



BRILL

---

Aḥmad Fāris al-Šidyāq, auteur de "Maqāmāt"

Author(s): Katia Zakharia

Reviewed work(s):

Source: *Arabica*, T. 52, Fasc. 4 (Oct., 2005), pp. 496-521

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4057604>

Accessed: 31/05/2012 11:44

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



BRILL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Arabica*.

<http://www.jstor.org>

# AḤMAD FĀRIS AL-ŠIDYĀQ, AUTEUR DE *MAQĀMĀT*

PAR

KATIA ZAKHARIA

GREMMO (Université Lumière-Lyon 2 et CNRS)

Tous les historiens de la littérature arabe soulignent l'influence déterminante exercée sur celle-ci par le truculent *al-Sāq 'alā al-sāq'* de Aḥmad Fāris al-Šidyāq (m. 1887), ouvrage publié à Paris en 1855 et ancré à l'articulation de la littérature classique comme exhumée de ses cendres et de la littérature moderne naissante, entre *ihyā'* et *iqtibās*. Pourtant, contrairement à ce que l'on aurait pu penser, le *Sāq* n'a fait l'objet que d'un nombre réduit d'analyses littéraires au sens strict. L'apport de Šidyāq à la lexicographie, s'il a été moins délaissé<sup>2</sup>, demeure encore en partie à explorer et sa poésie<sup>3</sup> pratiquement inconnue. Ainsi, « si depuis 1934 cinq ouvrages publiés ont été consacrés à Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (dont le plus perspicace reste probablement celui de Mārūn 'Abbūd en 1950)<sup>4</sup>, il fallut attendre 1991 pour qu'un chercheur palestinien, Sulaymān Ġubrān, de l'université de Tel Aviv, consacre une étude complète à son oeuvre maîtresse *as-Sāq* »<sup>5</sup>. Peut-être cela tient-il

<sup>1</sup> Sauf indication contraire, je me référerai à : al-Šidyāq A. F., *al-Sāq 'alā al-sāq fī mā huwa l-Fāryāq* (Désormais *al-Sāq* ou *Sāq*), présenté et commenté par al-Ḥāzin N. W., Beyrouth, Dār Maktabat al-Ḥayāt, s. d., 742 p.

<sup>2</sup> Voir les travaux de Mohammed Sawaie, notamment « Aḥmad Fāris al-Šidyāq *wa-taṭwīr al-mā'āgim al-'arabiyya* », in Sawaie M., *La Crise de la terminologie arabe au XIX<sup>e</sup> siècle, Introduction historique générale*, Damas, Institut Français de Damas, 1999, p. 99-113.

<sup>3</sup> Son *Dīwān* inclut près de vingt-deux mille vers !

<sup>4</sup> L'ouvrage dont il s'agit est *Ṣaqr Lubnān*. Pour M. Z. al-Bābā, dans son article « Aḥmad Fāris al-Šidyāq : *dirāsa muḡaza li-makānat usrati-hi wa qiṣsat ḥayāti-hi wa tanaqqulāti-hi* » (Aḥmad Fāris al-Šidyāq, brève étude de l'importance de sa famille, de sa biographie et de ses pérégrinations), in *Maḡallat al-turāt al-'arabi* n° 86-87, 2002 (revue consultable sur Internet). Le choix de ce titre aurait pu être dicté à Mārūn 'Abbūd par la proximité entre l'anthroponyme Šidyāq et le substantif *šaydaq* (que Fayrūzabādī définit par *ṣaqr* dans son *Qāmūs*).

<sup>5</sup> Hallaq B., Compte-rendu de « Sulaymān Ġubrān, *Kitāb al-Fāryāq, Mabnā-hu wa Uslūbu-hu wa-Sukhrīyyatu-hu* [...] », in *JAL*, XXV, Leyde, Brill, 1994, p. 265.

au fait que l'ouvrage est si original que l'on est enclin à en dire, comme Nadia al-Baghdadi : « I should like to argue analogously with the opinion to one critic, who suggested that *Tristram Shandy* be considered as a genre of its own, equally to classify al-Šidyāq's novel as a unique literary expression of its time »<sup>6</sup>. Dans cette oeuvre riche et multiforme, « Evidently, literary lineages can be traced back to Medieval Arabic literature in general, and its traditions of learned wit, in particular »<sup>7</sup>.

De la continuité entre la littérature médiévale et l'ouvrage de Šidyāq, j'examinerai ici les quatre *maqāmāt* insérées par l'auteur dans le *Sāq* et le long additif faisant suite à la deuxième. Dans les limites de cet article, j'aborderai ces textes chacun dans sa spécificité puis comme un ensemble, dans leur relation au patrimoine classique. L'indubitable lien que ces extraits entretiennent avec le reste du recueil et, plus généralement, avec la totalité de l'oeuvre de Šidyāq, ne sera pas examiné.

Pour présenter ces quatre textes, il faut commencer par rappeler que l'ouvrage inclut quatre livres, composés chacun de vingt chapitres. Dans chaque livre, la *maqāma* occupe la treizième position. Le narrateur explique en effet, dans l'introduction de la première de ses *maqāmāt*, par une annonce qui tout à la fois la met en lumières et l'isole :

Ce chapitre [treize] lui est [à la *maqāma*] plus approprié qu'un autre, puisqu'il est supérieur à douze et inférieur à quatorze. Je procéderai donc pareillement pour chaque chapitre portant ce chiffre, jusqu'à la fin des quatre livres. Dès lors, le nombre total de *maqāmāt* s'élèvera, me semble-t-il, à quatre<sup>8</sup>.

Le lecteur qui aurait pu penser que le narrateur, dont il a déjà mesuré, dans les pages précédentes, l'enjôleuse désinvolture de façade, changerait de ton pour aborder solennellement les genres majeurs du passé, est donc prévenu : la course époustouflante engagée depuis le début de l'ouvrage entre sérieux et plaisant, humour et ironie, questions graves et triviales, images insolites et propos plats se poursuivra dans la même veine. Et peu importe que l'enchevêtrement du *ğidd* et du *hazl* plonge ses racines aux sources de la prose 'abbaside, l'irrévérence affectueuse avec laquelle sont abordés les monuments littéraires anciens n'a rien d'anodin. Voilà par exemple comment le projet de composer des *maqāmāt* est annoncé :

<sup>6</sup> Al-Baghdadi N., « The Cultural Function of Fiction », in Cheikh-Moussa A., Toelle H. et Zakharia K. (sous la direction de), *Arabica* (Vers de Nouvelles lectures de la littérature arabe), tome XLVI, Brill, Leyde, 1999, p. 375-401, p. 394-95.

<sup>7</sup> *Id.* p. 394.

<sup>8</sup> *al-Sāq*, p. 141.

Nul doute que j'ai laissé passer un certain temps sans m'atteler à la rude tâche de composer de la prose rimée et rythmée (*sağ'*), des assonances et des allitérations. J'en viens à me demander si je n'ai pas oublié [comment on fait] cela. Je dois donc absolument mettre mon inspiration à l'épreuve. Ce pourquoi, je dis : [suit alors le texte de la première *maqāma*]<sup>9</sup>.

Les *maqāmāt* insérées dans le *Sāq* sont donc nées, à tout le moins dans la fiction, d'une mise à l'épreuve par l'auteur-narrateur<sup>10</sup> de son propre talent, dans un univers d'incertitude, où il dit n'être pas assuré qu'en insérant une *maqāma* dans chacun des quatre livres, il aboutisse bien à un total de quatre *maqāmāt*. Heureusement, le lecteur est là pour le confirmer, l'arithmétique est sauve et les *maqāmāt* sont bien au nombre de quatre, comme l'établiront définitivement leur présentation et leur examen.

Pour ce faire, j'aborderai successivement les titres de ces *maqāmāt*, les voix qui y véhiculent la narration, l'identité du *rāwī* et la résonance avec les *Maqāmāt* de Ḥarīrī et de Hamadānī, le résumé des histoires relatées et les particularités de l'additif à la deuxième *maqāma* (listes de mots et emprunts coraniques). Au long de cet exposé se dégageront les principales composantes de la représentation donnée ici des relations entre les deux sexes, thème majeur commun à ces extraits.

### *Les titres des maqāmāt*

Conformément à l'usage classique le plus répandu<sup>11</sup>, chaque *maqāma* de Šidyāq porte un titre. Celui de la première est en deux parties : l'intitulé « *Fī maqāma* » (à propos d'une *maqāma*) est suivi par « *aw maqāma fī al-faṣl al-tālīṯ 'ašar* » (ou *maqāma* du chapitre treizième), puis par les deux citations mentionnées plus haut. Le projet du narrateur est ainsi annoncé dans le double titre avant même d'avoir été explicité : composer une *maqāma* et la placer en treizième position, une place qu'il affirme lui être "par nature" appropriée.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Dès lors qu'il ne s'agit plus d'histoire littéraire mais d'analyse textuelle, « auteur » sera bien évidemment entendu dans cet article comme une instance littéraire. L'auteur, en temps que personnage historique de chair et de sang, sera désigné par son nom propre.

<sup>11</sup> Il est possible d'affirmer en l'état actuel de la recherche qu'à partir d'al-Ḥarīrī (m. 1122), qui les mentionne lui-même dans son préambule, les titres donnés à chaque *maqāma* sont en principe de l'auteur lui-même. Pour ce qui est de celles de son illustre prédécesseur, inventeur du "genre", on ignore si les titres sont de lui ou s'ils ont fait l'objet d'un ajout postérieur.

