



**MINISTÈRE  
DE L'ÉDUCATION  
NATIONALE  
ET DE LA JEUNESSE**

*Liberté  
Égalité  
Fraternité*

## **Rapport du jury**

**Concours : agrégation externe**

**Section : langues vivantes étrangères : arabe**

**Session 2022**

Rapport de jury présenté par : Frédéric Lagrange, Pdt. du jury.

Les rapports des jurys des concours de recrutement sont établis sous la responsabilité des présidents de jury

## SOMMAIRE

1. RAPPEL DES EPREUVES DU CONCOURS
2. PROGRAMMES DE LA SESSION 2022
3. ELEMENTS STATISTIQUES
4. COMMENTAIRE GENERAL
5. EPREUVES ECRITES
  1. Dissertation en arabe littéral
  2. Commentaire en langue française d'un texte du programme
  3. Version
  4. Thème
  5. Linguistique
6. EPREUVES ORALES
  1. Leçon en arabe littéral portant sur une question du programme
  2. Commentaire en français d'un texte inscrit au programme
  3. Commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme, suivi d'un entretien en arabe littéral avec le jury
  4. Commentaire linguistique et culturel en français à partir de documents hors programme (écrits ou sonores) présentant une ou plusieurs variétés de l'arabe (dialectal, moyen, littéral moderne ou classique) incluant au moins une variété dialectale.

## 1. RAPPEL DES EPREUVES DU CONCOURS

Sections et modalités d'organisation des concours de l'agrégation : Arrêté du 28 décembre 2009 modifié

Référentiel des compétences professionnelles des métiers du professorat et de l'éducation : Arrêté du 1er juillet 2013

### ***Épreuves écrites d'admissibilité***

Pour toutes les épreuves, seul l'usage de dictionnaires arabes monolingues est autorisé.

#### **Dissertation en arabe littéral**

- Durée : 6 heures
- Coefficient 2

La dissertation porte sur le programme.

#### **Commentaire en langue française d'un texte**

- Durée : 6 heures
- Coefficient 2

Le texte du commentaire est inscrit au programme.

#### **Linguistique**

- Durée : 6 heures
- Coefficient 2

Commentaire dirigé en français d'un texte en langue arabe, hors programme, comportant des questions de linguistique du programme et des questions de grammaire hors programme. Ces questions sont posées en français.

#### **Épreuve de traduction**

- Durée totale de l'épreuve : 6 heures
- Coefficient 3

Cette épreuve est constituée d'un thème et d'une version.

Les textes à traduire sont distribués simultanément aux candidats au début de l'épreuve.

Ceux-ci consacrent à chacune des deux traductions le temps qui leur convient, dans les limites de l'horaire imparti à l'ensemble de l'épreuve de traduction. Les candidats rendent deux copies séparées et chaque traduction est comptabilisée pour moitié dans la notation.

### ***Épreuves orales d'admission***

Lors des épreuves d'admission, outre les interrogations relatives aux sujets et à la discipline, le jury pose les questions qu'il juge utiles lui permettant d'apprécier la capacité du candidat, en qualité de futur agent du service public d'éducation, à prendre en compte dans le cadre de son enseignement la construction des apprentissages des élèves et leurs besoins, à se représenter la diversité des conditions d'exercice du métier, à en connaître de façon réfléchie le contexte, les différentes dimensions (classe, équipe éducative, établissement, institution scolaire, société) et les valeurs qui le portent, dont celles de la République.

Le jury peut, à cet effet, prendre appui sur le référentiel des compétences professionnelles des métiers du professorat et de l'éducation fixé par l'arrêté du 1er juillet 2013.

Pour l'épreuve 1 et l'épreuve 2, le jury se réserve la possibilité de poser des questions au candidat à l'issue de sa prestation, dans la langue de l'épreuve, dans la limite de la durée réglementaire prévue.

#### **Leçon en arabe littéral**

- Durée de la préparation : 5 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum
- Coefficient 3

La leçon porte sur une question du programme.

#### **Commentaire en français d'un texte**

- Durée de la préparation : 5 heures

- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum
- Coefficient 3

Le texte du commentaire est inscrit au programme.

**Commentaire en arabe littéral suivi d'un entretien en arabe littéral**

- Durée de la préparation : 3 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum (exposé : 30 minutes maximum ; entretien : 15 minutes maximum)
- Coefficient 2

Commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme, suivi d'un entretien en arabe littéral avec le jury.

**Commentaire linguistique et culturel en français**

- Durée de la préparation : 3 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum (exposé : 30 minutes maximum ; entretien : 15 minutes maximum)
- Coefficient 2

Commentaire linguistique et culturel en français à partir de documents hors programme (écrits ou sonores) présentant une ou plusieurs variétés de l'arabe (dialectal, moyen, littéral moderne ou classique) incluant au moins une variété dialectale.

L'exposé est suivi d'un entretien en français, qui peut comporter une partie en arabe dialectal. Il est tenu compte de l'option d'arabe dialectal choisie par le candidat lors de son inscription.

## 2. PROGRAMME DE LA SESSION 2022

Le programme de la session 2022 n'est plus consultable en ligne à partir de juillet 2022. (Le programme de la session 2023 est consultable et téléchargeable sur le site <http://www.devenirenseignant.gouv.fr>).

### 1- Linguistique arabe

**La variation phonétique et phonologique du système consonantique de l'arabe littéral et dialectal : perspectives synchroniques et diachroniques.**

#### Textes d'explication :

Corpus de documents sonores et/ou audiovisuels, accompagnés de transcription en caractères arabes, latins, et traduction, téléchargeable sur le site interuniversitaire des concours d'arabe.

#### Textes classiques de référence :

Ibn al-Sikkīt, *Qalb* = Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq b. al-Sikkīt, *Kitāb al-qalb wa-l-'ibdāl*. Ed. Augustus Haffner, [Texte zur Arabischen Lexicographie]. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1905, pp. 22-24, 28-29, 34-43 et 54-58.

Sībawayhī, *Kitāb* = 'Amr b. 'Uṭmān b. Qunbur Abū Bišr Sībawayhī, *al-Kitāb*. Ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥanḡī, 3<sup>e</sup> éd., 5 vol., 1408/1988, *bāb al-'idgām*, t. IV, p. 431-485.

Suyūṭī, *Muzhir* = Suyūṭī, 'Abd al- Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Sābiq al- Dīn Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa-'anwā'i-hā*, éd. Muḥammad 'Aḥmad Ġār al- Mawlā et al, Bayrūt: al-Maktaba al-'arabiyya, vol. 1, ch. 10-18, p. 214-268, et ch. 21, p. 304-321.

### 2- Littérature médiévale

**La question du plagiat (sariqa) et la notion de ma'nā dans la tradition poétique arabe au Moyen-âge : le cas d'al-Mutanabbī.**

#### Textes d'explication :

Al-Ḥātimī, Abū 'Alī Muḥammad b. al-Ḥasan, *Al-Risāla l-mūḍiḥa fī dīkr Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī wa-sāqit šī'rihi*, éd. Muḥammad Yūsuf Naġm, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1965, de la page 98 à la page 196 (parties 3,4,5).

### 3- Littérature moderne et contemporaine

**Arabités et africanités dans la littérature soudanaise contemporaine : représentations et enjeux d'une construction identitaire.**

#### Textes d'explication :

Baraka Sākin, Abd al-'Azīz, *Masīḥ Dārfūr*, Le Caire, Mu'assasat al-Hindāwī li-l-ta'līm wa-l-ṭaqāfa, 2014.

Ziyāda, Ḥammūr, *al-Ġaraq*, Le Caire, Dār al-'Ayn, 2018.

### 4- Culture et civilisation médiévale

**La construction historique de l'arabité au III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle**

#### Texte d'explication :

Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, éd. M. Th. Houtsma, *Ibn-Wādhīh qui divitur al-Ja'qubī Historiae*, Leyde, Brill, 1883, vol. 1, p. 220-314 (Chapitres sur les rois du Yémen, les rois yéménites de Syrie, les rois yéménites d'al-Ḥīra, la guerre de Kinda, les descendants d'Ismā'īl b. Ibrāhīm, les religions des Arabes, les devins des Arabes, les poètes des Arabes et les marchés des Arabes), [<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/ar/8/8d/1يعقوب بن ابي يعقوب احمد بن ابي يعقوب.pdf>].

### 5- Culture et civilisation moderne et contemporaine

**Le pèlerinage en islam (ḥaġġ, ziyāra, mawsim/mawlid), un phénomène polymorphe : Géographie sacrée, pratiques religieuses et enjeux politiques à l'époque moderne et contemporaine**

#### Textes d'explication :

Al-Batanūnī, Muḥammad Labīb, *al-Riḥla al-ḥiġāziyya li-walī al-ni'am al-ḥaġġ 'Abbās Ḥilmī Bāšā al-Ṭānī*

*Ḥidwī Miṣr*, Le Caire, Maṭbaʿat al-Ġamāliyya, 1910, pp. 1-37 + 197-238.

Al-Nābulusī, ʿAbd al-Ġanī, édition Akram Ḥasan al-ʿUlabī, *al-Ḥaḍra al-unsīyya fī l-riḥla al-qudsīyya. Min 17 ġumādā al-āḥir ḥattā ġurraṭ šaʿbān sanat 1101 H.*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1990, p. 39-99.

Al-Ḥaṭīb, ʿAbd al-Ḥamīd b. Muḥammad ʿAlī Quds b. ʿAbd al-Qādir, *al-Daḥāʾir al-qudsīyya fī ziyārat ḥayr al-bariyya*, Edition Quṣayy Muḥammad Nawras al-Ḥallaq, Beyrouth et Damas, Dār al-Ḥawī et Dār al-Sanābil, 2007, p. 138-155.

Al-Ḥusaynī, Muḥsin, “Hal Karbalāʾ madīnat al-amwāt?”, *al-ʿIrfān* 3, 1911, p. 36-40.

Al-Mūsawī, ʿAbd al-Ḥusayn Šaraf al-Dīn, “al-Šahristānī wa-naql al-amwāt”, *al-ʿIrfān* 3, 1911, p. 897-902.

Al-Sayyid al-Šahristānī, “Naql al-amwāt wa-l-Sayyid al-Mūsawī”, *al-ʿIrfān* 4, 1912, p. 108-118.

[L'ensemble des textes d'explication de cette question seront placés au téléchargement sur le site interuniversitaire des concours d'arabe <https://aracapag.hypotheses.org>]

### 3. ELEMENTS STATISTIQUES

#### Bilan de l'admissibilité :

Nombre de candidats inscrits : 87

Nombre de candidats non éliminés : 29

*Le nombre de candidats non éliminés correspond aux candidats n'ayant pas eu de note éliminatoire (AB, CB, 00.00, NV).*

Nombre de candidats admissibles : 8, soit 27,6 % des non éliminés.

#### **Moyenne portant sur le total des épreuves de l'admissibilité**

Moyenne des candidats non éliminés : 38,11 soit *une moyenne de 04,23/20*

Moyenne des candidats admissibles : 73,50 soit *une moyenne de 08,17/20*

#### **Dissertation en arabe**

Moyenne des présents 03,87 / Moyenne des admissibles 08,25

#### **Commentaire en français**

Moyenne des présents 05,33 / Moyenne des admissibles 11,13

#### **Linguistique**

Moyenne des présents 03,63 / Moyenne des admissibles 07,25

#### **Thème (sur 10)**

Moyenne des présents 01,71 / Moyenne des admissibles 02,88

#### **Version (sur 10)**

Moyenne des présents 02,19 / Moyenne des admissibles 03,88

#### **Rappel**

Nombre de postes : 6

Barre d'admissibilité : 60,50 (*soit un total de : 06,72/20*)

(*Total des coefficients des épreuves d'admissibilité : 9*)

#### Bilan de l'admission :

Nombre de candidats admissibles : 8

Nombre de candidats admis sur liste principale : 6 (soit 75% des non-éliminés)

#### **Moyenne portant sur le total des épreuves de l'admission**

Moyenne des candidats : 95,31 (*soit une moyenne de 09,53/20*)

Moyenne des candidats admis : 108,92 (*soit une moyenne de 10,89/20*)

#### **Leçon en arabe**

Moyenne des présents 10,19 / Moyenne des admis 11,42

#### **Commentaire au programme en français**

Moyenne des présents 10,00 / Moyenne des admis 12,17

#### **Commentaire hors programme en arabe (littéraire et civilisationnel)**

Moyenne des présents 07,81 / Moyenne des admis 08,33

#### **Commentaire hors programme en français (linguistique et culturel)**

Moyenne des présents 09,56 / Moyenne des admis 10,75

#### **Moyenne portant sur le total général (admissibilité + admission)**

Moyenne des candidats : 168,81 (*soit une moyenne de 08,89/20*)

Moyenne des candidats admis : 185,00 (*soit une moyenne de 09,74/20*)

Barre de la liste principale : 172,50 (*soit 09,08/20*)

#### 4. COMMENTAIRE GENERAL

Six postes étaient proposés au concours cette année, pour la deuxième année consécutive. Des difficultés de recrutement dans l'Éducation Nationale affectent toutes les disciplines et la nôtre n'y fait malheureusement pas exception : le jury aura eu la déception, en dépit de cette augmentation substantielle des postes pour laquelle le Ministère de l'Éducation Nationale, de la Jeunesse et des Sports doit être remercié, de ne corriger que trente copies de candidats ayant effectivement composé à toutes les épreuves, pour près du triple d'inscrits. Les épreuves d'admissibilité n'ont permis, cette année encore, que de sélectionner 8 candidats admissibles, pour 6 postes. On attirera l'attention sur les notes inhabituellement faibles en traduction, qui laissaient deviner deux types de profils : des arabophones réussissant le thème mais échouant en version, et des francophones traduisant correctement vers leur langue natale mais ne parvenant pas à produire des énoncés à la fois idiomatiques et corrects en arabe.

Les épreuves orales ont été globalement moins bien réussies que lors de la session précédente, et les moyennes finales sont très sensiblement inférieures à celles des sessions précédentes. Il y a à cela des raisons diverses : faiblesses en expression arabe ; préparation insuffisante aux questions du programme ; difficultés à trouver un angle problématique pertinent pour donner du sens à des documents hors programme, ou à prendre de la hauteur pour sortir de la description et de la paraphrase et cerner les enjeux divers d'un document. La moyenne générale de chaque épreuve pourra être comparée à celle de la session 2021. Le jury a néanmoins eu le plaisir d'entendre, comme chaque année, quelques épreuves brillantes, témoignant d'une réelle maîtrise des techniques du commentaire et de la leçon et témoignant de vastes connaissances adroitement mises à profit.

La reconstitution d'un vivier de candidats ayant une compétence linguistique comparable dans les deux langues et parallèlement bien formés dans au moins un des champs disciplinaires traditionnels des études arabes (littérature, histoire, linguistique, philosophie, islamologie, etc.) est assurément une entreprise de longue haleine, et le jury appelle tous les acteurs du monde arabisant à sensibiliser les étudiants à ce débouché de leur formation. Il est en effet de la responsabilité des universitaires dans les départements de langue arabe partout en France d'inciter les masterisants et les doctorants à se tourner vers ce concours. Il permet d'enseigner en collège et surtout en lycée (l'arabe est proposé dans près de 400 établissements au niveau national) et ouvre particulièrement la voie aux postes en Classes Préparatoires aux Grandes Écoles (CPGE) ainsi que dans les sections internationales, pour lesquelles une très grande compétence disciplinaire est nécessaire : le décalage parfois perçu entre le niveau scientifique du concours et la réalité quotidienne de l'enseignement scolaire est bien moindre que ce que peuvent imaginer les candidats : il faut avoir une vaste culture pour pouvoir sélectionner des documents de tous types et les rendre passionnants pour les élèves, en établissant des liens et en donnant des exemples courts significatifs de ces textes difficiles ou de ces problématiques complexes que l'on étudie dans les concours.

On sait aussi que dans le système français, les bourses doctorales sont rares et convoitées et que la compétition pour les obtenir est acharnée entre disciplines. Or, le statut d'agrégé permet de travailler en parallèle à une recherche doctorale, en la finançant par cet emploi. On pensera enfin au statut de PRAG, courant dans les départements d'arabe du supérieur.

\*\*\*

Ce rapport a été rédigé de façon collaborative par l'ensemble des membres du jury, et le président en assume la responsabilité. Certaines sections sont plus développées que d'autres, sachant que c'est l'ensemble des rapports sur plusieurs années qui doivent être lus par les candidats pour tirer un profit maximal de ces indications sur les attentes du concours. Le site interuniversitaire des concours (<https://aracapag.hypotheses.org>), administré précisément par un jeune agrégé, M. Jahid Boukarine, est conçu comme à la fois une plateforme d'information et une archive des concours depuis le début de ce siècle.

Plutôt que de faire du rapport du jury un relevé de fautes et un catalogue de reproches, il a semblé plus utile de donner des pistes de réflexions développées, pour les questions au programme comme pour les épreuves hors programme. Que les futurs candidats ne se désolent pas que ce soient là des épreuves passées traitant parfois de questions sorties du programme suivant que l'on trouve ici corrigées : la méthodologie demeure identique. Nous incitons par ailleurs les candidats inscrits dans une aire dialectale donnée à ne pas se contenter de lire, dans la section consacrée à l'épreuve hors programme linguistique et culturelle, les corrigés et remarques sur les documents concernant leur

propre aire de compétence. La lecture d'un corrigé de document algérien ou marocain et la lecture et/ou l'écoute et le visionnage de ces documents est d'une extrême utilité pour un candidat inscrit en parler levantin ou égyptien, et inversement.

Une dernière remarque sur la nature très érudite et fouillée de certains des corrigés de ce rapport : le jury est bien entendu parfaitement conscient qu'il n'est pas possible, dans le temps imparti des épreuves, de présenter des réflexions aussi complètes sur toutes les questions soumises au candidat. Il s'agit plutôt, dans l'esprit des correcteurs et membres du jury, de montrer d'une part aux futurs candidats ce que serait une idéale et insaisissable « copie parfaite » — mais on sait bien, dans notre discipline, que « *al-kamāl li-llāh waḥdahū* » —, et surtout de nourrir leur réflexion et de leur donner une idée de prise de hauteur attendue. Ces corrigés ne doivent surtout pas effrayer et donner la fausse impression d'une inaccessibilité du concours. Dans les faits, l'heureuse combinaison d'une information précise, d'une intelligence appliquée aux textes, et d'une grande rigueur dans la construction d'un discours est toujours garantie de succès.

### **Remerciements**

Achevant avec cette session mes quatre années de présidence de ce concours, je tiens à remercier tous les membres de ce jury et des jurys des années précédentes pour leur sérieux, leur dévouement, et leur investissement profond dans ce travail exigeant et en même temps exaltant. La sérénité des débats lors des épreuves, la bienveillance lors de la notation et l'écoute attentive ont été en tous points remarquables. La qualité des rapports rédigés par les membres du jury est un témoignage de cette volonté partagée par tous d'aider les candidats des années à venir à cerner au mieux les exigences, mais aussi de leur fournir des exemples précis des attentes.

Les épreuves d'admission se sont par ailleurs déroulées dans d'excellentes conditions matérielles. Que Monsieur Jean-François Huchet, Président de l'Institut national des langues et civilisations orientales, ainsi que ses collaborateurs, trouvent ici l'expression des remerciements chaleureux qui leur sont dus. Et qu'il me soit de même permis d'exprimer aux surveillants ma gratitude pour leur efficacité.

**Frédéric Lagrange**

## 5. EPREUVES ECRITES

### 6.1. Dissertation en arabe littéral

حلل تواجد العناصر الإفريقية والعربية في الرواية السودانية، بين التجانب والتضافر والتزواج. اعتمد في تحليلك على الروايتين المقررتين خاصة وعلى أعمال أخرى اطلعت عليها عامة .

**Notes :** 12,5 ; 12 (3) ; 11 ; 10 ; 7 ; 6 (2) ; 5 (3) ; 2 (2) ; 1 (3) ; 0,5 (13)

Il s'agit là d'un sujet dont les trois éléments pouvaient suggérer une problématique et un plan offert dans l'intitulé même, ou inspirer des développements plus originaux mais qui devaient néanmoins rendre compte des différentes manières dont les auteurs soudanais contemporains traitent la question de l'arabité et de l'africanité. Ces deux notions nécessitent d'être problématisées en se référant avant tout au contexte historique, géographique et linguistique du pays. Cette mise en perspective, qui n'a été menée que par une infime minorité de candidats, devait permettre au lecteur/correcteur non spécialiste de comprendre les termes du sujet, le Soudan et sa littérature n'étant pas forcément connus par tous les spécialistes de littérature arabe. Ensuite, une fois ce contexte éclairci, il aurait fallu présenter, toujours en introduction, les différentes positions que les auteurs contemporains soudanais ont assumé face aux identités plurielles du pays : les ont-ils présentées comme des éléments s'évitant les uns les autres, coexistant sans pour autant se mélanger, ou bien se mêlant ? Enfin, avant d'annoncer le plan, il était également nécessaire de présenter – brièvement – les œuvres au programme qui, bien sûr, ont été choisies sciemment puisqu'elles représentent, justement, deux visions différentes de la représentation de l'arabité et de l'africanité. Il est évident, pour cette raison, qu'il ne fallait pas les traiter « en bloc », comme s'il s'agissait de deux illustrations du même mode de représentation.

Très peu de copies ont réalisé une bonne introduction qui, contenant tous ses éléments, aurait permis au correcteur « non spécialiste » de se repérer. Lorsque cette introduction a été fournie, elle était parfois trop longue, allant jusqu'à couvrir 13 pages sur 20, donc plus de la moitié du devoir. La plupart des copies se sont cantonnées à des introductions très vagues, suivies de développements impressionnistes et bien trop allusifs, laissant au correcteur une sensation de manque de consistance. Or, en ce qui concerne la contextualisation, la bibliographie de la question est certes réduite par rapport à d'autres questions, mais elle contient suffisamment de références historiques, littéraires et sociales dans lesquelles le candidat pouvait puiser. Il est vrai qu'une partie de ces références sont en anglais mais, à un niveau d'agrégation, on attend des candidats qu'ils soient capables de comprendre des sources en langue anglaise, d'autant plus lorsque celles-ci ne contiennent pas un langage technique compliqué. Par ailleurs, les interviews des auteurs ne peuvent pas constituer la source principale d'information du candidat. Premièrement parce qu'il ne s'agit pas d'une source scientifique et ne peut de ce fait être utilisée que ponctuellement. Deuxièmement car le texte, comme le rappelle Umberto Eco dans *Lector in fabula*, dégage son propre mode d'interprétation qui est indépendant des intentions de l'auteur. En d'autres termes, c'est le lecteur qui donne au texte son sens le plus accompli, puisque c'est à lui qu'il est destiné. Une fois achevé et livré à la lecture, le texte n'acquiert son sens que dans « l'effet de lecture » (Wolfgang Iser) qu'il produit.

Un autre problème était représenté par la compréhension des termes du sujet : si le *taġānub* a été interprété comme « le fait de se côtoyer » alors que nous l'entendions plutôt comme « le fait de s'éviter » (voir à ce sujet les définitions des dictionnaires unilingues), le *tazāwuġ* a été, lui, interprété dans son sens littéral de « mariage », donnant lieu à plusieurs développements sur la thématique du mariage mixte. Pourquoi pas, si l'on expliquait que le « mélange » des deux éléments pouvait être illustré par le traitement, chez les auteurs soudanais, de la thématique du mariage mixte (chrétien/musulman, arabe/africain) et si cela était inséré dans une problématique incluant aussi les deux autres éléments du sujet.

Nous venons ensuite aux textes illustrant la problématique. Comme il était demandé dans le sujet, il était nécessaire de s'appuyer sur les deux textes au programme, en expliquant bien sûr en quoi leur traitement de la question des identités est différent, mais aussi sur d'autres auteurs. Trop peu de candidats ont suivi cette consigne, alors que les cours de la préparation se sont largement appuyés sur des exemples tirés d'autres romans soudanais que les deux au programme et qu'il est relativement facile d'accéder, par internet si ce n'est en version papier, à de nombreuses œuvres soudanaises des vingt dernières années.

Toutes ces lacunes – assez générales mis à part une petite poignée de copies – ont contribué à donner au correcteur une sensation de creux : des pages et des pages, parfois bien rédigées en arabe, mais dans lesquelles il n'y avait rien, pas grand-chose, ou en tout cas rien qui puisse nous informer sur le sujet posé. Un vide de préparation, mais aussi un vide méthodologique, qu'il faudra réparer dans les années à venir.

Pour en venir maintenant à ce qu'on aurait aimé trouver dans ces copies de dissertation littéraire, voici quelques pistes : les trois modalités de traitement de l'arabité et de l'africanité mentionnées dans le sujet peuvent apparaître dans les romans, à la fois du point de vue de la forme (langue du roman, style) et du contenu (thématiques traitées : esclavage, mariages mixtes, guerres civiles, etc.).

Dans le *Messie du Darfour*, ainsi que dans l'œuvre de Baraka Sakin en général, nous sommes clairement du côté du *taḍāfur* et du *tazāwuġ*. L'opposition, voir la polarisation entre éléments arabes et africains étant toujours présente, chez cet auteur, comme étant une construction venant d'en haut, du centre, des décideurs de Khartoum. Nous retrouvons cette même idée chez beaucoup d'auteurs soudanais, parmi lesquels Ahmad al-Malik et tant d'autres. Dans *Les Noyées du Nil*, Hammour Ziada présente quant à lui les deux éléments comme étant apparemment opposés dans ce qu'il décrit comme une réalité encore imprégnée d'esclavagisme et de clivages sociaux. Cependant, il ne s'agit pas pour cet auteur de justifier cet éloignement entre les deux éléments, mais de montrer qu'en fin de compte, les carcans sociaux et les traditions tribales du pays réduisent la société toute entière, qu'elle soit « arabe » ou « africaine », à un état de servitude et de soumission.

Il aurait été intéressant de noter, au passage, que ces deux points de vue – différents entre eux mais rendant compte l'un comme l'autre d'une réalité complexe qu'il est impossible de réduire à des divisions binaires et dichotomisantes – reflètent deux focalisations différentes : une focalisation « externe » chez Baraka Sakin qui semble exprimer et se positionner du point de vue des périphéries imprégnées d'africanité ; une focalisation « interne » chez Ziada qui parle depuis le centre – culturellement et historiquement proche de l'arabité – tout en assumant une position critique vis-à-vis de ce dernier en tant qu'autorité politique.

Un aspect intéressant à noter est le passage, dans certains romans, d'un extrême à l'autre de cette triade *taġānub* - *taḍāfur* – *tazāwuġ*. Ce passage n'est pas sans importance, puisqu'il nous informe sur plusieurs éléments. D'une part, il illustre la manipulation que l'Etat a opérée des dynamiques identitaires lorsqu'il demande, par exemple, dans *Le Messie du Darfour*, aux « Arabes » de prendre les armes contre les *zurqa* (Nègres), en créant ainsi une terminologie discriminatoire qui était inconnue aux populations auparavant, et qui sera cristallisée par la guerre civile. D'autre part, dans certains romans, la progression du *taġānub* au *taḍāfur* et au *tazāwuġ* est l'indicateur – comme c'est le cas dans *Arwāḥ Iddū* de la Sud soudanaise Stella Gaitano – d'une évolution d'une vision stéréotypée basée sur la méconnaissance de l'Autre à une connaissance directe qui déconstruit les stéréotypes.

Ces différents romans, ainsi que d'autres, abordent la question identitaire en déconstruisant les oppositions binaires et en offrant une représentation complexe de la réalité soudanaise. Ceci par différents biais stylistiques : l'ironie joue un rôle primordial, mais également le réalisme magique qui empreigne la littérature soudanaise depuis les *Ṭabaqāt* de Wad Ḍayf Allāh (1726-1809) jusqu'aux auteurs les plus contemporains.

En dehors de ces éléments de base, voici d'autres aspects qui auraient pu faire l'objet de réflexion et insérés dans une analyse ordonnée :

- L'absence éventuelle d'africanité dans certains romans soudanais (c'est le cas, par exemple, du célèbre *Mawsim al-ḥiġra ilā al-šamāl* (1966) de Tayyeb Salih, dans lequel les personnages s'insèrent dans une dialectique Orient-Occident commune avec d'autres productions littéraires arabes de l'époque, plutôt que dans une dialectique entre élément arabe et africain, le Soudan y étant traité comme un pays arabe et non pas africain);
- Le traitement de l'africanité uniquement sous son aspect folklorique et l'absence de culture livresque qui est réservée uniquement aux Arabes;
- La présence de préjugés envers l'arabité ou envers l'africanité;
- La question du genre: exploitation des femmes esclaves, marginalisation des vendeuses d'alcool, femmes combattantes;
- Les différents aspects à travers lesquels est mise en avant le multiculturalité du pays: religions, langues, histoire de brassages, oralité.

Ceci et d'autres aspects encore pouvaient être abordés, dans le but de montrer de quelle manière le roman soudanais constitue un contre-discours par rapport au discours officiel qui a voulu cantonner le Soudan à une identité arabo-islamique.



## 6.2. Commentaire en langue française d'un texte du programme

### **Voir le sujet en annexe**

**Notes** : 18 ; 14 ; 13 ; 9 ; 8 ; 7 ; 6 ; 5 (4) ; 4 ; 3 (4) ; 2 (2) ; 1 (3) ; 0,5 (2).

### **I. Travail préparatoire au commentaire.**

Afin de prendre possession du texte proposé au commentaire et l'appréhender en objet d'étude pour ne pas rester prisonnier d'une approche strictement linéaire, il convient dans un premier temps d'y marquer des repères qui serviront d'autant de balises permettant d'y déceler une structure.

Ainsi, les quatre pages de texte proposées à l'étude seront ici numérotées de 1 à 4, et les lignes indiquées en fonction de ces pages. Pour la page d'ouverture, la l. 1 ne tient pas compte du titre du chapitre. D'autres choix auraient pu être faits, notamment reprendre la pagination de l'éd. Houtsma de 1883 (publiée par Brill) au programme, de la p. 248 à la p. 251, celle-ci étant reproduite dans l'extrait. En tout état de cause, l'édition de référence (et, par conséquent, sa pagination, reproduite dans le sujet) est supposée connue des candidats, puisqu'elle constituait le corpus de référence de la question de civilisation classique.

Cette présente partie s'en tient délibérément à la surface du texte, plus exactement à son explicite. Cette première approche est une ébauche. Elle doit permettre ensuite de déceler une structure dans le passage. Le texte étant très riche, le choix a été fait de synthétiser le récit narratif et événementiel et de ne reporter que les éléments permettant de dégager un cadre : le nom des clans et tribus, le nom de personnes, enfin les noms de lieux. Par la suite s'ouvriront des pistes d'exploitation, donnant lieu à des lignes d'argumentation.

#### **1. Survol de l'explicite du texte (indication des références pouvant servir de cadre, page après page)**

La p. 1 (p. 248 de l'édition) s'ouvre sur le meurtre de Ḥuġr ibn 'Amr par les Banū Asad et se termine par l'expédition guerrière menée par Imru' al-Qays (désormais IQ) contre les Kināna. Il est à noter qu'elle ne contient aucun vers de poésie. Chaque occurrence citée est suivie, le cas échéant, de l'information délivrée dans l'explicite du texte.

##### TRIBUS ET CLANS

Banū Asad (l. 1, 3, 4, 5, 6, 8)

Banū Ṭa'ālabā (l. 5)

Kināna (l. 10, 13)

##### PERSONNAGES

Ḥuġr ibn 'Amr (l. 1, 4)

Fāṭima bint Rabī 'a, épouse du précédent (l. 2)

Kulayb (l. 2), frère de la précédente

Muhalhil (l. 2), frère de la précédente [chef des Banū Taglib durant la guerre de Basūs].

Hind (l. 2), fille de Fāṭima et de Ḥuġr et sœur d'Imru' al-Qays.

'Ilbā' ibn al-Ḥārīt (l. 5, 9), un Banū Ṭa'ālabā à la tête du clan des Banū Asad.

Bint 'Ilbā' (l. 9)

TOPONYMES : aucun

La p. 2 (p. 249 de l'édition) contient trois extraits versifiés : quatre vers d'Imru' al-Qays, puis deux extraits de cinq vers chacun du poète 'Abīd ibn al-Abras (aucune autre information fournie dans le passage hormis la mention de son nom, ce qui suppose qu'il est connu des contemporains de Ya'qūbī). La page s'achève sur une scène de beuverie (qui commence à la l. 17 : *wa kāna yudmin<sup>u</sup> ma'a nadāmā lah<sup>u</sup>* : « il s'enivrait auprès de compagnons de boisson »), qui se déroule au Yémen après qu'IQ se rendit compte de son impuissance à lutter contre les Banū Asad, et leurs alliés les Qays (l. 16-17). Les occurrences en italiques sont celles qui se trouvent à l'intérieur des passages versifiés.

##### TRIBUS ET CLANS

Banū Asad (l. 17)

Sa'd (l. 15)

Qays, clan allié aux Banū Asad (l. 18)

##### PERSONNAGES

Ḥuġr ibn 'Amr (l. 4)

'*Ilbā'* [*ibn al-Hārīt*] (l. 3)

'Abīd ibn al-Abraṣ al-Asadī (l. 4, l. 11), poète des Banū Asad d'emblée mis en scène par le passage comme un rival d'IQ, avec qui il entretient une joute poétique, reprise dans le passage.

TOPONYMES

Yémen (l. 17)

Nağd (l. 19)

La p. 3 (p. 250 de l'édition) s'ouvre sur trois vers de 'Abīd ibn al-Abraṣ tournant IQ en dérision et le dépeignant comme un être dominé par ses passions bachiques. Ces vers, rapportés à IQ par un visiteur provenant du Nağd, mais dont le lignage l'inscrit comme étant originaire du Hedjaz (Ḥiğāz), provoquent l'ire du poète, lequel décide de mener une campagne guerrière, après avoir levé une armée de cinq cents combattants (l. 5-6 : « Il enfourcha sa monture, demanda l'aide de son groupe [*qawmah*], lequel lui accorda cinq cents [combattants] parmi le clan des Maḏhiğ, puis lança [ses troupes] sur le territoire des Ma'add »). Là, il fait subir une défaite à plusieurs clans des Ma'add et passe leur chef (*sayyid*) al-Ašfar ibn 'Amr par le fil de l'épée. Son méfait (ou sa victoire) est couronné(e) par la cruelle scène de boisson qui met en scène IQ buvant à même le crâne de sa victime. Aux trois vers satiriques de début de page, IQ oppose trois vers de sa composition en signature de son acte et de sa vaillance face à l'ennemi. Il continue ensuite son errance, se sachant pourchassé par les Ma'add, lesquels obéissent en outre à l'ordre d'al-Munḏir, « roi d'al-Ḥīra ». Évitant le Yémen et le Ḥaḏramawt, terres dominées par ses ennemis et gagnées à leur cause, il se réfugie chez un certain Sa'd ibn al-Ḍabāb al-Iyādī, gouverneur (*'āmil*) pour le compte de Chosroès, souverain sassanide (dans le texte : *Kisrā*). À la mort de Sa'd, IQ gagne la terre des Ṭayy (les « deux montagnes », Ġabalā Ṭayy) et demande refuge auprès de Ṭarīf.

TRIBUS ET CLANS

Banū Asad (l. 3, l. 14)

Maḏhiğ (l. 6)

Ma'add (l. 6, 7, 12, 14, 15)

*Dūdān* (l. 9)

Ṭayy (l. 20)

PERSONNAGES

'Abīd ibn al-Abraṣ al-Asadī (l. 5)

Al-Munḏir, roi de Ḥīra (l. 15)

Sa'd ibn al-Ḍabāb al-Iyādī, gouverneur allié à Kisrā/Chosroès (l. 16, 17, 18)

Kisrā/Chosroès (l. 16)

Ibn al-Ṭā'ī (l. 19)

TOPONYMES

Yémen (l. 13)

Ḥiğāz (l. 5)

Ḥaḏramawt (l. 14)

Irak (l. 17)

La p. 4 (p. 251 de l'édition) continue le récit de l'errance et de l'infortune d'IQ, qui obtient assistance auprès de Samaw'al ibn 'Ādiyā', lequel ne peut lui accorder l'asile mais consent à conserver ses armes en dépôt (*fa-awda'ah<sup>u</sup> adrā'an*). IQ poursuit ensuite vers les terres byzantines, cherchant refuge auprès de *Qayṣar malik al-Rūm* (pour nous le *basileus*, l'empereur byzantin). Trouvant grâce auprès de ce dernier, il est toutefois l'objet d'un complot ourdi par le poète al-Ṭammāḥ al-Asadī, qui dénonce auprès de l'empereur byzantin la diffamation dont le poète aurait été l'auteur au moyen de vers injurieux. IQ, se parant d'une tunique offerte par le souverain byzantin, est en fait victime d'un empoisonnement, qui s'avère fatal et l'emporte en terre étrangère. C'est le sens des deux extraits versifiés, de trois puis de cinq vers, qui closent le passage, lequel se termine de manière lapidaire par l'évocation de la mort d'IQ à Ankara (ou, plus justement, Ancyre, de son nom antique, et non Antioche comme indiqué par erreur par certaines copies), terre byzantine (ou terre romaine, *min arḍ al-Rūm*).

TRIBUS ET CLANS

Ṭayy (l. 1)

Ġadīla, sous-groupe de Ṭayy (l. 1)

Nabhān, sous-groupe de Ṭayy (l. 1)

*Banū Ḥuğr* (l. 14)

*Banū 'Amr* (l. 14)

PERSONNAGES

Samaw'al ibn 'Ādiyā' (l. 2)

Le roi des Byzantins, *malik al-Rūm* ou César (*Qayṣar*) (l. 4, 5, 6, 7, 12)

Al-Ṭammāh al-Asadī (l. 6)

TOPONYMES

Taymā' (p. 4, l. 1)

Šām (p. 4, p. 18)

Anqara (p. 4, l. 19)

*Arḍ al-Rūm* (l. 19)

Schématisons à présent cette première approche de surface dans le tableau suivant (le nombre d'occurrences est indiqué entre parenthèses), afin de déceler une structure dans le passage en étude :

	p. 1	p. 2	p. 3	p. 4
<i>Tribus et clans (ethnonymes)</i>	Banū Asad (6)	Banū Asad (1) Qays, alliés des Banū Asad (1)	Banū Asad (2)  Maḍhiġ (1) Ma'add (5) Dūdān (1) Ṭayy (1)	-  Ṭayy (1) Ġadīla (1) Nabhān (1) Banū Ḥuġr (1) Banū 'Amr (1)
<i>Personnages (onomastique)</i>	Ḥuġr ibn 'Amr (2) Fāṭima bint Rabī'a, épouse de Ḥuġr (1) Kulayb, frère de Fāṭima (1) Muhāhil, frère de Fāṭima (1) Hind, fille de Fāṭima et Ḥuġr (1) 'Ilbā' ibn al-Ḥārīt (2)	Ḥuġr ibn 'Amr (2) <sup>1</sup>  'Ilbā' ibn al-Ḥārīt (1) 'Abīd ibn al-Abraṣ al-Asadī (2)	Ḥuġr ibn 'Amr (1)  'Abīd ibn al-Abraṣ al-Asadī (1) Al-Ašfar ibn 'Amr (1) Al-Munḍir (1) Sa'd ibn al-Ḍabāb al-Iyādī (3) Kisrā (Chosroès, 1) Ibn al-Ṭā'ī (1)	Samaw'al ibn 'Ādiyā' (1) Qayṣar (5) Al-Ṭammāḥ al- Asadī (1)
<i>Toponymes</i>		Yémen (1) Naġd (1)	Yémen (1)  Ḥiġāz (1) Ḥaḍramawt (1) Irak (1)	Taymā' (1) Šām (1) Anqara (1) Arḍ al-Rūm (1)

De ce tableau schématique, il y a plusieurs conclusions à tirer, qui témoignent d'une dynamique narrative et textuelle dessinant un cadre historique et géographique :

- du point de vue des ethnonymes, une relative équivalence dans le nombre entre les quatre pages (un seul nom de tribu en p. 1, mais qui contient 6 occurrences) ;
- sur le plan des personnages, on passe très clairement du niveau local tribal à un niveau d'organisation politique hiérarchisé et d'un autre ordre que le début du texte : si le nom de Ḥuġr apparaît encore en p. 3, il est accompagné d'al-Munḍir, dont nous savons qu'il s'agit d'un monarque établi à al-Ḥīra allié des Perses, sans parler de la charge de Sa'd ibn al-Ḍabāb, explicitement évoquée comme étant celle de « gouverneur » (*āmil*) pour le compte des Sassanides (ici, représentés par le nom de

<sup>1</sup> Il est appelé Ḥuġr ibn Abī Qiṭām dans la deuxième occurrence, extraite d'un vers d'IQ.

Chosroès). À la dernière page est emblématique la mention de « Roi des Romains », pour nous l'empereur (ou *basileus*) byzantin ;

- enfin, dans l'étude des lieux apparaît clairement un déplacement (qui reflète l'errance même d'IQ, prince-poète et protagoniste principal du passage) du niveau local de la péninsule Arabique (Yémen compris), vers un niveau supra-local des territoires impériaux, byzantins et perses, représentés chacun par le nom Irak en p. 3 et Šām en p. 4. Gardons à l'esprit que, pour les contemporains d'al-Ya'qūbī, le premier est le territoire central du pouvoir des Abbassides, le second la terre d'élection des Omeyyades avant eux.

## **2. Passage de l'explicite à l'implicite et déduction de pistes d'exploitation**

Une fois cette dynamique observée, le commentaire doit s'atteler à expliciter ce qui n'apparaît pas à la surface du texte, de passer de l'explicite à l'implicite. C'est là l'enjeu de l'érudition extérieure et de la bonne préparation à la question de l'agrégation dans le cadre de laquelle ce passage est proposé. Ce déplacement de l'explicite vers l'implicite doit se refléter sur la copie et se traduire par un mouvement qui part du passage à l'étude et s'oriente vers un axe argumentatif dominé par une problématique posée en début de composition. Tenons-nous en ici strictement aux éléments factuels explicites dans le texte, et ajoutons les éléments d'érudition qui permettront de dégager des mouvements argumentatifs.

### **Les tribus :**

#### **Tribus qaḥṭānites**

- Banū 'Amr, ou Banū Ḥuḡr (une branche de Kinda)
- Maḍḥiḡ (branche dont l'existence est attestée par des découvertes épigraphiques)
- Ṭayy (ou Ṭāṭ) : tribu ayant effectué le même déplacement que les Kinda, ainsi que les Azd, du sud de la péninsule Arabique vers le nord, provoquant par ces migrations une perte de territoire des Banū Asad. Ils sont installés autour de deux versants montagneux, d'où la mention des *Ġabalā Ṭayy* du texte et dans bien d'autres sources historiques et/ou littéraires.
- Ġadīla (clan des Ṭayy)
- Nabḥān (clan des Ṭayy)

- Dūdān, nom d'un ancêtre des Banū Asad et par ailleurs *kunya* du poète 'Abīd, citée explicitement dans un vers d'IQ (p. 3, l.9).

#### **Tribus 'adnānites**

- Banū Asad (ou Asad)
- Banū Ṭa'labā (clan des Asad)
- Kināna, clan allié des Asad
- Qays, subdivision des Kināna, considérés comme les ancêtres des Qurayš. Les Qays 'Aylān sont en effet, avec les Rabī'a, des divisions du clan de Muḍar issu de l'ancêtre légendaire des Arabes du Nord, 'Adnān.
- Ma'add, appellation courante des tribus de l'Arabie du Nord et nom collectif accolé aux descendants de 'Adnān.

**Les personnages** peuvent être classés en plusieurs groupes :

- *les alliés d'IQ*, ou affiliés à celui-ci : Ḥuḡr b. 'Amr, Fāṭima bint Rabī'a, Kulayb, Muhalhil, Hind ; Sa'd ibn al-Ḍabāb al-lyādī (gouverneur pour le compte de Chosroès) ; al-Samaw'al ibn 'Ādiyā', chef de clan des Ṭayy établi à Taymā' qui accepte de recevoir les armes d'IQ (Sa loyauté envers ce dernier, passée à la postérité littéraire, lui fera perdre son fils [épisode non évoqué par al-Ya'qūbī dans ce passage, mais certainement supposé connu de son destinataire]) ;
- *les ennemis d'IQ* et des Kinda : 'Ilbā' ibn al-Ḥārīt (un Ṭa'laba à la tête des Banū Asad) ; al-Ašfar ibn 'Amr (à la tête des Asad) ; le poète 'Abīd ibn al-Abraṣ al-Asadī, que le passage met en scène dans une joute célèbre dans la littérature arabe ; le poète al-Ṭammāḥ al-Asadī, qui provoque la disgrâce puis la perte d'IQ auprès du souverain byzantin ;
- *les souverains du Proche-Orient*, en dehors de la péninsule Arabique : al-Munḍir, roi d'al-Ḥīra ; l'empereur byzantin ; l'empereur sassanide.

**Les toponymes** doivent être séparés entre ceux qui désignent des lieux de la péninsule Arabique (Yémen, Naḡd, Hedjaz, Ḥaḍramawt et Taymā') et ceux qui désignent des lieux du Proche-Orient antique (ou de l'Antiquité tardive) : Ancyre (Ankara), al-Ḥīra et le pays de Šām (à noter que l'historien place Ancyre en terre de Šām [p. 4, v. 18 : « En terre de Šām [où j'ai péri], aucun lignage proche/ni lignage affilié [entretenant un rapport de clientèle] qui puisse me porter secours ou me donner [sa vie, pour me venger] ». Le nom d'Irak doit faire l'objet d'un soin particulier ici, puisqu'il désigne le centre du pouvoir occupé par les Abbassides du temps d'al-Ya'qūbī.

**Comment prendre en compte les noms propres en arabe dans une copie d'agrégation (épreuve de commentaire en français)**

Terme en graphie arabe	Translittération ou transcription	Remarques et observations
أحمد ابن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح البعقوبي	Simplement Ibn Ya'qūb (ou Aḥmad ibn Ya'qūb, ou encore Aḥmad ibn Wāḍiḥ ibn Ya'qūb)	Ibn Ya'qūb est la mention à privilégier. On peut le qualifier d' « historien », mais il est préférable d'éviter la mention d' « auteur » ; préférons celle de « chroniqueur », plus juste pour les historiens abbassides auteurs d'histoire universelle.
بنو أسد	Banū Asad	
حجر بن عمرو	Ḥuḡr ibn 'Amr ou Ḥuḡr b. 'Amr	
فاطمة بنت ربيعة	Fāṭima bint Rabī'a	
كليب	Kulayb	
مهلهل	Muhalhil	
هند	Hind	
علاء بن الحارث	'Ilbā' b. al-Ḥārīt (ou ibn al-Ḥārīt)	
بنو ثعلبة	Banū Ṭa'laba	
امرؤ قيس بن حجر	Imru' al-Qays b. (ou ibn) Ḥuḡr	
كنانة	Kināna	
عبيد بن الأبرص الأسدي	'Abīd ibn al-Abraṣ al-Asadī	On peut accepter la translittération 'Ubayd b. al-Abraṣ al-Asadī, moins fréquente, mais indiquée dans certaines sources littéraires.
حجر ابن أم قطام	Ḥuḡr ibn Umm Qiṭām	
اليمن	Yaman (écrire dans ce cas <i>le Yaman</i> plutôt que <i>al-Yaman</i> ).	On peut comprendre la translittération Yaman pour éviter la confusion avec l'État du Yémen de l'époque contemporaine. Mais on peut tout aussi bien conserver la transcription « Yémen », attestée en français pour désigner géographiquement la partie sud-ouest de la péninsule Arabique (l' <i>Arabia Felix</i> des Romains), aussi bien que l'État qui existe aujourd'hui sous ce nom.
قيس	Qays	

نجد	Naǧd	La transcription en <i>Nejd</i> , <i>Nedjd</i> ou <i>Najd</i> , fréquente dans les études géographiques et/ou historiques de la péninsule Arabique, peut éventuellement être acceptée.
مذحج	Maḏhiǧ	
معدّ	Ma'add	Terme qui a la particularité d'être à la fois un toponyme et un ethnonyme. Il doit par conséquent faire l'objet d'une explicitation.
الأشقر بن عمرو	Al-Ašfar ibn 'Amr	
دودان	Dūdān	
المنذر ملك الحيرة	Al-Munḏir, roi de Ḥīra (plutôt que d' <i>al-Ḥīra</i> )	Ces deux termes sont cruciaux pour notre passage. D'une part, al-Munḏir fait référence à une multitude de rois/chefs de tribus laḥmides (on dit plutôt aujourd'hui « naṣrides », du nom de la branche des Naṣr ibn Rabī'a de laquelle ils sont issus), rivaux des Ğafnides (ou Ğassānides), groupe qui s'est placé sous la suzeraineté des Perses sassanides dès le IV <sup>e</sup> s et qui sont issus de la branche qaḥṭānite des Arabes. Al-Ḥīra, leur capitale, est un centre de diffusion du christianisme nestorien (myaphysite). Les sources grecques et latines le désignent sous la mention Alamundaros. Al-Ḥīra aurait accueilli des poètes arabes pré-islamiques bien connus de la tradition littéraire tels que Ṭarafa et al-Nābiġa, ainsi que 'Abīd, poète mis en scène dans le passage à étudier. Enfin, leur conversion au christianisme se situerait au V <sup>e</sup> s. et le souverain dont il est question dans le passage serait possiblement al-Munḏir III, qui régna de 503 à 554.
حضر موت	Ḥaḍramawt	Même si la transcription <i>Hadramout</i> est attestée dans les études en langue française, il est préférable de s'en tenir à la stricte translittération.
سعد ابن الضباب الإيادي	Sa'd ibn al-Ḍabāb al-Iyādī	
كسرى	Kisrā	Il s'agit en français de Chosroès, transcription du nom perse <i>Ḥusraw</i> (et ses variantes <i>Khosro</i> , <i>Khosraw</i> , <i>Khosru</i> , etc.) porté par plusieurs souverains sassanides (dont le titre est Šāh-n-šāh, « Roi des rois »). Si la chronologie invite à penser qu'il s'agit de Ḥusraw Ānūšīrvān, célèbre shah du VI <sup>e</sup> s., dit « le Juste », il convient de le traiter ici comme un titre générique désignant le Roi des Perses, du point de vue d'al-Ya'qūbī.
كور العراق	Kuwar al-'Irāq	Deux remarques ici : la mention de Kūr, terme géographique qui date de l'époque abbasside ; ainsi que le terme de 'Irāq, qui est aussi attesté à partir du règne omeyyade dans les traités historiques. Il est dérivé du persan. Cf. André Miquel, <i>La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> s.</i> , Paris/La Haye, Mouton, 1 <sup>re</sup> éd. 1967. [المنجد] الكورة : البقعة التي تجتمع فيها المساكن والقرى. [الوسيط] الكورة : البقعة التي تجتمع فيها قرى ومحالّ.
طيء	Ṭayy ; Ṭā'ī	
طريف ابن [...] الطائي	Ṭarīf ibn [...] al-Ṭā'ī	
جديلة	Ġadīla	
نهبان	Nabhān	

تيماء	Taymā'	
السموعل ابن عادياء	Al-samaw'al ibn 'Ādiyā'	
الملوك	Al-Mulūk	Terme qui doit faire l'objet d'un développement dans le commentaire ; il correspond, dans les Miroirs des Princes ou les chroniques en langue arabe à toute titulature qui ne réfère pas explicitement à un titre de souveraineté islamique (ni calife, ni Prince des Croyants).
ملك الروم	Malik al-Rūm	La simple translittération ou la traduction de ce titre est nettement insuffisante. On s'attend dans le commentaire à ce que les <i>Rūm</i> en question soient identifiés comme les Romains de l'Empire byzantin, que les Omeyyades et les Abbassides affrontent périodiquement dans leurs frontières septentrionales. En outre, le titre de <i>Malik</i> doit être compris comme celui d'Empereur (ou <i>basileus</i> ) byzantin, probablement le célèbre Justinien, sous le règne duquel a été rédigé le code du même nom.
قيصر ملك الروم	Qayṣar	Il s'agit d'un terme qu'on ne peut pas se contenter de translittérer, ni de transcrire en César, comme l'ont fait de nombreuses copies. Il s'agit de l'empereur romain byzantin, le <i>basileus</i> (cf. <i>supra</i> ).
أبناء البطارقة	Abnā' al-baṭāriqa	Patrices ou patriciens. [المنجد والوسيط] البطريق : القائد من قواد الروم.
الطماح الأسدي	Al-Ṭammāḥ al-Asadī	
الشام	Al-Šām (ou al-Ša'm)	Le pays de Šām, le Levant ou la Syrie historique, qu'on doit se représenter, depuis l'époque de Ya'qūbī, comme étant la terre de la dynastie califale des Omeyyades.
أنقرة	Anqara	Terme qu'il ne faut pas translittérer, mais transcrire en Ankara (transcription moderne) ou, mieux, en Ancyre (nom antique), et que le texte, c'est à noter, situe sur le territoire du pays de Šām.

