HAL
open science

Les références coraniques dans les Maqāmāt d'al-Ḥarīrī : éléments d'une lecture sémiologique

Katia Zakharia

To cite this version:

Katia Zakharia. Les références coraniques dans les Maqāmāt d'al-Ḥarīrī : éléments d'une lecture sémiologique. Arabica, 1987, 34 (3), pp.275-286. 10.1163/157005887X00018 . halshs-00704552

HAL Id: halshs-00704552

https://shs.hal.science/halshs-00704552v1

Submitted on 5 Jun 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Article paru dans *Arabica*, tome XXXIV, 1987, p. 275-286

Les références coraniques dans les *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī : éléments d'une lecture sémiologique

L'évaluation de l'incidence du Coran sur les *Maqāmāt* (*Séances*) d'al-Ḥarīrī, a essentiellement consisté, à ce jour, à y repérer les références au texte sacré de l'Islam. Lorsqu'elle ne sert pas uniquement à prouver l'érudition de lecteurs recensant dans l'ouvrage tous les emprunts au patrimoine, cette identification vise principalement l'appréciation morale du bien-fondé contextuel de ces références. Une telle approche prend son sens dans une lecture du monde ou connaissance et reconnaissance du Coran sont non seulement deux paramètres fondamentaux de la relation au savoir, mais deux paramètres constitutifs de l'identité et de l'inscription dans la culture.

Tacite et implicite est d'ailleurs la certitude que lecteur et auteur participent d'une infinie complicité, d'une semblable connaissance du même patrimoine, produit par la même Révélation, qui dessine les contours du corps imaginaire[1] de la *Umma*[2]. Bien que la foi comme espace ne soit pas l'apanage de l'Islam, elle prend en lui un relief singulier, modelé par la représentation de la langue.

Il en résulte que si l'on s'intéresse aux mécanismes par lesquels un écrivain, dans la dynamique de son écriture, témoigne de la richesse des relations qu'il entretient avec le texte révélé qui fonde, simultanément et de façon patente, sa relation au sacré et à la langue, identifier les références au Coran dans ses écrits est évidemment nécessaire, mais s'avère n'être pas suffisant.

Les *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī sont à cet égard exemplaires. Dans le prisme des lectures, si fines soient-elles, la conversion finale d'Abū Zayd apparaît tantôt comme un « dernier tour »[3] tantôt comme la prière exaucée des Baṣriens[4]. Elle est tout aussi sûrement,

---

[1] Imaginaire ne saurait être entendu dans le sens de fictif. L'adjectif désigné ici ce qui appartient à l'Imaginaire, instance du psychisme définie et nommée par Jacques Lacan. Le « monde imaginal » décrit par Henry Corbin dans son ouvrage : *En islam iranien, aspect spirituels et philosophiques, II,* Paris Gallimard, p. 9-40, fait partie de cet Imaginaire.

[2] Dans la langue arabe classique, le terme *umma* désignant la communauté des musulmans, désigne également la mère : *wa-l-umma wa-l-umm al-wālida in* : Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab al-muḥīṭ,* Dār Lisān al-'arab, s. d., I, p. 105 ; cf. aussi Massignon, Louis, « L'Umma et ses synonymes : notion de communauté sociale en Islam », *in Opera minora,* Beyrouth, Dār al-ma'ārif, 1963, I, p. 97-105 ; Paret, Rudy, « Umma » *in EI,* IV, p. 1069-70.

[3] Wiet, Gaston, *Introduction à la littérature arabe,* Paris, Maisonneuve et Larose, UNESCO, 1966, p. 117.

[4] Kilito, Abdelfattah, *Les Séances, Récits et codes culturels chez Hamadhani et Hariri,* Paris, Sindbad, 1983, p. 231.

« littéralement et dans tous les sens »[5], repentir ; elle constitue l'aboutissement logique et inexorable d'un cheminement inscrit dans le texte.

Les références coraniques insérées dans cet ouvrage sont l'un des nombreux indices – le seul qui sera traité ici[6] - permettant de penser que ce recueil inépuisable est non seulement une collection (dont chaque *maqāma* est une pièce) mais également une structure (dont chaque *maqāma* est un élément organisateur). Il est certain, les lecteurs d'al-Ḥarīrī ne s'y sont pas trompés, que ces *Séances* se caractérisent par « l'absence d'une logique assurée entre les événements »[7]. C'est bien pour cette raison qu'il convient de chercher à dégager ce qui, sans être événementiel, organise le texte et trace le chemin d'Abū Zayd. Une double étude de ces références coraniques permettra de montrer comment, tout à la fois, elles manifestent cette architecture dans sa globalité et éclairent spécifiquement chacune des pièces qui la constituent.