La deuxième *maqāma* a pour titre « *Fī maqāma muq'ida* » (que l'on peut rendre en français par « à propos d'une *maqāma* qui laisse impuissant », « privé de mouvement » ou « . . . qui laisse assis », dans toutes les acceptions de cette dernière expression). A l'instar de la première, elle est précédée d'une annonce, qui ne se retrouve plus dans les deux suivantes :

Je ne pourrai pas dormir tranquille cette nuit, si je ne compose pas aujourd'hui [même] une *maqāma*. J'ai donné à ma plume l'habitude, en cet emplacement, de faire en compagnie du *sağ* quelques pas en ami, d'incruster<sup>12</sup> [dans mon texte] des segments qui ravissent l'esprit, enchantent l'ouïe et enflamment le tempérament. C'est pourquoi je dis : [suit ici le texte de la deuxième *maqāma*]<sup>13</sup>

La troisième *maqāma* est la *Maqāma muq'ima* (la *maqāma* qui fait se lever); et la dernière, logiquement pourrait-on être tenté de dire, *al-Maqāma al-mumšiya* (la *maqāma* qui fait se mettre en marche). Incluant chacune dans le titre un adjectif de schème *muf'īl*, les deuxième, troisième et quatrième *maqāmāt* dessinent à elles trois, par leur intitulé, un mouvement décomposé, qu'elles incitent à accomplir, et qui consiste à abandonner la position assise pour se mettre debout puis en mouvement. Il est à noter que tout en sacrifiant à l'usage qui consiste à donner un titre à la *maqāma*, l'auteur n'a choisi aucun énoncé de type « *maqāma + nisba* », construction dominante chez les deux prédécesseurs dont il se réclame, al-Hamaḍānī et al-Ḥarīrī, comme nous allons le voir. Relevons également l'assonance caractérisant le titre de la *maqāma muq'ima*, jouant à la fois sur les sonorités, la morphologie et la sémantique.

### *Les voix de la narration*

Comme on le sait, le *Sāq* est un récit à la première personne dans lequel un premier *alter ego* de l'auteur, le narrateur, rapporte ses propres tribulations doublées par les faits et pensées d'un second *alter ego* de l'auteur, le héros intradiégétique<sup>14</sup> al-Fāryāq, dont le nom est un mot-valise composé à partir des prénom et patronyme de Fār/is al-Šid/yāq. Ce dédoublement, faisant vivre l'auteur tant dans le narrateur

<sup>12</sup> Le terme *tarṣīf* utilisé dans le texte arabe désigne aussi un type particulier d'écriture en *sağ* dans laquelle les parallélismes phonétiques, syntaxiques, graphiques et morphologiques sont poussés aussi loin que possible.

<sup>13</sup> *al-Sāq*, p. 272.

<sup>14</sup> Genette G., *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 239.

que dans le héros, est déjà en lui-même tout à fait intéressant, puisqu'il casse en quelque manière le schéma définissant habituellement la relation entre auteur, héros et narrateur intradiégétiques. Ce jeu de miroir devient encore plus remarquable au vu de la structure des quatre *maqāmāt*. En effet, à son tour, le narrateur y délègue la narration à son double textuel, le dénommé al-Hāris Ibn Hiṭām (*sic.*). Ce dernier devient ainsi un nouvel épigone du narrateur et, de ce fait, de l'auteur, tout en étant le relais des actes et propos d'al-Fāryāq, lui aussi représentation supposée de l'auteur. La fragmentation de l'instance de l'auteur démultiplie ses images et renforce dans le texte sa présence parce qu'elle la fait éclater<sup>15</sup>.

Dans le même temps que le processus de transmission de la voix se complexifie, l'auteur en choisissant de nommer ce *rāwī* al-Hāris Ibn Hiṭām fait un premier clin d'œil évident à ses illustres prédécesseurs al-Hamaḍānī et al-Ḥarīrī. Est-il besoin de la rappeler, chez le premier, le transmetteur des *maqāmāt* se nomme 'Isā Ibn Hišām et chez le second, al-Ḥarīṭ Ibn Hammām.

*Al-Hāris Ibn Hiṭām et ses significations, ou des interférences du Sāq avec les Maqāmāt de Ḥarīrī et de Hamaḍānī*

Le clin d'œil adressé aux auteurs emblématiques de la *maqāma*, par le biais d'Al-Hāris Ibn Hiṭām, comporte une pointe d'humour taquin, déclinée en trois éléments. Le premier tient au sens littéral de ce curieux anthroponyme : Pulvériseur fils de Broyé. La formulation souligne l'ambiguïté constante de l'auteur à l'égard des sources auxquelles il puise : il les honore, il les maîtrise et s'en démarque moqueur, suggérant au passage qu'elles sont réduites en poussière. Mais ne suggère-t-il pas aussi qu'il serait leur, ou l'un de leurs, pulvériseur(s) ?

Le second de ces éléments est le terme Hiṭām. S'il existe virtuellement selon le système de dérivation de l'arabe (dès lors qu'existe *ḥaṭama* : pulvériser, broyer), il n'est pas attesté dans les dictionnaires classiques,

<sup>15</sup> Au risque d'un anachronisme, cette démultiplication n'est pas sans évoquer l'une des scènes culte du cinéma hollywoodien, qui a servi d'allégorie pour définir et illustrer la notion « d'image-temps » (G. Deleuze), la scène finale dite « des miroirs », dans « La Dame de Shanghai » d'Orson Welles, avec Orson Welles et Rita Hayworth : la multiplication du même objet entraîne sa confusion avec ses représentants ; l'objet ne se distingue plus de ses images et l'œil qui ne cesse de voir la duplication d'une même chose ne sait plus s'il voit l'original ou l'une de ses multiples copies.

ni dans *al-Mawsūʿa al-šīriyya*<sup>16</sup>, ni dans aucun des ouvrages répertoriés sur la bibliothèque virtuelle du site [www.alwaraq.com](http://www.alwaraq.com), excepté sous la forme d'une coquille, instructive pour nous, puisqu'il s'agit de la transcription fautive du prénom Hišām avec un *lā'* au lieu d'un *šīn*. Cette confusion graphique du *š* (ش) et du *l*, (ل) se double d'une proximité phonique : Hišām, c'est la manière dont une personne qui aurait un "cheveu" sur la langue, confondant dentale et interdente spirantes sourdes, prononcerait Hišām.

Dernier élément de ce premier clin d'oeil aux prédécesseurs, le choix du prénom al-Hāris. Ce *nomen agentis*, correspondant au verbe *harasa*, n'a qu'une seule occurrence dans les grands dictionnaires classiques : il figure comme nom propre dans le *Tāğ al-'arūs*, ce "jumeau" du *Qāmūs al-muḥīṭ*, l'un des dictionnaires de prédilection de l'auteur, ou plutôt de ses ennemis intimes, comme nous le verrons. *Hāris* se retrouve également à la rime de deux vers, l'un d'Ibn Ḥazm et l'autre de 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī<sup>17</sup>. Mais avant que d'être rapporté ici au choix d'un terme rare et recherché, Hāris évoque l'une des manières dont pourrait prononcer Ḥārīṭ quelqu'un qui confondrait, d'une part, la spirante pharyngale sourde et la spirante glottale sourde, et d'autre part, la sifflante et la sifflante interdente ; en l'occurrence, deux confusions courantes à l'époque de Šidyāq parmi les orientalistes ou traducteurs officiels européens. Apprenant alors l'arabe davantage comme une langue écrite que comme une langue parlée, ceux-ci étaient, pour nombre d'entre eux, connus de l'auteur, qu'ils fussent britanniques (King, Beard, Lee, Jarett . . .) ou français (Reinaud, Caussin de Perceval . . .), de simples connaissances ou des amis (Quatremère).

Nous venons de le voir, la première interférence entre l'œuvre de Šidyāq et celle de ses deux illustres prédécesseurs, outre le caractère formel de la *maqāma* (phrase inaugurale, discours rapporté en *sağ'*) provient du choix du nom du *rāwī*. S'y ajoutent également le fait d'avoir fait suivre la deuxième *maqāma* par un appendice supposé en expliquer les difficultés, et le thème de la dernière *maqāma*, analogue à celui de la quarante-troisième de Ḥarīrī ; j'y reviendrai.

<sup>16</sup> Troisième édition effectuée par le *Mağma' taqāfi* d'Abū Zabī (sous la direction de Muḥammad Aḥmad al-Suwaydī et Mundir al-'Ulaykī). Faisant suite aux éditions de 1998 puis de 2001, ce CD rom inclut près de deux millions et demi de vers, soit l'œuvre de deux mille deux cent trois poètes de la période pré-islamique à nos jours.

<sup>17</sup> Dans deux *sīniyya* ; la première (43 vers) de mètre *ṭawīl* et de *maṭla'* : *ağal huwa rab'un qad 'afat-hu l-rawāmisu* ; la seconde (13 vers) de mètre *wāfir* et de *maṭla'* : *li-ḥarbi nufūsi-nā qad ġā'a fārisu*.

La comparaison peut-elle aller plus loin? Oui, si l'on prend en compte ce que l'on peut qualifier de résonance.

Je parlerai de résonance si, et seulement si, dans un segment donné, on trouve plus d'un élément de comparaison explicite entre deux (ou plusieurs) textes et que cette comparaison n'est pas uniquement d'ordre thématique, mais qu'elle se retrouve aussi sur les plans lexical, morphologique, syntaxique, phonique, etc. Ainsi, pour en proposer quelques illustrations, on remarque que les premiers mots de la première *maqāma* de Šidyāq : *ariqtu fī laylatin ḥāfiyati l-kawkab* ne sont pas sans évoquer les premiers mots de la *maqāma farāḍiyya* de Ḥarīrī : *ariqtu dāta laylatin ḥālikati l-ḡilbāb*. *Ariqtu* et *laylatin* se répètent, *ḥāfiya* et *ḥālika* ont le même schème, la rime est en b (*ab* et *āb*) et la signification de l'énoncé est similaire (dans les deux cas, le *rāwī* indique qu'il a souffert d'une insomnie par une nuit noire) . . . Il y a donc là résonance. Par contre, le rapprochement de ce même énoncé de Šidyāq avec l'un de ceux figurant chez Hamadānī, et décrivant aussi la nuit noire, tels que *anā fī laylatin yaḍillu fī-hā al-ḡuṭāt* (*maqāma fazārīyya*), serait forcée, car la similitude du motif « nuit noire » ne saurait être la preuve, à elle seule, d'une influence<sup>18</sup>. Autre difficulté dans l'évaluation de ces emprunts : l'utilisation des expressions lexicalisées. Il serait abusif par exemple de rapporter l'emploi par Šidyāq de l'expression *ḥablu-ka 'alā ḡāribi-ka*<sup>19</sup> à l'influence de Ḥarīrī, quoique ce dernier utilise la même expression à deux reprises, *maqāma* 3 et 27. Il serait tout aussi abusif de circonscrire la stupidité attribuée aux maîtres d'école par Šidyāq dans sa première *maqāma*<sup>20</sup> et par Ḥarīrī dans la *maqāma* 46 à une influence du second auteur sur le premier. En effet, le bêtise des maîtres d'école était devenue proverbiale bien avant nos deux auteurs. Dans le *Bayān wa-l-tabyyīn*, Ḡaḥīz (m. 889) en parle déjà<sup>21</sup> et Ibn al-Mu'tazz (m. 908) signale qu'un poète disait de lui-même : « [ . . . ] Je suis un maître d'école et, pour

<sup>18</sup> A la différence d'une similitude portant sur la totalité d'une histoire.

