

IBN BAṬṬŪṬA ET LE *FAQĪH* DE KĀWIYA (GEYVE, ANATOLIE) : « ARABE ANCIEN » ET « ARABE NOUVEAU » *

Pierre Larcher
Aix-Marseille Université

Résumé. Dans un ouvrage de jeunesse en magyar, datant de 1878 et traduit en anglais en 1994, sur l'histoire de la grammaire arabe, Ignaz Goldziher (1850-1921) donne un certain nombre d'expressions arabes pour désigner les deux variétés de la langue, classique et dialectale. Parmi elles, celles d'« arabe ancien » et d'« arabe nouveau », qu'il dit avoir trouvées seulement dans une anecdote de la *Tuhfa* (ou *Rihla*) d'Ibn Baṭṭūṭa (mort en 770/1368-9 ou 779/1377). Dans le présent article, nous proposons une traduction nouvelle et un commentaire de cette anecdote. Cette terminologie est inhabituelle et le contexte où elle prend place inattendu : ces expressions sont en effet les traductions arabes de deux expressions énoncées en persan par un *faqīh* persanophone en Anatolie turque, pour s'excuser de ne pas comprendre l'arabe des voyageurs ! Nous montrerons qu'elle ne s'en inscrit pas moins dans le cadre ordinaire et attendu des représentations de l'arabe et de son histoire, en suggérant qu'elles ont pu être influencées par la variation dans le domaine iranien, tant en synchronie qu'en diachronie.

Mots-clefs : Ignaz Goldziher ; Ibn Baṭṭūṭa ; Sibawayhi ; Ibn Ğinnī ; Ibn Ḥaldūn ; arabe ; synchronie ; arabe classique et arabe dialectal ; diachronie ; ancien arabe et néo-arabe ; « arabe ancien » et « arabe nouveau » ; contacts de langue ; persan ; turc.

1. Introduction

En 1994, paraissait la traduction anglaise, sous le titre de *On the History of Grammar among the Arabs*, d'un travail de jeunesse en magyar, datant de 1878, du grand orientaliste hongrois Ignaz Goldziher (1850-1921).

Dans le compte rendu de cet ouvrage (Larcher 2004), j'avais signalé que Goldziher donnait (1994 : 25-27) un certain nombre d'expressions arabes pour désigner les deux variétés d'arabe, appelées dans la traduction anglaise « grammatical » et « vernacular » (« classique » et « dialectale »), dans la tradition française, *fushā* et *'āmmiyya* dans la terminologie arabe d'aujourd'hui).

* Version écrite de la communication faite le 2/10/2013 au séminaire de linguistique arabe et sémitique du Master 2 Recherche « Mondes arabe, musulman et hamito-sémitique » d'Aix-Marseille Université. Je remercie Homa Lessan-Pezehki, maîtresse de conférences de persan, pour son aide et Francesco Binaghi pour la saisie du texte arabe.

Mais j'avais noté, à propos de la dernière donnée pour désigner la variété « vernaculaire », à savoir *al-'arabī al-ġadīd* (« the new Arabic »), que Goldziher oppose à *al-luġa al-qadīma* (« the ancient language ») qu'il donne plus haut pour désigner la variété « grammaticale », qu'il paraissait difficile de faire fond sur l'anecdote où elle se rencontre.

Ce faisant, je suivais Goldziher lui-même. En effet, il écrit (1994 : 25) : « I have not encountered the use of this term in the literature or in common speech. I only mention it here to give a full picture, since I came across it in the travel book of Ibn Baṭṭūṭa where he relates the following anecdote ». L'anecdote suit, résumée par Goldziher.

Je m'étais néanmoins promis de regarder de plus près, dès que l'occasion s'en présenterait, l'anecdote en question, tirée de la *Tuḥfa* (ou *Riḥla*) (II, 326-328) du voyageur tangérois Ibn Baṭṭūṭa (mort en 770/1368-9 ou 779/1377)¹, telle qu'éditée et traduite par Charles Defrémery (1822-1883) et Beniamino Raffaello Sanguinetti (1811-1883) (21877). On en trouvera en annexe 2 le texte arabe et une traduction nouvelle. J'en propose ci-dessous un commentaire².

2. Commentaire

2.1. Le contexte

L'anecdote prend place lors de la visite d'Ibn Baṭṭūṭa en Anatolie. Selon la chronologie traditionnelle – problématique !³ – de ses voyages, elle a lieu au cours d'un troisième grand voyage, commencé à la Mecque à la fin du pèlerinage de 732/1332. De là, il retransverse l'Égypte, puis la Syrie, dont il longe la côte, jusqu'à Lattaquié, où il embarque pour l'Asie Mineure. Il débarque, onze jours plus tard, à Alanya (al-'Alāyā). Il circulera alors dans à peu près toute l'Anatolie turque, avant d'embarquer, quatorze mois plus tard, à Sinop, sur la mer Noire, pour la Crimée⁴. L'anecdote qui nous intéresse prend place dans la dernière section de l'itinéraire entre Iznik (Yaznīk, l'antique Nicée)⁵ et Sinop. Après avoir passé une quarantaine de jours à Iznik, à cause d'une maladie d'un cheval lui appartenant, il la quitte, « avec, dit-il, trois de mes compagnons, une jeune fille et deux esclaves » (*wa-ma 'ī talāta min 'aṣḥābī wa-ġāriya wa-ġulāmāni*) (II, 325) ce qui explique le « nous » du récit. En fait une *ġāriya* est une

¹ *EF*, art. Ibn Baṭṭūṭa (André Miquel).