Le corpus de ces références a été constitué, pour une partie, grâce aux travaux d'identification effectués par les divers commentateurs et regroupés par A.-I. Silvestre de Sacy dans son édition de l'ouvrage, à partir de 15 manuscrits. Pour une autre partie, ces références ont été relevées dans les notes par lesquelles J. Derenbourg et J. Reynaud ont augmenté leur réédition du travail de Silvestre de Sacy[8]. La constitution de ce corpus doit également beaucoup à un anonyme qui a entièrement annoté à la main, avec une remarquable précision, les deux volumes de ce dernier ouvrage[9].

Après la vérification systématique des informations relevées[10], leur complément au besoin, la levée de certaines ambiguïtés, le corpus final inclus 246 références. Comme on pouvait s'y attendre, elles sont constituées, d'une part, de citations (61), d'autre part, d'allusions (185, dont 89 allusions explicites et 96 allusions complexes). Cette distinction

---

[5] Arthur Rimbaud aurait ainsi répondu à sa mère qui l'interrogeait sur la façon de lire *Une saison en enfer.*

[6] L'analyse de l'ensemble de ces indices entre dans le cadre d'une recherche que nous poursuivons.

[7] Kilito, *op. cit.,* p. 232.

[8] Al-Ḥarīrī, *Les Séances de Ḥarīrī*, publiées en arabe avec un commentaire choisi par Antoine Isaac Silvestre de Sacy, deuxième édition revue sur les manuscrits et augmentée d'un choix de notes historiques et explicatives en français par J. Reinaud, membre de l'Institut et J. Derenbourg, membre de la Société Islamique, Imprimerie Royale, Paris, 1847, t. I, introduction française XIII p., texte arabe 384 p., Introduction arabe 8 p. ; 1853, t. II, introduction française p. 1-74, notes p. 75-204, remarques sur la rhétorique p. 205-210, additifs et corrections p. 211-212, table comparative des pages de la première et de la deuxième éditions p. 213-216, texte arabe p. 385-687, index p. 617-780.

[9] Je tiens à remercier M. Le Professeur Nikita Élisséeff d'avoir aimablement mis à ma disposition cet ouvrage annoté, acquis par lui à Damas, et ayant d'abord appartenu à la bibliothèque du Général Faure-Briguet.

[10] Les variations observées dans les différentes références au Coran ont rendu nécessaire leur vérification systématique notamment in : 'Abd al-Bāqī, Fu'ād, *al-Muʿǧam al-mufahras li-alfāẓ al-Qur'ān al-karīm,* Le Caire, Dār al-kutub al-ḥadīṯa, 1375H ; Barakāt, Muḥammad Fāris, *al-Muršid ilā āyāt al-Qur'ān al-karīm wa-kalimātih,* Damas, al-Maṭbaʿa al-hāšimiyya, 1939 ; Flügel, G., *Concordantiae Corani Arabicae,* Leipzig, 1842.

pourrait paraître truisme, elle est toutefois indispensable, dès lors que l'on cherche à comprendre la fonction de ces références dans l'ouvrage, non plus seulement à les recenser.

Avant d'analyser ces références pour en dégager l'importance, il est intéressant de les situer dans l'ensemble des emprunts que comporte l'ouvrage. Il est acquis, aux dires mêmes d'al-Ḥarīrī, que ces *Séances* s'inspirent de celles d'al-Hamaḏānī, son illustre prédécesseur : « celui dont toute suggestion est verdict, à qui l'obéissance est profit, a suggéré que je construise des *maqāma*-s ; qu'en cela je suive l'exemple d'al-Badīʿ (*fa-ašāra man iṣāratu-hu ḥukm wa-ṭāʿatu-hu ġunm ilā an unši' a maqāmāt atlū fī-hā tilw al-Badīʿ*)[11]. Les implications textuelles de cette apparente allégeance ne seront pas examinées ici.