<sup>19</sup> *al-Sāq*, p. 273.

<sup>20</sup> *al-Sāq*, p. 143.

<sup>21</sup> Ḡaḥīz, *Bayān*, [www.alwaraq.com](http://www.alwaraq.com), recherche du segment : *mu'allim kuttāb* (afin de répondre à l'inquiétude légitime de certains collègues quant à la fiabilité des renvois aux pages des ouvrages consultables dans des bibliothèques virtuelles, je renverrai au segment sur lequel a porté la recherche ; ce système de référence évite les confusions que peuvent entraîner, pour qui n'est pas familier de ce mode de consultation, les transformations dans la présentation de certains sites, notamment celle d'alwaraq, récemment modifié pour faciliter le travail de recherche). Il s'agit du proverbe *aḥmaq min mu'allim kuttāb*, qu'il confirme d'ailleurs une autre fois dans la même page.



les gens, le maître d'école est stupide »<sup>22</sup>. Il est par contre possible de parler d'une résonance avec l'œuvre de Ḥarīrī quand, au début de la troisième *maqāma*, Šidyāq utilise à deux reprises à quelques lignes d'intervalle, un matériau que l'on trouve chez son prédécesseur. Šidyāq écrit en effet : *tazawwaḡtu imra'a ḥarrāḡa wallāḡa* et un peu plus loin *al-ta'awwid bi-l-maṭānī*. Or, Ḥarīrī évoque *maqāma* 30, un jeune marié nommé Wallāḡ Ibn Ḥarrāḡ et réemploie, *maqāma* 31, dans un vers, l'expression *wallāḡ ḥarrāḡ*. De même, il emploie *maqāma* 3 la phrase *'awwid-humā bi-l-maṭānī*. Or, cela surprendrait-il le lecteur, les combinaisons de ces différents termes sous la même forme, ou sous des formes sensiblement analogues, sont beaucoup moins fréquentes que l'on pourrait le croire. Ainsi, la seule autre occurrence de l'expression complète *imra'a ḥarrāḡa wallāḡa*, que j'ai pu trouver, figure dans *Asās al-Balāḡa* de Zamaḡšarī<sup>23</sup> et les seules autres occurrences de *ḥarrāḡ* et *wallāḡ*, dans l'un ou l'autre ordre, sont celles que l'on trouve chez Ḥarīrī. De même, je n'ai pas trouvé d'autre occurrence associant *'awwida/ta'wid* et *maṭānī*.

Mais la résonance est également suggérée par des formulations adoptées par Šidyāq et qui, sans avoir d'équivalent formel chez Hamadānī ou Ḥarīrī, réfèrent de manière si explicite à un aspect emblématique de leurs œuvres, qu'il est impossible de ne pas y voir un lien ; c'est le cas par exemple d'un énoncé du *Sāq* comme : *fa-'aḥada ruḡ'a min taḥt asmāl*<sup>24</sup>. La figure stéréotypée du mendiant en haillons, utilisant pour demander l'aumône des feuillets (comportant des formules propitiatoires, des vers, ou tout autre texte) est indissociable des ouvrages de Hamadānī et Ḥarīrī, quoique le premier n'emploie ni *ruḡ'a* ni *asmāl*, qui se retrouvent par contre associés chez le second dans la *maqāma barqa'idīyya*, ou employés séparément ailleurs<sup>25</sup>.

Ces quelques remarques permettent de proposer deux conclusions provisoires : d'abord, la relative discrétion de cette résonance, qui s'impose moins par les emprunts directs que par des suggestions permanentes, soulignées, ici ou là, par quelques emprunts<sup>26</sup>. D'autre part,

<sup>22</sup> Ibn al-Mu'tazz, *Ṭabaqāt al-šū'arā'*, [www.alwaraq.com](http://www.alwaraq.com), recherche du segment : *wa l-mu'allim 'ind al-nās aḥmaq*.

<sup>23</sup> Zamaḡšarī, *Asās al-Balāḡa*, [www.alwaraq.com](http://www.alwaraq.com), recherche du segment : *imra'a ḥarrāḡa wallāḡa*.

<sup>24</sup> *al-Sāq*, p. 144.

<sup>25</sup> *Ruḡ'a* est employé dans le sens de « feuillet » à quatre reprises et *asmāl* à trois reprises.

<sup>26</sup> Il en est souvent de même quand on cherche les résonances entre les ouvrages de Ḥarīrī et de Hamadānī. Hormis les textes dans lesquels il y a l'emprunt de la trame

c'est Ḥarīrī davantage que Hamadānī qui fournit la matière de ces emprunts.

Il faut relever par ailleurs que les maîtres de la *maqāma* ne sont les seules sources d'inspiration visibles dans le *Sāq*. On notera, par exemple, cette image utilisée à propos de la difficulté de savoir comment évaluer le divorce et le mariage l'un par rapport à l'autre : « C'est un vêtement blanc étincelant<sup>27</sup>, empoisonné, qui ravit celui qui le regarde et celui qui le porte, mais qui recouvre d'ulcères ses jointures et ses articulations »<sup>28</sup>. Quoique le topique du vêtement empoisonné soit commun à plusieurs littératures, il ne serait pas excessif de voir là une allusion à l'un des récits légendaires retraçant la mort de « l'homme aux ulcères », le « roi errant » Imru' al-Qays.

Autre source d'inspiration de notre auteur, en rupture cette fois-ci avec le patrimoine arabo-musulman classique, l'histoire du monde occidental. S'interrogeant par exemple sur la manière dont il convient d'apprécier l'exercice du pouvoir par les femmes (pur bienfait ou méfait démoniaque?), il cite l'exemple des impératrices Irène et Théodora ainsi que les « deux reines des Anglais », soit Marie Tudor, dite la sanglante, et sa demi-soeur Elisabeth I<sup>o</sup>; soit cette dernière et sa cousine Marie Stuart<sup>29</sup>.

Enfin, j'en reparlerai, l'auteur puise tant dans les grands dictionnaires classiques, qu'il ne manque pas de critiquer pour autant, que dans le texte coranique, la matière première dont il fait son texte.

### *Résumé de la première maqāma*<sup>30</sup>

Par une nuit d'insomnie, al-Ḥarīṭ Ibn Ḥiṭām tente de se distraire par la lecture de *Kitāb Muwāzanat al-hālatayn* (*Le Livre de la Comparaison des deux états [de l'homme : ses heurs et ses malheurs]*) d'un certain Abū Rušd Nuhyā Ibn Ḥazm. Tout comme le titre de cet ouvrage<sup>31</sup>, le nom de

---

d'une histoire dûment remaniée, le lecteur est incessamment renvoyé d'un texte à l'autre, moins par les duplications patentes que par d'infinitésimales allusions ou analogies.

<sup>27</sup> L'auteur emploie ici *qaṣīb*, qui signifie à la fois « étincelant, éclatant » et « empoisonné ».

<sup>28</sup> *al-Sāq*, p. 275.

<sup>29</sup> *al-Sāq*, p. 320.

<sup>30</sup> J'ai fait figurer ces résumés dans le corps de l'article plutôt qu'en annexe pour que le lecteur ait en mémoire les histoires qu'elles rapportent et le ton sur lequel elles le font, sans quoi la suite de l'exposé pourrait perdre de sa lisibilité.

<sup>31</sup> Rappelant notamment la *Muwāzana* d'al-Āmidī (comparant Abū Tammām et son disciple al-Buḥṭurī), le plus célèbre parmi les ouvrages homonymes.

son auteur est un écho du patrimoine arabe ancien<sup>32</sup>. Abū Rušd Nuhyā Ibn Ḥazm est un composé construit à partir des noms de deux célèbres penseurs originaires tous deux de l'Occident musulman, Ibn Rušd (Averroès, m. 1198) et Ibn Ḥazm (m. 1064)<sup>33</sup>. *Kitāb Muwāzanat al-ḥālatayn* établit, dans un style châtié, deux listes parallèles, l'une consacrée aux joies, et l'autre aux peines, qui font la vie. Selon son auteur, à la différence de la douleur, le plaisir peut naître tant de l'action que de l'imagination, pour trouver dans les deux cas satisfaction : un homme, s'imaginant folâtrer avec quelque jouvencelle, ne peut-il pas être « secoué par l'émouvant et plaisant étourdissement qui fait pencher son lit et sa monture, son poitrail et ses épaules »<sup>34</sup>? De cette lecture, l'insomniaque tire une grave question : comment concilier cette affirmation avec le lien du dormeur au sommeil? Le sommeil est un plaisir, mais imaginer que l'on dort ne remplace pas le fait de dormir, ni n'en procure l'agrément. Perturbé, notre homme décide de mettre à contribution le savoir de certains de ses voisins pour se faire une idée plus juste sur l'ensemble des éléments contenus dans le *Parallèle* incriminé. Il va se rendre successivement chez un évêque, un maître d'école, un *faqīh*, un poète, un secrétaire de chancellerie et, enfin, chez al-Fāryāq. L'évêque refuse de se prononcer : malgré le prestige que les gens lui accordent au bénéfice de sa longue barbe, le narrateur constate que sa connaissance étique de l'arabe littéral lui rend le *sağ*<sup>c</sup>, dans lequel les listes sont composées, incompréhensible<sup>35</sup>. Le maître d'école propose de prendre chaque partie de l'ouvrage, de la peser, puis de désigner la plus lourde comme la plus importante. Le *faqīh* suggère de compter les mots contenus dans chaque partie et de considérer celle qui en inclut le plus grand nombre comme la principale. Après ces réponses centrées sur le texte, viennent d'autres plus personnelles : le poète pense que les heurs dépasseront les malheurs si le nombre de vers de *nasīb* qu'il a composés est supérieur aux vers de panégyrique, genre qu'il déteste et qui emblématise selon lui les désagréments. Le secrétaire de chancellerie demande

<sup>32</sup> L'écho est si fort que plusieurs commentateurs ont tenté d'identifier en vain l'ouvrage et son auteur, paraissant ne pas avoir envisagé la possibilité de leur inexistence historique.