## II. Trouver une problématique et un axe argumentatif.

À ce stade, avant même tout travail de plan, il y a déjà des lignes structurées qui se dégagent des divers repères proposés *supra*. Commençons par le découpage du texte, qui peut prendre plusieurs aspects.

Le passage étant un extrait de chronique historique, on peut instaurer dans un premier temps une division événementielle :

1. meurtre de Ḥuḡr, père d'IQ, revendiqué par les Banū Asad, nommément 'Ilbā' ibn al-Ḥārīt, chef du clan des Banū Ṭa'labā ;
2. vengeance « par erreur » d'IQ sur les Kināna ;
3. pérégrinations d'IQ vers le Yémen et scène de beuverie ;
4. combat d'IQ et des Maḡḥiḡ contre les Ma'add et meurtre de leur chef al-Ašfar ;
5. fuite d'IQ, poursuivi à la fois par les Asad et le souverain d'al-Ḥīra, errance et demande d'asile auprès de Sa'd ibn al-Ḍabāb al-Iyādī (séjour court jusqu'à la mort de ce dernier) puis d'al-Samaw'al ibn 'Ādiyā', de Ṭayy (qui ne consent qu'à recueillir ses armes) ;
6. refuge d'IQ auprès de l'empereur byzantin, puis mort de ce dernier à la suite d'un complot ourdi contre lui par un poète des Asad, qui parvient à provoquer la disgrâce du poète.

Cette division est très utile pour comprendre la dynamique chronologique, mais occulte une partie non négligeable du passage, constituée par la joute littéraire entre les deux poètes, IQ et 'Abīd ibn al-Abraṣ al-Asadī. Sur les 72 lignes que contient l'ensemble à étudier, il y a en effet 30 lignes versifiées, qui translatent en poèmes la lutte des deux clans opposés, les Kinda et les Asad. Il y a donc un peu moins de la moitié du

passage à commenter qui n'entre pas dans la division événementielle suggérée plus haut. Elle est structurée de cette manière :

- |  |  |
|--|--|
| ▪ 3 vers d'IQ de déploration de s'en être pris, de manière injuste, aux Kināna.                | ▪ 5 vers de jactance et de gloriole de 'AA sur les exploits des Asad |
| ▪ 3 vers satiriques de 'AA dépeignant IQ comme un ivrogne et un pleutre.                       | ▪ 3 vers d'IQ de jactance et d'esprit de bravoure                    |
| ▪ 3 vers d'IQ pleurant sur son sort d'homme en exil qui meurt empoisonné suite à une trahison. | ▪ 5 vers d'IQ faisant son propre éloge funèbre                       |

La structure ainsi mise en évidence en 3-5, puis 3-3, puis à nouveau 3-5 fait apparaître le tour de force du chroniqueur, mettant en évidence la portion centrale composée de manière symétrique de 3 vers dépréciatifs, puis 3 vers appréciatifs, de la personne d'IQ.

D'autres découpages du texte sont possibles :

- en trois moments, ou temps narratifs : meurtre puis vengeance ratée, errance et refuge en terre byzantine (*pays de Šām* pour le texte) ;
- en deux temps : meurtre de Ḥuġr puis exécution de la vengeance sur la personne d'al-Ašqar ibn 'Amr (*sayyid Banū Asad*), point « culminant » du passage, avant errance et refuge.

Dans tous les cas, le texte proposé à l'étude s'ouvre et se clôt sur deux morts violentes. En outre, il dépeint deux campagnes particulièrement cruelles d'IQ, l'une contre les Kināna, victimes d'une vengeance expéditive et injuste suite au meurtre de son père ; l'autre contre les Ma'add, particulièrement cruelle symboliquement et physiquement pour leur chef qui périt durant cette campagne. Enfin, tout le passage est traversé, que ce soit au travers du fil chronologique ou du fil versifié, par l'antagonisme Kinda vs Asad, c'est-à-dire Arabes du Sud vs Arabes du Nord (d'où sont issues aussi bien la lignée de Muḥammad que des Omeyyades et des Abbassides), antagonisme qui trouvera une issue en « terre étrangère » : singulier destin que celui d'IQ, prince-poète condamné à un double exil, celui de l'errance et des pérégrinations dans la péninsule Arabique, et celui du trépas loin des siens. Comme dans un palimpseste, on peut lire à travers ce passage la disparition du monde mythique des Ḥimyar, ces Arabes du Sud occupant originellement le Yémen, l'*Arabia Felix* des Latins, et dont on connaît de mieux en mieux l'histoire politique à travers les nombreuses traces épigraphiques étudiées depuis une quarantaine d'années. Déclin du lignage qaḥṭānite et de sa domination politique, face à l'émergence d'un pouvoir et d'une domination 'adnānite, tel peut être le fil argumentatif d'un commentaire qui s'attellerait à traiter les axes suivants :

- un roi errant et poète légendaire ;
- la disparition d'un ordre ancien (l'ordre tribal) et l'apparition d'un ordre nouveau (l'ordre impérial) ;
- la gloire littéraire passée d'un lignage qui s'inscrit dans un panthéon civilisationnel.

## PROPOSITION DE COMMENTAIRE

***Cette proposition de commentaire n'est pas à prendre comme un « corrigé » et ne constitue pas un horizon d'attente exclusif dans le cadre de l'exercice contraint d'un écrit d'agrégation. Elle vise avant tout à mettre en forme les remarques méthodologiques de préparation qui la précèdent et à faire une suggestion de traitement du sujet. En particulier, on ne saurait attendre d'une copie d'agrégation des citations et des références aussi nombreuses et nourries. Néanmoins, on est en droit, à ce niveau, d'exiger que la copie rende compte de manière pertinente d'une documentation puisée aussi bien dans la bibliographie proposée au programme qu'en-dehors de celle-ci, ce qui a fait défaut à la plupart des écrits présentés dans le cadre de cette épreuve.***

Le passage à commenter se situe à la fin du chapitre que consacre le chroniqueur abbasside al-Ya'qūbī (m. 283/905) aux tribus Kinda de son « Histoire » (*Tārīḥ*). Il clôt un ensemble consacré aux Arabes du Sud, les Ḥimyar, descendants de Qaḥṭān, et précède un ensemble s'attachant à narrer l'histoire des Arabes du Nord, descendants de 'Adnān, lui-même issu de la lignée des « Fils d'Ismaël » (objet d'une section spécifique qui fait suite à celle des Kinda), et donc d'Abraham, prophète ou patriarche biblique.

Il s'agit d'un passage de quatre pages tiré de l'édition Houtsma du *Tārīḥ*, publiée par Brill en 1883, correspondant aux p. 258 à 261 du premier volume de cette édition, qui en compte deux. L'extrait ainsi présenté est constitutif du matériau historico-littéraire significatif des chroniques abbassides dites universelles, c'est-à-dire relatant l'histoire du monde depuis la Création, et dont Ya'qūbī, le premier chronologiquement dont

l'œuvre nous soit parvenue et, après lui, Ṭabarī (m. 310/925) et Mas'ūdī (m. 345/956) sont des représentants emblématiques. Sur les soixante-dix lignes que compte l'ensemble, on y dénombre trente-deux lignes versifiées, dont il s'agira dans le cadre de ce commentaire de comprendre la fonction et l'usage par l'historien. Rendre compte de la vision d'un auteur abbasside des origines supposées des Arabes à travers le texte et tenter d'en extraire un certain nombre de représentations propres aux Abbassides sur cette période des origines, telle est la tâche à laquelle s'attelle ce travail.

I. Le texte proposé à l'étude narre le récit des pérégrinations d'Imru' al-Qays (désigné ci-après par les initiales IQ), célèbre poète préislamique et peut-être l'auteur le plus connu des pièces appelées *mu'allaqāt*, suite au meurtre de son père Ḥuḡr ibn 'Amr (scène d'ouverture) par les Banū Asad. Ce personnage, est-il précisé antérieurement dans le même chapitre, fait partie de la lignée des « rois » (*mulūk*) de Kinda, tribu qui, s'étant opposée aux tribus du Ḥaḍramawt dans un contexte de confusion politique au sein des tribus yéménites, se déplace jusqu'aux terres de Ma'add (toponyme sur lequel nous reviendrons), en Arabie centrale. Ainsi, IQ, fils de Ḥuḡr, en plus de tenir une place majeure dans le panthéon littéraire des Arabes, occupait des fonctions politiques de chef de tribu, ici la tribu des Banū Ḥuḡr ou Banū 'Amr, elle-même branche des Kinda, clan affilié, dans le lignage établi par les traités de généalogie (*nasab*), aux Arabes du Sud, descendants de Qaḥṭān, par Kahlān. Les *aḥbār*-s (récits-cadres) de la tradition historique et littéraire arabe (constitutifs du *adab*, savoir littéraire et historique à destination dans un premier temps des secrétaires de chancellerie [*kuttāb*] de l'Empire omeyyade, puis abbasside, avant de désigner la forme littéraire qui inclut l'ensemble des savoirs) rendent, très tôt, compte de l'émigration des Arabes du Sud vers le Nord, sous l'effet des contraintes économiques liées au commerce caravanier, des contraintes politiques en lien avec le désir de domination des royaumes yéménites de Himyar (qui constitue une branche qaḥṭānite, distincte des Kinda) au fil des âges, et des contraintes géographiques liées à l'exploitation des terres fertiles du sud-ouest de la péninsule Arabique, région dont ils sont issus.

Un antagonisme puissant oppose les Kinda (ici, les Banū Ḥuḡr) aux Banū Asad (ou, simplement, Asad), auteurs du meurtre politique initial qui fait suite à une rébellion contre la domination kindite (p. 1, l. 1 : « Les Banū Asad se retournèrent contre Ḥuḡr ibn 'Amr, et furent la cause de son revers de fortune » [litt. « il connut des déboires en leur sein »]). Cet antagonisme traverse l'ensemble des quatre pages proposées à la lecture et structure le récit de la vengeance d'IQ, jusqu'à sa mort en terre byzantine, évoquée explicitement dans la dernière ligne du texte (« Imru' al-Qays trouva la mort à Ancyre (*Anqara*), en terre byzantine [*min arḍ al-Rūm*] »). Il constitue par ailleurs la trame de la joute poétique qui oppose ce dernier au poète 'Abīd ibn al-Abraṣ al-Asadī (nommé dans d'autres sources 'Ubayd<sup>2</sup>), du clan rival, joute qui est reprise dans de nombreux autres ouvrages littéraires ou historiques. Entre-temps, IQ aura été l'auteur d'un massacre injuste contre le clan asadite des Kināna (p. 1) ; se sera réfugié au Yémen où une scène de libations le décrit enivré avec des compagnons de boisson (p. 2) ; organise, à la tête « de cinq cents combattants de la tribu Maḍḥiḡ », une campagne militaire contre les Ma'add, à l'issue de laquelle il parvient à tuer leur chef (*sayyid*) al-Ašqar ibn 'Amr, et va jusqu'à se servir de son crâne comme coupe à boire en signe de triomphe et de vengeance (p. 3) ; erre ensuite sur les terres des Ṭayy, autour de Taymā', à la recherche (qui se révèle vaine) d'un asile, avant de terminer son errance en terre byzantine, où il est d'abord accueilli favorablement par l'empereur byzantin (« qui lui fournit neuf cents [hommes de la classe des] patriciens [ou chefs d'armée] » [*fa-waḡḡaha ma'ahū tis'a mi'a min abnā' al-baṭāriqa*]<sup>3</sup>) avant de tomber en disgrâce et de mourir empoisonné à la suite d'un complot ourdi contre lui par le poète al-Ṭammāh al-Asadī. Ce très bref résumé met en avant le caractère épique de l'errance d'IQ, qui contribue à fortifier sa légende de poète doué et de prince déchu (par la chute des Banū Ḥuḡr et sa mort en exil). Nous nous emploierons, dans un premier temps, à puiser les éléments de représentation les plus emblématiques de la construction d'une culture arabe des origines en contexte abbasside. Ce faisant, le caractère d'évidence légendaire de l'aventure d'IQ ne doit pas occulter la fonction historique du récit de Ya'qūbī, qui parvient à saisir de manière méthodique les éléments de la disparition d'un ordre ancien, dominé par l'effacement du pouvoir ḥuḡride et l'apparent désordre inter-tribal, en le confrontant à l'émergence d'un ordre nouveau, celui de la domination des Asad, lesquels appartiennent à la lignée 'adnānite des Arabes, dont on sait que le Prophète de l'islam et la dynastie abbasside sont issus. Nous nous pencherons sur ce

<sup>2</sup> La lecture 'Abīd est la plus usuelle et a en outre l'avantage de produire une homophonie avec le premier terme d'un des vers cités dans le passage, où IQ joue sur le patronyme 'Abīd en le transformant en *'abīd al-aṣā* (litt. « assujéti à [la loi du] bâton »). Cf. ci-dessous.

<sup>3</sup> Le terme du texte, *baṭāriqa* (sing. *baṭriq*), est la transposition en arabe du grec *patrikios*, désignant aussi bien le patricien que le patrice. Cette notion correspond à de nombreuses acceptions tout au long de l'histoire de l'Empire romain ; ici, dans l'usage du texte, il faut privilégier celle qui désigne la fonction militaire des nobles de haut rang, ce qui correspond à la définition des ouvrages de lexicographie classiques arabes.

cadre proprement historique dans une deuxième partie avant de nous demander comment les deux dimensions ainsi dégagées répondent à un usage de l'histoire d'un chroniqueur du temps des Abbassides.

Si l'on reprend la trame événementielle telle que brièvement rapportée plus haut, IQ est tour à tour dépeint comme un chef de guerre inique (épisode de la défaite des Kināna, p. 1, alors que ce sont les Banū ʿAlāba qui sont l'auteur du forfait), un homme qui s'adonne aux excès (épisode de la beuverie, p. 2), un combattant sanguinaire et cruel (scène emblématique de la vengeance sur al-Ašqar ibn 'Amr, p. 3), un prince déchu à qui aucun clan allié n'offre ni asile ni hospitalité, enfin un souverain en exil dont le talent poétique cause la perte (p. 3 et 4).

La deuxième partie de la p.1 décrit la campagne injuste que mène IQ contre les Kināna, avant de se récrier (l. 11 : « "Vengeance est faite [litt. "Me voilà vengé"]" (*yā la-ta'artu*)! – "Nous ne sommes que les Kināna", répondirent-ils ») et de se rendre compte de son injustice, dans les premiers vers de la p. 2 : Pauvre de mon esprit, [tout entier] tourné vers un clan/Qui aurait étanché ma soif [de vengeance], mais n'a point été touché

Protégé par la fortune, aux dépens de son propre lignage /Du malheur des deux est fait le châtement

Écume aux lèvres, 'Ilbā' lācha [ses chevaux]/Eurent-ils atteint leur but qu'il en serait satisfait

À ces vers répondent ceux de 'Abīd :

À celui qui nous fait reproche d'avoir tué/Son père par injustice, péris !

Prétends-tu que tu as/Fait périr nos grands ? Mensonge et forgerie !

Va ! c'est Ḥuḡr, fils d'Umm Qiṭām/Qu'il faut pleurer ! Pas nous

Nous, lorsque notre enclume est mordue/Par la pointe de notre lance, elle reste crantée<sup>4</sup>

Nous protégeons le plus cher de ce que nous sommes/Faisant tomber dans nos rangs [ceux à qui nous nous attaquons]

Ces vers sont suivis du quintil suivant, du poète des Asad :

À toi qui t'enquiers de notre gloire/Pour des sots, tu nous prends, ignorant que tu es

Si nos faits ne parviennent pas jusqu'à tes oreilles/Interroge à notre propos, toi le solliciteur<sup>5</sup>

Enquiers-toi [plutôt] des Banū Ḥuḡr au lendemain de la bataille/Le jour où leurs troupes, festoyantes, sont abordées

Le jour où ils affrontèrent les Banū Sa'd à Ma'qit [ou sur le champ de bataille]/Et que leurs grands et nobles tentèrent la bataille à leurs arrières

Ouvrant une voie [à Ma'qit], de leurs lances pointues/Semblables à des flammes ardentes

Ce premier tiers du passage laisse à voir un ordre tribal ancien où la jactance et la gloriole, aussi bien que les actes de bravoure et de combat, font fonction d'affirmation de puissance et de domination. Ils correspondent en tous points à l'idée qui s'est construite avec les Abbassides que les Arabes avant l'islam fonctionnaient en groupes tribaux querelleurs et dispersés, menés par des chefs politiques qui sont aussi des talents du verbe poétique. Ce *topos* épouse la représentation proprement islamique de ce que furent les temps de la *Ġāhiliyya*, représentation qui s'affermirait à mesure que la culture bédouine de laquelle sont issus les poètes s'efface au profit de l'imagerie religieuse qui s'installe très progressivement suite à la mainmise hanbalite sur le discours juridique et les représentations pieuses au milieu du III<sup>e</sup> s. de l'hégire, et à l'émergence de nouvelles élites urbaines abbassides (de culture initialement syriaque, grecque ou perse), antagonisme dont on sait qu'il parvient à son paroxysme avec la question de la *šū'ūbiyya*. Ce même *topos* peut aussi être rapproché de la vision ethnographique qui s'est construite à partir du XIX<sup>e</sup> s. et qui voit dans les systèmes claniques pré-modernes des « systèmes segmentaires » (expression d'E. Durkheim dans *De la division du travail social*, 1893) articulés avant tout autour de la solidarité lignagère et qui n'ont pas les formes de solidarité organique développées par les sociétés modernes structurées autour de la division du travail et de sa hiérarchisation, tout entière tournée vers des objectifs de production dans le cadre de systèmes sociaux que les anthropologues appellent « mécanistes »<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Vers imagé à l'interprétation périlleuse. La métaphore filée joue sur les termes *tiqāf* et *ša'da*. Le premier désigne l'outil par lequel les pointes de lances sont forgées et aplaties ; le second est un synonyme de *rumḥ*, « lance ». Le poète veut sans doute dire que son clan ne reste pas sans réaction face au péril ou à l'attaque.

<sup>5</sup> *Ayyuhā al-sā'ilu* : jeu sur le double sens de *sā'il*, « questionneur » et « quémendeur » (sans doute le poète veut-il dire que le questionneur est en même temps dans une position de solliciteur de la gloire de ceux mêmes qu'il interroge).

<sup>6</sup> Dans son *Manuel d'ethnologie* (1926), Marcel Mauss apporte les précisions suivantes : « Nous sommes ici en présence de sociétés segmentaires, chaque clan a son indépendance, indépendance qui marque la possibilité d'entrer dans le clan par tous les systèmes de parenté artificielle ». Nous pouvons intégrer à l'intérieur de cette dernière catégorie de parenté les relations de clientèle, bien connues du système intertribal aussi bien avant l'islam que durant la période islamique. Ce concept de « sociétés segmentaires », ainsi que ces références déjà anciennes et, pour une large part, obsolètes aujourd'hui (il va de soi que la recherche anthropologique a évolué vers une complexification dans la séparation opérée entre sociétés modernes et pré-modernes), sont convoqués ici en raison de leur prégnance dans les modèles intellectuels qui continuent de régir la vision entretenue à l'égard du groupe social unitaire qu'on appelle communément « tribu » ou

Après s'être rendu compte de son injustice et de son impuissance (p. 2, l. 17-18 : « Comme il se montra incapable de battre les Banū Asad et leurs clans affiliés »), IQ se rend au Yémen, terre des Ḥimyar, à qui les Banū Ḥuḡr sont alliés, où il séjourne quelque temps. C'est l'occasion pour le chroniqueur d'insister sur les outrances et les excès du prince-poète, ici mis en scène dans une scène de libations qui n'est guère à son avantage (p. 2, l. 18 : *fa-aqām<sup>a</sup> zamānan wa kān<sup>a</sup> yudmin<sup>u</sup> ma'a nadāmā lah<sup>u</sup>*, « Il y séjourna quelque temps, s'adonnant de manière ininterrompue, avec ses compagnons, à la boisson et à l'ivresse »). Autre indice dépréciatif d'un temps où les princes ne témoignaient pas de la tempérance constitutive de la culture de l'honnête homme promue par le *adab* omeyyade puis abbasside. Un quatrain de 'Abīd ouvre la p. 3, qui illustre une nouvelle fois les provocations suscitées par des vers de poésie à l'endroit d'un personnage rival, fût-il illustre, ou à l'endroit de tout un clan :

Nous versâmes à Imru' al-Qays, fils de Ḥuḡr/Tant de coupes d'affliction que, de force, il s'accoutuma  
Détourné [qu'il était] par la consommation du doux [nectar] et [du chant] des voix délicates/Épuisé par la vengeance réclamée pour Ḥuḡr

Par ma vie, c'était là une source de boisson plus aisée/Pour lui que les lances tranchantes et maculées

Piqué par ces vers, IQ, qui en apprend l'origine de la bouche d'un visiteur revenant du Naḡd (p. 3, l. 19), c'est-à-dire des terres de Ma'add, se met en campagne à la tête des Maḡḥiḡ vers ce territoire de l'Arabie centrale, « puis mit en déroute des tribus Ma'add et mit à mort al-Ašfar b. 'Amr, le chef de tribu (*sayyid*) des Banū Asad. Il but à même son crâne, déclamant ces vers » (p. 3, l. 6-8) :

Dites tous deux à Dūdān, assujetti à la loi des armes<sup>7</sup>/Qu'est-ce donc qui vous a enhardi contre le brave lion ?  
Toi qui t'enquiers de nos exploits/Le savant n'est pas l'égal de l'ignorant

Moi, Imru', m'est ouvert le temps du vin/De sa consommation étais détourné par les tracas

L'épisode, presque irréel et d'une insigne cruauté, accuse encore le caractère forcené et anarchique d'un prince dont le comportement est très éloigné de la dignité, la retenue et la tempérance qui doivent être les qualités d'un souverain à l'époque impériale de l'Islam commencée avec la dynastie omeyyade. L'apparente victoire d'IQ est en réalité le prélude à son destin tragique, sa chute et son exil. On peut dire, dans ce sens, que la scène barbare de consommation de boisson à même le crâne de sa victime fait du poète un anti-modèle de souverain. Cette scène se situe en outre au point de basculement du texte vers un élargissement, depuis le cadre tribal et désorganisé des clans arabes rivaux, vers le cadre hiérarchisé et impérial du dernier tiers du passage, sur lequel nous reviendrons. Cet élargissement se concrétise par le déplacement géographique et politique de la l. 13 (p. 3), où est mentionnée pour la première fois dans l'ensemble de l'extrait un toponyme hors de la péninsule Arabique : « Les tribus de Ma'add se lancèrent à la poursuite d'Imru' al-Qays. Alors qu'il était parti, avec ses compagnons, il lui parvint qu'al-Mundir, prince (*malik*) de Ḥīra, réclamait le prix de son sang (*wa naḡdara damah<sup>u</sup>*) »). À partir de là sont exposées les errances d'un IQ poursuivi par le sort et tentant vainement de trouver asile auprès de clans tribaux alliés, d'abord chez Sa'd ibn al-Ḍabāb al-Iyādī, dont le texte précise qu'il est « gouverneur » pour le compte du souverain sassanide (*'āmil li-Kisrā*), évocation anachronique qu'il faut noter ici, la charge de *'āmil* n'étant instituée qu'au cours de la période califale de l'Islam. L'événement est ainsi relu par l'entremise de la titulature mise en place à l'époque des califes dits « bien-guidés », notamment 'Umar, à l'occasion des premières conquêtes. La mention de Kisrā (Chosroès), sans autre précision, renvoie plus à un titre qu'à un personnage pleinement identifié, puisqu'on sait qu'au moins trois souverains perses ont porté ce nom dans la dynastie sassanide. La chronologie invite néanmoins à penser qu'il s'agit de Ḥusraw (Chosroès) Ānūšīrvān, célèbre shah du VI<sup>e</sup> s. Son nom est par ailleurs mentionné dans d'autres recensions de cet épisode.

En raison de la mort de Sa'd ibn al-Ḍabāb, le séjour d'IQ est écourté, et ce dernier est contraint d'errer de nouveau, sans parvenir à obtenir l'asile chez les Ṭayy, pourtant alliés des Kinda, dont le territoire occupe le nord-ouest de la péninsule Arabique (mention de la cité de Taymā', p. 4, l. 1). Il finit son parcours en terre byzantine, où il meurt empoisonné. C'est l'occasion pour Ya'qūbī de puiser dans l'œuvre du poète le tercet et le quintil suivants :

Mon vieux mal m'est revenu, nuitamment/Je prends garde à ce qu'il ne s'accroisse et que je ne retombe en mauvaise santé

Depuis sa terre lointaine, Ṭammāḥ a ourdi [leur] vengeance/De me vêtir de mon mal, dont je souffre céans et que je revêts

Puisse mon âme s'éteindre, souffle après souffle/Certes, mon âme est de celles qui en feront périr d'autres

---

« clan ». Pour plus de détails sur ces concepts, cf. Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Quadrige, 2010 (1<sup>re</sup> éd. 1991).

<sup>7</sup> *Qūlā li-Dūdān 'abīd al-aṣā* : noter l'homophonie entre l'adjectif *'abīd* et le nom du destinataire, qui, très habilement, n'est pas désigné nommément par IQ, mais par le sobriquet de *'abīd*. Le nom de Dūdān, l'un des ancêtres des Asad, ne fait guère de doute quant au dédicataire de ce quolibet transparent pour les contemporains des deux poètes rivaux.

Puis :

Porte la nouvelle aux Banū Ḥuḡr des Banū 'Amr/Et ne la porte pas à qui s'avance isolé  
Qu'en vie je demeure, survivant en une âme/Ni de fer ni de pierre je n'ai été créé  
Eussé-je péri dans la terre des miens/J'aurais dit que la mort est juste, qu'elle n'est pas éternelle  
Mais je péris en une terre/Bien éloignée de la vôtre  
En terre de Šām, ni lignage proche/Ni clientèle pouvant m'apporter secours ou générosité

Le passage se clôt sur la mention de la mort du prince-poète à Ancyre (Ankara), dont la lecture des vers permet de comprendre que l'historien et géographe Ya'qūbī situe en terre de Šām (terme classique qui désigne la Syrie historique), c'est-à-dire en des territoires dominés alors par le pouvoir byzantin. Ces derniers vers illustrent en outre on ne peut plus clairement le crépuscule de l'ordre ancien, fondé sur le lignage comme constituant de la solidarité première entre membres d'une même tribu ou entre tribus affiliées (la mention du dernier vers, *lā nasab<sup>un</sup> qarīb<sup>un</sup> wa lā mawlan fa-yus'if<sup>a</sup> aw yaḡūdā*, synthétisant poétiquement et de manière condensée le lien social le plus fort, celui de la filiation, seul lien qui assure secours [on qualifierait aujourd'hui ce lien de l'entre-soi d'« identitaire »] et générosité, ou don (lien qu'on appellerait de nos jours « solidarité économique »).

II. Le cadre narratif et événementiel étant maintenant posé, il convient de prendre en compte et restituer ce déplacement, dans lequel on peut voir le signe d'une mutation d'ordre politique dans l'histoire de la péninsule Arabique telle que relatée par l'historien. Il peut être repéré par des indices à la fois anthroponymiques, « ethniques » et toponymiques.

En effet, la recension des noms de personnes (ou anthroponymie) conduit à des constats indicatifs de ce déplacement. En premier lieu, ce n'est que dans la deuxième partie du passage, à partir de la p. 3, qu'apparaissent des références extérieures à la péninsule Arabique. Les deux premières pages, quant à elles, foisonnent d'indications relatives aux noms de clans, de tribus et de leurs chefs. Parmi le groupe affilié à IQ, signalons Ḥuḡr b. 'Amr (5 occurrences, dont 4 dans la première partie), l'épouse de ce dernier, Fāṭima bint Rabī'a, et sa descendance : dans l'ordre du texte, Hind, Kulayb et Muhalhil, en une seule occurrence pour chacun d'eux, au début du passage. À ce petit noyau s'opposent les noms représentant le clan rival des Asad : 'Ibbā' ibn al-Ḥārīṭ dès la p. 1 (le texte le qualifie de *qā'im bi amr Banī Asad*, « celui qui assure le commandement des Banū Asad »), 3 occurrences ; et, bien entendu, le poète 'Abīd b. al-Abraṣ al-Asadī (2 occurrences en p. 2 et une en p. 3), auquel il faut ajouter al-Ṭammāḥ al-Asadī, auteur du complot qui provoque la disgrâce puis la mort d'IQ en territoire byzantin (p. 4). Ces brefs relevés nous conduisent à la remarque que le clan rival de celui des Banū Ḥuḡr est nommément représenté à la fois par un homme d'épée et par un homme sachant manier le verbe ; on s'autorise à y voir ici la marque des premiers traités de gouvernement politique (qualifiés aujourd'hui de Miroirs des Princes) produits durant la période impériale de l'Islam, qui précisent que le souverain idéal doit allier, aux qualités de commandement et de gouvernance, des qualités de savoir et de connaissance. Les autres mentions de noms qui appartiennent à l'univers de la péninsule Arabique sont en moins grand nombre dans la deuxième partie du passage : al-Ašfar ibn 'Amr en p. 3 (1 occurrence) pour les Asad, et, dans le camp des alliés des Banū Ḥuḡr, Sa'd ibn al-Ḍabāb al-Iyādī (même page, 3 occurrences), déjà évoqué ci-dessus, un certain Ibn al-Ṭā'ī dont le nom n'est pas clairement identifié (en p. 3), enfin Samaw'al ibn 'Ādiyā', mentionné pendant l'épisode de l'errance d'IQ.

Sur le plan des ethnonymes, le même constat vient à l'appui du déplacement que nous suggérons. Les Banū Asad sont le nom de clan le plus cité : 9 occurrences sur tout le passage, dont 6 en p. 1 et aucune en dernière page. À ces derniers on peut ajouter le nom de leurs alliés ou affiliés : Ṭa'labā (1 occurrence en p. 1), Qays (1 occurrence en p. 2) et Ma'add (5 occurrences en p. 3), en plus de la mention de Dūdān dans un passage versifié de la p. 3 (traduit *supra*), qui correspond à une désignation éponymique des Banū Asad, Dūdān étant l'un de leurs ancêtres supposés mentionné dans les traités de généalogie arabe. Le groupe opposé, celui des alliés de Kinda, est représenté par les mentions suivantes, toutes contenues dans la deuxième moitié du passage : Madḥiḡ (1 occurrence en p. 3) et Ṭayy (1 occurrence pour chacune des deux dernières pages), en plus de la mention de deux de leurs subdivisions : Ġadīla et Nabḥān, une occurrence chacune en p. 4. Pour terminer ce tableau, il est intéressant de relever la mention Banū Ḥuḡr et Banū 'Amr pour une occurrence chacune en p. 4.

Terminons ce passage en revue par une recension toponymique, qui se révèle riche d'enseignements : dans l'ordre, Yémen (p. 2 et 3 avec une occurrence à chaque fois), Naḡd (p. 2), Hedjaz (Ḥiḡāz, p. 3), Ḥaḍramawt (région du sud-ouest de la péninsule, contiguë au Yémen sur sa frange orientale, p. 3), al-Ḥīra (p. 3), l'Irak (p. 3), Taymā' (p. 4), Šām (p. 4) puis Ancyre/Ankara (p. 4). Cette énumération peut être organisée selon que les termes désignent des lieux favorables à IQ ou des lieux qui lui sont hostiles, dessinant ainsi la carte du déclin de la puissance kindite : le Yémen (l'*Arabia felix* des Romains) est clairement identifié comme un lieu-refuge (qui accueille la scène de libations), ce que n'est pas le Ḥaḍramawt, pourtant région voisine

(mention explicite p. 3, l. 13-14 : *fa-arād<sup>a</sup> al-ruġū' ilā al-Yaman, fa-ḥāf<sup>a</sup> Ḥaḍramawt wa ṭalabath<sup>u</sup> Banū Asad wa qabā'il Ma'add, wa lam yumknih<sup>u</sup> al-ruġū'* « Imru' al-Qays voulut regagner le Yémen, mais, poursuivi qu'il était par les Banū Asad et les tribus Ma'add, il craignait le Ḥaḍramawt, de sorte que cela lui fut impossible »). Le Hedjaz a un statut plus ambigu, car de cette région est originaire l'émissaire des Banū Asad porteurs des vers satiriques cités plus haut (p. 2, l. 19 : « Je viens du Naġd » ; mais p. 3, l. 4 : « Ô ami des tribus du Hedjaz » [*yā aḥā ahl al-Ḥiġāz*] : il s'agit bien d'un émissaire issu d'un lignage du Hedjaz, rapportant les vers de 'Abīd depuis le terre des Ma'add), qui dépeignent un IQ ivrogne, se dérochant à son devoir de venger son père alors qu'il en avait fait le serment (une manière pour l'historien de dépeindre un IQ manquant au code d'honneur tribal qui est le sien). Cependant, la localité de Taymā' est occupée par un clan dont le chef, al-Samaw'al, consent à garder en dépôt les armes du prince errant. L'épisode sera conservé par la postérité littéraire de manière proverbiale, puisque la loyauté de Samaw'al est devenue un adage bien connu (*awfā' min al-Samaw'al*) : décidé à ne pas trahir sa parole, ce chef de tribu paiera du prix de la vie de son fils son refus de livrer les armes confiées par IQ. L'épisode est rapporté de manière détaillée dans plusieurs anthologies littéraires, comme *Kitāb al-Šī'r wa al-šu'arā* d'Ibn Qutayba, contemporain de Ya'qūbī, lesquelles anthologies partagent de nombreux récits communs avec le passage qui nous occupe ici. Enfin, l'Irak, dont on doit avoir à l'esprit qu'il s'agit de la position centrale, politiquement et géographiquement, des califes abbassides du temps de l'historien. La mention de *kūra* dans *ba'd kuwar al-'Irāq* (p. 3, l. 16-17), renvoie à un lexique géographique qui se constitue à l'époque abbasside et qui semble désigner une subdivision de l'*iqlim*, le « climat » constitutif des grandes régions avec lesquelles sont découpées l'espace connu (cf. notice de l'Encyclopédie de l'Islam).

Le terme de Ma'add, à la fois ethnonyme et toponyme, doit faire l'objet d'un soin particulier. Nous savons qu'il correspond à une région centrale de la péninsule, sur laquelle la domination des Ḥimyar est désormais historiquement établie (le chroniqueur byzantin Procope de Césarée, historien du règne de Justinien, qualifie les Maddènes de « sujets des Homérites »). Il s'agit en outre, au même titre que Kinda et Maḍḥiġ, d'un nom retrouvé dans plusieurs inscriptions et stèles à l'occasion de découvertes récentes (notamment dans l'épithaphe de l'inscription de Namārā découverte dans la steppe syrienne, datée de 328 et dédiée à un « Imru' al-Qays fils de 'Amr », qui est un homonyme de l'IQ de notre passage et dont il est dit qu'il régnait sur les Ma'add). Dans son article « Les Arabes de Ḥimyar, des "Romains" et des Perses (III<sup>e</sup> - VI<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne) », *Semitica et classica*, 1, 2008, Christian Robin reprend les données épigraphiques en les confrontant aux différents récits historiographiques dont nous disposons pour la période qui s'étend du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> s. Il y précise que, depuis le milieu du V<sup>e</sup> s., les souverains ḥimyarites ajoutent à leur titre traditionnel de « Roi de Saba' » celui de « Roi de leurs Arabes dans le Haut-Pays et sur le Littoral ». Cette dernière mention est interprétée comme faisant référence au Naġd (avant d'être un toponyme, ce nom signifie originellement « montagne ») et au Tihāma, les deux toponymes accolés désignant l'Arabie centrale, tant dans la littérature sassanide que dans la littérature syriaque. En tout état de cause, les inscriptions attestent bien une domination ḥimyarite, par l'entremise des Kinda, sur l'Arabie centrale entre environ 445 et le milieu du siècle suivant. « C'est à partir de 550 que Ḥimyar perd le contrôle de l'Arabie déserte, au bénéfice des Naṣrides d'al-Ḥīra » (*ibid.*, p. 173).

Pour clore cet inventaire des toponymes, il convient de s'arrêter sur ceux qui désignent des lieux extérieurs à la péninsule Arabique : Šām, Irak et Ancyre/Ankara. Bien que de statut différent, ils renvoient tous à un lieu hostile à IQ : Šām parce qu'il s'agit d'une terre étrangère sur laquelle meurt le poète (cf. derniers vers traduits ci-dessus) ; l'Irak parce qu'il s'agit d'une province perse gouvernée par les Manāḍira (autrement appelés Naṣrides, ou encore Laḥmides), établis à Ḥīra, mentionnés nommément à travers la personne d'al-Munḍir. Il s'agit aussi du siège d'un governorat occupé par Ibn al-Dabāb al-Iyādī. Enfin Ancyre (Ankara), lieux du trépas du prince-poète et, le texte le laisse supposer, de la machination à l'issue de laquelle périt IQ. La mention de Ḥīra, accolée à celle d'al-Munḍir, est d'un enjeu crucial pour le passage commenté ici. Dans le *Tārīḥ*, Ya'qūbī fait précéder la section consacrée à « la guerre de Kinda » d'une section consacrée aux « Rois yéménites d'al-Ḥīra » (*mulūk al-Ḥīra min al-Yaman*), faisant de la dynastie régnante de cette cité de Mésopotamie une branche des Arabes qaḥṭānites émigrés du Yémen. Il est même précisé, à l'intérieur de cette section, que plusieurs de leurs souverains sont ḥuġrides, portant tantôt le nom d'Imru' al-Qays, tantôt celui d'al-Ḥārīṭ. Il est en effet attesté historiquement que, aux marches des empires byzantin et sassanide, se tenaient deux dynasties vassales, assurant en quelque sorte un endiguement du débordement nomade de la péninsule : les Ġassānides (désignés aujourd'hui plus volontiers du nom de Ġafnides, du nom de leur premier roi Ġafna ibn 'Amr, au III<sup>e</sup> s.) en Syrie et les Laḥmides (aujourd'hui plutôt appelés Naṣrides, du nom du clan de Naṣr ibn Rabī'a duquel ils sont issus) en Irak. S'il s'agit bien de deux dynasties de souverains de lignage arabe, attestées tant dans les sources arabes que dans les sources syriaques (chroniques de Josué le Stylite, VIII<sup>e</sup> s., ou de Michel le Syrien, XII<sup>e</sup> s.), byzantines (chroniques de Jean Malalas au VI<sup>e</sup> s. ou de Procope [de Césarée])

ou perses, elles n'ont pas la même importance<sup>8</sup>. Les Naşrides d'al-Hīra constituent en effet un royaume plus établi et plus solide, ayant régné du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> s., que l'organisation politique, à la nature plus lâche politiquement, formée par les Ġafnides en Syrie au VI<sup>e</sup> s. En écho à la p. 4 de notre passage, qui met en scène un IQ dans les grâces de l'Empereur, on signalera ici qu'il peut être identifié au Kaisos des chroniques byzantines, à qui est confiée la tâche d'intervenir contre la Perse lors d'événements qui peuvent s'être déroulés en 531. À la tête des Ma'add et des Kinda (nommés respectivement Maadènes et Chindènes dans les chroniques), Kaisos aurait en effet joué le rôle, à plusieurs reprises, d'ambassadeur auprès des Byzantins. Selon Procope, le représentant de Justinien, Nonnosos, connu pour ses nombreuses ambassades auprès des Ġafnides comme auprès des Naşrides, l'aurait délégué autour de 532 afin de sceller une alliance byzantine avec les Ĥimyarites et l'Abyssinie, en vue d'obtenir une assistance dans sa lutte contre les Perses. Il découle de ce qui précède que le royaume ĥuġride serait une « province » du Royaume de Ĥimyar, et son adversaire principal, le royaume arabe naşride, vassal des Perses.

Les deux pôles de pouvoir arabe que sont les Ĥimyarites au Sud et les Naşrides au nord-est (les Ġafnides sont absents du texte, explicitement du moins) sont ainsi confrontés à deux puissances impériales dominantes, les Romains Byzantins et les Perses sassanides, pôles d'un pouvoir politique de niveau supérieur, représenté chacun par son titre : *Kisrā* (p. 3, l. 16) pour le souverain sassanide et *Qayşar* (p. 4, 4 occurrences) pour l'empereur byzantin. Le premier titre correspond au nom Chosroès porté par plusieurs souverains (shahs) sassanides. Le second, qui n'est que la transcription arabe du titre romain de « César », désigne ici, pour nous, l'empereur byzantin, autrement appelé *basileus*. La dénomination *Qayşar malik al-Rūm* correspond ainsi à la titulature contemporaine à Ya'qūbī ; le titre de « César » est celui que portent les empereurs de Constantinople, la mention de « Rūm » (Romains) découle du fait que ceux que nous nommons Byzantins (pour désigner les Romains de l'Empire d'Orient) ne se sont jamais vus autrement que comme des Romains. Dans le passage, le souverain naşride est désigné, quant à lui, du seul titre de *malik*. Il est à noter qu'à aucun moment, sous la plume de Ya'qūbī, ce titre n'est attribué à un chef de clan ou de tribu de la péninsule Arabique, pas plus IQ que ses ennemis : on l'a vu, 'Ilbā' ibn al-Ĥārīt, à la tête des Banū Asad, est décrit comme « commandant des troupes des Banū Asad » (*al-qā'im bi-amr Banī Asad*) en p. 1, al-Aşfar ibn 'Amr, victime du sort funeste décrit plus haut, est dépeint comme le *sayyid* des Banū Asad (p. 3, l. 7), *sayyid* correspondant à un terme référant spécifiquement au Premier ou à l'Ancien de la tribu (par la suite, à une époque islamique tardive, cette qualification fera référence à la descendance du Prophète). En outre, la dénomination de *qabā'il* est systématiquement employée pour désigner les groupes de la péninsule, à aucun moment pour les constructions politiques extérieures à celles-ci (5 occurrences au total, une en p. 1 à destination des Banū Asad, 4 en p. 3 pour désigner les Ma'add). Il est même un passage significatif qui se situe au moment où IQ demande asile auprès de son allié des Ṭayy, al-Samaw'al ibn 'Ādiyā', lequel lui avoue son impuissance à accéder à sa requête par ces mots rapportés : *anā lā uġīr' alā al-mulūk wa lā ufiq' ĥarbahum* (« Je ne puis accorder d'asile aux [dépens des ?] souverains, et suis bien impuissant à leur faire la guerre »). Propos ambigus, car le même passage repris dans d'autres sources ne mentionne pas la préposition *'alā* qui fait suite au verbe *uġīr'*. Soit il s'agit d'un aveu d'impuissance face à la demande formulée par IQ, soit il s'agit, c'est l'hypothèse que nous privilégions ici, d'un aveu d'impuissance compte tenu de la domination ġafnide de cette partie de la péninsule (les Ġafnides sont, par conséquent, présents en filigrane dans ce texte), et, à travers eux, des Byzantins. Le texte ne permet pas de trancher. Néanmoins, il ne vient pas à l'encontre de l'observation quant à la titulature : dans la première hypothèse, le prince en question serait IQ qui, de manière singulière pour le distinguer d'autres chefs de tribus, serait qualifié du titre de *malik* ; dans la seconde, ce serait un souverain qui domine politiquement le clan des Ṭayy. En reprenant la titulature politique en usage à partir du X<sup>e</sup> s. en contexte abbasside, on peut rétrospectivement faire une lecture de ce passage, en opérant de manière distincte une coupure claire entre une titulature issue de la légitimité « islamique », à travers les titres de *ḥalīfa* (calife) et

<sup>8</sup> Ces éléments historiques sont évoqués de manière approfondie dans Suliman Bashear, *Arabs and Others in Early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997 ; Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, Londres-New York, Routledge, 2001 ; Iwonda Gajda, *Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste*, Paris, De Boccard, 2009 ; Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Londres- New York, Routledge, 2003 ; Aziz Al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People*, Cambridge University Press, 2014 ; Greg Fischer [dir.], *Arabs and Empires before Islam*, Oxford University Press, 2015 ; Denis Genequand et Christian Robin [éd.], *Les Ġafnides, rois arabes au service de Byzance (VI<sup>e</sup> s. avant l'ère chrétienne)*, Paris, De Boccard, 2015. En outre, les travaux de C. Robin ont l'avantage de faire la synthèse des recherches épigraphiques et historiques : « Les inscriptions de l'Arabie antique et les études arabes », *Arabica*, 48 (2001), p. 509-577 ; « Ĥimyar, des inscriptions aux traditions », *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*, 30 (2005), p. 1-51. Enfin, du même, une note de synthèse extrêmement éclairante pour notre sujet : « La péninsule Arabique à la veille de la prédication muḥammadienne », dans T. Banquis, P. Guichard et M. Tillier (dir.), *Les débuts du monde musulman (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s.). De Muḥammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF, 2012. De tous ces travaux, dont nombre d'entre eux constituaient la bibliographie de la question d'agrégation, sont extraites les informations historiques contenues dans ce commentaire.

*amīr al-mu'minīn* (Commandeur des Croyants), institués à partir du règne de 'Umar, en 640 ; et une titulature qui fait référence à toute autorité, symbolique ou effective, qui ne ressortit pas de cette légitimité. C'est le cas de *malik*, qu'on traduit ordinairement par « roi » ou « prince », mais qu'il serait plus opérant de traduire par « souverain », détenteur du *mulk* (terme dont l'étendue sémantique va de la simple notion de règne à celle de pouvoir, au sens de la possession et de la domination). Le terme de *malik* employé par Ya'qūbī aussi bien pour le prince naşride que pour l'empereur byzantin s'inscrit dans cet usage attesté à l'âge de l'historiographie abbasside.

Cela étant posé, il y a bien une hiérarchie qui transparaît du texte, hiérarchie dans laquelle les tribus de la péninsule sont soumises à un système pyramidal dominé *in fine* par les Perses et les Byzantins. Un tel système d'alliance est mentionné explicitement en un endroit : p. 3, l. 16 à propos de Sa'd ibn al-Ḍabāb al-lyādī, qui était « gouverneur pour le compte de Chosroès ». D'une part, au nord, les royaumes (ou cités-États) ḡafnide et naşride sont des organisations politiques fonctionnant comme marches d'empire et comme poste avancé repoussant et contenant les expéditions guerrières ou de brigandage des bédouins arabes de la Péninsule, appelés *Saracènes* (du grec *Sarakenoī*, « habitants des tentes », terme qui donne « Sarrazins » dans la littérature du Haut Moyen Âge en Europe), ou « Arabes scénites », dénomination qu'on trouve pour la première fois chez Ptolémée au II<sup>e</sup> s.<sup>9</sup> Le statut de leurs souverains est celui de phylarques, terme grec signifiant littéralement « chefs de tribus » et qui désigne spécifiquement ceux qui reçoivent une délégation d'autorité des grands empires. Le terme de « royaume » n'est bien entendu pas à prendre au sens de l'État moderne régissant un territoire bien circonscrit ; il s'agit avant tout d'un réseau d'alliances entre tribus dominantes, tribus dominées et tribus alliées. D'autre part, au sud de l'Arabie, le royaume yéménite de Ḥimyar connut, à partir du IV<sup>e</sup> s., une poussée hors de son foyer originel, puis une domination de l'espace de la péninsule, avant d'être frappé par le déclin à la fin du VI<sup>e</sup> s., où il se voit confronté à la domination perse sur son flanc oriental et byzantine sur son flanc septentrional. Ainsi, la péninsule Arabique était prise au croisement de l'influence des trois pôles de pouvoir que sont les Byzantins (chrétiens) au nord-ouest, les Perses (mazdéens) à l'est et au nord-est, enfin les Ḥimyar, rois yéménites héritiers de l'antique royaume de Saba, au sud-ouest, dont les chefs semblent être passés au judaïsme à partir de la fin du IV<sup>e</sup> s. Une alliance byzantino-yéménite faisait face au puissant bloc perse, pour lequel le royaume vassal de Ḥīra assurait la ligne de front et l'interface avec le monde tribal de la péninsule, et dont l'autorité était contestée par la poussée ḥimyarite vers le nord-est, précisément dans le territoire des Ma'add dont il est question dans le texte. Ce territoire de l'Arabie centrale occupe par conséquent une ligne de fracture entre l'axe byzantino-yéménite et l'axe irano-naşride.

