de lecture), il est intéressant de noter que le critique tunisien identifie le trait saillant qui distingue le *Kalīla wa-Dimna* comme étant le fait de donner la parole (et n'importe quelle parole, car il s'agit d'une parole de sagesse) aux animaux. Cet élément semble donc être devenu l'expression elliptique qui condense l'essence de cet ouvrage.

3.2 Le rapport institué par Ibn Šaraf entre son traité et le *Kalīla wa-Dimna* est plus l'indice d'un choix de principe qu'un élément contribuant à la structure de l'ouvrage. Deux autres ouvrages, par contre, s'inspirent explicitement et d'une façon bien plus importante à ce modèle narratif, dans le sens qu'il contiennent une certaine quantité de fables animalières. Le premier ouvrage, presque aussi célèbre que son modèle, est le *Sulwān al-muṭā'*. Il s'agit du titre le plus célèbre de la production vaste, mais malheureusement en bonne partie perdue, d'Ibn Zafar aš-Šiqillī (aussi al-Makkī), érudit et polygraphe arabe d'origine sicilienne qui vécut au VIe/XIIe siècle. Au cours de ses pérégrinations dans les pays du bassin méditerranéen, Ibn Zafar rédigea deux versions de ce livre : la première en Syrie et la seconde, un résumé et une adaptation de la précédente, en Sicile. La première version aurait été rédigée, selon l'hypothèse déjà avancée par Michele Amari et confirmée plus tard par Hrair Dekmejian e Adel Fathy Thabit, en Syrie et serait dédiée à Muğīr ad-Dīn, gouverneur de Damas chassé en 549/1154 par Nūr ad-Dīn. Pour autant que nous le sachions, jusqu'à aujourd'hui elle n'a pas été imprimée et n'est conservée que dans un nombre limité de manuscrits conservés à Paris (BNF Ar. 536), Oxford (Marsh 325), Leyde (Golius 97). La deuxième version, sicilienne, porte une dédicace à Abū 'Abd Allāh b. Abī l-Qāsim b. 'Alī (Abū 'Abd Allāh Ḥammūd) datée 553/1159 ; plus brève, elle est attestée dans maints manuscrits et a fait l'objet de plusieurs éditions imprimées. Le nombre de témoins ainsi que le témoignage des sources anciennes attestent que, déjà entre le VII^e/XIII^e et le VIII^e/XIV^e siècle, la version syrienne avait une circulation bien plus restreinte que la sicilienne. Le *Sulwān al-muṭā'* a été traduit en italien par Michele Amari en 1851 ;

³⁴ ... *zawwara ayḍan Badī' az-Zamān* (Ibn Šaraf, *Masā'il* 4) : outre « altérer, défigurer par la mensonge », *zawwara* signifie plus spécifiquement « faire un faux (en écriture) ; falsifier (un texte) ».

sa traduction richement annotée est précédée par une introduction qui représente encore l'étude la plus complète, si non la plus récente, sur l'ouvrage et l'auteur³⁵.

La différence entre les deux versions, hormis une remarquable différence de taille, est visible surtout dans le prologue, drastiquement réduit dans l'édition sicilienne. En outre, les références aux sources des apologues ont été gommées, l'ordre des paragraphes a été changé, les prénoms des animaux parlants ont été éliminés et les espèces de certains d'entre eux ont été changées. Plusieurs histoires et passages d'ordre gnomique ont été éliminés, et ces éliminations ont été compensées par l'ajout de quelques vers et deux histoires. Toutes ces modifications semblent motivées par le besoin d'adapter le texte à une orthodoxie plus stricte, probablement à la suite des critiques dont il avait fait l'objet dans la Syrie dominée par les Zengides³⁶. L'excellente traduction italienne faite par Michele Amari reprend la deuxième version, mais y intègre dans les notes certains passages de la première, plus longue, et notamment tout le prologue. Or, celui-ci est particulièrement important pour notre analyse parce que ce n'est que dans le prologue de la première version qu'on trouve l'allusion au *Kalīla wa-Dimna*. L'analyse suivante sera donc basée sur ce prologue³⁷ ainsi que sur certains passages de la version syrienne auxquels nous n'avons pu avoir accès que dans la traduction d'Amari.

Selon les propres termes d'Ibn Zafar, le *Sulwān al-muṭāʿ* aurait été composé à la suite de la demande d'un souverain doté d'intellect et de réflexion, avec un penchant pour la connaissance et la philosophie morale, lequel demanda à Ibn Zafar de rédiger pour lui, dans un moment difficile, un traité de « philosophie et d'érudition » visant à le reconforter ; Ibn Zafar affirme aussi que le souverain lui aurait avoué que le livre ne lui aurait été d'aucun soulagement s'il n'avait pas été rédigé en imitant le *Kalīla wa-Dimna*³⁸. Cependant, les contes animaliers contenus dans le *Sulwān al-muṭāʿ* sont, somme toute, bien moins nombreux que ceux de son célèbre modèle et on ne peut pas affirmer que l'ouvrage d'Ibn Zafar soit une imitation du *Kalīla wa-Dimna*³⁹. Ce fait était aussi évident aux yeux des hommes

³⁵ Pour les détails sur l'histoire textuelle de l'ouvrage, nous renvoyons à l'introduction d'Amari dans *Conforti*, (en particulier aux pp. LXIV-LXXII pour la liste des témoins manuscrits et la comparaison entre les deux versions) et à Cassarino (2010), qui met à jour Amari sur la base de la bibliographie la plus récente.

³⁶ Amari, « Introduzione », dans *Conforti* LXX-LXXI.

³⁷ Dans le ms Leyde or. 97 comparé avec la traduction d'Amari (*Conforti*, note 12, pp. 214-222).

³⁸ *Wa-zaʿama anna l-kitāb lā yakūn li-ḡammihī nāfiyan wa-lā li-dāʿihī šafiyan illā idā ḡaʿaltuhu li-kitāb Kalīla wa-Dimna qāfiyan*, *Sulwān*, Leyde or. 97, fol. 3b (*Conforti* 217).

³⁹ Amari souligne à juste titre que l'auteur se limite à imiter le *Kalīla wa-Dimna* (« Ibn Zafer, come noteremo ora, non lucidò né copiò il libro di Calila e Dimna, e solo imitò questo genere di componimento », « Introduzione », dans *Conforti* LX). Wagner (1994)

de lettres qui témoignent de la réception du *Sulwān al-muṭā*^c : Ḥāğğī Ḥalīfa, par exemple, identifie les traits saillants de ce livre avec son caractère édifiant (il s'agit d'un « livre sur les règles de la sagesse »), mais aussi et surtout au caractère fictif de ses narrations, et notamment au fait que les animaux sont doués de parole (il contient des « histoires des souverains racontées par les oiseaux et les bêtes »⁴⁰). Il passe toutefois sous silence la dépendance directe de cet ouvrage avec son modèle, le *Kalīla wa-Dimna*. Aucune dépendance n'est donc reconnue, hormis le fait de prêter la parole aux animaux et le statut royal des destinataires. Ibn Zafar reconnaît pourtant pleinement la valeur canonique du *Kalīla wa-Dimna*, ainsi que son efficacité en tant qu'instrument de soulagement et de réconfort pour les souverains, et son caractère initiatique et secret. Ainsi, tout en éliminant de la version sicilienne la référence explicite au *Kalīla wa-Dimna* l'auteur y maintient l'allusion aux paraboles que les rois les plus célèbres ont jalousement conservées et cachées⁴¹.

Dans le prologue de la version syrienne, la première et la plus longue, Ibn Zafar déclare avoir fait un ample usage des paraboles, en s'inspirant librement des paraboles originales (il dit exactement « en les faisant tourner autour du pivot des paraboles originales traduites en arabe »), y avoir ajouté l'éloquence et attribué ces maximes philosophiques aux animaux⁴². Immédiatement après cette déclaration de poétique, l'auteur ressent le besoin de se justifier aux yeux de gens « d'esprit limité » pour avoir associé parole des animaux et sagesse, et cela en ayant recours à une autorité irréfutable qui puisse confirmer la licéité d'utiliser la parole des animaux pour des buts de persuasion : le calife °Umar b. °Abd al-°Azīz. Celui-ci aurait aussi prêté la faculté de parole à des êtres, qu'il est impossible de décrire comme doués de langage articulé et d'esprit (*yastahīlu ittiṣāfuhu bi-l-qawl al-laḫẓī wa-n-naḫṣī*), et notamment la terre qui aurait par contre accompli des actes de langue bien déterminés : appeler, informer, donner des ordres (Ibn Zafar, *Sulwān*, Leyde or. 97, fol. 5a /*Conforti* 218/). L'exemple du calife °Alī, qui suit dans le texte, sert à corroborer encore plus la licéité du type de narration qu'Ibn Zafar pratique, car il s'agit cette fois-ci exactement d'animaux qui parlent et se comportent comme des hommes. En effet, °Alī raconte une histoire où les protagonistes sont des taureaux et un lion : le fait que même ce calife ait eu recours à la fable « est aussi une preuve

considère justement le *Sulwān al-muṭā*^c comme un ouvrage à la structure typique des anthologies d'*adab*, et non comme un ouvrage qui s'inspire du modèle du *Kalīla wa-Dimna*. Sur le rapport entre le *Sulwān al-muṭā*^c et *Kalīla wa-Dimna*, voir Cassarino 2010: 27-30.