² L'anecdote a été signalée en dernier lieu par Grévin (2012 : 205).

³ Sur les problèmes que pose cette chronologie (et ceux posés par la chronologie alternative), cf. l'introduction à la réédition de la traduction de Defrémery et Sanguinetti par Yerasimos (1982).

⁴ Son itinéraire est également problématique, notamment dans sa déviation vers l'est jusqu'à Erzurum qu'il n'a certainement pas visitée, cf. Yerasimos (1982).

⁵ Goldziher situe, par erreur, l'anecdote à Iznik même.

jeune fille, mais de condition servile (et servant de concubine au maître)⁶. Il apporte une précision importante pour la suite : « il n’y avait avec nous personne qui maîtrisât la langue turque et nous servît d’interprète : nous avons un interprète, qui nous quitta en cette ville (i.e. Iznik) » (*laysa ma’anā man yuḥsin al-lisān al-turkī wa-yutarġim ‘annā wa-kāna lanā turġumān fāraqanā bi-hāḍihi al-madīna*) (II, 325). D’Iznik, il fait route vers l’est et passe une première nuit dans un village appelé Makaġā (Mekece), puis, le lendemain, arrive dans la vallée du Sakariya (Saqaṛī, l’antique Sangrios), où il assiste au sauvetage d’une femme et à la noyade de son serviteur, ayant voulu franchir le fleuve à cheval en direction d’une ville appelée Yaniġā (Yenece). Il franchit le fleuve en aval sur un bac et arrive le soir même à Kāwiya (Geyve).

Ibn Baṭṭūta veut voir dans ce nom une forme *fā’ila* dérivée de *kayy* « cautérisation ». Defrémery et Sanguinetti, de manière très caractéristique, ajoutent entre parenthèses : (« ou mieux du verbe *caoua*, « cautériser » ; et signifi[ant] « celle qui cautérise »). Ce faisant, ils projettent sur le texte la conception occidentale de la dérivation, où *fā’ila* est le participe actif du verbe, ignorant que le texte reflète la conception arabe de la dérivation, où les mots sont dérivés, directement ou indirectement, du *maṣdar* : celui-ci désigne le nom verbal, mais le signifie comme la « source », sens littéral du terme, de la dérivation, en tant que forme sémantiquement la moins marquée du paradigme.

A Kāwiya, les voyageurs font halte dans « l’ermitage de l’un des frères » (*zāwiyat ‘aḥad al-‘aḥiyya*)⁷, traduction doublement inexacte. *‘Aḥiyya* n’est pas le pluriel de *‘aḥ* (lequel est soit *‘iḥwa* soit *‘iḥwān*). Ibn Baṭṭūta nous indique lui-même auparavant (II, 260 et suivantes) ce qu’est pour lui *‘aḥiyya* dans un développement intitulé *ḍikr al-‘aḥiyya al-fityān* : « le singulier de *‘aḥiyya* est *‘aḥī*, formé sur *‘aḥ*, quand celui qui parle le met en relation avec lui-même » (*wāḥid al-‘aḥiyya ‘aḥī ‘alā lafẓ al-‘aḥ ‘idā ‘adāfa-hu al-mutakallim ‘ilā nafsihī*). Autrement dit, il comprend *‘aḥī* comme « mon frère », ajoutant un peu plus loin : « le *‘aḥī* est chez eux un homme [sur qui] se mettent d’accord les gens de son métier et autres jeunes gens célibataires et vivant seuls et qu’ils mettent à leur tête et c’est aussi la *futuwwa* » (*al-‘aḥī ‘indahum raġul yaġtami ‘ahl šinā‘atihim wa-ġayruhum min al-šubbān al-‘a’zāb wa-l-mutaġarridīn wa-yuqaddimūnahu ‘alā ‘anfusihim wa-tilka hiya al-futuwwa ‘aydan*). Le fait même que *‘aḥī* soit ici précédé de l’article suffit à montrer qu’il est compris comme la transposition d’un terme d’adresse en terme de référence, relevant de ce que le linguiste français Emile Benveniste (1902-1976) appelait la dérivation délocutive (Benveniste, 1958[1966]) : « celui à qui on dit « mon frère » ». Les spécialistes s’accordent à penser que

⁶ C’est l’occasion de rappeler qu’Ibn Baṭṭūta évolue dans un univers esclavagiste, dont il participe pleinement, achetant ou recevant en présent des esclaves (dont il donne le nom, le sexe, l’âge, la confession, le prix d’achat...).

⁷ Je suis la lecture de l’article *akhī* de *EF*, dû au spécialiste, l’Allemand Franz Taeschner (1888-1967).