Il serait trop long et hors de propos, dans le cadre de ce commentaire, d'aller plus avant dans la description historique de ce système d'alliances, mais il est remarquable de faire le constat que Ya'qūbī propose une description historique qui recoupe dans ses grandes lignes les apports récents des études historiques, complétées par les découvertes épigraphiques, qui vont très largement dans le sens d'une péninsule ne présentant guère l'apparence d'un désert hostile et inerte tel qu'il était souvent dépeint dans les études classiques, mais bien d'une région fonctionnant en réseau avec ses façades maritimes, orientale et occidentale, et terrestres, au nord comme au sud (avec le prolongement abyssin représenté par le royaume d'Aksūm qui dominait le pouvoir ḥimyarite au VI<sup>e</sup> s.).

Nous faisons l'hypothèse que l'ordre organisé et hiérarchisé dépeint ci-dessus correspond à l'idéal de l'ordre impérial auquel le chroniqueur est attaché, aussi bien par sa fonction de *kātib* (on sait que Ya'qūbī a occupé cette fonction pour le compte au moins de la dynastie ṭāhiride), que par son rôle d'historien (dont le passage ici étudié propose un échantillon méthodique), ou de géographe (on conserve de lui un *Kitāb al-buldān*<sup>10</sup>).

III. L'épisode d'IQ qui nous intéresse ici contient de ce fait un enjeu historique autour de la question des origines et de la construction de l'arabité, tant sur le plan politique que sur le plan civilisationnel, à un moment (III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> s.) où le contexte abbasside permet aux savants de s'engager dans l'élaboration de vastes anthologies écrites, littéraires et poétiques, historiques, géographiques, linguistiques, etc., dans lesquelles

<sup>9</sup> Une mise au point tout à fait stimulante peut être consultée dans la monographie richement illustrée et cartographiée de Catherine Saliou, *Le Proche-Orient, de Pompée à Muhammad*. 1<sup>er</sup> s. av. J.-C. - VII<sup>e</sup> s. ap. J.-C., Belin, 2020.

<sup>10</sup> À en juger par ce qu'en dit André Miquel dans *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*. *Géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, Paris-La Haye, éd. Mouton, 1967 (1<sup>re</sup> éd.), Ya'qūbī fait partie de la première génération des géographes, avant celle qui donnera les ouvrages des *Masālik wa mamālik*, et sa description est rangée dans la catégorie de la « géographie administrative » par l'auteur. Dans cette étude sont également évoquées les sympathies 'alīdes prêtées à Ya'qūbī, ainsi que son attachement à l'observation directe (*'iyān*) plutôt qu'à la compilation d'un matériau littéraire qu'on retrouve dans les anthologies de *adab*. Sa qualité de fonctionnaire et de « préfet » est également évoquée, en raison de l'importance qu'il accorde aux registres de l'impôt foncier (*ḥarāğ*), dont doivent s'acquitter les différentes provinces. Enfin, A. Miquel insiste sur l'apport de l'historien Ya'qūbī à l'intérieur de son *Kitāb al-buldān*, « servi qu'il est par son double tempérament de géographe et d'historien ».

sont consignés les éléments formant la culture d'empire d'expression arabe. C'est à cette aune qu'il convient d'apprécier la contribution de Ya'qūbī, et plus particulièrement le texte proposé à l'étude.

Au préalable, il est à noter qu'à aucun moment, un terme dérivé de la racine 'r b n'apparaît dans le passage. La plupart des références mentionnées, noms de protagonistes et noms de tribus, sont supposées connues des contemporains de Ya'qūbī, puisqu'elles sont le plus souvent citées sans être explicitées par un titre ou un qualificatif. C'est le cas de la mention des membres de la famille de Ḥuḡr par leur seul *ism* : Hind, Muhalhil et Kulayb. Concernant le nom de Fāṭima, épouse de Ḥuḡr (le texte dit *wa kānat 'indah<sup>u</sup> Fāṭima bint Rabī'a* « chez lui se trouvait Fāṭima bint Rabī'a »), la mention de son *nasab* est une façon de souligner son appartenance aux Rabī'a et, par conséquent, la domination kindite, par le biais d'une alliance matrimoniale, sur ce clan, lequel, avec les Qays, constitue le deuxième rameau des Muḏar, c'est-à-dire des 'Adnānites. Au-delà de ce simple exemple, par ce qui est tu et ce qui est mentionné de ces références, il s'agit de voir comment Ya'qūbī puise dans un vaste matériau historique, géographique, généalogique, linguistique, onomastique, littéraire et poétique encore connu à son époque afin de mettre en forme son récit historique. Il y a clairement un travail de sélection et de tri mobilisé pour construire une unité et une homogénéité dans la rédaction de son *Tārīḥ* à vocation universelle. Ce matériau est formé de plusieurs strates de savoir, touchant divers champs de connaissance et d'érudition, dont on trouvera le détail en consultant en particulier les travaux de l'historien irakien Abdelaziz al-Douri<sup>11</sup>.

A. Al-Douri distingue en effet plusieurs périodes et lieux d'éclosion privilégiés de la science historiographique constitutive de l'héritage de Ya'qūbī. À l'époque pré-islamique, dès le VI<sup>e</sup> s. sont attestés des récits yéménites oraux faisant l'apologie des souverains ḥimyarites, ainsi que des récits écrits de généalogies et de biographie des souverains naṣrides de Ḥīra, le plus souvent conservés dans des couvents et les églises. À l'intérieur de la péninsule Arabique, auprès des tribus arabes se constitue progressivement un corps de récits oraux contant les hauts faits et les événements collectifs remarquables dans un ensemble, à la fois en prose et en vers, appelé *Ayyām al-'Arab* (« les hauts faits, les récits glorieux » des Arabes). À cet égard, il faut préciser que l'épisode de la mort de Ḥuḡr, puis de l'errance, la vengeance et la mort d'Imru' al-Qays restitué par Ya'qūbī constitue lui-même un Jour parmi les *Ayyām*. La relation de ces Jours se retrouve dans d'innombrables sources historiques et littéraires, et un travail de comparaison de chacune de ces sources parvenues jusqu'à nous dans le détail de tel ou tel événement (mort de Ḥuḡr, massacre des Kināna, mort d'al-Ašfar, recherche par IQ d'un asile, ambassade, puis disgrâce et mort en territoire byzantin) constituerait une tâche immense compte tenu de la volumineuse documentation encore disponible de nos jours. À ce matériau vient s'ajouter, après la prédication muḥammadienne, le vaste corpus qui formera à l'époque abbasside les recueils de Traditions prophétiques (les *ḥadīṭ*-s), comprenant aussi bien des narrations historiques que des récits à visée édifiante ou religieuse, sous la forme de *aḥbār*-s (« récits-cadres »). Dans ces vastes corpus sont intégrés, outre les relations des *Ayyām*, les récits qui donneront les ouvrages de *Maḡāzī* (Campagnes militaires), narrant les combats et batailles menées durant les conquêtes et contre les tribus réfractaires à la prédication de Muḥammad, ainsi que la *Sīra* (biographie) du Prophète, dont le récit le plus connu est celui d'Ibn Ishāq (m. 151/768). La tradition retient le nom de l'historien al-Zuhrī (m. 124/741) dans la refonte de cette masse imposante de récits : *Ayyām*, *Maḡāzī*, *Sīra* ou *Ḥadīṭ*-s. Dans la même génération, le nom de Wahb ibn Munabbih (m. 110/727) est à signaler, du fait qu'il intègre et ajoute à cette matière le corpus des *Isrā'īliyyāt*, *aḥbār*-s issus de la tradition hébraïque et qui permettent d'interpréter le Coran et les *ḥadīṭ*-s à la lumière de l'apport des récits bibliques et monothéistes et, par conséquent, d'intégrer ces récits aux chroniques historiennes universelles. Ces deux auteurs sont à ranger dans la première école d'historiens à proprement parler, l'école de Médine, en raison du lieu depuis lequel se diffuse ce savoir. À ce bref tableau, il convient d'ajouter le nom de l'historien Hišām Ibn al-Kalbī (m. 206/821), savant de Kūfa lui-même fils de traditionniste, d'exégète et d'historien et dont, parmi la multitude d'ouvrages qu'il aurait composés, nous est conservé un vaste traité de généalogie (*Ġamharat al-nasab*) faisant autorité sur la question des filiations et les lignages arabes, tant qaḥṭānites que 'adnānites. Plus tard vient l'âge des Chroniques universelles, ouvrages prenant pleinement le nom de *Tārīḥ*, dont al-Ya'qūbī est l'un des premiers représentants, avec ses contemporains du IX<sup>e</sup> s. al-Dīnawarī (*al-Aḥbār al-ṭiwāl*) et al-Balāḏūrī (*Futūḥ al-buldān* et *Ansāb al-ašrāf*). Ces trois auteurs ont en commun de proposer une écriture historiographique délivrée de l'*isnād*, alors en usage dans toutes les anthologies qui compilent par écrit les récits transmis oralement.

<sup>11</sup> *Al-takwīn al-tārīḥī li-l-umma al-'arabiyya. Dirāsa fī al-huwiyya wa al-wa'y* (La formation historique de la nation arabe. Étude sur l'identité et la conscience [de l'arabité]), Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, 1984 ; *Naš'at 'ilm al-tārīḥ 'inda al-'Arab* (Naissance de la science historique chez les Arabes), Markaz Dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, Beyrouth, 2005, étude parue une première fois en 1960 sous le titre *Baḥṭ fī naš'at 'ilm al-tārīḥ 'inda al-'Arab* et publiée en anglais sous le titre *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, trad. L. Conrad, intr. F. Donner, Princeton, Princeton University Press, 1983.

C'est dans cette perspective qu'il convient d'apprécier la tonalité littéraire du texte et l'usage qui y est fait des pièces poétiques, dont on a vu qu'elles constituaient une partie non négligeable de l'ensemble à commenter. À la première lecture, on pourrait croire que cet usage est avant tout purement esthétique, le savoir devant être délivré sous une forme qui allie l'érudition à l'ornement. Cette dimension n'est sans doute pas absente de l'entreprise de l'historien. Néanmoins, en reprenant les éléments contenus dans les monographies consacrées à la naissance de l'historiographie arabe, il apparaît que ces fonctions sont plus complexes qu'elles ne paraissent de prime abord.

Il y a d'abord une fonction conservatrice, le vers devenant un conservatoire des hauts faits, ceux mêmes qui sont constitutifs du corpus des *Ayyām al-'Arab*. La chercheuse allemande Isabel Toral-Niehoff, dans deux articles récents<sup>12</sup>, désigne comme *factual narrative* ou *master narrative* le substrat ou la matrice dans lesquels puise l'historien et qu'il met en forme à des fins narratives et historiographiques. De son côté, dans *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, A. al-Douri a montré que l'intervention de l'historien a pu s'étendre jusqu'à une « fabrication poétique », une manipulation même de la matière versifiée, visant à étayer tel ou tel épisode. De fait, les vers d'un même poète peuvent varier d'une source à une autre, la main de l'un des transmetteurs ou même de l'historien pouvant infléchir la citation dans un sens ou dans un autre. Le « potentiel de mémorisation » contenu par la versification est ainsi mis à contribution, ce que confirmera, à un âge postérieur à Ya'qūbī, sa fonction mnémotechnique, certains poèmes se transformant en compendiums utilisés dans l'apprentissage de disciplines scientifiques. Pour ce qui est de la période préislamique et du premier âge de l'Islam, la formule « la poésie est le recueil des Arabes » (*al-šī'r dīwān al-'Arab*) est bien connue. On la doit au polygraphe Ibn Fāris (m. 395/1004) et, tant de fois répétée, elle peut d'abord apparaître comme un poncif, ce qu'elle est d'une certaine façon tant elle vise à installer l'imagerie de l'hégémonie du vers sur la prose dans la première parole littéraire des Arabes. Toutefois, elle prend un autre relief si on la confronte à l'acception première du terme de *dīwān*, le registre dans lequel, à la suite des premières conquêtes et à partir du califat de 'Umar, on consigne les noms de tribus et de parcelles cadastrales afin de collecter l'information la plus précise possible en vue de collecter l'impôt. Aussi le terme *dīwān* prend-il le sens de « conservatoire », au sens où on parlerait aujourd'hui d'un conservatoire des arts et métiers, d'un conservatoire de musique ou même, dans le cas français, d'un conservatoire du littoral ou d'un conservatoire d'espaces naturels. On voit ici que les catégories de « littérature » et « histoire » à travers lesquelles on appréhende les œuvres du premier âge abbasside se révèlent non seulement poreuses, mais que ces deux dimensions contribuent ensemble à la formation de l'esprit du *adab* d'inspiration impériale, jouant le rôle de miroir d'une culture en représentation. C'est à travers ce double angle de vue, littéraire et poétique, que nous nous arrêtons ici particulièrement sur deux passages, en vue d'illustrer l'entremêlement des deux approches que nous aurions spontanément tendance à séparer de nos jours.

Le premier passage que nous abordons dans la double perspective de la visée historique et littéraire concerne l'épisode de la guerre contre Kināna. En voici la traduction (p. 1, l. 6-11) :

Une fois qu'Imru' al-Qays eut vent de la mort de son père, il rassembla des troupes (*ǧama'a ǧam'an*) et marcha sur les Banū Asad. La veille du jour où il voulut lancer, au matin, le combat, il fit halte avec ses troupes, ce qui provoqua l'envol subit des *qaṭā*<sup>13</sup> (*fa-ṭāra 'an maǧātimihī*) qui prirent [en groupe] la direction des Banū Asad.

– Je n'ai jamais vu de nuit où il y a autant de *qaṭā*, s'écria la fille de 'Ilbā'.

– Si le *qaṭā* n'avait pas été troublé, il se serait adonné à son sommeil, répondit 'Ilbā'.

C'est ainsi qu'il les prit en exemple (*fa-arsalahā maṭalan*) et comprit qu'une armée s'était approchée. Imru' al-Qays s'éloigna.

La mention *fa-arsalahā maṭalan* prêtée à 'Ilbā' indique bien que la parole ainsi rapportée est devenue proverbiale, le brusque envol d'une harde ou d'une nuée d'oiseaux signalant l'approche d'un danger imminent, et que l'expression est désormais installée au temps de Ya'qūbī dans un emploi littéraire.

Le second passage sur lequel nous revenons est le passage versifié de la fin du récit, que l'on retrouve, sous des versions à la fois plus détaillées et légèrement différentes, dans d'autres sources littéraires, notamment le *Kitāb al-Aǧānī* d'al-Isfahānī au Xe s., ou le recueil *al-Šī'r wa al-šū'arā'* d'Ibn Qutayba déjà évoqué. L'épisode

<sup>12</sup> « Talking about Arab origins: the Transmission of the *Ayyām al-'Arab* in Kūfa, Baṣra and Baghdād », in D. Janos et J. Scheiner (éd.), *The place to go. Contexts of Learning in Baghdād, 750-1000 C.E.*, Princeton, Darwin Press, 2014, p. 43-69 ; « Factual narrative in Medieval Arabic Literature », in M. Fludernik et M.-L. Ryan (éd.), *Narrative Faculty : A Handbook*, De Gruyter, 2019, p. 709-721.

<sup>13</sup> Le nom savant de cet oiseau, proche de la perdrix par l'aspect, est *pteroctes orientalis* (famille des ptéroclidés). Il est plus communément appelé « ganga ». La forme *qaṭā*, comme bon nombre de noms d'animaux, doit être prise comme un substantif collectif. Une copie mentionne pour nom « le tétras des sables », ce qui paraît aussi très vraisemblable.

de la mort d'IQ est ainsi emblématique et allégorique de la fin d'un roitelet ou d'un prince arabe à la cour byzantine<sup>14</sup>. Ces deux sources croisées rapportent en effet que, après avoir produit de nombreuses pièces à caractère érotique, provoquant même l'ire de son père Ḥuḡr, lequel alla jusqu'à demander à le faire tuer (épisode sur lequel Ya'qūbī fait silence ici), il aurait séduit la fille du *basileus*, ce qui aurait provoqué sa disgrâce ; le sentiment de déshonneur prêté à l'empereur byzantin étant à voir comme une simple transposition du code tribal bédouin dans un contexte extérieur. La mort d'IQ par empoisonnement lui valut pour la postérité le nom de *Ḍū al-qurūh* (« l'homme aux plaies »), car il aurait succombé, dit la tradition, des suites d'une desquamation qui s'apparente aux symptômes de la lèpre. On retrouve un écho de cette description peu amène dans le passage, p. 4, l. 7-9 : « L'empereur byzantin fit don à Imru' al-Qays d'une tunique dans laquelle il avait glissé le poison. Lorsqu'Imru' al-Qays se para de cette tunique, sa peau se détacha et il fut à l'article de la mort (*taqāṭṭa'a ḡilduh<sup>u</sup> wa ayqaṇ<sup>a</sup> bi-l-mawt*) ». La mention du nom *al-samm* (le poison) précédé de l'article défini indique qu'il s'agit là d'une chose déjà connue des contemporains de l'historien, dans le détail de laquelle il n'éprouve pas le besoin d'entrer. En plus des remarques précédentes et pour revenir plus directement sur l'usage de la versification dans une chronique universelle, on retiendra des monographies consacrées au développement de la science historique en langue arabe<sup>15</sup> d'autres fonctions de l'écriture poétique insérée dans une source historique. Conserver d'une part les traces de l'oralité d'un passé qui s'éloigne de plus en plus dans le temps ; arabiser d'autre part un récit en l'ancrant dans la prime parole, le verbe originel des Arabes et de leur culture initiale, structuré par le vers et la *qaṣīda*. On connaît bien aujourd'hui le rôle de cette *koinè* poétique dans l'élaboration linguistique et métalinguistique de la langue arabe telle qu'elle a été travaillée par les savants de la langue, au premier chef desquels se situe Sībawayhi (m. *circa* 180/796). Pour un auteur du premier âge abbasside, le recours à la poésie signe à la fois l'ancrage vers un passé légendaire qui s'éloigne irrémédiablement vers les temps mythiques des fondations, mais aussi l'affirmation d'une culture commune, quand bien même elle renverrait à un « autre », bédouin, non urbain (au double sens de l'expression : nomade et non poli par l'éducation et le raffinement). Cet « autre » n'est pas seulement relégué dans une altérité ultime : il est constitutif de ce qu'est la personnalité arabe dans une époque où celle-ci est remise en cause par la montée en puissance des cultures concurrentes, en particulier la culture iranienne. La fin tragique d'IQ que nous lisons dans ce passage fait de lui un personnage qui ne peut être réduit à la dépréciation qui ressort de la description de l'historien (on le constate dans ce vers à la beauté crépusculaire : « Qu'en vie je demeure, survivant en une âme/Ni de fer ni de pierre je n'ai été créé »).

En conclusion, on pourra dire que le passage proposé au commentaire constitue un échantillon du travail d'un historien de la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> s., dans lequel on retrouve des représentations qui s'étendent en amont et en aval de ce moment de l'histoire. En amont du fait qu'il s'agit d'une synthèse qui se situe dans le prolongement de traditions historiographiques antérieures au chroniqueur (préislamiques, histoire des *muḥaddithūn*, des *Ayyām*, des *Maḡāzī*, et ainsi de suite, voire les traditions perses ou syriaques) ; en aval car on décèle dans la narration un regard passé au crible de la représentation de l'idéal de l'organisation politique et du souverain au temps des Abbassides. En amont, le récit fonctionne comme le dépôt d'un substrat narratif remontant aux temps des origines (poèmes préislamiques et *Ayyām*) ; en aval, il remplit un besoin de représentation historiographique dans lequel on décèle, malgré le regard dépréciatif que nous avons dégagé dans la première partie de ce travail, un sentiment de fierté à l'avantage des Arabes, et particulièrement des Arabes qaḥṭānites, à qui est dévolu, à travers la figure emblématique d'IQ, le rôle de poètes inaugurateurs de la culture arabe, par la langue et la versification. En suivant l'hypothèse d'A. al- Douri ou I. Tierl-Neuhoff, il n'est pas exclu d'y voir là l'acte auto-justificateur de savants issus des lignées yéménites, qui verraient dans ces récits reconnu leur plein apport dans l'élaboration de la culture arabe au sein de l'Empire. Si le passage commenté ici s'ouvre et se clôt sur la mort de deux chefs ḥuḡrides, s'il dépeint avec précision la disparition graduelle d'un monde ancien, il contribue dans le même temps à sculpter l'image de glorieux ancêtres à l'origine de la culture dans laquelle baigne l'historien.

<sup>14</sup> Sur les derniers jours d'IQ, cf. Irfan Shahid, "The Last Days of Imru' al-Qays", in *Tradition and Modernity in Arabic Literature*, Fayetteville, University of Arkansas Press, 1997 ; Antonella Ghersetti, « Le coquin Imru' al-Qays ou comment la poésie engendre les anecdotes », *Synergie. Monde arabe* n°5, 2008 ; et Teddy J. Fassberg, "The Greek Death of Imru' al-Qays", *Journal of the American Oriental Society* 140.2, 2020.

<sup>15</sup> En plus de celles déjà mentionnées, cf. Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 ; Peter Webb, *Imagining the Arabs. Arab Identity and the Rise of Islam*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2017)



### 6.3. Traductions

#### Notes du thème (sur 10) :

6.5 ; 5.5; 5 ; 4 (2) ; 3.5 ; 2.5 (2) ; 2 ; 1.5 (2) ; 1 (4) ; 0.5 (14)

#### Remarques générales :

L'épreuve de thème au concours de l'agrégation permet d'évaluer la capacité à restituer, en arabe, un discours littéraire. Cela signifie qu'il s'agit d'une épreuve complexe, au cours de laquelle les candidats doivent mobiliser conjointement trois types de compétences : lexicales, grammaticales et stylistiques.

La maîtrise d'une seule de ces compétences, isolément des deux autres, ne saurait suffire à garantir le succès à l'épreuve. Car il ne suffit pas d'avoir un lexique riche en arabe ; il convient également de pouvoir le mobiliser avec pertinence, précision et discernement, en l'adaptant à la tonalité du texte, en l'employant dans des structures syntaxiques correctes, qui retranscrivent, dans la langue cible, toute la richesse et les nuances de la langue source.

Cela implique de ne pas considérer le texte à traduire comme un simple objet à démembrer et à transposer d'une langue vers l'autre, dans une logique de terme à terme appauvrissante, mais bien au contraire de l'envisager comme une unité de sens cohérente, comme un discours construit, au sein duquel les réseaux de sens sont multiples. Ce sont précisément ces réseaux de sens qui sont à restituer lors de l'épreuve de thème. Il va sans dire que pour espérer produire une traduction satisfaisant à chacun des critères précédemment évoqués, il faut s'être entraîné bien en amont, lors de son année de préparation mais, idéalement, dès les toutes premières années de son cursus universitaire. Car la traduction est également une affaire d'habitudes, de réflexes à acquérir et à entretenir. Des réflexes qui seront d'autant plus utiles aux candidats que la durée de l'épreuve ne leur permet pas de s'accorder un temps démesurément long pour comprendre le texte à traduire et en déjouer les principales difficultés.

Aussi, nous ne saurions trop conseiller aux futurs candidats de s'adonner avec la plus grande régularité, la plus grande assiduité et le plus grand intérêt à des lectures répétées de textes français de toute époque et de toute aire francophone afin de se familiariser avec les structures de la langue française, des plus simples et courantes aux plus archaïsantes et raffinées, et de ne jamais hésiter, à la moindre difficulté, à avoir recours à des ouvrages de référence afin d'élucider un doute grammatical ou lexical qui viendrait faire obstacle à la compréhension. De la même manière, nous ne pouvons que recommander la fréquentation tout aussi régulière et assidue d'une bibliothèque en langue arabe, apte à apporter aux candidats-lecteurs une richesse et une précision lexicales, une maîtrise grammaticale et une habileté stylistique grâce auxquelles ils pourront viser l'exactitude, la rigueur et la précision requises par l'exercice de traduction.

Le jury tient à s'élever ici contre une idée reçue selon laquelle l'exercice de thème n'est qu'une affaire de maîtrise de l'arabe. C'est évidemment faux, puisqu'il n'est pas imaginable qu'une traduction soit bonne dès lors que le texte original n'aura pas été compris, jusque dans les plus fines et discrètes de ses nuances. Il s'agit donc, qu'on s'en convainque, d'une épreuve qui sanctionne tout autant la maîtrise défectueuse de l'arabe (son orthographe, sa correction grammaticale) que la méconnaissance de la langue française. C'est bien pour cela que nous déconseillons aux candidats de se lancer impulsivement dans la traduction, sans s'être préalablement imprégnés du texte et sans en avoir produit une lecture éclairée, une analyse herméneutique rapide, afin de s'en garantir une compréhension exhaustive. Alors seulement il sera possible d'envisager d'entamer la traduction, en considérant à tout moment le texte comme un système cohérent et non comme une succession d'unités.

Il va de soi qu'à la fin de l'épreuve un temps de relecture est nécessaire, afin de s'assurer qu'aucune coquille, ni aucune omission ne subsiste sur la copie. En effet, comme le rappellent les différents rapports de jury de ces dernières années, si des erreurs de lexique sont quelquefois pardonnables et seront alors comptées comme de légers faux-sens, voire comme de vénielles inexactitudes ou d'insignifiantes maladresses, toute omission d'un mot, d'une séquence sera très lourdement sanctionnée. Il en sera de même pour les ruptures de construction, les solécismes, non-sens et autres barbarismes qu'une relecture attentive devrait pouvoir éradiquer de la copie<sup>16</sup>.

#### Le texte de Balzac :

Ce cadre étant posé, intéressons-nous à présent au texte proposé pour la session 2022. Extrait de la deuxième partie du roman d'Honoré de Balzac (1799-1850), *Illusions perdues* (1837-1843), il s'agit d'un texte narratif qui contient des dialogues, légèrement raccourci par rapport au texte original, dans lequel Lucien, poète réputé dans sa province et figure d'ambitieux, quitte Angoulême pour conquérir la gloire littéraire à Paris. Il vit très

---

<sup>16</sup> Consulter à cet effet les fiches de barème dans le rapport de la session 2019, pp. 74-76, comprenant éléments majorants et minorants.

modestement, avec l'espoir de voir édité son premier roman historique, *L'Archer de Charles IX*, qui a éveillé l'intérêt du libraire Doguereau — nous parlons là d'une époque où un libraire peut également être un éditeur ; cette "confusion des rôles" n'est pas étrangère, du reste, au monde arabe : quantité d'éditions de textes classiques comme modernes ont été produites par une maison prenant le nom de maktaba, de la fameuse Maktabat al-Ḥānḡī cairote à Maktabat Miṣr, qui édita Naḡīb Maḥfūz.

Cet extrait fait partager au lecteur les spéculations intéressées de l'éditeur rapace alors qu'il se rend chez le jeune romancier pour lui proposer un contrat. Cependant, à mesure qu'il découvre les conditions de vie du jeune auteur, Doguereau révisé à la baisse la proposition qu'il envisage de faire, tout en se trouvant de bonnes raisons pour justifier sa rapacité.

Nous trouvons dans ce passage, teinté d'un certain humour noir, l'articulation de la description réaliste, faite du point de vue d'un personnage, et du thème sociologique de l'univers de l'édition, qui est une des composantes majeures du roman.

En dépit de quelques formulations peut-être un peu désuètes, ce texte ne présentait pas de difficultés de compréhension majeure, ni d'un point de vue lexical, ni d'un point de vue syntaxique. Il convenait toutefois d'y repérer quelques faits d'écriture marquants, relevant de la narratologie ou de la stylistique, à partir desquels il était important d'élaborer une stratégie de traduction et d'envisager des manières d'affronter les obstacles que la traduction pouvait éventuellement faire surgir.

En tout premier lieu, il convenait de s'interroger sur la forme et le sens du texte. En effet, dans ce fragment, l'auteur manipule une temporalité composite, alliant des références à un passé de narration employé pour les événements principaux, des formes de présent relatives aux moments monologiques et dialogiques, ainsi que des formes verbales au conditionnel présent et des allusions au futur, lorsque le vieux Doguereau essaie de nourrir d'illusions l'ambitieux projet de Lucien. Une telle complexité ne peut être ignorée, lors de la traduction, lorsqu'il s'agit d'opérer des choix entre les différents temps du passé.

Le format dialogique, facilement reconnaissable grâce aux tirets cadratins, devait également attirer l'attention des candidats sur l'énonciation et la façon dont celui qui en est porteur, le libraire ou le poète, organise son « discours », entre passé, présent et futur, tout en opposant l'avidité brutale du premier à la situation défavorable du second.

Enfin, et sans tomber dans une analyse psychologisante des deux personnages, une définition de la tonalité du texte permettait d'y percevoir l'exaltation des sentiments de prise de risque commercial de lancer un inconnu, d'égoïsme et de cupidité du libraire face à l'ambition et à l'optimisme de l'écrivain en espérance. Ce constat devait permettre de comprendre avec acuité, et donc de transposer avec finesse et justesse, les très nombreuses marques d'une attitude perfide, les expressions du doute, les nombreuses références à des prix ou encore tous les éléments qui illustrent les illusions sur la vie que se fait tout homme dans sa jeunesse et qu'il perd avec l'expérience. Ce n'est qu'après avoir déjoué quelques-uns de ces pièges, certes attendus mais toujours déstabilisants, du texte qu'on pouvait se lancer sereinement et efficacement dans la traduction.

1. *Le vieux Doguereau, surpris du style que Lucien avait dépensé dans sa première œuvre, enchanté de l'exagération des caractères qu'admettait l'époque où se déroulait le drame, frappé de la fougue d'imagination avec laquelle un jeune auteur dessine toujours son premier plan, vint à l'hôtel où demeurait son Walter Scott en herbe.*

Le romancier-narrateur commence l'extrait par cette phrase longue qui compte 52 mots et une incise articulant une suite de trois unités phrastiques. L'arabe est récalcitrant à ces rapports de subordination et remplace ici la participiale par une proposition coordonnée à la suivante et de même nature qu'elle. Pour cette raison, il convenait d'éviter les correspondances par des formules syntaxiques identiques et leur préférer une traduction qui commence par les propositions incisives capables de fonctionner en autonomie.

En outre, la différence entre les trois temps verbaux de ce fragment implique un rapport d'antériorité exprimé par le plus-que-parfait et l'imparfait par rapport au passé simple utilisé comme temps de narration pour une action ponctuelle : venir à l'hôtel, qui s'est déroulée dans le passé. La proposition incise : « *surpris du style... son premier plan* », doit donc être considérée comme une subordonnée participiale reliée par un lien de cause à effet à une autre subordonnée principale : *Le vieux Doguereau vint à l'hôtel où demeurait son Walter Scott en herbe*. C'est ce qui explique la proposition de traduction qui rattache la première à la seconde par le connecteur *fa-* en tant que copule de subordination.

Pour la traduction des trois noms propres, il fallait les transcrire simplement d'après leur orthographe française. Ainsi, *Doguereau* ne doit pas être rendu par *دوجيغرو* ou *دوغوفرو* mais par *دوغرو*. *Lucien* ne sera pas rendu par *لوسيان* ou *لوسيا* mais par *لوسيان*. *Walter Scott* doit être transcrit selon l'usage courant en arabe *والتر سكوت* et non pas *فالتير سكت الصغير* ou *فالتير إسكوت*. À ce propos, la dernière expression : *Walter Scott en herbe*, fait référence aux épis de blé encore jeunes qui ressemblent à des brins d'herbe. Au-delà de sa valeur qui peut être plus ou moins moqueuse, l'expression est employée ici pour qualifier le jeune écrivain de province qui présente

une forte maîtrise dans l'écriture du roman historique, à l'instar de l'écrivain écossais Walter Scott (1771-1832), et à qui on prédit une grande carrière. Plusieurs choix de traduction malheureux de cette expression : *دراجهته* \* , *النارية في العشب* , *والتر سكوت في الطابق الأرضي* \* , *العجوز* , *الشيخ* , ou encore *المسن* mais pas *القديم* \* . De la même façon, les ambiguïtés planant sur l'expression *drame* ont incité le jury à se montrer clément et à accepter des traductions aussi diverses que *المأساة* , *الدراما* , *القصة* , ou encore *أحداث القصة الدراماتيكية* , mais pas *الجريمة* \* ou *الحادثة* \* qui relevaient de l'inexactitude, confinant au faux-sens.

Le reste de la séquence ne présentait que de faibles difficultés lexicales : le jury s'est montré ouvert à la plupart des traductions proposées pour *vieux* : *العجوز* , *الشيخ* , ou encore *المسن* mais pas *القديم* \* . De la même façon, les ambiguïtés planant sur l'expression *drame* ont incité le jury à se montrer clément et à accepter des traductions aussi diverses que *المأساة* , *الدراما* , *القصة* , ou encore *أحداث القصة الدراماتيكية* , mais pas *الجريمة* \* ou *الحادثة* \* qui relevaient de l'inexactitude, confinant au faux-sens.

## 2. Il était décidé à payer mille francs la propriété entière de l'Archer de Charles IX, et à lier Lucien par un traité pour plusieurs ouvrages.

Plusieurs difficultés, de degré variable, étaient susceptibles de se poser aux candidats dans cette séquence. Parmi elles, la traduction des noms de nombre et du titre du roman. Dans tous les cas, il convenait dans un premier temps de s'interroger sur le sens et la construction de ces différents fragments, de manière à éviter les contresens ou les solécismes.

La traduction de *mille francs* semble avoir posé problème à quelques candidats. Nous profitons de ce rapport pour rappeler l'importance de connaître l'expression d'un nombre complexe en arabe ainsi que la syntaxe de l'objet compté. Dans ce cas précis, après mille, l'objet compté se met au singulier et au cas indirect indéfini : *إفرايك* \* / *دينار* \* / *دراهم* \* . ألف فرنك / ألف إفرنج \* n'est pas acceptable.

Le deuxième syntagme est le titre du roman en manuscrit : *l'Archer de Charles IX*. Il était l'occasion pour le jury d'évaluer la maîtrise du français et du système de numération additive par les candidats. Ainsi, dans le cas du titre, ont été acceptées des traductions telles que *نبال قواس* ou encore *رامي سهام* dès lors qu'elles étaient suivies de la transcription correcte du roi Charles *شارل* et du nombre ordinal en chiffres romains IX qui correspond à *التاسع* . De graves maladroites menant à un contresens ont posé problème à ceux qui ne connaissaient pas réellement le sens précis de ces trois éléments. Cela allait de *فن* \* / *قياس* \* / *بيت* \* / *سفينة* \* / *أسقف* \* / *أرشية* \* / *أرشيدوق* \* / *أرشيدوق* \* / *أرشية* \* / *أسقف* \* / *سفينة* \* / *بيت* \* / *قياس* \* / *فن* \* . Cela allait de *فن* \* / *قياس* \* / *بيت* \* / *سفينة* \* / *أسقف* \* / *أرشية* \* / *أرشيدوق* \* / *أرشية* \* / *أسقف* \* / *سفينة* \* / *بيت* \* / *قياس* \* / *فن* \* pour le premier, à *تشارلز* \* pour le second, et à *السادس* \* / *العاشر* \* / *الخامس* \* pour le troisième.

## 3. En voyant l'hôtel, le vieux renard se ravisa. — Un jeune homme logé là n'a que des goûts modestes, il aime l'étude, le travail ; je peux ne lui donner que huit cents francs.

Nous avons isolé cette séquence pour attirer l'attention du lecteur sur deux points qui ont présenté le plus de difficultés : le monologue intérieur et l'écriture des centaines.

L'arabe se passe normalement de tirets cadratins utilisés en typographie française pour introduire les répliques des dialogues placés en début de ligne ou pour indiquer le changement d'interlocuteur. Ils sont remplacés par *يقول* et *قال* . Toutefois, l'usage de ces tirets devient de plus en plus courant dans l'arabe moderne.

Le deuxième point revient sur les noms de nombres. D'abord pour rappeler que les deux graphies de cent *مائة* ou *مئة* ont la même prononciation et que la première, même s'elle ne correspond à aucune logique phonétique, est la plus ancienne. De fait, *huit cents* est exprimé en arabe par le nombre 8 sans le *tā' marbūṭa* avec le mot *مائة* au singulier et au cas indirect en annexion.

## 4. L'hôtesse, à laquelle il demanda M. Lucien de Rubempré, lui répondit : — Au quatrième ! Le libraire leva le nez, et n'aperçut que le ciel au-dessus du quatrième. — Ce jeune homme, pensa-t-il, est joli garçon, il est même très beau ; s'il gagnait trop d'argent, il se dissiperait. Dans notre intérêt commun, je lui offrirai six cents francs.

Dans la traduction de ce passage alternant récit et dialogue, il convient de s'interroger sur la nécessité ou non de rétablir, en arabe, la même ponctuation. Dans le cas présent, des guillemets peuvent être employés pour encadrer les phrases prononcées par les personnages.

Aussi, le choix du temps et de la particule hypothétique pour traduire la proposition circonstancielle de condition « *s'il gagnait trop d'argent, il se dissiperait* », posait quelques problèmes. La « leçon » de base sur les phrases conditionnelles ou hypothétiques en arabe oppose d'une manière générale une conditionnelle potentielle avec *in* et une conditionnelle irréaliste avec *law* . Le choix de la première s'impose ici car elle exprime un hypothétique réalisable. Dans ce cas de figure, la subordonnée sera introduite par *fā' al-ḡazā'* étant donné que sa valeur temporelle est située dans le futur : *إن كسب كثيرا من المال فسيلتهي ولن يعود يعمل* .

Par ailleurs, le fait qu'on évoque ici le risque de se dissiper devait inviter les candidats les plus fins à employer par la suite l'équivalent de *notre intérêt commun* : *مصلحتنا المشتركة* . Les traductions (*المصلحة العامة* \* / *مصلحتنا* \* ) qui

n'auraient pas repéré l'illusion de la gloire que l'éditeur essaie de broder pour piéger le jeune écrivain talentueux, mise en lumière par le procédé du monologue intérieur, et seraient restées collées à un premier degré de compréhension du texte ont été sanctionnées d'un très lourd non-sens.

5. Il monta l'escalier, frappa trois coups à la chambre de Lucien, qui vint ouvrir. La chambre était d'une nudité désespérante. Il y avait sur la table un bol de lait et une flûte de deux sous. Ce dénûment du génie frappa le bonhomme Doguereau. — Qu'il conserve, pensa-t-il, ces moeurs simples, cette frugalité.

Ici aussi, le jury a pu constater les fragilités lexicales ou, au moins, le manque d'attention à la lecture de beaucoup de candidats. La description de la chambre reflète la condition de Lucien lui-même. Les seuls objets mentionnés sont *un bol de lait* et *une flûte* dont on précise qu'elle est *de deux sous*. Aucune richesse donc pour ce provincial, ce qui le rend évidemment à la merci du libraire tout puissant. Les traductions acceptables pour le premier objet sont كأس, كوب, قدح, غراف, mais il ne peut pas être considéré comme قسعة\* ou فنجان\*. Ce syntagme a été élucidé par une note de bas de page ajoutée par le jury en guise d'aide à la compréhension. Cette note ne doit en aucun cas être intégrée au texte. Or, plusieurs candidats l'ont traduite et souvent de manière fantaisiste. Par conséquent, toute proposition qui n'était pas en lien avec l'idée d'un pain mince et long coûtant deux sous a été très lourdement comptabilisée pour le contresens, voire le non-sens qu'elle générerait : : حليب ومزمار\* / آلة نغير بخسة الثمن\* / قطعتين من النقد\* / شكلها سنيلي

Il est également regrettable que de trop nombreux candidats n'aient su quel sens donner à l'expression *dénûment du génie* et n'y aient même pas reconnu la racine *dénuer* sur laquelle le premier substantif est construit. Cela leur aurait permis, à défaut de connaître les noms عوز, حرمان et de proposer des traductions tout aussi acceptables telles que العوز الملازم للعبقرية / هذا الحرمان. Cela ne correspond donc pas à : عدم\* / إحساس بدائي\* / التجرد\* : عرية العبقري\* / عراء العبقري\* / نقشف العبقري الممتلي\* / بوس العبقرية\* / الروح العبقرية\* / زهد عبقري الطبع\* / النابغة

6. J'éprouve du plaisir à vous voir, dit-il à Lucien. Dans ces logements-ci brille le feu du génie. Voilà comment devraient vivre les gens de lettres au lieu de faire ripaille dans les cafés, dans les restaurants, d'y perdre leur temps, leur talent et notre argent. Il s'assit. — Jeune homme, votre roman n'est pas mal. J'ai été professeur de rhétorique, je connais l'histoire de France ; il y a d'excellentes choses, nous pourrions faire des affaires ensemble. Je vous achète votre roman...

Cette séquence débutait par une forme verbale au présent qui exigeait de choisir l'inaccompli dans ce cas, et dans les autres cas similaires que présentait le texte. L'action à laquelle fait ici référence le narrateur est présentée comme inachevée. Il n'était donc ici absolument pas envisageable d'opter pour un autre temps que l'inaccompli. Quant à la traduction de la locution verbale *faire ripaille*, elle a donné lieu, encore, à de trop nombreuses fantaisies, justifiables par une mésinterprétation du sens du syntagme en langue source. En français, *faire ripaille* signifie : boire et manger avec excès et de façon généralement festive. En aucune manière il ne fallait y voir une allusion à l'errance ou au vagabondage, de telle sorte que الاستعراض\* / التباهي\* / التفتيح\* / الرعي\* / التسكع\* / التسلل\* /

7. Le cœur de Lucien s'épanouit, il palpitait d'aise, il allait entrer dans le monde littéraire, il serait enfin imprimé. Le lexique posait à nouveau problème dans cette séquence par l'emploi du sens métaphorique du cœur dans les deux premières phrases. Nombre de candidats ont peiné à en comprendre le sens et donc à le restituer en respectant avec plus ou moins de fidélité le champ sémantique ici exploité par Balzac. Le cœur est considéré comme le siège des émotions. Sensible aux compliments du libraire, le cœur de Lucien bat plus fort ici sous l'effet du contentement. Les métaphores du courage ou de la peur أخذ كلامه من\* / من حماس\* / ارتجف\* / تشجع\* étaient d'une grande maladresse. Beaucoup plus simplement, les expressions اختلج قلب لوسيان وكاد يطير فرحا / انشرح صدر لوسيان وكاد قلبه يطير/ suffisaient à rendre compte des sentiments du jeune écrivain. Elles présentaient par ailleurs l'avantage de fonctionner, métaphoriquement, avec les termes « cœur » et « poitrine », de façon à conserver le champ sémantique de l'original. Encore fallait-il, pour cela, comprendre avec acuité le sens du verbe palpiter, qui ne signifiait pas ici tarir نضب\* (sans doute une métathèse involontaire pour نبض) ou fleurir تفتح مزدهر\*

8 — Je vous l'achète quatre cents francs, dit Doguereau d'un ton mielleux, en regardant Lucien d'un air qui semblait annoncer un effort de générosité. — Monsieur, nous ne pourrions pas nous entendre, je vous prie de me rendre mon manuscrit, dit Lucien glacé.

Cette séquence contient aussi des nombres et des objets comptés, pour la traduction desquels nous renvoyons aux commentaires faits plus haut. En outre, il y avait ici à reconnaître le sens figuré de l'adjectif *glacé* qu'il convient de comprendre dans le sens de : frappé d'une émotion si violente que le sang paraît brusquement se refroidir, se figer. C'est le résultat du désenchantement de Lucien suite à la proposition malhonnête de Doguereau. Rappelons ici que l'usage de l'image du cœur en arabe sous forme de : *وقد أثلج صدره ما سمع\** mène à un lourd contresens car elle signifie satisfaction et contentement. Elle correspond plutôt à « réchauffer le cœur de quelqu'un » en français. Sur ce point, le choix du sentiment de la colère, de la frustration ou de l'horreur : *بلهجة جافة\** / *بصوت قاس\** / *مرعوبا\** / *محبطا\** / *غاضبا\**, était également tout à fait fautif et sanctionné en conséquence.

9. — Le voilà, dit le vieux libraire. Vous ne connaissez pas les affaires, Monsieur. En publiant le premier roman d'un auteur, un éditeur doit risquer seize cents francs d'impression et de papier. Il est plus facile de faire un roman que de trouver une pareille somme. Vous reviendrez à moi ! Vous ne trouverez pas un libraire qui se donne la peine de lire votre griffonnage. Moi qui l'ai lu, je peux vous y signaler plusieurs fautes de français. Vous avez mis *observer* pour *faire observer*, et *malgré que*. Malgré veut un régime direct. Si je ne m'intéressais pas aux jeunes gens studieux, je ne vous aurais pas proposé de si belles conditions. Songez-y.

Pour la dernière fois dans ce texte apparaissait en français l'expression d'un nombre complexe : seize cents francs *ستة عشر مئة فرنك* / *ستة آلاف فرنك\** / *سنة عشر مئة فرنك\** / *سنة عشر مئة دينار\** / *ست عشرة مئة\** / *مئة وستة عشر فرنك\** : *ستة مئة فرنكا*. De fait, ils se sont vu reprocher une lourde faute de solécisme.

Venait ensuite une série de reproches adressés à Lucien au moyen desquels le libraire évoque deux fautes de français. Ce segment a présenté des difficultés notables : la compréhension du terme *régime* que les anciens grammairiens définissaient comme « la dépendance d'un nom ou d'un pronom par rapport à un autre mot de la même phrase »<sup>17</sup>, et celle du syntagme *régime direct* défini comme « celui sur lequel tombe directement l'action du verbe »<sup>18</sup>. Plusieurs options s'offraient aux candidats pour rendre *حالة المفعولية التي يقع عليها الفعل*. En revanche, les traductions plus littérales telles que *كلمة رغم\** / *رغم يتطلب تركيبا مباشرا\** / *طرحا مباشرا\** / *أسلوب مباشر\** constituaient des maladresses plus ou moins légères auxquelles s'ajoutaient, le cas échéant, des fautes de non-sens lorsque, par exemple, la traduction renvoie à l'annexion et à la détermination : *الإضافة لا تجمع تعريفا\**.

10. Lucien prit son manuscrit, le jeta par terre en s'écriant : — J'aime mieux le brûler, monsieur ! — Vous avez une tête de poète, dit le vieillard.

Honoré de Balzac, *Illusions perdues* (1837-1843)

Cette dernière séquence ne présentait, a priori, pas de difficulté particulière. Pourtant, d'étonnantes confusions ont été produites sur la traduction du dernier segment. En effet, pour Doguereau, refuser un contrat comme celui qu'il propose c'est *[avoir] une tête de poète*, c'est-à-dire la tendance d'un poète à croire que son travail est unique et d'une rare qualité, sans avoir forcément le sens des réalités. De fait, la traduction de ce syntagme par *رأسكم كرؤوس الشعراء\** / *إن لك لرأس طير\** n'a pas été acceptée.

Quant au nom de l'auteur, l'un des écrivains les plus célèbres de la littérature française, on l'a trouvé rendu par *شرف بلازك\** ; le jury préfère croire qu'il s'agit d'une maladresse de lecture. Mais quoi qu'il en soit, ce genre d'erreur ne devrait pas apparaître dans une copie d'agrégation externe.

Enfin, un dernier conseil de méthode à mettre en œuvre dès les prochains entraînements. L'épreuve de thème, comme celle de version, demande un travail régulier et assidu, afin d'acquérir les principaux réflexes de traduction. Une dense activité de lecture, en français et en arabe, constitue une des clés de la réussite. En effet, par la lecture, le candidat pourra diversifier son lexique, enrichir sa syntaxe et comprendre les subtilités qui composent l'identité stylistique d'un texte. La traduction réussie sera celle qui parallèlement à de très solides compétences en langue sera en mesure d'insuffler un esprit particulier au texte cible, une spontanéité qui à aucun moment ne semblera se substituer à l'extrême rigueur que requiert un tel exercice.

### Traduction proposée

<sup>17</sup> LITTRÉ Émile, Régime, 8-Terme de grammaire : <https://www.littre.org/definition/régime>

<sup>18</sup> *Ibid.*

دُهَشَ الْعَجُوزُ دَوْغَرُو مِنْ الْأَسْلُوبِ الَّذِي اتَّبَعَهُ لَوْسِيَانِ فِي مُؤَلَّفِهِ الْأَوَّلِ، وَسَرَّتُهُ الْمُبَالِغَةُ فِي إِبْرَازِ الطَّبَاعِ الْمُعَبَّرَةِ عَنِ الْعَصْرِ الَّذِي تَجْرِي فِيهِ أَحْدَاثُ الْمَأْسَاةِ. وَفَوْجَى بِجُمُوحِ الْأَحْيَالِ الْمُتَجَلِّيِ عَلَى الدَّوَامِ فِي وَصْفِ الْمُؤَلَّفِ الشَّابِّ لِلْوَقَائِعِ الْأَيُّمِيَّةِ، فَوَفَدَ إِلَى الْفُنْدُقِ الَّذِي يُقِيمُ فِيهِ هَذَا الْمَوْهَلُ لِأَنَّ يَكُونُ مُمَاتِلًا لِوَالْتِرِ سَكُوتٍ وَفِي نَيْبِهِ أَنْ يَدْفَعَ لَهُ أَلْفَ فَرَنْكٍ لِقَاءِ الْمَلِكِيَّةِ الْكَامِلَةِ لِرِوَايَةِ "نَبَالِ شَارِلِ التَّاسِعِ" وَأَنْ يَرْبِطَهُ بِعَقْدٍ عَلَى عِدَّةِ مَوْلَفَاتٍ. وَعِنْدَ رُؤْيَيْهِ لِلنُّزْلِ غَيْرِ الثَّغْلَبِ الْعَرِيقُ فِي الْمَكْرِ رَأْيِهِ، "فَشَابُّ يَرْتَضِي بِالسَّكَنِ هُنَا ذُو دَوْقٍ مُتَوَاضِعٍ، مُحِبٌّ لِلدِّرَاسَةِ وَالْعَمَلِ، اسْتَطْبَعِ إِرْضَاءَهُ بِتَمَانِمَاتِهِ فَرَنْكٍ"، وَعِنْدَمَا سَأَلَ صَاحِبَةَ النُّزْلِ عَنِ السَّيِّدِ لَوْسِيَانِ دِي رُبُومْبِرِهِ أَجَابَتْهُ "إِنَّهُ فِي الطَّبَاقِ الرَّابِعِ" وَرَفَعَ الْمَكْتَبِيُّ عَيْنَيْهِ فَلَمْ يُشَاهِدْ إِلَّا السَّمَاءَ فَوْقَ الطَّبَاقِ الرَّابِعِ؛ وَقَالَ فِي نَفْسِهِ: "هُذَا الشَّابُّ فَتَى وَسِيمٌ بَلْ إِنَّهُ جَمِيلٌ جِدًّا، فَإِنْ كَسَبَ كَثِيرًا مِنَ الْمَالِ فَسَيَلْتَهِي وَلَنْ يَعُودَ يَعْمَلُ؛ وَلِمَصْلُحَتِنَا الْمُشْتَرِكَةِ سَاعَرَضُ عَلَيْهِ سِتْمِنَةَ فَرَنْكٍ. صَعِدَ الدَّرَجَ وَدَقَّ ثَلَاثًا بَابَ عُرْفَةِ لَوْسِيَانِ الَّذِي أَتَى لِيَفْتَحَ الْأَبَابَ. كَانَتْ الْعُرْفَةُ فِي عُرِي يَدْفَعُ إِلَى الْفُنُوطِ، وَعَلَى الْمِنْصَدَةِ كَأْسُ حَلِيبٍ وَرَغِيفٌ خُبْزٍ بِفَلْسَيْنِ، وَأَثَرَ هَذَا الْعُرِي الْمَلَارِمُ لِلْعَبْقَرِيَّةِ عَلَى دَوْغَرُو الطَّبِيبِ وَفَكَرَ: "لِيُحَافِظَ عَلَى هَذِهِ التَّقَالِيدِ الْبَسِيطَةِ، وَهَذَا الرُّهْدِ فِي الْمَأْكَلِ".