⁴⁰ *Wa-huwa kitāb fī qawānīn al-ḥikma wa-nawādir aḥbār as-salāḫīn °alā lisān aṭ-ṭuyūr wa-l-wuḥūš*, Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kaṣf* II, col. 998.

⁴¹ Ibn Zafar, *Sulwān*, éd. al-Buḥayrī, 17 (cette édition est basée sur le manuscrit Dār al-kutub, *adab* 1414, non daté) ; *Conforti* 4.

⁴² ...*wa-ḥikam aqwāl °azawtuḥā ilā l-ḥayawān*, *Sulwān*, Leyde or. 97, fol. 4b (*Conforti* 217).

claire de la licéité de ce à quoi je m'attelle » (*wa-hādā aydan šaraḥa fī taswīg mā dahabnā ilayhi*) (Ibn Zafar, *Sulwān*, Leyde or. 97, fol. 6a ; *Conforti* 219). Jamais deux sans trois : Ibn Zafar insiste avec un troisième exemple dont le protagoniste est Nuḥmān b. Bašīr, un compagnon du Prophète, qui met en scène une hyène, un renard et un lézard (*dabb*), mettant en exergue qu'il cite cette preuve irréfutable pour que personne ne puisse blâmer son œuvre. Pour conclure sa justification, Ibn Zafar rappelle qu'il y a consentement des croyants sur la licéité de la fiction qui imite le Coran et il cite les parties narratives du Coran où il est question de faire parler et agir les animaux (Ibn Zafar, *Sulwān*, Leyde or. 97, fol. 6b-7a ; *Conforti* 220-221). La boucle est ainsi bouclée et la faculté de parole qu'il prêtera aux animaux dans son livre n'est en fin de compte qu'une imitation de ce que le texte sacré contient déjà : le fictif est ainsi réabsorbé dans le religieux.

La justification qu'Ibn Zafar ressent la nécessité de mettre en avant pour prouver à plusieurs reprises le bien-fondé des narrations où les animaux parlent nous fait penser qu'il existait des positions fort critiques à l'égard de ce genre de narration, considérée comme un genre blâmable. D'autant plus que le même auteur fait preuve, dans d'autres contextes, du plus grand respect pour l'orthodoxie et la loi : dans le prologue de la version sicilienne, il s'engage à rédiger un livre qui ne soit pas illicite ni répugnant⁴³. Il faudra rappeler que, en conformité avec cette déclaration, la référence au *Kalīla wa-Dimna*, un ouvrage au statut ambigu auprès des orthodoxes, est gommée dans la version sicilienne. La partie narrative est aussi en effet reléguée à la fin de chaque chapitre, après une partie normative et gnomique (Coran, *hadīṭ*, maximes) dans une section qu'Ibn Zafar appelle « un jardin pour les cœurs et les oreilles et un gymnase pour l'intellect et les caractères » (Ibn Zafar, *Conforti* 5). La nature problématique de la parole des animaux est donc bien présente à l'esprit d'Ibn Zafar, qui ne néglige pas l'occasion de se justifier pour les fables qu'il insère dans son ouvrage. Il s'agit d'un souci qui n'apparaissait nulle part dans le *Kalīla wa-Dimna*, et qui est dû à la sévère censure de la fiction de la part de l'orthodoxie musulmane. Les tournures de phrase et les prises de distance telles que « il se peut qu'il en advienne ainsi, et il se peut que ces animaux parlent entre eux... »⁴⁴ sont fréquentes dans la première version du *Sulwān* et sont de rigueur pratiquement avant chaque conte qui contient des animaux parlants et relève en conséquence du fictif et de l'étonnant. Amari, à juste titre, met en exergue cette particularité, et remarque qu'avant de raconter « ces mensonges innocents » l'auteur prend toujours la précaution d'énoncer des propos qui les justifient : par

⁴³ *Lā yahzuruhu šaraʿ wa-lā yanbū ʿanhu samʿ*, Ibn Zafar, *Sulwān*, éd. al-Buḥayrī, 17 ; *Conforti* 4.

⁴⁴ Et parfois même d'une façon châtiée, comme le loup qui parle « en bon arabe » (« in buon arabo », *Conforti* 273, note 43).

exemple, dans l'histoire des deux éléphants du cinquième livre, avant de faire parler l'éléphant, Ibn Zafar précise, en guise d'excuse, que Dieu a peut-être donné l'intellect et la parole à ces deux animaux⁴⁵.

L'efficacité de la représentation que les fables (*amṭila*) mettent sur scène est d'ailleurs bien présente à l'esprit de ceux qui suivent la voie tracée par le *Kalīla wa-Dimna* : Ibn Zafar explique leur succès en rappelant à plusieurs reprises que « les similitudes nous touchent plus que les maximes qui y sont dépeintes... telles des peintures auxquelles les regards s'accrochent plus vivement qu'aux originaux »⁴⁶. L'éloquence peut donc s'adresser à l'ouïe (*samā'*) mais aussi à la vue (*'iyān*) (*Sulwān*, Leyde or. 97, fol. 8b ; *Conforti* 222) et les maximes philosophiques, jetées en forme de conte, ont l'effet de mieux stimuler les destinataires à la réflexion (*Sulwān*, Leyde or. 97, fol. 5a ; *Conforti* 218).

3.3 Une autre référence explicite à la valeur paradigmatique du *Kalīla wa-Dimna*, qui sert de modèle idéal sans pour autant déterminer la structure de l'ouvrage, est présente dans un ouvrage postérieur de quelques siècles, le *Fākihāt al-ḥulafā'* d'Ibn 'Arabšāh⁴⁷. Cet auteur polyglotte d'origine syrienne, mort en 854/ 1450, reconnaît ouvertement sa dette envers le modèle introduit dans le système littéraire arabe par Ibn al-Muqaffa' dont il se serait inspiré pour son livre. Le *Fākihāt al-ḥulafā'* est en effet un miroir des princes écrit en *ṣafar* 852/1448 qui se situe, aux dires de son auteur, dans le sillon du *Kalīla wa-Dimna* et de *Sulwān al-Muṭā'*, mais qui est en réalité une version élargie du *Marzubān Nāmāh* d'al-Warāwīnī. Cette dette idéale envers des modèles célèbres a aussi été perçue par les intellectuels des époques postérieures : la notice bibliographique que Kātib Çelebi consacre à ce titre, tout en étant très brève, contient la mention des modèles dont l'ouvrage s'inspire. Nous sommes ainsi informés que le *Fākihāt al-ḥulafā'* a été « composé en dix chapitres, suivant le modèle de *Sulwān al-muṭā'* et *Kalīla wa-Dimna*, d'une

⁴⁵ « Prima di far parlare l'elefante il S. 536 pone la protestazione che Dio forse diè intelletto e parola a questi due animali » (*Conforti* 342, note 64). Le commentaire d'Amari est savoureux : en mentionnant l'histoire du chameau qui se plaint à Muḥammad des mauvais traitements de son patron, il dit que les chameaux n'avaient pas l'habitude de faire connaître à un Arabe s'ils étaient mal ou bien traités (« a dir vero, non era mestieri che un camelo parlasse per far conoscere a un Arabo se fosse bene o mal trattato ») ; mais surtout il souligne que les compagnons du Prophète ne faisaient preuve d'aucune audace dans la narration des miracles (« si vede che i compagni del profeta non avean molta audacia nel raccontare miracoli »), et en effet la version orthodoxe de l'histoire dit que le chameau « fit une rumeur » (évidemment sans articuler mot) et que Muḥammad le comprit. Pour l'histoire voir *Sulwān*, éd. al-Buḥayrī, 134 ss.

⁴⁶ *Conforti* 28 ; cette partie manque dans l'édition du *Sulwān* que nous avons consultée.

