



HAL
open science

al-Wahrânî, auteur de maqâmât

Katia Zakharia

► **To cite this version:**

| Katia Zakharia. al-Wahrânî, auteur de maqâmât . Arabica, 2002, XLIX. hal-01270258

HAL Id: hal-01270258

<https://hal.science/hal-01270258>

Submitted on 14 Feb 2016

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.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Muḥriz Ibn Muḥammad al-Wahrānī (m. 1179) est un auteur mineur. D’ailleurs, si l’on en croit ses biographes, dont le premier qui nous est connu fut Ibn Ḥallikān (m. 1282)¹, il avait lui-même pris conscience des limites de son talent, lors d’un séjour au Caire, au contact de ses illustres contemporains al-Qāḍī al-Fāḍil (m. 1200)² et ‘Imād al-Dīn al-Iṣfahānī (1201)³. De ce fait, dit Ibn Ḥallikān, « il avait renoncé à suivre la voie de la gravité pour emprunter celle de la légèreté »⁴. Ce choix conduit al-Dahabī (m. 1348) et al-Ṣafadī (m. 1363) à le qualifier de *zarīf*⁵, puis Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī (m. 1449) et al-Zubaydī (m. 1790) à le qualifier de *ṣāhib al-ḥalā‘a* ; ce qui, quoiqu’il ait eu parfois la langue verte, paraît un peu abusif, au vu des rares informations dont nous disposons à son sujet. Éditée en 1968, sous le titre *Manāmāt al-Wahrānī wa-maqāmātu-hu wa-rasā’ilu-hu*, la partie de son œuvre qui nous est connue se compose de :

– 29 pièces (dont 4 fragments), de longueur, de ton et d’objets différents, que l’on peut classer dans la correspondance, puisqu’on en connaît les destinataires ; on trouve parmi ces pièces, une requête originale, adressée à l’émir Mūsak⁸, supposée avoir été rédigée par Rayḥāna, la mule de l’auteur⁹.

¹ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, vol. 4, notice 656, p. 385-386.

² Vizir de Saladin, il était aussi homme de lettres réputé, considéré par ses contemporains comme « le maître de la plume et de la rhétorique ». Voir Ibn Ḥallikān, *op. cit.*, vol. 3, notice 374, p. 158-163.

³ Connus surtout pour sa *Ḥarīdat al-qaṣr*, ce « célèbre styliste et historien » a laissé d’autres ouvrages remarquables. Voir Massé H., « ‘Imād al-Dīn al-Iṣfahānī », *Et*, vol. III, p. 1186.

⁴ Ibn Ḥallikān, *op. cit.*, p. 385.

⁵ Al-Dahabī, *Tārīḥ al-Islām*, www.alwaraq.com, p. 9466. Al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, www.alwaraq.com, p. 1106. Ayant choisi de mettre à profit l’importante et commode source de documentation que représentent pour le chercheur arabisant les bibliothèques virtuelles, j’attire l’attention du lecteur sur le fait qu’à l’exception de certaines éditions critiques, le support dit immatériel n’offre ni plus ni moins de marge d’erreur que le support matériel ; qu’il permet par contre de réduire à sa portion congrue le temps dévoré par le travail de recherche documentaire pour pouvoir se consacrer principalement à l’analyse de la documentation.

⁶ Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Tabṣīr al-muntabih bi-taḥrīr al-muṣṭabih*, www.alwaraq.com, p. 907. Al-Zubaydī, *Tāğ al-‘arūs*, entrée W-H-R ou www.alwaraq.com, p. 5105.

⁷ Al-Wahrānī, *Manāmāt al-Wahrānī wa-maqāmātu-hu wa-rasā’ilu-hu*, éd. Šā’lān I. et Naḡaš M., Le Caire, Dār al-Kitāb al-‘Arabī (al-Maktaba al-‘Arabiyya li-l-Turāt), 1968.

⁸ L’émir ‘Izz al-Dīn Mūsak était l’oncle de Saladin. L’épître qu’al-Wahrānī met dans la bouche de sa mule à son intention n’est pas le seul épisode qui les oppose. Al-Yūnīnī (m. 1326), rapporte dans le *Dayl mir’āt al-zamān* (www.alwaraq.com, p. 505) une anecdote dans laquelle al-Wahrānī, mécontent d’un don que lui avait fait le prince et qu’il jugeait insuffisant, avait tenté de mettre en place une mise en scène, adroitement déjouée par Mūsak, dans laquelle il aurait pu l’insulter par un biais détourné : sous prétexte d’invectiver un barbier, qu’il insistait pour faire venir, en critiquant l’inefficacité de son coupe-chou (*mūs*), il se serait adressé à lui directement, pour dire tout le mal qu’il pensait de « ton coupe-chou » (*mūsa-k*).

⁹ Le texte de cette épître figure dans al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 90-94. Il est également mentionné dans al-Muḥibbī (m. 1699), *Ḥulūṣat al-atar fi a‘yān al-qarn al-ḥādī ‘aṣar*, www.alwaraq.com, p. 1465-1466 ; al-Muḥibbī, *Nafḥat al-rayḥāna wa-raṣḥat ilā’ al-ḥāna*, www.alwaraq.com, p. 390.

Cette épître a inspiré au moins deux auteurs postérieurs. En effet, al-Muḥibbī, indique à propos d'une lettre d'excuses adressée par son père au *muftī* Muḥammad Ibn 'Abd al-Ḥalīm al-Būrsawī et supposée avoir été rédigée par son cheval : « Dans cette missive, il a imité al-Wahrānī dans la pièce que ce dernier a composée en l'imputant à sa mule et qu'il lui a accrochée autour du cou avant de la laisser paître librement dans la [cour de la] demeure du prince 'Izz al-Dīn Mūsak »¹⁰. De son côté, Ṣafadī signale que Taqī al-Dīn 'Alī Ibn 'Abd al-'Azīz, plus connu sous le nom d'Ibn al-Mağribī (m. 1285), « a une épître connue sous le nom d'al-Nīrayn, dans laquelle il a suivi la voie d'al-Wahrānī »¹¹. Le titre permet de supposer qu'il s'agit d'une épître inspirée par la même source que la précédente.

– 5 textes dont la classification générique précise est difficile, quoiqu'ils puissent être considérés comme des essais littéraires. Il s'agit d'une description des liens amoureux présentée sous la forme d'une recette médicinale¹²; d'une liste de dix actes pies suscitant néanmoins la colère d'Allāh¹³; de la plainte adressée par les mosquées des campagnes à la grande mosquée de Ğilliğ¹⁴; de l'éloge que fait un minaret de 'Abd al-Malik Ibn Dirbās al-Kurdī, grand *qāḍī* du Caire ; enfin d'une épître adressée aux oiseaux par Salomon¹⁵. Dans les trois textes mentionnés en dernier, il convient de relever l'importance de la dimension de fiction et d'imagination, déjà manifeste dans l'épître supposée avoir été composée par la mule Rayḥāna.

– Le texte du *Manām al-kabīr*¹⁶, relatant de manière truculente une vision des fins dernières et alliant plus d'une fois l'eschatologie à la scatologie – si l'on m'autorise cette formulation. C'est le récit le plus connu et le plus apprécié d'al-Wahrānī. Ainsi, Ibn Ḥallikān considère que ce texte suffit quand même à établir le mérite de l'auteur¹⁷. Al-Dahabī affirme, quant à lui, qu'al-Wahrānī est le premier à avoir composé un texte de ce genre¹⁸ et qu'il y a rassemblé différents modes d'expression de l'humour

¹⁰ Al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat ...*, www.alwaraq.com, p. 1465. Le même auteur rapporte également cette information dans sa *Nafḥat al-Rayḥāna*, www.alwaraq.com, p. 388.