قَالَ لِلَوْسِيَانِ "كَمْ أَنَا مَسْرُورٌ لِرُؤْيَيْكَ. فِي هَذِهِ الْمَسَاكِينِ تَتَأَلَّقُ نَارُ الْعَبْقَرِيَّةِ. هَكَذَا يَجِبُ أَنْ يَعِيشَ رِجَالُ الْأَدَبِ بَدَلًا مِنَ الْإِفْرَاطِ فِي التَّرَدُّدِ عَلَى الْمَقَاهِي وَالْمَطَاعِمِ وَإِضَاعَةِ وَقْتِهِمْ وَمَوْهَبَتِهِمْ وَمَالِنَا فِيهَا" ثُمَّ جَلَسَ وَهُوَ يَقُولُ: "أَيُّهَا الشَّابُّ، رِوَايَتُكَ لَيْسَتْ سَيِّئَةً، وَأَنَا أَسْتَاذُ بَيَانٍ سَابِقٌ وَأَعْرِفُ تَارِيخَ فَرَنْسَا، وَقَدْ عَبَّرْتُ عَنْ أَشْيَاءَ مُمْتَازَةٍ. بِإِمْكَانِنَا تَحْقِيقَ مَشَارِيعَ مُشْتَرَكَةٍ، وَسَأَشْتَرِي رِوَايَتَكَ..."

أَحْسَ لَوْسِيَانِ بِقَلْبِهِ يَنْتَعِشُ، فَقَدْ أَقْبَلَتْ أَيَّامُ الْبَيْسِ وَسَيَدْخُلُ عَالَمُ الْأَدَبِ، وَسَتُنْشَرُ أَحْيَرًا مَوْلَفَاتُهُ.

قَالَ دَوْغَرُو بِلَهْجَةٍ مَعْسُولَةٍ وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَى لَوْسِيَانِ كَمَنْ يَجْهَدُ فِي إِعْلَانِ سَخَائِهِ:

"سَادَفَعُ لَكَ أَرْبَعِمِئَةَ فَرَنْكٍ"

قَالَ لَوْسِيَانِ وَكَأَنَّ رَعَشَةً بَارِدَةً أَصَابَتْهُ: سَيِّدِي، لَا يُمَكِّنُنَا أَنْ نَتَفَاهَمَ وَأَرْجُو أَنْ تُعِيدَ لِي مَخْطُوطَتِي.

قَالَ النَّاشِرُ الْعَجُوزُ: هَا هِيَ. إِنَّكَ لَا تَعْرِفُ كَيْفِيَّةَ سَيْرِ الْأَعْمَالِ أَيُّهَا السَّيِّدُ، فَعِنْدَ نَشْرِ الرِّوَايَةِ الْأُولَى لِمُؤَلَّفِي، يُجَازِفُ النَّاشِرُ بِالْفِ وَسِتْمِنَةَ فَرَنْكٍ نَقَاتِ طِبَاعَةٍ وَوَرَقٍ، وَتَأَلِيفِ رِوَايَةٍ أَيْسَرُ مِنْ إِجَادِ مِثْلِ هَذَا الْمَبْلَغِ. سَتَعُودُ إِلَيَّ. وَلَنْ تَجِدَ مُسْتَحْدَمًا يُكَلِّفُ نَفْسَهُ عَنَاءَ قِرَاءَةِ حَرْبَشْتِيكَ. وَبِمُكْنِي وَقَدْ قَرَأْتُهَا بِإِمْعَانٍ أَنْ أُشِيرَ إِلَى عِدَّةِ أخطاءٍ<sup>19</sup> لَعُوبَةٍ. فَقَدْ كَتَبْتُ "لَا حَظَّ" بَدَلًا مِنْ "أَلْتَنْظَرُ إِلَى" وَكَتَبْتُ "بِالرَّغْمِ مِنْ" وَكَانَ بِإِمْكَانِكَ أَنْ تَكْتَفِيَ بِالْحَرْفِ "عَلَى". وَلَوْ لَمْ أَكُنْ مُهْتَمًّا بِالشَّابِّ بِالْمُجِدِّ لَمَا قَدَّمْتُ لَكَ هَذَا الْعَرْضَ السَّخِيَّ. فَكَّرْ فِي ذَلِكَ.

<sup>19</sup> La nature triptote de 'ahṭā' ne fait pas de doute : il s'agit d'un pluriel sur le schème 'af'ilā' avec une hamza radicale. Certes, 'ašyā' est universellement reconnu comme diptote, et semble au premier abord du même type de racine et schème que 'ahṭā' ; mais les grammairiens arabes médiévaux argumentent que ašyā' est en réalité sur le schème af'ilā' (opinions d'al-Aḥfaš, al-Farrā', al-Ḡurḡānī) ou fa'ilā' (al-Ḥalīl, Sībawayh), avec taḥfiḥ (amuïssement) ou qalb (métathèse) de la hamza. Il peut s'agir d'une réelle pratique des parlers tribaux pris en considération par les premières générations de grammairiens, à supposer que la flexion ait été réellement observée. On peut aussi se demander s'il ne s'agit pas d'une façon de justifier une pratique qui assimile des pluriels de mots dans lesquels la finale -ā' a une hamza radicale avec ceux pour lesquels -ā' est morphémique. De même, on notera dans le corrigé de l'épreuve écrite de linguistique *infra* que *mūmiyā'* est traité par l'éditeur du texte imprimé comme diptote pour une même raison d'assimilation aux mots en -ā' morphémiques, alors qu'il s'agit d'un mot étranger dont on serait bien en peine de trouver une racine trilitère convaincante pour distinguer le radical du morphémique. Le locuteur moderne sollicite à ce propos son "sens de la langue", en l'absence de tribus à interroger. Les correcteurs n'ont pas voulu être tels un Kisā'ī entouré de ses Bédouins complices (voir *infra*) lançant rageusement "laḥanta yā Baṣrī" aux candidats ayant fait l'erreur bénigne de vocaliser 'ahṭā'a au lieu de 'ahṭā'in quand ils ont choisi ce mot dans leur traduction, et se sont refusés à y voir un ḥaṭa' impardonnable : l'erreur n'a donc pas été comptabilisée.

تَنَاولَ لوسِيَان مَحْطُوطَتَهُ وَرَمَاهَا أَرْضاً وَهُوَ يَصِيحُ: " إِنِّي أَفْضَلُ حَرْقَهَا، يَا سَيِّدِي!"  
قَالَ الْعَجُوزُ: "إِنَّ لَكَ لِرَأْسِ شَاعِرٍ".

أونوريه دي بلزك، أوهام ضائعة (1837-1843)

### Notes de la version (sur 10) :

6.5 ; 6 (2) ; 5 (2) ; 4.5 ; 4 (2) ; 3.5 ; 3 ; 2.5 ; 2 (2) ; 1.5 ; 1 ; 0.5 (14)

Nous commencerons par quelques remarques liminaires à propos des statistiques de la session 2022. Le jury a pu constater la présence d'un nombre très important de copies exécrables (18 copies entre 0.5 et 2.5/10), ainsi que l'absence, cette session, d'excellentes prestations (les notes habituellement comprises entre 7 et 10/10). Les copies qui obtiennent des notes extrêmement basses témoignent de deux types de difficultés.

D'une part, elles révèlent l'incapacité chez un certain nombre de candidats à comprendre de façon précise un texte arabe dans un registre médiéval, en raison notamment d'importantes lacunes culturelles et lexicales, et de difficultés d'analyse syntaxique. D'autre part, elles mettent à jour une maîtrise très approximative, voire dans certains cas, catastrophique du français, si bien que certaines propositions de traduction sont parfois tout simplement incompréhensibles.

Le texte proposé pour l'épreuve de version de la session 2022 est extrait des *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn* (Les Classes des grammairiens) du « célèbre philologue, faqīh et poète arabe Abū Bakr al-Zubaydī »<sup>20</sup>. Celui-ci « naquit à Séville vers 928 d'une famille cultivée. Le *ṭalab al-ʿilm* le conduisit à Cordoue, lieu de résidence des califes umayyades, où il fréquenta ses professeurs. Le jeune savant attira l'attention du calife al-Ḥakam II (961-76) qui, alors qu'il n'était encore qu'un prince, fut un grand patron des arts et des sciences »<sup>21</sup>. Le calife al-Ḥakam l'incita à diffuser ses connaissances auprès du public par des livres. Son ouvrage *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa l-luġawiyyīn* fut écrit entre 973-74 et 975-76 et « destiné à compléter la célèbre grammaire de Sībawayh ».

Le texte à traduire est précisément extrait de la notice consacrée à Sībawayh. En effet, le passage relate une humiliation et « un incident notoire dans la carrière du grammairien avec al-Kisāʿī, au cours d'un débat appelé *al-masʿala al-zunbūriyya* en raison de son sujet, à savoir la syntaxe de la phrase : *kuntu aẓunnu anna al-ʿaqraba ašaddu lasʿatan min al-zunbūri fa-idā huwa hiya* ou *idā huwa iyyāhā*. »<sup>22</sup>. Al-Kisāʿī l'emporta en souvoyant des Bédouins afin qu'ils aillent dans son sens. Quant à Sībawayhi, il quitta la scène et ne tarda pas de mourir d'affliction.

Nombre de candidats ont paru s'être lancés dans la traduction sans avoir au préalable effectué un travail de lecture analytique permettant d'identifier les personnages, d'envisager précisément les enjeux et les difficultés du passage. Mener à bien la traduction de cet extrait nécessite certes de solides connaissances culturelles et linguistiques, mais requiert aussi une fidèle restitution des particularités du registre médiéval. Ce texte classique et appartenant au genre *ḥabar* doit être rendu dans une langue française très soutenue, un registre classique et distingué, avec une narration obligatoirement au passé simple et non pas au passé composé. Il est primordial d'éviter les formulations et les expressions modernes qui sonneraient inévitablement comme des anachronismes.

À cet égard, à l'intention des futurs professeurs, on ne saurait trop rappeler l'absolue nécessité de maîtriser la langue française. En amont du concours, les candidats devront s'assurer qu'ils manient parfaitement les conjugaisons, tout particulièrement le passé simple, sans barbarisme ni confusion. Il est regrettable de trouver dans les copies d'agrégatifs des barbarismes monstrueux tels que \*ils demandèrent, \*ils se rassemblèrent, \*il acquiescit, \*il perdit... Ces erreurs sont lourdement pénalisées.

Rappelons également que les rapports de jury des années précédentes constituent un outil essentiel à la préparation efficace de l'épreuve. Ils permettent d'en saisir les enjeux et les attentes, et de hiérarchiser les points qui doivent susciter la vigilance du candidat. Leur lecture attentive est ainsi très vivement recommandée. À titre d'exemple, il aurait été souhaitable que les candidats profitent des conseils prodigués dans le rapport d'agrégation de la session 2018 pour réussir l'exercice de version de la présente session. En effet, le texte proposé était aussi un *ḥabar*, cette fois extrait du dictionnaire biographique *Al-Wāfi bi-l-Wafayāt* d'al-Safadī (XIVe siècle), complément du *Wafayāt al-Aʿyān* d'Ibn Ḥallikān. Plusieurs conseils et recommandations étaient pertinents pour l'exercice de la présente année et auraient pu être d'une grande utilité à la promotion 2022.

Par ailleurs, plusieurs autres erreurs auraient pu être évitées en consultant un dictionnaire unilingue autorisé pendant l'épreuve. Les candidats doivent choisir leurs dictionnaires avec une grande précaution et s'assurer que l'ouvrage ne soit pas annoté. Les agrégatifs doivent également appréhender au préalable le dictionnaire pour l'utiliser en toute efficacité le jour de l'épreuve. Il suffisait de se munir du fameux *Munġid fi l-luġa wa-l-aʿlām*<sup>23</sup> pour ne pas se trouver démuné face à un terme tel que *zunbūr*. En effet, à la lettre *zāy*, la définition proposée dans cet ouvrage est très explicite :

زُنْبُور، ج زَنَابِير، والواحدة زُنْبُورَة: حشرة من فصيلة الزنبوريّات ورتبة غشائيات الأجنحة. لونها أصفر وأسود، يستنق جسمها بين الصدر والبطن. تعيش كالنحل في مستعمرات ولكنها لا تنتج العسل. منها الأجناس الكبيرة فلسعتها مؤلمة وهي تلحق أضراراً فادحة بالنحل...

<sup>20</sup> Encyclopédie de l'Islam, 2<sup>ème</sup> édition. Éd. Maisonneuve et Larose.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Al- *Munġid fi l-luġa wa-l-aʿlām*, (The Mungid Dictionary of Language and Proper Names). Bayrut; Dar al- Masriq.

Si cette dernière définition n'était pas suffisante, une image présentant l'insecte dans ce même ouvrage ne laissait plus aucune part au doute :



De même, les erreurs de translittération de noms propres des personnages figurant dans le passage auraient pu être évitées en consultant le même *Munğid fi l- luğa wa-l-a' lām* dans sa partie encyclopédique consacrée aux *a' lām*. La consultation du dictionnaire aurait pu épargner des erreurs telles que \*al-Zabđī pour l'auteur de l'ouvrage, ou encore \*al-Kasā'ī pour al-Kisā'ī le philologue et un des personnages principaux du passage à traduire. Ces erreurs trahissent un manque de connaissances culturelles essentielles pour l'obtention de ce concours et une méconnaissance des outils élémentaires et autorisés tels que les dictionnaires unilingues.

Plusieurs candidats ont rencontré des difficultés dans la traduction du passage qui concerne l'objet du litige grammatical entre Sībawayhi et al-Kisā'ī, une discorde entre les partisans de l'École de Bassorah et ceux de l'École de Koufa. Les candidats pouvaient ici opter tout simplement pour une translittération exacte de la phrase *fa- idā huwa hiya* ou *idā huwa iyyāhā*. Cette alternative aurait pu éviter aux candidats de perdre des points précieux avec des tentatives de traductions farfelues et parfois délirantes.

Enfin, le jury tient à rappeler qu'en traduction l'omission est l'erreur que le barème pénalise le plus lourdement, qu'elle provienne d'une difficulté de gestion du temps de l'épreuve, d'un recopiage trop rapide du brouillon, ou d'une lecture initiale trop hâtive. Une approche pragmatique de l'épreuve invite donc le candidat à s'en prémunir en priorité.

### Traduction proposée

Abū Ğa'far, le grammairien égyptien, rapporte le récit suivant : Lorsque Sībawayh arriva en Irak, al-Kisā'ī en conçut une grande inquiétude. Il se rendit auprès du [vizir] Ğa'far b. Yaḥyā b. Barmak et de son frère, al-Faḍl, et leur tint ce discours :

— Je suis votre allié et votre ami, et voilà que cet homme vient ici me prendre ma place !

— Emploie donc la ruse si tu veux la garantir, lui répondirent-ils. Quant à nous, nous vous réunirons en une même séance. Et c'est ainsi que les deux hommes se rencontrèrent chez les Barmécides. Sībawayh vint seul, tandis qu'al-Kisā'ī était accompagné du [grammairien] al-Farrā', de [Ḥalaf] al-Aḥmar, et d'autres encore de ses partisans. Ils interrogèrent alors Sībawayh :

— Que doit-on dire, dans l'énoncé en arabe : « Je pensais que le scorpion avait une piqûre plus douloureuse que celle du frelon, et voilà qu'elles sont équivalentes » : la fin est-elle *fa- idā huwa hiya* ou *u huwa iyyāhā* ?

— C'est la première version, répondit-il.

Tous lui tombèrent alors dessus à bras raccourcis : « Tu te trompes et tu commets une faute de langue ! »

Yaḥyā b. Ḥālid b. Barmak estima que c'était un point bien délicat et qu'il ne saurait trancher entre les parties. [Les partisans d'al-Kisā'ī] dirent alors : « Il y a des bédouins dans l'antichambre du salon ». On fit donc entrer Abū l-Ġarrāh et ceux qu'on trouva en sa compagnie, et qui tous étaient les informateurs linguistiques d'al-Kisā'ī et de ses partisans. Or, tous répondirent par la seconde version, *fa- idā huwa iyyāhā*. La séance s'acheva ainsi, concluant que Sībawayh s'était trompé. Les Barmécides lui donnèrent une récompense, y ajoutèrent une somme qu'ils avaient reçue de la part du calife Hārūn al-Rašīd, et on congédia Sībawayh, l'appelant à rentrer dans son pays. Il se dit qu'il ne tarda pas à mourir d'affliction.

Les partisans de Sībawayh, en ce qui concerne ce point, sont unanimes à considérer que la bonne réponse est celle que donna leur maître, à savoir *fa- idā huwa hiya*, c'est-à-dire que les deux termes comparés étant équivalents, cela appelle un nominatif et non un accusatif comme le suggère la seconde réponse.

La même anecdote est rapportée par al-Awrāğī, le secrétaire, dans une version plus complète, que je reproduis ainsi qu'il l'a transmise. D'après lui, lorsque Sībawayh se présenta auprès de Yaḥyā b. Ḥālid b. Barmak, ce dernier s'enquit de lui et de la raison pour laquelle il venait en ville. « C'est pour que tu me fasses rencontrer al-Kisā'ī en vue d'une joute », répondit Sībawayh.

— N'y songe pas ! objecta Yaḥyā. Il est le premier savant de la Ville du Salut, c'est notre autorité en matière de récitation du Coran, et il est précepteur des enfants du Commandeur des Croyants. Tout le monde en cette ville appartient à son parti et le soutient !

Mais Sībawayh insista tant et si bien que le Barmécide se résolut à lui promettre une séance les réunissant. Le jour dit, le grammairien se rendit au palais du calife al-Rašīd et y découvrit al-Farrā', qui l'y avait devancé avec tous ses compagnons. [Ḥalaf] al-Aḥmar lui posa cent questions épineuses, auxquelles Sībawayh répondit ; or, à chaque réponse, al-Aḥmar répliquait : « Tu te trompes, Basrien ! », ce qui amena ce dernier à se taire, de méchante humeur.

al-Kisā'ī arriva sur ces entrefaites, accompagné d'une cohorte de bédouins, et quand il eut pris place, il apostropha Sībawayh :

— Dis-moi, Basrien, quand on dit « Je suis sorti alors que Zayd était debout », quelle est la désinence du mot « debout », soit *qā'im* en arabe ?

— Je dis *qā'imun*, au nominatif !

— Et peut-on dire *qā'iman*, à l'accusatif ?

— Cela ne se dit pas, répondit Sībawayh.

— Il se trouve être un groupe de bédouins à la porte du Commandeur des Croyants, puisqu'ils sont ici, demandons-leur donc !

— Fais donc, acquiesça le Basrien.

Al-Kisā'ī leur demanda donc : « Comment dites-vous : “Je pensais que le scorpion avait une piqûre plus douloureuse que celle du frelon, et voilà qu'elles sont équivalentes”, utilisez-vous le nominatif ou l'accusatif ? » Or, certains firent la première réponse et les autres la seconde. Al-Kisā'ī porta alors l'estocade : « Voilà qui est bien différent de ce que tu avances, Basrien ! ».

Abū Bakr al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn* (Les Classes des grammairiens)

## 6.4. Linguistique

**Notes :** 12 (2) ; 10 ; 9 (2) ; 8,5 ; 6 ; 4 (2) ; 3 (4) ; 2,5 ; 2 (4) ; 1,5 (4) ; 1 (4) ; 0,5 (4).

Les cinq questions posées dans le cadre du hors programme permettaient au jury d'apprécier les connaissances qu'ont les candidats de quelques points de grammaire en contexte. Ceux qui étaient proposés à la réflexion, cette année, n'offraient pas de difficultés particulières : il s'agissait de traiter, dans l'ordre des questions : (1) le diptote et l'accord des adjectifs ou participes s'y rapportant ; (2) les opérateurs et la syntaxe de l'exception (*istitnā'*) ; (3) les règles d'accord de l'adjectif avec le nom qu'il qualifie ; (4) la morphologie des pluriels issus de racines défectueuses et (5) le système hypothétique en *law*. Autant dire qu'il fallait développer et illustrer ces questions par des exemples contextualisés tirés du corpus textuel proposé. Les candidats doivent bien veiller à ne pas considérer l'épreuve hors programme de linguistique comme une « épreuve piège » qui cacherait des questions ardues et pointues de morphologie ou de syntaxe. Ce n'est pas l'esprit de cette épreuve : le jury cherche à savoir d'abord si les candidats seraient aptes à enseigner les fondamentaux de la grammaire et de la linguistique arabes dans ses diverses dimensions, à un public d'élèves ou d'étudiants. À ce titre, le jury choisit plutôt des points de grammaires simples et courants, que nul agrégatif ou futur enseignant ne peut ignorer. Les candidats doivent donc faire montre de bon sens, de méthode et de concision dans leur présentation de chacune des questions.

D'un point de vue matériel, il est demandé de présenter sa réponse sous la forme de phrases et non au travers d'une énumération de remarques que les correcteurs devraient eux-mêmes réordonner afin de tenter d'en reconstruire le fil logique. S'il est demandé de rédiger, rien n'interdit, par ailleurs, de recourir à un tableau ou à un schéma simple et propre utilisant le soulignement et les flèches par exemple en appui de la démonstration. Les questions 1 sur le diptote et 3 sur l'accord de l'adjectif s'y prêtaient particulièrement.

Par ailleurs, il est recommandé de traiter les questions du hors programme dans l'ordre proposé. La durée de l'épreuve étant de 6 heures, les concepteurs du sujet ont proposé une répartition possible du temps de travail (2 heures pour le hors programme et 4 heures pour le programme). On doit y voir le reflet du barème qui sera appliqué à chacun des exercices. Ceci est par ailleurs clairement stipulé : « Les durées conseillées ci-dessous permettent de déduire le barème de points de chaque question ». Les candidats doivent en tenir compte lors de la composition afin d'éviter de prendre trop de temps pour la rédaction de l'une ou de l'autre partie. Cette année, les correcteurs ont constaté d'évidents déséquilibres dans le traitement des questions, à savoir que la partie hors programme avait souvent fait l'objet de trop longs développements aux dépens des deux questions au programme sur le *qāf* et sur la notion de *tafhīm*. À la lecture de certaines copies, dont quelques-unes étaient convenables, on sentait que les candidats, pressés par le temps, n'avaient pas terminé leur réflexion et se hâtaient d'achever leur copie tant bien que mal, omettant la conclusion, les transitions ou des aspects fondamentaux de la question. Les candidats doivent garder à l'esprit que le traitement d'une question au programme de linguistique exige la même rigueur de plan, d'analyse et de synthèse que les autres questions de littérature ou de civilisation.

Il est donc conseillé aux futurs candidats de bien lire (et relire) les consignes : celles-ci stipulaient entre autres que « dans vos réponses, tous les mots ou les phrases cités [...] doivent obligatoirement être transcrits en caractères latins et traduits ». Les candidats qui ne le font pas sont pénalisés. Ceci revient à dire qu'un agrégatif doit être à même, au moment de passer le concours, de transcrire rigoureusement en caractères latins (dits de translittération) des énoncés écrits en caractères arabes selon la norme dite *Arabica*. Il ne convient en aucune manière de présenter son argumentation avec des termes écrits en caractères arabes (souvent non vocalisés) et dont il est difficile de préjuger de la bonne prononciation. Il reste toutefois possible, afin d'enrichir une démonstration particulière, d'utiliser l'écriture arabe tant que celle-ci se trouve également translittérée. Ajoutons que beaucoup de candidats omettent encore de traduire les exemples qu'ils présentent à l'appui de leur démonstration.

Comme cela a déjà été écrit dans les précédents rapports, le jury constate que nombre de copies montrent une relative méconnaissance de la terminologie grammaticale issue de la tradition arabisante en langue française, qu'il s'agisse de la morphologie comme de la syntaxe. Ainsi, des termes issus de la terminologie traditionnelle en langue arabe se voient insérés tels quels dans un cadre explicatif en langue française, sans qu'aucune traduction ne les accompagne : il en résulte souvent un jargonage difficilement compréhensible mélangeant le français et l'arabe : « c'est du *naṣb* et non du *kasr* » ou, pire encore, « [...] comme le stipule la *qā'ida* du *naḥw* ». Un candidat à l'agrégation, futur enseignant d'arabe, doit savoir montrer qu'il maîtrise à la fois la terminologie traditionnelle en langue arabe et son équivalent dans la tradition arabisante. L'idéal étant de choisir une terminologie, de s'y tenir, et d'en proposer la traduction systématique entre parenthèses.

Le hors programme linguistique est aussi l'occasion pour les correcteurs de s'assurer que le candidat ne dit pas, dans le cadre d'une explication sur un point donné, de choses parfaitement fausses sur un autre point. À titre d'exemple, pour la question 1 sur le diptote, certains candidats identifiaient bien *mūmyā'* comme étant diptote (omettant souvent de préciser à quel titre il l'était) ; cependant, le bénéfice de cette réponse correcte se trouvait couramment annulé par des affirmations subsidiaires erronées : confusion entre le cas (*'i'rāb*) et la désinence (*'alāma*, « marque » du cas). On prétend alors que *mūmyā'a* est au cas direct, confondant la désinence vocalique *-a* avec le cas : *mūmyā'a* est bien au cas indirect mais, étant indéfini, sa désinence au cas indirect est *-a*. D'autres ont identifié à tort *mulqātin* comme un complément d'état (*ḥāl*), ou qualifient « d'annexion » le rapport entre *tālifa* et *mulqāt*, alors qu'il s'agit d'une succession de deux épithètes qui, comme il est d'usage en arabe, n'ont pas besoin de coordination tant qu'ils se complètent dans un même champ sémantique ou des champs naturellement compatibles.

Le corpus proposé pour cette épreuve se composait d'un texte romanesque contemporain (*Ġuwwantanāmū* de Y. Zaydān, 2014) et d'un texte du théologien al-Ġazālī (m. 505/1111) tiré de *'Ayyu-hā l-walad*. Ce grand écart chronologique permettait aux candidats de choisir leurs exemples tant dans le registre de l'arabe contemporain que dans celui de l'arabe classique, ce qui permettait, le cas échéant, de mettre en avant des principes de *continuum* linguistique ou de relever des ruptures et évolutions. Cela a peu été fait, les candidats ayant plutôt choisi de s'appuyer sur le texte contemporain. Or, à y bien regarder, l'arabe du texte de Yūsuf Zaydān n'était pas toujours d'une grande simplicité au regard de la prose assez limpide de l'épître d'al-Ġazālī adressée non pas à un enfant, mais à un disciple. Il est possible d'illustrer sa démonstration par un exemple hors corpus, si celui-ci est assez éclairant. Le Coran, enfin, ne doit pas être systématiquement convoqué comme représentant un exemplier linguistique parfait illustrant toute assertion : le Coran constitue un corpus d'arabe *pré-classique* et non classique qu'il convient de citer avec parcimonie.

### Proposition de corrigé succinct des questions hors programme

Cette proposition de corrigé ne vise pas à être exhaustive et ne se substitue pas aux ouvrages généraux de grammaire arabes comme occidentaux dans lesquels les candidats agrégatifs sont sensés se plonger avant les écrits du concours.

#### Question HP1 :

**Dans le texte 1, p. 31 l. 14, on trouve le texte vocalisé *ka-mūmyā'a tālifatin mulqātin*. Expliquez de manière concise et pédagogique la réalisation de la flexion désinentielle présente ici et traitez de la catégorie grammaticale que cela recouvre, en recourant à des exemples pris dans les deux textes proposés (ou en-dehors si nécessaire).**

Il était demandé aux candidats d'identifier ce que la grammaire arabe appelle *mamnū' min al-ṣarf [wa l-tanwīn]* (littéralement « interdit de [pleine] déclinaison et de *tanwīn* ») et que la grammaire arabisante nomme du terme de *diptote*, c'est-à-dire de mots (substantifs au singulier ou au pluriel, adjectifs, élatifs, noms propres) qui, s'ils sont indéfinis, ne connaissent que 2 désinences casuelles afin de marquer les 3 cas de l'arabe (sujet/direct/indirect). C'est la raison pour laquelle ils sont donc « interdit de déclinaison normale à 3 désinences ».

Le syntagme que l'on demandait d'analyser (*ka-mūmyā'a tālifatin mulqātin*) pouvait être rapidement remis dans son contexte de phrase, à savoir *nimtu 'alā zahrī [ka-mūmyā'a tālifatin mulqātin] fi-l-'arā'i* (je dormis sur le dos *comme une momie abîmée et jetée en plein air*). On pouvait choisir de l'expliquer de la manière suivante : la préposition (*ḥarf ḡarr*) *ka-* sert à marquer la comparaison (*'adāt tašbīh*) ; elle impose le cas indirect au nom qui la suit et aux adjectifs et participes qui éventuellement s'y rapportent. Le nom *mūmyā'* auquel se préfixe la préposition est un substantif d'origine étrangère à l'arabe, passé par le persan. C'est à ce titre et du fait de sa terminaison en *'alif + hamza* qu'il est féminin et diptote. Étant en situation d'indétermination, il ne porte pas de *tanwīn* et la marque casuelle du cas indirect est *-a* (et non *-i*). On a donc *ka-mūmyā'a* (comme *une momie*). Quant aux deux termes qui suivent ce syntagme, il s'agit d'un participe actif (*tālif*) et d'un participe passif (*mulqāt*) qui tous deux sont accordés au féminin singulier, se rapportant au nom féminin qui précède. Sur le plan des désinences casuelles, *tālif* et *mulqāt* s'accordant (normalement, cf. question 3) en genre, nombre, définition et déclinaison avec le nom qu'ils qualifient, à savoir le diptote *mūmyā'*. Cependant, ces deux participes n'étant pas eux-mêmes diptotes, ils ne sont aucunement soumis à la règle et sont donc triptotes (3 cas) et autorisés de porter un *tanwīn* à l'indétermination. C'est la raison pour laquelle ils sont vocalisés

« normalement » *tālifatīn* et *mulqātin*. Quelques candidats, n'ayant sans doute pas lu les consignes, ont fait de longs développements totalement hors sujet autour de *ka-*, ses significations et synonymes...

Les candidats pouvaient aussi présenter un rapide tableau de la flexion d'un mot diptote de leur choix aux 3 cas, en détermination et indétermination, comme suit :

	Définition	Indéfinition
Cas sujet	<i>al-mūmyā`u</i>	<i>mūmyā`u</i>
Cas direct	<i>al-mūmyā`a</i>	<i>mūmyā`a</i>
Cas indirect	<i>al-mūmyā`i</i>	<i>mūmyā`a</i>

Ils pouvaient en profiter pour donner quelques schèmes de diptotes comme les pluriels *fu`alā`* (*`ūlamā`*), *`af`ilā`* (*`aṣḍiqā`*) et les schèmes de pluriels dont l'alternance vocalique présente *ā-i/ī* sur cinq lettres ou plus. C'est le cas de *fawā`il* (*šawāri`*), *fawā`il* (*qawāīr*), *mafā`il* (*madāris*), *mafā`il* (*mafāṭīḥ*), *fa`ā`il* (*rasā`il*), *fa`ā`il* (*salālim*), *fa`ā`il* (*aṣāfir*), *`afā`il* (*aḥāsīs*). Parmi les adjectifs, il convenait pour le moins de citer le schème de l'élatif masculin également diptote comme *af`al* (*ağmal*) ou encore les adjectifs (couleurs et difformités) de schème *af`al* et de féminin *fa`lā`* (*aḥmar* fém. *ḥamrā`*). Il ne fallait pas omettre les substantifs comme *ašyā`* (pluriel) ou *mūmyā`* (féminin).

Certains candidats ont, à juste titre, mentionné que la question de la diptose touchait également certains noms propres arabes. Il en va du masculin `Aḥmad (puisque formé sur le schème de l'élatif) ou Yazīd (un verbe à l'inaccompli) ou encore `Uṭmān par association au schème d'adjectif diptote en *-ān* comme *fa`lān*. Certains noms propres féminins sont aussi diptotes, tels Su`ād, de même que les noms étrangers à l'arabe *stricto sensu*, qu'il s'agisse d'Ibrāḥīm, `Ishāq, ou Sulaymān. Enfin, les noms propres de lieu comme les villes (Dimāšq) ou de pays (Miṣr) le sont également. Il ne convenait pas de s'étendre trop longuement sur ce dernier point.

Seule une poignée de candidats ont rappelé que la dénomination de *diptote* pouvait prêter à confusion, dans la mesure où elle réfère aussi bien (1) à la catégorie qu'il s'agissait de commenter et d'expliquer ici (2) qu'aux noms qui, en lieu et place d'une déclinaison triptote, ne présentent en fait que deux types de flexion désinentielle, l'une au cas sujet et l'autre aux cas direct et indirect. C'est le cas des pluriels réguliers, masculins (*mu`allimūna / īna / īna*) comme féminins (*mu`allimātu / ti / ti*), de même que du duel (*mu`allimāni / ayni / ayni*).

## Question HP2 :

**Identifiez dans les deux textes différents opérateurs de l'exception (*istitnā`*) et, après avoir reproduit et traduit pour chacun une phrase dans laquelle ils apparaissent, vous appellerez les règles présidant à l'utilisation de l'opérateur principalement employé.**

La question concernait les opérateurs de l'exception et donc la phrase exceptive (*al-ğumla al-istitnā`iyya*). Il s'agit d'une question assez complexe en arabe sur laquelle les divers grammairiens classiques comme modernes se sont longuement étendus sur la base d'exemples en apparence assez contradictoires. Face à cette vaste question et au vu du temps de traitement proposé (30 minutes), il fallait stratégiquement se concentrer sur l'essentiel : les opérateurs d'exception tels que cités dans le texte, puis la syntaxe de l'exception, expliquée sur la base des mêmes exemples. Cela évitait de se perdre dans trop de détails au risque d'affecter le traitement des autres questions. Il fallait donc s'en tenir à des constatations d'ordre général.

En préambule, on pouvait rappeler quelques éléments de terminologie concernant l'exception (*istitnā`*). D'abord que *`illā`* est comptée comme une particule (*`adāt istitnā`*) alors que *siwā`* et *ğayr* sont des noms (*ism*). Il existe aussi des formes pseudo-verbales comme *ḥalā`* ou *`adā`*, mais les textes du corpus n'en comptaient pas. La phrase exceptive peut être nominale comme verbale, se composant de l'élément excepté (*al-mustaṭnā`*) et de celui duquel on excepte, nommé *al-mustaṭnā` min-hu*.

Parmi ces divers opérateurs, le principal est *`illa* qui est une négation (*`in + lā* littéralement « sinon ») et qui en contexte de phrase signifie « sauf, excepté, hormis ». Le relevé systématique des opérateurs faisait apparaître la seule présence dans les textes du corpus de *`illā`* et *ğayr* (Texte 1 : p. 32, l.13 ; p. 33, l.12 ; p. 34, l.7. Texte 2 : p. 138, l.2 et 5 ; p. 140, l.7 et 9 ; p. 146, l.5 ; p. 147, l.1). Toujours en préambule, on devait indiquer que *ğayr* et *siwā`* étaient suivis du cas indirect (*mağrūr*), *ğayr* portant lui-même le cas de sa fonction dans la phrase,

*siwā* étant une forme figée. Il suffisait d'un exemple tiré d'al-Ġazālī pour le montrer (p. 146, l. 5) : *kamā law 'alimta 'anna 'umra-ka mā yabqā ḡayra 'usbū'in* (comme tu avais appris qu'il ne te restait qu'une semaine de vie) : *ḡayr* est au cas direct (*ḡayra*) du fait de sa fonction de complément de temps (*maf'ūl fī-hi*) ; il impose le cas indirect au terme qui le suit (*'usbū'in*). Ceci dit, c'est essentiellement sur la syntaxe de *'illā* qu'il fallait se concentrer, une syntaxe que Régis Blachère et Maurice Gaudéfroy-Demombynes qualifiaient volontiers de « capricieuse » (*Grammaire*, p. 405).

Parmi les éléments qui sont à prendre en compte afin d'analyser une phrase exceptive figure le caractère positif ou négatif de l'énoncé. Si celui-ci est positif, l'élément excepté est généralement au cas direct. Les grammairiens arabes citent souvent l'exemple de *ḡā'a l-qawmu 'illā Zaydan* (la tribu est venue, sauf Zayd). *Zaydan* est au cas direct comme le serait un COD si l'on disait *'astānī Zaydan* (j'excepte Zayd). Si, au contraire, l'énoncé est négatif, et que le sens de *'illā* tend vers le restrictif (*'adāt ḡaṣr*), l'élément restreint est au cas voulu par sa fonction dans la phrase. C'est le cas de la phrase simple *mā ḡā'a 'illā 'abū-ka* (personne n'est venu que ton père) ; *'abū-ka* est au cas sujet (*raf'*) car il serait logiquement le sujet du verbe (*fā'il*) dans la même phrase sans *'illā*. Dans la même logique, on peut citer : *mā ra'aytu 'illā 'abā-ka* (je n'ai vu personne, sauf ton père) où *'abā* est le COD du verbe *ra'ā*. Les candidats peuvent très bien à l'appui de leurs explications, utiliser des exemples simples de leur connaissance. Il est toutefois nécessaire de s'appuyer ensuite sur ceux du corpus.

Le texte d'al-Ġazālī (p. 138, l. 1-2) en fournissait encore un exemple : *fa-lā yazīdu la-hu dālika 'illā buḡḡan* (litt. cela n'augmente pour lui que sa haine = cela ne fait qu'exacerber sa haine). Il demeure au cas de la fonction qu'il aurait si la phrase n'était pas exceptive ; ici *buḡḡan* est un *tamyīz* (complément spécifique du verbe *yazīd*).

Afin d'illustrer la syntaxe de l'exception avec *'illā*, les candidats pouvaient aussi partir d'une comparaison entre deux exemples tirés des deux textes du corpus et utilisant *'illā*, une fois au cas sujet (texte 1, p. 31, l. 17 *'illā al-nawmu*) et une autre fois au cas direct (texte 2, p. 138, l. 5 dans le vers de poésie *'illā 'adāwata*).

### Question HP3 :

À partir des deux textes proposés, rappelez les règles de l'accord entre le nom et son adjectif épithète. Est-ce toujours le cas ? Expliquez particulièrement les accords du texte 1, p. 31, entre les lignes 15 et 21.

الأيام التالية مرّت متشابهاً، كشأن أوقار. الموتى الذين لا  
 ينتظرون بعثهم ولا يصدقون به.. وصارت روعي والساعات  
 خاوية، ليس فيها إلا النوم المتواصل والرؤى المشوشة في نهاري،  
 وفي ليلي الطويل الأرق الدائم وهجوم الأضواء الكاشفة. في أي  
 يوم صرنا، وأي شهر هذا؟ الحراس لا يتحدثون معي ولا يتمهلون  
 للإجابة عن أسئلتني. أراهم لثوان فينكسر سكون الساعات الطوال،  
 والنهار الصامت، والليل الكتوم. ما عاد في ليلي ونهاري ما يلون

Dan:  
d'ex  
La c  
nive:  
Il n'y

pas oublier  
l'adjectif.  
gine à ce  
la langue.

San:

l'épithète

en arabe littéral. On pouvait débiter le traitement de la question par un rappel de la terminologie courante concernant l'adjectif en arabe (*ṣifa*, *na't*) sans oublier de la traduire. Il convenait de rappeler que, globalement, en arabe, l'adjectif est soit épithète comme *al-'araqu al-dā'imu* (l'insomnie perpétuelle, l. 18 de l'extrait), soit attribut (*ḡabar* = information) d'une phrase nominale (éventuellement transformée grâce à une sœur de *kāna*) comme l. 16-17 : *ṣārat [...] al-sā'ātu ḡāwiyatan* (les heures [...] devinrent vides).

Avant d'édicter les règles canoniques d'accords, il convenait de rappeler rapidement que l'adjectif se place en arabe systématiquement derrière le substantif qu'il qualifie. Il s'accorde avec ce dernier en genre, nombre, déclinaison et définition. Les exemples de manquaient pas dans l'extrait et l'on pouvait choisir un accord simple au masculin singulier défini au cas sujet à l'instar d'*al-'araqu al-dā'imu* (déjà cité). Mais sans doute l'intérêt de la question posée était de noter que l'accord n'est pas toujours aussi « logique » : ainsi, l'accord avec un « pluriel de choses » appelé aussi pluriel inanimé (*ḡayr 'āqil*) se fait au féminin singulier comme dans

*al-'ayyāmu al-tāliyatu* (les jours suivants l. 15) où *'ayyām* est un pluriel référant à une réalité non animée qui implique un accord de l'adjectif au féminin singulier. Un exemple clairement expliqué suffisait à le montrer.

Enfin, il est nécessaire de rappeler que le passage de *Ġuwwantanāmū* avait aussi été choisi du fait qu'il contient au moins deux entorses à la règle canonique de l'accord qui nous intéresse. Il fallait bien entendu relever ces « curiosités » : *al-'ayyām al-tāliya marrat mutašābihāt* (les jours suivants passèrent, identiques, p. l. 15). On remarquera que l'accord est d'abord grammatical et canonique entre *'ayyām* et *tāliya*, c'est-à-dire au féminin singulier, mais ensuite non canonique avec le participe actif *mutašābihāt* (qui revêt ici un sens adjectival) et se trouve accordé au pluriel féminin externe (en *-āt*). Plus loin, l. 20, on devait aussi relever l'expression *al-sā'āt al-ṭiwāl* (les heures longues) dans laquelle l'adjectif est accordé au masculin pluriel (*ṭiwāl*). Il convenait d'émettre des hypothèses sur ces deux emplois assez peu classiques : les candidats pouvaient dire qu'il s'agissait d'effets stylistiques et sémantiques rares, mais bien connus en arabe. Ils marquent une valeur particulière sous-entendue dans le rapport entre le nom et son épithète : *sā'āt ṭiwāl* signifie des heures *particulièrement* longues, *interminables*, tout comme on dit en arabe *masāfāt ṭiwāl* (des distances *vraiment* longues). De la même manière, dans l'exemple précédant, *mutašābihāt* au féminin pluriel pouvait sous-entendre que les jours passent semblables et *sans aucun intérêt*.

#### Question HP4 :

**Dans le texte 1, p. 31, on trouve respectivement *nawāhī-hi* (l. 13) et *ṭawānin* (l. 20). Commentez d'un point de vue morphologique ces réalisations.**

Il s'agissait d'une question de morphologie, donc d'une question technique. À ce titre, il fallait être très précis dans la terminologie (et la traduire). Une réponse « du plus large au plus précis » pouvait constituer une grille de traitement acceptable. Il convenait ainsi de partir du fait que certaines racines en arabe sont dites *malades* du fait qu'elles contiennent une semi-consonne (*ḥarf 'illa*) *wāw* ou bien *yā'*. Ces dernières peuvent se positionner différemment dans le radical de la racine, en 1<sup>re</sup>, 2<sup>e</sup> ou 3<sup>e</sup> position. Certains candidats ont ajouté – d'une manière erronée – le *'alif* au nombre des semi-consonnes : le *'alif* n'est pas une consonne, mais une voyelle longue [ā] ou bien le support de la *hamza* ; à ce titre, il ne peut figurer dans le radical d'une racine qui n'accepte que des consonnes à part entière. Toutefois, le *'alif* reste un marqueur « extérieur » de maladie : dans l'accompli *qāla* قال le *'alif* marque l'emplacement de la semi-consonne *wāw* de la racine و ل ق. Il en va de même pour le verbe *da'a* دعا où le *'alif* marque l'emplacement du *wāw* de la racine د ع و. Il est fondamental, au niveau du concours de l'agrégation, que les candidats sachent nommer en arabe et en français les trois types majeurs de verbes malades (assimilés, concaves et défectueux). Les copies, cette année ont montré que certains mélangent encore ces catégories, confondant par exemple un concave (*'aḡwaf*) avec un défectueux (*nāqiṣ*).

La question orientait les candidats spécifiquement sur les racines défectueuses et les participes ou substantifs qui en sont issus et que l'on nomme génériquement *ism manqūṣ*. Dans *nawāhī-hi*, il fallait d'abord identifier le participe actif féminin *nāhiya* ناهية, de *nāh*<sup>in</sup> ناه (interdit, prohibitif), auquel était suffixé le pronom *-hū*. Dans *ṭawānin*, il fallait de même retrouver le pluriel de *tāniya* ثانية (une seconde) construit sur la racine défectueuse ث ن ي.

À ce stade, les candidats pouvaient renvoyer à la fameuse règle dite de قاضٍ القاضي illustrant la déclinaison des substantifs de ce type, à savoir,

- les participes actifs de forme I de racine défectueuse : قاضٍ
- les participes actifs de formes dérivées de racine défectueuse : مُرَبٍِّ ، مُنْتَهٍ
- les *maṣdar* des formes V et VI de racine défectueuse : تَنْهٍ ou تَنْقٍ
- certains pluriels de noms construits sur des racines défectueuses : ثَوَانٍ ، نَوَاهٍ

... et rappeler que le *tanwīn [in]* – remplace ici des flexions casuelles impossibles dans le seul cas où ces termes sont indéfinis. On pouvait rapidement matérialiser la règle de flexion dans un tableau avec un exemple :

	Définition	Indéfinition
Cas sujet	<i>al-ṭawānī</i> الثَوَانِي	<i>ṭawānin</i> ثَوَانٍ
Cas direct	<i>al-ṭawāniya</i> الثَوَانِيَّة	<i>ṭawāniya</i> ثَوَانِيَّة

Cas indirect	<i>al-ṭawānī</i> الثواني	<i>ṭawānin</i> ثوانٍ
--------------	--------------------------	----------------------

Dans le cas particulier du mot *ṭawānī<sup>in</sup>*, au cas indirect et à l'indéfinition, on ne peut trouver la marque du cas direct *-an*, ce pluriel étant diptote (voir question 1), et on a donc *ṭawāniya*. Si le mot avait été par exemple *qāḍī<sup>in</sup>* (juge), on aurait eu au cas direct indéfini *qāḍiy<sup>an</sup>*.

De fait, p. 31, l. 13, dans la phrase *yağību 'an yuğtanaba nawāhī-hi* (il faut éviter ses interdits), le pluriel النواهي est au cas sujet (il est sujet passif, *nā'ib al-fā'il*). Il est défini par la présence du pronom suffixe et perd donc son article ; par harmonisation vocalique *nawāhī-hu* devient *nawāhī-hi*.

Dans le second exemple (p. 31, l. 20) *'arā-hum li-ṭawānī<sup>in</sup>* (je les vois durant quelques secondes), le pluriel est indéfini (*des* secondes) et se trouve au cas indirect (précédé de la préposition *li* -).

### Question HP5 :

**À partir du texte 1, p. 30, l. 14-20, vous commenterez l'usage qui est fait des systèmes hypothétiques, en rappelant la règle classique de construction de tels systèmes en *law*. Vous procéderez par ailleurs à une étude des formes verbales de ce passage.**

Bon nombre de candidats, cette année, n'ont pas traité cette question ou l'on fait d'une manière très superficielle. Sans doute la référence aux systèmes hypothétiques les a-t-elle effrayés. Il fallait partir du constat simple que nous sommes en présence de phrases doubles se divisant en protase et apodose (*šarṭ* et *ğawāb al-šarṭ* en arabe). Puisque la question visait spécifiquement *law*, tout ce qui pouvait faire référence aux autres systèmes hypothétiques en *'in* ou *'idā* devait être écarté.

La première constatation qui s'impose concerne le passage choisi pour l'analyse, tiré du roman *Ğuwwan-tanāmū* de Y. Zaydān, paru en 2014. Dans un texte contemporain comme celui-ci, il ne serait pas étonnant de trouver des exemples de systèmes en *law* s'écartant éventuellement de la norme classique telle que décrite dans les grammaires classiques, arabes comme orientalistes. Les candidats pouvaient donc débiter par une description du système normatif de l'irréel du passé, à savoir dans la protase *law* suivi du verbe à l'accompli (*māḡī<sup>in</sup>*) et une apodose introduite par le corroboratif *la-* suivi également du verbe à l'accompli. Sur la base des travaux de P. Larcher ou de M. Sartori, il était possible de décrire cette syntaxe pour la période classique puis de rappeler que dans des ouvrages en arabe plus récents on pouvait rencontrer des structures faisant montre de certains caractères évolutifs.

On trouvait un long exemple d'irréel du passé (l. 14), tout à fait classique et canonique, incluant la présence du *lām* entre protase et apodose : *law kāna l-'amru bi-yadī la-ğa'altu hāḡā al-safīh yaksibu rihāna-hu al-bā'is, lakinna al-'umūr ġamī'a-hā bi-yadī Llāh* (Si [seulement] je l'avais pu, je lui aurais fait gagner son pari pourri ; mais tout est entre les mains de Dieu).

Dans le passage (l. 15-16), un autre système hypothétique en *law*, dans un cadre cette fois restrictif, devait être décrit : *sa'altu-hu min bayn al-quḡbān [...], 'ammā kānu sa-yaf'alūna bi-ğuttatī law kāna qad ġā'a fa-wağada-nī mayyitan* (je lui demandai à travers les barreaux [...] ce qu'ils auraient fait de mon cadavre s'il était venu et m'avait trouvé mort). Il s'agit clairement d'un irréel du passé, dont la traduction en français par un conditionnel passé se fait l'écho. Notons qu'il fallait brièvement s'interroger sur l'emploi d'une forme « désambiguïsante » en *kāna* + futur (*kānu sa-yaf'alūna*) qui ne permet pas de se tromper sur la valeur de l'hypothétique et de ne pas confondre avec une valeur de passé induite par la simple utilisation de l'accompli. La forme utilisée dans le texte en *kāna sa-yaf'alūna* (l. 17), est une forme ancienne en arabe (cf. Larcher, *Syntaxe de l'arabe classique*, p. 252-253).

Parmi les formes verbales dont il fallait décrire la valeur, on trouvait encore (l. 19) *lā taqlaq 'alā ġittati-ka, kunnā sa-nadfanu-ka taḡta hāḡihi l-zinzāna* (ne t'inquiète pas pour ton cadavre, nous t'aurions enterré sous cette cellule). Après l'expression de la défense (négation de l'impératif en *lā* + apocopé / *muḡāri' mağzūm*), nous retrouvons la structure décrite ci-dessus en *kāna* + futur (*kunnā sa-nadfanu-ka*) qui doit être rendue par un conditionnel passé.