Al-Ḥarīrī emprunte au *ḥadīṯ*[12] de nombreux éléments. Il fait grand usage de proverbes arabes et renvoie souvent à des anecdotes connues. Par contre, malgré l'abondance dans son texte des incises poétiques, il ne cite que quatre vers qui ne sont pas de sa composition : dans *al-maqāma al-ḥulwāniyya* (chapitre deux), un vers d'al-Wa'wā' al-Dimašqī[13], un autre d'al-Buḥturī[14] ; dans *al-maqāma al-karağiyya* (chapitre 25), deux vers d'Ibn Sukkara[15]. La rareté des vers cités fait apparaître encore plus clairement l'importance des références coraniques auxquelles l'auteur a eu recours.

Les citations

Citations désigne ici, qu'il soit précédé ou non par un indicateur, tout emprunt littéral au Coran, quand il constitue une phrase, unité syntaxique maximale[16].

25 citations sur 61 (soit plus du tiers) apparaissent dans l'ouvrage lorsqu'al-Ḥarīrī se faisant commentateur de sa propre écriture, y fait intrusion pour expliquer un terme ou une tournure. Ces citations sont toutes précédées d'un marqueur de citations conforme à l'usage (par exemple : « comme dans la Parole du Très-Haut » - *kamā fī qawli-hi taʿālā*).

---

[11] Les citations extraites des *Maqāmāt* renvoient à l'édition de Silvestre de Sacy, *op. cit.* Elles seront désormais indiquées en notes par la mention du volume et de la page de cette édition ; soit, ici, vol. I, p. 6.

[12] Robson, J., « Ḥadīth », *EI²*, III, pp. 24-30. Le Ḥadīṯ être constituée par la « tradition rapportant les actes ou les paroles du Prophète ou son approbation tacite de paroles ou d'actes effectués en sa présence » (Robson, *op. cit.*, p. 24).

[13] Al-Wa'wā' al-Dimašqī fut un poète de la cour de Sayf al-Dawla. Kratschkowski, I.-J., « al-Wa'wā' al-Dimashḳī », *EI, Supplément,* pp. 278-79.

[14] Al-Buḥturī (821-897) est considéré par les Arabes comme l'un des plus grands poètes de l'époque abbasside. Pellat, Ch., « al-Buḥturī », in *EI²*, I, pp. 1328-30.

[15] Ibn Sukkara était un mondain connu pour son humour et ses anecdotes. On lui attribue par ailleurs plus de 50 000 vers ! Al-Ḥarīrī, *op. cit.*, Vol. I, p. 302.

[16] Bien qu'elle ne traite pas expressément des emprunts coraniques, l'analyse du « discours théologal » proposée in : Compagnon, Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, 408 p., constitue l'un des supports de la réflexion sur les citations du Coran dans les *Maqāmāt*.

Dans tous ces cas, l'auteur en appelle au Coran comme norme linguistique et seulement comme tel : en comparant à ces citations l'usage qu'il fait de certains termes ou de certaines structures, il valide ainsi périodiquement, en s'appuyant sur l'analogie, des éléments syntaxiques ou lexicaux de son texte. Dans son commentaire de la *maqāma* 24, il justifie par exemple une ellipse du pronom personnel suffixe par un renvoi à un verset ou ce même pronom est ellipsé[17].

Les autres citations apparaissent au fil du récit. Seulement trois d'entre elles s'en dégagent par un indicateur et apparaissent expressément comme paroles divines (par exemple « il récita » - *fa-qara'a*)[18]. 11 sont précédées d'une particule ou expressions sacramentelle (telles que « par Allah » -*wa-l-lāhi*), ce qui, sans leur conférer toutefois le statut de citations, leur attribue une place singulière dans le texte, en les situant dans le champ du sacré.

Aucun élément ne sépare du texte d'al-Ḥarīrī, ni les autres citations, ni les allusions au Coran. Elles ne peuvent être isolées que si le lecteur est apte à les reconnaître.

Auditeurs d'Abū Zayd et auditeurs d'al-Ḥāriṯ

La nécessité d'une aptitude particulière du lecteur peut apparaître comme un faux problème si on la considère comme une simple question de compétence. Toutefois, le texte des *Maqāmāt* nous invite à ne pas rejeter trop hâtivement cette question de même qu'à ne pas la réduire à un contrôle de connaissances. Les diverses modalités par lesquelles al-Ḥarīrī, écrivain méticuleux s'il en fût, se réfère au Coran, ne sauraient être fortuites. Pas plus que les arguments concernant un lecteur hypothétique et idéal ne sauraient rendre compte de ce qui se produit à l'intérieur de l'ouvrage.