<sup>33</sup> Nuhyā est parasynonyme de *ʿaql*.

<sup>34</sup> *al-Sāq*, p. 142.

<sup>35</sup> Šidyāq avait-il à l'esprit Athanase Tūtūnġī, évêque grec-catholique de Tripoli (Liban), qui avait sévèrement dénigré sa traduction d'un missel, la "corrigéant" fautivement, mais lui valant de perdre provisoirement son emploi de traducteur auprès d'une mission britannique?

un mois de délai avant de répondre : chaque jour, il comptabilisera les moments propices ou conflictuels passés avec son maître et déterminera par analogie ce qui domine pour l'ensemble de l'humanité. Al-Fāryāq, qui n'a plus que la peau sur les os, répond par un poème de seize vers dont le deuxième résume l'essentiel de son propos : « Le bien, si tu viens à le comparer au mal/n'est, le long d'une vie, qu'une goutte d'eau dans la mer ». Al-Hāris le remercie et notifie au lecteur qu'il s'agit là de la seule réponse digne de ce nom parmi celles qui lui ont été faites.

*Résumé de la deuxième maqāma et du chapitre lui faisant suite*

L'action se déroule en Egypte. Al-Hāris erre dans les rues du Caire quand un jeune homme l'invite à se joindre à une illustre assemblée réunie à l'étagé de son échoppe. Il se retrouve en compagnie d'un cercle d'hommes, qui l'invitent à trancher sur le débat qui les oppose : le divorce et sa légitimité<sup>36</sup>. L'un des présents se fait le porte-parole de ce groupe réunissant un représentant de chaque monothéisme et un homme habitué à se ranger à l'avis du dernier qui a parlé. Les positions hésitantes de ce dernier mettent en relief la difficulté de la question, que les autres perçoivent au demeurant. Le porte-parole restitue les propos par lesquels chacun a exposé la position de sa religion et l'interprétation qu'il en fait d'un point de vue masculin, dans le sens où il présente le divorce comme un droit accordé – ou refusé – aux seuls hommes. Pris à partie, al-Hāris refuse de se prononcer. Al-Fāryāq, qui passait dans la rue, est invité à se joindre à eux et à leur faire part de son avis. Il répond en cinq vers, souscrit à la complexité de la question, puis affirme que la meilleure solution consiste à laisser chaque couple décider par lui-même, d'un commun accord, de la solution à ses yeux la meilleure pour lui : « S'ils ne trouvent pas les chemins de l'harmonie/laisse-les faire ce qui leur paraît, l'un et l'autre, également juste »<sup>37</sup>. Ses auditeurs le renvoient en l'accusant de *bid'a*, discréditant sa réponse qui les a bien surpris.

Le chapitre qui fait suite à la deuxième *maqāma* a pour titre « Pour expliquer quelques termes obscurs de cette *maqāma* et leur signification ».

<sup>36</sup> Pas plus dans cette *maqāma* que dans les autres, je ne m'intéresserai à relier le propos aux déboires conjugaux de Šidyāq, tels que les évoquent certains biographes.

<sup>37</sup> *al-Sāq*, p. 276.

Ce titre renvoie à un procédé qui se retrouve chez les prédécesseurs de l'auteur. Al-Hamaḍānī semble avoir lui-même glosé au moins deux de ses *maqāmāt* : *al-ruṣāfiyya* et *al-nahīdiyya*<sup>38</sup>; al-Ḥarīrī, quant à lui, en a glosé sept<sup>39</sup>. Chez Šidyāq, cette suite, un texte assez long (quarante-quatre pages alors que les première et deuxième *maqāma* en font chacune cinq dans la même édition), ne constitue pas vraiment une explication du récit qui précède, mais une suite, un débordement serait-on tenté de dire. Si le titre de ce chapitre ne le reliait pas au précédant, il aurait pu être considéré comme un développement entièrement autonome. Introduit par une longue réflexion sur les usages des termes *zawāḡ* et *nikāḡ*, ce développement vise à déterminer comment et en quoi le désir des hommes pour les femmes se distingue d'un besoin (se désaltérer, se rassasier, vaincre le froid, etc). Il rejoint ainsi le thème de la première *maqāma*, élargissant l'opposition douleur/plaisir à l'opposition besoin/désir.

Viennent ensuite ce qu'une lecture de surface pourrait faire passer pour des listes successives et fastidieuses de termes, d'autant plus lassantes que presque chaque terme est suivi par sa définition. Or, ces mots ne figurent pas dans le corps de la *maqāma*. Contrairement à ce que le titre laisse à penser, il ne saurait donc s'agir de « termes obscurs » figurant dans le texte et expliqués avec bienveillance au lecteur.

<sup>38</sup> Dans la première édition des *Maqāmāt* de Hamaḍānī, par l'imprimerie ottomane al-Ġawā'ib, Constantinople (1298/1881), il n'y a aucun appareil critique ; cependant, ces deux *maqāmāt* sont assorties de commentaires dont on est autorisé à penser qu'ils ont été composés par Hamaḍānī lui-même. Insérés dans le corps du texte, ils sont présentés de la même façon que les autres parties de l'ouvrage et font immédiatement suite à la *maqāma* commentée (voir p. 57-60 et p. 65-66). A la parution de cette édition, Šidyāq résidait à Constantinople ; il y avait lui-même fondé le périodique *al-Ġawā'ib*, écho des positions officielles du pouvoir ottoman, dix ans auparavant ; enfin, deux de ses ouvrages avaient été publiés par la même maison la même année que les *Maqāmāt*. On peut donc raisonnablement penser que ce dernier ouvrage lui était connu. Il convient de souligner que, par la suite, les éditions courantes des *Maqāmāt*, à la manière de celle de Muḥammad 'Abduh, qui sert de référence, ont intégré les gloses que l'on peut attribuer à Hamaḍānī à l'apparat critique, de sorte qu'elle n'apparaissent plus comme le fait de l'auteur lui-même, mais passent pour être celles d'un ou de plusieurs de ses commentateurs ultérieurs. S'agissant de la *maqāma ruṣāfiyya*, outre que 'Abduh a fondu dans son commentaire celui de Badī' al-Zamān, il a également modifié le texte même de la séance, pour le conformer aux normes qui étaient les siennes en matière de bienséance. Voir notamment, l'édition de Muḥammad 'Abduh, p. 157, où l'éditeur l'indique explicitement.

<sup>39</sup> Il s'agit des *maqāmāt* 19, 24, 27, 36, 40, 44 et 47. Dans toutes les éditions que j'ai pu consulter, ces commentaires par l'auteur lui-même de son texte ont été conservés dans des parties autonomes, chacune faisant suite à la *maqāma* dont elle traite.

Nous verrons comment ces listes prennent sens, sur un plan littéraire, dès lors que l'on s'intéresse moins à leur aspect définitionnel qu'au contexte dans lequel elles s'insèrent.

### *Résumé de la troisième maqāma*

La troisième *maqāma* commence par mettre al-Hāris, mécontent de son épouse, face à douze autres femmes, plus séduisantes les unes que les autres. Il commence par leur rendre hommage en trois vers dans lesquels il dénigre son épouse. Elles vont alors lui faire part chacune, par quelques mots suivis d'une citation poétique, de ce que son époux pense d'elle. L'un accuse son épouse de l'obliger tout à la fois à détester les femmes et à les aimer, l'autre lui reproche de ne jamais reconnaître ses torts, le troisième lui en veut d'exiger qu'il la satisfasse en toutes choses, le quatrième lui reproche d'en demander toujours plus, le cinquième la trouve insuffisamment féminine, le sixième déplore qu'elle soit jalouse au point de vouloir même surveiller ses rêves ; pour le septième, elle est trop envieuse ; pour le huitième, trop friande de sexe ; pour le neuvième, son épouse est une pseudo femme savante, requise surtout par les critiques faites à la fonction d'époux ; pour le dixième, la sienne est plus portée qu'il ne sied à séduire et débaucher ceux qui le fréquentent ; le onzième ne voit dans la réserve que sa femme manifeste aux hommes qu'une manière de fuir son goût pour les turpitudes ; enfin, le douzième considère que la vertu même de son épouse, ou des autres femmes, n'est qu'un motif détourné de corruption : une femme n'occupe-t-elle pas les pensées de celui auquel elle se refuse ? En écoutant les propos que lui rapportent ces dames, al-Hāris en vient à penser que leurs époux sont des poètes de talent autant que des hommes d'expérience. Sachant qu'ils se retrouvent régulièrement, il se joint à eux et les entend deviser à leur tour sur les difficultés inhérentes aux relations entre les sexes et sur le fait de déterminer qui des hommes ou des femmes en pâtit le plus. Ce débat est matière à l'insertion, cette fois dans le corps même de la *maqāma*, d'une nouvelle mais brève liste de termes avec leur explication. Al-Hāris n'est guère satisfait de l'argumentation des protagonistes, quoiqu'il leur reconnaisse un talent rhétorique. Il s'en repart et, chemin faisant, croise al-Fāryāq. Ce dernier devine l'objet de la discussion à laquelle al-Hāris vient d'assister. Il lui donne son point de vue, qu'il résume dans un poème dans lequel il préconise ce que nous pourrions qualifier d'une égalité des sexes devant les quelques joies et les nombreuses peines qui font l'existence, comme le montrent les premier et dernier de ces dix

vers : « Les deux époux accèdent pareillement aux plaisirs, subissent également les malheurs de la vie [. . .] A chacun, sa part d'infortune, le ligotant jusque dans la mort »<sup>40</sup>. Frappé par la justesse du propos, al-Hāris rentre chez lui retrouver sa compagne avec une joie partagée.