⁴⁷ Sur l'ouvrage voir Chauvin 1892-1922: II, nos. 145-9.

façon raffinée (*latīf*) » (Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kašf* II, col. 1216.). En effet, ce livre est un recueil très élaboré d'histoires et de paraboles (*ḥikāya, maṭal*), dont plusieurs mettent en scène les animaux : sur dix chapitres, cinq (ch. 5-9) sont consacré aux histoires où les animaux jouent le rôle du souverain et des personnes qui l'entourent, comme le *nadīm* et le *wazīr*. Ibn ʿArabšāh aurait consciemment choisi ces modèles narratifs pour mieux faire passer un message de sagesse : il souligne que les maximes et les dictons exprimant la sagesse ne sont pas appréciés par le public et les gens n'y prêtent, par conséquent, aucune attention. La fable animalière serait donc un expédient auquel les gens doués d'intelligence et de sagesse ont recours pour rendre attrayants leurs enseignements. Une fois encore, le trait saillant de ce genre de fiction est identifié avec la faculté de parole attribuée aux animaux : la parole est donc placée ʿ*alā alsinat al-wuḥūš wa-sukkān al-ğibāl wa-l-ḥurūš* (Ibn ʿArabšāh, *Fākiha* I, 2). Non seulement des animaux tout court, mais surtout – ce qui est mis en exergue par Ibn ʿArabšāh – des animaux sauvages qui habitent les forêts et les montagnes, ce qui est d'une certaine façon une nouveauté par rapport aux textes antérieurs. Il s'agit d'êtres, précise l'auteur, qui dans la réalité sont plutôt doués d'une nature intraitable, rapace et nuisible, sont portés à l'inimitié et à la méchanceté et qui ne savent que mordre et déchiquer. Ce passage attire l'attention sur le fait que, dans la narration, le langage (*kalām*) est attribué à ceux qui dans la création n'y ont pas droit et qui, de surcroît, sont en dehors de toute logique de sagesse, de culture et d'intelligence et ne sont nullement doués des qualités typiques de l'être humain, c'est-à-dire l'intellect, le langage et le sens de la responsabilité⁴⁸. Ibn ʿArabšāh dresse donc un tableau axé sur deux pôles fortement opposés : d'un côté l'humanité, royaume de l'intellect, de la vertu et de la parole ; de l'autre, le monde animal, domaine de l'irrationnel et de l'instinct. Ce portrait dépeint sous des sombres couleurs semble rendre tout à fait impossible de passer d'un royaume à l'autre et de concilier les deux. Voilà pourquoi prêter aux fauves une éthique, des traits louables et un comportement digne⁴⁹ a pour effet de réveiller l'attention des gens, d'en susciter l'intérêt et d'en stimuler la réflexion. En homme de lettre rusé, Ibn ʿArabšāh explique l'efficacité communicative de ce type de fiction par le style étonnant de leur construction et l'étrangeté de leur forme : en d'autres termes, par l'effet de dépaysement d'un tel genre de narration, ce qu'aujourd'hui nous appellerions la violation de l'horizon d'attente des destinataires de l'ouvrage. Le fait de prêter aux animaux des traits typiques de l'homme stimule ainsi l'attention du public. Le rapprochement de deux mondes bien séparés, non communicants mais plutôt opposés l'un à l'autre, a aussi l'effet de permettre un

⁴⁸ ... *ğayr mu'tāda bi-šay' min al-ḥikma wa-lā yusnad ilayhā adab wa-lā fiṭna... wa-lā qawl wa-lā ʿaql wa-lā taklīf* (*ibid.*).

⁴⁹ *Usnida ilayhā makārim aš-šiyami wa-wuṣīfat bi-maḥāsin al-aḥlāq wa-l-karam* (*ibid.*).

passage rapide et efficace de l'un à l'autre une fois que le pacte entre l'énonciateur de ces fables et son public a été établi : quand l'émetteur du message entame la narration et l'écoute est activé, c'est-à-dire une fois établi le pacte narratif, les animaux peuvent devenir des êtres semblables aux humains et donc être doués de qualités typiquement humaines (*wa-idā qarā^ca sam^cahum qawlu l-qā'il šāra l-baġlu qāḍiyan... wa-l-kalbu karīman...*). Dans le cadre de cette suspension d'incrédulité, tout devient possible et le renversement de toute logique se réalise : chat et souris lient amitié, le loup embrasse l'agneau, etc. Ibn ^cArabšāh est ainsi en train de nous expliquer en bonne et due forme les règles de la communication littéraire qui régissent les canons du conte animalier dans le *Kalīla wa-Dimna* et ses épigones. L'auteur identifie les destinataires possibles aux gens de pouvoir et de bonne culture qui, seuls, savent tirer le juste enseignement de l'exemple de ces bêtes qui sont dépourvues de toute parole et qui n'émettent que des sons incompréhensibles (*ʿaġmawāt*). Le procédé analogique est vite établi : si on peut prêter à ces êtres vils des qualités si louables, à plus forte raison l'homme en sera digne en vertu de son excellence sur toutes les autres créatures (*ibid.*, 3). De la notion d'exemple à la notion de parabole et d'*exemplum*, il n'y a qu'un pas, celui qui permet à Ibn ^cArabšāh de replacer ce type de conte dans la plus parfaite orthodoxie et dans la tradition indigène des Arabes : les éléments qui entrent en jeu par la suite sont en effet le Coran et ses paraboles où les animaux (l'araignée, le moustique, la fourmi) parlent. Ce qui, comme il est sous-entendu, rend licite la narration des fables dans un but édifiant, ainsi que la tradition des *amṭāl al-ʿarab* qui sont tous axés sur l'analogie entre comportement animal et qualités humaines (*akram min asad, ašġa^c min layl...*). Le procédé analogique est ultérieurement mis en exergue dans ce qui suit : ce type de récit vise à enseigner, tantôt à travers le divertissement, tantôt à travers la réflexion, par un procédé de « représentation et comparaison » (*at-tamṭīl wa-t-tanzīr*) et par le truchement d'un principe d'induction ascendant (du petit au grand, du bas à l'élevé) (*ibid.*, 4). Finalement, après ce long préambule qui vise à identifier les raisons qui le poussent à avoir recours à la fable animalière pour véhiculer efficacement son message ainsi qu'à en justifier la licéité et expliquer les procédés littéraires sur lesquels repose ce type de narration, Ibn ^cArabšāh peut se permettre de mentionner ses modèles. Le moment est donc venu de mentionner le *Kalīla wa-Dimna*, qualifié de livre « le plus célèbre, supérieur à ses homologues pour son contenu et par son apparence, contenant tout type de sagacité », suivi par le *Sulwān al-muṭā^c* d'Ibn Zafar et *as-Saḍiġ wa-l-bāġim* d'Ibn al-Habbāriyya (m. 509/1115-6 ou 504/1110-1)⁵⁰, chacun ayant son point d'excellence reconnu soit dans la sagesse

⁵⁰ Il est intéressant de constater qu'Ibn Ḥallikān mentionne *Natā'iġ al-fiṭna fī naẓm Kalīla wa-Dimna* comme un titre alternatif du *Fākihāt al-ḥulafā'* (*apud GAL*, I, 252 ; aussi *GAL S I*, 447), ce qui met en exergue un rapport hypertextuel.

soit dans la forme littéraire. Ce qui nous intéresse ici n'est pas tellement l'identification des sources ou des modèles (qu'Ibn ʿArabšāh identifie d'ailleurs avec une source bien plus moderne) mais les canons qui régissent la fable animalière ainsi que les raisons de son succès et de la renommée des ouvrages de ce genre. Il s'agit d'une littérature visant à un but édifiant qui s'adresse aux gens doués d'intellect et surtout à ceux qui détiennent le pouvoir, qui ont besoin d'atteindre un niveau supérieur d'excellence et de sagesse, et qui a comme trait typique de faire parler les animaux et, par cela, de se situer dans le domaine de l'irréalité et de la fiction. Ce contraste entre le domaine de l'irrationnel (les fauves) et celui des êtres auxquels on demande l'excellence dans l'intellect et les qualités humaines (les détenteurs du pouvoir) est souligné avec force détails et dans un style fleuri.

La parole des animaux, trait saillant de la fable animalière d'origine indienne et persane qui ne suscitait au début aucune gêne évidente, est ainsi définitivement rangée dans la catégorie que Blachère définit comme « le fait coranique ». Ibn Zafar et Ibn ʿArabšāh, dans un souci de respect pour l'orthodoxie et pour justifier le recours à des matériaux évidemment fictionnels, ne font donc que rapporter la fable animalière au paradigme coranique. En cela, on pourrait très bien reprendre, *mutatis mutandis*, les mots de Blachère sur les contes merveilleux et les contes des héros : « le merveilleux s'y [dans le « fait coranique »] estompe et cède devant l'édifiant » (Blachère 1952-66, III, 751). La parole des animaux doit être rangée dans le sillon de la narration coranique pour être licite : c'est le grand souci d'Ibn Zafar et, plus tard, d'Ibn ʿArabšāh, de pouvoir la justifier ainsi vis-à-vis de l'orthodoxie⁵¹.