Dans la fiction composée par al-Ḥarīrī, le lecteur — ou l'auditeur —est le dernier maillon d'une chaîne de transmission de l'information semblable aux « chaînes de témoignage fondamentales dans la tradition musulmane » (*isnād*)[19]. Dans ces chaînes, l'authenticité de l'information engage une tension permanente entre les déformations du discours rapporté et la fiabilité duplicatrice du discours répété ; tension entre le transmetteur comme miroir du discours d'un tiers et le transmetteur en tant qu'être de parole ; tension entre le témoin rapporteur de la lettre et le témoin comme fidèle à l'esprit.

---

[17] Vol. I, p. 398.
[18] Vol. I, p. 16.
[19] Massignon, Louis, *op. cit.*, I, pp. 61-92 : « Etude sur les '*isnad*' ou chaînes fondamentales dans la tradition musulmane ḥallagienne ». Robson, J., « Isnād », *EI*², IV, p. 216.

Le personnage central de cette chaîne est al-Ḥāriṯ Ibn Hammām. N'était le début de la 48e *maqāma* : « al-Ḥāriṯ Ibn Hammām a raconté d'après Abū Zayd al-Sarūǧī », il y aurait lieu de se demander si Abū Zayd existe bien, en dehors du discours d'al-Ḥāriṯ.
Le lecteur est, en tout cas, le dernier maillon de cette chaîne. Il est par conséquent nécessaire de séparer nettement les discours d'al-Ḥāriṯ destinés spécifiquement au narrateur, ouvert donc vers l'extérieur du texte, et les discours où il rend compte des faits et dires d'Abū Zayd, faits et dires qui ont, en amont, un autre public : l'auditoire d'Abū Zayd. Deux auditoires placés, par-delà leurs interlocuteurs, devant la langue et ses possibilités. L'essentiel de ces références au Coran n'est pas fait de citations, qui mettent principalement la mémoire à l'épreuve, mais d'allusions simples ou complexes, qui font de la langue, *La* langue[20], le véritable protagoniste du public.

Il ne s'agit pas d'indiquer ici, ce qui serait un non-sens, qu'al-Ḥarīrī aurait tenté, par cette fusion des références coraniques dans son texte, quelque feinte ou usurpation. Il s'agit de montrer comment cet enchevêtrement qui aurait pu conduire Abū Zayd à sa damnation est, en même temps, une porte ouverte sur le repentir.

Les allusions

Les allusions, qui constituent l'essentiel des références (185), sont explicites ou complexes.

Les allusions explicites au Coran (89) sont de deux types. Le premier groupe, dans sa diversité, entretien avec le Coran des liens formels manifestes. Ainsi, al-Ḥarīrī insère dans son texte quelques phrases de la Révélation après en avoir modifié un ou plusieurs éléments syntaxiques. Par exemple, *maqāma* 29, il écrit « il le bénit où qu'il soit » (*wa-ǧa'alahu mubārakan aynamā kāna*), pour XIX/31 : « Il m'a béni ou que je sois »[21], passant de la première à la troisième personne pour insérer le verset au cœur de son récit. Selon le même procédé, il réemploie, par ailleurs, des fragments de phrases coraniques, dont il fait des éléments syntaxiques de ses propres phrases. En écrivant, *maqāma* 39 : « la mer toujours paisible, nous continuâmes d'avancer » (*wa-lam nazal nasīru wa -l-baḥr rahw*) il emprunte à XLIV/24 « traverse la mer béante » (*wa-truk al-baḥr rahw*), l'association des termes *baḥr*

[20] L'application aux études arabes de l'analyse sémiologique de type psychanalytique dite « lacanienne » nécessite, au moins dans un premier temps, d'introduire auprès du concept de «lalangue » développé dans l'œuvre de Jacques Lacan et les ouvrages de Jean-Claude Milner, le concept de *La* langue, objet de foi et forme archétypique.
[21] Vol. I, p. 368.

(mer) et *rahw* (paisible/béante)[22], leur donnant à tous deux une autre fonction dans sa phrase.

Dans tous ces réemplois, il tente d'adapter le Coran aux besoins de son écriture, plutôt qu'il ne fait l'inverse.

