



HAL
open science

Le statut du fou dans le Kitâb 'Uqalâ' al-majânîn de Nîsâbûrî: Les modalités d'une exclusion

Katia Zakharia

► **To cite this version:**

Katia Zakharia. Le statut du fou dans le Kitâb 'Uqalâ' al-majânîn de Nîsâbûrî: Les modalités d'une exclusion. Bulletin d'Etudes Orientales, 1997, 49, pp.269-288. halshs-00706507

HAL Id: halshs-00706507

<https://shs.hal.science/halshs-00706507>

Submitted on 10 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.

LE STATUT DU FOU DANS LE *KITĀB 'UQALĀ'* *AL-MAĠĀNĪN* D'AL-NĪSĀBŪRĪ, MODALITÉS D'UNE EXCLUSION*

Katia ZAKHARIA
GREMMO - Université Lumière Lyon 2

« Car un aliéné est aussi un homme que la société n'a pas voulu entendre et qu'elle a voulu empêcher d'émettre d'insupportables vérités. »

Antonin Artaud, *Van Gogh, le suicidé de la société.*

L'ouvrage d'Abū al-Qāsim al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Nīsābūrī (m. 406/1016)¹, *Kitāb 'uqalā' al-maġānīn* (*Le livre des déments sensés*)², est gouverné par la certitude que « le fou est celui qui met sa confiance dans le bas monde, œuvre pour lui et y trouve l'agrément de vivre »³. Le personnage du fou y est mis au service d'un discours apologétique : l'exemplarité édifiante des histoires rapportées vise à convaincre le lecteur de la nécessité d'organiser sa vie dans ce monde en vue des fins dernières.

Dans le texte d'al-Nīsābūrī, la catégorie du {dément sensé}⁴ ou {*'āqil al-maġānīn*} doit dès lors être considérée comme un *topos* opposé dans le texte à celui du {sensé dément} et à celui du {sage}. Seul ce dernier a conscience de l'existence des deux autres ; seul, il sait – ou plutôt accepte de savoir – que le fou est susceptible de lui donner des leçons. Pour l'auteur, la sagesse des déments, dont témoigne son ouvrage, ne prend sens que référée à l'au-delà et au sacré. Il voit en elle l'expression d'une dynamique dans laquelle la foi et le discernement sont dissociés de l'entendement rationnel et de l'intelligence pratique. Il n'est donc pas fortuit que

* Je tiens à remercier mes collègues du GREMMO (Maison de l'Orient - Lyon) et l'équipe de l'I.F.E.A.D. qui m'ont permis de rédiger ce travail dans des conditions optimales.

1. Les biographes d'al-Nīsābūrī s'accordent à voir en lui un traditionniste savant et vertueux, dont le texte le plus original est celui que nous examinons ici. On connaît peu de détails sur sa vie, sinon qu'avant d'adhérer aux idées ṣāfi'ites, il avait appartenu à la Karrāmiyya. Selon C. Bosworth, ce groupe fondé par Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Karrām, considéré par L. Massignon comme « l'un des grands penseurs de la scolastique musulmane », avait représenté à Nīsābūr une « faction forte et belliqueuse » et pourrait être défini comme « un groupe sunnite qui tiendrait une position centrale de défense contre les *mu'tazila* d'un côté et les *ahl al-ḥadīṭ* de l'autre ». La popularité de la Karrāmiyya tenait vraisemblablement à l'« ascétisme exemplaire de la vie de ses dirigeants ». Voir notamment Malti-Douglas F., « al-Nīsābūrī », *EI*², VIII, p. 54 ; Bosworth C. E., « Karrāmiyya », *EI*², IV, p. 694-696.

2. Al-Nīsābūrī (1987).

Cette édition sera ici l'édition de référence. Sauf indication contraire, nous renverrons au numéro d'ordre attribué par l'éditeur à la séquence examinée.

3. Al-Nīsābūrī (1987), p. 35.

4. Afin de faire apparaître clairement leur caractère spécifique, les éléments référant à des *topoi* seront mis entre accolades tout au long de ce travail.

plusieurs histoires qu'il consigne aient pour acteurs, ou narrateurs, de célèbres maîtres *ṣūfī* (tels *Dū al-Nūn al-Miṣrī*, *al-Ġunayd* ou *al-Ḥasan al-Baṣrī*). Ce n'est pas davantage un fait de hasard si, après quelques anecdotes qu'il relate sous sa propre autorité ⁵, il clôt l'ouvrage par un *ḥabar* mettant en scène *al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāġ* ⁶.

Michael W. Dols, qui consacre aux '*uqalā' al-maġānīn* un chapitre de son monumental ouvrage posthume *Majnun, the Madman in Medieval Islamic Society* ⁷, écrit à ce sujet :

« Les déments sensés paraissent se retrouver dans toutes les classes de la société, incluant les esclaves, dans toutes les tranches d'âge, les races et les professions, mais ils semblent tous être musulmans. Bien que les récits de ces déments sensés aient l'apparence d'événements réels, on ne peut être sûr de leur bien-fondé historique. Ces personnages sont en grande partie les transmetteurs de différents points de vue religieux, d'un peu de poésie et d'anecdotes. » ⁸

Dans ces conditions, est-il légitime de réfléchir au statut du fou dans la société arabo-musulmane médiévale à partir du *Kitāb 'uqalā' al-maġānīn* pour montrer, comme nous entendons le faire, que ce statut est un statut d'exclusion et de « mort sociale » ⁹ ? Deux raisons nous paraissent justifier cette démarche.

La première tient à l'ouvrage lui-même et à la place singulière qu'il occupe dans l'histoire de la folie en Islam médiéval, l'auteur s'étant donné pour objectif de rassembler le matériau dont il pouvait disposer au sujet des {déments sensés} ¹⁰. En effet, comme on a pu le noter pour des textes de même nature produits en Occident médiéval, « l'auteur n'est animé d'aucun souci de création littéraire : il ne développe pas, il condense en quelques lignes, souvent bien sèches à notre gré, les ressorts principaux de l'action et ses motifs caractéristiques, et les diverses suppressions, adjonctions, édulcorations que son pieux dessein lui inspire ne défigurent pas le conte au point d'en rendre les données méconnaissables » ¹¹. C'est pourquoi il est possible d'envisager une lecture qui, en dégagant certaines données inscrites simultanément dans la réalité sociale et dans le texte en tant que fiction, mette en lumière l'ancrage réaliste des informations, par delà l'utilisation allégorique ¹² qui en est faite. Dans cette perspective, sans préjudice de son objectif initial, l'ouvrage peut apporter sur le statut social du fou qu'il décrit plus d'informations que l'on a pu jusqu'ici le penser, même s'il ne prétend ni à une approche clinique ni à une approche anthropologique.

5. À partir du *ḥabar* portant le n° 600 dans l'édition de référence : « Maître *Abū al-Qāsim [al-Nisābūrī]*, qu'Allah le prenne dans sa miséricorde, dit : [...] Je vais maintenant mentionner ce que j'ai moi-même observé chez les fous, de par les horizons. Ma passion pour cette affaire était telle que je me rendais fréquemment dans les résidences réservées aux malades, pour contempler leur état. »

6. *Ḥabar* 612. Louis Massignon fait figurer *al-Nisābūrī* au nombre des transmetteurs (*ruwāt*) d'*al-Ḥallāġ* ; Massignon L. (1975), vol. 3, p. 270.

7. Dols M. (1992).

8. Dols M. (1992), p. 354.

9. Expression que nous empruntons à Louis-Vincent Thomas. Thomas L.-V. (1976), p. 45.

10. *Al-Nisābūrī* (1987), p. 37-38.

11. Berlioz J., Bremond C., Velay-Valentin C. (1989), p. 11.

12. Par allégorie, nous entendons ici la figure d'expression qui « consiste dans une proposition à double sens, à sens littéral et à sens spirituel tout ensemble, par laquelle on présente une pensée sous l'image d'une autre pensée, propre à la rendre plus sensible et plus frappante que si elle était présentée directement et sans aucune espèce de voile » (Fontanier P. (1968), p. 114). Bien que l'usage s'oriente de plus en plus vers un emploi similaire du terme parabole, nous préférons pour notre part conserver à ce dernier sa signification première d'« allégorie figurant dans les livres saints ».