¹¹ Al-Ṣafadī, *op. cit.*, www.alwaraq.com, p. 5788. Si Ṣafadī le présente principalement comme un poète, Ibn Ṣākīr al-Kutubī le qualifie de « *faqīh adīb bārī' [...] min aẓraf ḥalq allāh ta'ālā* » (Ibn Ṣākīr al-Kutubī, *Fawāt al-Wafayāt*, www.alwaraq.com, p. 586).

¹² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 150-151.

¹³ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 232-233.

¹⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 61-7. Ğilliğ désigne, selon le *Mu'ğam al-Buldān*, soit l'ensemble de la Ğūṭa, soit Damas même, soit un village situé dans la Ğūṭa, aux environs de Damas (Yāqūt, *Mu'ğam al-Buldān*, Beyrouth, Dār Ṣādir, s. d., vol. 2, p. 154-155). Voir aussi Elisséeff N., « *Ḍjilliğ* », *EL*, II, p. 554. Dans ce passage, les éditeurs ne vocalisent pas le toponyme, mais ils le vocalisent plus loin Ğillağ (p. 97).

¹⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 234-237.

¹⁶ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 17-60.

¹⁷ Ibn Ḥallikān, *op. cit.*, p. 385.

¹⁸ Al-Dahabī, *op. cit.*, p. 9466.

et de l'*adab*¹⁹. En affirmant qu'al-Wahrānī est le premier à composer un tel récit, Ḍahabī sacrifie évidemment l'histoire littéraire à l'idéologie ; en effet, il « annule » le rôle de « l'hérétique » Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (m. 1054), qui avait composé sa célèbre *Risālat al-Ġufrān* vers 1033²⁰. L'influence d'al-Ma'arrī sur al-Wahrānī est, de manière plus réaliste, soulignée par al-Ṣafadī, qui indique : « Quant à la *Vision*, qu'il a composée, il y a suivi l'exemple d'Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, dans *L'Épître du pardon* »²¹. Le *Manām al-kabīr* est à ma connaissance l'unique écrit d'al-Wahrānī qui a fait, à ce jour, l'objet d'une étude critique²².

Ṣafadī, qui signale à plusieurs reprises, dans la biographie des intéressés²³ comme dans celle d'al-Wahrānī lui-même²⁴, que notre auteur ne s'est pas privé, dans cet écrit, d'égratigner quelques-uns de ses contemporains indique : « De manière générale, c'est à peine si l'un ou l'autre de ses contemporains a pu échapper à sa mauvaise langue. Quiconque lit sa correspondance y trouve matière à s'étonner. Il ne manquait pas – Dieu lui pardonne ! – d'audace »²⁵.

– 1 poème faisant l'éloge du *qāḍī* Ibn al-Ḥakīm²⁶.

– 3 *maqāmas*, dont la première nous est parvenue en deux versions présentant d'importantes variantes. Il est à noter que ces trois textes ne font l'objet d'aucune mention spécifique chez les auteurs médiévaux²⁷ et qu'aucun des biographes d'al-Wahrānī, avant al-Bābānī (m. 1920)²⁸, ne signale explicitement qu'elles relèvent du genre *maqāma*. Pour autant, comme on le verra, l'identité générique de ces trois textes ne fait aucun doute, que ce soit par leur propos ou par leurs nombreux emprunts à des textes du même genre. Ces trois *maqāmas* sont le principal objet de cet article dans lequel, après les avoir rapidement présentées, j'en analyserai les principales caractéristiques, en

¹⁹ Al-Ḍahabī, *al-'Ibar fi ḥabar man ḡabar*, www.alwaraq.com, p. 618.

²⁰ Smoor P., « Al-Ma'arrī », *El*, V, p. 932-939, p. 937.

²¹ Al-Ṣafadī, *op. cit.*, p. 1106.

²² Fährndrich H., « Parodie im « Mittelalter » aus einem Werk des M. B. Muḥriz al-Wahrānī (gest. 1179-80) », in *Beiruter Texte und Studien* (tome 54, Heinrichs W., Schoeller G. (éd.), Mélanges en l'honneur d'Ewald Wagner pour son 65^e anniversaire, volume 2 : *Études sur la langue arabe*), Beyrouth, 1994. Je me dois de signaler que ma connaissance encore rudimentaire de la langue allemande ne m'a pas permis de prendre connaissance de ce texte mais qu'il aurait été dommage de ne pas citer la seule étude critique consacrée à l'auteur étudié dans cet article.

²³ Al-Ṣafadī, *op. cit.*, p. 586, 1291, 5874.

²⁴ Al-Ṣafadī, *op. cit.*, p. 1106.

²⁵ Al-Ṣafadī, *op. cit.*, p. 1108.

²⁶ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 215-216.

²⁷ Dans son inventaire des écrits relevant du genre *maqāma*, J. Hämeen-Antilla semble avoir fait le même constat. Voir Hämeen-Antilla J., « 1000 Years of Maqāmas », entrée no 45.

²⁸ Al-Bābānī, *Hadiyyat al-'ārifīn*, www.alwaraq.com, p. 895.

montrant, d'une part, ce qui fait leur originalité et, d'autre part, ce qu'elles doivent à d'autres auteurs, principalement comme on pourrait s'en douter, à Hamadānī (m. 1008) et Ḥarīrī (m. 1122).

Texte édité sous le titre d'*al-maqāma al-baġdādiyya*

Deux versions de ce texte nous sont parvenues. La première est désignée par les éditeurs comme « la *maqāma baġdādiyya* » (désormais *Mia*) et la seconde (désormais *Mib*) comme « la précédente *maqāma* telle qu'elle figure dans le manuscrit de Princeton »²⁹.

Dans les deux versions de cette première *maqāma* (désormais *Mi*), sous le prétexte d'une discussion entre al-Wahrānī, auteur-*rāwī*³⁰, et un dénommé Šayḥ Abū al-Ma'ālī³¹, les deux protagonistes passent en revue certaines dynasties qui gouvernent, ou ont gouverné, le monde musulman, pour aboutir, en acmé de leurs propos et en conclusion du document, à l'apologie du calife régnant à Bagdad.

Dans *Mia*³², le récit commence par : « Šayḥ Rukn al-Dīn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Wahrānī al-Maġribī – qu'Allāh lui accorde Son pardon [dans l'au-delà] – a dit, décrivant Bagdad – la protégée [d'Allāh] – et le voyage qu'il y a accompli, et faisant l'éloge du calife »³³. Dans *Mib*³⁴, il commence par : « Quelques propos du Šayḥ *faqīh* Rukn al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Muḥriz Ibn Muḥammad al-Wahrānī »³⁵. Le transmetteur du récit, dont le narrateur rapporte les propos, est donc supposé être l'auteur. L'imputation à l'auteur de la fonction de *rāwī* confère une coloration réaliste corroborée par le fait que son interlocuteur, Abū al-Ma'ālī, est homonyme d'un personnage ayant une existence historique, Abū al-Ma'ālī al-Kutubī³⁶. Comme les propos rapportés ont eux aussi un caractère de vraisemblance, on peut dire que le récit calque la structure du *ḥabar*, qui se veut à vocation réaliste.

Les dynasties et personnages mentionnés dans *Mi* sont, dans l'ordre d'apparition dans le texte :

²⁹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 306.

³⁰ Il s'agit ici d'al-Wahrānī en tant qu'instance littéraire : celle de l'auteur-*rāwī* d'un texte de fiction. Pour éviter la confusion de cette instance avec celle d'al-Wahrānī, personnage historique ayant écrit ces textes, je parlerai pour le premier de l'auteur-*rāwī* et pour le second, de l'auteur.