Le second groupe d'allusions explicites au Coran inclut comparaisons, métaphores ou assertions qui ne prennent sens que par le recours au Coran comme référent. Il écrit, par exemple, *maqāma* cinq : « avec une besace comme le cœur de la mère de Moïse » (*wa-ǧirāb ka-fu'ād umm Mūsā*)[23], qui ne peut être compris sans retour à XXVIII/9 : « Or le cœur de la mère de Moïse fut vide » (*wa-aṣbaḥa fu'ād umm Mūsā fāriġan*).

À la différence des citations et allusions explicites, les allusions complexes font appel, non plus seulement à la mémoire ou aux glissements entre le texte d'al-Ḥarīrī et le Coran, référent, mais également à l'exégèse, à la culture générale et à la maîtrise de la rhétorique. Lorsqu'il écrit, *maqāma* 40, «et Bilq̱s avec son trône » (*wa-Bilqīs bi-'arši-hā*), le lien entre cette expression, apparemment sans difficulté, et XVII/22-23 suppose au moins que le lecteur reconnaisse en Bilq̱s [24], dont le nom n'apparaît pas dans le Coran, la reine de Saba (XVII/22) et son trône immense (XVII/23).

Ces allusions complexes se ramifient rapidement dès lors que le champ concerné est celui du statut personnel (*maqāma* 15) ou du Jugement Dernier (*maqāma* 21). Cette complexité atteint son paroxysme dans la *maqāma* 33 contenant 100 questions portant sur le culte, les rituels, le pèlerinage, le pur et l'impur, etc., présentées sous forme d'énigmes mettant en jeu simultanément la polysémie, le Coran, le *ḥadīṯ,* la Tradition et les figures du discours.

« L'âme de l'écriture »

Non seulement cette complexité n'a pas altéré le succès de l'ouvrage, mais elle y a largement contribué, sans pour autant faire émerger dans une culture pourtant focalisée sur la langue, le besoin d'analyser les références coraniques qui y sont contenues. En effet, leur mise à jour s'inscrit dans ce qui singularise toute l'esthétique littéraire arabe, dans sa relation à l'inimitabilité absolue du Coran (*i'ǧāz*)[25]. Par l'enchevêtrement du sacré et de la

[22] Vol. II, p. 498. Les citations coraniques rendues en français dans ce texte sont empruntées à : *Le Coran,* traduit de l'arabe par Régis Blachère, Paris, Maisonneuve, 1957, à moins d'une indication contraire. Sur la traduction de *rahw* dans les *Maqāmāt*, voir Vol. II, p. 498, notes.
[23] Vol. I, p. 54.
[24] Vol. II, p. 514. Ullendorf, E., « Bilḳīs », *EI*², I, p. 1256.
[25] Von Grunebaum, G. E., « I'ḏjāz", *EI*², III, pp. 1044-46.

langue, s'affirme, au lieu du « plaisir du texte », une même jouissance du même. Al-Ḥarīrī a tenu, comme quelques autres, le pari en apparence intenable d'inscrire l'originalité dans une similitude imaginaire. Sur les ressorts de la langue mis en jeu pour construire ces allusions complexes, se greffe l'un des phénomènes caractéristiques de l'*adab*[26] : la mise en œuvre collective, par ceux qui en participent, de chaînes associatives similaires, par lesquelles ils se reconnaissent. De même qu'un beau vers est un vers inouï dont l'auditeur doit deviner la chute, « l'écriture est une âme unique fragmentée dans des corps distincts. Celui donc qui en ignore la vertu, qui n'en connait pas les maîtres ou qui outrepasse, en les classant lui-même, l'ordre selon lequel Allah les a établis, celui-là, assurément, n'est rien dans l'humanité » (*al-kitāba nafs wāḥida taǧazza'at fī abdān muftariqa wa-man lam ya'rif faḍla-hā wa-ǧahila ahlahā wa-ta'adda bi-him rutabahum al-latī waṣafahum Allāh bi-hā fa-inna-hu laysa fī l-insāniyya bi-šay'*)[27]. L'originalité ne se déploie qu'à l'intérieur du champ clos de l'originel où tout comportement se situe par rapport au sacré.