La seconde raison justifiant notre démarche tient à la curiosité que suscitent, plus généralement, depuis quelques années, les thèmes que nous abordons ici¹³. Si l'étude de M. Dols représente l'une des manifestations les plus abouties de cet intérêt, on notera également que le *Kitāb 'uqalā' al-maġānīn* a récemment fait l'objet de plusieurs éditions dont celle que nous utilisons¹⁴. Par ailleurs, deux ouvrages en langue arabe, parus en 1993, traitent de la folie en Islam médiéval : *Bêtise et folie dans le patrimoine arabe, de la Ġāhiliyya à la fin du IV^e siècle*, d'Aḥmad Ḥaṣḥūṣī¹⁵, et *Discours de la folie dans la culture arabe*¹⁶, de Muḥammad Ḥayyān al-Sammān. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Notre propre intérêt pour les questions soulevées dans ces différentes publications nous a conduite à constater qu'elles exploitaient insuffisamment les informations livrées par al-Nīsābūrī sur le statut de la folie et du fou dans l'Islam abbasside : M. Dols a surtout traité de la dimension allégorique du *Kitāb 'uqalā' al-maġānīn* ; A. Ḥaṣḥūṣī et M. Ḥ. al-Sammān y ont seulement relevé de façon éparse un matériel anecdotique venant illustrer certaines de leurs affirmations. Il nous a dès lors paru intéressant de mettre en évidence, à travers la représentation qu'en a al-Nīsābūrī, les principales informations non encore exploitées que l'ouvrage livre sur la place du fou dans la cité et sur les modalités de son traitement, question à propos de laquelle M. Dols notait : « Les textes médicaux laissent entendre que les personnes mentalement dérangées doivent être soignées ; malheureusement, ils ne nous disent généralement pas comment ils *étaient* traités. »¹⁷ C'est dans cet objectif que nous proposons ci-dessous une monographie dans laquelle nous mettrons l'accent sur les réponses sociales faites à la part de démence que manifestaient les déments sensés, en même temps que leur sagesse.

L'emploi que nous faisons ici, dans le cadre de l'analyse littéraire, du terme "monographie" est à rapporter à l'usage qui en est actuellement fait dans les domaines de la psychanalyse, de la psychologie clinique, de la psychologie sociale et dans les études de textes qui s'en inspirent. À l'intention du lecteur non familier de ces disciplines, il n'est pas inutile que nous précisions les grandes lignes définissant cet usage, telles que les résume Robert Pagès :

« [...] Le terme "monographie", si longtemps appliqué en français aux études biographiques, historiques, géographiques ou sociales [...] ne diffère pas sensiblement de ce que les Anglo-Saxons appellent *case-study* [...] et les Grecs anciens "histoire", c'est-à-dire discours descriptif. [...] Il s'en faut donc que la monographie ainsi entendue soit forcément centrée sur l'objet particulier. Elle peut constituer une démarche *préalable* à la mise en relief des variables importantes dans l'étude d'un certain ordre de phénomènes, une introduction à la démarche d'abstraction et de contrôle rigoureux d'hypothèses sélectionnées. Elle peut être tout cela à condition de ne pas chercher à se suffire à elle-même et d'accepter d'être un facteur particulier d'un processus de recherche animé par des apports hétérogènes en interaction. »¹⁸

13. Parmi les signes de l'intérêt pour les questions soulevées dans cet ouvrage, signalons d'ailleurs qu'il figurait au programme de l'agrégation française d'arabe en 1994-1995. Cet article reprend partiellement l'enseignement que nous avons consacré à cette question à l'Université Lumière Lyon 2.

14. Outre les éditions mentionnées par U. al-As'ad (al-Nīsābūrī (1987), p. 14), une édition sans date de Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.

15. Ḥaṣḥūṣī A. (1993).

16. Al-Sammān M. Ḥ. (1993).

17. Dols M. (1992), p. 112.

18. Pages R., « Méthode des cas », in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 5, p. 34-36, p. 36c. Cet article propose une bibliographie détaillée.

Ce choix méthodologique, dans ses limites autant que dans sa richesse, tient à notre ferme conviction que de telles études, focalisées sur un ouvrage, constituent aujourd'hui dans le domaine de l'analyse des textes d'*adab*, le complément indispensable et pour le moins souhaitable des études généralistes fondées sur l'intertextualité. Il nous paraît notamment que l'apport de la monographie est fondamental si l'on veut déterminer les critères qui justifient l'intérêt suscité par un texte, les marques de son originalité et les raisons de sa survie, parfois séculaire.

Al-Nisābūrī revendique le caractère original et exhaustif de son recueil. Il conclut son préambule en indiquant :

« Dans mon jeune âge, j'avais entendu [réciter] des livres [traitant] de cette matière, comme le livre d'al-Ġāhiz¹⁹, le livre d'Ibn Abī al-Dunyā, d'Aḥmad b. Luqmān et d'Abū 'Alī Sahl b. 'Alī al-Baġdādī, qu'Allāh les prenne en sa miséricorde. Chacun de ces livres se composait d'un chapitre (*ġuz'*) ou presque. Je les recherchai, les retrouvai, leur adjoignis d'autres chapitres, rendis chaque histoire à son auteur et composai ce livre-ci dans une forme différente des autres. C'est là un livre qui épargne à celui qui l'examine les répétitions et le dispense de feuilleter [d'autres] ouvrages. J'ai l'espoir qu'aucun devancier n'en a composé de pareil. »²⁰

Cette originalité et cette exhaustivité, inscrites dans la continuité d'un patrimoine culturel, lui sont reconnues par ses lecteurs²¹. Elles confirment l'intérêt de l'approche que nous proposons.

L'édition du *Kitāb 'uqalā' al-maġānīn* par 'Umar al-As'ad nous servira d'édition de référence. Elle a, entre autres, l'avantage d'avoir fait précéder chaque anecdote par un numéro d'ordre. Ce découpage a facilité la réalisation du premier objectif que nous nous étions assigné : reprendre les *ḥabar*-s classés par al-Nisābūrī à la manière des *ṭabaqāt*²², en fonction de leur héros, pour en proposer un classement thématique. Nous avons dégagé les principaux thèmes du recueil à partir d'une série de sondages²³. Sans négliger les cas particuliers, nous avons considéré qu'un thème était représentatif s'il figurait dans 10 *ḥabar*-s ou plus (un même *ḥabar* pouvant renvoyer à des thèmes différents²⁴). Il nous a paru que ce reclassement thématique permettrait de mieux appréhender le statut social du fou, dans la mesure où il estompait les particularités individuelles pour leur substituer une série de perspectives de caractère général.

Avant de commencer l'examen de ces thèmes, il paraît utile de présenter les résultats globaux que nous avons obtenus, dans deux tableaux consacrés, pour le premier, au fou dans

19. L'édition de 1924 porte al-Ḥāfiẓ et non al-Ġāhiz.

20. Al-Nisābūrī (1987), p. 37-38.

21. Al-Nisābūrī (1987), p. 5 : 'U. al-As'ad écrit : « Je présente aux lecteurs épris de patrimoine [arabe classique] un livre unique en sa matière, dont l'auteur n'a presque pas eu de devanciers : c'est le *Kitāb 'uqalā' al-maġānīn* dont l'auteur est [...] al-Nisābūrī. »

22. Il s'agit des *ḥabar*-s portant les numéros d'ordre 162 à 612.

23. « Sondages » est employé ici dans le sens technique que lui attribuent la psychologie sociale et la sociométrie dans la phase d'élaboration des questionnaires d'enquête : la constitution de la liste des thèmes à retenir se fait *a posteriori* à partir de l'examen d'une sélection représentative. Dans le cadre de ce travail, nous avons établi la liste des thèmes figurant dans l'ouvrage en analysant, toutes les cinq pages, le premier *ḥabar* cité. Nous avons ensuite repris l'ensemble des anecdotes constituant le recueil pour les classer, chacune, à partir des thèmes qu'elle contenait.

24. C'est le cas, par exemple, du *ḥabar* 437. Classé une seule fois dans le tableau général, à l'entrée « lieux de résidence du fou », il figurera par ailleurs aux entrées « cimetière », « *māristān* » et « prison », car il fait mention de ces trois lieux différents de résidence du fou.

son individualité et, pour le second, au fou dans ses relations sociales. Les thèmes sont classés en fonction du nombre décroissant de *ḥabar-s* dans lesquels ils sont mentionnés ²⁵ :

Le fou, considéré dans son individualité	
Passion mystique, origine de la folie	123 <i>ḥabar-s</i> ²⁶
Symptômes manifestant la folie	115 <i>ḥabar-s</i> ²⁷
Passion amoureuse, origine de la folie	51 <i>ḥabar-s</i> ²⁸
Résidence ou séjour du fou (sauf cimetière)	51 <i>ḥabar-s</i> ²⁹
Alimentation du fou	34 <i>ḥabar-s</i> ³⁰
Résidence ou séjour du fou (cimetière)	27 <i>ḥabar-s</i> ³¹
Aspect physique du fou	27 <i>ḥabar-s</i> ³²
Mention de l'origine de la folie (sauf passion mystique ou amour)	27 <i>ḥabar-s</i> ³³
Vêtements du fou	23 <i>ḥabar-s</i> ³⁴
Devises écrites par le fou	16 <i>ḥabar-s</i> ³⁵
Sentiments prémonitoires chez le fou	12 <i>ḥabar-s</i> ³⁶

Le fou et les relations sociales	
Réactions face au fou (sauf insultes et celles des enfants)	64 <i>ḥabar-s</i> ³⁷
Soins dispensés au fou	35 <i>ḥabar-s</i> ³⁸
Réactions face au fou (intervention d'enfants)	29 <i>ḥabar-s</i> ³⁹
Réactions face au fou (échange d'insultes)	20 <i>ḥabar-s</i> ⁴⁰
Liens familiaux du fou	13 <i>ḥabar-s</i> ⁴¹
"Miracles" opérés par un fou	12 <i>ḥabar-s</i> ⁴²