4. Si la parole des animaux est un élément dérangeant dans la littérature « haute » au point que les hommes de lettres, tout en soulignant le lien entre sagesse et parole des animaux (la sagesse est toujours mise « dans la bouche des animaux », *ʿalā alsinat al-ḥayawān*), ressentent le besoin de la justifier, il y a d'autres champs littéraires où cette réticence n'est pas aussi perceptible. Les animaux doués de faculté de parole constituent en effet un phénomène bien attesté dans la littérature où l'élément religieux est dominant, comme la littérature hagiographique et les traditions populaires connectées au Prophète et à ses miracles. Plusieurs légendes populaires contiennent des animaux qui se plaignent auprès de Muḥammad. Parfois il s'agit d'animaux qui gémissent et qui parlent dans leur propre langue animalière, que le Prophète comprend, mais parfois il s'agit bel et bien

⁵¹ D'autres auteurs, dans des ouvrages qui ne relèvent pas du genre « miroir des princes », ont recours au texte coranique pour justifier la faculté de parole qu'ils prêtent aux animaux : un exemple intéressant est celui de la *Šāḥil* d'Abū l-ʿAlā' al-Maʿarrī, qui ressent le besoin de justifier ainsi le fait que les animaux parlent (éd. Bint aš-Šāṭi', 91 ; voir Smoor 1981-82: part 2, 23-24).

d'animaux qui sont à même d'articuler exactement comme le font les êtres humains. Dans les deux cas, le miraculeux y est : dans le premier cas, le miracle consiste dans la capacité du Prophète à comprendre la parole animalière (capacité propre des prophètes comme, par exemple, Salomon), mais dans le deuxième cas, plus intéressant, le miracle consiste dans le don de la parole que Dieu octroie aux bêtes, qui partagent donc la faculté de langage avec les êtres humains. La légende de Muḥammad, du chameau et de la gazelle, dont plusieurs versions sont connues dans le monde arabo-musulman, témoigne que, dans ce type de littérature, les bêtes sont à même de parler, non leur propre langue mais bien la langue des hommes. Preuve en est que d'autres que Muḥammad les comprennent, comme le bédouin qui entend l'histoire de la gazelle de la bouche même de l'animal (*sami^ca ḡālika min kalāmiḥā*). Dans ce type de narrations, le chameau par exemple est *mutakallim* et fait ainsi un rapport détaillé de ses malheurs, et la gazelle articule un discours en bonne et due forme et même dans une langue châtiée (*naṭāqat bi-lisān faṣīḥ*). Que les bêtes soient douées de la faculté de parole est évidemment un signe de la grandeur de Dieu, qui rend possible ce qui serait impossible : les traditions mettent constamment en exergue le lien entre la parole des animaux et la puissance de Dieu (le chameau est un *mutakallim bi-qudrati llāh*, la gazelle *takallamat bi-iḡni llāh* et tout cela ne se manifeste que grâce à la puissance divine *ḡahara bi-qudrati llāh*)⁵². Dans certains cas, c'est l'intervention directe de Dieu qui se manifeste : le chien des gens de la caverne (Cor. 18) donne preuve d'une locution claire et convaincante parce que Dieu lui donne la faculté de parole (*anṭāqahu llāh*)⁵³. La parole des animaux est aussi mentionnée sans aucune gêne apparente et, d'ailleurs, sans besoin de rappeler l'intervention divine, dans d'autres types de textes où le merveilleux l'emporte, comme la tradition manuscrite des *Mille et une nuits*. Un cas intéressant est celui des singes qui peuplent l'île où arrive Ğānšāh, le protagoniste du conte homonyme des *Mille et une nuits*. Dans les manuscrits de la recension égyptienne, ces singes « parlent », sans que cela pousse le scribe à faire le moindre commentaire sur le fait. La chose pourtant ne semblera pas anodine aux savants d'une époque plus tardive, qui visent à donner une dignité littéraire à un texte d'un statut inférieur : cette faculté de parole exercée par des animaux, de plus dérangeants car physiquement très semblables aux hommes, est réinterprétée selon une logique plus orthodoxe dans la vulgate où les éditeurs ont soumis le texte à un travail de révision qui en change la logique narrative ainsi que le registre linguistique. Il arrive donc que, si les singes « parlent » tout court dans les manuscrits, dans les vulgates,

⁵² Canova (2009) particulièrement 267-269 ; 262 pour une version turque qui met l'accent sur l'incrédulité d'Abū Mas^cūd à propos de la faculté de parole du chameau. Voir aussi la tradition populaire algérienne mentionnée par Lauzi (2012:171) d'après Massignon.

⁵³ ad-Damīrī, *Ḥayāt* II, 265 ; sur ce point, voir Lauzi 2012:168-171.

qui se ressentent d'un effort de standardisation, ils « parlent » sans articuler, vu qu'ils s'expriment par le truchement des signes (*qāla lahu l-qurūd bi-l-išāra*)⁵⁴. Il s'agit d'une petite retouche sur le plan textuel, mais qui révèle des implications conceptuelles sans doute importantes.

5. Vis-à-vis de cette gêne manifestée par les hommes de lettres dans l'acceptation de la parole des animaux, il faut donc se demander pourquoi dans la littérature « haute » la parole des animaux est dérangement au point de pousser les auteurs à en justifier l'usage. Les raisons qui, à notre avis, pourraient expliquer l'embarras qui est progressivement ressenti par les intellectuels vis-à-vis des fables animalières, sont doubles : la première réside évidemment dans la question de la licéité de la fiction, que l'orthodoxie condamne résolument. Des animaux qui parlent n'appartiennent qu'au domaine de l'irréalité et sont donc en principe objet de censure, même si c'est justement leur appartenance au domaine de l'irréel qui permet de s'adresser au souverain en énonçant des vérités parfois difficiles. La deuxième raison est plus nuancée et il faudra se pencher sur deux aspects : les contenus que cette parole véhicule et le fait que les animaux partagent cette caractéristique avec les hommes.

Il faudra donc se demander avant tout en quoi consiste la parole des animaux. Les sources le disent : elle consiste en proverbes, maximes et dictons de sagesse, donc en une forme très particulière d'éloquence ; de plus, le statut bas des locuteurs qui énoncent cette sagesse n'invalide nullement la valeur de ces maximes⁵⁵. L'éloquence des animaux est souvent mise au service de la persuasion, un des trois types de parole que Breton identifie avec une des trois formes de la parole : celle qui sert à convaincre⁵⁶. Les bêtes essaient de convaincre ou de dissuader leur interlocuteur, s'approchant en cela d'un usage perlocutoire de l'énonciation. De surcroît, cela est très souvent en rapport avec la sauvegarde de leur propre vie ou la mise en danger de la vie des autres (Irwin 1992:47-48). Parler, et surtout trouver la bonne façon de parler, revient donc à avoir la vie sauve ou à la sauver à d'autres. Les animaux sont donc non seulement doués de parole, mais aussi d'une parole efficace et éloquente.

Le rapport entre parole animale et sagesse (maxime ou proverbe) est un rapport très ancien dans la culture arabe et, dans un certain sens, un rapport à double sens.

⁵⁴ Ce point apparaît dans la thèse de doctorat de Mlle Elise Franssen (2012: I, 219 et 232).

⁵⁵ «The language of the animals consisted of proverbs, wise saws and maxims, and the animals sometimes offered yet more proverb-laden fables. Every fox or cockerel could aspire to this sort of eloquent sententiousness, and indeed it is a characteristic of the Arabic beast fable that unworthy narrators often transmit moralizing fables » (Irwin 1992:45).

⁵⁶ Breton 2007:46 : « La parole se diffracte ainsi en trois grandes formes, qui servent à exprimer, à convaincre, à informer ; mais qui permettent aussi de mentir, de manipuler ou de désinformer ».