Mouvement des références coraniques

À l'exclusion des citations auxquelles recourt al-Ḥarīrī quand il fait irruption dans son propre texte, ces références apparaissent essentiellement dans la bouche d'Abū Zayd ou d'al-Ḥāriṯ, très rarement dans celles de leurs interlocuteurs. Pour la plupart, ces références ponctuent, en même temps, le cheminement de chacun de ces deux personnages et leur relation.

Bien que le nombre de références soit inégal d'une *maqāma* à l'autre il s'accroît régulièrement entre la première et la trentième, pour chaque groupe de cinq *maqāma*s. Les *Séances* 26 à 30 contiennent 47 références au Coran, près de cinq fois plus que les *maqāma*s un à cinq (10 références).

Cette augmentation décroît ensuite très lentement, sans toutefois retomber à son seuil le plus bas. Les cinq dernières *maqāma*-s contiennent près du triple des références recensées dans les cinq premières. Cette diminution est déterminée par le comportement d'Abū Zayd.

En effet, de la première à la 30e *maqāma*, le recours d'Abū Zayd à ces références croît constamment et rapidement. Il emploie, dans la troisième décade, quatre fois plus de références au Coran que dans la première. Pour ces 30 chapitres, il est à noter qu'il utilise 37

[26] Gabrieli, F., « Adab », *EI²*, I, pp. 180-81.
[27] Phrase attribuée à Sahl Ibn Wahb et citée par Abū al-Yusr Ibn al-Mudabbir, auteur présumé de *Al-Risāla al-'aḏrā'*, in : *Rasā'il al-bulaġā'*, éd. Kurd 'Alī, Muḥammad, Le Caire, Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā, 1913, pp. 176-93 ; p. 185.

fois le Coran alors qu'il cache son identité sous quelque déguisement et 30 fois quand il parle à visage découvert. Ce rapport s'inverse ensuite jusqu'à la fin de l'ouvrage. C'est l'inversion de ce rapport qui fait décroître le nombre des références coraniques dans le texte. Abū Zayd, quand il est déguisé, a de moins en moins recours au Coran : 13 références seulement (entre les *maqāma*s 31 et 40) au lieu de 21 (entre les *maqāma*s 21 et 30). Dans le même temps, lorsqu'il n'est pas déguisé, son recours au Coran enregistre une légère augmentation.

Tout se passe comme si, après avoir abondamment utilisé le texte sacré pour se jouer de son auditoire, Abū Zayd entrait progressivement dans une autre dimension. Le chemin qu'il suit le mène lentement au retournement final, sans que ses erreurs, ses ruses, ses tentations ne disparaissent comme par miracle. Son changement n'est pas une rupture brutale avec lui-même mais l'aboutissement d'une transformation lente et parfois imperceptible.

Parallèlement, le discours d'al-Ḥāriṯ entre à son tour en mouvement. Derrière sa bonhomie apparente, le conteur scandalisé laisse échapper des indices qui mettent en cause la moralité qu'il proclame pour dénoncer Abū Zayd comme imposteur. Entraîné, *maqāma* 28, à boire jusqu'à l'ivresse en sa compagnie, il le dénonce ensuite, seul, pour ce méfait. Il paraît dès lors indispensable de s'interroger sur la portée réelle du témoignage d'al-Ḥāriṯ. Ce dernier s'enferme et enferme le lecteur dans l'image positive qu'il a de lui-même et que le texte appelle à nuancer. Muré dans ses certitudes, il manifeste avec assurance une exemplarité de façade qui confine à la perversion. À chaque fois, il réduit Abū Zayd pour le faire coïncider avec l'image qu'il en a et qu'il en donne, comme par l'effet d'une persistance rétinienne, même quand il recherche sa compagnie ou se désole de son absence, surtout quand il l'admire. En analysant toujours identiquement les comportements les plus variés, il prend le narrateur et le lecteur dans les filets de sa perception figée.

Al-maqāma al-ḥarāmiyya

Pendant ce temps Abū Zayd chemine d'erreur en révolte vers son repentir. Dans la 48e séance, les références coraniques soulignent la mise en place des conditions par lesquelles le retournement qui se préparait peut commencer à s'opérer.

La 48e *maqāma* se déroule à Baṣra. Il en est de même pour la première partie d'*al-maqāma al-baṣriyya* (50e séance) qui clôt le recueil. Cette correspondance entre les lieux prend d'autant plus de relief que la séance finale consacre le changement d'Abū Zayd.