Dans le cadre de ce travail, nous examinerons respectivement les thèmes suivants : les liens de parenté des fous, les réactions qu'ils suscitent (échanges d'insultes et intervention d'enfants), leurs lieux de résidence ou de séjour, enfin les "soins" qui leur étaient dispensés. Nous tenterons de montrer que selon al-Nīsābūrī, la société arabo-musulmane, exception faite de quelques sages, exclut le fou, le marginalise et le maltraite. Cela nous conduira à une

25. Les numéros de référence des *ḥabar-s* ayant permis d'établir ces deux tableaux figurent en annexe.

26. Voir annexes, n° 1.

27. Voir annexes, n° 2.

28. Voir annexes, n° 3.

29. Voir annexes, n° 4.

30. Voir annexes, n° 5.

31. Voir annexes, n° 6.

32. Voir annexes, n° 7.

33. Voir annexes, n° 8.

34. Voir annexes, n° 9.

35. Voir annexes, n° 10.

36. Voir annexes, n° 11.

37. Voir annexes, n° 12.

38. Voir annexes, n° 13.

39. Voir annexes, n° 14.

40. Voir annexes, n° 15.

41. Voir annexes, n° 16.

42. Voir annexes, n° 17.

position très éloignée de celle adoptée par A. Ḥaṣḥūṣī et A. Ḥ. al-Sammān. En effet, M. Ḥaṣḥūṣī affirme :

« Le fait que les gens [dans le monde arabo-musulman médiéval] se soient dispensés de médire du fou, et le fait qu'ils se soient abstenus de le blâmer, font partie des indices qui manifestent une circonspection et une tolérance qui, souvent, atteignaient les plus hauts degrés de la compassion et de la pitié. Mais, plus étrange encore que tout cela, était l'accueil, fait de déférence et de crainte, réservé à la folie. [...] [Les gens] tiennent à l'égard de la folie une position faite en partie de crainte et en partie de sanctification, à cause de son caractère exemplaire, qui confine presque aux limites de l'absolu. »⁴³

Quant à A. Ḥ. al-Sammān, il déclare dans les premières lignes de son ouvrage :

« Indubitablement, la voix de la folie s'élevait libre et claire, face à l'espace, dans les souks, les mosquées, les bains publics, lors des circumambulations au moment du pèlerinage, devant les cercles de *quṣṣāṣ* ou de prédicateurs, dans les centres de soin et les *māristān-s*. Parole bonne, saine et utile, proclamant ce qui se murmure, révélant ce qui est secret, dans les moments d'oppression, d'inquiétude et de peur par lesquels passait le corps social dans son ensemble. De nombreuses réalisations culturelles étaient attribuées à ces fous, reliées à leur discours. »⁴⁴

Les deux auteurs organisent leur démonstration en opposition à l'image que donne de la folie en Occident l'ouvrage de Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*⁴⁵. À la différence de ce que décrit M. Foucault pour le monde occidental, ils constatent que le bannissement du fou n'existe pas dans le monde arabo-musulman médiéval. Ils en concluent que le fou y a un statut enviable. Or, l'*Histoire de la folie* de M. Foucault, ouvrage inaugural, suscite aujourd'hui quelques réserves chez des chercheurs de diverses disciplines et écoles⁴⁶, notamment en ce qui concerne l'importance historique du bannissement des fous⁴⁷. Par ailleurs, il paraît difficile d'apprécier la place du fou dans la société arabo-musulmane en référence à sa place dans le monde occidental à la même époque, oubliant ainsi que le bannissement n'est que l'une des modalités de l'exclusion dont nous allons maintenant examiner quelques aspects.

1— LA RUPTURE DES LIENS DE PARENTÉ

Treize *ḥabar-s* seulement, sur quatre cent cinquante, mentionnent les liens familiaux du fou. Dans huit *ḥabar-s*, le personnage appartenant à la famille du fou et entretenant des liens avec lui est un personnage féminin : une mère⁴⁸ ou une sœur de la mère⁴⁹. Dans trois, il s'agit d'un personnage masculin : un père⁵⁰ ou un oncle, frère de la mère⁵¹. La figure paternelle est donc quasi absente du recueil : seul le père de Maḡnūn Laylā est mentionné⁵².

43. Ḥaṣḥūṣī A. (1993), p. 250.

44. Al-Sammān M. Ḥ. (1993), p. 11.

45. Foucault M. (1972).

46. Voir, par exemple, Swain G. (1977).

47. L'historien J.-L. Gaulin (Université Lumière-Lyon 2) me signale n'avoir rencontré aucun cas de bannissement pour folie lors du dépouillement des listes de bannis conservées entre 1220 et 1270 pour la ville de Bologne, où le bannissement constituait pourtant un phénomène d'importance.

48. *Ḥabar-s* 266, 296, 369, 370, 371, 567.

49. *Ḥabar-s* 312, 314.

50. *Ḥabar* 171.

51. *Ḥabar-s* 370, 371.

52. *Ḥabar* 171.

À trois reprises, la famille est présentée comme une entité⁵³. Dans un seul cas, deux personnages appartenant à une même famille sont mentionnés conjointement⁵⁴. Un seul *ḥabar* fait mention du droit de tutelle que la famille exerce sur les biens appartenant à un fou⁵⁵.

Il nous paraît que le nombre réduit de ces *ḥabar*-s est par lui-même significatif. Il conduit à se demander si, dès lors que la déraison s'est emparée de l'un des leurs, les familles ne choisissaient pas de se désengager de ce qui le concernait. S'il n'est pas possible, au vu de ce corpus réduit, de transformer cette hypothèse en affirmation, il n'en demeure pas moins que l'ouvrage d'al-Nisābūrī ne confirme pas l'idée reçue selon laquelle les solidarités familiales auraient constitué, à l'époque abbasside, un relais fondamental dans l'existence des plus faibles. De même n'est pas confirmée l'hypothèse de M. Dols, selon laquelle « les patients recevaient probablement la visite de parents [dans le *māristān*] »⁵⁶. L'abandon semble être le même, que le fou soit originaire d'une famille ordinaire ou d'une famille illustre⁵⁷.

Dans ce contexte, rien n'autorise pourtant le lecteur à considérer que cette absence des figures parentales précéderait la folie et constituerait l'une de ses causes. Elle semble plutôt en être la conséquence, l'expression d'une désaffiliation, situation que Robert Castel définit comme suit :

« [...] Même dans les sociétés les plus régulées par les interdépendances traditionnelles, des accrocs peuvent se produire dans ces processus d'intégration primaire. [...] La désaffiliation telle que je l'entends est, en un premier sens, une rupture de ce type par rapport à ces réseaux d'intégration primaire ; un premier décrochage à l'égard des régulations données à partir de l'encastrement dans la famille, le lignage, le système des interdépendances fondées sur l'appartenance communautaire. Il y a risque de désaffiliation lorsque l'ensemble des relations de proximité qu'entretient un individu sur la base de son inscription territoriale, qui est aussi son inscription familiale et sociale, se trouve en défaut pour reproduire son existence et pour assurer sa protection. »⁵⁸

Pour ce qui concerne la question de la carence affective dans l'environnement familial du fou, de nos jours au centre de toute interrogation sur l'aliénation, elle n'est évoquée qu'une fois, dans le chapitre intitulé « Des fous non identifiables et anonymes », dans un récit émouvant qu'il serait trop long de rapporter ici mais sur lequel nous souhaitons attirer l'attention du lecteur⁵⁹.

Absent du réseau social, le lien familial du fou – au demeurant fort réduit – est par contre régulièrement évoqué, de façon négative, dans les échanges d'insultes.

2 – LES ÉCHANGES D'INSULTES

Vingt *ḥabar*-s sur quatre cent cinquante comportent des échanges d'insultes. À dix-huit reprises, l'insulte est proférée par le fou à l'adresse d'un ou de plusieurs interlocuteurs, adultes ou enfants. Dans deux cas, l'insulte est proférée par le narrateur, choqué par le comportement du fou⁶⁰. Un *ḥabar* peut comporter une ou plusieurs insultes. Le spectre de

53. *Ḥabar*-s 518, 525, 592.

54. *Ḥabar* 371.

55. *Ḥabar* 518.

56. Dols M. (1992), p. 119.

57. *Ḥabar*-s 518, 525, 592.

58. Castel R. (1995), p. 36.

59. *Ḥabar* 567.

60. *Ḥabar*-s 195, 303.

ces insultes est relativement réduit et reproduit sans originalité les expressions en usage dans ce domaine. Ainsi, c'est la mère de l'insulté qui est l'objet le plus fréquemment visé par l'insulte (quatorze occurrences). En comparaison, on relève un seul cas dans lequel le père de l'insulté est visé et six insultes visant directement la personne insultée. Pour ce qui est du contenu, le caractère sexuel des insultes est prédominant. Nous avons réuni dans un tableau les différentes données se rapportant à ce thème.