Pour le conte animalier, le lien entre le proverbe et la maxime et leur représentation est constitué d'un système d'aller-retour : souvent les récits étiologiques sont le développement d'un adage « mais ... dès que le conte-fable se détache du conte d'animaux ... la présence d'une locution proverbiale a dû assurer le survie du récit » (Blachère 1952-66: III, 773). Dans *Kalīla wa-Dimna*, le fil rouge est constitué par un dialogue entre le philosophe et le roi, entre celui qui possède la sagesse et celui auquel l'enseignement de la sagesse est adressé. Le discours gnomique est renforcé et soutenu par la narration qui en incarne le contenu. Le roi et le philosophe ne sont rien d'autre que les éléments fonctionnels pour l'énonciation des maximes de sagesse. La narration s'intègre dans les maximes en fonction paradigmatique, mais aussi dans le cadre dialogique : la parole du philosophe est reprise par les animaux qui, à leur tour, s'en font porteurs et énoncent des règles de sagesse et de moralité⁵⁷. La parole du sage est ainsi remplacée par la parole des animaux : la souris raconte l'histoire de l'ascète et de son invité ; le singe raconte l'histoire du lion et du chacal. Le passage entre une fable et l'autre donne une impression d'interchangeabilité entre les différentes voix qui racontent, tout être considéré, et les animaux prennent la relève de l'homme (Borruso 2002:116-118). Ce procédé d'interchangeabilité entre le philosophe et les animaux au niveau de l'énonciation présente, on l'a déjà vu, l'avantage de constituer une sorte d'espace neutre où l'on peut profiter d'une plus grande liberté d'expression et, en conséquence, éviter la colère du souverain. Breton rappelle que la parole est une alternative à la violence du pouvoir et souligne l'enjeu du dialogue, qui est une forme de démocratie. Toutefois, pour être acceptée, cette parole ne peut pas venir d'un être humain, sujet ou souverain, ce qui est le problème intrinsèque des miroirs des princes que Michel Foucault résume dans la simple question « Qui dira le vrai au Prince? Qui parlera franchement au Prince? Comment peut-on parler vrai au Prince? » (Foucault 2001:364). Le *Kalīla wa-Dimna* donne un exemple de la façon dont cette question peut être résolue : la liberté de s'adresser au prince est garantie en même temps par le parallélisme et l'extranéité des deux mondes qui sont confrontés. Si le roi est dépeint comme un être méprisable, il peut bien l'être parce qu'il s'agit là d'un animal qui n'a soit disant aucun rapport avec le roi auquel le discours est adressé. De plus, dans la fable, le conseiller peut adresser au roi un discours critique étant donné qu'il s'agit d'un animal, ce qui le place en dehors de toute logique de vengeance et de danger. Ce rapprochement entre les deux mondes sert à deux choses : suggérer qu'il existe un modèle de comportement et, en même temps, le placer en dehors de toute réalité, ce qui garantit la possibilité de pouvoir

⁵⁷ Sur la sagesse véhiculée par la parole des animaux et sur le mélange entre parole humaine et parole animale, entre être humain et animaux dans le *Kalīla wa-Dimna* et *al-Asad wa-l-ġawwās* voir Wagner 1994:950-954.

s'exprimer librement. Si la fable animalière est utilisée avec tant de succès dans les *Fürstenspiegeln*, c'est donc parce qu'elle profite d'une double extranéité : celle de la dimension fantastique intrinsèque de la fable qui la place dans un ailleurs temporel et spatial, et celle de la dimension animale, qui place les protagonistes des fables sur un autre échelon de la création par rapport aux hommes.

6. Pourtant, il y a un élément qui établit un lien entre les deux mondes, celui de l'humanité et celui de l'animalité : les animaux sont doués de parole et, grâce à cela, ils sont immédiatement assimilés aux humains. Mais il s'agit d'un lien qui en fait viole une frontière infranchissable car, comme on le verra dans ce qui suit, c'est bien la parole, et pas une quelconque parole mais la parole de sagesse, qui constitue la vraie différence entre les êtres de la création, dont la hiérarchie place l'homme au niveau supérieur qu'il est impossible de rejoindre aux animaux.

La ressemblance et la différence entre l'homme et les animaux ont apparemment toujours fait l'objet d'une réflexion, plus ou moins consciente, dans la culture arabe. Dans les époques anciennes, voire antéislamique et des débuts de l'islam, les analogies comportementales entre homme et animaux ont été expliquées comme étant le résultat d'une métamorphose dérivant d'une punition⁵⁸. Plus tard d'autres raisonnements ont fait leur apparition pour expliquer ou justifier la différence et certaines ressemblances frappantes. Dans le *Kalīla wa-Dimna*, les caractéristiques principales qui distinguent l'homme des animaux sont au nombre de quatre : *ḥikma* (sagesse), *ʿiffa* (tempérance), *ʿaql* (intellect, raison), *ʿadl* (justice), les quatre vertus dont Baydabā dresse la liste⁵⁹. Ce sont donc des vertus qui ont affaire au côté éthique auxquelles s'ajoute une qualité : l'intellect. Les encyclopédies d'*adab* normalement considèrent *al-ʿaql* comme le trait typique de l'être humain et comme la frontière qui sépare les deux mondes. Pourtant, le fait que les animaux puissent avoir un côté éthique et faire aussi preuve d'intelligence n'est pas rare dans la littérature, soit dans les récits soit dans la littérature à caractère non narratif⁶⁰. Il y avait manifestement une réflexion sur les analogies de comportement et de caractère entre les créatures de Dieu, ce qui ne pose aucun problème si ces analogies sont envisagées dans le cadre de l'acte de création de Dieu. Les animaux qui y figurent, chacun étant l'incarnation d'une qualité particulière et reproduisant les rôles et les dynamiques de la société humaine, ne font au fond que représenter la « comédie

⁵⁸ « ...constatant chez certains animaux quelques comportements propres à l'homme, l'Arabe dès cette époque s'est plu à en découvrir l'origine dans une métamorphose : un être humain a péché, et en punition, il a été transformé en bête », Blachère 1952-66: III, 752.

⁵⁹ Voir Cheikh-Moussa 1999:149.

⁶⁰ Les anecdotes sur l'intelligence des animaux sont légions ; à titre d'exemple on peut mentionner le 22^e chapitre du *Kitāb al-aḍkiyā'* d'Ibn al-Ġawzī (m. 597/1201) entièrement consacré aux animaux qui font preuve d'intelligence. Sur ce sujet voir aussi Ghersetti 2005.

humaine » (Borruso 2002:81) : la souris sage, les chacals astucieux, le chameau naïf, le lion roi... Si ces caractéristiques sont normalement données comme escomptées, il n'en est rien.

Le discours orthodoxe pose normalement la frontière entre l'être humain et les animaux au niveau de l'intellect, qui est un don divin et qui distingue l'homme des autres créatures. Il existe pourtant une tendance visible dans les textes à tracer la frontière entre l'homme et les animaux sur la base de la capacité humaine à articuler. Dans les textes sacrés (le Coran mais aussi la Bible), la barrière insurmontable entre les animaux et l'homme prend la forme de la faculté de parole dont seuls les humains sont doués. En effet, les deux livres sacrés reconnaissent un indice de la supériorité des êtres humains dans la nomination, c'est-à-dire la capacité de nommer, de donner un nouveau nom à une chose et de la désigner par le truchement d'un signe verbal. Les versets de Cor. 2:31 « Et Il apprit à Adam *tous les noms* ; puis les présenta aux anges en leur disant : Faites-Moi connaître les noms de tous ces êtres, pour prouver que vous êtes plus méritants qu'Adam! » ; et Genèse II:19 « L'Éternel Dieu forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les fit venir vers l'homme, pour voir *comment il les appellerait*, et afin que tout être vivant portât *le nom que lui donnerait l'homme* » (nous soulignons) sont plutôt explicites à ce propos. La capacité à articuler, la faculté de langage dans sa forme primordiale, c'est-à-dire la nomination, est donc la frontière qui sépare les animaux de l'homme, qui leur est supérieur.

Les exemples coraniques d'animaux auxquels la parole est donnée, comme la fourmi et la huppe, ne peuvent pas être ignorés, mais la perplexité de certains hommes de lettres et intellectuels à l'égard de ce fait est clairement perceptible dans les sources. Al-Ġāhiz en est un exemple : ce polygraphe et penseur mu'tazilite, dont la sympathie pour l'approche rationnelle ne fait pas de doute, exprime prudemment son scepticisme à propos de la faculté de parole que le Coran attribue aux animaux (al-Ġāhiz, *Ḥayawān*, éd. Hārūn, VII, 49-50). En se référant aux versets du Coran où il est question de la langue des animaux (*manṭiq at-ṭayr*), al-Ġāhiz fait preuve d'un certain malaise quand il s'agit de prendre l'expression *manṭiq at-ṭayr* au pied de la lettre. Les propos des exégètes à la main, il souligne que cette expression serait plutôt à interpréter dans un sens figuré, comme une similitude avec la faculté de parole dont les êtres humains seuls sont doués (*qālū manṭiq at-ṭayr 'alā t-tašbīh bi-manṭiq an-nās*). La difficulté à accepter l'idée que les animaux puissent s'exprimer comme les hommes dérive du fait que parole (*manṭiq*) et intellect (*'aql*) sont intimement liés. La frontière visible qui sépare l'homme et les animaux ne consiste que dans la faculté de parole, qui est un signe irréfutable de l'intellect, et non seulement de ce dernier mais aussi de l'esprit et de

la capacité d'agir⁶¹, toutes caractéristiques qui sont propres à l'homme⁶². La difficulté de concilier son attitude rationaliste avec l'exigence de respecter le texte coranique pousse donc al-Ġāhiz à trouver une position plus nuancée, et toute l'argumentation révèle clairement ses hésitations vis-à-vis des faits qui vont à l'encontre de la logique.