Quant à l'antépénultième, unique *maqāma* rapportée par al-Ḥāriṯ d'après Abū Zayd, elle serait la première composée par l'auteur[28]. Al-Ḥarīrī qui a lui-même ordonné ces *maqāmas*, ne fait, pour sa part, aucune allusion dans sa préface à une éventuelle antériorité d'*al-maqāma al-ḥarāmiyya.* Cette question ne peut être examinée ici, mais qu'il s'agisse d'une antériorité chronologique ou d'une primauté qualitative, cette *maqāma* est, dans un cas comme dans l'autre, clé de voûte de l'ensemble.

Cette séance porte un titre dont la polysémie ne peut manquer de requérir le lecteur. *Ḥarām* est, bien sûr, un quartier de Baṣra ; mais le terme réfère en même temps aux notions de sacré, d'interdit, d'illicite et de manque[29]. Il fait également écho à la *maqāma* 23, *al-maqāma al-ḥarīmiyya* (la séance des déçus/des épouses/des choses sacrées), *ḥarām* et *ḥarīm* dérivant de *ḤRM.* Or, cette dernière séance traite du plagiat (*sariqa*)[30] en poésie, de la rivalité entre père et fils, des relations de l'homme et de la langue.

Dans la 48e séance, Abū Zayd est témoin, dans la mosquée, d'une harangue émouvante. L'homme qui apostrophe la foule tient un discours en tous points semblable aux discours qu'il aurait pu, lui, tenir. Toutefois cet homme est sincère et amèrement contrit. Bien qu'Abū Zayd tente, une fois de plus, de profiter de la situation pour en tirer avantage, un parallèle textuel s'établit entre les deux personnages : le même verset coranique est utilisé, à quelques lignes d'intervalle, pour qualifier l'un et l'autre. Ce verset, XXXIII/37, est l'unique verset du Coran où le prénom Zayd est mentionné : « Lorsque, à satiété, Zayd eut satisfait le désir qu'il en avait, nous te l'avons donnée pour épouse » (*fa-lammā qaḍā minhā Zayd waṭaran zawwağnākahā*)[31].

Rappelons que Zayd Ibn Ḥāriṯa[32], qui est ici nommé, fut un esclave affranchi puis adopté par le Prophète qui lui donna pour épouse Zaynab Bint Ğahš à laquelle renvoie ce verset[33]. Zayd la répudia et Muḥammad put alors l'épouser[34]. En plus de son enracinement historique et des diatribes et des controverses qu'il a pu susciter, ce verset est lourd de sens : plaçant explicitement le désir à la source de toute quête, il relie les héros de la

---

[28] Les différents biographes de l'auteur, notamment Ibn Ḫallikān, Yāqūt et Ibn al-'Imād ont répercuté à travers les siècles cette information qu'ils attribuent au fils aîné d'al-Ḥarīrī.
[29] Ibn Manẓūr, *op. cit.,* I, p. 615-619, *ḥarama.*
[30] Ṭabbānah, Badawī, *al-Sariqāt al-adabiyya, dirāsa fī ibtikār al-a'māl al-adabiyya wa-taqlīdi-hā,* Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa, 1974. Cette étude s'inscrit dans la tradition de la critique, en manifeste les particularités et les limites pour l'étude du patrimoine arabe. Il n'est pas sans intérêt de relever que l'auteur considère al-Ḥarīrī comme le modèle référentiel de ce qu'il appelle *sariqa.*
[31] Par cette lecture que nous proposons du verset XXXIII/37, nous avons voulu rendre, au moins partiellement, la polysémie de *qaḍā* (décider/juger/acquitter ses dettes/satisfaire/accomplir/passer).
[32] Vacca, V., « Zaïd b. Ḥāriṯha », in : *EI*, IV, p. 1261.
[33] Vacca, V., « Zainab bint Ḏjahsh », *EI,* IV, p. 1267.
[34] Godefroy-Demombynes, M., *Mahomet, l'homme et son message*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 66. Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawiyya,* s.l.n.d., II, p. 644. Rodinson, M., *Mahomet,* Paris, Seuil ; 1961, pp. 238-41.

maqāma à celui qui représente dans l'Islam l'homme exemplaire, par un lien que renforce la curieuse résonance des noms propres : Zayd et Abū Zayd, al-Ḥāriṯ et Ḥāriṯa.