Typologie des insultes figurant dans l'ouvrage			
Objet de l'insulte	Thème de l'insulte	Expression de l'insulte	Occurrences
Mère de l'insulté	Sexualité	<i>ibn al-fā'ila</i>	5 <i>ḥabar</i> -s ⁶¹
		<i>awlād al-ṭawāmiṭ</i>	3 <i>ḥabar</i> -s ⁶²
		<i>ummu-hu bāgiya zāniya qahba</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁶³
	Origines ethniques	<i>ibn al-zuṭṭiyya</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁶⁴
	Origines régionales	<i>ummu-hu min ahl al-Sawād</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁶⁵
	Religion	<i>ummu-hu yahūdiyya</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁶⁶
	Immoralité	<i>abnā' al-aḥābiṭ</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁶⁷
Bêtise	<i>ibn al ḥamqā'</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁶⁸	
Père de l'insulté	Malédiction, stérilité	<i>... miṭla liḥyat abī-ka</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁶⁹
L'insulté(e) lui-même	Ignorance	<i>yā ahl al-ḡahl</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁷⁰
	Bêtise	<i>aḥmaq</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁷¹
	Indignité	<i>andāl</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁷²
	Malédiction	<i>la'nat Allāh alay-ka</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁷³
		<i>qabbaha-ka Allāh</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁷⁴
Sexualité	<i>al-fā'ila</i>	1 <i>ḥabar</i> ⁷⁵	

On relèvera deux cas particuliers : *ḥabar* 375, l'échange d'insultes n'est pas au style direct. Il est rendu par : *yaštum^u wa yuzannī* (il insultait les gens et les accusait d'adultère). *Ḥabar* 378, pour s'amuser, un personnage présenté comme un imbécile demande à un fou, parlant de son postérieur : « Qui t'a ainsi fendu ? » Il répond : « Celui qui a fendu ta mère par deux fois. » Malgré le caractère sexuel et vulgaire des propos, ce *ḥabar* se distingue des autres : l'injure y est associée à une leçon de morale (devant la réponse du fou, son

61. *Ḥabar*-s 303, 318, 356, 358, 577. Fils de celle qui commet [des actes répréhensibles].

62. *Ḥabar*-s 282, 550, 562. Fils de femmes impures.

63. *Ḥabar* 326. Sa mère est une femme de mauvaise vie, adultère, prostituée.

64. *Ḥabar* 319. Fils de romanichelle.

65. *Ḥabar* 367. Fils de péquenaude.

66. *Ḥabar* 367. Fils de juive.

67. *Ḥabar* 550. Enfants de femmes perverses.

68. *Ḥabar* 252. Fils d'idiote.

69. *Ḥabar* 368. [Stérile] comme la barbe [clairsemée] de ton père.

70. *Ḥabar* 195. Ignorants.

71. *Ḥabar* 319. Idiot.

72. *Ḥabar* 595. Vils.

73. *Ḥabar* 257. Que la malédiction d'Allāh soit sur toi.

74. *Ḥabar* 569. Allāh t'a créé sans aucune qualité.

75. *Ḥabar* 577. Qui commet [des actes répréhensibles].

interlocuteur a honte de sa question) ; d'autre part, il y a au moins autant de mépris dans la question insidieuse posée au fou que dans la réponse explicitement injurieuse qu'il fait.

3 – INTERVENTION D'ENFANTS DANS LE RÉCIT

Dans vingt-neuf *ḥabar*-s, des enfants interviennent dans l'histoire rapportée. Ce sont des scènes de rue, se terminant parfois dans un intérieur. Ces récits, enlevés, présentent invariablement un groupe d'enfants indifférenciés, un fou et le narrateur. L'intervention d'autres acteurs adultes semble exclue, sauf de manière exceptionnelle.

Quand une confrontation a lieu entre le fou et les enfants, le vocabulaire employé est guerrier. Les enfants chargent (*ḥamala 'alā*)⁷⁶ le fou qui, à son tour, les charge⁷⁷ ou les attaque (*šadda 'alā*)⁷⁸. Quant à l'arme, elle consiste en un bâton⁷⁹, parfois utilisé comme une lance⁸⁰, parfois pris pour monture⁸¹. Si dans le *ḥabar* 458, les relations entre les enfants et le fou sont décrites en des termes à connotation positive, le vocabulaire qui en rend compte a de manière générale une connotation belliqueuse. Ainsi, les relations du fou et des enfants qui le harcèlent sont rendues à cinq reprises par : « Ils étaient en train de lui faire du mal » (*yu'dūna-hu*)⁸² ; une fois par *aḏā, mašdar* qui signifie le fait de souffrir⁸³. Aidés de temps en temps par un adulte présenté comme pervers (*aḥad al-fussāq*)⁸⁴, les enfants frappent le fou⁸⁵ ou bien le poursuivent, lui jetant des pierres ou des cailloux⁸⁶, qui peuvent l'atteindre et le blesser⁸⁷. Dans deux *ḥabar*-s, l'emploi de *yarmūna-hu* sans autre précision ne permet pas de déterminer si le verbe doit être pris au sens propre (jeter, lancer des projectiles) ou au sens figuré (couvrir d'insultes)⁸⁸. Dans les deux cas, il demeure négatif. Cette "guerre" paraît le plus souvent tourner en faveur des enfants. Ils harcèlent sans relâche le fou qu'ils ont pris pour victime, continuant par exemple à hurler derrière la porte close d'une maison où il s'est réfugié⁸⁹, organisant leurs jeux et leurs déplacements en fonction de son emploi du temps⁹⁰, répétant pour le provoquer les mots et les surnoms qu'il ne supporte pas⁹¹, l'acculant à se cacher dans une impasse⁹².

S'il arrive que ces échanges ne s'organisent pas autour des coups donnés ou reçus, ils n'en demeurent pas moins violents. Plusieurs *ḥabar*-s font état de courses poursuivies dans lesquelles le fou s'enfuit, talonné par une grappe de garçonnets poussant des hurlements⁹³.

76. *Ḥabar*-s 273, 274.

77. *Ḥabar* 521.

78. *Ḥabar*-s 292, 584.

79. *Ḥabar* 521.

80. *Ḥabar* 292.

81. *Ḥabar* 237.

82. *Ḥabar*-s 218, 309, 316, 453, 595.

83. *Ḥabar* 448.

84. *Ḥabar* 294.

85. *Ḥabar*-s 256, 294.

86. *Ḥabar*-s 243, 295, 309, 316, 555.

87. *Ḥabar* 243, *admat-hu ḥaṣāt* (un caillou le fit saigner).

88. *Ḥabar*-s 328, 550.

89. *Ḥabar* 273.

90. *Ḥabar* 291.

91. *Ḥabar* 309.

92. *Ḥabar* 584.

93. *Ḥabar*-s 237, 299, 569, 612.

Assailli, le fou va à son tour poursuivre les enfants, leur jeter des pierres⁹⁴ ou les malmener en les pinçant, mordant, souffletant, si l'occasion lui en est donnée⁹⁵. Sans nier la fureur de la folie et sa violence, indiquons cependant que nous n'avons relevé qu'un nombre très réduit de *ḥabar*-s dans lesquels le fou prend l'initiative de l'agression physique. M. Ḥaṣḥūṣī écrit quant à lui :

« Il peut advenir que le fou porte une pierre avec laquelle il menace celui qu'il croise [...] et il peut advenir qu'il mette sa menace à exécution. Il peut même arriver qu'il mette à exécution l'impulsion qui l'anime sans préavis ni mise en garde. Al-Ġāḥiẓ a mentionné en effet un bédouin [...] qui, devenu fou, “visa un individu [avec une pierre] et lui fendit la tête”. »⁹⁶

Le texte d'al-Ġāḥiẓ que nous reproduisons ci-dessous nous paraît appeler un commentaire plus nuancé :

« Un bédouin [...] devint fou. {Les enfants lui lancèrent des pierres et il les lapida [...].} {Sa folie avait eu pour origine le fait que les gens se divertissaient à ses dépens.} Il lança [une pierre], atteignit un individu et lui fendit la tête. L'homme, qui ne le connaissait pas, l'attrapa et le mena chez le *wālī*. Le *wālī* lui dit : “Pourquoi as-tu lancé [une pierre] contre celui-ci et l'as-tu blessé ?” Il dit : “Moi, je ne lui ai pas lancé [de pierre]. C'est lui qui s'est mis dans le champ de mon projectile.” »⁹⁷

C'est le trait final qui justifie la présence de l'anecdote dans l'ouvrage d'al-Ġāḥiẓ⁹⁸. Pour évaluer la part de réalité sociale qu'elle véhicule, on se doit de porter une attention particulière aux segments qui n'ont pas de fonction directe au service de l'objectif narratif, et qui figurent dans la citation entre accolades. Ils montrent bien l'ordre de causalité à prendre en compte : selon al-Ġāḥiẓ, les moqueries réitérées ont rendu fou le bédouin qui, lorsque des enfants lui jettent des pierres, réagit identiquement. Quant à la deuxième partie de l'anecdote, elle peut être interprétée de trois façons différentes : elle pourrait référer à la dénonciation d'une impulsivité dangereuse comme le comprend M. Ḥaṣḥūṣī, elle pourrait aussi bien référer à un accident malencontreux⁹⁹, enfin, comme nous le supposons, elle pourrait n'avoir qu'une fonction humoristique et constituer une invention littéraire permettant à al-Ġāḥiẓ d'illustrer par un bon mot son discours sur le *bayān*, plutôt que constituer un témoignage transcrivant la réalité.

94. *Ḥabar* 584.

95. *Ḥabar* 251.

96. Ḥaṣḥūṣī A. (1993), p. 170.