c'est une fausse étymologie et que le terme vient en fait du turc *akī* ' « généreux »⁸. Si « *'ahī* est le singulier de *'ahīyya* », on peut dire inversement que *'ahīyya* en est le pluriel (*ġam'*) : pluriel sans doute formé par adjonction du suffixe *-a(t/h)* à la base *'ahī* relue par analogie comme *'ahīyy-*⁹. Cette interprétation paraît confirmée par la paraphrase *al-fītyān* (« les jeunes gens ») et le fait que, dans notre texte, Ibn Baṭṭūṭa dit *al-'ahī* puis *al-fatā*, singulier de *al-fītyān*. Mais du fait de la paraphrase de *'ahīyya* par *al-futuwwa* (abstrait correspondant à *fatā-fītyān*) et de l'ambiguïté de *ġam'* en arabe, qui n'est pas seulement un pluriel morphologique, mais aussi sémantique, autrement dit un collectif, on pourrait être tenté de comprendre *'ahīyya* comme un groupe de jeunes gens (*fītyān*) se rattachant à un *'ahī*, rapport marqué sur le plan morphologique par le *yā'* *al-nisba* : *'ahīyya* serait alors l'équivalent arabe du turc *akhīlik*¹⁰. Mais, en ce cas, on ne comprendrait pas qu'Ibn Baṭṭūṭa puisse écrire **'ahad al-'ahīyya* : il devrait écrire *'ihdā al-'ahīyyāt...* Ibn Baṭṭūṭa ajoute que le *'ahī* construit une *zāwiya* qu'il meuble et que les *fītyān* s'y réunissent pour consommer les provisions qu'ils achètent avec l'argent qu'ils gagnent, mais que la *zāwiya* et ses provisions servent aussi à donner le gîte et le couvert aux voyageurs de passage. Dans ce contexte, *zāwiya* ne désigne pas un « ermitage », mais la loge d'une confrérie – ou plutôt d'une « monfrérie » ! – et de même *al-fatā*, même s'il désigne un jeune homme (et plus largement un homme jeune), le désigne en même temps comme membre d'une *futuwwa*.

Le *'ahī* parlant turc et les voyageurs arabe, ils ne se comprennent pas. Le *'ahī* envoie chercher le *faqīh*, qui sait l'arabe, mais celui-ci parle... persan et dit, également en persan, au *fatā*, pour sauver la face, *'īšān 'arabī kuhnā mīquwān wa-man 'arabī naw mīdānam*, ce que le voyageur traduit d'abord en arabe mot à mot puis d'une phrase (« Ces gens-là parlent l'ancien parler arabe, alors que, moi, je ne connais que l'arabe nouveau »). Ibn Baṭṭūṭa indique que sur le moment il n'en a pas compris le sens, mais qu'il en a retenu la forme, et que c'est plus tard, après avoir appris le persan, qu'il en a compris le sens. La transcription arabe de la phrase en persan (cf. annexe 1) et sa traduction sont globalement satisfaisantes, à deux réserves près : *'īšān* n'est pas un démonstratif, mais la forme pahlavie (moyen perse) du pronom personnel de 3^e personne du masculin pluriel (« eux »), s'employant par ailleurs comme forme de politesse à la 3^e personne du masculin singulier (« Lui ») ; *mīquwān* (« ils disent ») pourrait sembler une approximation pour *mīgūyand* que Defrémery et Sanguinetti ajoutent entre

⁸ *EF*², art. *akhī*

⁹ On pourrait penser à un pluriel *'af'ila*, soit *'ahīyya*, dont on a d'autres exemples (e.g. *'ayīyy* pl. *'a'yīya* « impuissant »), cf. Fleisch (1961 : 82).

¹⁰ *EF*², article *futuwwa*, 2. La *futuwwa* populaire. *L'akhīlik* turc. Bazin (1987 : 25) décrit ainsi le suffixe *-lik* : « « endroit où on se trouve... » et suffixe de généralisation, formant notamment des abstraits ». On pourrait être tenté, malgré la présence de l'article devant le premier nom, de lire *al-'ahīyyat al-fītyān* et de comprendre la « *'ahīyya* des jeunes gens », la présence de l'article attestant le passage du syntagme au syntème.

parenthèses. En fait *-(y)an* pour *(y)and* appartient au persan « familier »¹¹ et *mīquwān* pourrait noter une variante dialectale iranienne, par exemple *migoan* du baloutche. Le fait que le [g] du persan, qui en persan même est transcrit par la lettre *kāf* surmontée d'une barre, soit ici transcrit par la lettre *qāf*, suggère que la réalisation /g/ du [q], considérée comme le trait typique des parlers arabes nomades, est désormais bien installée dans le domaine arabe, du « Golfe à l'Atlantique ».

Si donc l'on se fie à cette anecdote, les expressions d'« arabe ancien » et d'« arabe nouveau » sont en fait les traductions arabes d'expressions persanes employées en Anatolie turque par un *faqīh* persanophone, pour s'excuser de ne pas savoir l'arabe ! Il y a évidemment de quoi se poser quelques questions...

2.2. Le paradoxe

Ce qui est étonnant, ce n'est peut-être pas que le *faqīh* parle le persan. Le persan a été introduit en Anatolie comme langue officielle par les Turcs seljoukides au XI^e siècle. Ce statut en fait une langue administrative et scolaire (via le réseau des *madrassa*-s). A l'époque où Ibn Battūta traverse l'Anatolie (733/1333), le sultanat seljoukide de Rum a disparu depuis 1307 et s'est émietté en beylicats, dont l'un est en train de monter en puissance, celui des Ottomans. Et c'est à l'époque des beylicats que le turc commence à supplanter le persan, mais il faudra attendre encore longtemps avant qu'il ne devienne une langue officielle. On cite ainsi le décret pris par le karamanide Meḥmed Beḡ, après sa prise de Konya sur les Seljoukides (1277) : « l'un des décrets promulgués dès la première réunion de son conseil édicta qu'aucune autre langue que le turc ne devait être désormais employée dans les services du gouvernement et à la cour »¹².