³¹ Ce personnage et ses liens avec un personnage existant seront examinés plus loin.

³² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 1-9.

³³ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 1.

³⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 10-16.

³⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 10.

³⁶ Il s'agirait donc d'Abū al-Ma'ālī al-Kutubī (m. 1173), dont al-'Imād al-Iṣfahānī parle comme de l'un de ses amis (Al-'Imād al-Iṣfahānī, *Ḥarīdat al-qaṣr wa-farīdat al-qaṣr*, www.alwaraq.com, p. 61). Ibn al-Ġawzī dit de lui : « Il était vertueux, composait de la poésie de qualité et de la prose satisfaisante. Il a des épîtres et des poèmes laudatifs. Il était d'une intelligence extrême » (Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, www.alwaraq.com, p. 4230).

– *Dawlat al-mulattamīn*³⁷. C'est l'auteur-*rāwī* qui évoque cette dynastie, dont il fait l'éloge appuyé, déplorant sa disparition, en réponse à une question d'Abū al-Ma'ālī. Il convient de signaler qu'excepté dans la dernière partie, c'est toujours l'auteur-*rāwī* qui répond à une question de son interlocuteur. S'agissant des Almoravides, *Mia* est davantage tourné vers la déploration et *Mib* vers l'éloge de ceux qui sont présentés comme « plus courageux que les lions, plus généreux que les pluies, plus beaux que les fleurs, plus éclatants que le soleil »³⁸. Les deux versions sont agrémentées de vers (2 pour *Mia* et 3 pour *Mib*) et se terminent l'une et l'autre par un vers de la *mu'allaqa* d'al-Nābiġa, pleurant les demeures abandonnées, anéanties à l'instar de Lubad, dernier des aigles du sage Luqmān³⁹. Cette indication constitue une transition logique avec la partie suivante qui traite des Almohades.

'Abd al-Mu'min⁴⁰ et ses fils. C'est de nouveau l'auteur-*rāwī* qui les évoque, répondant à une question de son interlocuteur. Dans un premier temps, ses propos qui exaltent les vertus guerrières, portent à penser qu'il s'engage dans un nouvel éloge. Ainsi, dans les deux versions, le premier énoncé affirme que 'Abd al-Mu'min est « soutenu par le ciel »⁴¹ avant de laisser la place à une série d'expressions saluant la force et le pouvoir conquis par le glaive. La connotation négative de ces énoncés n'apparaît que rétrospectivement, quand le lecteur les relit à la lumière des trois dernières séquences, pratiquement identiques dans les deux versions :

Mais si la plume pouvait parler, si la page était vivante, elles souffriraient, crieraient à la tyrannie et te réciteraient les propos de Maître Abū al-'Alā' : Ils brandirent un cimenterre ; des mensonges ils récitèrent, // puis ils dirent : nous avons parlé vrai. Certes ! avons-nous (*sic.*) dit.
Cependant, mieux vaut sur cela garder le silence...⁴²

C'est un peu tardivement que vient le silence. Le message est clair, d'autant qu'une légère modification de la citation empruntée à Abū al-'Alā' ne laisse pas de place au moindre doute : en effet, la version première de ce vers est la suivante :

Ils brandirent un cimenterre, des mensonges ils récitèrent, // puis ils dirent : nous avons parlé vrai. Certes ! avez-vous (*fa-qultum*) dit.

³⁷ *Mulattamīn* est le nom qui désigne chez les historiens et géographes arabes les tribus berbères dont les hommes avaient le bas du visage couvert par un *liṭām*. L'expression *dawlat al-mulattamīn* renvoie, comme on le sait, aux *murābiṭīn* ou Almoravides.

³⁸ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 2 et 11.

³⁹ Il s'agit du vers suivant : *amsat ḥalā'an wa-amsā ahlu-hā ḥtamalū// aḥnā 'alay-hā lladī aḥnā 'alā Labudī*.

⁴⁰ Disciple puis successeur d'Ibn Tūmart à la tête du mouvement réformiste du *tawḥīd* (connu sous le nom du mouvement almohade), 'Abd al-Mu'min b. 'Alī (m. 1163) est le fondateur de la dynastie mu'minide. Voir notamment Lévi-Provençal E., « 'Abd al-Mu'min b. 'Alī », in *EL*, I, p. 80-82.

⁴¹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 2 et 11.

⁴² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 3 et 11.

Le glissement de *qultum* à *qulnā* atteste de l'implication directe de l'auteur-*rāwī* dans son propos et dans son jugement négatif sur les Almohades, obtenant par la terreur l'approbation de ceux qui ne pensent pas forcément comme eux.

– *Dawlat kāfir Ṣiqilliya (M1a) | al-dawla al-ṣiqilliyya (M1b)* : La troisième question à laquelle l'auteur-*rāwī* répond, concerne le pouvoir normand en Sicile et diffère entre les deux versions. Dans *M1a*, la question est formulée comme suit : « Que dis-tu du pouvoir de l'hérétique de Sicile, de sa vie, en des jours révolus ? ». La question comporte déjà un jugement de valeur négatif (hérétique pour désigner le maître de Sicile ou les rois Normands pris comme une globalité), une personnalisation (question portant sur la biographie), enfin une information qui se veut chronologique et historique (les jours révolus)⁴³. Dans *M1b*, la question est plus neutre : « Que dis-tu du pouvoir en Sicile ? ». Quoi qu'il en soit, la réponse est la même : il s'agit d'un pouvoir qui ne s'impose plus par la force et l'autorité mais qui s'appuie sur la corruption⁴⁴. C'est la dynastie qui est évoquée le plus brièvement.

– *Al-dawla al-miṣriyya (wa-l-ḥulafā' al-'alawiyya)*⁴⁵. Si l'auteur a traité distinctement des Almohades et des Almoravides, les différentes dynasties jouant un rôle dans l'histoire de l'Égypte, sont évoquées dans une même partie et en réponse à une seule question. L'Égypte fatimide, transformée par une métaphore filée en courtisane impudique, passant de mains en mains⁴⁶, est décrite comme un espace chaotique, miné par les querelles intestines et les prétentions des Francs qui la parcourent comme un échiquier⁴⁷. Les Ayyūbides, uniquement désignés, dans les deux versions, par l'expression Banū Ṣādī⁴⁸, sont présentés comme les sauveurs, ramenant en Égypte, tout à la fois, ordre, paix civile et orthodoxie. Ils sont, à l'évidence, et quel qu'en soit le motif dans la réalité, la dynastie la mieux représentée et la plus valorisée dans les deux textes. Širkūh (m. 1169), oncle de Saladin (m. 1193), et dont la titulature était al-Manṣūr, est décrit comme un personnage exemplaire et son décès, soudain

⁴³ Quels que soient les soubresauts de l'histoire de la Sicile à l'époque d'al-Wahrānī, il n'est pas possible de considérer que cette affirmation reproduit la réalité de son temps. Peut-être s'agit-il ici d'un souhait de l'auteur, anticipant dans la fiction ce qu'il aimerait voir se réaliser dans les faits. Cette démarche n'est pas sans évoquer celle d'al-Ḥarīrī, en ce qui concerne la ville de Sarūḡ dans ses *Maqāmāt*. Voir Zakharia K., *Abū Zayd al-Sarūḡī, imposteur et mystique ; relire les Maqāmāt d'al-Ḥarīrī*, Damas, Publications de l'IFEAD, 2000 ; p. 136-140.