Quelques autres formes verbales très simples pouvaient également être relevées dans ce passage riche en valeurs temporelles et aspectuelles. Il ne fallait toutefois pas s'y appesantir : une négation du futur *lan ya'rifa 'aḡad* (personne ne le saura) avec l'inaccompli subjonctif (*muḡāri' maṣṣūb*), un inaccompli indicatif (*muḡāri' marfū'*) dans le cadre d'un complément de manière et de concomitance (*ḡāl*) : *qāla wa-huwa yağību 'an nazar-ī* (il dit, en disparaissant de ma vue).

لم أجد ما أمدُّ به خيط الكلام، فالتزمتُ الصمت حتى انصرف الحارسُ. لو كان الأُسر بيدي لجعلتُ هذا السفية يكسب رهانه البائس، لكن الأمور جميعها بيد الله. سألته من بين القضبان بعدما ابتعد عني بخطوتين، عما كانوا سيفعلون بجُثتي لو كان قد جاء فوجدني ميتًا، فقال وهو يغيب عن نظري، بلسانٍ ساخرٍ: لا تقلق على جثتك، كنا سندفنك تحت هذه الزنزانة، وبذلك لن يعرف أحدٌ أنك جثت أصلًا إلى «جُوتنامو».

الكلمةُ الأخيرةُ التي تفوّه بها الحارسُ، كان وقعها على أذني عجيبًا، ومريعًا. لماذا يسمُّون سجنهم بهذا الاسم الغريب

## Corrigé des questions au programme

### Question P1- Le *qāf* et sa variation en diachronie et synchronie

La question de cours posée commandait de croiser les informations acquises au cours de la préparation en ligne : les notions de phonétique et de phonologie générale, et le commentaire et explication de la description classique de ce phonème dans le *Kitāb* de Sībawayh ; les usages de l'orthoépée de la lecture coranique (*taǧwīd*) ; la variation dans les dialectes contemporains, dans une perspective géographique et sociolinguistique ; la variation dans l'oralisation contemporaine de l'arabe littéral. La perspective diachronique et synchronique demandée supposait que soient expliquées les particularités de l'évolution de ce phonème à travers le temps et l'espace, et la nature innovante ou de continuation de traits anciens des variantes observées en synchronie.

Peu de copies ont su proposer un exposé ordonné et complet, et même les meilleures contenaient des erreurs de détail, des confusions, ou alignaient des informations certes exactes, mais sans ligne directrice permettant de lier les unes aux autres.

Une première précaution méthodologique : les cours en ligne sont destinés à faciliter la compréhension des multiples références scientifiques de phonologie historique ou de dialectologie concernant ces questions très étudiées et qui sont bien loin d'être un terrain vierge de la recherche arabisante : nous sommes là dans une aire du savoir extrêmement balisée. Ces cours ne sont pas en eux-mêmes des références scientifiques susceptibles d'être citées dans un devoir, comme cela s'est retrouvé dans nombre de copies. Ce sont les sources de ces cours, indiquées dans la bibliographie générale publiée dans le programme et complétée lors de ces cours et leurs supports, qui doivent être les références citées. Rares, cependant, étaient les copies faisant état de lectures : ni la description canonique de Sībawayh n'était connue dans ses termes anciens, ni les études modernes ne figuraient dans les copies. Quelques rares candidats ont cependant, et à bon escient, cité le *Cours de phonétique arabe* de Jean Cantineau (1960) et le *Traité de Philologie arabe* d'Henri Fleisch (1961). Par contre, l'utile synthèse de Lutz Edzard dans son article "qāf" de l'*Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* n'a été citée par personne, pas plus que l'article de Haim Blanc (en français) sur "Les deux prononciations du qāf d'après Avicenne" (1966), ou le court article de Jérôme Lentin sur "Le gīm déguisé et le qāf masqué" (2003). On pouvait aussi regarder le passage en revue des allophones contemporains du *qāf* dans les parlers vernaculaires fait par Maher Bahloul "The Qaaf Accross Arabic Dialects" (2005), utile bien que contenant quelques raccourcis.

L'exposé des pages qui suivent est évidemment impossible à rédiger dans le temps de l'examen et ne représente pas un horizon d'attente des correcteurs : sans être exhaustif, il résume l'ensemble des connaissances sur le sujet. Par contre, ce qui était effectivement attendu — et le sera pour une autre question écrite lors de la session prochaine — c'est que, quel que soit le mode d'organisation du discours retenu, ces différentes sections soient traitées et illustrées par des exemples précis assortis de références de lectures.

### La triade consonantique *k ; g ; k'* du protosémitique et la place du *qāf* arabe

Il était tout d'abord nécessaire que soit rappelée en introduction la place du *qāf* dans les «triades consonantiques» des langues sémitiques : c'est ainsi que commençait justement le cours en ligne assuré par Bruno Herin. On pouvait s'appuyer pour cela sur les trois pages que consacre John Huehnergard au consonantisme du proto-sémitique dans *The Semitic Languages* (1997/2019). Bien que, selon ses termes, cette «reconstruction linguistique soit spéculative», il remarque que «beaucoup de consonnes [du proto-sémitique] se présentent en triades, comprenant une sourde (= non voisée), une sonore (= voisée) et une troisième», laquelle est «emphatique», terme qui désigne en fait deux types de co-articulation selon les langues : une co-articulation glottale (éjective) + articulation normale du phonème dans les langues sémitiques éthiopiennes et dans les langues sudarabiques modernes, ainsi probablement qu'en akkadien et hébreu archaïque ; et d'autre part, une réalisation de «l'emphase» comme co-articulation pharyngale ou vélaire (l'arrière de la langue remontant vers le pharynx ou le voile du palais) + articulation normale du phonème, qui est quant à elle une évolution propre à l'arabe. La triade initiale du protosémitique est donc *k* (occlusive vélaire sourde) / *g* (occlusive vélaire voisée) et *k'* (occlusive vélaire «emphatique» = glottale (éjective)).

Cette nature initialement glottale de l'emphase est une hypothèse possible pour expliquer, on le verra plus loin, l'un des allophones les plus communs du *qāf* dans le monde contemporain : le [ʔ], occlusive glottale sourde. Cette description était également importante pour comprendre que *kāf*, *ǧīm* et *qāf* de l'arabe, qui sont les «réflexes» ou «cognats» des *k*, *g*, *k'* protosémitique, forment eux aussi une «triade», et que les modifications affectant l'un se répercutent sur l'autre, selon le principe du *chain shift* ou «changement en chaîne» : ainsi que le précise logiquement Lentin, 2003 : « si une réalisation sourde de *qāf* était sans doute déjà préislamique [...], la réalisation [g] aujourd'hui caractéristique des parlers dits bédouins ne se serait installée que postérieurement à la palatalisation de *ǧīm* ».

En arabe, à l'époque de la description de Sībawayh dans son *Kitāb* (fin du VIII<sup>e</sup> siècle), le membre voisé de la triade, initialement donc une occlusive vélaire [g], a commencé (à part au sud de la péninsule) sa «palatalisation» (modification du point d'articulation, en l'occurrence par son avancement dans la cavité buccale), accompagnée ou non d'affrication (frication lors de la désocclusion), et semble être parvenu à un stade de type [j] API (occlusive palatale voisée), ou une articulation proche de [gʲ] (comme le *ǧīm* soudanais contemporain) au moment de la description de Sībawayh. Cette évolution mènera ultérieurement (ou peut-être déjà au VIII<sup>e</sup> siècle dans certaines *luġāt*) à [ǧ], laquelle deviendra la réalisation normée du *taġwīd*. À une période plus ancienne, les points d'articulation de *ǧīm* et *qāf* étaient beaucoup plus proches que dans l'orthoépique classique, d'où l'impossibilité de leur présence simultanée dans des racines arabes non empruntées à d'autres langues. Lentin 2003 fait le patient inventaire des mots de sens proches avec des versions en *qāf* ou en *ǧīm* (*ǧabba* / *qabba*, *ǧarḥ* / *qarḥ-qurḥ*, etc.), laissant supposer qu'il s'agit originellement de variantes dialectales ou tribales si l'on en croit les grammairiens médiévaux.

Le membre sourd demeure [k], avec aussi des traces de palatalisation en [š] et affrication en [č] chez certains groupes tribaux, phénomènes décrits et diversement nommés dans les descriptions de *luġāt* comme chez Suyūṭī, I, 221-222 : *kaškaša*, *šanšana*, etc.

Enfin, et c'est ce qui nous intéresse, le troisième membre de la triade, le membre «emphatique», est donc appelé *qāf* par la tradition arabe et est décrit dans le *bāb al-idġām* de Sībawayh comme ayant un point d'articulation «*min aqṣā l-lisān* [comprendre l'arrière de la langue et non sa pointe] *wa-mā fawqahu min al-ḥanak al-a'lā*». Quant au *kāf*, son point d'articulation est très proche mais légèrement plus avancé : «*wa-min asfal min mawḍi' al-qāf min al-lisān qalīlan wa-mimmā yalīhi min al-ḥanak al-a'lā*». La tradition ultérieure les qualifia tous les deux de *hurūf laḥawīyya* (uvulaire) ce qui est néanmoins inexact pour le *kāf*. Il est également intéressant que la description de Sībawayh semble impliquer que le point d'articulation du *qāf* est en avant de celui du *ḥā'* et du *ġayn*, ce qui semble exclure un *qāf* vraiment uvulaire. D'autre part, *qāf* est compté par Sībawayh comme faisant partie des *hurūf maġhūra*, terme par lequel la recherche contemporaine s'accorde, en dépit de nombreux débats, à comprendre «sonore» — les «cordes vocales» n'étaient pas connues au VIII<sup>e</sup> siècle et ne furent identifiées par les anatomistes qu'au XVII<sup>e</sup> siècle (voir, sur le sens de *maġhūr* vs. *mahmūs*, Cantineau, 1960, puis Al-Nassir, 1993, Watson & Heselwood, 2016, et enfin la conclusion magistrale de Owens, 2020 mettant peut-être un terme au débat). Enfin il s'agit d'une occlusive, *šadīd* dans le vocabulaire de Sībawayh (*allaḍī yamna' al-šawṭ 'an yaġriya fīhi*).

On doit donc comprendre de cette description qu'il s'agit d'une occlusive post-vélaire ou uvulaire voisée, dont le point d'articulation est à l'arrière du *kāf* : un [g] un peu arrière donc entre [g] et [ɟ] API. Notons que cette lettre ne fait pas partie des *muṭbaqāt* (emphatiques pharyngalisées) pour le grammairien, mais fait partie des *hurūf musta'liya*, accompagnées de vélarisation dans certaines conditions et environnements, comme par exemple être suivie de la voyelle /a/ ou /ā/, au même titre que *ġāyn* et *ḥā'*.

La tradition du *taġwīd* considérera le *qāf* comme une occlusive uvulaire non voisée, en refusant y compris à l'époque contemporaine de comprendre *maġhūr* comme signifiant le voisement. Elle fait aussi partie des *hurūf al-qalqala*. Le terme *qalqala* désigne chez Sībawayh un petit son (*ṣuwayt*) produit après ces lettres quand elles sont prononcées en position pausale. Jean Druel, 2015 explique qu'il s'agit là de «protéger l'aspect voisé de ces phonèmes à la pause», lesquels forment donc le groupe des occlusives voisées de l'arabe ancien. Il fait l'hypothèse que la perte de voisement de *ḫā'* ancien et *qāf* ancien fait que, dès al-Mubarrad (826-898), la logique de la *qalqala* devient incompréhensible aux grammairiens puis aux théoriciens du *taġwīd*, qui laissent alors entendre dans la récitation coranique un *schwa* ultra-bref /<sup>o</sup>/ après cette série de lettres, à la pause ou quand elles sont quiescentes (*sākīna*) en position médiane, et non seulement en position pausale comme dans l'explication de Sībawayh. C'est ce que la pratique contemporaine de la cantillation coranique laisse entendre. Druel y voit là un exemple d'innovation découlant d'un contresens sur le texte fondateur de Sībawayh, compréhension erronée pour raison idéologique : le refus des grammairiens médiévaux (et des lecteurs professionnels contemporains) d'envisager la possibilité d'une évolution de la phonologie avec le temps, ce qui est cependant le cas de toutes les langues du monde.

### Les évolutions post-diffusion de l'arabe de la phonologie du *qāf*

La première question qui vient à l'esprit et intrigue est : pourquoi, quand et où le *qāf* uvulaire sourd [q] s'est-il imposé aux dépend de [ɟ] API comme réalisation normée de *qāf* en arabe classique et dans la pratique du *taġwīd* ? — À strictement parler, il est même possible que le Coran n'ait jamais été récité selon la norme de Sībawayh, et que celle-ci ne lui ait été appliquée qu'après coup et partiellement, auquel cas le [q] ne se serait pas imposé «aux dépend de [ɟ]», il lui aurait simplement résisté... C'est une question à laquelle il est impossible de répondre de manière certaine, sinon qu'une réalisation uvulaire sourde doit avoir coexisté dans les parlers tribaux avec une réalisation sonore, et que la théorisation prenant place dans les *amṣār* et centres urbains investis par les musulmans, c'est là en milieu urbain que s'est fixée cette pratique, au moins à partir

du IXe siècle. De fait, dans les siècles ultérieurs, la distinction entre parlers de sédentaires urbains et parlers de nomades se fera sur la base d'une réalisation sourde du *qāf* (pour les premiers) ou sonore (pour les seconds), cette distinction devenant même un schibboleth dans un célèbre passage de la chronique historiographique d'Ibn Taġrī Bardī (1409-1470) où les Mamelouks passent par le fil de l'épée des bédouins fauteurs de troubles, les distinguant de la population sédentaire en leur faisant prononcer le mot «farine» (*daqīq/dagīg*). L'article de Blanc, 1966 analyse par ailleurs une mention par Avicenne (980-1037), dans un passage ambigu, d'un *qāf* al-'Arab (= bédouins) distinct du *qāf* qu'il considère comme standard. Blanc, comparant plusieurs éditions du texte, conclut que ce *qāf* bédouin ne peut être compris autrement que [g], montrant que cette distinction *qāf* des sédentaires / *qāf* des nomades remonte au minimum au Xe siècle.

### **Le *qāf* dans les dialectes arabes contemporains**

En synchronie, il fallait choisir un principe d'organisation et de présentation des différents allophones rencontrés dans les parlers contemporains : on pouvait choisir un plan géographique : parlers maghrébins, parlers de la vallée du Nil, parlers du Levant, parlers de Mésopotamie, parlers de la péninsule Arabique — ce plan amenait cependant à des redites, certains allophones, principalement [q] et [g] étant diffusés d'un bout à l'autre de l'aire arabophone, et avec en cas de coexistence dans une même localité des valeurs sociolinguistiques comparables, liées à la différence classique de la dialectologie, théorisée par Jean Cantineau, entre parlers sédentaires et parlers nomades : [q] associé à la citadinité et de là au raffinement, à la bourgeoisie traditionnelle, voire à la féminité ; [g] associé à la ruralité, au manque de sophistication, mais parallèlement et de manière liée, à la virilité. Un autre principe d'organisation possible de l'exposé était de traiter des allophones courants et diffusés sur l'ensemble de l'aire arabophone, puis des allophones particuliers à une zone ou un groupe ; un troisième était de distinguer entre allophones sourds (non-voisés) et allophones sonores (voisés). Enfin, les considérations sociolinguistiques — le fait qu'une variante puisse être indice d'appartenance à une communauté religieuse, ou plus fréquente dans un genre que dans l'autre, ou encore qu'elle soit indice de classe ou d'origine au sein d'un ensemble urbain et que le locuteur puisse modifier l'allophone reçu dans la tradition familiale dans une stratégie d'insertion dans un groupe — pouvaient faire l'objet d'une section spécifique ou pouvaient être mêlées à un exposé sur base géographique, par exemple. Nous choisirons un principe mixte entre la première et la seconde proposition, et les remarques sociolinguistiques seront formulées au fur et à mesure.

### **[q] et [g]**

Les deux variantes les plus courantes du *qāf* sont donc [q], correspondant grossièrement à celui de l'orthoépée coranique, et le [g]. Elles peuvent être variantes exclusives, ou simplement dominantes dans une aire, les éléments lexicaux étant alors distribués entre les deux de façon complémentaire. Elles peuvent aussi être des variantes sociolinguistiques ou conditionnées.

Au Maghreb, il n'est pas possible de tracer une nette limite entre parlers en [q] et en [g], la diffusion de chaque allophone se donnant au niveau lexical (avec différents lexèmes connaissant des réalisations en [q] ou en [g] dans des degrés différents). La variante non voisée est particulièrement dominante dans les parlers pré-hilaliens/pré-sulaymites dont des éléments phonologiques se sont conservés sans être affectés par les mouvements de population postérieurs à la première vague d'arabisation (VII - VIII siècle) : ce sont les parlers, à titre d'exemples non exhaustifs, des centre-villes historiques de Rabat, de Fès, de Tanger au Maroc ; d'Alger et de Constantine en Algérie ; de Tunis et de Kairouan en Tunisie (les banlieues de certaines de ces localités sont susceptibles d'avoir des parlers avec une réalisation plus fréquente de *qāf* = [g], ce qui entraîne des distinctions de classe sur base phonologiques). Cependant, on trouve dans ces parlers quelques éléments lexicaux toujours réalisés avec l'allophone [g] : ainsi au Maroc et en Algérie *gāf* (tout), distinct de *qāf* (fond) ; *bəgra* (vache) etc. Les parlers avec l'allophone [g] sont est plus présent dans les parlers hilaliens (tels que le *ħassāniyya*) ou parlers partiellement bédouinisés à un moment de leur histoire, particulièrement pour les villes, ainsi Marrakech, Meknès, Oran, la partie méridionale des campagnes tunisiennes, ou encore les parlers sulaymites de Libye (Tripoli, Benghazi). Parallèlement, dans ces parlers, l'allophone [q] est présent, outre les emprunts modernes à l'arabe standard, dans de nombreux éléments lexicaux : *wərqa*, feuille, *qra*, étudier, *bqa*, rester, etc. Il permet parfois de distinguer des sens différents à partir d'homographes issus de même racine, comme *qərfa* (courgette) vs. *qərfa* (bouteille) dans la plupart des parlers marocains (le second mot est toujours avec [q] mais le premier peut être avec [g] ou [q] selon les zones). Toutes les régions ne permettent pas d'observer cette différence : à titre d'exemple, à Alger, «courgette» et «bouteille» sont strictement homophones, sous la forme *qərfa*, tandis que la réalisation en [g] est ressentie comme vulgaire, paysanne et déclassante.

Dans la vallée du Nil, [q] se rencontre essentiellement dans les emprunts à l'arabe classique ou standard moderne, bien que le *Dialektatlas von Ägypten* de Benhstedt & Woidich signale des villages presque anecdo-

tiques où cet allophone est présent ; ce n'est cependant le cas d'aucun centre urbain d'importance, d'Alexandrie au Sud Soudan. [g] est présent dans les parlers ruraux du Delta du Nil, mais recule devant le [ʔ] de la koïné cairote, et il est plus solidement implanté dans le Ša'īd. [g] est l'allophone dominant partout au Soudan. Au Levant, [q] est caractéristique des parlers druzes, au Liban, en Syrie sur le plateau du Golan et au Ḥawrān, ainsi que dans les parlers de la montagne alaouite sur le littoral méditerranéen. C'est également un des très nombreux allophones de *qāf* rencontrés dans les parlers ruraux de Palestine. On le trouve encore dans la Djezireh syrienne, dans les villes où se pratique un parler de type *qəltu* (voir *infra*), et dans les quelques villes encore partiellement arabophones d'Anatolie, bien que la turquification fasse de ces dialectes un souvenir d'antan. [g] est une variante présente quant à elle dans les parlers bédouins du Levant, dans les parlers *gilit* de la Djézireh (voir *infra*), et particulièrement en Jordanie. L'allophone employé à 'Ammān est un marqueur identitaire, [q] ou [ʔ] marquant l'origine palestinienne vs. [g] l'origine transjordanienne et bédouine, et certains locuteurs sont susceptibles d'alterner entre les deux selon la situation d'énonciation, l'identité de l'interlocuteur et l'effet recherché (Al-Wer 2007 ; Al-Wer & Herin, 2011).

En Mésopotamie, la réalisation [q] est donc caractéristique des parlers *qəltu* [= j'ai dit], au nord de l'Irak et dans le croissant fertile, famille de parlers ainsi nommée par le dialectologue Haïm Blanc pour les différencier de la famille des parlers dit *gilit* [= j'ai dit], dans lesquels l'allophone du *qāf* est [g]. La monographie de Blanc *Communal Dialects in Bagdad* (1964) expose l'originale situation de la capitale irakienne dans la première partie du XXe siècle, avant le départ des juifs irakiens et la koïnisation induite par les productions médiatiques, dans laquelle coexistaient trois dialectes distincts : dialecte des musulmans (BM), chiites comme sunnites, de type *gilit* ; dialecte des juifs (BJ), de type *qəltu* ; dialecte des chrétiens (BC), de type *qəltu* également mais fortement distinct du précédent (présence d'*imāla* interne en BJ vs. absence en BC). Le sud de l'Irak et les parlers arabes d'Iran sont de type *gilit*, [g] étant l'allophone dominant. Il faut néanmoins signaler que dans le parler de Bagdad, un très grand nombre d'éléments lexicaux qui ne peuvent pas être analysés comme relevant de l'emprunt à l'arabe standard, sont réalisés avec [q] : ainsi le verbe *buqa-yubqa* (rester), ou *baqar* (bovins), ou *qall-yiqill* (diminuer), voire avec [k] : *kital-yuktil* (tuer), *wakit* (temps), etc. Il peut s'agir de «buttes-témoins» d'un état antérieur du parler de Bagdad, avant la bédouinisation ayant touché les parlers musulmans suite aux repeuplements faisant suite à des épidémies et périodes de ruine pour la ville. Blanc fait l'hypothèse que les parlers chrétiens et juifs sont des héritiers plus directs du parler médiéval de la cité.

La présence de l'allophone [q] dans les parlers de la péninsule Arabique, hors emprunts à l'arabe classique et standard comme partout, est limitée aux parlers côtiers du sultanat d'Oman et au sud du Yémen. La carte d'isoglosses de la réalisation en [q] du *qāf* se superpose partiellement avec celle de la réalisation en [g] du *ǧīm*, le *ǧīm* occlusif vélaire voisé n'étant pas observé comme coexistant et fusionnant avec un *qāf* réalisé de cette même manière dans les parlers contemporains.

Il convient d'ajouter que le degré de vélarisation accompagnant le [q] est extrêmement variable d'un parler à l'autre : quasiment nulle au Yémen, plus présente ailleurs, par exemple. On peut, avec prudence, suggérer quand dans les parlers où [q] n'est présent que dans les emprunts à l'arabe standard, il est plus clairement vélarisé en environnement *-qa-/-qā-* ou *-aq-/-āq-* que dans les parlers où cet allophone est présent dans le parler vernaculaire.

## [ʔ]

La réalisation glottale du *qāf* peut être reliée, voir *supra*, à la nature «éjective» de l'emphase en sémitique ancien. Edzard (EALL) fait une autre hypothèse : «This sound shift may be explained by the glottal co-occlusion that sometimes accompanies the pronunciation of voiceless [q]». L'auteur relève ici ce fait essentiel que ce que nous transcrivons comme [q] dans les dialectes arabes implique dans certains cas un élément glottal, et est donc transcrit d'une façon peut-être imprécise. En tout état de cause, la réalisation de *qāf* comme *hamza* ne fait pas partie des *luǧāt* pré diasporiques signalées et blâmées par les grammairiens anciens. S'il s'agit d'une innovation post-diasporique, elle a cependant dû se produire très tôt, car on ne peut penser, vu sa large dissémination dans le monde arabophone, qu'elle soit uniquement le fruit d'identiques et parallèles développements locaux. Au Maghreb, cet allophone, qui est parfois emphatisé, ne se rencontre que dans des parlers pré-hilaliens : Fès, Tétouan, Tlemcen, où il est partout marqueur de sophistication citadine, en régression devant [q] et mieux conservé chez les locutrices que les locuteurs ; mais aussi dans plusieurs parlers juifs : le volume au programme en donne un exemple avec un texte en parler juif de Salé (côté atlantique marocaine) enregistré et établi par Judith Rosenhouse.

Au Moyen-Orient, c'est la réalisation des grandes villes du nord de l'Égypte et du Levant : Alexandrie, Le Caire, Tanta (la zone de domination du [g] commençant à Banī Suwayf) ; Jérusalem, Haifa, Beyrouth, Tripoli, Damas, Homs, Alep.

Il existe cependant des différences entre le *qāf* = [ʔ] nilotique et celui du Levant : en Égypte, il n'y a jamais de vélarisation en contexte *-ʔa- / -ʔā- / ou -aʔ- / -āʔ-* : ainsi دقائق (minutes) réalisé [daʔæ:yeʔ] ~ [daʔε:yeʔ] API. Au

Levant, selon les régions, une vélarisation peut être entendue, ainsi dans le parler de Beyrouth, avec éventuellement diffusion régressive de l'emphase : [dʕʔʕa:yeʔ] ~ [dʕʔʕa:yeʔ] API ; autre exemple, le courant *baʔa* (alors, donc) des parlers moyen-orientaux réalisé [bæʔæ] API au Caire et [bʕaʔʕa] ~ [bʕaʔʕa] API à Beyrouth ou à Damas. L'allophone beyrouthin ou damascène semble garder le «souvenir» de l'*isti'ā'* lié au *qāf* dans la description de Sībawayh, quand l'allophone cairote rappelle lui le *qāf* yéménite dénué de toute emphase. Il est cependant à noter que dans des parlers de la montagne libanaise, par exemple, le [ʔ] allophone de *qāf* peut n'être associé à aucune vélarisation.

Seconde différence : certains parlers libanais, dont celui de Beyrouth, sont ouverts à l'application de la réalisation [ʔ] aux éléments lexicaux empruntés à l'arabe standard moderne et comportant un *qāf* : ainsi *naʔābe* (syndicat) ou *saʔāfe* (culture) — avec le /ā/ en [a:] ~ [ɑ:] API, alors que les parlers du Caire, de Damas, de Jérusalem y sont plus rétifs et conservent plus souvent le [q] (*niqāba*, *saqāfa*) ou, en Egypte, dans des parlers relâchés, socialement dévalorisés et moqués dans les productions culturelles, un [k] : *niqāba*, *sakāfa*, ou le fréquent et comique *أوكسم بالله = أقسم بالله* des réseaux sociaux égyptiens.

L'allophone [ʔ] n'est pas présent dans les parlers de Mésopotamie et de la péninsule Arabique.

### Autres allophones : [g] ; [k] ; [k] ; [ǧ] ; [ǧ]

La réalisation [g], correspondant à la description de Sībawayh, est présente de façon sporadique dans le sud-est de la péninsule Arabique, et signalée dans le *Dialect Atlas of North Yemen* de Behnstedt 2016 pour quelques localités côtières de la mer Rouge (al-Hudayda).

Les réalisations [k] et [k] sont caractéristiques, au Maghreb, de quelques parlers judéo-arabes de l'est du Maroc (Heath 2002) et quelques variétés rurales pré-hilaliennes en Algérie (Pereira, 2011) et, au Machreq, des parlers ruraux de Palestine. On note dans l'*Atlas of the Arabic Dialects of Galilee* de Behnstedt & Geva-Kleinberger, 2019 que des questions de genre sont souvent pertinentes dans cette région (comme ailleurs) dans la réalisation des réflexes du *qāf*.

La réalisation fricative [ǧ] est présente au Sud-Yémen (référence précédente), avec même alternance [q]~[ǧ] chez un même locuteur (Vanhove 1993, 1999), dans certains parlers *ḥassāniyya* de Mauritanie et du sud algérien, mais surtout au Soudan dans les termes empruntés à l'arabe standard moderne. Dans les parlers soudanais, l'allophone principal est [g], sauf pour ces emprunts : ainsi *gāl* (il a dit) vs. *istiǧlāl* (indépendance) ou *iǧtinā'* (conviction). Le document en langue moyenne du recueil au programme en donne un exemple, lors de l'interview d'une ministre. Cette réalisation fricative n'est pas légitime dans l'oralisation de l'arabe littéral en situation formelle [voir *infra*], mais peut néanmoins être entendue comme «glissement» dans un registre relâché.

La réalisation [ǧ] du *qāf* est quant à elle une palatalisation et affrication d'un [g] plus ancien, et elle se produit généralement de façon parallèle à la palatalisation du [k] > [č], abusivement appelée *kaškaša*. On la rencontre dans certains parlers *gilit* du sud de l'Irak, en Iran, et dans l'est de la péninsule Arabique, du Koweït à Oman (sauf dans les zones où *ǧīm* = [g]). Cet allophone n'est jamais une variante libre : elle est conditionnée par un environnement vocalique (généralement a et i, mais pas u) et se trouve dans certains schèmes. Ainsi le verbe «dire» est *gāl* - *yigūl* et jamais *\*ǧāl* - *\*yǧūl* ; par contre, *maglūb* > *maǧlūb* (renversé), *gəddām* > *ǧəddām* (devant), *gital* > *ǧital* (il a tué), *gābil* > *ǧābil* (rencontrer), etc. Cette réalisation fricative palatale voisée de *qāf* induit par *chain push shift* une modification de la réalisation de *ǧīm* [ǧ] > [y], qui se confond alors avec le glide *yā'* : on trouvera ainsi parallèlement *yidīd* (nouveau), *Māyed* (Māǧid), *maynūn* (fou), etc.

### *qāf* dans l'oralisation de l'arabe littéral

L'orthoépique coranique telle que documentée par les enregistrements sonores depuis le début du XXe siècle laisse entendre de façon quasi exclusive la variante [q] assortie de la *qalqala* comprise comme *schwa* ultrabref (voir *supra*) avec les règles complexes de vélarisation conditionnelle codifiées par les traités de *taǧwīd*. L'insitution azharite dénonce comme fautif tout écart vis-à-vis de cette norme, mais certaines récitations du Nord-Yémen laissent entendre une réalisation [g] assumée par des lecteurs de cette région. Les cas sporadiques de réalisation fricative chez les lecteurs soudanais semblent plus de leur part un glissement incontrôlé qu'une réalisation assumée comme légitime.

Dans les oralisations de l'arabe littéral en contexte profane (bulletin d'information, discours politique lu, récitation de poésie, chant, etc), le [q] est largement dominant, avec une seule exception : la réalisation [g] dans certaines régions nord du Yémen, qui apparaît comme une «signature» permettant de distinguer cette région du Sud-Yémen, signature aussi bien géographique que communautaire (nord zaïdite vs. sud sunnite chaféite). Il ne s'agit pas là de «glissements incontrôlés», mais d'une variante assumée dans l'oralisation de l'arabe littéraire, par exemple dans le bulletin d'informations à la télévision et à la radio de Sanaa. C'est la seule région du monde arabe moderne où cet allophone courant dans les parlers vernaculaires est également utilisé dans la «variété haute» au sens de Ferguson. Aucun autre allophone n'est utilisé dans le monde contemporain, la seule différence observable étant la vélarisation plus ou moins marquée de [q] selon les régions du monde

arabe et son effet sur la voyelle /ā/ le suivant immédiatement, entre [a:], [ɑ:] et [p:] API. A titre d'exemple, on notera un *tafḥīm* (au sens de vélarisation) poussé dans l'usage cairote d'oralisation de l'arabe standard, avec /ā/ = [ɑ:] ~ [p:] vs. un certain *tarqīq* chez de nombreux locuteurs libanais, *qāf* ayant avec le même effet sur /ā/ le suivant immédiatement que /ġ/ ou /ħ/, donc un blocage de l'*imāla*, mais pas de postériorisation de la voyelle. Ainsi, on aura pour *qām* (il s'est levé) [qa:m] API vs. pour *qāḍī* (juge) [qʰɑ:dʰi:], la présence d'une emphatique primaire, *ḍād*, provoquant une extension régressive de l'emphase (voir corrigé de la question suivante).

Sources citées :

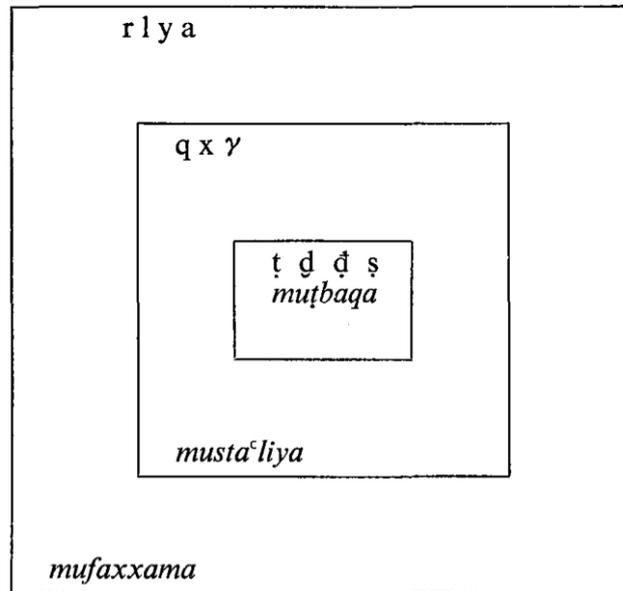
- Al-Wer**, Enam, "The formation of the dialect of Amman: from chaos to order", *Arabic in the City*, éd. C. Miller & all, Londres/New York, Routledge, 2007, pp. 55-76.
- Al-Wer**, Enam & Herin, Bruno, "The lifecycle of Qaf in Jordan", *Langage & Société* 138 (2011/4), pp. 59-76.
- Al-Nassir**, *Sibawayhi the Phonologist*, 1993, Londres/New York, Kegan Paul International, 1993.
- Bahloul**, Maher, "The Qaaf Accross Arabic Dialects", *Perspectives on Arabic Linguistics XIX*, Amsterdam/Philadelphie, John Benjamins Publishing Company, 2005, pp. 247-265.
- Behnstedt**, Peter & **Woidich**, Manfred, *Die Agyptisch-Arabischen dialekte II (Dialektatlas von Ägypten)*, Wiesbaden, Dr Ludwig Reichert, 1985.
- Behnstedt**, Peter & **Geva-Kleinberger**, Aharon, *Atlas of the Arabic Dialects of Galilee (Israel)*, Leiden/New York, Brill, 2019.
- Behnstedt**, Peter, *Dialect Atlas of North Yemen*, Leiden/New York, Brill, 2016.
- Blanc**, Haim, "Les deux prononciations du qāf d'après Avicenne", *Arabica* 13 (1966), pp. 129-136.
- Blanc**, Haim, *Communal Dialects in Bagdad*, Cambridge, Harvard Middle-Eastern Monographs, 1964.
- Cantineau**, Jean, *Cours de phonétique arabe*, Paris, Klincksieck, 1960.
- Druel**, Jean, "Why is It Difficult to Date When *qalqala* Became Unintelligible to Qur'ānic Reciters and Grammarians?", *Arabica* 62 (2015), pp. 19-52.
- Edzard**, Lutz, "qāf", *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden/New York, Brill, 2006.
- Fleisch**, Henri, *Traité de Philologie arabe*, Institut des Belles Lettres, Beyrouth, 1961.
- Heath**, Jaffrey, *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic*, New York, Routledge Curzon, 2002.
- Huehnergard**, John, "Proto-Semitic", *The Semitic Languages*, J. Huehnergard & N. Pat-El eds, London/New York, Routledge, 2019, pp. 49-79.
- Lentin**, Jérôme, "Le gīm déguisé et le qāf masqué", *Mélanges David Cohen*, J. Lentin & A. Lonnet eds, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003, pp. 401-412.
- Owens**, Jonathan, "The voie diffuse and reconstruction: The De Audibilibus and Sībawayhi account of voicing", *Philosophy and Language in the Islamic World*, Berlin, De Gruyter, 2020, pp. 21-47.
- Pereira**, Christophe, "Arabic in the North African Region", *Semitic Languages, An International Handbook*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2011, pp. 944-969.
- Vanhove**, Martine, "Notes sur le dialecte qeltu de Dhāla' (Province de Lahej, Yémen)", *MAS-GELLAS*, Nouvelle Série 5, 1993, pp. 1-19.
- Vanhove**, Martine, "Les dialectes arabes des régions sud et centre du Yémen : Perspectives de recherches", *Chroniques Yéménites* 1998 (1999), pp.95-100.
- Watson**, Janet & **Heselwood**, Barry, "Phonation and glottal states in Modern South Arabian and San'ani Arabic", *Perspectives on Arabic Linguistics XXVIII*, Amsterdam/Philadelphie, John Benjamins Publishing Company, 2016, pp. 3-36.
- Woodhead**, R & **Beene**, Wayne, *A Dictionary of Iraqi Arabic*, Washington DC, Georgetown University Press, 1967.

## Question P2- La notion de *tafḥīm* en arabe littéral et dialectal.

Nous ne proposerons pas pour cette seconde question de cours un corrigé aussi développé que le précédent, et nous contenterons de signaler les points qui étaient attendus. De façon générale, les copies de la session 2022 ont moins bien traité cette question que la précédente — manque de temps ? — et avec encore moins de références. Surtout, et c'est cela qui a intrigué les correcteurs, la notion d'extension (ou propagation) de l'emphase, sujet évoqué à la fois dans les cours en ligne de J. Dufour et de F. Lagrange, le premier pour la définition de la notion et son examen dans les dialectes modernes et le second pour sa présence dans l'oralisation contemporaine de l'arabe littéral, n'a pas du tout été abordée, alors que c'était là un des points incontournables de la question de phonologie et phonétique au programme.

La question de l'emphase en sémitique ancien devant avoir été traitée dans la première question, il suffisait d'y renvoyer. Il fallait donc définir ce que signifie la notion d'emphase en arabe, en le présentant comme un phénomène de co-articulation. Ce terme, sur lequel les préparateurs avaient insisté, ne s'est retrouvé que dans une quantité infinitésimale de copies. L'article de David Cohen, "Sur le statut phonologique de l'emphase en arabe", 1969, présentait tous les éléments nécessaires : « mouvement de l'appareil phonateur vers l'arrière,

comportant une construction pharyngale par la projection vers l'arrière de la racine de la langue qui s'infléchit et augmente ainsi le volume de la cavité buccale». Sībawayh et après lui les grammairiens arabes distinguent trois traits phoniques distincts liés à l'emphase, *itbāq*, *isti'lā'* et *tafḥīm*, le dernier étant l'ensemble le plus large contenant les deux autres. On pouvait reproduire le schéma récapitulatif de Cohen, 1969 :



Le groupe nodal premier est celui des *muṭbaqāt*, qui ont deux points d'articulation : l'une spécifique de l'ordre auquel appartient le phonème, l'autre défini par Sībawayh comme vélarisation / pharyngalisation :

“*iqā waḍa'ta lisānaka fī mawāḍi'ihinna inṭabaqa lisānuka min mawāḍi'ihinna 'ilā mā ḥāḍā l-ḥanak al-a'lā min al-lisān tarfa'uhu 'ilā l-ḥanak, fa-'iqā waḍa'ta lisānaka fa-l-ṣawṭ maḥṣūr fimā bayna l-lisān wa-l-ḥanak 'ilā mawḍi' al-ḥarf*” (traduction chez Cantineau, 1960, p. 23).

Il s'agit de *ḥā'* — qui est un [ḡ] dans la variété d'arabe décrite par Sībawayh. Peut-être s'est-il assourdi dans les parlers citadins des villes-garnisons (*amṣār*) pour devenir [t̪], prononciation standard dans l'orthoépie coranique, ou peut-être une variante non-voisée coexistait-elle dans d'autres parlers. Il n'y a en tous cas aucune ambiguïté chez Sībawayh sur sa nature initialement voisée, puisqu'il dit : «*law lā l-itbāq, la-ṣārat al-ḥā' dālan*» ; de *ṣād* [ṣ], contrepartie *muṭbaqa* de *sīn* ; de *zā'* [ḍ], contrepartie *muṭbaqa* de *ḍāl* ; de *ḍād*, fricative latérale sans contrepartie non-vélarisée (*la-ḥaraḡat al-ḍād min al-kalām, li-'annahu laysa ṣay' min mawḍi'ihā ḡay-ruhā*).

On sait que le *ḍād* latéral historique a assez rapidement disparu. Il ne s'est conservé que dans quelques parlers villageois isolés du Yémen, dans le Dhofar, et au sud de l'Arabie saoudite contemporains, dans le 'Asīr, voir par exemple Al-Azraqi, 2010. Il a dû se conserver aussi dans les parlers d'Andalousie, d'où le célèbre exemple *al-qāḍī* > *alcalde* en espagnol. Ailleurs, il s'est confondu soit avec le *zā'* sous la forme [ḍ], soit sous la forme [ḡ] dans les parlers urbains, soit encore plus rarement sous la forme [z] (pour quelques racines dans les parlers orientaux, notamment *ḡ-b-t* > *z-b-t*) ou encore plus rarement un v emphatique [v] (voir document en parler *qəltu* anatolien de Siirt dans le recueil).

Le second groupe est celui des *musta'liyāt*, qui englobe donc aussi les *muṭbaqāt*, l'*isti'lā'* pouvant être compris comme «élévation» de l'arrière de la langue, ou désignant le palais mou (*al-ḥanak al-a'lā*) comme point d'articulation. Cette notion et ce groupe de phonèmes sont signalés chez Sībawayh, non dans le *bāb al-idḡām* mais dans le *bāb al-imāla*. La notion est précisée dans les développements théoriques ultérieurs chez Zamaḥṣarī (1075-1143) et Ibn Ya'īs (1158-1245). Le groupe comprend *qāf*, *ḥā'* et *ḡayn* et regroupe donc les uvulaires de l'arabe, qui sont associées à une vélarisation secondaire, conditionnée, en dehors de l'environnement vocalique [i].

Enfin, le *tafḥīm*, «épaississement», trait associé à «l'impression acoustique» pour Cantineau et Cohen, concernant les deux ensembles précédents et incluant en plus *rā'*, *lām*, *yā'*, *'alif* qui sont susceptibles de connaître une vélarisation conditionnelle. Pour *lām*, il n'y a emphase que dans le mot *Allāh* s'il n'est pas précédé de [i]. Pour *rā'*, Cohen explique que [r̪] est en réalité la variante fondamentale et que c'est [r] qui est la variante conditionnée au contact direct ou indirect de [i] en arabe classique (on verra *infra* que dans certains dialectes, il peut exister deux phonèmes distincts /r/ et /r/) ; enfin, *yā'* et *'alif* sont emphatisées c'est-à-dire vélarisées au contact des *musta'liyāt* et *muṭbaqāt* dans certaines conditions.

Dans les dialectes modernes, il convenait de regarder plusieurs points :

- la mesure dans laquelle les trois *musta liyāt non-muṭbaqāt* de la tradition grammaticale sont effectivement accompagnées de vélarisation/pharyngalisation dans les parlers vernaculaires : *ḥāf* et *ḡāb* par exemple avec «*tarqīq*» (absence de vélarisation) de [h] et [ḡ] et une voyelle longue sous la forme [æ:] API, donc [xæ:f] et [ɣæ:b] (Le Caire, Kairouan, par exemple) vs. [h<sup>ʕ</sup>] et [ḡ<sup>ʕ</sup>] (légèrement) vélarisés et voyelle longue plus ouverte [a:]~[ɑ:] API (Beyrouth, Tunis, Alger, Casablanca par exemple) donc [xa:f] et [ɣɑ:b] voire [xɑ:f] et [ɣɑ:b] API. On pouvait aussi comparer le degré de vélarisation de *qāf* dans les parlers où *qāf* est réalisé [q] ; on pouvait aussi faire allusion à la nature emphatique ou non de [g] dans les parlers où c'est là le cognat de *qāf* [galb] API vs [gɑl<sup>ʕ</sup>b<sup>ʕ</sup>] API par exemple.

- la présence de cognats emphatiques des consonnes non emphatiques, et leur nature de variantes conditionnées (par exemple à la présence d'un phonème emphatique dans l'énoncé) ou leur statut dans ce parler de phonème, avec paires minimales illustrant ce statut phonémique : ainsi [r] vs. [r̥] : *rāb* (cailler) vs. *rāb* (s'effondrer) en parlers du Maroc et d'Algérie — API [r<sup>ʕ</sup>ɑ:b<sup>ʕ</sup>] cailler vs. [r̥æ:b] s'effondrer ; ou encore dans ces mêmes parlers *dār* (maison) vs. *dār* (il a fait) — API [d<sup>ʕ</sup>ɑ:r<sup>ʕ</sup>] maison vs. [dæ:r] il a fait ; en parler du Caire, *warrāni* (il m'a montré) vs. *warrāni* (adj. arrière) ou *garrāh* (blessant) vs. *garrāh* (chirurgien). On pouvait aussi signaler l'existence de paires minimales [b] vs. [b̥], [m] vs. [m̥], [n] vs. [n̥], etc, cas où le cognat emphatique d'une consonne n'est pas une variante conditionnée à la porésence d'une emphatique primaire dans un segment voisin, mais où ce cognat est un phonème de ce parler.

- l'extension / propagation de l'emphase, régressive ou progressive, avec des consonnes plus ou moins bons «relais» de l'emphase, selon les parlers. On pouvait ainsi opposer des parlers caractérisés par une très forte propagation de l'emphase, comme celui du Caire, à d'autres avec faible propagation, comme Tunis ou Sanaa : *aḥḥāl* tunisois avec /ā/ = [æ:]~[ɛ:] API vs. *aḥḥāl* cairote avec /ā/ = [ɑ:] API ; *ḍarabāḥ* cairote par exemple, avec la présence d'une emphatique en début de mot propageant l'emphase de segment en segment. Les locuteurs sont cependant susceptibles d'avoir des réalisations différentes selon la classe et le genre, avec par exemple *ištirākāt* (abonnements) pouvant être réalisé phonétiquement *ištirākāt* ou *ištirākāt* en parler cairote, le second étant ressenti comme plus «masculin».

Enfin, on pouvait comparer les règles de *imāla* (fermeture du *a/ā*) et *tafḥīm* en arabe classique telles que théorisées par les grammairiens et par les théoriciens du *taǧwīd* avec la réalité observables dans l'oralisation en contexte profane : limitation de la vélarisation au seul phonème emphatique et à la voyelle qui le suit en orthoépie coranique, et absence totale d'extension régressive de l'emphase, y compris en cas du *ʿalif mamdūda* /ā/ précédant une *muṭbaqa*, prononcé [æ:]~[ɑ:] API, contre la pratique observable dans toutes les oralisations profanes, partout dans le monde arabe, consistant à prononcer le /ā/ précédant une *muṭbaqa* [ɑ:] API. Cette emphatisation régressive peut aller plus loin en arrière et être relayée par la lettre *hamza*, ce qui est observable dans la plupart des réalisations profanes du participe actif des verbes concaves se terminant par une *muṭbaqa* : par exemple, pour فائض (débordant), les lectures profanes seront très majoritairement de type fa:ʔid<sup>ʕ</sup> API ou fa:ʔið<sup>ʕ</sup> API, vs. [fæ:ʔid<sup>ʕ</sup>]~[fa:ʔid<sup>ʕ</sup>] API dans la lecture du *taǧwīd*.

On pouvait aussi observer l'impossibilité de corréliser une pratique locale de l'extension progressive de l'emphase aux usages locaux de lecture dominante du texte sacré : ainsi Tunis, zone où la lecture dominante du texte coranique est Warš 'an Nāfi', et où l'orthoépie commande de lire *ṭalāq* avec extension de l'emphase au [ʔ] et [ɑ:] API, prononce couramment en dialecte comme en oralisation profane de l'arabe littéral *ṭalāq* avec [æ:] API, tandis que Le Caire, où la lecture Ḥafṣ 'an 'Aṣim est dominante, laquelle impose *ṭalāq* avec [æ:] API, ne connaît dans l'oralisation profane de l'arabe littéral que *ṭalāq* avec [ɑ:] API.

Sources citées :

**Al-Azraqi**, Munira, "The Ancient *Dād* in Southwest Saudi Arabia", *Arabica* 57 (2010), pp. 57-67.

**Cantineau**, Jean, *Cours de phonétique arabe*, Paris, Klincksieck, 1960.

**Cohen**, David, "Sur le statut phonologique de l'emphase en arabe", *Word* 25:1-3 (1969), pp. 59-69.

## 7. EPREUVES ORALES

### 7.1. Leçon en arabe littéral portant sur une question du programme

Notes : 15 (2) ; 14 ; 11 ; 9 ; 8,5 ; 5 ; 4

Leçons proposées :

هل هناك نطق صحيح للعربية ، سواء في الفصيحة الفصحى أو العامية ؟

مفهوم السرقة وتطور الخطاب النقدي والبلاغي العربي في العصر الوسيط

الحج مطلع القرن العشرين كما يتجلى في رحلة البتوني

مكانة بني قحطان في "تاريخ" اليعقوبي : كيف يندرج العنصر اليمني في كتابة تاريخ العرب في العصر العباسي الأول؟

#### Leçon de littérature classique :

Le jury a eu le plaisir d'entendre une leçon de grande qualité. Le candidat a su respecter les règles de l'exercice, tout en faisant preuve d'une réflexion personnelle. Cette maîtrise n'est de fait possible qu'après un travail régulier sur les sujets au programme. Le jury a apprécié le langage soutenu utilisé par le candidat qui semble avoir attaché la plus grande attention à l'argumentation logique, quand bien même l'exploitation de l'œuvre au programme restait parfois lacunaire.

En effet, malgré une problématique prometteuse : Dans quelle mesure *al-Risāla al-mūdiḥa* d'al-Ḥātimī, en dépit de son caractère manifestement sarcastique et partial, a-t-elle contribué au développement du discours critique et rhétorique au sujet de la *sariqa* ?, l'exposé a fait l'impasse sur la définition et l'analyse des concepts-clés du sujet avant de les articuler et de les mettre en rapport avec la question posée.

Le jury attendait une connaissance solide et précise de l'œuvre proposée. Une connaissance à mettre véritablement en perspective avec ce qu'il faut entendre par « Le concept de *sariqa* et le développement de la position critique et rhétorique arabe au Moyen Âge » (مفهوم السرقة وتطور الخطاب النقدي والبلاغي العربي في العصر الوسيط), d'autant que ce concept était explicitement mentionné dans le descriptif de la question 2 du programme. De la même manière, une bonne compréhension de la notion de *ma'nā* était exigible du candidat car elle est un élément central pour comprendre le discours critique de la tradition poétique arabe au Moyen Âge.

#### Leçon de linguistique :

Les quelques lignes qui suivent décriront brièvement ce qui était attendu pour cette leçon.