97. Al-Ġāḥiẓ (1948), vol. 2, p. 254.

98. L'intérêt d'al-Ġāḥiẓ pour les propos des fous est principalement rhétorique. Définissant la *balāga*, il précise : « Quand une chose est d'une substance différente [de la nôtre], elle [nous] paraît plus étrange. Plus elle est étrange, plus elle permet à la fantasmagorie d'aller loin. Plus elle permet à la fantasmagorie d'aller loin, plus elle est divertissante. Plus elle est divertissante, plus elle est plaisante. Plus elle est plaisante, plus elle paraît magnifique. Il en va là comme des mots d'enfant ou des traits des fous. Les auditeurs en rient davantage, en sont séduits davantage » (al-Ġāḥiẓ (1948), vol. 1, p. 89-90). L'association dans cette citation d'al-Ġāḥiẓ des termes *aḡrab*, *aẓraf* et *a'ḡab* au terme *wahm* nous a conduite, contextuellement, à traduire *wahm* par fantasmagorie (dont Littré donne la définition suivante : en littérature, abus d'effets produits par des moyens où l'on trompe l'esprit).

99. Dans la conclusion d'*al-Maqāma al-maḍiriyya*, Abū al-Faṭḥ al-Iskandarī, bien loin d'être fou et habituellement maître de ses comportements, excédé par une horde de garçonnets qui le poursuivent en scandant *yā abā al-faṭḥ al-maḍirī*, leur lance des pierres. Il atteint accidentellement un passant et se retrouve en prison ; al-Hamaḍānī (s.d.), p. 123.

La violence des relations entre le fou et les enfants n'enlève rien à leur ambivalence. Ainsi, on peut considérer que l'agressivité des enfants à l'égard du fou manifeste par sa réalité même qu'ils reconnaissent son existence. Le fou, quant à lui, ne manque pas de se plaindre amèrement du sort que lui réservent les enfants¹⁰⁰ ; il lui arrive de les malmenier à son tour¹⁰¹, mais il hésite à les faire punir¹⁰², s'inquiète quand ils le laissent tranquille¹⁰³ et souligne parfois l'affection qu'il leur porte¹⁰⁴. A. Ḥaṣḥūṣī compare les relations du fou et des enfants au flux et au reflux¹⁰⁵ et souligne que « ces poursuites paraissent se limiter aux garçonnets, ne s'étendent pas à d'autres catégories, sauf dans des cas rares, exceptionnels »¹⁰⁶. S'il a raison de constater que ce sont surtout des garçonnets qui harcèlent le fou, courent, lancent des pierres, hurlent, lui montrent leur postérieur¹⁰⁷, etc., il nous paraît néanmoins nécessaire, au-delà de ce constat, de nous demander pourquoi, le narrateur excepté, les adultes sont à ce point absents du récit.

Cette question doit d'abord être examinée sur le plan du *topos* : {un sage, voyant un fou harcelé par des enfants, les gronde et les éloigne puis entend de la bouche du fou quelque maxime édifiante}, comme par exemple *ḥabar* 218. Dans cette perspective, la présence d'autres personnages serait inutile, voire inopportune.

Mais la variante {présence d'adultes indifférents} pourrait être considérée comme un élément complémentaire du *topos* : {un sage voyant un fou harcelé par des enfants, *en présence d'adultes indifférents*, les gronde et les éloigne puis entend de la bouche du fou quelque maxime édifiante}. Cette hypothèse nous paraît incompatible avec le nombre particulièrement réduit des anecdotes hétéroclites dans lesquelles mention est faite de la présence d'un adulte autre que le sage, narrateur et témoin.

Dès lors, comment faut-il comprendre, dans ces rares anecdotes, l'indifférence quasi systématique des adultes (autres que le narrateur) aux jeux cruels qui opposent les enfants aux fous ? Ainsi, *ḥabar* 256, pourquoi le maître d'école n'intervient-il pas quand ses petits élèves, voyant passer Buhlūl, se mettent à le frapper ? *Ḥabar* 273, pourquoi le propriétaire de la maison dans laquelle se réfugie le même Buhlūl ne fait-il rien pour chasser les garçonnets assemblés derrière la porte, hurlant et guettant leur victime ? Enfin, *ḥabar* 291, pourquoi le meunier qui laisse le fou et les enfants s'installer sur son perron, avec une relative bienveillance, ne fait-il rien pour venir en aide au fou quand la scène tourne au pugilat ?

En fait, ces variantes rares, dans leur diversité, vont toutes dans le même sens. À l'exception d'un discours construit et réitéré, sur le sage qui tire les enseignements de la situation dont il se trouve être l'observateur, la plupart des passants sont insensibles au sort subi par le fou, voire plus malveillants à son égard que les enfants¹⁰⁸. Cette dernière affirmation n'est contredite que dans un seul cas, *ḥabar* 458 : Ġawrak est « entouré par les

100. *Ḥabar-s* 453, 454.

101. *Ḥabar-s* 251, 584.

102. *Ḥabar* 256.

103. *Ḥabar* 562.

104. *Ḥabar* 243.

105. Ḥaṣḥūṣī M. (1993), p. 174.

106. Ḥaṣḥūṣī M. (1993) p. 174.

107. *Ḥabar-s* 294, 299.

108. *Ḥabar-s* 294, 299.

femmes et les garçonnetts pleurant de compassion pour lui »¹⁰⁹. Ainsi, quand les adultes expriment autre chose que du mépris à l'égard du fou, quand les enfants ne sont pas livrés à eux-mêmes, ils semblent également capables de mesurer son malheur et de le plaindre.

L'imitation par les enfants des comportements, attitudes et jugements des adultes se manifeste aussi dans le fait qu'ils reproduisent les accusations d'hérésie frappant certains fous, en raison de leur croyance. *Ḥabar*-s 218 et 555, ces inquisiteurs en herbe justifient le fait qu'ils tourmentent un fou en expliquant au sage qui les chasse, qu'il ose prétendre avoir vu son Créateur.

Il paraît dès lors possible de former l'hypothèse que le comportement des enfants malmenant le fou est, dans sa complexité, l'expression directe de réactions de rejet que les adultes partagent avec eux et dont ils leur délèguent dans certains cas la mise en actes et le déroulement¹¹⁰.

4— LIEUX DE RÉSIDENCE OU DE SÉJOUR DU FOU

4-1. Données générales

Soixante-dix-huit *ḥabar*-s mentionnent le lieu de résidence ou de séjour du fou¹¹¹ et confirment qu'il est confiné à la marge de l'espace social. Ce sont soit des lieux conçus en vue de son exclusion (comme le *māristān*), soit des lieux que les autres ne fréquentent que ponctuellement (comme le cimetière). Classés par ordre d'occurrences dans le recueil, les lieux de vie du fou sont les suivants :

Lieu de résidence ou de séjour	Occurrences
Cimetières	27 occurrences ¹¹²
<i>Māristān</i>	24 occurrences ¹¹³
Bâtiments en ruines	10 occurrences ¹¹⁴
Pièce isolée dans le logement familial	5 occurrences ¹¹⁵
Cavernes, ermitages	3 occurrences ¹¹⁶
Nature, plein air (sauf rue)	3 occurrences ¹¹⁷
Rue	2 occurrence ¹¹⁸
Campement de bédouins	2 occurrence ¹¹⁹

109. Al-Nisābūrī (1987), p. 257.

110. Ce *topos*, ancré dans l'imaginaire et dans la réalité sociale, est toujours vivant aujourd'hui : dans l'une des scènes fortes du film de Youssef Chahine, *Bāb al-Ḥadīd* (Gare Centrale), l'héroïne, surprise en petite tenue par un boiteux un peu demeuré, très épris d'elle, sort de sa cahute en hurlant, prend à témoins ses amies puis, remarquant un groupe de garçonnetts à proximité, leur murmure : « Poursuivez-le avec des pierres. » Ils s'exécutent immédiatement.

111. Pour le renvoi aux numéros d'ordre des *ḥabar*-s, voir plus haut, note 23.

112. Pour le renvoi aux numéros d'ordre des *ḥabar*-s, voir plus haut, note 25.

113. *ḥabar*-s 437, 527, 518, 520, 524, 535, 537, 541, 542, 548, 552, 563, 565, 566, 575, 577, 587, 588, 589, 596, 598, 600, 601, 608.

Nous reviendrons aux différentes expressions employées pour désigner le *māristān*.

114. *Ḥabar*-s 207, 313, 364, 376, 377, 486, 496, 514, 568, 594.

115. *Ḥabar*-s 369, 370, 446, 505, 507.

116. *Ḥabar*-s 429, 448, 594.

117. *Ḥabar*-s 376, 459, 532.

118. *Ḥabar* 375, 438.

119. *Ḥabar* 408, 468.

Maison ordinaire	1 occurrence 120
Mosquée	1 occurrence 121
Prison	1 occurrence 122

Dans leur diversité, ces localisations manifestent, à une seule exception près (celle du fou ayant une maison ordinaire), que l'espace assigné au fou (ou parfois élu par lui) est excentré, marginal. L'exclusion spatiale est particulièrement manifeste dans le cas des cimetières, des *māristān*-s et des maisons en ruines. Mais de façon générale, ce tableau permet de remarquer que la plupart des lieux mentionnés ne sont pas prévus pour l'habitation. Le cas particulier de la pièce isolée dans le logement familial confirme que, même dans la plus favorable des situations, il y a une marque dans l'espace qui sépare la zone de vie du fou de celle des autres. Ici encore, le *topos* entre en concurrence avec la réalité sociale comme nous allons le montrer en examinant de façon plus détaillée le cas particulier du cimetière.