⁴⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 3 et 12.

⁴⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 4 et 12. Le segment entre parenthèses ne figure que dans une version.

⁴⁶ Elle est, dans *M1a* : ' *aḡūz, ṭifla, kā'ib, ḡāda, ḡāriya* ; dans *M2b* : ' *aḡūz, ṭifla, imra'a, ḡāriya*.

⁴⁷ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 4 et 12.

⁴⁸ Grand-père du célèbre Saladin, Ṣādī (ou Ṣādī) est effectivement le fondateur de la dynastie ayyūbide. Voir notamment, Garcin J.-C. *et alii, États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, X^e-XV^e siècle*, PUF (Nouvelle Cléo), Paris, 1995, tome 1, p. CXLIV, 241. Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 4 et 12 ; 6 et 14.

selon ses biographes⁴⁹, comme un moment optimal, advenu car il avait mené son œuvre à terme⁵⁰. S'il est vrai que Širkūh contribua activement, par trois expéditions successives, à restaurer le pouvoir fatimide en Égypte, œuvrant en fait à renforcer sa dépendance à l'égard des Zenguides et plus généralement des forces militaires sous commandement sunnite⁵¹, rien n'est moins évident que l'affirmation d'al-Wahrānī selon laquelle :

Après sa mort, les gens furent unanimes à vouloir la laisser [l'Égypte] à tout jamais [aux mains] des gens de sa maison⁵².

L'arrivée au pouvoir de Saladin, désigné dans les deux versions par sa seule titulature al-Malik al-Nāṣir, est présentée comme une bénédiction pour Le Caire, débarrassé grâce à lui de ses « serpents et scorpions »⁵³ et redevenu un véritable Éden⁵⁴. Vient ensuite l'évocation du père de Saladin, Nağm al-Dīn (m. 1173), venu en Égypte à la demande de son fils, pour le soutenir. Saladin, quand il fut devenu maître de l'Égypte, a effectivement confié à son père de hautes fonctions avant de le nommer gouverneur d'Alexandrie, mais la présentation qu'en fait l'auteur-*rāwī* exagère largement l'importance qui fut la sienne au vu de l'histoire. L'un des éléments qui entrent dans la composition de cet éloge appuyé permet peut-être de mieux en comprendre les motifs : il s'agit de trois vers de panégyrique, présentés dans *Mia* comme étant de la composition « du serviteur al-Wahrānī »⁵⁵ et, plus discrètement dans *Mib*, comme étant de la composition de « l'un de ceux qui l'affectionnaient »⁵⁶. La présence de ce panégyrique, associée à la mention de Mūsak, oncle de Saladin, à propos de la fameuse épître attribuée à la mule Rayḥāna, permet de supposer que l'auteur, dont on sait qu'il est passé par l'Égypte, était entré en relation directe avec les Ayyūbides, ou du moins certains d'entre eux.

Cela soulève une question qui mérite d'être posée quoiqu'il ne soit pas possible d'y répondre, en l'état actuel des connaissances : quelle a été la nature exacte de la relation d'al-Wahrānī aux Ayyūbides, particulièrement Nağm al-Dīn, dont il a fait l'éloge en vers ? Ces vers sont-ils un panégyrique produit pour la fiction ou ont-ils bien été prononcés devant leur dédicataire ? Dans le

⁴⁹ Voir notamment : al-Zirikī, *al-A'lām*, Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, Beyrouth, 1989, vol. 3, p. 183.

⁵⁰ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 6 et 14.

⁵¹ Cf. Garcin *et alii*, *op. cit.*, p. 242-243.

⁵² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 6 et 14.

⁵³ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 6 et 14.

⁵⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 6 et 14.

⁵⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 5.

⁵⁶ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 13.

second cas, l'admiration exprimée par l'auteur n'est-elle pas surtout contingente et intéressée, comme l'est généralement, tout ou partie, la relation d'un homme de lettres à son mécène ?

Cette partie, la plus longue, dans les deux versions, prend fin sur la mention du fait que les Ayyūbides ont redoré en Égypte le blason du calife abbasside de Bagdad, par le biais de l'évocation d'al-Mustaḍīr bi-Amr Allāh (m. v. 1180), Commandeur des Croyants.

En terminant cette partie par la mention du calife abbasside, l'auteur semble avoir trouvé, pour *Mia*, une transition idéale pour parler du califat d'Iraq. Ce n'est pas le cas dans *Mib*, où cette première allusion au calife abbasside est suivie par l'évocation d'une dynastie absente de *Mia*, celle des Zenguides, à tout le moins de son plus illustre représentant, al-Malik al-'Ādil Nūr al-Dīn (m. 1174)⁵⁷, salué comme un valeureux combattant et un grand ascète, et comparé à Alexandre le Grand.

Comme on le voit, le texte témoigne du moment historique dont l'auteur a été le contemporain, où l'on assiste en Égypte à la chute des Fatimides et à la montée en puissance des Ayyūbides. Ce témoignage ne prétend pas à l'historicité ni ne peut y être rapporté. S'agissant des Zenguides, absents de *Mia* et évoqués dans *Mib* après les Ayyūbides, deux explications sont possibles. La première, rhétorique, verrait là une volonté d'emphatiser le rôle des Ayyūbides en occultant ou en minimisant celui des Zenguides. Cette explication est contredite en partie par l'éloge appuyé qui est fait de Nūr al-Dīn dans *Mib*. On peut dès lors avancer une seconde interprétation : contemporain des faits qu'il évoque, al-Wahrānī, outre qu'il n'a pas de projet d'historien, n'a pas de vue d'ensemble de la situation et traite dans un ordre indifférent de faits que la mise en perspective ultérieure inscrira dans une chronologie et une causalité conférant à celles adoptées par lui une part d'insolite.

– Le califat abbasside de Bagdad : la dernière évocation d'un pouvoir en terre d'Islam est séparée des précédentes par un court échange entre les deux protagonistes. Abū al-Ma'ālī fait part à l'auteur-*rāwī* de son admiration et de sa satisfaction en réaction aux réponses qu'il lui a déjà faites. Il l'assure ensuite (en récitant un vers) que le futur lui apportera sûrement d'autres informations sur ces sujets. L'auteur-*rāwī* lui demande alors, à son tour, de lui parler du pouvoir en Iraq, disant : *ḥaddīṭ-nī anta 'an sīrat al-imām fi ḥādīhi al-ayyām*⁵⁸. Le déroulement de cette dernière partie rompt avec le rythme des passages précédents. On y relève un va-et-vient entre les deux personnages. Au modèle répétitif, de type « l'évocation d'un thème est circonscrite à une question de A entraînant la réponse de B »,

⁵⁷ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁸ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 7 et 14.

se substituent des échanges plus proches du mode de la conversation. En effet, une première question de l'auteur-*rāwī* sur le calife entraîne une première réponse très élogieuse d'Abū al-Ma'ālī, dont l'essentiel se retrouve dans sa phrase : « Allāh a réuni en lui [le calife régnant] autant de vertu et de fidélité qu'il en a réparti dans tous les autres califes ». L'auteur-*rāwī* pose une seconde question concernant le vizir 'Aḍud al-Dīn⁵⁹. La réponse également très élogieuse d'Abū al-Ma'ālī conduit son interlocuteur à une nouvelle question de nature différente et plus franchement intéressée : « Que dis-tu du fait de se présenter à sa porte et de faire pleuvoir ses bienfaits (littéralement : faire pleuvoir son nuage) ? »⁶⁰. Suit un échange entre les deux personnages sur ce sujet. L'auteur-*rāwī* va ensuite enchaîner en relatant l'expérience qu'il a faite de la générosité du vizir Ġalāl al-Dīn⁶¹, ce qui entraîne un nouvel échange entre les deux personnages, toujours sur le même sujet. Autre changement : les fils ténus qui reliaient précédemment le discours à la réalité historique⁶² sont ici rompus. Quoique centré sur des personnages précis, le propos est général ou métaphorique ; si l'on apprend que les personnages cités sont parés de vertus et accomplissent de grandes choses, on ignore tout de ce qu'ils entreprennent de fait, dans leurs actes.