Plus étonnant, ainsi que l'a relevé Hamilton Gibb (1895-1971), qui a traduit en anglais les Voyages d'Ibn Battūta, est le fait que le *faqīh* parle également persan au *fatā*, dont il a été noté auparavant qu'il parlait turc (Gibb 1958-1971 : II, 454-455). Je n'ai pas d'explication, mais on peut faire au moins deux hypothèses, voire trois. La première est que la conquête et la colonisation de l'Anatolie byzantine par les Turcs, à partir du XI^e siècle, s'est accompagnée de migrations de populations d'Est en Ouest, parmi lesquelles il y avait peut-être des Iraniens. On pourrait donc penser à un peuplement iranien à cet endroit, ce qui expliquerait la présence d'un *faqīh* persanophone. On remarquerait néanmoins qu'Ibn Battūta parle généralement des populations des localités traversées, soit en termes ethniques (Turcomans, Grecs, Arméniens), soit en termes confessionnels (musulmans, chrétiens, juifs). L'existence d'un peuplement iranien à cet endroit ne lui aurait sans doute pas échappé. On pourrait alors faire l'hypothèse

¹¹ Fouchécour (1986 : 145). Ce dernier traitant de persan moderne, cela veut dire que le trait familier est en fait ancien. Homa Lessan-Pezzechki précise que le *-d* n'est audible que si l'on insiste sur lui.

¹² *EF*, art. *Ḳarāmān-oghullari* (F. Sümer).

plus simple qu'il s'agit de sujets bilingues, comme produits d'unions mixtes entre des Turcs et des Iraniens. Ou encore que le 'ahī a lui-même été instruit en persan et que les deux hommes l'utilisent, parce que c'est la langue de prestige d'une part, et qu'elle leur permet de communiquer entre eux à l'insu de leurs contribuables d'autre part¹³.

Faut-il s'étonner que le *faqīh* ne parle pas l'arabe ? Goldziher (1994 : 25) a noté qu'un *faqīh* est « a person who had to know Arabic *ex officio* ». Cela est conforme à l'idée que l'on se fait de l'un des statuts de l'arabe, c'est-à-dire comme langue de la culture savante, théologico-juridique, à l'échelle du monde musulman tout entier. Sous ce rapport, l'arabe est comparable au latin : il est la langue des clercs. Mais on peut penser que la connaissance de l'arabe comme celle du latin était fonction de la position des clercs et qu'un *faqīh* de village ne savait pas plus d'arabe que ne savait de latin un curé de campagne ! On noterait d'ailleurs que le terme de *faqīh* est ambigu, pouvant s'appliquer, selon le contexte, aussi bien à de savants personnages qu'à de très modestes lettrés (ce qui est notamment le cas, aujourd'hui encore, dans les dialectes maghrébins).

Mais le plus étonnant, c'est évidemment que soit mise ici dans la bouche d'un *faqīh* persanophone ne parlant pas l'arabe une terminologie qui tout à la fois : 1) présuppose la coexistence en synchronie de deux variétés d'arabe ; 2) les présente comme constituant en diachronie deux états de l'arabe et 3) anticipe la terminologie et la conception de la linguistique historique du XIX^e siècle qui est celle de Goldziher : pour éviter tout anachronisme, nous traduirons cependant *al-kalām (al-lisān) al-'arabī al-qadīm* par « parler (langue) arabe ancien(ne) » et *al-'arabī al-ġadīd* par « arabe nouveau », alors que les expressions consacrées de la linguistique historique sont « ancien arabe » et « néo-arabe ». La chose peut paraître d'autant plus cousue de fil blanc qu'on relève dans le récit une incohérence : alors que le voyageur a noté explicitement que le *fatā* parlait le turc et donné à entendre qu'il comprenait le persan, mais ne savait ni n'entendait l'arabe, il n'en place pas moins dans sa bouche par deux fois des propos en arabe ! Le premier reflète sans doute l'interprétation que le voyageur arabe pouvait faire contextuellement de propos tenus dans une autre langue, facilitée par la présence de mots arabes (« arabe », *faqīh*). Pour le second, il faut sans doute imaginer que de la même façon que le voyageur a compris après coup le sens des propos du *faqīh*, il a pensé après coup que c'est la réputation de parler l' « arabe ancien » qui lui a valu la faveur du *fatā* et lui a fait placer dans sa bouche des propos reflétant la conception que lui-même s'en fait.

¹³ On notera que le même article Ƙarāmān-oghullari de *EP*² ajoute, sur la question du remplacement du persan par le turc : « ce qui était d'une grande portée pour l'avancement de la culture turque, étant donné que *les nombreux Persans qui s'étaient installés à Konya après l'invasion mongole* avaient assuré leur entière domination sur l'administration de l'État et fait du persan la langue principale ». La phrase soulignée vient rappeler qu'il y avait bien en Anatolie des Persans, ici ayant fui l'invasion mongole.