### *Résumé de la quatrième maqāma*

La quatrième *maqāma*, qui sert de conclusion à l'ensemble de textes que nous venons d'évoquer, reprend un thème figurant sous la même forme dans les *Maqāmāt* de Ḥarīrī<sup>41</sup>. En effet, la question posée est celle de savoir si le célibat vaut mieux, ou le mariage. Alors qu'al-Hāris se repasse les arguments des uns et des autres, il se prend à espérer rencontrer al-Fāryāq. Il ne le verra pas mais aura de ses nouvelles par un ami commun : al-Fāryāq lui a adressé par courrier un poème de vingt-deux vers qui, par un hasard heureux, se trouve traiter précisément de ces questions, sans y apporter de véritable solution. En effet, si « dans le célibat, [l'homme] maître de lui-même préserve son argent, son honneur et sa quiétude »<sup>42</sup>, « celui qui se marie, voit son présent meilleur que son passé »<sup>43</sup>. Le texte se clôt par une remarque (*ḥāšīya*), à la première personne, émanant du narrateur. Elle explique l'indulgence d'al-Hāris pour les médiocres vers d'al-Fāryāq par l'affection qu'il lui porte et justifie ses propres réserves sur ce sujet en indiquant : « Il n'est pas dans mon propos d'induire en erreur le lecteur, alors qu'il y a maintenant entre nous une longue fréquentation, depuis le début de ce livre. Qu'il prenne donc garde à cela »<sup>44</sup>.

### *Les litanies du désir, ou : de la fonction littéraire des listes de mots*

Le caractère inattendu, voire embarrassant, pour le lecteur de notre temps des listes de mots insérées par l'auteur dans sa troisième *maqāma* et, surtout, à la suite de la deuxième, peut être illustré par la démarche de 'Imād al-Šulḥ, qui a proposé en 1982 une édition du *Sāq* « libérée des digressions lexicales »<sup>45</sup> et de « quelques poèmes n'ayant aucun lien

<sup>40</sup> *al-Sāq*, p. 482-483.

<sup>41</sup> Il s'agit de la *maqāma* 43, sur les mérites comparés des vierges et des femmes d'expérience.

<sup>42</sup> *al-Sāq*, p. 602.

<sup>43</sup> *al-Sāq*, p. 602.

<sup>44</sup> *al-Sāq*, p. 603.

<sup>45</sup> Il s'agit de *Fīrāfāt al-Šidyāq fī Kitāb al-Sāq 'alā al-sāq, ṭab'a muḥarrara min al-istiṭrādāt al-luḡawiyya*, édité par 'Imād al-Šulḥ, Beyrouth, Dār al-Rā'id, 1982.

avec cette auto-biographie »<sup>46</sup>. La maison d'édition (*nāšīr*) prend position en faveur du choix de l'éditeur (*muḥaqqiq*) : dans une préface, elle affirme répétitivement que cet "allègement"<sup>47</sup> vise à moderniser l'ouvrage, avec la conviction que son auteur n'y avait inclus ces énumérations que par contrainte, pour complaire à ses contemporains. Assimilé à une auto-biographie, voire à des confessions<sup>48</sup>, le *Sāq* aurait été ainsi heureusement débarrassé de ses scories pour être mis en conformité avec les genres dont on a posé qu'il relevait! Cette démarche, intéressante sur le plan de l'histoire de la critique littéraire, est d'autant plus attentatoire au texte de l'ouvrage, que Šidyāq y écrivait :

La condition que je pose au lecteur est qu'il ne saute aucun des termes analogues qui se trouvent dans celui-là de mes livre, quoiqu'ils soient nombreux<sup>49</sup>.

Elle n'en a pas moins l'avantage de montrer de manière presque palpable, la place occupée dans l'original, par les développements lexicaux : au lieu des quarante-quatre pages qu'occupe la suite de la deuxième *maqāma* dans l'édition complète, il n'y en a plus ici que sept<sup>50</sup>.

J'établirai ci-dessous que ces listes ont une fonction incantatoire et qu'elles jouent le rôle de litanies servant à mettre en exergue l'importance accordée dans ces passages au désir. Je commencerai à cet effet par décrire l'architecture de l'appendice de la deuxième *maqāma*. Pour ce faire, au lieu de considérer que nous avons là des listes consécutives de termes, incidemment séparées par quelques mots du narrateur, je considérerai les mots du narrateur comme le fil conducteur du texte et les listes comme y étant asservies.

J'ai indiqué plus haut que ce long additif commence par une réflexion sur les termes *zawāḡ* et *nikāḥ*, aboutissant à la différenciation du désir et des besoins. Cet extrait (précédant la partie incluant les listes) en désigne les enjeux :

En résumé, l'homme en naissant dans ce bas-monde a besoin de beaucoup de choses, qui lui sont indispensables pour rester en vie ; cela, c'est comme manger, boire, dormir, se chauffer. [Il a aussi besoin] d'autres choses, qui ne sont pas indispensables à sa survie, mais qui servent à équilibrer son tempérament, pour qu'il ne s'altère pas ; cela, c'est comme rire, parler, se distraire, écouter du chant et

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. zāy.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. bā<sup>2</sup>.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. alif.

<sup>49</sup> *al-Sāq*, p. 80 : *tumma inna šarṭī 'alā l-qārī' allā yusattira šay'an min al-alfāz al-mutarā-dīfa fī kitābī hāqā 'alā kaṭrati-hā.*

<sup>50</sup> *al-Sāq*, p. 210-217.



prendre femme. Toutefois, à l'origine, ce dernier point fut établi pour l'équilibre de la nature. D'ailleurs, l'homme peut vivre un certain temps en s'en passant. Pourtant, cela a pris le pas sur tous les besoins vitaux qui lui sont nécessaires. Ne vois-tu pas que celui qui rêve d'une femme, trouve dans le rêve une part d'elle semblable à celle qu'il trouverait éveillé? Il n'en est pas ainsi de celui qui rêve qu'il a mangé du miel ou bu du vin. [...] Aussurément, maintes fois, il a suffi à nos amis les poètes d'une vision dans laquelle leur apparaissait l'aimé. Aucun d'entre eux n'a pour autant accepté, quand il avait faim, que le mécène dont il venait de faire le panégyrique lui fasse parvenir en songe un verre de vin [...]»<sup>51</sup>

Ce passage inscrit La Femme<sup>52</sup> au nombre des objets et des choses ('ašyā') nécessaires pour un homme sans lui être vitales. Il la recherche tant dans le monde onirique que dans celui de l'éveil. Elle le conduit à ne plus savoir ce qu'il fait ni qui il est, transforme le sensé en écervelé, le savant en ignorant, la brute en raffiné, l'avare en généreux<sup>53</sup>. . . Et c'est ce thème qui est repris dans la suite du propos, comme le montrent les citations suivantes, dans lesquelles le fil conducteur est conservé et les énumérations exclues :

[a] Si [un homme] se trouve dans une assemblée où il a<sup>54</sup>. . . [suivent 215 termes, substantifs ou adjectifs décrivant les femmes<sup>55</sup>, suivis chacun par sa définition, puis quatre avertissements]<sup>56</sup>.

Je dis donc : Oui, si dans cette heureuse assemblée, ces belles étaient toutes là, dans leur diversité, [cet homme] voudrait toutes les rassembler dans un seul

<sup>51</sup> *al-Sāq*, p. 279.

<sup>52</sup> J'écrirai La Femme (l et f majuscules) pour rendre l'emploi fait dans le texte de « *al-mar'a* », désignant un objet idéal que ne saurait incarner aucune femme et qu'imaginent, dans ces textes, certains des personnages masculins.

<sup>53</sup> *al-Sāq*, p. 280.

<sup>54</sup> Les éléments constituant l'architecture narrative de cette partie seront proposés en caractères standard et les indications sur les listes de termes insérées dans la narration en caractères gras.

<sup>55</sup> Les jeunes et les vieilles, les célibataires et les mariées, les grandes et les petites, les grosses et les maigres, les amusantes et les sérieuses, les athlétiques et les lymphatiques, les propres et les sales, les calmes et les exaltées, les sensuelles et les froides ; enfin, on l'aura compris, un véritable guide aussi lexical que suggestif, porté pour l'essentiel sur l'aspect physique des femmes en tant qu'objets sexuels.

<sup>56</sup> Les définitions peuvent être laconiques (exemple : *mibhāḡ* = belle) ou détaillées (exemple : « *ḥawarā'* [adjectif] = [du nom] *ḥawarān*, la blancheur du blanc de l'oeil et la noirceur du noir de l'oeil sont accrues, l'orbite est arrondie, les paupières délicates et ce qui les entoure clair ou etc. »). Les quatre avertissements insérés par Šidyāq présentent la même construction et incluent chacun un jugement de valeur. Identique dans les trois premiers (la femme qui présente telles caractéristiques physiques est plus caressante et plus coquette que toutes les autres) (*al-Sāq*, p. 283, 286, 289), ce jugement présente, dans le quatrième avertissement, une légère variante (la femme qui présente telles caractéristiques physiques est plus coquette et disposée aux jeux de l'amour que toutes les autres) (*al-Sāq*, p. 291).

chapelet et le porter à son cou comme les chapelets des élus d'Allāh qui, loin du monde, se consacrent à la prière! Je renvoie quiconque ne partagerait pas mon avis sur ce point à l'histoire de notre vénéré Salomon<sup>57</sup> – le Salut soit sur lui. Malgré la sagesse qui lui a été donnée – et sais-tu seulement ce qu'est la sagesse?<sup>58</sup> –, il avait plus de mille femmes à son collier [...] soit deux femmes et demi et des poussières pour chaque jour [de l'année]. D'ailleurs, s'il – l'homme, s'entend – voit le soleil se lever, la pleine lune apparaître et les astres s'illuminer, la première chose qui lui vient à l'esprit est de dire : « Voilà le ciel orné de ces flambeaux éclatants ; quand donc ma chambre le sera-t-elle d'une de leurs soeurs, ou deux, ou trois, ou dix, ou tout le chapelet? » [...] Pardi, le jetterais-tu dans le puits de notre vénéré Joseph, dans l'arche de notre vénéré Noé, dans le ventre de la baleine de notre vénéré Jonas, sur la chamelle de notre vénéré Šālih, avec les dormants dans la caverne, qu'il hurlerait, disant : La Femme, La Femme, qui conduira La Femme à moi? [...]

[b] Le logerais-tu dans **[suivent alors, avec leurs définitions, huit termes désignant différents jardins, soixante-seize termes désignant différents demeures y compris des lieux de culte<sup>59</sup>; vingt-cinq toponymes désignant des palais ou forteresses<sup>60</sup>]**, il ne cesserait de crier : La Femme, La Femme, qui conduira La Femme à moi, il n'est pas de vie sinon avec La Femme!