Le débat entre les animaux et l'homme contenu dans la 22e épître (8^e du deuxième livre) des *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* contient des propos fort intéressants sur la comparaison et le contraste éventuel entre ces deux domaines, l'humain et l'animal⁶³. La haute estime où les auteurs de ces épîtres tenaient Ibn al-Muqaffa' et son œuvre est évidente dans les renvois textuels de la 22^e épître, où un chacal nommé Kalīla, frère de Dimna, prend la parole à deux reprises (*Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, *Animals* 86-90 et 159-165). Cela est sans doute l'indice d'une influence plutôt marquée du *Kalīla wa-Dimna* sur cet ouvrage, mais il s'agit d'une influence qui ne touche pas aux idées de fond et reste plutôt limitée à l'aspect formel⁶⁴. Dans l'introduction de cette *risāla*, les Frères de la Pureté reconnaissent en fait l'efficacité de la fable en tant que moyen de transmettre la sagesse, quand ils affirment avoir choisi de manifester leurs théories à travers la parole des animaux pour que leur raisonnement soit plus efficace, plus claire et puisse rejoindre plus efficacement les oreilles et les intellects. La différence fondamentale entre le traitement narratif des deux textes réside dans le rapport entre les animaux et les hommes : si, dans le *Kalīla wa-Dimna*, la parole des animaux est au service de l'homme en ce que il s'agit d'une parole de sagesse qui indique l'art de bien gouverner, dans l'épître des *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* la parole des animaux s'oppose à celle des hommes⁶⁵. Dans cette épître, on soutient la thèse que les êtres de la création divine sont tous liés réciproquement par des liens de continuité, mais la supériorité de l'homme, décrétée par Dieu, prend la forme d'une séparation et même d'une exclusion du reste du monde animal en ce que

⁶¹ *Ḥayṭumā taḡīd al-manṭiq taḡīd ar-rūḥ wa-l-istiṭā'*, *ibid.*, 49.

⁶² Pour un résumé de la position d'al-Ġāhiz à ce sujet, voir Lauzi 2012:52-54. Pour le lien entre *manṭiq* = langage, capacité d'articuler (aussi dans l'usage Coranique) et *manṭiq* = facultés intellectives/logique, (cmp. le grec *logos*, pour traduire lequel on avait choisi la racine NṬQ) voir Arnaldez 1991, surtout 427-428. Cette relation entre facultés intellectives et langage articulé était sans doute bien présente à l'esprit d'al-Ġāhiz.

⁶³ Trad. Goodman, *The Case of the Animals*.

⁶⁴ Cmp. Bosworth (1984:487-488) : « ...The idea of voicing criticism of revealed religion and of human society and morality through the mouths of animals was to be influential in later Islamic literary and philosophical tradition, seen clearly in the tenth century *Rasā'il Iḥwān al-ṣafā'*, ... Naturally, this approach commended itself – as in the case of the *Iḥwān al-ṣafā'* – to those whose religious or philosophical orthodoxy were already dubious in the eyes of the official spokesmen for Islam (Ibn al-Muqaffa' himself was suspected of *zandaqah*) ».

⁶⁵ À ce propos voir Lauzi 2012:99-100.

l'homme est le seul à soumettre le reste des créatures à ses nécessités et à ses désirs. Si l'homme est supérieur aux animaux, il l'est parce qu'il possède des traits qui lui sont propres : l'éthique, la conscience et la faculté d'articuler la langue comme activité sociale (Iḥwān aṣ-Ṣafā', *Animals*, Introduction, 32). Le moment où l'homme semble se placer définitivement au-dessus du reste des animaux, est le moment où Dieu apprend à Adam les noms (une référence à Cor. 2:31 mentionné ci-dessus), et celui-ci commence à parler et en plus à parler d'une façon claire et châtiée qui lui donne un net avantage sur les animaux (*ibid.* 73, 76). Malgré le fait que végétaux, animaux, êtres humains et anges soient tous rangés sur une même ligne, sans ruptures apparentes, l'idée qu'il existe une nette séparation entre l'homme et les animaux, et que celle-ci est marquée par la faculté de parole, est donc bien présente⁶⁶.

Une réflexion bien charpentée sur la différence et les ressemblances entre l'homme et les animaux se trouve dans *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* d'at-Tawḥīdī, homme de lettres et philosophe (m. 414/1023). L'hypothèse, fortement imprégnée de philosophie et notamment de la théorie humorale, repose sur l'idée de la continuité entre l'homme et l'animal. L'affinité psychologique et comportementale entre hommes et animaux est discutée à plusieurs reprises (nuits 9^e, 24^e, 35^e et passim), ainsi que les analogies de caractère qui y sont mises en exergue. Le texte d'at-Tawḥīdī reflète le souci de garder malgré tout une différence, en soulignant à chaque fois qu'il y a une différence de rang : dans la 9^e nuit, il s'agit d'une supériorité générique : l'homme est la créature la meilleure de toute la création (« les caractères des nombreux animaux sont aussi communs à l'homme ; en effet, l'homme est la partie la meilleure et la plus pure du genre animal, et les animaux sont la lie de l'espèce »)⁶⁷. Dans la 24^e nuit, la question est plus articulée et une série de traits distinctifs est, bien qu'indirectement, proposée : il est question de savoir d'où les êtres vivants « qui ne sont pas l'être humain » (*al-ḥayawān ḡayri l-insān*) tirent des qualités réputées typiquement humaines telles l'intelligence (*fiḥna*), la vertu (*faḍīla*), la bravoure (*ḡur'a*) ou la capacité d'avoir recours aux stratagèmes (*ḥīla*). La réponse d'at-Tawḥīdī à la question posée par le vizir, selon l'enseignement de son maître as-Siġistānī, repose sur l'existence d'une essence et d'une base⁶⁸ communes aux deux. Le tempérament, dans le sens physique, qui est partagé par l'animal et l'être humain rend possible la comparaison, comme c'est le

⁶⁶ Voir Lauzi 2012:99.

⁶⁷ at-Tawḥīdī, *Imtā'* I, 143 « *aḥlāq aṣnāf al-ḥayawān al-kaṭīra mu'talifa fī naw' al-insān, wa-dālika anna al-insān ṣafw al-ġins alladī huwa al-ḥayawān wa-l-ḥayawān kadar annaw' alladī huwa l-insān* » ; 158 « *al-insān ašraf al-ḥayawān [...] li-annahu ḥāza ḡami' quwā al-ḥayawān tumma zāda 'alayhi bi-mā laysa li-šay' minhu fa-šāra rabban lahu sā'isan* ».

⁶⁸ *Al-aṣl wa-l-ḡawhar wa-s-sinḥ wa-l-^cunṣur* (at-Tawḥīdī, *Imtā'* II, 107).

cas par exemple dans les proverbes qui créent un parallélisme entre les deux : « plus rusé qu'un renard » (*arwağ min ta^clab*), plus injuste qu'un serpent (*ağlam min hayya*) etc. (at-Tawhīdī, *Imtā^c* II, 105-107). Si une base biologique commune est donnée comme acquise, la différence de rang est cependant toujours affirmée. Mais il ne s'agit pas seulement d'une question de rang, vu que les êtres humains possèdent aussi des traits propres, à l'exclusion des animaux. Si un trait typiquement humain peut être décelé dans le raisonnement d'*al-Imtā^c*, il semble pouvoir être identifié dans la faculté de parole. Dans la 17^e nuit (au cours de laquelle les *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* sont mentionnés à plusieurs reprises, ainsi qu'Ibn al-Muqaffa^c), la question des affinités et des différences entre l'homme et les animaux réapparaît et il revient à Abū Sulaymān as-Siğistānī de rappeler à ce propos l'opinion de « certains chercheurs (*bahḥāṭīn*) » : l'homme réunit tous les traits qu'on trouve disséminés parmi les animaux, mais il a en plus trois propriétés distinctives, qui sont l'intellect et le discernement (*al-^caql wa-n-naẓar fī l-umūr an-nāfi^ca wa-d-ḍārra*), la faculté de parole (*al-manṭiq*) et l'habileté de manipuler et construire (*al-aydī li-iqāmat aṣ-ṣinā^cāt*) (*ibid.*, 43). Or, si dans les sources il est assez souvent question d'intellect attribué aux animaux, et si l'habileté manipulatrice est présente aussi chez certains animaux (les singes), l'accent mis sur la faculté de parole, un trait assez particulier de ce texte, semble faire pivoter la différence entre être humain et animal justement autour cette particularité. En d'autres termes, on pourrait en inférer que « de la bête à la personne, la coupure est infime. Il ne manque à l'animal, en vérité, que la parole » ou, inversement, « l'homme est un animal qui parle » (Gusdorf 1953:2, 3).