Le paradoxe est encore accentué par un trait qui n'a pas été relevé, du moins explicitement, même s'il l'est peut-être implicitement par Defrémery et Sanguinetti, ainsi qu'on va voir. Alors que le persan *man* est correctement traduit par l'arabe *'anā* (« moi »), *mīdānam* est traduit par l'arabe *na'rif*. Or, *mīdānam* est bien en persan la 1^{re} personne du singulier (suffixe *-am*)¹⁴ de l'indicatif présent duratif (préfixe *mi-*)¹⁵ (« je sais »), alors que *na'rif* est en arabe classique la 1^{re} personne du pluriel de l'inaccompli (« nous savons »). La coexistence dans la traduction mot à mot de *'anā* et de *na'rif* donne à penser que nous avons en fait ici le trait typique –le *shibboleth* comme disent les sémitisants¹⁶– des dialectes maghrébins, qui emploient comme 1^{re} personne du singulier de l'inaccompli ce qui est la 1^{re} personne du pluriel en arabe classique : les traducteurs mettent entre parenthèses, après « nous connaissons », (« je connais »). Certes, il est difficile de dire qui est le responsable de ce *na'rif*. Comme on sait, Ibn Battūta n'a pas rédigé lui-même la *Tuhfa/Rihla*. Elle l'a été par un lettré andalou, Ibn Ğuzayy (m. vers 756-758/1355-1357)¹⁷, d'après ses notes. Mais si on observe que ce *na'rif* ne figure que dans la traduction mot à mot et non dans la traduction globale de la phrase, où apparaît *'a'rif*, traduction forcément plus surveillée, ne serait-ce qu'en raison de la proximité du pronom personnel et de la forme verbale, cela suggère que le rédacteur a pu enregistrer une expression spontanée du narrateur, même si on ne peut exclure une faute ultérieure d'un copiste. Si cette hypothèse est correcte, c'est le voyageur, censé parler l'arabe ancien, qui parle l'arabe nouveau...

2.3. Pas de fumée sans feu ?

La phrase prêtée au *fatā* livre une information capitale sur la façon dont « arabe ancien » (exactement « la langue arabe ancienne » *al-lisān al-'arabī al-qadīm*) doit être entendu : c'est, dit-il, « la langue du Prophète (...) et de ses compagnons ». Or, dans la tradition islamique, la langue de Mahomet est « la langue du Hedjaz » (*al-luġa al-ḥiġāziyya*) ou « des gens du Hedjaz » (*luġat 'ahl al-Ḥiġāz*), encore appelée « langue de Quraysh » (*luġat Qurayš*), Mahomet étant, selon cette tradition, natif de la Mecque, sise au Hedjaz et territoire de la tribu de Quraysh. Cette langue est considérée comme étant celle du Coran. Cette identification se fait, non sur la base d'une connaissance empirique, mais sur une base scripturaire, en l'espèce Cor. 14, 4 qui proclame : « nous n'avons envoyé d'envoyé que dans

¹⁴ Fouchécour (1985 : 145).

¹⁵ Fouchécour (1985 : 146). Homa Lessan-Pezzechki préfère l'appellation d'inaccompli, plus générale, cet inaccompli pouvant en effet être duratif, mais aussi itératif et progressif.

¹⁶ Cf. Blau (2002 : 37, 142) qui voit dans un texte judéo-arabe maghrébin, pré-hilalien, « the earliest attestation of the *shibboleth* of the Maghrebi dialects viz *nf'l* et *nf'lū* denoting the 1st person sg. and pl. respectively of the imperfect (...) : 'in 'akaltu na'kul māli 'if I eat, I eat my own money' ».

¹⁷ *EP*, art. Ibn Ğuzayy (André Miquel).

la langue de son peuple, pour qu'il leur rende les choses claires/distinctes » (*mā 'arsalnā min rasūlin 'illā bi-lisāni qawmihi li-yubayyina lahum*). De même, la « langue du Hedjaz » est qualifiée de *al-luġa al-fuṣḥā* (à peu près « la manière de parler la plus châtiée »). Cette identification se fait sur une base dogmatique et non linguistique : les philologues médiévaux ont été les premiers à reconnaître les traits non-classiques de la langue coranique...

Or nous avons signalé depuis longtemps (Larcher 2005) une référence, où la *luġat 'ahl al-ḥiġāz* est qualifiée non seulement de *fuṣḥā*, mais encore de *qudmā*, *qudmā* étant à *qadīm* ce que *fuṣḥā* est à *faṣīḥ*, le féminin de l'élatif dont le masculin est *'aqdam*. Cette occurrence prend place dans un chapitre (I, 256-264) des *Ḥaṣā'is* d'Ibn Ğinnī (m. 392/1002), dont on ne cite généralement que le début (p. 256-257), où il indique ce qu'il faut entendre par *'aṣl* : une base logique et non pas historique. Mais Ibn Ğinnī donne un peu plus loin (p. 259-260), entre autres exemples, l'impératif « tamīmite »¹⁸ du verbe redoublé, *šudda*, qui a pour « base » au sens logique *'uṣḍud* : mais cette forme n'est pas une simple reconstruction logique, c'est en même temps la forme effectivement employée par les gens du Hedjaz, c'est-à-dire en fait attestée par le *rasm* coranique (Cor. 10, 88 ; 20, 31). Et Ibn Ğinnī de conclure (p. 260) : « et (la manière de parler des gens du Hedjaz) est la manière de parler la plus châtiée et la plus ancienne » (*wa-ḥiya al-luġa al-fuṣḥā al-qudmā*), l'état logiquement premier, dans la mesure où il est une forme concrète attestée, devenant historiquement premier. *Qudmā* s'explique ici par son couplage avec *fuṣḥā*. L'expression d'*al-luġa al-fuṣḥā* s'explique elle-même comme réécriture de *'afṣaḥ al-luġāt al-'arabiyya*. Cette dernière expression révèle la conception originelle de la *luġa al-fuṣḥā* : non pas encore, comme aujourd'hui, une variété à part entière, celle que nous nommons « classique », mais une variante, la meilleure, dans l'ensemble des variantes (*luġāt*) constitutives de la *'arabiyya*. Mais *faṣīḥa*, qualifiant *luġa*, se rencontre aussi, et d'ailleurs chez Ibn Ğinnī lui-même (*Ḥaṣā'is*, II, 28-29) pour désigner la langue de ceux des Arabes (i.e. Bédouins) qui sont *fuṣaḥā'*, c'est-à-dire parlent une langue fléchie (*mu'raba*), par opposition à la langue « corrompue » (*fāsida*) des sédentaires. Sur ce modèle, on peut donc imaginer la possibilité que *qadīm(a)* et son antonyme *ġadīd(a)* qualifient *luġa* ou *lisān*. On peut d'autant mieux l'imaginer que concevoir une forme linguistique comme une forme « corrompue » d'une autre implique nécessairement que celle-ci est comprise comme antérieure et celle-là postérieure.