La notion de « correction » est une question de grammairien. Les linguistes, quant à eux, observent le manie-ment d'une langue par ses locuteurs, et ne peuvent que noter, dans une optique descriptive, la grammaticalité et la possibilité d'occurrence d'un énoncé, ainsi que, dans une optique sociolinguistique, le sentiment que les locuteurs ont, dans la production de leurs énoncés, de respecter ou non des normes.

Dans le cas particulier de la phonologie de l'arabe, il convenait donc de relever que les discours normatifs et injonctifs écrits sont à la fois anciens, ambigus, et qu'ils ne concernent qu'une seule des deux variétés de cette langue, la variété dite *'arabiyya / luḡa fuṣḥā* ou arabe littéral, sous ses deux états classique et moderne. Ces discours écrits sont tous issus de Sībawayh, lui-même élève d'al-Ḥalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī. Sībawayh traite de phonologie dans deux chapitres du *Kitāb*, le *bāb al-idḡām* (qui comporte une description des phonèmes de l'arabe) et le *bāb al-imāla* (qui examine les phénomènes d'ouverture, fermeture, arrondissement du /a/ et du /ā/ selon la nature des consonnes emphatiques ou non le précédant ou le suivant). Il ne base pas sa description sur un seul parler tribal, mais sur les traits les plus fréquents chez les informateurs auxquels il a eu accès. Il est notable par ailleurs qu'il ne dit rien de la cantillation coranique.

Les grammairiens ultérieurs, d'al-Mubarrad à Ibn Ḡinnī, puis Zamaḥṣarī répéteront siècle après siècle sa description des phonèmes, en faisant abstraction de l'évolution naturelle, considérée comme corruption, et peut-être sans comprendre certains de ses concepts (voir les remarques sur la *qalqala* dans le corrigé de l'écrit). Une sous-branche de cette descendance est constituée par les théoriciens du *tagwīd*, l'orthoépique coranique (on peut citer Ibn al-Ġazarī, m. 1429), qui lie des règles de prononciation, notamment des voyelles, à une *qirā'a* donnée (une *qirā'a* pouvant être décrite comme un système complet de découpage des versets, de vocalisation des lexèmes et de réalisation des phonèmes rapporté à des lecteurs historiques du texte sacré ayant vécu aux IIe et IIIe siècles de l'hégire dans les cités saintes ou les *amṣār*). Il existe notamment des différences de détail dans les règles concernant la propagation de l'emphase entre les deux principales, Ḥafṣ

‘an ‘Āsim, dominante au Proche-Orient, et Warš ‘an Nāfi‘, dominante au Maghreb. Dans le monde contemporain, l’institution azharite fixe notamment des règles d’orthoépique de la cantillation, enseignées oralement et témoignant d’interprétations discutables du texte de Sībawayh.

Cependant, en dépit des débats sur l’interprétation du texte du *Kitāb* et le sens qu’il faut donner à certaines notions, notamment l’opposition *mağhūr / mahmūs* (voir dans le corrigé de l’écrit), la pratique contemporaine d’oralisation de l’arabe littéral semble fortement diverger de cette description « canonique malgré elle », notamment sur le *qāf*, le *ğīm*, le *ṭā*’ et la propagation de l’emphase.

D’autre part, il n’existe pas une seule norme, mais plusieurs normes d’oralisation de l’arabe littéral, selon les contextes d’une part et selon les régions d’autre part. Ainsi, à titre d’exemple, concernant le *ğīm* historique, la seule réalisation légitime en *tağwīd* est, dans le monde contemporain, [ğ] (bien qu’on puisse ponctuellement entendre [ž]), tandis qu’en contexte profane il faut y ajouter [ž], [g] et [gʷ], qui sont régionalement admises. Dans le domaine de l’extension de l’emphase, la variation est encore plus importante, les locuteurs considérant tantôt cette extension, tantôt sa limitation comme des “gages de *faṣāḥa*”, souvent en considérant comme *faṣīḥ* (correct) ce qui est contraire à la pratique dialectale. On peut cependant poser l’hypothèse de l’existence (ancienne? récente?) de “paires minimales” panarabes sur un même ductus consonnantique, comme l’opposition *ğārī* (courant) vs. *ğārī* (mon voisin) montrant que les descriptions canoniques ne prennent pas en charge la réalité de l’usage et du sémantisme qui lui est lié.

L’intitulé du sujet prenait soin de préciser que cette question de la correction concernait aussi la variété dialectale — le terme *faṣīḥa* pour désigner la “variété de langue” n’est assurément pas courant dans les références en arabe traitant de diglossie, mais était usité en référence aux groupes sanguins. Le jury voulait éviter *mustawā*, qui ferait apparaître comme monolithique les variétés en question.

La correction dans la variété “basse” (au sens de Charles Ferguson), qui comporte de nombreux niveaux, n’est pas liée à une codification écrite mais à un sentiment du locuteur, et plus précisément au sentiment qu’a un groupe social ou autre (groupe socio-économique, géographique, ethnique, communautaire, genré, etc.) de la “bonne façon de parler”, et donc du statut des écarts vis-à-vis de cette norme non enseignée, mais acquise par imprégnation au sein du groupe, de manière interactive et dynamique, notamment par la consommation des productions culturelles qui peuvent refléter le parler d’un groupe dominant. Ainsi, les feuilletons, films, sketches, *reels* internet, etc. présentent-ils des écarts réels ou imités vis-à-vis de cette “norme” non-écrite, dans l’intention de faire rire, mais exerçant aussi de cette manière ce que Pierre Bourdieu appelle une “violence symbolique” dans son essai *Langage et pouvoir symbolique* (2001). On pouvait ici citer les nombreuses études sociolinguistiques sur les variantes du *qāf* et leur statut, notamment [g] et [ğ] vs [q] et [ʔ] dans les villes où plusieurs coexistent et renseignent sur le locuteur (Amman, Alger, Tunis, etc.). Le document omanais du volume au programme (pp. 143-153) laissait entendre une femme s’exprimant avec *qāf* = [g] / [ğ] et *ğīm* = [ğ] / [y] en discutant avec un groupe d’hommes de Mascate qui réalisaient quant à eux ces deux phonèmes respectivement [q] et [g]. On voyait là un exemple d’opposition de parler de citadin (chez les hommes) à un parler de type bédouin (chez la femme), plus proche de celui des Émirats voisins, contextuellement moins valorisé. Un document marocain du volume au programme permettait quant à lui d’entendre une stylisation caricaturale de l’affrication du *tā*’ en [tʰ] dans les parlers de la côte atlantique, prononciation qui délégitimise et classe socialement les locuteurs quand elle est extrême, comme dans l’extrait du dessin animé *Bouzebbal* (pp. 21-23 du volume) : il ne s’agit assurément pas là de la “bonne façon de parler” dans une perspective bourgeoise marocaine. On consultera à ce sujet l’article de Falchetta, 2017<sup>24</sup> dont le titre en anglais est instructif “faut-il mieux avoir un accent de pèquenot ou de criminel”... Le corrigé du commentaire de texte linguistique *infra* donne un dernier exemple d’une prononciation construite par les productions culturelles comme socialement dépréciée : l’affrication du *dāl* > [dʰ] et du *tā*’ > [tʰ] en parler cairote. Ce sujet a donné lieu à une leçon ratée, faute d’information et de connaissance des attendus du jury sur cette question au programme, et une autre moyenne, informée mais malheureusement déparée par une expression bien trop laborieuse en arabe littéral.

---

<sup>24</sup> Falchetta, Jacopo, “Better sound rural or criminal? Data from a case study: the city of Temara, Morocco”, in Barontini, A. et al. (eds.), *Studies on Arabic Dialectology and Sociolinguistics - Proceedings of the 12th International Conference of AIDA*, held in Marseille from 30th May- 2nd June 2017, IREMAM, 2019.

## 7.2. Commentaire en français d'un texte inscrit au programme

Notes : 15 ; 14,5 ; 13, 5 (2) ; 9,5 ; 7 ; 6,5 ; 0

### Textes proposés :

*Al-Risāla al-Mūḍiḥa* pp. 157-162.

*Al-Ġaraq* pp. 147 l. 5 - 158 l. 2

Muḥammad Labīb al-Batānūnī, *al-Riḥla al-ḥiġāziyya*, pp. 199-203.

*Textes en parler du Caire*, recueil de linguistique, pp. 47-58.

Ce rapport présente des pistes d'exploitation pour les documents proposés.

### Extrait de la *Risāla Mūḍiḥa*

#### Le document et son rapport à l'intégralité de l'ouvrage :

Quand al-Mutanabbī (303/915-354/965) revient à Bagdad après avoir fui l'Égypte, il inflige un affront au vizir būyide al-Muhallabī en ne lui adressant pas de poème laudatif prétendant qu'il ne faisait l'éloge que des rois. Ce sur quoi al-Muhallabī incita le critique littéraire al-Ḥātimī (310/922-388/998) à se lancer, dans l'été de 352/963, contre al-Mutanabbī dans un débat polémique (*munāzara*) concernant les défauts de la poésie de ce dernier. Al-Ḥātimī le rédigea par la suite sous le titre d'*al-Risāla l-mūḍiḥa fī dīkr Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī wa-sāqit šī'riḥ* (*Épître sur la Mise à nu des plagiatés d'Abū l-Ṭayyib al-Mutanabbī et du dédaignable de sa poésie*).

La première rencontre des deux hommes est suivie, dans *al-Mūḍiḥa*, du récit de trois autres réunions dans la demeure d'al-Muhallabī et en présence de savants renommés tels que les grammairiens Abū Sa'īd al-Sīrāfī et 'Alī b. 'Īsā al-Rummānī.

L'extrait proposé au commentaire, pp. 157-162, se situe au début du 5<sup>ème</sup> et dernier chapitre de l'œuvre. Cette séquence correspond à la quatrième « soirée-débat » entre les deux belligérants dont le sujet a été annoncé à la fin du 4<sup>ème</sup> chapitre. Il s'agit de montrer la supériorité de deux poètes, Abū Tammām (m. 231/846) et al-Buḥturī (284/897), en matière de création de thème/fond poétique (*ma'nā*). La lutte oratoire se termine tout à la fin de l'ouvrage, d'après al-Ḥātimī, par la fuite d'al-Mutanabbī à Kūfa après sa perte de la *munāzara*.

#### Présentation du document

##### Page 157 :

Le fait qu'al-Ḥātimī choisit de clore sa confrontation avec al-Mutanabbī par l'évocation d'Abū Tammām résume parfaitement son but : faire d'al-Mutanabbī l'anti Abū Tammām.

L'extrait commence par une mise en scène qui veut qu'al-Mutanabbī, encouragé par al-Anbārī, *kātib* de Mu'izz al-Dawla (le fondateur de la dynastie būyide de Bagdad), se présente à la réunion en s'excusant. À l'instigation d'al-Muhallabī, l'auteur provoque alors la discussion en accusant al-Mutanabbī d'avoir pillé les *ma'ānī* d'Abū Tammām et d'al-Buḥturī, deux poètes qu'al-Mutanabbī nie avoir connus.

La suite de ces événements arrangés soulève la question de savoir si les réunions chez al-Muhallabī ont réellement eu lieu et n'ont pas été inventées pour trouver un cadre propre à l'élaboration du thème de la discussion tenue lors de la première rencontre. Il est en effet invraisemblable qu'al-Mutanabbī se soit laissé humilier publiquement à trois reprises et qu'il revienne de son plein gré pour se faire assommer une quatrième fois.

L'idée ici est de dresser la filiation d'un *ma'nā*, ou d'une structure syntaxique (*naẓm wa-uslūb*, selon les termes de 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī) qui reflète une structure sémantique, en partant des vers suivants :

(*les surlignages colorés sont volontaires et aident à repérer les filiations*)

- واحر قلباه

Las, c'est pour un cœur froid que mon propre cœur arde

Près de lui, mon état et mon corps sont malades

- الخيل والليل

Les chevaux, le désert et la nuit me connaissent

et la guerre, les coups, la page et la plume (la page et la plume est un *ma'nā* supplémentaire mais négligé par al-Ḥātimī !)

- [vers n° 450] al-Buḥturī  
Mes deux compagnons à Sawāḡīr (lieu-dit) des [tribus de] Udd b. Ma'n et Buḥtur b. 'Atūd  
[Pour votre plaisir] cherchez un troisième, autre que moi, car je suis le quatrième des **chamelles, de la nuit et du désert**
- [451] Abū Tammām  
**Les chamelles, les soucis et la nuit sombre.** Les trois sont inséparables, attachés par le même lien.

#### Page 158 :

- [452] al-Šanfarā, poète *ṣu'lūk* préislamique (*Lāmiyyat al-'arab*)  
Je me passe de vous, les miens sont le loup rapide, la panthère silencieuse et la hyène à la crinière longue  
Et mes trois compagnons sont **un cœur vaillant, une épée brandie et un arc long**
- [453] Dū al-Rumma (m. 117/736)  
Je me suis enrobé de l'obscurité de la nuit comme si nous étions quatre alors que je suis seul :  
**Une selle fabriquée à 'llāf, Une épée tranchante, un chameau blanc de race de Mahra et un homme glorieux**  
Al-Ḥātimī critique **l'inadéquation entre l'indice (*al-dalīl*) ou la preuve du *ma'nā* et la métaphore**. Ces derniers vers évoquent également la question de l'interprétation du sens intentionnel (répétition du verbe *arāda*, d'où *al-ma'nā al-murād*). Un sens que seul al-Ḥātimī serait à même de déceler. D'ailleurs le ton de ses remarques donne à penser qu'il avait une tendance à se vanter de son savoir et à dénigrer celui d'al-Mutanabbī. Ce dernier contre-attaque et essaye de montrer qu'Abū Tammām est aussi un plagiaire et même pire, il se trompe de métaphore et d'interprétation :
- [454]  
Les choses qui précèdent [, dont vous faites grand cas,] seront mesurées à l'aune de la suite, et l'ennemi juré devient à nouveau ami
- [455] Abū Tammām  
Abreuve-toi de chagrin car la terre d'al-Ġara' est devenue désertique  
Et laisse la passion tirer **les larmes de tes yeux**

#### Page 159 :

- L'auteur indique que la métaphore du sable (*al-ḥisy*) est le lieu même de l'invention. C'est une manière de reprendre l'idée générale de l'écoulement des larmes, de la cacher et de revendiquer l'invention d'un *dalīl 'alā al-ma'nā*, c'est ce qu'al-Qāḍī al-Ġurġānī appelle *al-ma'nā al-'āmm* ou *al-ma'nā 'alā l-ġumla*.  
Al-Mutanabbī soulève une deuxième contradiction entre deux prédicats de *ḥilm* (magnanimité), l'un renvoie à la douceur et l'autre renvoie à l'épaisseur, illustrée dans ces vers :
- [456] Abū Tammām  
Sa **magnanimité est si fine** qu'au contact de ta main tu la prendrais pour un **tissu**
- [457] 'Adī b. al-Riqā', poète umayyade panégyriste  
Ce qui rend votre statut digne de louange, c'est une **magnanimité qui pèse autant que des montagnes**
- [458] *Ibid.*  
Ne pensez pas que la trahison est une caractéristique propre à Hind, **toutes les femmes sont des Hind** (un nom propre qui devient un nom commun)

#### Page 160 :

- [459] Abū Tammām  
Celui [qui a été épargné par des maladies infectieuses,] **qui n'a pas connu la douleur de la séparation**, ne peut guère accueillir la passion [dans son cœur] entre les entrailles et les côtes.
- [460] Ġarīr (m. 110/729)  
**Aux soupirs amoureux je suis hermétique**  
Ensuite, à partir de la ligne 10, al-Mutanabbī va cibler **la sariqa chez Abū Tammām** par le procédé de l'énigme (*ta'miya/ilgāz* selon les termes d'Ibn al-A'īr dans *al-Maṭal al-sā'ir Proverbes [en vers] d'usage courant*). Or, bien dissimuler le *ma'nā* volé est considéré comme une invention louable par l'auteur. Le *iḥfā'* est tout à la fois imitation et invention au service desquelles Abū Tammām va multiplier le *badī' (isti'āra, tamṭīl, kināya)* qui est une manière de dissimuler le *ma'nā* :
- [461] Abū Tammām  
À force de voyager interminablement, les voyageurs et leurs montures sont **épuisés de fatigue comme s'ils avaient bu au vin [de la marche]** qui n'a pas été coupé à l'eau  
À force de faire voyager leurs chameaux la nuit, les bosses se sont réduites à rien et ont laissé place aux silhouettes des voyageurs
- [462] Abū Nuwās (m. 200/815)  
Les voyageurs et leurs montures ont **tellement bu au vin [de la marche] qu'ils sont devenus ivres**, aussi bien celui à qui on sert à boire que celui qui sert à boire  
Ils titubent tant d'épuisement [qu'on les croirait ivres] que leurs têtes penchent sur leurs épaules

### Page 161 :

- [463] Abū Dahbal (m. 96/715)  
Je dis alors que les turbans sur la tête des voyageurs ont penché et que les gens, à force de veiller, **ont bu de la coupe du sommeil**
- [464] Abū Tammām  
La plus laide des choses, c'est le retour de quelqu'un qui espérait [obtenir la récompense] mais que le bienfaiteur rebute  
Plus beau qu'une fleur que la rosée fait éclore, **la blancheur des dons vient éclairer la noirceur des demandes**
- [465] al-Aḥṭal (m. 96/715)  
Elles ont vu du blanc dans le noir comme **la blancheur des dons éclaire la noirceur des demandes**
- [466] Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr (m. 280/893)  
Si l'on cherche la filiation d'al-Buḥturī dans la tribu de Buḥtur et celle de Ḥabīb [Ibn Aws = Abū Tammām] dans Banī Ṭu'al  
Les deux tremblent par conjecture tellement leur généalogie est incertaine

### Page 162 :

- Ici, al-Ḥātimī donne deux exemples de la catégorie de plagiat où le plagiaire surpasse le plagié. L'auteur illustre ce procédé avec lequel Abū Tammām a pu cacher son vol en rendant méconnaissable le *ma'nā* dissimulé (*ṭawā l-aḥḍ*) :
- [467] Abū Tammām  
[Le général turc] Afṣīn, qui défend la couronne du roi contre l'assaillant, sait que, si des rivalités se font jour, tu brandiras l'épée face aux importuns
  - [468] Abū Tammām  
Si la poésie était vouée à disparaître, elle aurait disparu depuis des temps immémoriaux  
Mais elle est un agglutinement de **pensées qui [en tombant du ciel]** sans cesse déborde. Quand **la nuée** se disperse, une autre enfle et se forme
  - [469] Aws b. Ḥaḡar, poète préislamique  
Je déclame ce que m'inspire **la nuée de mes pensées**, et je reprends en cela la méthode des anciens
  - [470] Abū Tammām  
Il **mène ses montures un homme expérimenté qui sait guider les voyageurs dans le désert**
  - [471]  
Des voyageurs **se sont servis des astres en guise d'yeux quand ils ont vu les chameaux s'égarer**  
Ainsi, par opposition à Abū Tammām, à qui l'auteur reconnaît l'innovation et le plagiat inventif, le but de l'extrait est de présenter al-Mutanabbī comme un poète moins innovant et moins original dans la création.

### Attendu général :

Il est attendu des candidats de proposer une réflexion sur la question de *sariqa* et la notion d'*al-ma'nā* et sur l'usage dont en fait al-Ḥātimī. Dès lors, il serait appréciable d'aborder la question du plagiat à travers ses liens avec les différentes manifestations du *ma'nā* en distinguant clairement le plagiat louable, décliné en plusieurs sous-catégories, du plagiat blâmable.

### Quelques pistes de réflexion

En tant que document de critique littéraire arabe du Moyen-Âge, comment l'analyse d'al-Ḥātimī de la différence qui existe entre l'imitation servile de thèmes de la poésie ancienne et la subtile métamorphose de ces derniers, telle qu'elle apparaît chez Abū Tammām et al-Buḥturī, dépasse le but initial de l'épître qui était une caricature d'al-Mutanabbī et une condamnation de sa poésie ?

Pourquoi al-Ḥātimī a choisi de conclure son ouvrage par un chapitre qui met en valeur al-Ṭā'iyayn, Abū Tammām et al-Buḥturī, et surtout Abū Tammām ? sachant que ces deux poètes sont au cœur des procédés de l'invention (*iḥtirā'*), de l'engendrement (*iḥtidā'*) et de la dissimulation d'un thème (*iḥfā' al-ma'nā*). Dans le premier cas, il s'agit de la création pure et simple de thèmes. Dans le deuxième cas, il s'agit de puiser dans un thème déjà connu un second thème qui, tout en n'étant pas tout à fait nouveau, n'est pas non plus l'imitation servile du thème source. Dans le troisième cas, la *sariqa* est adroitement dissimulée, souvent avec subtilité et raffinement, pour recréer le thème que le poète emprunte aux autres.

### Terminologie :

La signification que prend le mot « plagiat » dans l'épître d'al-Ḥātimī est recouverte par deux termes : *saraq* ou *sariqa* (vol littéraire) et *aḥḍ* (reprise de thème). Le premier terme couvre tout à la fois les emprunts acceptables et inacceptables, des qualificatifs comme *sariqa ḥasana* « le vol heureux » et *sariqa mahmūda* « le vol louable » et aussi *intihāl* « s'attribuer (des vers) à soi-même ». La signification du deuxième terme est moins

sévère : c'est un nom verbal de la racine 'ḥḍ (prendre). Le *aḥḍ* c'est l'action de prendre, et dans le domaine de la critique, c'est la « reprise » d'un thème. En principe, le premier de ces deux termes comporte une nuance péjorative dont le deuxième est libéré. Il figure d'ailleurs dans tous les titres des opuscules d'inspiration subjective composés sur ce sujet. Cependant, ceux des critiques qui réussissaient souvent à demeurer objectifs, employaient indifféremment les deux mots : Al-'Askarī intitule par exemple ainsi ses deux chapitres consacrés au plagiat : *ḥusn al-aḥḍ* (la reprise heureuse des thèmes) et *qubḥ al-'aḥḍ* (la reprise malheureuse des thèmes). Le terme *aḥḍ* peut aussi être traité dans le contexte plus étendu de l'intertextualité, à côté d'autres phénomènes comme la citation (*taḍmīn*) et l'allusion (*talmīḥ*). Quant à l'*igāra*, litt. « pillage », elle ne se passe qu'entre contemporains et décrit une situation dans laquelle un poète mineur compose un vers extraordinaire et est alors contraint par un poète majeur de le lui abandonner, sous le prétexte que c'est lui, le poète majeur, qui devrait l'avoir composé. Le poète victime, sous la menace d'une invective acérée, se soumettait plus souvent qu'il ne résistait. Le plus notoire, à cet égard, est le poète umayyade al-Farazdaq.

Il existe quatre liens entre le poète et son motif: « invention » (*iḥtirāʾ*), « plus juste revendication » (*istihqāq*), « partenariat » (*šarika*, que ce soit « participation à égalité » [*ištirāk*], quand il n'y a pas de différence de qualité entre le premier poète et l'actuel, ou « décadence » [*inḥitāf*], si le deuxième poète n'est pas à la hauteur), et enfin « plagiat » (*sariqa*). La « convergence de deux esprits » (*tawārud al-ḥāṭirayn*) s'opère quand les deux poètes ont trouvé le vers indépendamment l'un de l'autre...

Le jury a regretté de constater qu'une prestation ne répondait pas aux règles d'une explication de texte qui fait apparaître les points saillants d'un texte relativement long. Un commentaire de texte doit permettre d'éclairer cet extrait précis. Il ne s'agit pas d'une paraphrase plus ou moins commentée ou d'un commentaire déconnecté du texte, et proche de la « leçon » voire de la digression. Il convient donc de rappeler que le commentaire de texte n'est pas un exposé de connaissances qui, tout en étant parfois pertinentes au regard de la question au programme, restent hors sujet si leur énonciation est sans lien avec le passage à expliquer.

A contrario, le jury a eu plaisir à entendre une deuxième prestation de qualité, solide d'un point de vue méthodologique, qui montrait une connaissance fine de l'œuvre et de la question au programme. Le jury a apprécié l'utilisation réfléchie du temps disponible, de même que la qualité et la précision de la langue. Cette prestation est sans doute le fruit d'un travail approfondi et continu au cours de l'année de préparation.

### **Extrait d'*al-Ġaraq* de Hammūr Ziyāda**

Rappels fondamentaux : Avant d'entrer dans l'analyse de cet extrait, nous rappelons quelques principes fondamentaux.

#### 1/ Résumé du texte :

Lorsque les candidats au concours sont face à un texte à commenter, celui-ci doit être nécessairement résumé. En aucun cas le jury ne pourra suivre une quelconque proposition de commentaire s'il ne connaît pas, au préalable, le contenu du texte. Tout type de commentaire, même brillant, sera donc inutile sans ce résumé préalable. De surcroît, dans le cas d'un roman, il faut également, en quelques phrases, résumer les faits et personnages principaux du roman. Ces résumés nécessaires doivent prendre place dans l'introduction, après une brève présentation de l'auteur et du contexte, et avant l'annonce de la problématique et du plan choisis pour l'analyse de l'extrait.

#### 2/ Présence de références dans l'exposé :

S'il peut être intéressant de temps en temps de se référer aux propos des auteurs eux-mêmes, cela ne peut apparaître que ponctuellement dans un commentaire de texte littéraire (qu'il soit oral ou écrit d'ailleurs). L'analyse doit s'appuyer principalement sur les références bibliographiques. Il faut également veiller à ne pas faire dire aux auteurs ce qu'ils n'ont pas dit. Par exemple, cela équivaldrait à présenter Hammour Ziada comme un défenseur d'une identité africaine du pays face à un récit étatique niant cette identité. La manière dont l'élément africain apparaît dans son roman *Al-Ġaraq* est plus complexe que cela.

#### 3/ Evitement des répétitions et redondances dans l'exposé.

Suggestions pour l'introduction :

- Établir le lien entre cet extrait et la problématique générale de la question au programme, qui tourne autour des identités plurielles au Soudan, identifiées comme penchant du côté de l'arabité ou de l'africanité. En découvrant la question au programme à travers les textes littéraires et les références secondaires, les candidats ont saisi que la question identitaire au Soudan, que l'on pourrait synthétiser par un clivage « Arabes » / « Africains », se superpose avec d'autres types de clivages : géographiques, socio-économiques, politiques. Ces

derniers viennent éclairer le clivage ethnique et souvent s'y substituer. C'est précisément ce qu'on voit à l'œuvre dans cet extrait.

- Présentation générale de l'extrait : Ce texte est extrait du 11<sup>ème</sup> chapitre du roman du Soudanais Hammour Ziada *Al-Gharaq*, publié en 2018 par la maison d'édition égyptienne Dar al-'Ayn. Il convient de résumer le roman en quelques phrases, puis, de résumer l'extrait : il se situe exactement au milieu du roman et présente une grande richesse à la fois thématique et littéraire. En effet, on peut dire que la plupart, si ce n'est tous les éléments qui constituent la problématique de la question y apparaissent, notamment les nombreux clivages qui se superposent au clivage ethnique « Arabes »/ « Africains ». D'un point de vue littéraire, le texte est très bien construit puisque son agencement et son style servent parfaitement l'objectif de l'auteur qui est de montrer que le système de servitude et de domination à l'œuvre dans la société soudanaise dépasse largement le simple clivage entre arabité et africanité. Une possible piste de commentaire consisterait à montrer de quelle manière ce texte, par sa structure et son style, montre cette perméabilité entre les différents systèmes de domination.

1. Le glissement entre les différents clivages montre un cercle de servitudes et de dominations interdépendant et inexorable.

Clivage géographique :

L'action se déroule dans ce Nord qui représente le centre économique-politique du pays, entre les années 1950 et 1960, à la veille du coup d'Etat militaire qui amène au pouvoir Jaafar Nimeiry. Nous sommes à Hadjar Narti, un petit village du *munḥanā al-Nīl* entre la capitale et la région nubienne. Si on devait cartographier ethniquement le pays, nous pourrions dire rapidement que nous sommes en pleine zone « arabe », puisque ses habitants y appartiennent à des tribus, les Jaaliyyin et les Danaqla, qui revendiquent leur ascendance arabe. Comme beaucoup d'autres villages de la région, Hadjar Narti est administré par une élite de propriétaires terriens qui, depuis l'indépendance du pays en 1956, fondent leur pouvoir sur l'allégeance au pouvoir de Khartoum, qui en échange de leur soutien leur pourvoie les privilèges économiques délègue le pouvoir politique local. L'extrait ne s'ouvre pas par le traitement du clivage arabe/africain, mais par un autre clivage, géographique, entre ville et campagne (p. 147-148). Comme dans beaucoup d'autres romans soudanais – à commencer par l'œuvre de Tayyeb Salih jusqu'aux plus récents *Mudun bi-lā naḥīl* de Tariq al-Tayyeb ou *Arwāḥ lddū* de Stella Gaitano – le village est décrit à la fois comme un paradis simple et bucolique (p. 148 l. 6-8) et comme opposé à la ville propre et élégante par sa pauvreté (p. 148 l. 2-3 et 10-12). La ville a un ascendant même sur Hadja Radia, l'épouse du maire Nayer, représentant ces élites locales dépendantes de Khartoum. Gardienne par excellence des traditions tribales, sociales et morales, cette dernière est prête à faire une entorse à ses principes pour célébrer la beauté lumineuse de sa nièce venant de la ville. Métonymie des rapports de force ville/campagne ou centre/périphérie, les premières pages de ce texte montrent donc comment la capitale exerce une domination sur la périphérie et la ville sur la campagne. Ceci est à mettre en relation avec d'autres parties du roman dans lesquelles nous voyons plus spécifiquement comment les élites politiques de Khartoum dominent ces petites élites provinciales dont la survie dépend d'un système d'allégeances.

Clivage ethnico-social :

Si la sévérité du personnage de Radia apparaît déjà dès les premières pages de l'extrait, la suite (p. 149-156) laissera apparaître sa violence et sa méchanceté exemplaire. Les rapports de domination ethnico-sociaux maîtres (arabes du Nord) /esclaves (africains du Sud) sont illustrés par sa confrontation avec Fayit Niddo au moment de la découverte de la grossesse de celle-ci. D'origines à la fois nobles et libres, ces élites conservent de fait, dans les années 1950-1960, le statut de *sayyid* vis-à-vis des anciens asservis que l'abolition officielle de l'esclavage n'a pas suffi à émanciper réellement. Ces derniers – uniquement des femmes dans ce roman – continuent d'ailleurs à être appelés par Radia « *ama* » ou « *ḥādim* » (synonymes dans ce texte). De par leur genre et de par leur statut de descendantes esclaves, ces femmes cumulent donc un double rôle de dominées. Le clivage maître/esclave est illustré dans ce texte à travers des pages d'une extrême violence. Dans le langage violent de Radia à l'encontre de Fayit Niddo (accompagné d'une violence physique) se mêlent conservatisme moral (allusion au dévergondage qu'elle ne condamne pas seulement chez les esclaves) et discrimination raciale (p. 149-150). Cependant, cette discrimination raciale ne doit pas amener à établir une division entre une élite qui représenterait en tout et pour tout l'arabité du Soudan en opposition à des couches asservies qui représenteraient, elles, son africanité. La composition du pays, ses stratifications ethniques, sont plus complexes que cela. La preuve en est le fait que, dans une autre scène du roman, Radia exigera de sa belle-sœur Sakina – d'ascendance arabe et membre de l'élite locale comme elle – qu'elle se fasse scarifier le visage comme le veulent les traditions (africaines pour le coup) du pays.

Clivage de genre : Un dernier clivage qui émerge du texte vient également nuancer ce qui pourrait être défini comme un système de domination binaire entre « Arabes » du Nord d'un côté et « Africains » du Sud de l'autre. Il s'agit de la domination de genre. Celle-ci apparaît à partir de la moitié de l'extrait (p. 152 et suiv.), lorsque l'apparition et la réaction ferme du mari de Radia, le maire Mohammad Saïd, montrent que Radia,

symbole de la domination ethnico-sociale maître/esclave, appartient elle-même à la catégorie des dominés de par sa soumission à son époux, et plus généralement aux traditions patriarcales, traditions qu'elle est la première à défendre, pérennisant ce système fermé et inexorable de domination sociale.

Conclusion de partie :

Cet extrait montre le passage d'un clivage à l'autre, comme si chacun allait se superposer, puis effacer le précédent. Ainsi, le clivage géographique qui ouvre l'extrait est remplacé par le clivage ethnico-social (maîtres/esclaves, « Arabes »/ « Africains »), remplacé à son tour par le clivage suivant, de genre, à travers lequel le texte nous rappelle que, dans cette société, l'ensemble des femmes, quels que soient leurs statuts et leurs origines, subissent la domination masculine. Cependant, dans ce développement circulaire très finement amené, le premier clivage réapparaît pour fermer la boucle, dans la dernière partie du texte. Comme dans une scène de théâtre, pendant que la noble et citadine Chahinaz fait montre d'elle-même et se fait admirer, on voit la jeune fille de Fayit Niddo, Abir, disparaître derrière l'infirmier Chaqrab, l'un des nombreux hommes à qui elle offre son corps. Chassée (exprimé par le verbe *iṣṭāda*) comme on chassait les esclaves (*ṣayd al-'abīd*) par cet homme censé, pourtant, représenter les idéaux progressistes du communisme, Abir verra son espoir de s'affranchir un jour de son statut de dominée déçu. Dans cette dernière partie de l'extrait, l'histoire se répète, inexorable.

#### 1. Techniques narratives qui participent de cette complexité.

Les descriptions des rapports de domination marqués par l'hyperbole :

La mise en scène du rapport de domination entre Radia et Niddo est traversée par l'isotopie du feu et par l'emploi constant de l'hyperbole. Hyperbole dans la description de l'intégrisme (*tazammūt*) et la colère de Radia, dans l'opposition entre description de Chahinaz et la condition misérable et soumise de Niddo terrifiée, écrasée, recroquevillée, violentée, déchirée. Le glissement du rapport de domination entre Radia/Niddo et Radia/Mohammad Saïd apparaît dans le changement de lexique concernant Radia : elle arrête de crier et devient silencieuse (p. 154 l. 1).

Des personnages métonymiques :

Par ailleurs, Hadja Radia fonctionne comme une métonymie de cette bourgeoisie provinciale nord soudanaise conservatrice : elle condense tous les éléments de ce village dont elle est la gardienne des traditions, jusqu'à sa respiration saccadée qui rappelle le bruit de la pompe d'irrigation. Elle invoque à la fois les saints d'ascendance arabe, les cheikhs Warariq, et Al-Mirghani, chef d'un des deux partis/confréries les plus puissants au Soudan : la Khatmiyya/parti unioniste.

Un autre acteur, collectif cette fois-ci, fonctionne comme une métonymie de la société : l'ensemble des habitants du village qui, comme un chœur de tragédie grecque, écoute, commente, réagit aux événements (par la surprise, la peur, la curiosité), faisant écho, comme une caisse de résonance, à ces derniers. C'est la voix du collectif, métaphore d'une société qui juge, observe, mais qui n'intervient pas, contribuant à l'immobilisme des structures de dominations (p. 149 l. 9, 151 l. 1-8).

Conclusions :

L'extrait n'est donc pas seulement une illustration des clivages ethnico-sociaux entre « Arabes » et « Africains » représentés par le phénomène de l'esclavage et ses séquelles, mais montre justement que ce premier type de clivages se superpose, dans la société soudanaise, avec d'autres clivages, politiques, géographiques, économiques et de genre. Hammour Ziada ne peut d'ailleurs pas être défini comme un représentant ou un défenseur de l'« africanité » du pays. Il ne peut pas non plus être assimilé à Baraka Sakin, dont l'œuvre diffère de la sienne à la fois en termes de positionnement et de style. En lisant cet extrait, la question de l'arabité et l'africanité qui apparaît à travers le clivage social et ethnique est remise en perspective selon un point de vue plus global. Ce point de vue est aussi le fait d'un auteur du Nord, de Khartoum, étant lui-même « arabe » (contrairement à d'autres auteurs qui, comme Baraka Sakin ou Stella Gaitano, revendiquent haut et fort leur africanité et qui se disent d'ailleurs des « auteurs africains s'exprimant en arabe ») et qui donc semble avoir, de ce fait, un point de vue du centre sur le centre, du Nord sur le Nord, plutôt qu'un point de vue des provinces sur le centre. C'est intéressant de noter, à ce propos, la valeur du terme *al-'arab* dans ce texte : d'un point de vue du centre, où les personnages sont par essence « Arabes », parler de *'arab* équivaut à parler de Bédouins (dépréciés comme étant des campagnards vis-à-vis de ces élites provinciales instruites). Ces *'arab* sont donc des *a'rāb* ou plutôt des *a'rābiyyāt*, des servantes bédouines. Ce même terme *'arab* ou *a'rāb* nous le retrouvons chez Baraka Sakin lorsqu'il décrit la guerre au Darfour. Cette fois-ci, du point de vue de cette périphérie, le terme renvoie aux tribus arabes qui, au fil des siècles, se sont installées dans cette région peuplée de tribus africaines. Tout est question de points de vue dans cette littérature soudanaise où chaque auteur va présenter sa propre vision des clivages identitaires qui ont façonné l'histoire du pays et façonnent son actualité. En tout état de cause, quelle que soit la version présentée par les auteurs, les identités multiples du Soudan apparaissent dans toutes les œuvres contemporaines. Indépendamment des différences de points de vue, ou du « degré d'africanité ou d'arabité » des auteurs et autrices, un système de domination est mis en avant, créé

soit de toute pièce par l'Etat central, soit perpétré par une société qui semble réfractaire au changement. Depuis, la révolution de 2019 a montré un visage de cette société différent par rapport à celui décrit par Ziada dans *Al-Ġaraq* : des jeunes qui, déçus du régime islamiste resté 30 ans au pouvoir, descendent dans la rue pour revendiquer l'émancipation de toute une société, affirmant parmi les autres slogans être « tous Darfouriens ».

### Extrait de la *Risāla ḥiġāziyya* d'al-Batanūnī

Le document présenté incluait la lecture du firman ottoman qui reconduit le Chérif de La Mecque à sa fonction d'émir du Hedjaz. Voici les éléments qui étaient attendus d'un commentaire :

Les éléments de l'introduction :

- Le passage intitulé « Le séjour de Son Altesse le Khédive à Minâ et la cérémonie de la lecture du noble firman » est un extrait tiré du récit du pèlerinage à La Mecque que le khédive d'Égypte 'Abbās Hilmī II (r. 1892-1944) entreprit en septembre 1909. L'auteur, Muḥammad Labīb al-Batanūnī, fait partie de la délégation officielle qui accompagne le Khédive. Rédigé à la demande du Khédive lui-même, l'ouvrage paraît en 1910 au Caire.

- Dans sa préface, Batanūnī explique qu'il a voulu faire un vrai travail d'historiographe et produire une œuvre scientifique sur le modèle des descriptions de voyageurs européens dont il s'inspire et exploite les travaux. À l'encontre des codes bien établis de ce genre littéraire ancien, Batanūnī cherche à imiter la précision scientifique des observations de ces voyageurs occidentaux sur les habitants, les lieux, les traditions et les rituels grâce à des instruments scientifiques dont il dispose et en adoptant un esprit curieux hérité des Lumières.

L'auteur est de toute évidence un homme de savoir formé à l'école khédiviale issu du pays le plus développé et le plus puissant du Moyen-Orient dans ce premier quart du XXe siècle, synonyme de modernité. Il emploie un ton paternaliste et supérieur dans sa description d'une péninsule Arabique qui par contraste est restée fermée à la modernité. Contrairement aux récits de *riḥla* traditionnels, où l'auteur-narrateur se met en scène, al-Batanūnī décrit dans le menu détail le pèlerinage du Khédive : c'est donc un récit à la gloire d'un prince pieux et éclairé, à l'image de son pays qu'il gouverne. Il y a donc ici une dimension de propagande. L'ouvrage a connu une certaine diffusion puisqu'il fut choisi pour figurer au programme des écoles secondaires en Égypte ; il est donc perçu par ses contemporains comme une œuvre de culture générale valable sur le pèlerinage.

- Le public visé et la diffusion du livre : Dans sa page de remerciements, Batanūnī dédie (*hadiyya*) son livre au servir de l'islam, des musulmans et la science historique (*ḥidma li-'ilm al-tārīḥ*) (*ḥidma li-l-'ilm wa-l-islām*). Il veut éclairer les esprits des musulmans selon des méthodes scientifiques venues d'Europe. Le Ministère de l'éducation de l'époque prend d'ailleurs la décision d'inclure l'ouvrage dans le curriculum des élèves des écoles égyptiennes.

- Résumé du document et contexte historique : l'extrait tiré de son livre décrit de manière minutieuse la lecture du firman ottoman qui reconduit le Chérif de La Mecque dans ses fonctions d'émir du Hedjaz. Cette lecture fait l'objet d'un cérémonial très codifié qui a lieu chaque année à Mina à la fin du rituel du pèlerinage et met en présence le Chérif de La Mecque et son entourage, le khédive d'Égypte et sa cour et le gouverneur ottoman et ses troupes ainsi que des invités de marque : hauts dignitaires musulmans, oulémas et chefs de tribus arabes.

- Le contexte historique : En 1909, alors qu'une grande partie du monde musulman est sous domination coloniale, le Ḥiġāz où se trouvent les deux Lieux saints de La Mecque et Médine, fait encore partie de l'Empire ottoman, un empire toutefois en déclin (perte de tous ses territoires européens et de l'Afrique du Nord). Le sultan ottoman Mehmet V succède à son frère Abdulhamid qui avait misé sur la solidarité musulmane (politique panislamiste) contre l'ingérence occidentale. En effet à partir des années 1880, l'organisation du Hajj est sous le contrôle des empires coloniaux dont les consuls sont installés aux portes du Ḥiġāz, à Djedda. Alors que la province reste fermée à la modernité, cet extrait décrit des rapports de pouvoirs traditionnels avant les grands bouleversements d'après-guerre : la disparition de l'Empire ottoman et la conquête du Ḥiġāz par les saoudiens en 1924.

- La problématique et l'annonce du plan.

On suggère le plan suivant, construit autour de la problématique des **enjeux politiques et économiques du pèlerinage à l'aube du XXe siècle**.

### 1- Les enjeux politiques du pèlerinage à travers la signification symbolique de l'institution de la cérémonie d'allégeance.

- Le pèlerinage est depuis ses débuts un enjeu de pouvoir et de légitimité politiques.

- La conquête ottomane des Lieux saints et les liens d'allégeance/protection entre le sultan ottoman et le chérif de La Mecque.
- Le pèlerinage est le lieu de démonstration des forces en présence et de jeux de pouvoir (le khédivé 'Abbas Hilmi, le chérif Husayn, le gouverneur ottoman, les grands oulémas, les chefs de tribus arabes).
- La place d'honneur réservée au Khédivé cette année-là. Il fallait garder sa distance vis-à-vis du texte marqués de respect exagérées par l'auteur, lettré égyptien au service du Khédivé, donc témoignage biaisé. Cependant, les honneurs qui sont faits au Khédivé montrent la place prééminente de l'Égypte au tournant du XXe siècle dans le concert des nations musulmanes : état moderne, ouvert au progrès (Batanūnī en est l'exemple) face à une Arabie qui vit encore à l'écart de la modernité, ton paternaliste et supérieur de Batanūnī
- L'Égypte est autonome de l'Empire depuis Muhammad 'Alī mais continue d'envoyer un *maḥmal* (ligne 15 : « présence du responsable des forces qui accompagne le noble *maḥmal* égyptien »), décrire l'objet et son capital symbolique.
- Le Chérif Husayn est vassal du sultan mais veut préserver une certaine indépendance. Il s'oppose à toutes les réformes ottomanes dans sa province. Dernier épisode de ces velléités d'indépendance : la construction du chemin de fer *ḥiǧāzī* pour acheminer les pèlerins mais aussi les troupes ottomanes. Le premier tronçon Damas-Médine est inauguré en 1908, mais le Chérif refuse de continuer la ligne jusqu'à La Mecque. Il est cependant sous la dépendance financière de la Sublime Porte, et le candidat pouvait citer les lignes du texte mentionnant les salaires et les dons envoyés par le Sultan-Calife, et commenter la façon dont ils sont distribués.

## 2- Le pèlerinage est aussi le lieu d'enjeux économiques importants

- Les Ottomans veulent s'assurer la fidélité et l'aide du chérif dans l'organisation du pèlerinage. Le pèlerinage est contrôlé par les puissances coloniales mais que leur contrôle s'arrête aux portes de la Mecque à Djedda. Nous sommes à la veille de la première guerre mondiale et alors que tout le monde musulman est en contact avec la modernité occidentale par la colonisation, le Ḥiǧāz est encore une province fermée à l'extérieur et à l'écart de ce processus : la vie sociale, économique et politique du Ḥiǧāz tourne autour des Lieux saints : le firman mentionne (lignes 23, 24 et 25) « venir en aide aux pèlerins, s'assurer de leur confort et de leur bien-être, protéger les routes et assurer la bonne circulation des convois contre les Arabes de peu de foi ». Il est nécessaire d'assurer la sécurité de la caravane du pèlerinage contre les attaques des Bédouins : souci majeur à toutes les époques tant que le système caravanier perdure. En 1909 alors que les caravanes ont pratiquement disparu, remplacées par le train et le bateau à vapeur elles sont encore le seul moyen de déplacement à l'intérieur du Ḥiǧāz et le danger bédouin reste bien réel. Il fallait mentionner l'envoi de la *surra* et reprendre les lignes sur les salaires et les dons.

Certains candidats ont eu l'excellente idée de dessiner une carte de la région, et d'expliquer en détail les stations du *ḥaǧǧ*, permettant de comprendre plus précisément le texte. Ses illustrations ont été intelligemment utilisées, enrichissant l'exposé. De façon générale, la question était travaillée de façon très convaincante, et même des candidats qui ne sont pas forcément formés dans leur parcours au commentaire de texte historique tiraient le meilleur parti de ces documents : les deux membres du binôme passant sur ce document ont eu la même très bonne note de 13,5/20.

## Textes en parler du Caire

Le sujet de commentaire proposé était un groupement de trois documents en parler du Caire. Le premier, le plus long, extrait de feuilleton à succès de 2010, permettait d'observer toute la phonologie du dialecte cairote, et incluait des passages où un personnage (le frère de l'héroïne) oralise de l'arabe standard en lisant un article de journal, permettant d'observer parallèlement la réalisation courante «non-professionnelle» (au contraire des journalistes, par exemple) de l'arabe standard, et les règles phonologiques différentes qui gouvernent cette oralisation.

Les deux autres illustraient des détails : une publicité pour Nokia (2011) qui détourne et représente de façon caricaturale une réalité linguistique : la palatalisation et affrication des dentales *dāl* et *tā'* en contexte *i/y* ([d] > [dʒ], [t] > [tʃ]) dans les parlers féminins ; extrait d'une scène comique d'un film de 1958 illustrant la réalisation de *qāf* dans le registre standard en vélaire sourde vélarisée [k] au lieu de l'uvulaire [q], donc léger déplacement vers l'avant du point d'articulation, trait supposément féminin et non-éduqué.

Il était attendu que le candidat fasse un relevé des consonnes et phénomènes dans lesquels s'observent des faits marquants : le groupe des interdentes (*tā'*, *dāl*, *dād*, *zā'*) ; *ǧīm* ; *qāf* ; *rā'* vs. *ṛā'* ; extension de l'emphase ; palatalisation de /d/ et /t/. On pouvait aussi songer à des points plus secondaires : [b] vs. [ḅ] ; [m] vs. [ṁ]. Il

devait utiliser le vocabulaire adapté pour décrire les allophones des phonèmes arabes entendus dans ce document (par leur point d'articulation, mode d'articulation, nature voisée (= sonore) ou non, et éléments de co-articulation (vélarisation, affrication). Il devait envisager ces allophones dans une perspective diachronique (les hypothèses sur leur origine) et synchronique (où sont-ils présents et observables, de façon conditionnée ou non-conditionnée, variante signifiante sur le plan sociolinguistique ou non). La référence la plus complète sur la phonologie de ce parler est Harrell, 1957, mais les candidats pouvaient se contenter de l'excellente synthèse de Manfred Woidich dans l'article "Cairo Arabic" de l'*EALL*.

De manière plus détaillée, voici les points qu'on aurait voulu entendre :

- interdentes : noter les deux types de réduction, d'une part vers dentales ( $\underline{t} > t$ ,  $\underline{d} > d$ ) et d'autre part vers sifflantes ( $\underline{t} > s$ ,  $\underline{d} > z$ ) ;  $\underline{d}ād$  étymologique  $> \underline{d}$  usuellement, et exceptionnellement vers  $z$  pour certaines racines, dont principalement  $\underline{d}/b/\underline{t} > z>b/\underline{t}$  ;  $\underline{z}ā'$   $> \underline{d}$  usuellement, et  $>z$  pour les termes appartenant au registre arabe standard, ou religieux.

Expliquer cette double réduction (mots d'entrée ancienne dans le dialecte vers dentales, vocabulaire savant, standard, religieux vers sifflantes). Illustrer précisément avec le corpus proposé. On pouvait ajouter que cette réduction est caractéristique des parlers urbains d'Égypte et du Proche-Orient, et les différencier du Maghreb où la réduction — quand il n'y a pas de conservation des interdentes — va toujours vers les seules dentales. On pouvait même contraster ceci avec les rares parlers où s'observe une réduction des interdentes vers bilabiales,  $\underline{t} > f$  (Bahrayn type B chiite),  $\underline{d} > v$  (parlers *qəltu* d'Anatolie), voir Jastrow 1978/1981. Commenter dans les passages en arabe standard avec lecture égyptienne : réduction toujours vers sifflante : *hāza l-kitāb* vs. *ek-ketāb da*.

- *qāf* : noter la réalisation glottale. Proposer des hypothèses sur son origine (voir *supra* le corrigé de l'écrit) et signaler que cette réalisation est ancienne, présente dans divers parlers urbains du monde arabophone, principalement MO, résiduelle au Maghreb dans des parlers pré-hilaliens (parlers juifs, Tlemcen, Nord Maroc). Noter que cette réalisation est non-emphatique en parler cairote, vs. parlers levantins, où le réflexe de *qāf* étymologique peut être glottal et vélarisé (voir *supra* le corrigé de l'écrit).

On devait noter la présence de la réalisation uvulaire «standard» dans les emprunts au standard et vocabulaire religieux — on avait l'exemple intéressant de *ṭoroq* suivi de *ṭoroʔ* dans un même énoncé, adroitement relevé et commenté par un candidat.

Il fallait signaler la présence d'une version vélaire sourde vélarisée [k̠] dans parlers relâchés ou féminins, commentaire sociolinguistique possible (association du *qāf* uvulaire vélarisé à la virilité, au parler juste positivement connoté).