4-2. Le cimetière

Le cimetière est le lieu de résidence ou de séjour des fous le plus fréquemment cité (27 occurrences). À première vue, il représente l'un des éléments constitutifs d'un *topos* : {se rendant au cimetière pour méditer, conformément à l'usage¹²³, un sage y rencontre un fou qui l'entretient de la vanité du monde, de la méchanceté humaine et de la gravité du Jugement}. À ce titre, le cimetière a d'abord une fonction littéraire qui ne saurait surprendre chez un auteur comme al-Nīsābūrī, compte tenu de l'attention portée par la Karrāmiyya au '*adāb al-qabr*'¹²⁴.

L'examen de ces *ḥabar*-s permet cependant de constater que le cimetière est, par delà sa fonction littéraire, l'un des endroits où les fous passent une partie importante de leur existence, un abri où ils se tiennent souvent la nuit, par nécessité plus que par choix. Cela est particulièrement manifeste dans les *ḥabar*-s 377 et 597. *Ḥabar* 377, Ḥalaf b. Sālīm, qui rapporte l'histoire, s'entretient avec Abū 'Alī al-Muḥarramī :

« Je dis à Abū 'Alī, le demeuré [...] : "Abū 'Alī, as-tu un abri ?" Il dit : "Oui." Je dis : "Où est donc ton abri ?" Il dit : "Dans une demeure où le noble et l'humble sont à égalité." Je dis : "Où est donc cette demeure ?" Il dit : "Les cimetières." Je lui dis : "Abū 'Alī, n'as-tu pas peur, seul (*tastawḥiṣ*), dans l'obscurité de la nuit ?" Il dit : "Je me représente fréquemment l'obscurité de la tombe et sa solitude. Cela me rend l'obscurité de la nuit et sa solitude plus faciles à supporter." Je lui dis : "Vois-tu dans les cimetières des choses que tu as en horreur ?" Il dit : "Peut-être, mais il y a dans la terreur du Jugement ce qui fait oublier la terreur des cimetières." »

De même, *ḥabar* 597, le fou interrogé par Sukayn b. Mūsā, tient sensiblement les mêmes propos :

120. *Ḥabar* 372.

121. *Ḥabar* 390.

122. *Ḥabar* 437.

123. Se fondant sur le *ḥadīṭ* et la *sunna*, al-Ġazālī, par exemple, considère que l'un des devoirs du musulman à l'égard des autres musulmans est qu'il visite leurs tombes. L'objectif en cela est « l'invocation, l'édification et l'attendrissement du cœur » ; al-Ġazālī (1990), p. 307.

124. Bosworth, *op. cit.*

« Je lui dis : "Où te réfugies-tu la nuit" ? Il dit : "Dans la demeure des étrangers." Je dis : "Je ne connais pas à La Mecque une demeure des étrangers." Il dit : "Sukayn, ce sont les cimetières." Je dis : "N'as-tu donc pas peur seul (*tastawhiš*), dans l'obscurité de la nuit ?" Il dit : "Quand je me représente la tombe et sa solitude, je supporte plus facilement la nuit et son obscurité." »

Dans ces deux cas, le cimetière n'est plus le support d'une réflexion conduisant à mesurer la gravité de l'au-delà mais, à l'inverse, c'est l'au-delà, dans sa gravité, qui devient le moyen d'atténuer la peur que provoquent la vie nocturne au milieu des tombes et les "choses" que l'on peut alors y voir. Dans les deux cas, le pivot de la conversation est la question posée par le sage, cherchant à savoir si le fou dispose d'un lieu pour s'abriter (*ma'wā*). On pourrait certes proposer une lecture rhétorique de cette inversion : la peur de l'au-delà est encore plus grande que la peur que l'on peut éprouver la nuit, seul dans un cimetière. Pourtant, ces deux anecdotes véhiculent simultanément une autre information : certains fous se trouvent dans la contrainte de chercher refuge, la nuit, dans les cimetières effrayants et s'évertuent, comme ils peuvent, à conjurer leur terreur. Cette fréquentation du cimetière par contrainte est également évoquée dans les *ḥabar-s* 304 et 310. *Ḥabar* 304, 'Ilyān, qui vit dans les cimetières, s'adresse à Allāh, disant : « O mon Dieu, je n'ai plus demeure ni nourriture. » Le séjour dans les cimetières, ne remplace donc pas le logement qu'il aurait pu avoir. *Ḥabar* 310, invectivant sa folie, 'Abd al-Raḥmān b. al-Aš'aṭ lui adresse les reproches suivants : « Tu m'as fait errer de par le monde, tu m'as conduit dans les cimetières, tu m'as appris la fréquentation des tombes. »

Support littéraire d'une réflexion sur la vanité de ce monde et l'importance de l'au-delà, le cimetière est donc aussi présenté comme un lieu d'exclusion spatiale, du moins pour certains fous, condamnés par le dénuement et l'isolement à y chercher refuge.

Après avoir examiné rapidement les principales fonctions textuelles du cimetière, il est utile que nous nous arrêtions au vocabulaire par lequel il est désigné. Le cimetière n'est pas toujours nommé dans les *ḥabar-s* qui s'y déroulent. Par exemple, *ḥabar* 233, c'est par déduction que le lecteur sait dans quel lieu l'on se trouve : il s'agit d'un enterrement et Sa'dūn le fou, grimpé sur un monticule, invective les présents, leur montrant « l'armée des morts ».

Quand le cimetière est formellement mentionné, c'est au moyen de l'une des dénominations suivantes : *maqābir* + toponyme (cimetière de + toponyme)¹²⁵, *maqābir* (cimetières)¹²⁶, *ba'd al-maqābir* (certain cimetière)¹²⁷, *maqbara* (un cimetière)¹²⁸, *ḡabbāna* + toponyme (cimetière de + toponyme)¹²⁹, *ḡabābīn* (cimetières)¹³⁰, *ḡabbān* (cimetière)¹³¹, *ḡabbāna* (cimetière)¹³², *al-siḡn wa al-maqābir wa dār al-marḡā* (la prison, les cimetières et le *māristān*), *al-ḥarābāt wa al-maqābir wa al-ḡiyād* (les demeures en ruines, les cimetières et les marais)¹³³.

125. *Ḥabar-s* 206, 210, 275, 354, 384, 612, 597, 447.

126. *Ḥabar-s* 377, 498, 531.

127. *Ḥabar-s* 236, 271.

128. *Ḥabar-s* 304, 305.

129. *Ḥabar-s* 212, 307, 240.

130. *Ḥabar* 506.

131. *Ḥabar* 310.

132. *Ḥabar* 600.

133. *Ḥabar* 376.

Dans les deux dernières citations, le substantif *maqābir* (cimetières) figure dans une expression qui l'associe à d'autres lieux d'exclusion. L'équation établie entre les lieux de l'exclusion est renforcée, *ḥabar* 600. Ce *ḥabar*, fondamental, premier témoignage direct d'al-Nīsābūrī sur ses contacts avec les déments, nous apprend que le *māristān* de Merv se trouve à l'intérieur du cimetière :

« À Merv, j'entrai dans le *dār al-marḍā*, qui se trouvait dans le cimetière. »¹³⁴

L'association de la folie à la mort physique et à la mort sociale est ici évidente et l'exclusion du fou patente. Rappelons que les cimetières étaient « placés à l'extérieur des cités, [...] situés à proximité immédiate des villes, en périphérie »¹³⁵. Ainsi, dans son premier témoignage direct sur la folie, l'auteur souligne une double élimination spatiale du fou, exprimée par l'inclusion d'un premier lieu d'exclusion (le *māristān*) dans un second (le cimetière). La présence dans cette phrase concise, sobre et froide, du toponyme Merv interdit une lecture exclusivement allégorique qui ne verrait là que l'abrégi lapidaire de la condition humaine : l'homme est fou de s'attacher à ce monde alors qu'il a, dès le jour de sa naissance, un pied dans la tombe. Cette dimension, inhérente au texte, ne saurait effacer le souci de réalisme inscrit dans la phrase et qui témoigne de trois formes complémentaires de rejet : la réclusion, l'exclusion et la mort sociale.

5— LES ÉTABLISSEMENTS SPÉCIALISÉS ET LES SOINS

Les trois formes de rejet que nous venons d'évoquer se retrouvent également dans l'ouvrage d'al-Nīsābūrī quand on examine les *ḥabar*-s mentionnant le *māristān* et les réponses médicales ou institutionnelles aux troubles occasionnés par la folie. L'idée de soigner le fou apparaît *ḥabar* 300. Cependant, c'est dans les dernières pages de l'ouvrage, à partir du *ḥabar* 524, que le texte évoque, sous différentes appellations, le *māristān*. Ce dernier est désigné par *māristān* (lieu des malades)¹³⁶, *dār al-marḍā* (demeure des malades)¹³⁷, *dār al-maġānīn* (demeure des fous)¹³⁸, *dayr* (couvent, avec mention du nom du saint)¹³⁹, *dār al-zamnā* (demeure des incurables)¹⁴⁰.