Le prétexte invoqué au début de cette partie, pour introduire le calife, est doctrinal : l'auteur-*rāwī* doit, dit-il, se rendre auprès de gens aux yeux desquels croire à la légitimité de ce pouvoir incontestable est un moyen de se rapprocher de Dieu et souhaite donc savoir ce qu'il convient d'en penser⁶³. On ne saura jamais tout à fait ce qu'il pense lui-même de cette attitude. En effet, la crédibilité de l'apologie faite du calife est atténuée par le fait qu'elle est précédée d'une indication sur l'objectif intéressé de la visite : obtenir de lui, éventuellement par le truchement de son vizir, les largesses que l'on attend d'un généreux mécène⁶⁴.

Après cette évocation des principaux thèmes abordés dans ce texte, une rapide comparaison entre les deux versions s'impose. Quoique *Mia* comporte, ici ou là, quelques segments qui ne figurent pas

⁵⁹ Puissant intendant d'al-Mustaḡid, père d'al-Mustaḡī, 'Aḍud al-Dīn Abū al-Faraġ Muḥammad avait porté le fils sur le trône après avoir participé à l'assassinat du père (voir notamment Ibn al-Ṭiqṭaqā, *al-Faḥrī*, www.alwaraq.com, p. 218-220 ; Abū al-Fidā', *Tārīḥ*, www.alwaraq.com, p. 660 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, www.alwaraq.com, p. 5296).

⁶⁰ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 8 et 15.

⁶¹ Ibn al-Aṭīr fait un éloge appuyé de ce vizir dont il vante les connaissances, la compétence et la générosité (voir Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fi al-tārīḥ*, www.alwaraq.com, p. 3996 et 4079). Ġalāl al-Dīn semble avoir également été un lettré dont les épîtres ont fait l'objet d'un recueil (voir Ḥāġī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn*, www.alwaraq.com, p. 552).

⁶² Sans qu'on ne puisse, il va de soi, considérer les propos d'al-Wahrānī comme une information à caractère historiographique.

⁶³ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 7 et 14.

⁶⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 7 et 15.

dans *Mib*, cette comparaison permet d'affirmer que *Mib* est une version plus développée que *Mia*. Par contre, il n'est pas possible pour autant de considérer définitivement *Mib* comme une version développée de *Mia*, ni à l'inverse, *Mia* comme une version abrégée de *Mib*. Sans faire l'inventaire exhaustif de toutes les variantes, un tableau permettra, par quelques exemples, d'en voir les principales catégories et de constater qu'elles apportent divers degrés de différence, allant de la nuance la plus légère à l'affirmation la plus marquée.

| Nature de la variante (les segments examinés occupent la même position dans les deux versions) | <i>Mia</i> | <i>Mib</i> |
|--|---|---|
| Inversion de termes | <i>Wa-l-Rašid fi siyāsati-hi wa-riyāsati-hi</i> | <i>Wa-l-Rašid fi riyāsati-hi wa-siyāsati-hi</i> |
| Inversion de termes modifiant la signification | <i>Lākinna al-sukūt 'an hādā anḡaḡ wa-musālamat al-afā 'i aṣlah</i> | <i>Lākinna al-sukūt 'an hādā aṣlah wa-musālamat al-afā 'i anḡaḡ</i> |
| Variante syntaxiques ne modifiant pas la signification | <i>Fa-mā marartu bi-amīr [...] wa lā wazīr...</i> | <i>Fa-mā marartu bi-amīr [...] wa lā bi-wazīr...</i> |
| Variante syntaxique modifiant la signification | <i>Wa-saṭā 'alay-him saṭwat al-asad al-bāsir fa-aḡraḡa al-muḡsid wa-l-muḡārib</i> | <i>Wa-saṭā bi-him saṭwat al-asad al-bāsir ḡattā aḡraḡa al-muḡsid wa-l-muḡārib</i> |
| Emploi de synonymes | <i>Sāqat al-sa 'āda ahla-hu</i> | <i>Qādat al-sa 'āda ahla-hu</i> |
| Inversion dans l'ordre des expressions | <i>intaqala ilā rabbi-hi wa-fāza bi-l-riḡwān fi qurbi-hi</i> | <i>Wa-fāza bi-l-riḡwān fi qurbi-hi intaqala ilā rabbi-hi</i> |
| Expressions différentes ayant le même sens global | <i>Fa-qawiyat bi-him kalimat al-muwaḡḡidīn</i> | <i>Fa-štaddat bi-him šawkat al-muwaḡḡidīn</i> |
| Expressions différentes modifiant le sens global | <i>Rabbā-hā al-sulṭān bi-l-ḡuḡūr bayn al-fuṣq wa-l-fuḡūr</i> | <i>Wulidat fi al-su 'ūd wa-naša 'at bayn al-ṭabl wa-l- 'ūd</i> |
| Expression figurant dans une seule des deux versions | <i>Fa-qultu mu'ayyad min al-samā' musalla 'alā man fawq al-mā'</i> | <i>Fa-qultu mu'ayyad min al-samā' ḡawwāḡ li-l-dimā' musalla 'alā man fawq al-mā'</i> |
| Passages incluant plusieurs expressions consécutives) figurant dans une seule version | <i>Bi-sa 'adat al-Mustaḡī' bi-Amr Allāh amīr al-Mu'minīn</i> <i>fa-qāla li-Llāhi darru-ka...</i> | <i>Bi-sa 'adat al-Mustaḡī' bi-Llāh amīr al-Mu'minīn qāla fa-mā taqūlu bi-l-Malik al-'Adil Nūr al-Dīn fa-qultu saḡm li-l-dawla sadīd wa-rukn li-l-ḡilāfa šadīd wa-amīr zahīd wa-malik muḡāḡhid tuṣā 'idu-hu al-aflāk wa-taḡdumu-hu al-ḡuyūš wa-l-amlāk (citation d'un vers)</i> <i>fa-qāla li-Llāhi darru-ka...</i> |
| Citations poétiques figurant dans une seule version | <i>Tafānā al-riḡāl 'alā ḡubbi-hā </i> <i>Fa-mā yaḡsulūna 'alā ṭā'ili</i> | |
| Citations poétiques figurant dans les deux versions à deux endroits différents | <i>Wa-swadda nādī-hum wa-malakāt-hum a'ādī-hum ḡamālu dī-l-arḡi kānū fi l-ḡayāti wa-hum ba'da l-mamāti ḡamālu l-kutubi wa-s-siyari afalat budūru-hā wa- ta'aṭṭalat šudūru-hā...</i> | <i>Wa-yukrimūna al-nazil wa-fi miṭli-hum yaqūlu al-šā'ir ḡamālu dī l-arḡi kānū fi l-ḡayāti wa-hum ba'da l-mamāti ḡamālu l-kutubi wa-s-siyari fa-qultu inna-hu lammā aḡāna Llāh...</i> |

Maqāma éditée avec l'indication (sur la Sicile)⁶⁵

La *maqāma* évoquée ici est, dans l'ordre de classement de l'édition complète de l'œuvre d'al-Wahrānī, la troisième et dernière *maqāma*⁶⁶. Cependant, compte tenu des analogies qu'elle présente avec *M1*, il m'a paru plus intéressant de l'examiner aussitôt après. Par commodité, je la désignerai par *M2*. Comme *M1*, *M2* a pour *rāwī* l'auteur. Supposée se dérouler en Sicile, elle rapporte les propos échangés entre des compagnons réunis dans un verger, sur divers personnages que l'on peut plus ou

⁶⁵ Figurant, dans le texte édité, entre parenthèses.