- *ǧīm* : il fallait évidemment relever la réalisation occlusive vélaire voisée [g] du parler du Caire, présente en dialecte mais aussi en arabe standard oralisé. On devait signaler l'«Implicational relationship» avec un *qāf* glottal (Woidich & Zack 2009). Concernant l'historique de ce phonème et de cette réalisation, on attendait des références à Kaye 1972 et Lentin 2003). A l'hypothèse d'une innovation (Blanc 1969) répondait l'hypothèse de la conservation d'un trait ancien, /g/ sémitique ancien se palatalisant dans certaines régions, demeurant [g] dans le Sud de la Péninsule au moment de la révélation mais palatalisé et affriqué [gʲ] ou [dʲ] dans la description ambiguë de Sībawayh (qui semble indiquer quelque chose de proche de l'actuel *ǧīm* soudanais). On attendait aussi la mention des variantes dans les descriptions des *luǧāt*. Ainsi, le *ǧīm* cairote [g] serait-il la survivance d'un trait «yémenite» apporté par les conquérants musulmans en Égypte, s'installant dans la branche de Damiette et se diffusant à la période moderne ensuite sur toute le Delta ? (Atlas Woidich/Behnstedt, Woidich & Zack 2009). A l'ère moderne, cet isoglosse déborde ses frontières et devient marqueur identitaire national dans la koinè égyptienne. On connaît la présence, actuellement, de cet allophone au Yémen du Sud, Hadramawt, Oman. La question de sa légitimité en arabe standard pouvait être posée. De même, on pouvait signaler la présence de cet allophone au Maroc dans une classe fermée de lexèmes, voisinage s/z (*glaṣ*, *gnāza*, *gezzār*, etc) : innovation (hypothèse développée Guerrero-Parrado 2019) ou «butte-témoin» d'un état ancien qui ne se serait conservé qu'en voisinage s/z ?

- r : présence d'un r et d'un ʀ distincts, à statut phonémique (paires minimales peuvent l'illustrer), mais néanmoins la variation est aussi liée à un environnement vocalique, et à certains schèmes. Le *rā'* est susceptible d'*imāla*, surtout dans environnement i (mais statut particulier du -i pronom affixe). La référence attendue était Younes 1994.

- extension d'emphase : parler à extrême extension de l'emphase, remontante comme descendante, donner exemples. Référence attendue : Cohen 1969.

- d>dʏ, affrication / palatalisation des dentales, phénomène commun dans les langues (accent de Marseille), ici dans la publicité Nokia. On attendait une réflexion sociolinguistique, avec comme possibles références Rosenhouse 1998 sur les parlers féminins, et Haeri 1992, Geenberg 2012, Youssef 2015 plus spécifiquement sur ce phénomène de palatalisation.

Sources citées :

- Cohen**, David, "Sur le statut phonologique de l'*emphase* en arabe", *Word* 25:1-3 (1969), pp. 59-69.
- Geenberg**, Katherine Rose, "The people who say tsh tsh: The Social Life of Cairene Arabic Palatalization", *University of Pennsylvania Working Papers in Linguistics*, Vol. 18-2 (2012) [<https://repository.upenn.edu/pwpl/vol18/iss2/4>]
- Guerrero Palado**, Jairo, "Reflexes of Old Arabic \*/ǧ/ in the Maghrebi Dialects", *Arabica* 66 (2019), pp. 137-169.
- Haeri**, Niloofar, "Synchronic Variation in Cairene Arabic: The Case of Palatalization", *Perspectives on Arabic Linguistics IV*, Philadelphia, John Benjamins, 1992, pp. 169-180.
- Harrell**, Richard S., *The Phonology of Egyptian Colloquial Arabic*, New York, American Council of Learned Societies, 1957.
- Jastrow**, Otto, *Die mesopotamisch-arabischen qeltu-Dialekte. Bd. I: Phonologie und Morphologie*. Wiesbaden, Steiner, 1978.
- Jastrow**, Otto, *Die mesopotamisch-arabischen qeltu-Dialekte: Bd. II, Volkskundliche Texte in elf Dialekten*, Vol. 46:1, Wiesbaden, Steiner, 1981.
- Kaye**, Alan, "Arabic /ǧim/, A Diachronic and Synchronic Study", *Linguistics* 79 vol. 10, 1972, pp. 31-72.
- Rosenhouse**, Judith, "Women's Speech and Language Variation in Arabic Dialects, *Al-'Arabiyya* 31 (1998), pp. 123-152.
- Woidich**, Manfred, "Cairo Arabic", *EALL*, Leiden, Brill, 2006.
- Woidich**, Manfred & **Zach**, Liesbeth, "The g/ǧ question in Egyptian Arabic Revisited", *Arabic Dialectology, in Honor of Clive Holes*, Leiden/New York, Brill, 2009, pp. 41-60,
- Younes**, Munther A., "On Emphasis and /r/ in Arabic", *Perspectives on Arabic Linguistics VI: Papers from the Sixth Annual Symposium on Arabic Linguistics*, 1994, pp. 215-235.
- Youssef**, Islam, "Palatalization in Educated Cairene Arabic", *Nordlyd* 42 (2015), pp. 21-31. [<https://septentrio.uit.no/index.php/nordlyd>]

### 7.3. Commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme, suivi d'un entretien en arabe littéral avec le jury

Notes : 14 ; 12 ; 10 ; 8 ; 6 ; 5 (2) ; 2,5.

Textes proposés :

- Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-tārīḥ*, éd. Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, vol 5 pp. 327-330 année 187 « *Dīkr ʾiqāʾ al-Rašīd bi-l-Barāmika* ».
- Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-Durra l-fāḥira fī dīkr ʾulūm al-ʾāḥira*, Beyrouth, al-Maktaba al-ṭaqāfiyya / Maktabat al-Sāʾih, pp. 50-56 (notes de bas de page indiquant les variantes de manuscrits retirées du document donné au candidat pour ne pas l'égarer).
- Muẓaffar al-Nawwāb, *al-Biqāʾ*, *al-biqāʾ* (extraits du poème)
- Saʿūd al-Sanʿūsī, *Fī rān ʾUmmī Ḥiṣṣa*, Beyrouth, Arab Scientific Publishers, 2015, pp. 26-32.

On se référera au rapport de la session de 2020 pour un exposé très détaillé des attentes du jury sur cette épreuve. De façon générale, dans cette épreuve de « commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme », la première chose que l'on attend des agrégatives et agrégatifs est de saisir l'enjeu du document proposé. Comme l'intitulé l'indique, il peut s'agir d'un texte littéraire ou de civilisation, au sens le plus large des champs disciplinaires constituant des « sciences humaines et sociales ». Le jury n'hésite pas à proposer des documents exploitables des deux points de vue littéraire et civilisationnel, afin de permettre aux candidats de mobiliser leurs compétences disciplinaires, quelles qu'elles soient, mais aussi pour offrir aux plus passionnés des pistes d'analyse originales et pluridisciplinaires. Les textes proposés cette année représentaient l'éventail des genres littéraires et domaines du savoir usuellement explorés lors de cette épreuve : un texte historiographique tirée de la grande « histoire universelle » d'Ibn al-Aṭīr (1160-1233), narrant l'ordre donné par le calife Hārūn al-Rašīd d'exécuter son vizir et ami Ġaʿfar al-Barmakī en 803 ; un traité d'eschatologie rédigé par le célèbre penseur (théologien, juriste, mystique) al-Ghazālī (1058-1111) évoquant les événements de la fin du monde dans des détails qui rassemblent les éléments épars du texte coranique et de ses exégèses traditionnistes et témoignent parallèlement d'une efflorescence de l'imaginaire ; le début d'un poème ambigu et envoutant de l'Irakien Muẓaffar al-Nawwāb, disparu cette année, épreuve conçue comme hommage à cette figure incontournable de la poésie arabe contemporaine ; un extrait de roman de l'auteur koweïtien Saʿūd al-Sanʿūsī évoquant les souvenirs d'un « Koweït de l'enfance » où pointent déjà des divisions communautaires qui, dans cette œuvre dystopique, culminent dans une guerre civile fictionnelle.

#### **Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-tārīḥ*, *Dīkr ʾiqāʾ al-Rašīd bi-l-Barāmika***

La chute des Barmécides est un des épisodes les plus célèbres de l'histoire abbasside. En 187/803, Hārūn al-Rašīd (766-809) fait exécuter son vizir et ami d'enfance Ġaʿfar b. Yaḥyā b. Ḥālid Āl Barmak (767-803), puis fait emprisonner son père — qui avait été son précepteur — avec les autres fils de celui-ci. Tous finiront tués ou morts d'épuisement sous la torture.

Les grands historiographes arabo-musulmans ont été frappés par l'événement, et chercheront à lui donner des explications, plus ou moins convaincantes, de Ṭabarī à Ibn Ḥaldūn, en passant donc par Ibn al-Aṭīr (1160-1233). Celui-ci rédige son œuvre maîtresse alors que le califat abbasside n'est plus que l'ombre de lui-même. Il est proche de son terme (1258), et après Saladin, ce sont ses successeurs ayyoubides qui sont détenteurs du pouvoir en Orient. Ibn al-Aṭīr écrit donc quatre siècles après cette affaire, et la distance qui l'en sépare est la même que celle qui nous sépare aujourd'hui de la chute du surintendant Fouquet sur ordre du jeune Louis XIV (1661). Ibn al-Aṭīr est un compilateur, mais il est remarquable qu'il rompt avec la tradition traditionniste de l'*isnād*, et il ne cite pas ses sources, introduisant les différentes versions par un vague *qīl* (on rapporte) La construction de son exposé sur cet événement considérable est quelque peu différente de ce que l'on trouve chez Ṭabarī.

On attendait en tout premier lieu d'une explication de texte qu'une introduction résume le texte, en en exposant la structure et les enjeux, ce qui permettait de s'assurer de sa bonne compréhension.

Ibn al-Aṭīr commence par donner quatre pistes d'explications pour le soudain courroux du calife envers son vizir : (1) Al-Rašīd ne peut se passer de la présence ni de Ġaʿfar ni de ʾAbbāsa bt. al-Mahdī, sa sœur. Il imagine de les marier afin qu'ils puissent licitement partager avec lui son *maġlis al-šarāb*, à condition que le mariage ne fût pas consommé. Mais Ġaʿfar et ʾAbbāsa ont secrètement un enfant, et le secret est trahi par une servante de ʾAbbāsa. (2) Ġaʿfar est chargé par le calife d'emprisonner l'Alide Yaḥyā b. ʾAbdallāh, mais convaincu que ce dernier n'agit pas contre le pouvoir abbasside, le libère sans prévenir le calife. Al-Faḍl b. al-Rabīʿ, informé par un de ses espions, prévient al-Rašīd, qui protège publiquement son vizir en rabrouant al-Faḍl, prétendant que c'est peut-être sous son ordre que le prisonnier a été relâché. Interrogé par le calife, Ġaʿfar commence par mentir avant d'avouer, et al-Rašīd se jure de le faire exécuter. (3) Le calife découvre le

prix extravagant des demeures que se fait construire Ġa'far — on comprend qu'il jalouse sa fortune ou s'interroge sur des détournements. (4) On entend et on rapporte au calife que Yaḥyā b. Ḥālid en pèlerinage supplie à haute voix Dieu, s'il devait décider du revers de sa fortune, d'épargner son fils al-Faḍl. Ibn al-Aṭīr précise que la *'amma* (mais de quel *vulgum pecus* s'agit-il ? Sans doute celui des secrétaires, *'amma al-kuttāb* ou *'amma ahl al-dawla*, et non la populace qu'on imagine mal se poser des questions d'interprétation historiographique) ne donne pas de poids à cette hypothèse mais qu'elle est une des plus vraisemblables. Elle est plus difficile à interpréter que les précédentes, mais peut-être faut-il simplement comprendre qu'en formulant ainsi cette requête en s'accrochant rituellement aux tentures de la Ka'ba, le père du vizir confirme que lui et sa famille ont beaucoup à se reprocher (*dunūbī ḡamma 'aẓīma lā yuḥṣīhā ḡayruk*), ce qui confirmera les soupçons d'al-Rašīd. On notera que dans chacune de ces versions revient le motif de l'espion, de l'œil qui surveille et rapporte, impliquant jalousie et trahison.

Ibn al-Aṭīr liste ensuite les signes précurseurs de leur disgrâce :

- 'Alī b. 'Īsā b. Māhān (*l'Encyclopédie de l'Islam*, à la disposition des candidats, permettait d'identifier cet éminent officier, chef de la garde sous al-Mahdī et gouverneur du Ḥurāsān sous al-Rašīd, choisi contre l'avis de Yaḥyā) accuse Mūsā b. Yaḥyā b. Ḥālid, frère de Ġa'far, d'échanger secrètement avec l'opposition.

- Le fait que Yaḥyā entre sans autorisation auprès du Calife, même devant son médecin alors qu'il est souffrant. Quand Yaḥyā, tancé, rappelle au calife qu'il l'a vu nu et en pagne (*izār*) et que cela ne le gênait guère, le calife baisse la tête.

- Hārūn ordonne à ses pages (*ḡilmān*) de ne plus se lever à l'entrée de Yaḥyā, qui comprend à ce signe un début de déchéance.

La partie suivante est consacrée à la scène de l'exécution : rentrant de pèlerinage et faisant halte à un gîte à al-Anbār, Hārūn al-Rašīd ordonne à Masrūr — le nom euphémique laisse deviner qu'il s'agit d'un eunuque — de décapiter Ġa'far et de lui ramener sa tête. Ce dernier supplie, cherche à temporiser et à s'assurer que le calife n'est pas ivre, mais al-Rašīd insulte Masrūr et le menace à son tour. L'eunuque exécute l'ordre. La tête et le corps coupé en deux sont exposés publiquement à Bagdad.

La dernière partie est consacrée à l'emprisonnement du reste de la famille barmécide, avec tout d'abord un régime de faveur qui se durcit par la suite. On cite des propos de Yaḥyā assurant que Dieu fera payer à Hārūn la mort de son fils et de la confiscation de sa fortune.

Des vers ambigus sont cités — attribués à al-Ruqāšī ou Abū Nuwās, notant la fin d'une époque de générosité. Le premier hémistiche du premier vers était fautif dans l'édition donnée, et il fallait lire (par exemple) *la-'innā* au lieu de *al-'āna* pour que le mètre *ḡawīl* soit régulier. Enfin des maximes et définitions de l'éloquence sont attribuées à Yaḥyā.

Outre les questions de compréhension fine du texte, car il s'agit d'un état ancien de l'arabe sans compter la difficulté posée par la présence de vers, la question légitime qui se pose au candidat devant est un tel document est : « par quel bout le prendre » ?

La première liberté que peut se donner le candidat, dans une explication de texte de trente minutes, est de concentrer son étude sur une partie du texte : a priori, les deux plus riches sont d'une part (a) les quatre hypothèses explicatives, et d'autre part (b) la narration de l'exécution.

Le premier choix est un choix de candidat civilisationniste et formé à la discipline « histoire ». Il lui faudra alors rechercher dans *l'Encyclopédie de l'Islam* les éléments à même de nourrir son analyse, en identifiant les acteurs et les enjeux — notamment la volonté d'émancipation d'al-Rašīd, soumis à sa mère al-Ḥayzurān en début de règne, puis à l'omniprésence des Āl Barmak, et enfin le rôle d'al-Faḍl b. al-Rabī', ici montré comme un intrigant vertement remis à sa place, mais qui succèdera aux Barmécides et aura un rôle majeur dans la guerre civile qui éclatera ensuite. Le propre de l'historien est de rechercher une causalité aux événements. L'historiographe médiéval ne présente cependant pas les différentes causes du courroux d'al-Rašīd comme un faisceau convergent qui mena à la chute de cette dynastie de serviteurs de l'État depuis al-Saffāḥ, mais comme des hypothèses dont l'une est peut-être la bonne. Il les classe : la première est psychologisante, en dépit de l'anachronisme du terme, ayant trait à la jalousie et au sentiment de trahison, donc met en jeu les passions affectant le prince. Ce sont littéralement des intrigues de harem, mettant en scène la visibilité du corps féminin et princier. Mais les données historiques ne coïncident pas : 'Abbāsa avait déjà été mariée deux fois à cette époque et approchait de la quarantaine, comme les deux hommes. La mise en scène de leur relation triangulaire comme passion entre jeunes gens se heurte au réel. Les pistes suivantes sont plus politiques, mais ont en commun le topos de la dissimulation et de la jalousie (voir *supra*). Les Barmécides sont dépeints comme débordant d'activités dans les vers de Ruqāšī : Désormais « Nous nous reposerons, comme nos montures, et comme les caravanes, guides et passagers / Dites aux montures, vous ne courrez plus en pleine nuit et ne traverserez plus déserts et immenses plaines » ; al-Faḍl est aussi dépeint comme mécène sans égal : « Dites aux dons [faits aux poètes, savants, etc.] après Faḍl : cessez d'être distribués ». Le *ritā'* (thrène) prudent adressé aux Barmécides révèle aussi combien ils rivalisent avec le pouvoir califal, jusque dans l'action guerrière, puisque

les vers se concluent par «Voici cet étincelant sabre barmécide, terrassé par un étincelant sabre hachémite» : c'est bien de guerre pour le pouvoir, de réaction à un grignotage des fonctions califales qu'il s'agissait, semblent suggérer les vers.

La dernière hypothèse est présentée comme préférée par les historiens les plus avisés, mais elle n'implique pas directement Ġa'far. Il convenait de relever que la première est celle qui ouvre la porte de l'imaginaire : celui des *Mille et Une Nuits*, qui présentent leur version de la chute de Ġa'far, et celui de l'Orientalisme classique. La relation trouble qui unit Hārūn à Ġa'far et 'Abbāsa est également l'objet d'interrogations bien plus contemporaines, comme chez Jocelyne Dakhlia, qui commente ainsi dans *L'Empire des passions, L'arbitraire politique en Islam* (2005) : «Cet épisode [...] met en évidence un motif récurrent dans l'histoire du monde arabo-musulman, celui du couple formé par le sultan et son ministre. Bien plus qu'en Europe, cette alliance repose en effet sur des affinités affectives. Le ministre du sultan est presque toujours son ami intime, voire son amant, et leur collaboration prend souvent fin dans le sang, justifiant en apparence le lieu commun d'une histoire politique placée sous le signe de l'instabilité. Pourtant, l'irruption de la passion en politique remplit également une fonction régulatrice: symptôme d'une crise, d'une rupture de l'ordre du royaume, elle permet finalement que naisse une "voix" de l'opinion, un pouvoir politique négocié».

Le second choix, l'explication de l'exécution, serait celui d'un candidat littéraire. Il analysera l'enchaînement des voix, les motifs convoqués, le vocabulaire, la façon dont la poésie est sertie dans le texte narratif. En effet, le détail de la décapitation et du supplice est un moment de basculement vers le récit d'*adab*, vers un *ḥabar* inséré au cœur d'un texte d'historiographie. A première vue, la modalité de l'exécution ne recèle aucun enjeu historiographique : l'important pour l'histoire événementielle est que le vizir ait été exécuté et ses biens confisqués, le luxe de détails offert par Ibn al-Aṭīr, cette expansion morbide et jouissive en même temps, obéit à d'autres impératifs. Le récit s'ouvre avec une narration à la troisième personne, sous l'autorité du narrateur omniscient qui se confond avec la voix d'autorité de l'auteur, se réservant l'énonciation. La décision est prise au retour de pèlerinage, après avoir retiré l'*ihrām* : la sortie de l'état de sacralité est un passage immédiat dans l'empire de la passion, comme si le vêtement même du pèlerin empêchait le calife de céder à sa colère. La décision paraît en tout état de cause soudaine, même si elle a été ruminée. On ne sait où est Ġa'far : est-il à Bagdad, distante d'al-Anbār d'une soixantaine de kilomètres, ou peut-être a-t-il accompagné, avec le médecin chrétien Ibn Yaḥtīšū', le calife en pèlerinage ? Il avait, après tout, l'usage de cuisiner pour le calife à 'Asfān, dans le Ḥiḡāz. Le décor est celui, usuel, du *maḡlis* consacré aux plaisirs, chant et vin. Or, le récit se terminera dans un lieu envers du cénacle, dans l'espace public que la *'amma* traverse, sur un pont de la ville, avec l'ignominie du corps déchiqueté auquel est refusé une sépulture. Ce n'est plus un corps mais une charogne (*ḡīfa*), illustrant le topos du renversement de sort. Un autre topos, souvent rencontré dans le *Kitāb al-Aḡānī*, est aussi présent dans cette ouverture : celui des «vers funestes», dont le contenu est un sombre présage de ce qui va se produire. Le distique en *wāfir* chanté par Abū Zakkār évoque l'inéluctabilité de la mort et les «provisions» (*ḡaḥīra*) imprécisées, peut-être de luxe et de jouissances, de chance sans doute, qui viennent tôt ou tard à s'épuiser. C'est alors qu'il fallait relever le changement de narrateur : on entre dans l'intimité en laissant parler le bourreau : Masrūr rapporte. Mais pourquoi et comment raconterait-il ? D'où vient cette parole, qui l'a entendue et rapportée, et que vaut le dire d'un eunuque suppliciant ses maîtres ? Quelle fonction d'exemplarité cette boucle du récit est-elle censée remplir ? Nous pouvons parler de « boucle », car le récit fait, un moment, du sur-place, avec ce va-et-vient tragicomique entre Ġa'far et Hārūn, qui ne se parlent plus directement. L'un dit «tue-le», l'autre «assure-toi qu'il veut vraiment me tuer». Mais peut-être y a-t-il hésitation parce que le geste est inouï, et que seule une suspension et donc un suspense pour le lecteur sont nécessaires pour qu'il prenne la mesure de l'événement. Il faut ici examiner le dialogue, les supplications de l'un, contre l'emportement ordurier du calife — pourtant présenté quelques lignes plus tôt comme «*min araqqi l-ḥulafā' waḡhan wa-'aynāh fī l-arḡ*» (il ne s'agit pas tant de « finesse des traits » que de sensibilité et de propension à laisser son visage refléter ses émotions) quand son vieux maître le remet à sa place. Cette fois, il jette bâton et insultes obscènes à la figure de Masrūr, coupable d'hésitation devant son ordre. Cependant, le *yā māṣṣ baṣr ummih* (suceur du clitoris de sa mère [*sic*]) en dépit de son aspect graveleux, est une injure bien étonnante et dérisoire pour un esclave castré qui n'aura probablement jamais connu sa mère. L'imprécation suivante du calife, *nuffitu min al-Mahdī*, est aussi à relever : «Puissé-je ne pas être le fils de mon père» — le *nafīyy* est l'enfant que le géniteur se refuse à reconnaître. Ce serment semble au premier abord connecté à une protase inversée, «si tu ne me rapportes pas sa tête», mais celle-ci est en fait la protase d'un autre apodose «alors je te tuerai toi aussi». Pourquoi ce serment, qui rappelle à Hārūn qu'il est fils de calife, mais qu'il fut aussi, du fait de son rôle de mentor, le pupille et fils (spirituel) de Yaḥyā, en même temps que le frère, ami, amant (au moins de cœur) de ce Ġa'far dont il ne pouvait se passer (*lā yaṣbiru 'anhu*), celui à qui il donnait à manger bouchée par bouchée (*fa-ḡa'ala yulaqqimuhu*, 327 l.17), un geste de tendresse que l'on trouve dans les *Mille et Une Nuits* quand les amoureuses nourrissent ainsi leurs amants ?

Puis quand la respiration se termine, l'historiographie reprend sa place. Mais le choix de placer à ce moment du texte les signes précurseurs de la disgrâce fait aussi écho aux vers funestes d'Abū Zakkār, et c'est peut-être là la recherche de *bayān* d'Ibn al-Aṭīr même, qui prend soin de conclure sa section sur la chute des Barmécides par des considérations prêtées à Yaḥyā sur ce qu'est l'éloquence : ce qui est immédiatement saisissable, sans équivoque, ne nécessitant pas de longue réflexion. Conclusion bien ironique, quand toute la construction de l'épisode appelle justement à l'*i'māl al-fikr*, afin de tirer la leçon d'une tragédie historique.

**Abū Ḥamīd al-Ġazālī, *al-Durra l-fāhira*, extrait pp. 50-56.**

Ce passage relève de cette catégorie de textes aux nombreuses facettes évoqués en introduction. *Al-Durra* est en effet un traité d'eschatologie musulmane proposant un ensemble de représentations canoniques de la fin du monde, de la vie après la mort et de la rétribution des actes des humains. Il se prête ainsi à une lecture islamologique en bonne et due forme. L'extrait offre toutefois une mise en scène du déroulement de la fin du monde et de la Résurrection portée par une esthétique littéraire et construite selon une grammaire narrative particulière. De ce point de vue, il peut parfaitement être analysé comme un texte littéraire. Un commentaire optimal tiendrait compte des deux dimensions, à la fois en interrogeant dans un sens ou dans un autre le rapport entre, d'un côté, les choix esthétiques d'al-Ġazālī et son talent narratif et, de l'autre, l'arrière-plan dogmatique de cet auteur emblématique du sunnisme du cinquième siècle de l'Hégire.

De nombreux passages se prêtent aisément à cette double lecture : ainsi la scène où Dieu domine les univers après les avoir anéantis, se dressant orgueilleux et vindicatif au milieu des nuages, agitant les cieux et les terres littéralement sur le bout de ses doigts, défiant ses adversaires et appelant ses anges fidèles, mais n'ayant point de réponse (p. 51, ligne 5 à p. 52, ligne 4). A travers cette longue scène, le jury aurait aimé voir analysée la mise en narration de la toute-puissance divine et surtout la vision anthropomorphiste de cette toute-puissance. De même, la représentation virile du divin, qui imprègne tout le texte et qui culmine dans la scène de la pluie « semblable au sperme des hommes » (p. 52, ligne 13) qui s'abat sur les débris du monde annonçant la résurrection des corps, offre une piste d'analyse anthropologique d'une grande richesse.

Le choix d'un texte comme cet extrait d'*al-Durra* en appelle par ailleurs au savoir-faire pédagogique des candidats qui ne sont pas nécessairement spécialistes d'islamologie et ne connaissent peut-être pas cette version de l'apocalypse. Faire des choix de lecture ponctuelle et efficace dans la bibliographie disponible dans la salle de préparation fait partie des compétences que le jury est appelé à évaluer dans cette épreuve hors programme. Dans le présent cas, la consultation de l'article *Ḳiyāma* (Résurrection) de Louis Gardet dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, mise à la disposition des candidates et candidats, aurait été d'une très grande utilité pour les non spécialistes ne trouvant pas immédiatement dans leur boîte à outils un angle d'attaque convenable. L'article de Josef Van Ess *Tashbīh wa-Tanzīh* faisait quant à lui le point sur la question de l'anthropomorphisme et de son antithèse le transcendantalisme dans la pensée musulmane classique, et offrait des pistes d'une grande utilité pour un commentaire islamologique de ce passage. Enfin, le fait que le jury ait mis à disposition le concordancier de 'Abd al-Bāqī (*al-Mu'ḡam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-karīm bi-ḥāshiyat al-Muṣḥaf al-ṣarīf*) aurait dû suggérer, à lui seul, une piste d'analyse consistant à identifier dans le texte un certain nombre de renvois au Coran – assez évidents en réalité – et d'interroger donc le dialogue entre le texte fondateur de l'islam et un texte du cinquième siècle de l'Hégire. En effet, le corpus coranique ne propose pas un récit unique et construit de la fin du monde, mais un ensemble d'éléments éclatés, aux images puissantes, ayant nourri durant le Moyen-âge la théologie musulmane, qui se charge de mettre en cohérence ces fragments d'information et de révélation (c'est là le sens littéral de l'*apocalypse*). Il nourrit aussi, et c'était là flagrant, l'imaginaire religieux aussi bien canonique que populaire des cultures arabo-islamiques. La consultation de l'article *Ḳiyāma* dans l'*El* permet à ceux qui ont des lacunes en la matière de saisir cette spécificité de « l'Apocalypse selon al-Ġazālī » et de mieux saisir la construction narrative de cet épisode qui se situe entre les deux soufflements (*naḥḥa*) de la Trompette (*al-Ṣūr*), la première mettant fin à la vie ici-bas, la seconde annonçant le début de la Résurrection.

Tout en s'inspirant d'éléments monothéistes antérieurs, l'apocalypse islamique exposée par le théologien consiste donc en une interprétation des bribes qu'offre le Coran, et une mise en chronologie d'épisodes apocalyptiques désordonnés. En d'autres termes, al-Ġazālī « réécrit » la fin du monde tout en se servant du Coran et, dans une moindre mesure, du Hadīth, à la fois comme une toile de fond sur le plan narratif et comme un élément de légitimation sur le plan théologique. De par cette démarche, le traité d'eschatologie illustré par cet extrait s'inscrit dans une tradition d'intertextualité du sacré, qui remonte aux origines de l'exégèse coranique qu'al-Ġazālī intègre et s'approprie.

**Sa'ūd al-San'ūsī, *Fi'rān Ummī Ḥiṣṣa*, extrait pp. 26-32.**

La richesse extrême de ce passage a peut-être décontenancé les candidats qui sont tombés sur ce texte. S'ils en ont perçu la double temporalité (voir *infra*), ils n'ont pas su l'exploiter au sein d'un commentaire de texte organisé et original. Les axes de commentaires étaient multiples et les candidats pouvaient choisir d'en développer quelques-uns et d'en écarter d'autres, du moment qu'ils l'annonçaient. Les membres du jury ont constaté que les candidats hésitaient à "entrer dans le texte", comme s'ils refusaient son analyse, qui exige de faire des choix et, au vu du temps imparti, de laisser de côté certains éléments. Ainsi, les exposés ont été plutôt décousus, évoquant surtout la question de la mémoire, des relations du passé au présent, etc. Les candidats ont certes réussi à relever des éléments importants du texte, sans toutefois parvenir à donner à l'ensemble la cohérence attendue.

*Fi'rān Ummī Ḥiṣṣa* (Les rats de Mama Hissa, 2015) est le troisième roman du Koweïtien Sa'ūd al-San'ūsī (1981-), par ailleurs lauréat de l'*International Prize for Arabic Fiction* pour son second roman *Sāq al-Bambū* (La tige de bambou, 2012). Le roman a été très favorablement reçu par la critique, et la mention d'une 17<sup>e</sup> édition figurant sur la couverture à la disposition du candidat témoigne d'un succès auprès du lectorat, en plus de la critique. La page de garde, quant à elle, permettait de voir que le roman était publié par un grand éditeur beyrouthin (Arab Scientific Publishers), confirmant le rôle pivot du Liban dans la publication de la fiction moderne, et particulièrement pour les auteurs du Golfe, bien qu'un éditeur régional puisse, comme c'était le cas ici (Difaf Publishing), s'allier ponctuellement avec un acteur plus puissant. Beyrouth et ses éditeurs sont vus comme lieu de la parole libre, et de fait, le roman d'al-San'ūsī a été interdit à la vente par la censure koweïtienne peu de temps après sa publication, avant d'être autorisé en 2018. La cause de la censure, non divulguée, est aisée à deviner et apparaissait clairement dans l'extrait proposé : il s'agit des divisions confessionnelles dans le Koweït contemporain, exacerbées par les acteurs régionaux et les idéologies identitaires rétrogrades (en tous cas pour le narrateur et derrière lui l'auteur) de ceux qui placent l'appartenance sectaire au-dessus de la nation.

La structure de l'œuvre est conçue pour dérouter le lecteur au premier abord. Il lui faut du temps avant de comprendre que la narration mêle deux temporalités, sans que le narrateur homodiegétique ne le signale toujours clairement, ni que ce narrateur, dans son courant de conscience, ne précise l'identité des personnages qu'il introduit ou n'éclaircisse ses allusions à des événements passés que la diégèse n'a pas encore introduits. La formule *zamanī l-'ān ḥaliṭ*, «le temps est pour moi tout emmêlé, maintenant» (p. 26) résume un sentiment du narrateur qui se transmet, par décision de l'auteur, au lecteur même. C'est bien au récepteur qu'il incombe de comprendre, peu à peu, que le narrateur mélange une ligne temporelle T2 dystopique fictive, se déroulant dans un Koweït de 2020 (métatemporel puisque déjà dépassé par la réalité de notre 2022) déchiré par une guerre civile entre chiïtes et sunnites, et d'autre part une ligne «réaliste» et historique T1, évoquant les souvenirs d'enfance, d'adolescence et de jeunesse du narrateur, commençant dans les années 1980 et rejoignant finalement la ligne fictive d'un 2020 qui ne s'est pas produit. L'invasion de l'Émirat par les troupes irakiennes en août 1990 et la première guerre du Golfe en janvier 1991 sont construits comme l'événement politique disruptif majeur qui modifie la conscience qu'ont les personnages de leur citoyenneté, bien que les tensions, on le verra, précèdent ce moment de vérité.

La pagination indiquait clairement au candidat que l'extrait choisi était situé au début du roman. De fait, on pouvait aisément opposer le présent, exprimé par le *muḍāri'*, et les souvenirs, introduits par des marqueurs temporels et la conjugaison. On ne pouvait dater le «maintenant» de la ligne T2, mais le T1, quant à lui, était fixé à l'hiver 1988 (p. 26), soit un an et demi avant l'invasion irakienne. Ce «maintenant» devait bien être identifié comme dystopique et irréel, placé dans un futur imprécis, puisque le narrateur (p. 27) affirme que le Koweït n'est plus visité par aucun arrivant,

[...] sinon les forces internationales de maintien de la paix, avec leurs casques bleus, se positionnant autour des infrastructures pétrolières et quelques zones troublées, et les forces du Bouclier du Golfe, appartenant aux quelques États qui ne sont pas sortis du Conseil de Coopération du Golfe, qui séparent les belligérants en cas d'escarmouches entre factions opposées, et des groupes extrémistes qui nous viennent de l'étranger après que nous leur avons ouvert tout grand les portes.

Cette incise est volontairement glissée ici par l'auteur afin que le lecteur comprenne la nature de politique-fiction de ce «maintenant» : dans la réalité, aucun membre du CCG ne s'est désolidarisé de cette union régionale, et il n'existe pas de Casques Bleus des Nations Unies au Koweït. Par contre, le fait que le narrateur réfère au passé, à plusieurs reprises, comme *baḡīḍ* (détestable), en dépit de l'image d'enfance heureuse qu'il en garde, et la raison pour laquelle il a fait serment à sa mère de ne plus jamais remettre les pieds dans son quartier d'enfance (p. 29), tout cela n'est pas explicité à ce stade, et fait donc partie des éléments «suspendus» que parsème le narrateur. C'est là un procédé d'écriture destiné à susciter la curiosité du lecteur et il incombe

au candidat de relever ces «éléments en suspens», à côté des pièces du puzzle que le récepteur peut plus aisément mettre en place.

Parmi les éléments de ce 1988 du T1, qui occupe l'essentiel de la narration, on comprenait dès le début du texte que le narrateur, Fahd et Šādiq formaient un trio d'amis à l'école. La fin du passage, pp. 31-32, permettait de comprendre qu'ils étaient voisins et que leurs trois maisons se touchaient. L'onomastique permet de deviner, avant que ces éléments soient précisés plus clairement par la suite, que Fahd est sunnite tandis que Šādiq — on devine qu'il est ainsi nommé par hommage à Ġa'far al-Šādiq (702-765), sixième imām — est chiite. Deux moments de souvenir se succèdent dans l'extrait, déclenchés par le rapport au lieu : l'école puis la rue. La phrase d'ouverture de l'extrait est une clé de sa construction : «Comment les lieux anciens parviennent-ils à ressusciter ainsi les souvenirs qui leur sont attachés, dissimulés dans leurs replis, par le simple fait que nous passons devant eux ?» — une interrogation qui, pour un auteur du Golfe, est un clin d'œil conscient ou inconscient à l'ouverture classique de la *qaṣīda* et à l'interrogation du lieu, sommé de parler.

Nous ne savons pas pourquoi le narrateur est contraint de revenir à «son vieux quartier» (p. 29) avec lequel il avait coupé, et qui se nomme Surra (c'est effectivement le nom d'un district de Koweit City), ce qui permettait un jeu de mots amer avec *ḥabl al-surra*, le cordon ombilical. Le narrateur commence par passer devant son ancienne école (p.26) qui suscite le souvenir d'une bagarre. La construction du passage suit, dans ses aller-retours entre les deux lignes temporelles, le chemin du retour du narrateur enfant, depuis le perron de l'école vers son ancienne maison, en passant par les commerces où on achetait des livres, des friandises, ou des «sandwiches de nouilles au ketchup» (p.30), jusqu'à la rue de l'enfance, en évoquant les voisins, commerçants et boutiques disparus.

Ces deux mouvements successifs sont adaptés au choix d'un plan d'explication mêlant le linéaire au thématique, suivant l'ordre de progression du texte, puisqu'à chacun de ces deux lieux correspondent des thématiques différentes, même si certains thèmes se font écho de l'une à l'autre. Les souvenirs liés à l'école et à la bagarre qui se déroule après les cours entre son ami Šādiq et un «gros gars», dont on ne sait rien sinon qu'il est issu de famille sunnite, amènent une première réalisation par l'enfant des différences et tensions confessionnelles dans le pays. On attendait que soit clairement explicité l'enjeu de la dispute : pendant l'usuel salut au drapeau et à la nation arabe du matin, où se mêlent élèves koweïtiens et d'autres communautés arabes comme il est usuel dans le Golfe, un élève se moque de Šādiq en doutant de son arabité. Il fallait expliquer que la proximité avec l'Iran, particulièrement depuis la révolution de 1979, amène certains sunnites à mettre en doute l'arabité des Chiites et à les traiter de *'ayam* (< *aḡam*), les confondant avec les citoyens d'origine iranienne, qui par ailleurs peuvent aussi bien être des persanophones que des arabophones du Khouzistan, sunnites comme chiites. Šādiq réplique au «gros gars» qu'il est un animal et appartient au zoo. Ce n'est cependant pas cette insulte bien commune qui déclenche la bagarre entre enfants, mais le fait que Šādiq place le zoo dans le quartier d'al-'Umayriyya, qui s'appelle en réalité al-'Umariyya, utilisant donc une forme diminutive et dépréciative de 'Umar (> *'Umayyir*, petit 'Umar), diminutif compris à tort ou à raison comme affectant le nom du second calife de l'Islam, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, honni par les Chiites pour son opposition à 'Alī b. Abī Ṭālib. Le narrateur, et derrière lui l'auteur, prend soin de placer dans la scène un conseiller d'éducation égyptien qui ne comprend rien aux causes de la dispute et demeure totalement imperméable aux racines de cette haine ; l'auteur ne satirise pas ici une quelconque bêtise du personnage étranger, mais veut insister par là sur la nature puérile et dérisoire de ces disputes qui sont incompréhensibles pour un regard extérieur. La conclusion du passage revient sur ce moment de révélation de la complexité identitaire : le narrateur, après la bagarre, court vers sa mère la bouche en sang pour lui demander «Maman, Maman, on est chiites ou sunnites ?» (p. 32). Si pour certaines familles la question est sans importance, on comprend en filigrane que d'autres foyers inculquent très tôt aux enfants les différences sectaires, voire élèvent dans la haine de l'autre.

La visite du narrateur dans la rue de son enfance entraîne quant à elle :

(1) Des réflexions sur les modifications incessantes du paysage urbain, thématique commune à plusieurs fictions de la Péninsule arabique, région où de nouvelles constructions et nouvelles dénominations des lieux et des quartiers effacent en permanence le souvenir attaché au toponyme. La question de l'impermanence du nom traverse tout l'extrait : depuis l'école, qui anciennement *Al-Naḡāh* (noter l'ironie de ce nom devant l'échec du projet national, représenté par le salut au drapeau) prend le nom d'un ancien fonctionnaire du Ministère de l'éducation, jusqu'à 'Alāmīn le vieux blanchisseur à la peau d'ébène immigré du Penjab (p.30) qui était parvenu à imposer ce nom qu'il s'était composé ici, au Koweit, mais qui une fois disparu est effacé, «nous laissant dans ce pays qui déforme tout, changeant le nom de toute chose dès qu'elle a gagné mémoire et identité». Cette phrase fait aussi allusion à l'identité même du pays, qui pendant quelques mois se trouvera effacé et deviendra Irak.

(2) Un regret sur une époque de coexistence de communautés immigrées et autochtones, à laquelle chacun pouvait trouver sa place et être reconnu. La question du racisme dans le Golfe et des relations entre «locaux» (*muwāḥḥinūn*) et immigrés (*wāḥidūn*) est le sujet du précédent roman de l'auteur où le héros est un enfant de père koweïtien et de mère philippine, mais aussi une des questions les plus prégnantes des sociétés du Golfe : «Le CCG a les ratios de population immigrée les plus importants de la planète, entre un tiers et 89 % des résidents selon les pays [...] La région du Golfe compte plus de 60 % de travailleurs étrangers dans sa population active. Les migrants venaient en majorité du monde arabe et des pays développés entre les années 1950 et 1980, et d'Asie à partir des années 1980»<sup>25</sup>. Vers 2010, les résidents étrangers représentent 70% de la population au Koweït (et près de 90% au Qatar et aux EAU). Les effets de polyglossie dans ce roman vont de pair avec cette célébration de la diversité : emploi dans les dialogues de passages en arabe égyptien (le conseiller d'éducation, Ustād Disūqī, ou Gābir le vendeur de shawarma), ou de dialecte koweïtien (p. 32), ou encore de termes argotiques désignant des groupes ethniques, comme «*zalamāt*» (p. 31), terme employé dans toute la région pour signifier «Levantins», avec une nuance légèrement péjorative sans être insultante, et visant en premier lieu les Palestiniens. Mais derrière les paroles d'enfants et les insultes quotidiennes entre groupes (*keda barḍo tešteru men el-wād el-hindi l-weseḥ we-tsību l-'arabi* ? «Alors comme ça vous allez acheter chez ce sale petit Indien et vous délaissez l'Arabe ?») se laisse percevoir la hiérarchie entre migrants, entre arabophones d'une part et ressortissants du sous-continent indien d'autre part. Des allusions politiques sont discrètement placées, à l'attention du lecteur attentif, comme cette famille de Palestiniens avec lesquels on jouait au football et qui formaient à eux seuls une équipe entière (signification allégorique?), et dont il est dit : *fa-qaḍ šahidnā iḥtifā' ahlih zaman al-ḥayba*, «Nous avons vu disparaître les gens de cette maison au moment de la Grande Déception» : il est là fait allusion au soutien des Palestiniens de l'extérieur à l'invasion irakienne et au président Ṣaddām Ḥusayn, et la stupéfaction koweïtienne suivie de déportations une fois le régime réinstallé. La diversité vue comme idyllique par l'enfant est revue par l'adulte du T2 comme porteuse d'interrogation et de tensions, et cependant comme une chance perdue, la fictive guerre civile en faisant un paradis que les hommes du passé n'ont pas su estimer à sa juste valeur.

(3) Un moment d'arrêt sur trois palmiers qui portent, étrangement, des noms propres. La section introduit indirectement et sans la nommer à ce stade le personnage de Umm Ḥiṣṣa, présente dans le titre du roman. Ces trois palmiers délaissés, «*banāt Kayfān*» filles de leur quartier d'origine, sont morts ou mourants dans la cour de la villa de Fahd, le seul des trois amis à être demeuré dans le quartier. Si le narrateur adulte se souvient des noms propres donnés à trois palmiers alors qu'il était enfant, c'est là un signe envoyé au lecteur, le préparant à l'importance que prendront ces plantes dans la narration à venir — Umm Ḥiṣṣa en fera les héros de légendes. Le recours à l'arbre, et singulièrement au palmier comme allégorie de la communauté nationale est commun à plusieurs œuvres récentes, comme les deux romans de l'Irakien Sinān Anṭūn *Waḥdahā šaḡarat al-rummān* et *Yā Maryam*.

Ce sont là quelques idées de pistes permettant à un candidat de se saisir de ce passage d'un roman très contemporain.

### **Muḏaffar al-Nawwāb, *al-Biqā'... al-biqā'***

Ce poème de Muḏaffar al-Nawwāb (1934-2022) était, comme indiqué plus haut, l'occasion pour le jury de rendre hommage à ce grand poète irakien récemment disparu. Poète engagé et icône de la poésie populaire irakienne, Muḏaffar al-Nawwāb a connu la prison et l'exil dès les années 60 et s'est illustré par sa poésie aux accents révolutionnaires et satiriques fustigeant les régimes politiques en place dans le monde arabe.

Le jury, tout en supposant un minimum de culture générale littéraire de la part des candidats censés pouvoir situer le poète irakien, ne s'attendait pas forcément à une fine connaissance de l'univers poétique de Muḏaffar al-Nawwāb. De même, il n'y avait pas d'exigence stricte quant à la méthodologie choisie pour aborder le poème : étude linéaire ou commentaire composé.

La poésie contemporaine rompt avec l'univocité du poème classique et néo-classique, dans lequel quelle que soit la difficulté de l'encodage sémantique, quelle que soit la complexité des allusions et des tropes de sens, on n'attend pas une « interprétation » mais une identification précise d'un sens unique que le poète s'est parfois affairé à dissimuler, de sorte que le *happy few*, l'élite des *udabā'*, puisse en discuter : on voyait ceci

<sup>25</sup> Thiollet, Hélène, «Migration et (contre)révolution dans le Golfe : politiques migratoires et politiques de l'emploi en Arabie saoudite», *Revue Européenne des Migrations Internationales* 31 (2015), pp. 121-143  
[<https://doi.org/10.4000/remi.7400>]

illustré dans la question de littérature classique consacrée à la *sariqa*, où quand il y a divergence sur le sens, c'est que l'un se trompe et l'autre a raison.

En poésie contemporaine, au contraire, l'œuvre est ouverte à la lecture du récepteur, qui — dans les limites du bon sens — sera aussi valable que celle d'un autre lecteur/auditeur — c'est une poésie à la fois lue et entendue, Muẓaffar ayant été au cours de sa vie coutumier de déclamations publiques. Le poème contemporain évoque, appariant de façon inattendue et surprenante des verbes à un complément ou des noms à un adjectif. Il faut relever ces ambiguïtés, ce désordre du sens, l'admettre par principe puis partir à la découverte d'un sentiment que ces mots évoquent. Prenons un exemple précis, les cinq vers suivants (4-9) :

تعطي لوجهك صمنا كعود ثقاب ندي  
إن فرشت وردة عينها يشتعل  
بإحدى الحدائق وتجاوز خط الحديد  
كأنك كل الذين أرادوا الصعود ولم يستطيعوا  
أو انتظروا

*Tu donnes à ton visage un silence pareil à une allumette humide  
Si tu déposes une rose / si une rose était déposée / à l'œil enflammé  
Dans un jardin et qu'elle dépassait du grillage  
Tu serais comme tous ceux qui ont voulu s'envoler et ont échoué  
Ou ont [trop ?] attendu*

Le lecteur est de prime abord désespéré par ces mots, et se laisse bercer par leur musique et leur rythme. Puis il réfléchit : que signifie « donner du silence » à son visage ? est-ce affecter le silence ou le choisir ? C'est en tous cas une absence de contact et de communication. Qu'est-ce qu'une allumette humide, sinon celle qui ne s'enflamme pas, et qui au lieu de permettre le son de l'embrasement ne laisse que du silence ? On fera une hypothèse sur sa signification : l'échec et la frustration. La cigarette qu'on voulait allumer ne le sera pas, par exemple. C'est par association d'idée la frustration qui est encore évoquée dans le passage suivant, avec un pont sémantique entre l'allumette inutile, donc absence de feu, et la fleur à la couleur éclatante, évoquée par la métaphore de « l'œil enflammé ». Qu'est-ce que ce « dépassement de la ligne de fer » ? Peut-être est-ce une clôture du jardin, une barrière que la rose franchit, ou celle que traverse une main qui se tend pour la cueillir, sans y parvenir. En effet, le verbe *tuḡāwizu* peut être attribué, grammaticalement, aussi bien à la rose (3FS) qu'au poète (2MS) qui s'adresse à lui-même. Mais il demeure que cette rose désirable n'a pas été saisie : encore la frustration. Cette idée semble confirmée aux deux vers suivants : le renoncement devant l'ascension ou l'attente. On remarquera enfin que la formule métrique de *ka-'innaka kul-* est identique à celle de *'aw intazarū* (u — u u) : cela explique — peut-être — le rejet de *'aw intazarū* en un vers unique : répétition de structure, et répétition d'échec.

Le sens est évidemment équivoque, et on pourra légitimement lire autrement ces cinq vers. Ce que nous avons fait là est un simple exemple de ce travail de recherche d'une évocation et de tentative d'établissement d'un lien entre sens et forme choisie par le poète. Au-delà de ce travail, qu'on peut mener par groupes de vers, ce sont les échos généraux de la pièce qui doivent être recherchés, et une suggestion d'interprétation proposant une cohérence sémantique et formelle. C'est ce qui sera proposé dans les lignes suivantes.

La présence d'un certain nombre d'attendus a déterminé la note obtenue par les candidats. D'abord, une analyse précise du poème qui ne devait pas être l'occasion de divagations générales sur la base de la biographie de l'auteur (en l'occurrence, il ne s'agit pas ici d'un poème politique). Des aller-retours permanents aux vers et une mise en relation des différentes strophes et énoncés poétiques étaient donc exigés. De même qu'a été sévèrement sanctionnée toute approche ne tenant pas compte de la dimension rythmique et musicale du poème, témoignant ainsi d'une ignorance des fondamentaux de l'analyse de ce genre littéraire. Identifier le poème comme appartenant au « *šī'r al-taf'ila* » était un point de départ nécessaire pour éviter tout contresens métrique. Ainsi, le candidat affirmant d'emblée l'absence de rimes et de mètre était dans l'incompréhension des éléments basiques constitutifs de cette forme poétique.

Rappelons en effet que la poésie arabe de vers libre est née au lendemain de la Seconde Guerre mondiale en Irak dans une période de mutation politique et culturelle. Les poètes irakiens, ouverts sur les expériences poétiques de l'Occident et fins connaisseurs de la métrique arabe, ont éprouvé la nécessité de renouveler la musicalité du poème. Les pionniers étaient al-Sayyāb et Nāzik al-Malā'ika qui ont simultanément brisé la forme de la *qaṣīda*, vieille de mille ans. Dans le premier recueil de Badr Šākīr al-Sayyāb, *Fleurs fanées* (janvier 1947), figure un poème libre daté du 29 novembre 1946 : « Était-ce de l'amour? ». À la même époque, paraît dans la revue libanaise *Mağallat al-'Urūba* en décembre 1947, « Le choléra » de Nāzik al-Malā'ika. Ces deux poèmes signaient la rupture définitive avec la prosodie arabe traditionnelle.