Le soin a, comme tous les autres thèmes du recueil, une fonction allégorique : {soigner son âme est plus profitable que soigner son corps ; le vrai malade n'est pas celui que l'on croit}. Il a également une dimension réaliste qu'il convient d'examiner.

Au vu de ces *ḥabar*-s, le "soin" consiste principalement à contenir physiquement le fou, comme si cette contention servait à juguler, à maîtriser, la folie elle-même.

Seuls deux *ḥabar*-s font état de médications. *Ḥabar* 577, il s'agit du *sa'ī*, introduction d'une potion par les narines, procédé justifié vraisemblablement par le lien supposé du souffle et de l'esprit, qui ne paraît pas, au vu de l'anecdote, présenter la moindre efficacité. *Ḥabar* 611, dernier de l'ouvrage, il est indiqué que le *ġāzī*, gardien des fous, a pour mission de « leur donner les potions à boire et les battre »¹⁴¹.

134. Al-Nīsābūrī (1987), *op. cit.*, p. 342.

135. Bianquis Th. (1994), p. 211.

136. *Ḥabar* 527.

137. *Ḥabar*-s 524, 535, 548, 588, 589, 598, 600, 601, 608.

138. *Ḥabar*-s 541, 542, 552, 563, 575, 596.

139. *Ḥabar*-s 518, 520, 565, 566, 577, 587. Notamment le célèbre Dayr Hizqil, *māristān* situé entre Wāsiṭ et Bagdad.

140. *Ḥabar* 537.

141. Al-Nīsābūrī (1987), p. 344.

Plus que les potions, ce sont en effet les coups et les contraintes corporelles qui constituent, selon al-Nisābūrī, l'essentiel de la thérapeutique prodiguée par la société abbasside au fou ¹⁴². Preuve en est, notamment, la quasi-absence du médecin dans le recueil. Les trois *ḥabar*-s qui en font mention soulignent les limites de son pouvoir et de sa compétence. Il est le « malade qui croit soigner les malades » ¹⁴³ et ne peut imposer sa volonté au fou, si celui-ci refuse ses soins ¹⁴⁴.

En réalité, l'ouvrage traite de la folie comme d'un mal incurable. Seules les forces de l'au-delà peuvent la calmer et le miracle la guérir : entendre réciter le Coran l'apaise ¹⁴⁵ et les rares rémissions résultent de l'intervention d'Allāh et de Ses élus ¹⁴⁶. La foi du malade, ou de ceux qui intercèdent en sa faveur par leurs prières, vient à bout de son mal.

Certes, il arrive que certains essaient de raisonner le fou, dans ses moments de lucidité, invoquant les valeurs sociales au nom desquelles il devrait tenter de se comporter rationnellement ¹⁴⁷. Quoique celui qui adresse au fou de tels propos soit à l'évidence convaincu qu'il lui reste une lueur d'entendement, leur effet est manifestement éphémère et aléatoire.

Contenir physiquement le fou pour l'empêcher de nuire, ou de se nuire, demeure dès lors le principal recours. Cette coercition physique est exprimée par une série de termes ou d'expressions qui désignent diverses techniques et objets. Pour contraindre le fou, on utilise :

- la chaîne en fer (*silsila*) ¹⁴⁸, et il est alors *musalsal* ¹⁴⁹ ;
- le carcan, en métal, en bois ou en cuir, qui immobilise les bras en maintenant les mains à hauteur de la tête (*ḡull*) ¹⁵⁰ ; il est alors *maḡlūl* ¹⁵¹ ou *maṣfūd* ¹⁵² ;
- la corde ou la courroie de cuir avec laquelle on lie les bras derrière le dos ou entrave les pieds (*qayd*) ¹⁵³, et il est alors *muqayyad* ¹⁵⁴ ;
- les cepts (*kibl*), pièces de bois ou de métal servant à entraver très fermement, voire à immobiliser ¹⁵⁵ ; il est alors *mukabbal* ¹⁵⁶.

142. L'intérêt d'une confrontation entre le discours d'al-Nisābūrī sur la thérapeutique et celui de la médecine savante ou populaire ne nous échappe pas. Reste qu'il excéderait très largement ici notre propos et les limites du présent article.

143. *Ḥabar* 300.

144. *Ḥabar* 457, 508.

145. *Ḥabar* 543.

146. *Ḥabar* 507, 549.

147. *Ḥabar* 569.

148. *Al-silsila dā'ira min al-ḥadīd wa naḥwa-hu min al-ḡawāhir* ; Ibn Manzūr (article *salala*).

149. *Ḥabar*-s 518, 565, 601, 665.

150. *Al-ḡull ḡāmi'a tūda'u fī al-'unuq aw al-yad wa yuqālū fī raqbatī-hi ḡull min ḥadīd. [...] al-aḡlāl hiya al-ḡawāmi', taḡma'u aydi-him ilā 'unuqi-him. [...] al-ḡull al-qayd al-muḥtaṣṣ bi-al-yadayn wa al-'unuq* ; Ibn Manzūr, (article *ḡalala*).

151. *ḥabar* 590.

152. *ḥabar* 552.

153. *Al-qayd mā damma al-'uḍadatayn al-mu'ahḥaratayn min a'lā-huma min al-qidd [al-qidd al-ḡild] kull šay' in usira ba'ḍu-hu ilā ba'ḍ* ; Ibn Manzūr (articles *qadada* et *qayada*).

154. *Ḥabar*-s 524, 537, 543, 575, 588, 589, 595, 600.

155. *Al-kabl qayd ḍaḥm [...] al-kabl wa al-kibl al-qayd min ayy šay' kāna wa qīla huwa a'zam mā yakūn min al-aqyād [...] wa al-makbūl al-maḥbūs* ; Ibn Manzūr (article *kabala*).

156. *Ḥabar* 520.

Notons que *musalsal*, *maġlūl*, *mašfūd*, *muqayyad* et *mukabbal* sont construits sur le schème du *nomen patientis*. Par son caractère systématique, ce fait de morphologie nous paraît renforcer dans le texte la représentation du fou subissant les actions le concernant.

On laissera parfois le fou circuler à l'intérieur du *māristān* ou dans les rues, après s'être assuré qu'il ne peut plus violenter les passants grâce au carcan, aux entraves ou aux chaînes. Mais le plus souvent, une double mesure de contention lui sera appliquée : il sera *mašdūd* (attaché)¹⁵⁷, immobilisé dans l'espace par une chaîne fixée dans un mur (*mašdūd bi-silsila*)¹⁵⁸ ou dans un tronc¹⁵⁹. On adjoindra à la chaîne un carcan (*gull wa silsila*)¹⁶⁰, ou des entraves (*qayd wa silsila*)¹⁶¹. De même que l'on doublera parfois le carcan d'une entrave (*gull wa qayd*)¹⁶² et l'on n'hésitera pas à ajouter aux entraves, qui limitent les capacités de circulation, un lien solide qui réduit l'espace de mouvement (*quyyida wa šudda*)¹⁶³. Cette coercition n'empêchera pas le fou de se faire parfois violence en se blessant¹⁶⁴ ou pire, en mettant fin à ses jours, utilisant à cet effet la chaîne qui le retient au mur¹⁶⁵.

Al-Nīsābūrī ne mentionne pas d'autres soins dont bénéficierait le fou. L'un des personnages qu'il met en scène dit d'ailleurs : « À l'hôpital, il y a deux choses pour les fous : le carcan et la chaîne. »¹⁶⁶ L'image que donne du *māristān* le *Kitāb 'uqalā' al-maġānīn* est confirmée par d'autres sources, recensées dans l'ouvrage de Dols. Citons à titre d'exemple Léon l'Africain (1489-1555), secrétaire du *māristān* de Fès pendant deux ans, qui, dans sa *Description de l'Afrique*, écrivait cinq siècles après al-Nīsābūrī :

« Il existe dans cet hospice quelques chambres réservées aux fous, c'est-à-dire à ces déments qui lancent des pierres ou commettent d'autres méfaits. Ils y sont mis aux fers et enchaînés. Les parois de ces chambres qui sont du côté du corridor et du côté de l'intérieur du bâtiment sont bardées de très solides solives de bois. Celui qui a la charge de donner à manger aux fous, quand il en voit un d'agité, lui administre une bonne volée avec un bâton qu'il porte constamment pour cet usage. Il arrive parfois que quelque étranger s'approche de ces chambres. Les fous l'appellent et se plaignent à lui [...]. Si le passant croit l'un d'eux et s'appuie sur le bord de la fenêtre de sa chambre, le fou l'empoigne d'une main par les vêtements et, de l'autre main, lui barbouille la figure d'excréments [...]. Aussi, les gardiens disent-ils aux étrangers de prendre garde à ne pas trop s'approcher des chambres. »¹⁶⁷

La violence, plus que la thérapeutique, domine ainsi l'univers du *māristān*, de même qu'elle domine les scènes de rue. Elle se révèle dans les insultes, l'isolement et le dénuement. Les réponses sociales apportées à la folie, même affichées comme soins, représentent par leur aspect coercitif autant de sanctions. Cette ambiguïté est renforcée, dans le cas du *māristān*, par le fait que le même lexique sert à décrire les techniques et les objets utilisés

157. *Ḥabar-s* 596, 598, 600, 608.