On trouve l'expression de *al-luġa al-qudmā*, sans *fuṣḥā*, mais doublée de *'ulā*, pour qualifier la *luġa al-ḥiġāziyya* chez Sībawayhi (m. 179/795 ?) même (*Kitāb*, III, 278), à propos de la forme *fa'āli*. Cette forme a plusieurs emplois, dont l'un comme nom propre féminin. Dans cet emploi, dit Sībawayhi, les « gens du Hedjaz » la traitent comme un mot inflexible (donc *fa'āli*) ; en revanche les Tamīm la fléchissent comme un diptote (donc *fa'ālu/a*, e.g.

¹⁸ Du nom d'un grand groupe tribal d'Arabie centrale. Dans la tradition arabe, Tamīm forme couple avec Hiġāz, cf. *infra*.

hādīhi Qaṭāmu, Haḍāmu), sauf s'il se termine par un *rā'*, auquel cas les Tamīm la traitent comme les gens du Hedjaz (e.g. *Fağāri*)¹⁹. Et Sībawayhi de conclure : « la (manière de parler) du Hedjaz est la manière de parler la plus ancienne et première » (*wa-l-ḥiğāziyya hiya al-luğa al-'ulā al-qudmā*). L'inflexibilité (*binā'*) de *fa'āli* est en effet considérée comme le cas de base (*'ašl*) et sa flexibilité le cas dérivé. Une fois encore, l'état logiquement primaire est interprété comme historiquement premier... C'est du *Kitāb* de Sībawayhi que sort le couple Ḥiğāz/Tamīm : il les cite plus souvent qu'aucun autre groupe tribal et le plus souvent en opposition l'un avec l'autre. Notons que Sībawayhi (*Kitāb*, IV, 473) écrit à propos de la forme « hedjazienne » du jussif : « ils (les gens du Hedjaz) ont dit *'urdud* et *lā tardud* et c'est la manière de parler arabe ancienne et excellente » (*qālū 'urdud wa-lā tardud wa-hiya al-luğa al-'arabiyya al-qadīma al-ğayyida*), où se rencontre l'expression même de *al-luğa al-'arabiyya al-qadīma*. C'est la conformité de la forme à ce qui est logiquement la « base » qui entraîne la double qualification d'« ancienne » (la base logique étant réinterprétée comme base historique) et « excellente » (comment une forme conforme à la « base » ne serait-elle pas bonne ?). On en a la confirmation en IV, 482, où Sībawayhi écrit : « de cela relève le fait de dire *wadd* : la base est *watid*, qui est l'excellente manière de parler du Hedjaz, mais les Tamīm ont amuī le *tā'*, comme ils ont dit, pour *faḥid*, *faḥd*, puis assimilé [le *tā'* au *dāl*] » (*wamin dālika qawluhum wadd wa-'innamā 'ašluhu watid wa-hiya al-ḥiğāziyya al-ğayyida walākinna banī Tamīm 'askanū al-tā' kamā qālū fi faḥid faḥd fa-'adgamū*). Ici encore, la forme *watid* est la « base » (et donc la manière de parler qui l'emploie « excellente ») et la forme *wadd* dérivée, par syncope de la seconde voyelle (*watid* > **watd*) et assimilation de *t* à *d* (**watd* > *wadd*).

On peut citer enfin la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406), autre auteur maghrébin, postérieur à Ibn Battūta. Ibn Ḥaldūn ne raisonne plus en termes de variantes, bonnes ou mauvaises, d'une seule et même langue (et même si pour lui, comme il l'écrit p. 1072, la *luğat Qurayš* est *'afṣaḥ al-luğāt al-'arabiyya*), mais en termes de variétés autonomes. Il en distingue trois, correspondant à ce qui est pour nous la langue classique, les parlers nomades et les parlers sédentaires. Il appelle (p. 1073) la première « langue de Muḍar » (*luğat Muḍar, al-lisān al-muḍarī*), donnant un habillage généalogique à la délimitation géographique traditionnelle du domaine de l'« arabe châtié » : Muḍar est un des ancêtres des Arabes du Nord et, par son fils Al-Yās, Ilyās ou Alyās, à la fois celui des Qurayš et des Tamīm... Or, il qualifie explicitement (p. 1079) la « langue de Muḍar » de « langue première » (*al-lisān al-'awwal*) et « originelle » (*al-lisān al-'ašlī*)²⁰.

Tous ces textes attestent que l'arabe est compris comme un ensemble, d'abord de variantes, puis de variétés, relevant d'états différents.

¹⁹ Résumé du passage dans Fleisch (1961 : 323).

²⁰ Pour le détail, cf. Larcher (2006).