Sans les traitements approfondis, riches en implications philosophiques, d'al-Ğāḥiz, des *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* ou d'at-Tawhīdī, d'autres intellectuels et hommes de lettres se penchent sur la question et semblent identifier à la faculté de parole la frontière qui sépare les animaux de l'homme. Al-Babbağā', poète et homme de lettres mort en 397/1007, dans un passage mentionné par l'égyptien Ğamāl ad-Dīn al-Waṭwāt (m. 718/1318) dans son anthologie *Ğurar al-ḥaṣā'is al-wāḍiḥa wa-^curar an-naqā'id al-qābiḥa*, aurait écrit à ce sujet que les êtres vivants (*ḥayawān*) sont tous égaux pour ce qui est du mouvement et de la croissance, et il n'y a pas de différence entre l'homme et les animaux en cela ; la supériorité de l'être humain réside plutôt dans la faculté de parole qui est le moyen par le truchement duquel l'intellect s'exprime. C'est grâce au privilège de la parole donc que l'homme est la créature la plus noble⁶⁹. Ailleurs dans le texte, le même point est repris par al-

⁶⁹ « *Qāla Abū l-Farağ al-Babbağā' fī risāla lahu madaḥa fihā al-kalām : al-ḥayawān kulluhu mutasāwin bi-na^ct al-ḥaraka wa-n-numūw, fa-l-insān wa-l-bahīma bi-ṣtimāl hādā l-waṣf^c alayhimā siyyān, wa-innamā faḍl al-^cālam al-insī bi-n-nuṭq al-mutarğim^c an murād al-^caql al-muẓhir li-l-ḥikma min al-qalb ilā l-^caql, fa-idā ṣaḥḥat bi-hādīhi l-qā^cida anna l-*

Waṭwāt qui rapporte les propos de ses sources (qui restent anonymes) à ce sujet : la différence, voire la supériorité de l'homme sur les animaux, réside dans la faculté de parole ou même dans l'éloquence, c'est-à-dire l'usage d'une langue châtiée⁷⁰.

Il semble donc que la frontière entre l'homme et l'animal puisse être identifiée avec le langage articulé, peut-être même plus qu'avec l'intellect, si ce n'est plus, sans doute, avec toute autre évidence textuelle : « Il est certain que le langage articulé de l'homme le distingue de tous les autres animaux au niveau de la voix, comme la raison le distingue au niveau de l'âme » (Arnaldez 1991:427). Le langage donc est en effet un signe de l'intelligence, et nullement une fonction organique : « la fonction de parole, dans son essence, n'est pas une fonction organique, mais une fonction intellectuelle et spirituelle »⁷¹. Là où l'on quitte l'organique et on passe à l'immatériel, aucune confusion n'est plus possible : l'homme et les animaux n'ont plus rien en commun.

7. Les animaux qui parlent et, de surcroît, transmettent à travers leur parole la sagesse, sont donc dérangeants, perturbants, car ils brisent la distinction bien nette entre eux et l'homme. Comme le dit André Miquel, « aucune coupure absolue n'existe entre les divers règnes de ce monde, hormis celle que Dieu institua en faveur de l'homme : la césure de la raison et [je souligne] du langage, qui, étant d'un autre ordre, ne rompt pas pour autant la continuité du tissu biologique universel »⁷². Dans la fable où, par définition, la sagesse est énoncée *alā alsinat al-ḥayawān*, la césure entre les espèces animales et l'espèce humaine s'embrouille. C'est cette dangereuse confusion qui exige que la parole des animaux soit replacée dans le cadre du miracle divin pour pouvoir être justifié et accepté dans les livres :

insān bi-faḍīlat an-nuṭq ašrafu maṣnūc wa-afḍal maṭbūc fa-qad waḡaba an yakūna akmal hādā l-ḡins faḍlan » (al-Waṭwāt, *Gurar* 184). Le passage rappelle certains propos de la 22^e épître des Iḥwān aṣ-Ṣafā' et, notamment, la croissance et le mouvement comme éléments communs à l'homme et à l'animal, et la faculté de parole comme élément qui les distingue. Nous n'avons pas pu repérer dans d'autres sources les passages mentionnés par al-Waṭwāt. L'épître sur la louange de la parole à laquelle al-Waṭwāt fait référence ne figure pas non plus parmi les titres qui attribués à al-Babbagā'.

⁷⁰ « *Qālū : al-lisān ḡawhar al-insān, wa-min ḡaṣā'iṣihi anna llāh rafa'a qadrahu alā sā'ir al-a'ḡā' fa-nṭaqahu bi-tawḥīdihi* » (al-Waṭwāt, *Gurar* 185) ; « *qālū : faḍl al-insān alā l-ḡayawān bi-l-bayān fa-idā naṭaqa wa-lam-yafṣah adā bahīm* » (*ibid.*, 214).

⁷¹ Gusdorf 1953:4 : « la parole apparaît comme une fonction sans organe propre et exclusif qui permettrait de la localiser ici ou là ».

⁷² Miquel 1980: III, 348. Le cas le plus perturbant est celui du singe parce que si « l'éléphant... n'a pas eu accès à la parole, signe d'une raison pleine et entière, c'est que sa langue est fixée dans la mauvais sens... Rien de tel avec les singes ; le mystère, ici, demeure total. Face à eux, l'homme ne peut que constater sans la comprendre, l'absolue gratuité du statut qui lui a été concédé, en ce monde » (*ibid.*, 350).

Ibn Zafar, à propos de la parabole de la fourmi et du moustique dans le Coran, souligne que l'intellect est un don de Dieu, différent de l'instinct animal, et que si les animaux peuvent être doués de sagesse et manifester cela à travers la parole, ce n'est que grâce à l'intervention de Dieu. Que les animaux parlent, en se rapprochant ainsi de l'homme, en dépassant la ligne de démarcation entre eux et l'être qui leur est supérieur, n'est pas impossible, mais cela seulement dans une logique qui relève du religieux. Il s'agit d'un miracle accordé par Dieu⁷³ et uniquement dans des cas particuliers, et c'est ce caractère extraordinaire qui rétablit l'ordre dans la création et préserve la supériorité de l'homme qui se manifeste à travers la faculté de parole. Il nous semble que les textes de la littérature arabe qui représentent la parole des animaux et que nous avons brièvement analysés, témoignent une tension, évidente et irrésolue, entre le charme exercé par ces narrations et leurs riches potentialités littéraires d'une part, et la nécessité pour les hommes de lettres de respecter l'orthodoxie d'autre part. Une tension qui, dans la dialectique entre création littéraire et acceptabilité idéologique, emmène les auteurs à chercher un difficile équilibre entre la puissance génératrice de la fiction et les contraintes de l'orthodoxie.

Bibliographie

A. Sources

Asad = *al-Asad wa-l-ğawwās, hikāya ramziyya ʿarabiyya min al-qarn al-ḥāmis al-ḥiğrī*. Édité par R. as-Sayyid. Beyrouth : Dār at-Ṭalīʿa li-ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Našr, 1992.

ad-Damīrī, *Ḥayāt* = Kamāl ad-Dīn ad-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*. 2 vols. Mişr : Muştafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1398/1978.

al-Ğāḥiz, *Ḥayawān* = Abū ʿUṭmān ʿAmr ibn Baḥr al-Ğāḥiz, *al-Ḥayawān*. Édité par ʿAbd as-Salām Muḥammad Hārūn. 7 vols., Mişr : Maktabat Muştafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938-1945.

Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kaşf* = Muştafā b. ʿAbdallāh Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kaşf az-zunūn ʿan asāmī l-kutub wa-l-funūn*. Édité par Muḥammad Şaraf ad-Dīn Yāltakāyā et Rifʿat Bīlkah al-Kilīsī. 6 vols., [Istanbul : s.n.], 1941-1955

⁷³ Voir p. ex. *Sulwān*, Leyde or. 97, fol. 6b et 7a (*Conforti* 220, 221, 236) où Ibn Zafar affirme à plusieurs reprises que les dons de l'intellect et de la parole aux animaux n'est après tout nullement étonnant parmi les autres miracles divins.