158. *Ḥabar-s* 565, 595.

159. *Ḥabar* 563.

160. *Ḥabar* 535.

161. *Ḥabar-s* 439, 541, 548, 598.

162. *Ḥabar* 587.

163. *Ḥabar-s* 356, 538, 563.

164. *Ḥabar* 542.

165. *Ḥabar-s* 565, 566. Il convient de signaler la grande violence de cette anecdote rapportée consécutivement selon deux chaînes de transmission.

166. *Ḥabar* 587.

167. Léon l'Africain (1956), p. 188.

pour immobiliser (partiellement ou totalement) le fou et pour immobiliser ou torturer les prisonniers. Ainsi, un certain art de guérir se confond avec un « certain art de punir »¹⁶⁸. De même, s'il n'y a pas au sens strict bannissement des fous, leur mise à l'écart dans les cimetières (contrainte ou volontaire) ne s'en apparente pas moins à une relégation. Enfin, on ne peut que relever l'analogie entre les jets de cailloux par lesquels les enfants les harcèlent et la lapidation en tant que sanction pénale. L'existence, dans leur réalité et dans leur valeur symbolique, d'analogies entre ces mauvais traitements et ceux infligés aux fous dans d'autres sociétés, ne saurait en estomper la gravité.

Toutefois, cela ne doit pas faire oublier l'objectif premier d'al-Nisābūrī : témoigner que la voix du fou, quand elle s'élève, hors des normes et des valeurs de l'*adab* ou du *fiqh*, peut avoir dans le cœur du sage, quand il accepte de l'entendre, la grave résonance d'une ardente vérité.

168. Foucault M. (1975), p. 303.

OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS (SAUF ARTICLES DE L'E¹)

- BERLIOZ J., BRÉMOND C., VELAY-VALENTIN C. (sous la direction de)
1989 *Formes médiévales du conte merveilleux*, Paris, Stock (Moyen-Âge).
- BIANQUIS Th.,
1994 « Sépultures islamiques », dans *Topoi*, volume 4/1.
- CASTEL R.,
1995 *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- DOLS M. W.,
1992 *Majnun, the Madman in Medieval Islamic Society*, édition D. E. Immisch, Oxford, Clarendon Press.
- FONTANIER P.,
1968 *Les figures du discours*, Paris, Flammarion.
- FOUCAULT M.,
1972 *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
1975 *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- ĠĀHĪZ (AL-),
1948 *Al-bayān wa al-tabyīn*, édition 'A. S. Hārūn, Le Caire, Maṭba'at laġnat al-ta'lif wa al-tarġama wa al-našr, vol. 1 et 2.
- GAZĀLĪ (AL-),
1990 *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, Beyrouth, Damas, Dār al-Ḥayr, vol. 2.
- HAMAḌĀNĪ (AL-),
1993 *Maqāmāt*, éd. M. 'Abduh, Beyrouth, Imprimerie Catholique, s. d.
Ḥašḥūšī A., *al-Ḥumq wa al-ġunūn fī al-turāt al-'arabī min al-ġāhiliyya ilā awāḥir al-qarn al-rābi'*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-ġāmi'iyya li-al-dirāsa wa al-našr wa al-tawzī'.
- IBN MANZŪR,
Lisān al-'arab, Beyrouth, Dār Lisān al-'arab, s.d., ou toute autre édition (les renvois sont faits aux entrées du dictionnaire).
- LÉON L'AFRICAIN,
1956 *Description de l'Afrique*, éd. et trad. A. Épaulard, Paris, Maisonneuve, t. 1.
- MASSIGNON L.,
1975 *La passion d'al-Ḥallāġ, martyr mystique de l'islam*, Paris, Gallimard, 4 vol., vol. 3.
- NĪSĀBŪRĪ (AL-),
1987 *Kitāb 'uqalā' al-maġānīn*, édition 'Umar al-As'ad, Beyrouth, Dar al-nafā'is.
1924 *Kitāb 'uqalā' al-maġānīn*, édition W. F. al-Kilānī, Le Caire, al-Maṭba'a al-'arabiyya.
- PAGÉS R.,
« Méthode des Cas », in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 5, p. 34-36.
- SAMMĀN M. Ḥ. (AL-),
1993 *Ḥiṭāb al-ġunūn fī al-taqāfa al-'arabiyya*, Londres, Chypre, Riad El-Rayyes Books.
- SWAIN G.,
1977 *Le sujet de la folie*, Privat, Toulouse.
- THOMAS L.-V.,
1976 *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.

Annexes

1— *ḥabar-s* 361-366, 370, 387, 393, 397, 399-410, 412-436, 445, 448, 451, 459, 468, 469, 475-478, 480-484, 486, 488, 489, 490-497, 499, 500, 502-509, 511-517, 526, 529, 531, 532, 534-539, 541, 553-555, 558, 571, 575, 576, 579, 581, 582, 584, 589-592, 594, 596, 599, 601, 602, 603, 604, 605, 607, 609.

2— *ḥabar-s* 195, 202, 203, 212, 217, 236, 231, 238, 245, 246, 253, 260, 270, 292, 304-306, 308, 310, 311, 314, 318, 319, 320, 328, 341-343, 345, 346, 349-351, 352, 358-360, 366, 369, 372, 375-377, 389, 391, 438, 446, 447, 452-455, 459, 467, 468, 473-475, 483, 486-490, 492-495, 501, 503-508, 510, 521, 525, 526, 530-532, 534-540, 542-545, 547, 549, 552-556, 560, 564, 566-568, 574, 576, 584, 587, 588, 597, 598, 600, 608, 612.

3— *ḥabar-s* 167-193, 438, 453, 455, 456-458, 460-466, 473, 520, 523, 527, 542, 565-570, 586.

4— *ḥabar-s* 207, 313, 364, 369, 370, 372, 375-377, 390, 408, 429, 437, 438, 446, 448, 459, 460, 467, 468, 486, 496, 505, 507, 514, 518, 520, 524, 527, 532, 535, 537, 541, 542, 548, 552, 563, 565, 566, 568, 575, 577, 587-589, 594, 596, 598, 600, 601, 608.

5— *ḥabar-s* 240, 241, 246, 252, 253, 270, 271, 273, 282, 295, 302, 304-306, 315, 325, 328, 334, 353, 371, 385, 408, 426, 448, 451, 459, 503, 518, 523, 531, 544, 554, 595.

6— *ḥabar-s* 206, 210, 212, 233, 236, 240, 271, 275, 304, 305, 307, 310, 311, 354, 369, 376, 377, 384, 437, 447, 498, 506, 531, 546, 597, 600, 612.

7— *ḥabar-s* 309, 448, 472, 475, 483, 512, 523, 525, 544, 548, 555, 560, 563, 565, 566, 571, 575-577, 589, 590, 596, 598, 600, 601, 608.

8— *ḥabar-s* 212, 247, 290, 309, 356, 366, 369, 383, 448, 453, 454, 456, 473, 507, 508, 520, 525, 531, 542, 548, 553, 565, 566, 568, 580, 592, 606.

9— *ḥabar-s* 215, 291, 308, 326, 328, 332, 333, 438, 447, 459, 460, 509, 512, 525, 532, 539, 540, 544, 560, 564, 570, 591, 598.

10— *ḥabar-s* 196, 205, 209, 211, 215, 219, 268, 331, 346, 382, 450, 459, 479, 533, 564, 573.

11— *ḥabar-s* 163, 216, 371, 506, 507, 508, 509, 512, 530, 568, 571, 577.

12— *ḥabar-s* 195, 198, 203, 242, 246, 247, 249, 258, 270, 299, 328, 332, 333, 356, 357, 367, 371, 376, 378, 391, 438, 439, 440-443, 449, 452, 458, 459, 468, 475, 478, 483, 484, 487, 493, 494, 498, 500, 503, 506, 508, 516, 518, 519, 521, 524, 527, 532, 536, 539, 540, 542, 544, 545, 547, 552, 557, 558, 565, 566, 586, 590.

13— *ḥabar-s* 300, 328, 356, 439, 449, 457, 507, 508, 518, 520, 524, 535, 537, 538, 541, 543, 547, 549, 552, 563, 565, 566, 569, 575, 577, 587, 589, 590, 595, 596, 598, 600, 601, 608, 611.

14— *ḥabar-s* 218, 237, 243, 244, 251, 256, 273, 274, 291, 292, 294, 295, 299, 309, 316, 328, 448, 453, 454, 458, 521, 550, 555, 562, 567, 569, 584, 595, 612.

15— *ḥabar-s* 195, 252, 282, 303, 318, 319, 326, 356, 357, 358, 367, 368, 375, 378, 528, 550, 562, 569, 577, 595.

16— *ḥabar-s* 174, 266, 296, 312, 314, 369, 370, 371, 518, 525, 567, 592, 608.

17— *ḥabar-s* 194, 207, 208, 351, 380, 392, 491, 506, 507, 523, 545, 549.