3. Conclusion

Pour inattendu que soit le contexte où prend place cette terminologie et pour inhabituelle qu'elle soit, elle ne s'en inscrit pas moins dans le cadre habituel et attendu des représentations de la langue et de son histoire. A ce point, il y aurait lieu de pousser les recherches dans deux sens : d'abord vérifier s'il s'agit, comme semble le suggérer Goldziher, d'une sorte d'hapax : nous avons déjà vu que *al-luġa al-qudmā*, *al-'ulā*, *al-qadīma*, ainsi que *al-lisān al-'awwal* se rencontraient : il resterait à trouver une autre occurrence de l'antonyme... ; ensuite rechercher si ces expressions, placées dans la bouche d'un persanophone, ne pourraient pas être influencées en quelque manière par la variation existant dans le domaine iranien, tant en synchronie qu'en diachronie. Si, aujourd'hui, on emploie les expressions de *fārsiye bāstān*, *fārsiye miāne* et *fārsiye now* pour désigner le vieux perse, le moyen perse (pahlavi) et le néo-perse (dari, persan), il n'est pas exclu que des expressions telles que *fārsiye kohne* (ou *kohan*) et *fārsiye now*, témoignant d'une conscience, tout à la fois de la continuité et de l'évolution au sein de la langue, se rencontrent à date ancienne²¹. Si tel était le cas, on pourrait faire l'hypothèse que le *faqīh* a projeté sur l'arabe une distinction faite en persan. Le monde de l'islam est un espace pluriethnique et multilingue. Sur le plan linguistique, il faut souvent raisonner en termes de contacts de langues. De même, sur le plan épilinguistique, on doit s'attendre à ce qu'on traite de la langue de l'autre en louchant sur la sienne ou, de manière plus générale, une langue que l'on connaît²²...

Références

- Bazin, Louis. 1987. *Introduction à l'étude pratique de la langue turque*, troisième édition revue et corrigée. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, J. Maisonneuve succ.
- Benveniste, Emile. 1958[1966]. « Les verbes délocutifs », *Studia Philologica et litteraria in honorem L. Spitzer* ediderunt Anna G. Hatcher et K. L. Selig, p. 5-63. Bern : Francke [Repris dans Benveniste, Emile (1966). *Problèmes de Linguistique générale*, Vol. I, p. 277-285. Paris : Gallimard].

²¹ Cf. Lazard (1995), où on trouve beaucoup d'éléments en ce sens, le plus spectaculaire étant cependant cette citation (p. 66 = p. 378 de « Pahlavi, pârsi, dari : les langues de l'Iran d'après Ibn al-Muqaffa' », dans C.E. Bosworth (ed), *Iran and Islam. In memory of the late Vladimir Minorsky*, Edinburgh, 1971), en arabe même, de l'encyclopédiste al-Mas'ūdī (m. 345/956) dans le *Tanbīh* (éd. De Goeje, p. 86) : *derafš bi-l-fārsiyya al-'ulā al-rāya wa-bi-hādihi al-fārsiyya iṣfā al-ḥarz* (« *derafsh* dans la langue iranienne première est l'étendard et dans la langue iranienne que voici l'alêne de la savaterie »). Lazard fait observer que *al-fārsiyya* est employé au sens générique de « langue des Iraniens », *al-'ulā* –déjà rencontré chez Sībawayhi– et *hādihi* distinguant ici entre deux états de la langue : vieux-perse et persan.

²² Cf., ici-même, Larcher (2013), à propos d'al-Bīrūnī (m. après 442/1050) et de la « langue de l'Inde ».

- Blau, Joshua. 2002. *A Handbook of Early Middle Arabic*, The Max Schloessinger Memorial Series Monographs 6. Jerusalem : The Hebrew University.
- EF² = *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition, 12 volumes 1960-2006. Brill : Leiden.
- Fleisch, Henri. 1961. *Traité de philologie arabe. Vol. I Préliminaires, Phonétique, Morphologie nominale*. Beyrouth : Imprimerie catholique.
- Fouchécour, Charles-Henri de. 1985. *Eléments de persan*. Paris : Publications Orientalistes de France.
- Gibb, Hamilton. 1958-1971. *The Travels of Ibn Battuta A.D. 1325-1354*, Trans. With revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery et B.R. Sanguinetti, 3 vols. Cambridge : Hakluyt Society.
- Goldziher, Ignaz. 1994. *On the History of Grammar among the Arabs. An Essay in Literary History*, translated and edited by Kinga Dévényi et Tamás Iványi, Studies in the History of the Language Sciences, 73, Amsterdam/Philadelphia : Benjamins.
- Grévin, Benoît. 2012. *Le Parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, collection l'Univers historique. Paris : Le Seuil.
- Ibn Baṭṭūta. ²1877. *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe, accompagné d'une traduction, par C. Defrémery et le Dr B.R. Sanguinetti, tome deuxième (deuxième tirage), Paris : Imprimerie Nationale. M DCCC LXXVII.
- Ibn Baṭṭūta. 1982. *Voyages II. De La Mecque aux steppes russes*, Traduction de l'arabe de C. Defrémery et B.R. Sanguinetti (1858), Introduction et notes de Stéphane Yerasimos, Cartes de Catherine Barthel, Collection FM/La Découverte. Paris : Librairie François Maspero.
- Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is* = 'Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān Ibn Ğinnī, *al-Ḥaṣā'is*. Ed. par Muḥammad 'Alī al-Nağğār, 3 vols. Beyrouth : Dār al-Hudā li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr. S.d.
- Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* = Walī al-dīn 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, t. I du *Kitāb al-'ibar*. Beyrouth : Maktabat al-madrasa et Dār al-kitāb al-lubnānī, 1967.
- Larcher, Pierre. 2004. Compte rendu de Goldziher (1994), *Arabica* 51/3 : 385-389.
- Larcher, Pierre. 2005. « D'Ibn Fāris à al-Farrā' ou un retour aux sources sur la *luḡa al-fuṣṣḥā* », *Asiatische Studien/Etudes asiatiques*, LIX, 3/2005, p. 797-814.
- Larcher, Pierre. 2006. « Sociolinguistique et histoire de l'arabe selon la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn (VIII^e/XIV^e siècle) », dans Pier Giorgio Borbone, Alessandro Mengozzi e Mauro Tosco (eds) *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di/ Linguistic and Oriental Studies in Honour of/ Lingvistikaj kaj orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchiotti*, p. 425-435. Wiesbaden : Harrassowitz, 2006.
- Larcher, Pierre. 2013. « La « langue de l'Inde » vue par al-Bīrūnī : un miroir de l'arabe ? », *Romano-Arabica* New Series n° 13, *Arab Linguistics, Literary and Cultural Studies*, p. 187-209.
- Lazard, Gilbert. 1995. *La formation de la langue persane*, Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes I. Paris : Institut d'études iraniennes de l'Université de la Sorbonne nouvelle, diffusion Peeters.
- Sībawayhi, *Kitāb* = Abū Biṣr 'Amr b. 'Uṭmān b. Qanbar Sībawayhi, *al-Kitāb*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, 4 volumes. Beyrouth : 'Ālam al-kutub. S.d.