- Ibn al-Muqaffa^c, *Kalīla wa-Dimna*, éd. °Azzām = Ibn al-Muqaffa^c, *Kalīla wa-Dimna*. Avant propos de Aḥmad Ṭalīb al-Ibrāhīmī ; préface de °Abd al-Wahhāb °Azzām, Beyrouth : Dār aš-Šurūq ; al-Ġazā'ir : aš-Šarika al-Waṭaniyya, 1392 /1973.
- Ibn al-Muqaffa^c, *Kalīla wa-Dimna*, éd. Cheikho = Ibn al-Muqaffa^c, *La version arabe de Kalīla et Dimnah d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*. Publié par L. Cheikho, Beyrouth : Imprimerie Catholique, 1905.
- Ibn an-Nadīm, *Fihrist* = Ibn an-Nadīm, *Fihrist*. Édité par Riḍā Tağaddud. [Teheran] : Maṭba'a-yi Dānišgāhī, 1971.
- Ibn °Arabšāh, *Fākiha* = Ibn °Arabšāh, *Fākihat al-ḥulafā'*. Édité par Georg Wilhelm Freytag. Bonnae : In Officina Baadeni, 1832.
- Ibn Šaraf, *A°lām* = °Alī b. Da'ūd Ibn Šaraf al-Qayrawānī, *A°lām al-kalām* (= *Rasā'il al-intiqād*). Édité par Muḥammad Kurd °Alī, dans *Rasā'il al-bulağā'*, 231-268. Mišr : Muštafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1913.
- Ibn Šaraf, *Masā'il* = Ibn Šaraf al-Qayrawānī, *Questions de critique littéraire (Masā'il al-intiqād)*. Texte arabe [...] et trad. française avec une introduction et des notes par Charles Pellat. Algiers : Carbonel, 1953.
- Ibn Ḍafar, *Sulwān* = Muḥammad ibn °Abd Allāh Ibn Ḍafar, *Sulwān al-muṭā' fī °udwān al-atbā'*. Édité par Amīn °Abd al-Ġābir al-Buḥayrī. Le Caire : al-Āfāq al-°Arabiyya, 1419/1999.
- Ibn Ḍafar, *Conforti* = Ibn Ḍafar, *Sulwān al-muṭā'*. Trad. italienne Michele Amari, *I conforti politici*. Firenze : Felice Le Monnier, 1851.
- Iḥwān aš-Šafā', *Animals* = Iḥwān aš-Šafā', *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn. A Tenth-century Ecological Fable of the Pure Brethern of Basra* (= *Library of Classical Arabic Literature*, 3). Trad. anglaise Lenn Evan Goodman. Boston : Twayne, 1978.
- al-Ma°arrī, *Šāḥil* = Abū l-°Alā' al-Ma°arrī, *Risālat aš-šāḥil wa-š-šāḥiğ*. Édité par Bint aš-Šāṭi'. Mišr : Dār al-Ma°arif, 1975.
- Šā°id, *Ṭabaqāt* = Šā°id ibn Aḥmad al-Andalusī. *Ṭabaqāt al-umam*. Édité par Ḥayāt al-°Id Bū °Alwān. Beyrouth : Dār aṭ-Ṭalī'a, 1985.
- at-Tawḥīdī, *Imtā'* = Abū Hayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*. Édité par Aḥmad Amīn et Aḥmad az-Zayyin. Réimpr. Beyrouth et Sidon : al-Maktaba al-°Ašriyya, s.d.
- al-Waṭwāt, *Ġurar* = Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyā al-Waṭwāt, *Ġurar al-ḥašā'iš al-wāḍiḥa wa-°urar an-naqā'iš al-fāḍiḥa*. Édité par Ibrāhīm Šams ad-Dīn. Beyrouth : Dār al-kutub al-°ilmiyya, 2008.
- Yāqūt, *Mu°ğam* = Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu°ğam al-udabā'*. Édité par Iḥsān °Abbās, 7 vols. Beyrouth : Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993.

B. Études

- Arnaldez, Roger. 1991. « Mantîk ». *Encyclopédie de l'Islam* 6.427-438. Leiden : Brill et Paris : Maisonneuve.
- Beeston, A. F. L. 1954. « The «^عAlī ibn Shāh » Preface to Kalīlah wa Dimnah ». *Oriens* 7.1.81-84.
- Blachère, Régis. 1952-1966. *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, 3 vols. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Bonebakker, Seeger A. 1992. *Nihil obstat in story telling?* [= *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, 55 no. 8]. Amsterdam [etc.] : Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen Noord-Hollandsche.
- Borruso, Andrea. 2002. *Arabeschi. Saggi di letteratura araba*. Milano : Franco Angeli.
- Bosworth, Clifford E. 1984. « The Persian Impact on Arabic Literature ». *The Cambridge History of Arabic Literature*. Vol. 1: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, éd. par A. F. L. Beeston et al., 483-496. Cambridge : Cambridge University Press.
- Breton, Philippe. 2007. *Éloge de la parole*. Paris : La Découverte, Poche.
- Cassarino, Mirella. 2010. « Come rivolgersi all'autorità. I conforti politici di Ibn Zafar il Siciliano ». *Il potere della parola, la parola del potere tra Europa e Mondo arabo-musulmano tra medioevo e età moderna. Atti della giornata di studio Venezia 7 novembre 2008*, éd. par A. Ghersetti, 26-45. Venezia : Filippi.
- Canova, Giovanni. 2009. « Il profeta Muḥammad e gli animali : la leggenda del cammello e della gazzella ». *Studies on Islamic Legends*, éd. par G. Canova, 257-275. *Oriente Moderno* n.s. 89, 2.
- Chauvin, Victor Charles. 1892-1922. *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes : publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*. Liège : Imprimerie H. Vaillant-Carmanne.
- Cheikh-Moussa, Abdallah. 1999. « Du discours autorisé ou comment s'adresser au tyran? ». *Arabica* 46.139-175.
- Drory, Dina. 1994. « Three Attempts to Legitimize Fiction in Classical Arabic Literature ». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18.146-164.
- _____. 2000. *Models and contacts : Arabic literature and its impact on Medieval Jewish Culture*. Leiden : Brill.
- Even-Zohar, Itamar. 1990. « The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem ». *Polysystem Studies* [= *Poetics Today* 11:1] 45-51.
- Foucault, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet : cours au collège de France, 1981-1982*, établi par François Ewald, Alessandro Fontana et Frédéric Gros. Paris : Gallimard, Editions du Seuil.
- Franssen, Elise. 2012. *Les manuscrits de la recension égyptienne des Mille et une*

- Nuits. Étude codicologique avec édition critique, traduction et analyse linguistique et littéraire du conte de Jānšāh*, Thèse de Doctorat. Liège : Université de Liège.
- 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.
- Ghersetti, Antonella. 2005. « Animali e intelligenza : il cane nella letteratura d'adab ». *Atti del congresso Animali tra zoologia, letteratura e mito nella cultura classica e orientale*, Venezia 22-23 maggio 2002, éd. par Ettore Cingano, Antonella Ghersetti et Lucio Milano, 329-342. Padova : S.A.R.G.O.N.
- Gholam-Ali, Karimi. 1975. « Le conte animalier dans la littérature arabe avant le *Kalila wa Dimna* ». *Bulletin d'Études Orientales*, 28.51-56.
- Gusdorf, George. 1953. *La Parole* (= *Initiation philosophique*, 3.). Paris : PUF.
- Irwin, Robert. 1992. "The Arabic beast fable". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 55.36-50.
- Lauzi, Egle. 2012. *Il destino degli animali. Aspetti delle tradizioni culturali araba e occidentale nel Medio Evo*. Firenze : Sismel, edizioni del Galluzzo.
- Lecomte, Gérard. 1975. « Ibn Ḳutayba ». *Encyclopédie de l'Islam* 3.868-871. Leiden : Brill et Paris : Maisonneuve.
- _____. 1965. *Ibn Qutayba : L'homme, son œuvre, ses idées*. Damas : Institut Français.
- London, Jennifer. 2008. « How to do things with fables : Ibn al-Muqaffa's frank speech in stories from *Kalila wa Dimna* ». *History of Political Thought* 2.189-212.
- Martinez-Gros, Gabriel. 1995. « Šā'id al-Andalusī ». *Encyclopédie de l'Islam* 8. 889. Leiden : Brill.
- Marzolph, U. 1998. « Fables ». *Encyclopaedia of Arabic Literature* éd. par J.S. Meisami & P. Starkey, 1.214. London and New York : Routledge.
- Miquel, André. 1980. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. 3 : Le Milieu naturel*. Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes ; La Haye-New York : Mouton.
- Rizzitano, Umberto. 1956. « Ibn Šaraf al-Qayrawānī (m. 460/1067) e la sua *Risālah al-intiqād* ». *Rivista degli Studi Orientali* 31.51-72.
- Smoor, Peter. 1981-82. « Enigmatic allusion and double meaning in al-Ma'arrī's newly discovered Letter of a Horse and a Mule ». *Journal of Arabic Literature* 12.49-73 ; 13.23-52.
- Wagner, Ewald. 1994. « Sprechende Tiere in der arabischen Prosa ». *Asiatische Studien* 18.937-957.