[c] Le ferais-tu vivre dans **[suit alors, avec leurs définitions, une liste de quatorze toponymes, désignant tous des lieux merveilleux, paradisiaques ou mythiques]**, il ne cesserait de crier : La Femme, La Femme, qui conduira La Femme à moi, il n'est pas de vie sinon avec La Femme!

[d] Plus encore, monterait-il jusqu'à **[suivent dix toponymes mythiques nommant différentes demeures célestes]<sup>61</sup>**, qu'il se mettrait à hurler à pleine gorge : La Femme, La Femme, puisque je suis un être humain, il me faut La Femme!

[e] Lui montrerais-tu, au nombre des merveilles, **[suit, avec leurs définitions, une liste de trente et un termes mêlant diverses manifestations du merveilleux]<sup>62</sup>**, il allongerait le cou, se boucherait les oreilles avec les doigts et lancerait son appel à la prière : Allez! Allez! La Femme, La Femme! Montrez-moi La Femme, rien ne peut me séparer de La Femme!

<sup>57</sup> Je choisis de traduire par « notre vénéré » l'expression *sayyidu-nā* qui précède dans ce passage tous les personnages coraniques cités.

<sup>58</sup> Cet énoncé reprend la tournure coranique *wa mā adrā-ka mā*... (voir notamment sourate 69, verset 3).

<sup>59</sup> Dont douze, présumés connus, ne sont pas expliqués.

<sup>60</sup> Tous rapidement présentés. Sur ces 25 toponymes, 17 figurent dans le *Tāğ* et sont présentés sensiblement avec les mêmes mots. Cinq paraissent avoir été pris dans le *Buldān* de Yāqūt. Un seul figure dans les mêmes termes dans ces deux sources. Restent deux toponymes que je n'ai pas retrouvés avec la même désignation dans d'autres ouvrages, Gafrā' et Zu'ayra.

<sup>61</sup> Il est à noter que dans cette liste, les quatrième et septième ciels sont désignés par trois dénominations différentes. Le premier et troisième ciel ont un nom chacun. Aucun nom n'est donné pour les second, cinquième et sixième ciels. On y trouve également le nom d'une muraille séparant l'enfer du paradis et celui de la porte de la pénitence.

<sup>62</sup> On y trouve aussi bien le rhinocéros que le phénix ou le cheval de Caïn, un pont de Samarkand compté parmi les merveilles du monde, des djinns ou des arbres, etc.

[f] Le distrairais-tu avec des jeux d'enfants [**suit, avec leurs définitions, une liste de quatre-vingt-seize jouets et jeux**]<sup>63</sup>, il ouvrirait la bouche, l'écarterait à la fendre, la tordrait, crierait et s'agiterait encore davantage, disant : La Femme, La Femme, distrayez-moi avec La Femme!

[g] Charmerais-tu son ouïe avec [**suit, avec leurs définitions, une liste de vingt-quatre instruments de musique**], il garderait la bouche grande ouverte, hurlant : La Femme, La Femme, charmez donc mon ouïe avec La Femme!

[h] Le ferais-tu manger [**suit, avec leurs définitions, une liste de deux cent trois mets et aliments**]<sup>64</sup>, il ouvrirait la bouche encore plus grande, pour hurler encore plus fort, tempêter et vociférer, disant : La Femme, La Femme, donnez-moi donc La Femme à lécher!

[i] Lui ferais-tu boire une boisson comme<sup>65</sup> [**suit, avec leurs définitions, une liste de trente et une boissons**]<sup>66</sup>, il partira, ivre et tapageur, criant et hurlant encore davantage, disant : La femme, La Femme, donnez-moi La Femme à boire!

[j] Qui plus est, lui ferais-tu boire [**suivent quatre termes désignant les boissons paradisiaques**] [. . .] [serait-il au paradis]<sup>67</sup>, tu ne le verrais pas satisfait, pas même d'une telle situation, sans La Femme [. . .]<sup>68</sup>.

Cette progression n'est pas sans être porteuse de signification : chagriné de ne pouvoir disposer de toutes ces femmes pour lui seul, l'homme (tel qu'il est présenté ici) ne peut davantage en être distraït par quoi que se soit d'autre : ni les beautés de la nature ni celles des réalisations humaines les plus extraordinaires, ni les distractions les plus variées, ni la bonne chère, ni les boissons les plus enivrantes, pas même un séjour au paradis, s'il est vide de femmes, ne lui apportent une satisfaction qui lui ferait oublier sa quête.

<sup>63</sup> Il convient de signaler que près de la moitié de ces termes sont définis sans être véritablement expliqués. Dire du *ḡanābi* que c'est un jeu pour les garçonnets ou du *dumāḥ* que c'est un jeu chez les Bédouins, ne peut être véritablement considéré comme une explication.

<sup>64</sup> Il s'agit d'une série de suites : 104 mets divers, rapidement présentés, puis l'énumération, sans définition, de 12 appellations de la truffe puis de 19 noms de poissons ; viennent ensuite avec leur définition 39 autres noms de poissons et fruits de mer, 14 termes pour désigner le pain, 14 dérivés du lait ; enfin, 73 desserts ou fruits.

<sup>65</sup> La redondance boire/ boisson dans la partie désignée ici par (i) prend sens par opposition avec le début de la partie désignée par (j), car l'on passe de boissons mondaines à des boissons paradisiaques.

<sup>66</sup> Dans la définition que donne Šidyāq de ces boissons, la plupart sont expressément désignées comme des boissons fermentées. Pour les autres, la définition peut faire l'objet d'une double interprétation. Partant, on peut dire que l'ensemble de ces boissons peut être considéré comme référant à des boissons fermentées.

<sup>67</sup> L'expression « serait-il au paradis » que j'ajoute au texte résume un passage qui sera revu plus loin, à propos de l'utilisation par l'auteur des citations coraniques.

<sup>68</sup> al-Sāq, p. 277-321 ; (a), p. 280-292 ; (b), p. 292-296 ; (c), p. 296-297 ; (d), p. 297-298 ; (e) p. 298-301 ; (f), p. 301-306 ; (g) p. 306-307 ; (h), p. 307-317 ; (i), p. 317-378 ; (j), p. 319-320.

Dans ce contexte, les listes de mots servent à souligner l'opposition entre la diversité de ce qui est offert à cet homme et son obsession de La Femme, qui n'est aucune femme en particulier et toutes les femmes à la fois. L'auteur-narrateur s'adresse à un homme dédoublé : cet homme est pour partie « tu », le destinataire raisonnable pris à témoin du propos, et pour partie « il », que rien, ni satisfaction ni émerveillement, ne détourne de son attente déraisonnable.

L'abondance du lexique trouve ainsi une partie de son sens dans cette incantation, montrant par de longues litanies, l'ampleur du désir et de son incessante insatisfaction.

Pour autant, la présence presque systématique des définitions n'en est pas encore éclairée. Viendraient-elles seulement répondre au titre donné à cette partie, qui se veut « explication »? Sont-elles uniquement, comme le lecteur ne pourra s'empêcher de le supposer, un jeu, mêlant imitation, dénigrement et amusement, par lequel l'auteur interroge l'usage que font certains de ses contemporains ou de leurs prédécesseurs, d'un langage recherché, précieux ou abscons, incompréhensible s'il n'est pas clarifié, même quand le lecteur ne manque pas de culture? Serait-ce plutôt un exercice de style jouant sur l'érudition, puisque l'auteur, quand bien même il chercherait à contester ou tourner en ridicule une habitude des érudits de son temps ou des siècles précédents, n'en fait pas moins montre de sa propre érudition? Aucune de ces hypothèses ne peut être récusée ni retenue au détriment des autres. Nous verrons plus loin qu'il faut également relier ce procédé à la conception que l'auteur avait de la lexicographie.

En attendant, soulignons que ces listes peuvent être considérées comme le fruit d'un dépouillement organisé autour de champs sémantiques. D'ailleurs, si notre auteur ne manque pas d'inventer des titres d'ouvrages ou des noms d'auteur, de naviguer en permanence entre la réalité et la fiction, il est à noter que les listes qu'il propose contiennent pour l'essentiel des éléments empruntés, avec leur définition parfois littérale, à des textes antérieurs<sup>69</sup>. Certains pourraient voir en cela un manque

---

<sup>69</sup> Une vérification systématique de ces listes m'a permis de retrouver dans des sources antérieures au *Sāq* la quasi totalité des éléments qui entrent dans leur composition. Des vérifications supplémentaires sont encore nécessaires avant de considérer les rares unités que je n'ai pas retrouvées comme des inventions de l'auteur. Au demeurant, le fait que ces unités soient presque toutes puisées dans les ouvrages de lexicographie me conduit plutôt à penser que celles que je n'ai pas pu identifier le sont aussi et qu'une recherche complémentaire devrait permettre de déterminer leur origine. Je ne peux

d'audace ou d'inventivité. Ne serait-ce pas plutôt une sorte de rêverie à partir de la langue? Ces mots existent dans la langue ; preuve en est qu'il est possible d'en donner les définitions. Mais, sans ces dernières, ils sont si peu familiers, si lointains, fût-ce pour un lecteur averti, qu'énumérés sans explication, ils donneraient l'impression d'un long babil dépourvu de signification, ou encore, porteur, ici ou là, d'autres significations que celles vers lesquelles les définitions orientent la lecture. En effet, le lecteur, quand il reconnaîtrait d'emblée l'un ou l'autre de ces termes, verbes, adjectifs, noms propres ou communs, est-il bien assuré de l'avoir identifié pour ce qu'il est donné dans le contexte? Aura-t-il instantanément perçu *harrāni* comme le nom d'une forteresse du Yémen, *al-ḡurfa* comme le septième ciel ou Sukayna comme le nom de la puce qui avait pénétré une narine de Nimrod? Ne se sera-t-il pas tourné d'abord, et comme naturellement, vers leurs usages les plus connus? Se dira-t-il, objectif et froid, que *wa-l-ḡ'irrā wa-l-ḥāḡūra wa-l-dīkr wa-l-saḥḥāra wa-l-sudar wa-l-'ar'ara wa-l-ša'ārīr wa-l-miṅḡār wa-l-tūz wa-l-'azar* . . . sont autant de jeux bien connus qui amusaient les garçonnets d'antan, ou se laissera-t-il porter par la musique des mots, sans préjudice de leur signification?<sup>70</sup>

Dans la troisième *maqāma*, l'auteur utilise les listes de termes de manière différente. L'énumération, relativement brève<sup>71</sup>, est dans le corps du récit. Tous les éléments portent sur une seule thématique. Introduite par : « Que de nuits elle passe à s'occuper de lui [l'enfant] tandis qu'il [l'homme] emplît l'espace de ses ronflements »<sup>72</sup>, cette thématique traite des relations d'une mère à son fils, encore petit, présentées exclusivement dans une perspective positive. Ici, La Femme est devenue La Mère, douce, tendre, attentionnée, prévenante, dévouée. Les éléments de la liste sont systématiquement donnés par paires. Il s'agit chaque fois de deux brèves phrases verbales coordonnées, composées chacune d'un verbe à l'inaccompli de la troisième personne du féminin singulier, avec pour complément direct le pronom suffixe de la troisième personne du masculin singulier, comme par exemple : *tuzaq-zīqu-hu wa-tubāḡimu-hu*<sup>73</sup>. Soulignant une nouvelle fois le paradoxe des

---

exclure pour autant que Šidyāq se soit parcimonieusement délecté à piéger, par des néologismes de son cru, le lecteur ; quoique le narrateur affirme régulièrement traiter ce dernier amicalement.