⁶⁶ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 219-221.

moins facilement associer à des personnages ayant eu une existence historique. Il convient de souligner que les éditeurs de l'ouvrage, dans le cas spécifique de cette *maqāma*, se sont abstenus de proposer pour chaque personnage nommé dans le texte une note de bas de page renvoyant à un personnage historique équivalent ; ou de signaler, comme ils le font ailleurs, qu'ils n'ont pu l'identifier. Mon hypothèse étant que *M1* et *M2* procèdent d'une même logique, qui consiste à détourner des données de la réalité au service de la fiction, poussant à l'extrême les analogies formelles entre la *maqāma* et le *ḥabar*, il ne m'en paraît pas moins intéressant de voir dans un premier temps si une mise en relation de ces anthroponymes et de personnages historiques peut quand même être esquissée. Dans *M2*, le protagoniste de l'auteur-*rāwī* se nomme Abū al-Walīd al-Qurṭubī. Si l'on cherche à lui attribuer un équivalent dans la réalité historique, on lui trouve deux illustres *alter ego*, le poète et politique andalou Ibn Zaydūn (m. 1070) et le célèbre contemporain de l'auteur, le philosophe Averroès (m. 1198), sans qu'il soit possible d'établir de manière catégorique une corrélation entre le personnage de la fiction et l'une de ces deux figures historiques. Certes, si l'on veut absolument faire coïncider la fiction et la réalité, et si l'on présuppose que le récit est factuel, il est plus facile d'imaginer que l'auteur a rencontré un homme vivant à son époque plutôt qu'un homme mort un siècle plus tôt. Mais le texte présente le dénommé Abū Walīd al-Qurṭubī comme faisant partie d'un groupe de Siciliens chrétiens⁶⁷, ce qui ne décrit ni l'un ni l'autre personnage. Il est un « sultan du *kalām* »⁶⁸, ce qui les décrit en revanche l'un et l'autre, car le propos peut être compris aussi bien comme une allusion à la maîtrise (littéraire) du verbe que comme une allusion à la maîtrise (argumentative) du '*ilm al-kalām*. Par ailleurs, aucune des biographies que j'ai consultées ne mentionne pour l'un ou pour l'autre un séjour en Sicile, pas plus au demeurant en ce qui concerne al-Wahrānī. Certes, on ne peut en inférer qu'ils ne s'y soient jamais rendus, mais on ne peut davantage en conclure qu'ils y soient effectivement allés. Belle illustration, confirmée dans la suite du récit, de la manière dont un texte de fiction, jouant sur des personnages ayant eu une existence historique, atteste de l'inextricable enchevêtrement de l'imaginaire et de la réalité, un peu comme la *maqāma ḡaylāniyya* d'al-Hamadānī (m. 1008), dans laquelle 'Īsā Ibn Hišām, supposé représenter l'auteur, discute avec un transmetteur de poésie qui dit avoir voyagé nuitamment en

⁶⁷ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 219 : *ṭā'ifa min ahl dīni-hā*.

⁶⁸ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 219.

compagnie du poète Dū al-Rumma (m. 735) et été témoin d'une querelle entre lui et al-Farazdaq (m. 730)⁶⁹.

Mais revenons au récit d'al-Wahrānī. Dans un premier temps, l'auteur-*rāwī* semble s'exclure de la situation, se contentant de l'observer, et rapporte à la troisième personne du masculin pluriel les propos de ses compagnons (p. 219, l. 5, *bayna-hum* ; l. 6, *fā-qālū*). Il s'investit ensuite dans les événements, passant à la première personne du pluriel (l. 9, *fā-qulnā*) puis du singulier (p. 220, l. 3, 5 *qultu*). Les échanges ont lieu selon un modèle récurrent : l'assistance demande à Abū al-Walīd ce qu'il pense d'un personnage et il répond. Les questions mentionnent, dans l'ordre du texte, un *qāḍī* nommé Abū al-Raḡā', son père et son fils, tous deux anonymes ; un *faqīh* nommé Ibn Baqiyya ; un secrétaire nommé Yūsuf, son fils Abū 'Alī, son père Abū Dakkāš, son frère Abū al-Futūh.

Voyons à présent ce qui peut être dit des correspondances éventuelles entre ces derniers personnages et la réalité. L'évocation du *qāḍī* Abū al-Raḡā' et de ses père et fils, *qāḍīs* eux-mêmes, permet de supposer que le personnage qui aurait pu servir de modèle, même lointain, était d'une dynastie de *qūḍāt*. On peut penser à la lignée andalouse de Muḥammal Ibn Raḡā' Ibn 'Ikrima, dont Ibn al-Ḥaṭīb disait : « [...] 'arīqan fī al-qāḍā' qāḍin ibn qāḍin ibn qāḍin »⁷⁰. À propos de son homonyme, Wahrānī, lui, fait dire à Abū al-Walīd : « *wa-huwa bayt al-qāḍā'* »⁷¹, expression dans laquelle l'emploi de *bayt*, fut-il à prendre dans un sens métaphorique, n'est pas sans suggérer une lignée.

Il est plus difficile de trouver un Ibn Baqiyya auquel appliquer le qualificatif de *faqīh*. Le nom a certes été rendu célèbre par le vizir buyide mort en 978, mais celui-ci, quelles que fussent ses qualités, ne pouvait se prévaloir du titre de *faqīh*, ni correspondre au portrait dressé du personnage dans le texte étudié : « *baḥr fiqh ḡāḍa wa-nahr adab fāḍa* »⁷². Ce portrait est plus conforme à celui du lointain Baqiyy Ibn Maḥlad (m. 889) ou à l'un de ses descendants cordouans, ayant pour nom Ibn Baqiyy. Dans ce cas, les contraintes littéraires auront clairement surclassé dans le texte sur les contraintes historiques, le passage de Baqiyy en Baqiyya étant rendu nécessaire par la rime du *sağ'*. La situation est encore plus délicate quand on recherche un correspondant historique au secrétaire dénommé

⁶⁹ Al-Hamadānī, *Maqāmāt*, éd. M. 'Abduh, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 1986, p. 38-42. Ou toute autre édition, *al-maqāma al-ḡaylāniyya*.

⁷⁰ Ibn al-Ḥaṭīb, *al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa*, www.alwaraq.com, p. 911.

⁷¹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 219.

⁷² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 220.

Yūsuf, père d'Abū 'Alī, fils d'Abū Dakkāš⁷³ et frère d'Abū al-Futūḥ. C'est vers la famille andalouse al-Lūšī que l'on peut alors se tourner⁷⁴.

Coïncidence fortuite ou choix délibéré, le fait est que les seules figures historiques que l'on peut désigner comme ayant pu éventuellement servir de modèle à l'auteur ont en commun d'être andalouses. Sans exclure l'hypothèse que des recherches plus approfondies (ou plus heureuses) permettraient peut-être d'associer à chaque personnage cité un *alter ego* mieux identifié, il me paraît plus intéressant d'orienter l'examen du texte vers une étude de sa littéarité, de sa fictionnalité et de l'utilisation qu'il fait de l'inter-textualité. À cet effet, il convient de présenter rapidement le schéma général du récit.