Annexe 1 : la phrase en persan

ایشان عربی کهنه می گویند و من عربی نو می دانم.

išān	arabi-ye	kohne	mi-gu-yand	va	man	arabi-ye now	mi-dān-am
lui/eux	arabe-EZF	ancien	INAC-dire-3PL	et	moi	arabe-EZF neuf	INAC-savoir-1SG

EZF = ezâfe. L'ezâfe du persan est très différente de l'*idāfa* de l'arabe classique. Celle-ci est un rapport d'annexion (parfois appelé génitif adnominal); celle-là est plus généralement « une relation de détermination entre un substantif déterminé et ses déterminants », marquée par une « particule enclitique suffixée au substantif déterminé » (–e ou –ye). Ces déterminants peuvent être : « des qualificatifs ; des substantifs appositionnels ; des substantifs génitifs ; un groupe prépositionnel » (Fouchécour, 1985 : 52-54). Cette particule enclitique pourrait être comparée au *tanwīn* suffixe relateur de certains dialectes arabes.

Annexe 2 : texte et traduction

ووصلنا تلك الليلة الى كاوية واسمها على مثال فاعلة من الكي نزلنا منها بزاوية احد الاخية فكلمناه بالعربية فلم يفهم عنا وكلمنا بالتركية فلم نفهم عنه فقال اطلبوا الفقيه فإنه يعرف العربية فاتى الفقيه فكلمنا بالفارسية وكلمناه بالعربية فلم يفهمها منا فقال للفتى ايشان عربي كهنًا ميقوان (ميگويند) ومن عربي نو ميدانم وايشان معناه هالآء وكهنًا قديم وميقوان يقولون ومن انا ونو جديد وميدانم نعرف وانما اراد الفقيه بهذا الكلام ستر نفسه عن الفضيحة حين ظنوا انه يعرف اللسان العربي وهو لا يعرفه فقال لهم هولآء يتكلمون بالكلام العربي القديم وانا لا اعرف إلا العربي الجديد فظن الفتى ان الامر على ما قاله الفقيه ونفعنا ذلك عنده وبالغ في اكرامنا وقال هولآء تجب كرامتهم لانهم يتكلمون باللسان العربي القديم وهو لسان النبي صلعم تسليما واصحابه ولم نفهم كلام الفقيه اذ ذلك لاكنني حفظت لفظه فلما تعلمت اللسان الفارسي فهمت مراده

Nous arrivâmes ce soir-là à Kāwiya, dont le nom est de forme *fā'ila*, tiré de *kayy*. Nous y descendîmes dans la loge de l'un des 'ahī. Nous lui parlâmes en arabe, mais il ne nous comprit pas. Il nous parla en turc, mais nous ne le comprîmes pas. « Mandez le *faqīh*, dit-il alors, car il sait l'arabe ». Le *faqīh* arriva. Il nous parla en persan et nous lui parlâmes en arabe, mais il ne nous comprit pas. Il dit alors au jeune homme 'īshān 'arabī kuhnā mīquwān (mīgūyand) wa-man 'arabī naw mīdānam. 'īshān signifie « ceux-là », kuhnā « ancien », mīquwān « ils disent », man « moi », naw « nouveau » et mīdānam « nous savons ». Le *faqīh* voulait en fait, en parlant ainsi, se mettre à couvert du scandale, alors qu'ils présumaient qu'il savait la langue arabe, alors qu'il ne la savait pas. Aussi leur dit-il : « Ces gens-là parlent l'ancien parler arabe, alors que, moi, je ne connais que l'arabe nouveau ». Le jeune homme pensa qu'il en allait ainsi que l'avait dit le *faqīh*. Cela nous servit auprès de lui. Il nous traita avec extrêmement d'honneur. « Ces gens-là, dit-il, doivent être bien traités, parce qu'ils parlent la langue arabe ancienne, qui est la langue du Prophète –Allah étende sa bénédiction et sa protection sur lui !– et de ses compagnons ». Nous ne comprîmes pas alors le propos du *faqīh*. Mais, moi, j'en retins la forme et lorsque j'eus appris la langue persane, j'en compris le sens.

Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, II, p. 326-328