<sup>70</sup> Il est, certes, des lecteurs irréprochables et sérieux ; et d'autres, qui aiment lire.

<sup>71</sup> *al-Sāq*, p. 480-481.

<sup>72</sup> *al-Sāq*, p. 480.

<sup>73</sup> *al-Sāq*, p. 480.

relations entre les sexes, c'est à un personnage qui vient de faire une critique sévère des femmes que l'auteur confie ici l'apologie de La Mère :

Ce n'est pas parce qu'elles seraient plus heureuses que nous, qu'elles auraient moins de défauts, qu'elles seraient plus aptes que nous à jouir des plaisirs ou qu'elles seraient plus à même d'accéder aux joies, que j'ai fait la critique des femmes. [. . .] Ce que j'ai dit à leur sujet, je l'ai dit par jalousie. Ce que je vais dire maintenant, je le dirai raisonnablement, preuve à l'appui.<sup>74</sup>

Quoi qu'il en soit, Šidyāq confirme, par le texte qu'il compose, l'attention qu'il a portée aux dictionnaires, particulièrement au *Qāmūs*. Les définitions qui se succèdent, dans l'additif à la deuxième *maqāma*, procèdent de la démarche que l'auteur préconisait pour transformer la lexicographie. Rappelons que Šidyāq proposait une approche plus fonctionnelle du lexique, dans laquelle les définitions devaient être sobres et laconiques, loin de l'encyclopédisme foisonnant des classiques. Curieusement, alors que sa démarche générale consistait à revendiquer une lexicographie dépouillée de sa part d'*adab*, il se retrouve dans le *Sāq* faisant lui-même usage de la première pour nourrir le second. Ses listes de termes définis, si elles peuvent paraître au lecteur de notre temps importunes dans un texte littéraire, constituent une illustration du modèle qu'il voulait substituer aux notices traditionnelles, touffues et riches en anecdotes et digressions<sup>75</sup>. Seules sont proposées les indications qui permettent de saisir les usages particuliers qui sont faits de certains anthroponymes, toponymes ou expressions proverbiales, en livrant au lecteur leur référent et leur part d'implicite. Ainsi, ce qui peut faire obstacle à la compréhension de l'expression [. . .] *qurṭay Mariyyā* (les boucles d'oreilles de Maria)<sup>76</sup>, ce ne sont pas tant les termes usuels qui la composent, mais le fait d'ignorer que ladite Maria avait une paire de boucles d'oreilles, dont l'estimation allait de deux cents à quarante mille dinars, et qu'elle en avait fait don au sanctuaire de la Mecque. Cette information est dès lors fournie. Par contre, la reine de Saba étant supposée identifiée par le lecteur, la mention de son nom<sup>77</sup> n'est accompagnée d'aucun commentaire ou récit la concernant, ce qui aurait été facilement le cas dans les dictionnaires classiques.

<sup>74</sup> *al-Sāq*, p. 480.

<sup>75</sup> Curieuse ironie du sort que celle qui lui fera reprocher par 'Imād al-Šulḥ (*op. cit.*) ce que lui-même reprochait aux grands lexicographes classiques . . .

<sup>76</sup> *al-Sāq*, p. 298 *qurṭay Mariyyā*.

<sup>77</sup> *al-Sāq*, p. 296.

*Éléments d'inter-textualité : exemple de l'usage des références coraniques*

Fait dépassant le cadre des seuls extraits examinés ici, Šidyāq utilise les références coraniques à la manière des auteurs classiques, c'est-à-dire comme un terreau dans lequel il puise des éléments qu'il intègre à sa propre écriture. Conformément à l'usage, ces réemplois peuvent porter sur des mots<sup>78</sup>, des expressions<sup>79</sup>. Il peut s'agir aussi d'allusions explicites<sup>80</sup> ou implicites<sup>81</sup>, mêlant un ou plusieurs versets<sup>82</sup>. Il est à noter qu'à aucun moment, du moins dans les extraits étudiés, l'auteur ne signale son emprunt.

Mais, parallèlement à l'usage traditionnel que l'auteur fait du texte coranique<sup>83</sup>, il faut relever deux emplois plus particuliers. Le premier, se trouve dans la deuxième *maqāma*<sup>84</sup>. Il constitue moins un emprunt ou une citation qu'une forme de résonance familière comme l'atteste le fragment qui servira ici d'exemple : *wa-kam min [. . .] wa-'a'nāqin duqqat wa-'uyūnin luqqat wa-'asnānin huṭimat wa-'unūfin šurimat . . .* Une série de segments qui évoque par son rythme les quatorze premiers versets de la sourate LXXXI, al-Takwīr.

Autre passage original, celui qui clôt la litanie examinée plus haut<sup>85</sup> et dans lequel les emprunts au texte coraniques servent de terreau à une recomposition. De tentative en tentative pour distraire l'homme de son irrésistible penchant pour La Femme, nous avons vu qu'il avait

<sup>78</sup> Par exemple, p. 142, *naqīran* (al-Nisā', 53 et 124).

<sup>79</sup> Par exemple, p. 144, [. . .] *ḏī hiḡrin* (al-Faḡr, 5).

<sup>80</sup> Par exemple, p. 144, *fa-ṣayyartu-hu rābi' al-talāta*, qui ne prend pleinement sens qu'en référence à al-Kahf, 22 : *talātatan rābi'u-hum kalbu-hum* ; ou encore p. 481, *hiya barzaḡun bayn al-ḡayāt wa l-mawt* qui ne prend son plein sens qu'en référence à al-Mu'minūn, 100 : *wa-min warā'i-him barzaḡun ilā yawmi yub'atūn*.

<sup>81</sup> Par exemple, p. 300, 'Aḡḡalūf : Il s'agit de l'un des noms attribués par les exégètes à la fourmi mentionnée dans al-Naml, 18. Il figure dans les *Muḡḡhamāt* de Suyūṭī et dans le *Qāmūs*. Notons que ce nom ne figure pas dans les commentaires d'Ibn Kaṡīr (qui nomme cette fourmi Ḥaras de la tribu des Banū Šayṡān) ni par al-Qurṡubī, qui signale que certains l'ont désignée par Ṣāḡhiya, d'autres par Ḥirimyā, mais qui demeure réservé quant au principe de lui attribuer un nom propre (peut-être, dit-il, a-t-elle reçu un nom propre, au même titre que les humains parlants, puisqu'elle parlait ?).

<sup>82</sup> Par exemple, p. 479 *wa saḡayta-hā min al-raḡīq min yad al-wildān*, qui reprend al-Muṡaffīn, 25 (*yusḡawna min raḡīqin*) et al-Wāḡi'a, 17 (entre autres, pour *wildān*).

<sup>83</sup> Bien évidemment, Šidyāq ne se prive pas de mettre dans la bouche de ses personnages, des arguments puisés également dans la Bible (Ancien et Nouveau Testaments) ou de montrer, notamment à propos du divorce, qu'il connaît bien les positions des différents "clergés" sur la question.

<sup>84</sup> *al-Sāq*, p. 275.

<sup>85</sup> *al-Sāq*, p. 319, l. 1-12 puis l. 17-19.

même été porté jusqu'au paradis. Mais un paradis où tout était à sa portée, sauf celle sans laquelle le paradis n'avait pour lui plus rien de paradisiaque. C'est donc un paradis qui, quoique d'inspiration islamique, est sans houris. Pour en décrire le paysage, la végétation, les boissons, les cours d'eau, les oiseaux, les garçons éternellement jeunes, Šidyāq construit le passage presque exclusivement à partir d'emprunts coraniques. Voici le passage ; les emprunts au Coran sont donnés en caractères gras, avec entre parenthèses les références<sup>86</sup>. La traduction utilisée pour ces passages est celle de Régis Blachère.

Lui donnerais-tu à boire l'eau de Fahfāh ou de **Kawṭar** (al-Kawṭar, 1), un **nectar rare et cacheté** (Muṭaffifin, 25) **mêlé [d'eau] du Tasnīm** (Muṭaffifin, 27), le placerais-tu au nombre de ceux **parmi lesquels circuleront des éphèbes immortels** (al-Wāqī'a, 17), **avec des cratères, des aiguères et des coupes d'un limpide breuvage** (al-Wāqī'a, 18), **avec des fruits qu'ils choisiront** (al-Wāqī'a, 20), **avec de la chair d'oiseaux qu'ils convoiteront** (al-Wāqī'a, 21), **parmi des jububiers sans épines** (al-Wāqī'a, 28), **et des acacias alignés** (al-Wāqī'a, 29), **[dans] une ombre étendue** (al-Wāqī'a, 30), **[près d'une] eau courante** (al-Wāqī'a, 31) et des **fruits abondants** (al-Wāqī'a, 32), **ni coupés ni défendus** (al-Wāqī'a, 33), [au nombre de ceux qui seront] **[couchés sur] des tapis élevés [au-dessus du sol]** (al-Wāqī'a, 34) ; qu'il aie **deux jardins** (al-Raḥmān, 62) **vert sombre** (al-Raḥmān, 64), **dans lesquels seront deux sources jaillissantes** (al-Raḥmān, 50), **dans lesquels seront des fruits, des palmiers, des grenadiers** (al-Raḥmān, 68), **de bonnes et belles** [végétations] (al-Raḥmān, 70)<sup>87</sup>, au nombre desquelles sont **des fruits, des palmiers porteurs de spadices** (al-Raḥmān, 11), **les graines aux feuilles engageantes et la plante aromatique** (al-Raḥmān, 12) ; [cet homme, se retrouverait-il parmi les bienheureux] **accoudés sur des coussins verts et de beaux 'abqarī'**<sup>88</sup> (al-Raḥmān, 76), **sur des tapis dont l'envers sera de brocart** (al-Raḥmān, 54), **sur des lits**<sup>89</sup> **tressés** (al-Wāqī'a, 15) ; **là ils seront abreuvés de coupes dont le mélange sera de gingembre** (al-'Insān, 17) – **source, dans ce jardin, nommée Salsabīl** (al-'Insān, 18) – **parmi eux circuleront des éphèbes immortels tels qu'à les voir tu les croirais perles détachées** (al-'Insān, 19), **sur eux seront des vêtements verts en satin et brocart. Ils seront parés de bracelets d'argent** (al-'Insān, 21), [se retrouverait-il parmi ces

<sup>86</sup> Quand le même segment figure dans plusieurs versets, si l'un de ces versets figure dans une sourate citée par ailleurs dans le passage, c'est celle-ci qui sera donnée en référence. Sinon, ce sera la première des sourates dans laquelle elle figure, selon l'ordre de classement du Coran.