Dans les deux premières lignes, l'auteur-*rāwī* situe brièvement son itinéraire, opposant l'attrait qu'exerce sur lui la Sicile et le malaise qu'il éprouve du fait de cet attrait (p. 219, l. 2 : *fā- 'ašīqa-hā šayṭān-i*). Les six lignes suivantes sont consacrées à distinguer Abū al-Walīd al-Qurṭubī, reconnu par ses compagnons comme celui qui est à même de porter un jugement solide et acceptant d'être reconnu comme tel. Suivent douze lignes qui traitent du *qāḍī* Ibn Rağā' et des siens. Le discours évolue progressivement d'un jugement positif et admiratif (Ibn Rağā' est savant, juste, probe...) vers une appréciation négative (Ibn Rağā' est brutal avec les plaideurs, sans clémence ni compassion). En fin de compte, mieux vaut l'entendre vanter de loin plutôt que d'avoir affaire à lui ; quant à ceux qui lui ont donné son pouvoir, ils ne valent guère mieux. Son père n'est pas moins sévèrement jugé, qui manifeste indifférence et somnolence, là où son fils exagère sa vigilance. Quant au représentant de la plus jeune génération, quoiqu'il soit trop tôt pour le juger, son lourd héritage augure tristement de ses défauts. Les quatre lignes consacrées ensuite à Ibn Baqiyya constituent un éloge sans ambiguïté ni réserve. Les neuf dernières lignes évoquent une lignée de secrétaires et relèvent du même processus que la partie consacrée au *qāḍī* et à sa famille. Après quelques mots positifs, Yūsuf est dénigré, son père exécuté d'un sobriquet, son fils tourné en ridicule et accusé de duplicité, son frère enfin logé à la même enseigne.

Si les thèmes abordés ont leur singularité, la structure du récit évoque plusieurs *maqāmas* d'al-Ḥarīrī ou d'al-Hamadānī : un personnage considéré comme *le* savant et se reconnaissant comme tel, placé au centre du récit, fait état de son expérience et expose ses connaissances, qu'elles soient

⁷³ Même si dans le cas de ce personnage, il s'agit d'un surnom puisé dans la langue parlée.

⁷⁴ Sans qu'il ne soit possible au demeurant d'identifier avec certitude les trois personnages.

théologiques, poétiques, grammaticales ou, ce sera ici le cas, sociales et biographiques. Un personnage témoin de la scène assure la fonction de *rāwī*. Mais l'analogie ne s'arrête pas là. Elle est aussi thématique ou sémantique, on serait presque tenté de dire qu'elle réside dans l'esprit même de certains passages. Abū Walid al-Qurṭubī décrit comme « *sulṭān al-kalām ya'muru-hu fa-yuwālifu-hu wa-yanhā-hu fa-lā yuḥālifu-hu* »⁷⁵, c'est un peu Abū al-Faḥ al-Iskandarī décrit comme « *rağul al-faṣāḥa yad'ū-hā fa-tuğību-hu wa-l-balāga ya'muru-hā fa-tuṭī'u-hu* »⁷⁶. De même, Abū al-Walid déclarant « *anā ūḍiḥu iškāla-kum (fa-s'alū 'ammā badā lakum)* »⁷⁷, c'est un peu Abū Zayd al-Sarūğī déclarant « *salū-nī 'an al-mu'ḍilāt wa-stawḍiḥū min-nī al-muṣkilāt* »⁷⁸. On relève un autre clin d'œil à Ḥarīrī dans l'emploi concomitant des expressions *mawāqīt al-ṣalāt* et *yawāqīt al-ṣilāt*⁷⁹. En effet, si chacune de ces deux expressions a cours dans l'usage, leur association ne figure dans aucun des principaux ouvrages classiques hormis celui d'al-Ḥarīrī⁸⁰. De surcroît, à proximité de ces deux expressions concomitantes, Wahrānī utilise l'expression convenue « *fa-la'an tasma 'a bi-l-Mu'aydiyy ḥayrun min an tarā-hu* » (mieux vaut entendre parler d'al-Mu'aydi que le voir)⁸¹. Cette proximité ne peut manquer d'évoquer une anecdote très célèbre dans laquelle al-Ḥarīrī s'appliquait l'expression à lui-même, pour mettre dans l'embarras un interlocuteur que son aspect physique rebutait⁸².

De manière plus générale, le texte d'al-Wahrānī est construit sur des correspondances qui le mettent constamment en relation avec d'autres textes ou avec des expressions lexicalisées. Le cliché, relativement fréquent dans la poésie comme dans la prose classique, est ici à fleur de texte. Preuve peut-être que notre auteur n'a pas réussi à se l'approprier suffisamment pour que, le réemployant, il le régénère et paraisse quand même innover. Pour établir le bien-fondé de ce jugement, un passage en revue des principaux emprunts figurant dans la *maqāma* paraît nécessaire.

⁷⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 219.

⁷⁶ Al-Hamaḍānī, *op. cit.*, p. 104. Ou toute autre édition, *al-maqāma al-maḍīriyya*.

⁷⁷ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 219. L'élément entre parenthèses ne figure pas dans toutes les versions

⁷⁸ Al-Ḥarīrī, *Les Séances de Hariri publiées en arabe avec un commentaire choisi*, Silvestre de Sacy A.-I. (éd.), Imprimerie Royale, Paris, 1847-18532, Reprint Oriental Press Publishers, Amsterdam, 1968, vol. 2, p. 400. Ou toute autre édition, *al-maqāma al-tāniya wa-l-ṭalātūn al-ḥarbiyya*.

⁷⁹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 219.

⁸⁰ Al-Ḥarīrī, *op. cit.*, vol. 1, p. 18. Ou toute autre édition, *al-maqāma al-ūlā al-ṣan'āniyya*. Une vérification sur l'ensemble de la bibliothèque virtuelle du site www.alwaraq.com, qui permet de consulter en ligne l'ensemble des *ummahāt* et les plus connus des autres textes classiques, ne fait apparaître aucun autre emploi concomitant de ces deux expressions.

⁸¹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 220.

⁸² Cette anecdote figure notamment dans la notice consacrée à Ḥarīrī par Ibn Ḥallikān.

Au nombre des emprunts en prose au patrimoine des proverbes et expressions lexicalisées, outre l'expression *fā-la'an tasma 'a bi-l-Mu'aydiyy hayrun min an tarā-hu* évoquée plus haut, on relève : *ibn labūn lā zahr fā-yurkab wa-lā dir' fā-yuḥlab*⁸³, *ḥadwa-ka al-na 'l bi-l-na 'l*⁸⁴ et *wa-dū al-waḡhayn ḥaliq an lā yakūna 'ind Allāh min aḥad*⁸⁵. On relève enfin un emprunt au texte coranique⁸⁶.

A ces emprunts s'ajoute une autre forme d'inter-textualité, la citation poétique. Son caractère pour le moins convenu dans la prose littéraire ne doit pas occulter le fait qu'elle est ici très présente (six citations différentes en vers sur un total d'une trentaine de lignes). Un premier vers⁸⁷ reprend, avec une variante, un vers au contenu rigoureux, attribué par Ibn Qutayba et par al-Ġāḥiz à Abū Nuḡayla al-Rāḡiz⁸⁸, mais dont l'attribution varie dans d'autres sources⁸⁹. Utilisé dans le texte pour dénigrer ceux qui ont porté Ibn Raḡā' à la fonction de *qādī*, il présente une variante par rapport à sa source. Comme dans *M1*, la variante (changement d'un pronom personnel suffixe de la deuxième à la troisième personne du singulier) permet une meilleure insertion de la citation dans le contexte.