Il convient de relever que le terme *waṭar*[35], désignant le désir, est un nom monosémique, resté extérieur au système de dérivation usuelle en arabe, fait remarquable dans les *Maqāmāt* construites en grande partie sur la polysémie.

Alors que l'objet désiré est, dans le verset coranique, une femme, il est pour Abū Zayd, la ville de Baṣra qu'il languit de connaître « autant que celui qui subit l'oppression aspire à ce que justice lui soit rendue » (*aḥinnu ilā 'iyān al-Baṣra ḥanīn al-maẓlūm ilā al-nuṣra*). Le premier sens de cette phrase, lié aux événements du récit, est, il va de soi, « pour satisfaire mon envie d'y séjourner ». Mais *tawassuṭihā* peut être lu également comme « son intercession »[36]. Cette lecture insolite dans le champ de la raison, ouvre explicitement le texte sur une dimension mystique où trouve place la jouissance par la compassion. L'intercession des Baṣriens en faveur d'Abū Zayd, auprès d'Allah, est donc déjà annoncée ici. Par ce signe précurseur, elle ne peut plus être considérée seulement comme « une causalité à l'intérieur de la dernière séance »[37]. Aurait-elle été recevable par Allāh si Abū Zayd n'avait été qu'un impie et un hypocrite (IX/74)[38] ? Cette intercession, sans doute fondamentale pour le salut d'Abū Zayd, ne serait-elle pas restée lettre morte s'il en avait espéré annulation de ses iniquités ?

Quant à l'alter ego d'Abū Zayd, c'est d'une profonde tristesse qu'il se plaint : « il satisfit son désir d'exprimer, dans ses plaintes, son immense affliction (*wa-qaḍā al-waṭar min ištikā' baṯṯihi*)[39].

À la tristesse de composition qu'Abū Zayd reflète parfois, aux dires d'al-Ḥāriṯ, fait face ici une parole inscrite dans le désespoir et articulée sur le repentir.

Les implications de cette rencontre entre Abū Zayd et son propre discours ne peuvent être analysées ici en profondeur ; il faudra pour cela les mettre en relation avec tous les autres indices que livre le texte.

Toutefois, les éléments présentés concernant la relation d'Abū Zayd au Coran et la place des références coraniques dans l'ensemble de l'ouvrage autorisent, dès à présent, à proposer une orientation nouvelle dans la lecture de ce texte. Dans cette lecture, Abū Zayd

---

[35] Ibn Manẓūr, *op. cit.*, III, p. 947, *waṭar.*
[36] Vol. II, p. 644. Le terme *tawassuṭ* qui signifie « se trouver au milieu de », signifie également « être le moyen terme entre » et « être juste et équitable ». Ibn Manẓūr, *op. cit.*, III, p. 936.
[37] Kilito, *op. cit.*, p. De 132.
[38] IX/80 : « *In tastaġfir lahum sab'īna marratin falan yaġfir Allāh lahum* » (Si soixante-dix fois tu demande pardon pour eux, Allah ne leur pardonnera point).
[39] Vol. II, p. 650.

n'est plus un renégat sauvé par la piété des autres, ni un imposteur s'enfonçant dans l'enfer de sa propre imposture. Il est une figure pathétique engagée dans la recherche de la vérité : « Soumets-toi à la vérité, la vérité dût-elle te consumer dans le feu des menaces. Aspire à plaire à Dieu. Car il est stupide entre tous, le mortel qui courrouce le Créateur pour complaire aux créatures ! »[40].

[40] *'alayka bi-l-ṣidq wa-law anna-hu aḥraqaqa l-ṣidq bi-nār al-wa'īd ; wa-bġi riḍā allāh fa-aġbā al-warā man asḫaṭa al-mawlā wa-arḍā al-'abīd.* On peut se demander si Louis Massignon n'avait pas déjà pressenti cet autre visage d'Abū Zayd, puisqu'il lui a confié le soin de témoigner de la vérité, en exergue de son ouvrage *La passion de Hallaj, martyr mystique de l'Islam,* première édition 1922, Paris, Gallimard, 1975, I. La traduction proposée par L. Massignon pour les deux vers que nous avons cité, était la suivante :
« Dis la Vérité ! Dût-elle cette
Vérité te brûler au feu vengeur des crimes.
Aspire à plaire à Dieu ! Bien vaine créature
Est qui défie le Maître et cède aux esclaves »