<sup>87</sup> Il est clair que l'auteur lit ici *ḥayrāt* dans le sens de bienfaits ou végétations en abondance et non dans le sens de femmes belles et vertueuses comme cela est le plus souvent le cas. En effet, nous le verrons un peu plus loin, il a méthodiquement écarté tous les versets dans lesquels il était question des vierges du paradis.

<sup>88</sup> Les commentateurs divergent sur le sens qu'il convient de donner à ce terme, tapis de haute qualité, sortes de poufs . . .

<sup>89</sup> Il faut signaler que l'auteur a remplacé ici le terme coranique *surur* par son équivalent *furs*, ce qui modifie le texte arabe mais pas sa traduction, dans les deux cas : lits.



bienheureux, disais-je], tu ne le verrais pas satisfait, pas même d'une telle situation, sans La Femme. Je demande donc à Allah Sa protection (al-Baqara, 67) contre cet être humain<sup>90</sup>. En effet, malgré cela, c'est-à-dire malgré le fait que trouver de la nourriture et de la boisson est, pour l'homme, plus nécessaire que de trouver La Femme, puisque les premiers ont été créés pour préserver la vie, la deuxième pour équilibrer la nature, comme cela a été dit auparavant, il demeure que trouver La Femme est encore plus difficile, plus ardu et plus onéreux que les deux [précédents]. Car la nourriture et la boisson se trouvent toujours et partout. Même les habitants de **Saqar**<sup>91</sup> (al-Qamar, 48) ont une nourriture faite de **zaqqūm**<sup>92</sup> (al-Wāqī'a, 52), de **muhl**<sup>93</sup> (al-Kahf, 29), **d'euphorbe** (al-Gāsiya, 6), une boisson faite de **ḡislīn**<sup>94</sup> (al-Hāqqa, 36), **sous une ombre de [fumée] ardente** (al-Wāqī'a, 43). Mais ils n'ont pas de femmes, issues du **feu clair**<sup>95</sup> (al-Rahmān, 15) ou des démons. La Femme ne se trouve pas davantage sur un navire, ou dans un couvent [d'hommes], sinon rarement [..].<sup>96</sup>

Suivent quelques autres exemples de lieux dont est absente La Femme, puis une liste de trente termes renvoyant à toutes les faiblesses (physiques et morales) que peut présenter un homme, de la débauche à l'éjaculation précoce en passant par l'impuissance. Insupportable sans La Femme, fut-ce au paradis, la vie de l'homme ne l'est donc pas davantage avec elle. C'est ainsi que le passage se clôt, de manière moins

<sup>90</sup> Ici, le *Sāq* utilise le terme *insān*, qui renvoie par proximité à La Femme. Mais on peut également le comprendre comme faisant référence à l'homme qui vient d'être décrit dans l'ensemble de ce qui précède. L'aide demandée à Dieu peut donc servir au narrateur à se prémunir contre La Femme ou à ne pas devenir un tel homme.

<sup>91</sup> Il s'agit d'un des noms de l'Enfer.

<sup>92</sup> « C'est un arbre qui croît au fond de la Fournaise, dont les fruits sont comme des têtes de Démons, et dont [les Réprouvés] mangeront et s'empliront le ventre » (al-Šaffāt, 64-66).

<sup>93</sup> « Eau comme de l'airain [fondu] qui brûle les visages » (al-Kahf, 29). L'auteur traite ici du *muhl* comme d'un aliment et non comme d'une boisson.

<sup>94</sup> L'auteur paraît avoir adopté l'explication de certains commentateurs selon laquelle il s'agirait de pus ou de l'eau ayant servi à laver les blessures des réprouvés, donc d'un liquide. Il parle du *ḡislīn* comme d'une boisson, contrairement au texte coranique dans lequel l'emploi de *ṭā'am* (nourriture) précédant ce mot porte à penser plutôt que se serait un aliment solide.

<sup>95</sup> Ce sont les djinns qui, dans le Coran, ont été créés à partir de ce feu clair (ou sans fumée). On notera aussi que Šidyāq a défini par l'article le terme *nār* (feu), indéfini dans le verset.

<sup>96</sup> *al-Sāq*, p. 319. L'utilisation des références coraniques porte donc, dans l'ordre des citations, sur les emprunts suivants : al-Kawṭar, 1 ; al-Muṭaffifīn, 25 et 27 ; al-Wāqī'a, 17, 18, 20, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34 ; al-Rahmān, 62, 64, 50, 68, 70, 11, 12, 76, 54 ; al-Wāqī'a, 15 ; al-'Insān, 17, 18, 19, 21 ; al-Baqara, 67 ; al-Qamar, 48 ; al-Wāqī'a, 52 ; al-Kahf, 29 ; al-Gāsiya, 6 ; al-Hāqqa, 36 ; al-Wāqī'a, 43 ; al-Rahmān, 15. Pour les sœurs auxquelles plus d'un élément est emprunté, le classement par sœur de ces emprunts selon l'ordre croissant, est donc le suivant : al-Muṭaffifīn, 25 et 27 ; al-'Insān, 17, 18, 19, 21 ; al-Rahmān, 15, 62, 64, 50, 68, 70, 11, 12, 76, 54 ; al-Wāqī'a, 15 ; 17, 18, 20, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34 ; 43 ; 52.

poétique, par quelques phrases dont le lecteur appréciera l'humour à sa convenance : « Dirait-on : "Il n'y a pas non plus de pain pour un édenté", je dirais : "On pourrait lui réduire le pain en petits morceaux ; il le mâcherait et s'en contenterait. Mais par quelle voie arriver à mâcher La Femme avec l'éjaculation précoce et ses semblables?" »<sup>97</sup>.

Dans ce passage qui souligne à sa façon les impasses vitales de la jouissance, l'utilisation des références coraniques constitue un travail de réécriture du texte sacré. Certes, certains bouleversements dans l'ordre des versets repris ou certaines lacunes dans la série des séquences retenues s'expliquent par l'économie de l'écriture. Cela permet par exemple de comprendre pourquoi l'auteur omet dans ses emprunts à la sourate al-Raḥmān, les versets qui consistent en la répétition de « Lequel donc des bienfaits de votre seigneur nierez-vous tous deux », qui scande le passage. L'auteur cite ainsi le verset 50 sans citer les versets 49 et 51, ou le verset 54 sans les versets 53 et 55 ; ou encore, les versets 62 et 64, sans le verset 63, les versets 68 et 70 sans le verset 69, les versets 11 et 12 sans le verset 13. Cela explique également que des versets soient omis quand ils pourraient représenter des redites, comme les versets 15-16 de la sourate al-'Insān qui peuvent être considérés, d'un point de vue littéraire, comme redondants avec d'autres qui ont été mentionnés et qui décrivent les jardins et les boissons paradisiaques.

Cette démarche qui peut être qualifiée de stylistique doit être différenciée d'une autre démarche qui peut être qualifiée de thématique : en effet, l'auteur a méthodiquement occulté dans les sourates citées toute allusion aux vierges du paradis, même quand les versets concernant les houris entrecoupaient ceux qu'il a retenus. C'est le cas, par exemple des versets 22 à 27 ou 35-38 de la sourate al-Wāqi'a. Šidyāq utilise ainsi la matière même du Coran pour dessiner un paradis qui ne peut être perçu que comme factice<sup>98</sup>, dès lors qu'il en a supprimé l'un des éléments constitutifs. Dans le contexte, en l'absence des houris incarnant dans l'au-delà La Femme, point focal du texte, le paradis cesse d'être le paradis, même quand il en a par ailleurs tous les

<sup>97</sup> Littéralement : et ses soeurs, *wa aḥawāti-hā*, référence à la formulation grammaticale « Telle unité lexicale *wa aḥawātu-hā*. *al-Sāq*, p. 320.

<sup>98</sup> A la différence de ce qui est habituellement désigné par paradis artificiel, qui prétend recréer dans ce monde les agréments promis dans l'autre, ce paradis factice déconstruit la représentation même du paradis coranique. L'auteur distingue en effet ce qui est, selon lui, l'essence même de ce paradis et ce qui paraît être plus contingent, voire accidentel.

autres qualificatifs et attributs. Ni l'abondance de fruits ou d'eau, ni le luxe des vêtements et des ornements, ni la présence persistante d'éphèbes immortels ne parviennent à pallier ce manque.

Ainsi, les quatre *maqāmāt* et l'additif apporté à la deuxième tentent de cerner la question insoluble et inépuisable du désir. Par-delà besoins, nécessités, nature, faits sociaux, usages, caprices, imagination et fantaisies, tensions, conflits, dénigrement réciproque, autant de questions soulevées par le corpus, demeure l'inexorable quête d'une altérité sans laquelle même le paradis perd son identité. Et, si Šidyāq paraît innover dans la manière – littéraire – dont il pose la question, comme dans divers aspects abordés au long de cet article, c'est pour se réapproprier, via la fiction qu'il a composée, des énigmes aussi vieilles que le monde et toujours sans réponses.

A Lyon, juin 2004