Toutefois, la libération de la prosodie moderne n'est pas le rejet des modèles d'al-Ḥalīl, mais un aménagement de ceux-ci. Elle a pour point de départ la suppression des deux hémistiches, donc d'une sous-unité. Cette suppression entraîne avec elle celle du nombre fixe de pieds pour chaque vers. La seule unité qui subsiste reste donc le pied (*taf'ila*) dont les formes amputées sont éliminées. Cette innovation fut appelée *al-šī'r al-ḥurr*.

Or, le terme, répondant à la traduction littérale de « poésie libre », a été malencontreusement choisi pour désigner la poésie du vers libre, créant une confusion avec le vers libre de la poésie occidentale. Ce que l'on appelle *šī'r ḥurr* ou *šī'r mutaḥarrir* ou encore *muṭlaq* ou *munṭaliq* (vers libre ou libéré) sont des poèmes qui ont incarné l'éclatement de la forme traditionnelle et qui sont caractérisés par l'irrégularité du nombre de pieds dans les vers et la variété du système de rime en dehors de tout ordre strophique. L'invention du vers libre arabe marque un moment de rupture avec les structures formelles de la qaṣīda dont la composition était on ne peut plus codifiée, régentée par des principes de versification très strictes, et scelle le sort du vers alignant dans la poésie arabe classique trois ou quatre pieds, dans une unité immuable appelée hémistiche (*šaṭr*). Enfin, elle remet en cause le statut autosuffisant du vers qui n'est plus l'unité : celle-ci devient le poème pris dans sa totalité.

Toutes ces considérations sont un préliminaire à l'analyse permettant de situer le poème dans son contexte et qui restent à mobiliser autour d'exemples choisis permettant d'éclairer une problématique bien définie. Car tout candidat doit éviter l'écueil principal qui consiste à séparer le fond de la forme. Les deux se répondent mutuellement et de leur articulation naît le sens poétique.

Ce poème aborde les thématiques de l'éloignement, de l'exil et du vieillissement. Le jury était ouvert à toute formulation de la problématique prenant en compte ces significations : l'écriture de l'exil, l'expérience de l'oubli, la consignation de la perte ou l'absence programmée.... sont autant d'entrées possibles. On peut parler par exemple du double exil, temporel et spatial. Le titre nous renvoie à la notion de l'espace, de lieux indéfinis (*al-biqā'... al-biqā'*) tout en insérant l'éloignement par les points de suspension et la répétition suggérant un écho qui dit l'absence et la distance.

Une approche permettrait d'articuler la forme du vers libre et la notion d'exil à la fois : on pourrait voir comment le poème revisite les *garaq* de la qasida arabe en les réinventant dans une forme nouvelle. Le *bukā' 'alā l-aṭlāl* (pleurer sur les vestiges) est justement ce topos où l'évocation d'un souvenir prend forme à partir d'une trace laissée en une demeure désertée :

وتترك حزنك بين التذكار / ترجوه يذكر في منزل / في طريق بطيء التذكار / قاطرة أصبحت مسكنا

L'acte de pleurer est désigné explicitement à plusieurs reprises dans le poème :

فالتياب القديمة مثل البكاء / تقطع كل القطر تتبع دموعاً وحلوى / تبكي بكاء الصخور المنيعه

et renvoie à cette réactivation du topos emblématique de la perte et de l'éloignement qui ouvre le poème arabe classique. Dès lors, nous pouvons aussi prolonger cette approche et lire dans tous ces objets ou lieux évoquant le déplacement (*taḍkara, ḥiṣān, tā'ir, maḥaṭṭa, qiṭār, qāṭira*) une représentation de la monture du poète arabe et l'occasion d'une réécriture du *raḥīl* ou thème du voyage.

L'exil du poète moderne est donc en lien avec ces représentations de l'héritage classique comme l'est le rythme même de son poème. Il n'est point de rupture brutale ni de renoncement. L'exil est ce transport de la mémoire dans le temps et l'espace, y compris la mémoire de l'art de la composition poétique.

Ce lien est prosodique, signifié par le retour du même à travers la récurrence rapprochée d'une rime à l'échelle d'une strophe :

الحرير / الخطير / السرير / أخير

Mais il est aussi signifié par la figure de style emblématique de l'unité sonore, le *ḡinās*. Tour à tour *nāqīṣ* (تذكرة) ou *tāmm* (تقطع تذكرتين / تقطع القطر) , le *ḡinās* affirme la parenté entre les mots et inscrit une filiation entre eux. Symboliquement, il retrace la résistance de l'exilé et sa réticence à défaire les liens que tissent ses souvenirs avec son passé.

Mais ce passé est fragile et le poème est l'espace où cette fragilité s'énonce. Les premiers vers disent déjà le constat d'une absence grandissante :

لم يعد في المحطة إلا الفوانيس خافتة

La restriction est l'expression de cet amenuisement de l'espace, du reliquat qui reste. La fragilité est aussi liée au temps qui passe, au déclin généralisé. La saison d'automne est à entendre ici comme *ḥarīf al-'umr*, expression qui signifie vieillesse en arabe. Dès lors, plusieurs images peuvent être interprétées comme une représentation de la virilité menacée dans l'exercice de son désir, désir qui n'est pas tout à fait éteint car une « fleur » (symbole du féminin) pourrait le rallumer :

كعود نقاب ندي... إن فرشت وردة عينها يشتعل

Au fur et à mesure que le poème avance, la virilité semble cependant être gagnée par la mollesse, par une panne qui se généralise :

بنطالك الرخو / كأنك كل الذين أرادوا الصعود ولم يستطيعوا / كأن حصاناً من الشمع قبل الصهيل يذوب

Le vieillissement gagne les objets (*fa-l-ṭiyābu l-ḡadīmatu miṭla l-bukā'*), ainsi que le corps dont il atteint les fonctions du désir (*wa-waḡhuka 'arṣun mina l-šahawāti tahaddam*). Eros semble mal résister à l'approche de Thanatos (*wa-ḡarīfun yasīru bi-'ukkāzi ward*). Le passage des années est enfin évoqué crescendo (*sanatayn / ṭalātīna 'āman / ramād al-sinīn*). Les derniers vers donnent à voir les cendres (*ramād*), ultime évocation des vestiges dans le *bukā' alā l-aṭlāl*.

Dès lors, prolifèrent les représentations du chagrin (*ḡuzn / ḡazīn / al-dumū'*) et les imageries du manque qui en est à l'origine. Il s'agit des multiples images de trous qui percent les objets et qui viennent dire la fêlure ontologique béante qui transperce le poète déraciné :

ضيعت قفلها / لم يبق زر بها / رقعة / ثغوب البطافة / مثقوبة

Une série de trous qui reproduisent symboliquement l'abîme et le vide qui se creusent dans l'expérience de l'exil.

Rappelons enfin qu'aucune lecture de poème ne peut en épuiser les significations. Le jury n'attendait pas une réponse type ni une interprétation close mais une proposition de lecture qui s'appuie avant tout sur les vers et tente de dégager un réseau de significations probables et argumentées.

**7.4. Commentaire linguistique et culturel en français à partir de documents hors programme (écrits ou sonores) présentant une ou plusieurs variétés de l'arabe (dialectal, moyen, littéral moderne ou classique) incluant au moins une variété dialectale.**

**Notes :** 19 ; 12 ; 11 (3) ; 8,5 ; 3 ; 1.

Les huit documents suivants ont été proposés :

**Marocain**

- Weld Lgriya feat. Lz3er & Lgnawi, 'āš əš-ša`b (rap), texte + vidéo.
- Trois publicités marocaines évoquant le travail des femmes (voir annexe), textes + vidéos.
- 'Ando z-zīn, chanson de la cheikha Fatīḥa bt al-`əryān et interview, chanson d'Asma Lamnaouar, textes + vidéos.

**Algérien**

- série *Nās mlāḥ city*, extrait de l'épisode "*Hādīṭat al-marwaḥa*", saison 2, 2003, texte + vidéo.

**Tunisien**

- série *Barā`a*, saison 1, extrait de épisode 5, 2022, texte + vidéo.

**Levantin**

- Al-Rās, Al-Darwīš, Mūnmā, 'Ammo wēn bətrūh ən-nās lamma tmūt (rap), texte + vidéo.
- Meš mhem, Beyrouth, 2012, "*Al-raḥbāniyyūn min al-bašar*", pp. 214-216 ; "Al-sayyida Fayrūz muḥtaḡiza fī maṭār Bayrūt", pp. 70-71.
- Ġūrġ Ḥabbāz, Illā ezā (pièce, 2017), extrait.

On rappellera la nécessité de lire les rapports de 2006, 2010, 2018 et 2020, téléchargeables sur le site des concours (<http://aracapaq.hypotheses.org>), qui donnent une description détaillée de l'horizon d'attente.

La quasi-totalité des documents proposés étaient des documents audiovisuels dont le texte avait été soit recherché par le jury puis corrigé si nécessaire, soit établi par le jury en l'absence d'un texte disponible.

Ils étaient dans la continuité des types de documents proposés depuis plusieurs années et n'étaient donc pas supposés surprendre les candidats. Ils demandaient à la fois une connaissance de la culture populaire et médiatique contemporaine des aires dans lesquels s'étaient inscrits les admissibles, et des connaissances de dialectologie, ou à tout le moins de linguistique. On rappelle l'absolue nécessité de connaître de façon détaillée les descriptions régionales présentes dans l'*Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* : les articles correspondant à des descriptions dialectologiques générales du pays, des parlers de la ville ou des villes principales du pays ou de la région, et des parlers immédiatement avoisinants. Les inscrits en option « levantin » doivent connaître les principaux traits distinguant le levantin-sud (palestinien et jordanien) du levantin-nord (libanais et syrien) et dans ces deux groupes les distinctions entre koinè nationales ou parlers les plus diffusés (au minimum, caractéristiques des parlers de Beyrouth, Damas, Alep). Pour les inscrits en parlers maghrébins, les principales caractéristiques des trois principaux pays, et les différences régionales au sein d'un ensemble national. Les faits de langue doivent être clairement distingués entre phonologie, morphologie, syntaxe, lexicologie. La phonologie *per se* ne doit pas être confondue avec l'étude graphématique des choix opérés par le scripteur dans sa reproduction en caractères arabes des caractéristiques ou particularités phonologiques ou phono-morphologiques. L'étude graphématique ne se justifie qu'en cas de document dont il existe une version écrite attribuable à un auteur, et non pour les documents initialement audio-visuels et donc le jury a établi le texte — à moins de désaccords avec les choix opérés ou avec l'établissement même du texte, ce qui est parfaitement accepté.

Nous répéterons des conseils déjà prodigués : les locuteurs natifs doivent construire leurs propres parlers en objet scientifique de recherche, tandis que les non-arabophones qui ont appris un dialecte dans un cadre universitaire ou personnel doivent s'assurer d'une compréhension fine du dialecte ou de la famille dialectale choisie, étant entendu que leur compétence ne peut être équivalente à celle d'un natif — elle doit, tout au long d'une formation qui ne s'arrête pas avec ce concours, tenter d'en devenir asymptote, et cela par un entraînement régulier à la discussion avec des locuteurs natifs et par la fréquentation régulière des productions culturelles (*highbrow* et *lowbrow*) de l'aire choisie : romans, pièces de théâtre, chants, chansons, films, feuilletons, webséries, mèmes, etc.

Les candidats doivent aussi pouvoir élever leur perspective et faire preuve de distance vis-à-vis des discours sociaux, idéologiques, politiques tenus dans les documents proposés, qu'il s'agisse du discours de la voix narrative ou de celui des personnages. Cette distanciation fut exemplaire cette année dans le cas de l'analyse d'un morceau de rap marocain très critique. Il ne s'agissait aucunement de chercher un "juste milieu" entre des positions irréconciliables, mais de décoder un texte allusif et de montrer comment des discours sont construits et à quoi ils se réfèrent précisément, dans l'histoire et l'actualité politiques et culturelles des pays concernés.

### **Documents en parlant levantins**

#### *Meš Mhemmm*

A titre d'exemple de ce qui précède, un document en dialecte libanais tiré de la série de textes humoristiques du recueil *Meš Mhemmm* (Sans importance, 2012) était proposé cette année. Un des deux textes était consacré à Ziyād al-Raḥbānī et ce qu'il représente dans la culture libanaise contemporaine, l'autre à sa mère, la diva Fayrūz (1934-). Il est évident que la compréhension et l'exploitation du document supposait de connaître les deux au-delà de leurs seuls noms. Le premier, auteur, compositeur, humoriste a été une des principales sources de documents en parler libanais présentés à ce concours dans les sessions du début de ce siècle, et ses pièces, chansons ou sketches demeurent une référence incontournable. Quant à la seconde, on n'ose présenter l'icône nationale libanaise, la longueur exceptionnelle de sa carrière n'étant maintenant comparable qu'à celle d'Umm Kulthūm. Depuis le moment où la jeune Nuhād Ḥaddād est découverte par Muḥammad Flayfil en 1947 et rejoint la chorale de la radio libanaise, puis prend le nom de scène Fayrūz en 1952 et enregistre ses premières chansons composées par Ḥalīm al-Rūmī, avant d'être prise en charge par les frères Raḥbānī, et jusqu'à nos jours, Fayrūz a enregistré plusieurs centaines de chansons, dont beaucoup sont devenus des classiques. Le texte proposé était une suite de clin d'œil à ces airs, célèbres ou moins célèbres, mais aisément identifiables par quiconque a résidé au Levant et profité de la traditionnelle radiodiffusion de ses chansons tous les matins. Ignorer ces références courantes, qui ne sont guère confidentielles, rendait l'exercice sans objet, du moins dans son versant culturel.

#### *Illā iza*

Le texte proposé était extrait de la pièce de théâtre *Illā iza* (2017) du scénariste, acteur et metteur en scène libanais Georges Khabbaz [Ġūrġ Ḥabbāz]. Né en 1974 à Batroun dans une famille d'artistes (acteurs et musiciens), Khabbaz évolue et grandit dans le monde de la littérature et de l'art et achève ses études en *Musical Comedy* à l'USEK. Acteur de cinéma reconnu (*Ghadi* et *Under the Bombs*), il produit, met en scène et écrit ses pièces depuis plus d'une quinzaine d'années.

#### Une tour de Babel libanaise ?

L'extrait représente un immeuble symbolisant le Liban et ses multiples confessions. Sunnites, chiites, maronites, orthodoxes, druzes ou arméniens (au sens communautaire et non de la nationalité) partagent le même immeuble situé sur ce qui fut jadis la ligne de démarcation et refusent de déménager malgré l'état de délabrement du bâtiment. L'extrait vidéo accompagnant le texte couvrait la partie précédant cet extrait de quelques minutes et gagnait à être mobilisé dans le commentaire.

Dans un décor chargé de réalisme se présente un quartier de Beyrouth : un poteau électrique, une mobylette, une poubelle, des climatiseurs traversant les murs. Le jury n'exigeait pas du candidat une connaissance de l'œuvre. Seul un bref préambule permettant de situer le passage a été fourni. Mais rappelons ici quelques éléments principaux de la pièce.

En effet, cet immeuble de sept appartements raconte, avec ses locataires ou propriétaires, le microcosme libanais. Hussein le chiite a neuf enfants et habite le rez-de-chaussée avec sa femme Zeinab, enceinte pour la dixième fois, voilée et dotée d'un grand sens de l'humour. Leur terrasse côtoie celle d'Élias, maronite père de deux enfants, Charbel et Maroun. Nicolas revendique son orthodoxie. Il a épousé une fille du quartier chic d'Achrafieh qui se morfond toute la journée d'habiter un immeuble pouilleux, parle un français châtié et rêve de retrouver le « carré d'or » de ses ancêtres (prononcé « corridor » par Hussein comme tant d'autres mots français qu'il écorche, contribuant ainsi à l'effet comique). Ils occupent l'étage au-dessus attenant à celui de Harūt, musicien arménien. Omar est sunnite, élégant et sa femme est blonde, discrète et effacée. Son appartement donne sur celui de Talal, un druze de la montagne qui revendique ses origines. Un Syrien du nom de 'Uqāb souvent cyniquement prononcé 'Iqāb (punition) assure les tâches de services (sortir les poubelles, monter les courses...) et de nettoyage. Il est témoin de leurs querelles quotidiennes et discussions controversées. Au dernier étage un voisin désabusé qui prône la laïcité, fait quelques apparitions et tente de réveiller

les consciences. Cette petite communauté évolue dans un immeuble qui tombe en ruines et qui constitue le sujet principal de discorde : comment sauver cet édifice, le ravaler et l'empêcher de s'écrouler, métaphore de la difficile reconstruction du Liban.

#### La mise en abîme

Une journaliste est appelée pour réaliser un reportage et plaider la cause des habitants auprès des autorités. C'est une mise en abîme, celle du metteur en scène qui préfigure la fin du pays vu à travers l'objectif de cette femme étrangère au quartier. La caméra, le micro, les questions vont réveiller les rancœurs confessionnelles et les différends. Dans cette scène, Jāhida Ġandūr dialogue avec Hussein qui tente par tous les moyens de savoir à quelle confession appartient la journaliste. Il était à relever que son nom est subtilement choisi pour ne pas révéler l'appartenance confessionnelle : dans les pays du Moyen-Orient, certains prénoms ou noms de famille « trahissent » une appartenance, tandis que d'autres ne « disent » rien ; un interlocuteur, curieux par nature, cherchera d'autres indices, notamment dans l'expression, pour classer son vis-à-vis. Dans un petit pays comme le Liban, la question du *bēt mīn* ? (quelle famille ?), même si elle n'est pas ouvertement formulée, par politesse, reste en suspens quand on fait connaissance. Or, Ġandūr est un nom de famille qui ne « parle pas », contrairement à ceux que l'on a lu plus haut et qui sont tous des stéréotypes de noms ou prénoms liés à une communauté : en contexte libanais (contrairement à l'Égypte ou l'Algérie par exemple, mais comparablement à l'Irak) un Husayn est a priori chiite de même qu'un 'Umar ne saurait l'être (lire les remarques sur l'extrait du roman koweïtien *Fī'rān ummī Ḥiṣṣa* dans la section consacrée à l'épreuve hors programme littéraire et civilisationnelle), de même qu'un Charbel (Ṣarbil) ne peut être grec-orthodoxe : Saint Charbel (mār Ṣarbil, 1828-1898) est un saint thaumaturge maronite devenu le saint patron du Liban suite à sa béatification « officielle » par l'église catholique ... L'onomastique était là une piste intéressante à suivre pour le commentaire.

Le candidat a bien compris le contexte de crise et de tension qui règne au Liban et a interrogé le texte à partir de la remise en question des conceptions sociales ancrées dans la société libanaise pour montrer « par le biais d'un comique de situation, l'inanité des conceptions communautaristes basées sur les différences de religion ». Cette problématique avait l'intérêt d'allier l'étude de la forme d'expression et le contenu du passage. Toutefois, l'un et l'autre aspect, l'étude du comique et l'approche culturelle, sont restés trop partiellement aboutis.

L'effet de comique a d'abord été superficiellement analysé sans distinction des différents ressorts du comique dont les vecteurs sont multiples dans le passage : jeux de mots, calembours ou gestuelle (support vidéo). Un contresens majeur a été commis par le candidat qui n'a pas compris l'ironie de Hussein rétorquant « *lā, šu 'am təḥki* » à Jāhida qui lui répondait « Je suis Libanaise ». Le candidat a maladroitement commenté la situation en expliquant que Hussein avait des doutes sur l'origine libanaise de la journaliste. Or, il n'en est rien et il est évident que la réponse attendue par Hussein devait contenir une information sur la confession de Jāhida.

Cette journaliste, dans une inversion des rôles, est questionnée par Hussein qui la soumet à un interrogatoire dans l'espoir de percer le mystère de son identité. Le comique naît de la juxtaposition des références contradictoires, des renvois à la Bible et au Coran à la fois, mais aussi de l'accentuation pratiquée par Hussein, enthousiaste en suggérant les rites musulmans et affichant un ton de déception lorsqu'il renvoie à des pratiques chrétiennes (support vidéo). La journaliste se contente d'affirmer « Je suis Libanaise ». Elle sème le trouble en disant prier à genoux et prosternée par terre, les mains jointes et les mains ouvertes, et enterrer ses morts sous une motte de sable et sous une pierre tombale à la fois.

Même si le candidat a réussi à bien expliquer cette « polarisation des communautés inscrite dans les mentalités car institutionnalisée avant tout », il a commis quelques erreurs en affirmant par exemple que la religion était encore inscrite sur la pièce d'identité libanaise. Cette remarque était probablement judicieuse pour éclairer un texte de Ziad Rahbani. Cependant, la mention de la confession ne figure plus sur la carte d'identité depuis plus de 20 ans maintenant. La pièce étant de 2017, cette remarque n'est point pertinente et témoigne d'une connaissance datée du contexte libanais.

#### Lier le culturel et le linguistique

Le plus gênant dans l'épreuve entendue était que le commentaire proposé par le candidat n'a pas réussi à articuler l'analyse du comique avec l'approche culturelle d'un côté et l'étude linguistique de l'autre. Car dans ce texte, l'usage du dialecte, des accents et des variantes représente à la fois un ressort comique et un indicateur identitaire. Opter pour la séparation de tous ces niveaux ne pouvait qu'appauvrir le commentaire. En particulier, un défaut majeur a entaché l'analyse : le fait de réserver aux traits linguistiques une partie dédiée où toutes les différences de détail au sein de cet ensemble dialectal ont été ignorées, en quelque sorte lissées. La description est ainsi restée générique, relevant des caractéristiques générales du dialecte libanais sans se

soucier de la spécificité du texte. Ainsi ont été abordés des points comme : l'*imāla* ; les préverbes de la conjugaison préfixale ; la disparition des interdentes ; le *qāf* «devenu 'a » (une année où la variation phonologique de l'arabe est au programme, on attend au minimum «réalisation glottale du *qāf*» et ces approximations d'expression ne sont plus tolérables) ; le préverbe de l'aspect progressif/duratif 'am ; le pronom suffixe 2P - *kun* ; la préservation des diphtongues. Il s'agit là d'un catalogue certes exact, mais dans lequel on peine à trouver une logique et surtout un lien au document proposé. Les rapports des années précédentes ont à de nombreuses reprises mis en garde les candidats contre la tentation de plaquer sur les textes des descriptions dialectologiques du parler choisi, transformant le document en corpus d'exemple. Il est indispensable de connaître ces descriptions et ces traits distinctifs d'un dialecte, mais il faut, une fois confronté à un document donné, chercher l'angle qui rendra pertinent la sélection de certains faits de langue, sans saupoudrage.

Ici, c'étaient les traits distinctifs utilisés pour caractériser les différentes communautés qu'il fallait analyser. En cela, il était indispensable d'exploiter l'enregistrement vidéo, où les accents présentés comme propres à chaque appartenance sont parfaitement imités par les acteurs. L'*imāla* finale dans le pronom personnel *anā*, identifiable aussi dans d'autres mots du texte, est ressentie par le public comme spécifique des chiites du Sud et agit comme un trait distinctif fort. De même, la différence entre les deux mots-outils du possessif *tā'na / tā'un*, ressenti par ce même public comme employé par les musulmans, et *taba'na*, comme plus largement utilisé par les chrétiens, délimite une frontière linguistique et confessionnelle à la fois source de comique. Les dialectologues ou les sociolinguistes peuvent montrer que ces différences recoupent parfois des frontières géographiques et sociales (selon l'origine des familles) autant que confessionnelles, mais les deux données se mêlent inextricablement, et l'important pour analyser ce type de document n'est pas tant la réalité sociolinguistique pointue que les représentations dominantes qui se trouvent reflétées dans les productions culturelles contemporaines. Ces productions jouent d'un effet de connivence avec les récepteurs, qui décodent le message linguistique dans le sens attendu, et elles contribuent parallèlement à ancrer l'association de tel ou tel trait à une appartenance confessionnelle ou communautaire, même si une étude de terrain pourrait montrer que sa distribution est originellement plus complexe — ce qui est dit ici vaut autant pour Beyrouth que pour Casablanca, Tunis, Le Caire ou Bagdad !

Ce ne sont là que des exemples pour montrer la place centrale que les variantes au sein d'une même famille dialectale nationale auraient dû occuper dans l'analyse, à la fois pour éclairer le propos du metteur en scène sur les différences communautaires et pour décortiquer les mécanismes de l'écriture théâtrale humoristique. Il fallait par ailleurs réfléchir sur le message associé au fait que le personnage chiite est joué par Khabbaz lui-même, dont le nom indique clairement qu'il n'est pas personnellement de cette confession.

Par ailleurs, un renversement majeur a lieu à la fin de la pièce et accentue le comique autour de ces parlers communautaires : la pièce se termine par l'annonce de résultats d'analyses ADN effectuées sur chacun des habitants de l'immeuble. Cette analyse révélera que chaque habitant appartient à une religion différente de la sienne. Les personnages, après un bref moment de sidération, vont s'adapter à leur nouvelle religion en adoptant le récit historique et politique de leur nouvelle confession voire en adoptant un nouvel accent : la voisine originaire d'Achrafieh, jusque-là snob caricaturale, se met à parler avec l'accent des chiites du Sud et Hussein découvrant qu'il est maronite s'écrie : *akalūna š-šī'a !* (nous nous sommes faits avaler par les chiites).

Si le texte ne revêt aucune difficulté particulière de compréhension, il supposait une connaissance fine de la société libanaise et des différents accents en fonction des régions et des communautés. La pièce s'articule enfin autour du thème du vivre-ensemble ou plutôt du « survivre » dans cet environnement hostile que chaque représentant d'une confession revendique comme étant le sien. Les protagonistes décryptent l'histoire du Liban, et le jury attendait que le candidat décrypte à son tour cette histoire complexe avec clarté et subtilité.

#### *Tawra[t]* / ثورت / *El Rass, Darwish et Munma*

Le choix de proposer une chanson de rap à l'épreuve de « Commentaire linguistique et culturel d'un document hors programme » indique qu'il est attendu des candidates et candidats – faut-il encore y insister ? – d'être au fait de la production artistique et culturelle arabe la plus récente, même s'ils et elles n'en sont pas des spécialistes. El Rass (Māzin al-Sayyid) et Darwish (Hānī al-Sawwāḥ) font aujourd'hui partie des figures les plus connues du rap arabe levantin. La chanson proposée ici réunit les deux avec le compositeur Munma (Ġawād Nawfal).

Inscrite dans un mouvement artistique impulsé par la guerre syrienne, la chanson de 2012 aborde la question des réfugiés, plus précisément les femmes réfugiées et la position des soulèvements arabes vis-à-vis des

problématiques du genre et des violences faites aux femmes. Ces éléments évidents doivent être saisis d'emblée et présentés, même si le candidat ou la candidate choisit d'accéder au texte par une entrée plus originale et de construire son commentaire sur d'autres éléments offerts par le texte.

Une particularité de ce texte offre par ailleurs une piste pédagogique précieuse permettant de superposer les commentaires littéraire et linguistique, ce qui est au cœur de cet exercice. Le texte est divisé en trois parties, chantées, la première par El Rass, la seconde par Darwish et la troisième par les deux. Ces unités textuelles correspondent en effet à des unités narratives, thématiques, stylistiques et linguistiques différentes.

Sur les plans narratif et thématique, les deux premières parties racontent, chacune, la transformation d'une femme en une réfugiée. Narrées à la première personne, les deux parties évoquent un laps de temps court mais qui paraît interminable, entre le moment où ces deux personnages quittent leur chez-elles sous les bombes, et le moment où chacune est livrée par ses sauveurs, dans un camp de réfugiés, à un mariage forcé. Le récit de la première partie est mis dans la bouche d'une adolescente de quinze ans, orpheline depuis peu, racontant les souvenirs tragiques des derniers moments dans son village, son arrivée au camp, sa fuite avec un adolescent de son âge, puis sa propre mort : il s'agit donc d'une prosopopée. Dans la deuxième partie c'est une femme adulte qui raconte sa trajectoire entre le moment où elle quitte sa chambre et dévale les escaliers de son immeuble, et le moment où elle affronte son futur « époux » dans une tente de fortune. On relève que ces deux récits narrés par des personnages fictifs féminins sont écrits et dits par des voix masculines. La troisième partie vient ainsi comme une réponse à ce constat, pour confirmer ce jeu de genre : la voix féminine s'évanouit laissant la place à un discours féministe formulé par ces voix masculines : *ʕam nənʔol ʕot untā* (nous transmettons une voix au féminin) ; *ʕam nərbot l-ʕaʔəl wə-l-karāme b-ħabəl sərra* (nous attachons la raison et la dignité avec un cordon ombilical) ; *ʕam ħarrər tē marbūta* (je délivre/dénoue la [lettre] *tā' marbūta*, cf. l'orthographe du titre de la chanson, mais avec un jeu de mot avec le verbe *ħarrar* dans le sens de « rédiger » ; *ʕam ġarrəd la-l-unūte* (je chante pour la féminité). La femme cède ainsi sa place de protagoniste aux hommes qui la célèbrent en devenant la destinataire du discours féministe et de la chanson : *lā tətħabbī* (ne te cache pas) ; *ʕam bəhdikī žunūnī* (je t'offre ma folie) ; *ʕam qaddsik* (je te sacre).

Sur le plan stylistique, cette dernière partie à la voix révoltée rompt d'une part avec le narratif, et s'écarte, d'autre part, du champ sémantique de la mort qui imprègne le lexique les deux autres parties, et qu'un commentaire pertinent de ce document doit, sinon analyser, au moins souligner. Dans la dernière partie, les deux rappers chantent d'une seule voix, à l'exception de deux vers dits chacun par l'un d'eux (cf. *infra*). Cette partie délivre délibérément un message politique direct : *l-šaraf məš damm ħamāme / šaraf l-ṭawra ađʕafā ykūn marfūʕ əl-ħāme* (l'honneur n'est pas le sang d'un pigeon [en référence à la tache de sang associée à la perte de virginité] / [si les femmes sont] l'honneur de la révolution, elles doivent au moins garder la tête haute). Le jury aurait apprécié que cette chute soit rapprochée du refrain de la très populaire chanson de 1984 de Marcel Khalifeh, écrite par le poète palestinien Samīḥ al-Qāsim (m. 2014) : *muntāšiba l-qāmati amšī / Marfūʕa l-ħāmati amšī*. Ce clin d'œil à un poète et à un chanteur-compositeur emblématique du siècle dernier inscrit la chanson dans un héritage révolutionnaire, tout en questionnant ici la place de la dignité des femmes dans cet héritage.

Très différentes, ensemble, de cette partie finale, les deux autres parties présentent entre elles aussi des écarts stylistiques d'un autre type. Alors que les deux narratrices tracent des trajets similaires et alternent narration et monologue, la première partie se caractérise par des phrases longues au ton dolent, là où les vers de la deuxième partie sont courts et nerveux. Cette différence fondamentale contribue à la construction des deux personnages. La première est l'adolescente ravagée par la mort de sa famille, naïve, qui pose des questions sur la migration, sur les anges, sur la mort et sur le paradis, prend le temps de décrire en détail ce qu'elle voit et ce qu'elle ressent. Ses choix semblent dictés par un instinct de survie : fuir le village ; s'abandonner au mariage qui se prépare avec un vieil homme hideux ; suivre un garçon qui lui suggère de fuir le camp de réfugiés pour échapper à ce mariage ; traverser la frontière à son insu en sautant de joie, jusqu'à tomber sous les balles des invisibles gardes-frontières. L'adolescente construit sa solitude textuellement en évoquant la mort de ses parents et de ses voisins, la séparation d'avec l'oncle/ami de la famille (tonton Fāris/Fēris, cf. *infra*) et sa fusion avec la masse des corps des villageois sans noms et sans traits. La seconde est la jeune femme de la deuxième partie, qui semble au contraire plus mature, plus pragmatique, plus ferme et moins bavarde, à l'image des vers brefs et haletants de cette partie, marqués par des jeux de mots s'amusant d'expressions idiomatiques et proverbes connus : *unūttī ʕam təkrahni kəll mā ?əsməʕ ənno « l-ħarb la-r-ržāl »* (ma féminité me hait, chaque fois que j'entends que la guerre est pour les hommes) ; « *əksor əl-žarra » ?abəl « mā tṭəbbā »* (littéralement : je vais casser cette jarre avant que tu ne la renverses), évocation d'un côté de l'expression commune à plusieurs parlers orientaux *kasarna žarra*, « nous avons brisé une jarre »

(ou sa variante égyptienne *kasarna ?olla*) qui célèbre le départ d'une personne indésirable et exprime le souhait de ne plus jamais la revoir, et de l'autre, du proverbe *ṭebb l-žarra ʕa tammā, b-təṭlaʕ l-bənət la-əmmā* (litt. « renverse la jarre sur sa bouche, la fille ressemblera à sa mère » ≈ telle mère telle fille) ; *ʕarraḏū ktāfon bass dayyaʔūnā* qui est un jeu de mot avec l'expression évoquant la virilité, *ʕarraḏ ktāfo* (litt. « montrer ses larges épaules »), ridiculisée par sa mise en miroir avec *bass dayyaʔūnā* (et nous voici mises à l'étroit).

Contrairement aux yeux naïfs de la villageoise adolescente, cette femme subit la guerre mais a conscience de ce qu'elle subit. Elle choisit le départ en choisissant la vie : *yā bmūt yā bəhžor, nāzle ʕa d-daraž raḥ əžor* (mourir ou partir, je dévale les escaliers, je vais exploser). Elle ne dit rien du sort des siens au moment où on la voit seule chez elle. Dans une forme de pudeur et comme par souci d'économie, le seul fait de les passer sous silence évoque leur disparition. Et alors que l'adolescente de la première partie découvre sa féminité dans le regard libidineux des hommes du camp, la femme de cette partie est tout à fait consciente de son identité et de sa condition. Elle est consciente de cette fragilité héritée de mère en fille et dont elle veut se débarrasser, comme le montrent les jeux de mots cités dans le paragraphe précédent (*əksor l-žarra ʔabel mā t-ṭebbā*, par exemple). Mais elle est aussi fière d'être une femme : *ʕam əgzol samāʔ ždīde* (je tisse un nouveau ciel) ; *anā ḥurra mū ḥərme* (je suis un [être] libre, pas un [fruit] défendu) ; *anā imraʔa mū ʔama* (je suis femme, pas esclave) ; *anā ḥarf marbūt biddī šāʕir la-yəʕrəbni* (je suis une lettre nouée, il faut un poète pour m'interpréter). Enfin, alors que dans la fin tragique de la première partie l'adolescente observe, passive, la mort de son jeune compagnon de route et se laisse emporter par la balle qui traverse sa tête, faisant s'envoler ses rêves (*fataḥ b-rāsī žərəḥ ʕam b-ṭ-ṭir aḥlēmī*), la seconde femme, elle, va jusqu'au bout de ses choix et défie l'homme-monstre auquel elle est promise : *masakli ʔīdi šaddā, natartā, bazaʔt : trəkni [...] iza əbən abūk ɖrabni* (il tient ma main et me tire [vers lui]. Je la retire et je crache : mais tu me lâches ! [...]) Si t'es un vrai homme, frappe-moi).

Sur le plan linguistique, ce découpage correspond aussi à des univers dialectologiques distincts, dont un commentaire qui a saisi les enjeux de ce texte ne peut faire l'économie. El Rass est libanais et parle dans, la première partie, un arabe beyrouthin émaillé de parler tripolite, alors que Darwich parle en dialecte damascène immédiatement identifiable.

Si l'on n'attend pas des candidates et candidats de maîtriser toutes les caractéristiques régionales et encore moins les subtilités locales de la famille linguistique levantine, il y a des traits évidents qu'une candidate ou un candidat à l'agrégation d'arabe ne peut ignorer. Certes, un non spécialiste des parlers levantins – et qui ne connaît pas El Rass, son univers culturel et sa relation avec Tripoli, sa ville natale – aurait du mal à identifier, au milieu de l'accent beyrouthin du rappeur, la prononciation tripolitaine du *alif* médian /ā/. Pour parler de façon simple et tout à fait tolérée par le jury, le *alif* médian tripolite /ā/ est, dans le voisinage d'une consonne emphatique, lui-même très emphatisé, au point de se rapprocher du /ō/ syriaque, ou du /ā/ médian du persan. C'est là source d'innombrables plaisanteries régionales. En termes plus précis, pour un candidat intéressé par la phonologie, ce qui se justifie particulièrement pour les sessions 2022 et 2023, on dira que le /ā/ médian tripolite est dans le voisinage d'une emphatique caractérisé par son timbre postérieur et arrondi, et correspond donc à [p:] API.

On entend par exemple dans le document *sārūḥ* (missile) avec /ā/ = [p:] API, à comparer avec (1) Beyrouth : *sarūḥ* avec /ā/ = [ɑ] API, abrégé (dans le parler de Beyrouth comme celui du Caire, on ne peut avoir deux voyelles longues dans un même mot. En cas de présence de deux voyelles longues étymologiques, la première est alors abrégée) ; et (2) Damas, *šārūḥ* avec *alif* : [ɑ:] API. On entendait également « ma tête » prononcé *rāse* avec /ā/ = [p:] API, à comparer avec *rāse* en beyrouthin avec /ā/ = [ɑ:] API, et *rāsī* /ā/ = [ɑ:] API en damascène).

Quiconque a fréquenté le Levant sait reconnaître la prononciation damascène de la *ta* finale du féminin, comme dans *mažnūne, mzayyne, qazīfe, mkabbale, ždīde*, etc., là où la majorité des parlers de la côte libanaise prononcent *mažnūni, mzayyni, azīfi, mkabbali, ždīdi*, etc.

Une autre différence évidente entre le damascène et le beyrouthin peut être identifiée dans la prononciation des *alifs* longs médians /ā/ en-dehors du voisinage d'une consonne emphatique : El Rass prononce *nēs, žēwabne, yhēžər* en beyrouthin (*wēn bətrūḥ ən-nēs ; sʔaltu ma žēwabne, ma ʕād baddu yhēžər*) là où Darwich prononce *wlād, bāb, asāwər* (*šarīḥ wlād ; l-ḥōf wara l-bāb, l-asāwər ʕala ʔīdī*). D'autres caractéristiques propres à chaque parler peuvent être relevées comme, sur le plan syntaxique, la tendance du beyrouthin – sans que ce soit une règle – à cumuler les deux préverbes marqueurs du présent continu *ʕam* et *bi-/bə-* (*ʕam biğannī ; ʕam biḥərr*), là où le damascène ne le fait que rarement (*ʕam dūr ; ʕam əgraʔ, ʕam yəğmaʔ*). Dans la première partie, sur les dix cas de présent continu, on relève quatre cas de cumul de *ʕam* et *bi-*, alors que sur les neuf cas dans la deuxième partie, on ne relève qu'un seul cumul dans *ʕam bi-sūʔ*. L'exemple le plus clair est à relever dans la dernière partie, dans les deux vers successifs prononcés chacun par un rappeur :

El Rass (beyrouthin) : *ʕam bə-hdīkī žunūnī wə-karreslik amale*

Darwich (damascène) : *ʕam qaddsek mqyās la-l-balāğa žuwwa žəmalī*

Enfin, les deux rappeurs marquent des écarts d'avec les règles courantes de leurs parlers respectifs, comme si le registre poétique du texte imposait par endroits un rapprochement avec une phonétique plus poche du standard : le cas de *ʕam bəhdīkī žunūnī* déjà cité relève de cette catégorie de « standardisation phonétique ». En effet, un beyrouthin aurait prononcé : *žnūne* et non pas *žunūnī*, mais c'est comme si une phrase comme « je t'offre ma folie » ne pouvait pas se prononcer en dialectal, et appelait à cette « élévation poétique ». Le cas également du *tā* /*t*/ prononcé [s] aussi bien en damascène qu'en beyrouthin semble relever du même mécanisme. Les rappeurs réalisent en effet l'interdentale *tā* dans *tawra*, *untā* ou *unūte*, là où ils les auraient prononcés, dans une discussion courante : *sawra*, *unsa* et *unūse*.

### **Document en parler tunisien**

Dans le cas d'un document extrait d'un feuilleton tunisien, *Barā'a* (2022), le jury a été gêné par une prestation trop ambiguë. Le premier extrait choisi montrait le personnage principal, le soixantenaire Wannās, prendre conseil auprès d'un cheikh, lequel lui conseillait un mariage *'urfī* avec une jeune femme, la polygamie étant interdite par la loi tunisienne. Les deux pestaient contre un État interdisant ce que la religion autorise. Le second extrait, situé plus tard dans le feuilleton, mettait en scène Wannās dînant dans un restaurant avec ses deux co-épouses, l'officielle et la nouvelle. On comprenait par leurs échanges que cette dernière était anciennement la jeune employée de maison du couple, qu'elle était maintenant enceinte, et qu'elle annonçait ce qu'elle considérait comme une heureuse nouvelle à son mari et à la première épouse. Ces derniers sont stupéfaits par cette nouvelle surprenante, ainsi annoncée. Zahra, la première épouse, révèle alors à la jeune Bayya qu'au regard de la loi tunisienne, son enfant est illégitime et ne peut hériter. Ce point ne semble guère gêner le mari, qui est essentiellement mû par le désir de posséder licitement un jeune corps. Se refusant à donner naissance à un *wild znā*, la jeune Bayya envisage un moment l'avortement, et met Wannās face à ses contradictions, lui qui donne priorité à la loi de Dieu ou à celle des hommes selon ce qui l'arrange. Finalement, Wannās propose une solution confondante de veulerie : que l'enfant soit reconnu par Zahra, la première femme, ce qui enthousiasme Bayya. La scène se termine avant la réaction de l'épouse.

La prestation entendue par le jury, dans son volet de commentaire culturel, laissait entendre qu'il incombait à l'État (en l'occurrence tunisien) de sortir de ses ambiguïtés et qu'il était responsable de telles situations bloquées et désolantes. Le candidat semblait ne pas faire la différence entre droit coutumier (*'urfī*), qu'il soit d'inspiration religieuse ou non, et droit positif (*qānūn*), issu de la législation propre aux systèmes juridiques nationaux. On attend bien autre chose d'une analyse de production culturelle contemporaine, et surtout davantage de recul de la part d'un futur professeur qui pourrait avoir à expliciter ces notions à de jeunes élèves de collège ou de lycée.

Tout d'abord, il fallait relever que les «feuilletons de Ramadan», un phénomène initialement égyptien devenu panarabe par la suite, s'emparent des sujets de société de façon plus ou moins audacieuse, et tiennent des discours identifiables dans l'échiquier politique et idéologique local. De fait, en évoquant le mariage coutumier dit *'urfī*, *Barā'a* a récolté le taux d'audimat le plus élevé en Tunisie cette année, réunissant chaque soir plus de 5 millions de téléspectateurs. Le succès de cette production est aussi dû à son acteur principal, Fathī el-Haddāwī, figure incontournable de la scène culturelle tunisienne, aux prises de positions politiques fluctuantes et parfois contradictoires —il a même figuré dans la liste des noms suggérés par le Chef du gouvernement tunisien Habib Jemli en 2020 pour occuper le poste de ministre de la Culture.

L'interdiction de la polygamie est une des mesures les plus célèbres du Code du Statut Personnel promulgué par la Tunisie beylicale de 1956, Habib Bourguiba étant alors premier ministre. C'est une mesure exemplaire du «féminisme d'Etat», de type *top down*, et cependant fondée comme représentative de la modernité tunisienne. Elle est évidemment controversée depuis la «réislamisation par le bas» des sociétés arabes contemporaines, et particulièrement depuis la révolution de 2011. L'interdiction de la polygamie et le développement du mariage *'urfī*, qu'il fallait définir et présenter, font partie de ces multiples objets de polarisation dans la société tunisienne contemporaine, et il était impossible de ne pas replacer cette œuvre audiovisuelle dans le cadre des «guerres culturelles» et idéologiques du pays, divisé entre partisans d'*al-Nahḍa*, proche des Frères Musulmans et encourageant un piétisme conservateur perçu comme rétrograde par le second courant, les libéraux, attachés aux réformes vues comme libératrices de l'ère Bourguiba. La perspective du producteur et du réalisateur, Sami Fehri et Mourad Ben Cheikh, est celle des seconds. Cependant, le feuilleton a créé la polémique : faut-il parler des «sujets qui fâchent» et sur lesquels le législateur a tranché ? La fiction télévisuelle ouvre-t-elle la boîte de Pandore ou ne fait-elle que refléter des dynamiques qui agitent les sociétés contemporaine ? Les féministes tunisiennes ont dénoncé cette œuvre. Pourtant, la narration cinématographique n'est pas neutre : dans la première scène, Wannās et le cheikh sont filmés de loin, la caméra tourne autour d'eux, ils sont montrés comme ourdissant un complot, parlant comme des conspirateurs. Les dialogues ne laissent pas de doute sur l'angle qui est celui de l'œuvre, ils révèlent la bassesse ordinaire du personnage, épousant une femme plus jeune que lui d'une quarantaine d'année, et sur

laquelle il a un ascendant social évident. Mais l'œuvre ne verse pas pour autant dans la caricature : la jeune Bayya, sous ses allures pudiques et modestes, est fort calculatrice. La réalisation la montre en *ḥiḡāb* rose à deux tons, assorti à la teinte de son rouge à lèvres, tandis que la première épouse est en cheveux, ce qui souligne aussi la dimension à la fois sociale et générationnelle des choix ou obligations d'apparence pour les femmes dans les sociétés arabes contemporaines. Bayya sait que Wannās est sa seule possibilité d'ascension sociale et se construit dans cette optique. Le première épouse, quant à elle, pense paradoxalement pouvoir exercer un ascendant sur son mari vieillissant en laissant s'installer dans leur vie cette rivale. Ce sont tous ces éléments, reflétés dans la langue même des personnages, qu'on attendait de voir analysés.

### **Document en parler algérien**

Le document algérien, extrait d'un épisode du populaire feuilleton comique *Nās Mlāḥ City*, laissait quant à lui plusieurs options de commentaire. La prestation entendue fit l'excellent choix, dans sa partie linguistique, de relier la question de la présence française en Algérie, sujet de l'épisode consacré au célèbre épisode du coup d'éventail supposément administré par le Dey d'Alger, Hussein Dey, au consul de France Paul Deval le 30 avril 1827, à la présence de la langue française dans le parler moderne d'Alger. La notion de *code switching* / alternance codique était bien maîtrisée par le candidat, ainsi que la distinction nécessaire entre celle-ci et celle d'emprunt, même si la différence peut être parfois ténue, et les degrés d'insertion d'un vocable dans un parler différenciables. Les exemples sélectionnés dans le texte étaient pertinents, et permettaient une caractérisation des personnages, selon leur emploi de termes français. Par contre, c'est sur la dimension culturelle que la prestation a déçu le jury : qu'il s'agisse du feuilleton même et de ses acteurs, dont la célèbre et truculente Biyūna, ou du rapport entretenu par l'Algérie avec cet événement fondateur de son identité moderne, les éléments étaient pauvres. Les circonstances historiques de l'événement de 1827 ne semblaient pas connues, ni la date précise, ni la question de l'achat par la France révolutionnaire de blé pour nourrir l'armée républicaine auprès de MM. Bacri et Boushnak, eux-mêmes endettés envers le Dey. Il s'agit peut-être de vieux souvenirs scolaires pour un candidat locuteur natif, mais tout le sel des différentes versions fictives de l'incident dans l'épisode ne se comprennent qu'au regard d'une bonne information factuelle sur l'épisode déclencheur de la colonisation française du pays — ou du moins saisi comme prétexte —, et n'ont de sens qu'en les rattachant aux divers courants culturels de l'Algérie contemporaine.

Enfin, répétons que les candidats doivent travailler les caractéristiques morphologiques et syntaxiques des parlers, et non se contenter des aspects phonologiques et lexicaux, généralement bien compris. C'est à cette condition que l'épreuve peut être réussie et que les réponses apportées aux questions de langue du jury seront satisfaisantes. Les approximations dans l'expression ne sont pas tolérables : *ḥālāk* n'est pas "la manière dont se dit en algérien *ḥāluki*" ; une phrase comme "l'insistance sur les verbes pour exprimer le mécontentement est une caractéristique des parlers algériens" ne veut strictement rien dire et laisse le jury éberlué ; *rānī* n'est pas "le verbe être" ; *ḡudwa* n'est pas "formé sur l'arabe littéral *ḡadan*". Le jury conseille à tous les candidats lisant ce rapport de réfléchir à la manière d'exprimer ces idées de façon correcte. Enfin, il n'est pas admissible de ne pouvoir décrire avec des termes techniques adaptés le fonctionnement et les différentes valeurs du présentatif *rā+pr.aff.*, présent dans tous les parlers maghrébins avec des valeurs diverses, et obligatoirement utilisé dans le parler algérois pour, entre autres valeurs présentes dans le document, (1) connecter le thème et le prédicat dans une phrase nominale : *rāni fi d-dār*, je suis à la maison, *Samīr rāh fi Wahrān*, Samīr est à Oran) et (2) marquer l'aspect progressif du procès exprimé par un verbe à la conjugaison préfixale (*rāni nākul* = je suis en train de manger vs. *nākul*, je mange généralement / habituellement / génériquement, etc.), ou dans le document *rākum ma təḥšmūš*, n'avez-vous pas honte). Mais on trouvait cette particule, dans le document soumis au candidat, également utilisée devant des verbes à la conjugaison suffixale : *rāk ḡīt bāš tqulli ḡala d-dili...* "et voilà que tu es venu pour me parler de délai", donc avec une valeur présentative ; ou devant un participe actif : *walla rākum ḥābbīn nəstəḡmlu mḡākum ḥiṭṭa uḡra rāna waḡdīn*, "ou si vous voulez que nous utilisions avec vous une autre manière, nous sommes prêts". Dans la seconde occurrence, outre sa valeur de connecteur thème-prédicat, *rā+* introduit également la protase d'une sorte de conditionnelle implicite, bien qu'elle ne soit pas commencée par un outil de la condition. La particule *rā+*, étymologiquement liée au verbe "voir", peut dans ses fonctions présentatives être rapprochée de *inna* en arabe littéral qui, *ipso facto*, installe l'énoncé dans le moment de l'énonciation et le présent de l'énonciateur. À la valeur de constat s'ajoute une valeur déclarative, qui relie l'énoncé à la subjectivité de l'énonciateur. Il est indispensable de travailler ces éléments, dans tous les dialectes, pour répondre convenablement à des questions de langue qui sont, dans une large mesure, prédictibles.

### **Documents en parler marocain**

Les rapports des années précédentes ont traité de façon très détaillée des textes en divers parlers marocains et on invite les candidats souhaitant se présenter à l'avenir dans cette option à les consulter. Les épreuves de cette année sur des supports issus de cette aire dialectale ont donné lieu à des explications satisfaisantes,

voire pour l'une d'entre elles excellente.