Je n'ai pas trouvé trace dans les sources que j'ai pu consulter du second vers⁹⁰ cité, soit qu'il soit de la composition d'al-Wahrānī lui-même, soit qu'il soit d'un poète particulièrement obscur. Dans un cas comme dans l'autre, il ne présente pas d'intérêt poétique notable et énonce un lieu commun sur les *uṣūl* et *furū'*⁹¹.

Le troisième vers⁹² est emprunté à 'Abda Ibn al-Ṭabīb, faisant l'éloge funèbre de Qays Ibn 'Aṣim⁹³. Il est à noter que ce vers est considéré par certains, d'après une information rapportée par al-Iṣfahānī,

⁸³ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 220. Cité par de nombreuses sources, ce propos est attribué dans la plupart des cas à l'Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib. Il évoque l'inutilité ponctuelle du chamelon, trop jeune encore pour être monté et ne pouvant être trait, puisqu'il n'est pas femelle. La citation est tronquée. Le *Nahḡ al-balāḡa* en fait une recommandation incitant le croyant, en cas de sédition, à n'y apporter aucune forme de contribution.

⁸⁴ L'expression a été rendue célèbre par un vers attribué au poète umayyade 'Umar Ibn Abī Rabī'a, qui l'aurait récité lors d'une *mufāḍala* l'opposant à Ḡamil Buṭayna. Voir notamment Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa-l-šū'arā'*, www.alwaraq.com, p. 218 ; Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aḡānī*, www.alwaraq.com, p. 71.

⁸⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 221. Célèbre condamnation des hypocrites, attribuée à al-Aḥnaf Ibn Qays (m. 691), connu pour sa sagesse. Il l'aurait prononcée choqué par un flatteur qui, après avoir congratulé le calife Mu'āwiya et son fils Yazīd, les avait critiqués sitôt sorti de l'assemblée. L'anecdote figure dans diverses sources, notamment al-Mubarrad, *al-Kāmil fi al-luḡa wa-l-adab*, www.alwaraq.com, p. 27, al-Zamaḡṣarī, *Rabī' al-Abrār*, www.alwaraq.com, p. 780 ; al-Ibšihī, *al-Mustaṭraf...*, www.alwaraq.com, p. 394.

⁸⁶ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 221. Āl 'Umrān, 34.

⁸⁷ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 220.

⁸⁸ Ibn Qutayba, *op. cit.*, www.alwaraq.com, p. 228 ; al-Ġāḥiz, *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn*, www.alwaraq.com, p. 480.

⁸⁹ Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī, *op. cit.*, www.alwaraq.com, p. 965. Al-Nisabūri, *'Uqalā' al-maḡānīn*, www.alwaraq.com, p. 60 (cette version présente une variante par rapport à l'ensemble des autres dans lesquelles le vers est identique).

⁹⁰ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 220.

⁹¹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 220.

⁹² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 220.

⁹³ On retrouve cette attribution dans Ibn Qutayba, *op. cit.*, p. 289 ; al-Ġāḥiz, *op. cit.*, p. 341 ; al-Iṣfahānī, *op. cit.*, p. 4820.

comme le vers en langue arabe le plus représentatif de l'éloge funèbre. Appliqué dans le texte d'al-Wahrānī au dénommé Ibn Baqiyya, il renforce le caractère positif du passage qui lui est consacré.

En suivant l'ordre du texte, on tombe ensuite sur une expression utilisée par al-Wahrānī dans la prose mais empruntée à un vers attribué au Ṣāhib Ibn 'Abbād (m. 995) ; il s'agit de l'expression « *fī asfali-hi dā'un* »⁹⁴. S'il paraît possible de parler ici d'emprunt, c'est que le texte en prose reproduit par ailleurs le sens général du vers. « *Fī asfali-hi dā'un as'alu Allāh min-hu al-salāma* » écrit al-Wahrānī, là où le célèbre vizir buyide écrivait :

*Wa-fī asfali-hi dā'un ba'īdun min-kum-u s-sū'u*⁹⁵

On notera ici une relative discrétion de l'auteur, bien moins réservé dans son *Manām* quant à ce qui décrit les mœurs sexuelles de ses personnages.

Le vers suivant⁹⁶ est emprunté à la poésie gnominique. Il dénonce les hypocrites qui feignent de se réjouir de votre présence et vous dénigrent en votre absence. Il s'agit d'un vers que l'on retrouve dans certaines sources sans mention d'auteur⁹⁷.

Enfin, le dernier emprunt au patrimoine poétique est un hémistiche de la célèbre *mu'allaqa* de Ṭarafa Ibn al-'Abd⁹⁸. Al-Wahrānī utilise l'image du joueur de *fiyāl*, séparant la terre pour en faire deux tas identiques et cachant un objet dans l'un des deux, pour décrire, assez judicieusement, l'hypocrite.

En d'autres termes, cette brève *maqāma* repose en grande partie sur les inventions littéraires d'autres auteurs que celui qui l'a composée. Celui-ci tente une fusion de ces divers emprunts dont il faut reconnaître qu'elle n'est que très partiellement réussie. Ce n'est pas le cas de la dernière *maqāma* d'al-Wahrānī, que nous allons maintenant examiner.

Maqāma éditée sous le titre d'*al-maqāma fi Ṣams al-Ḥilāfa*

La *maqāma* qui figure en seconde place dans le recueil⁹⁹ (désormais *M3*), est désignée par deux manuscrits (sur quatre) comme *risāla* (épître). Pourtant, des trois *maqāmas* d'al-Wahrānī, elle est celle dont l'identité générique est la plus manifeste au vu des définitions traditionnellement admises

⁹⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 220.

⁹⁵ Ṭa'ālibī, *Yatīmat al-dahr*, www.alwaraq.com, p. 885.

⁹⁶ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 221.

⁹⁷ Voir par exemple al-Ibšihī, *al-Mustaṭraf*, www.alwaraq.com, p. 53.

⁹⁸ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 221.

⁹⁹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 97-102.

de la *maqāma*. On peut même considérer que cette identité est revendiquée par le biais des emprunts que l'auteur fait à ce qui est habituellement considéré comme "la fiche signalétique" des œuvres d'al-Hamaḍānī et d'al-Ḥarīrī. Il n'en allait pas tout à fait de même pour la *maqāma* précédente, dans laquelle les emprunts à ces deux auteurs étaient plus "neutres", portant davantage sur le lexique que sur la forme même du récit.

M3 est sans ambiguïté un texte de fiction assez original, qui mêle humour et ironie, langue soutenue et dialectalismes, propos châtiés et termes vulgaires. Il est malaisé de déterminer si l'auteur a choisi le ton satirique pour engager une critique de mœurs, ou si cette critique n'est qu'un avatar mis au service de la drôlerie.

Un *rāwī*, nommé 'Īsā Ibn Ḥammād al-Ṣiqillī, raconte au narrateur, emblématisé dans le récit par le pronom *nā*¹⁰⁰, l'histoire d'un cordonnier maghrébin devenu, en Syrie, un faux savant, fabriqué de toutes pièces par une épouse ambitieuse, qui a une conception assez personnelle du savoir : l'essentiel n'est pas d'en savoir plus que les autres mais de crier plus fort qu'eux¹⁰¹. Quand l'imposture de l'homme finira par être connue, qu'il aura embrassé avec succès une nouvelle carrière, celle de mouchard, il sera désigné par le surnom de Šams al-Ḥilāfa (Soleil du Califat), et c'est dans les querelles domestiques et les scènes de ménage qu'il fera concurrence à son épouse, pour savoir qui crie le plus fort.

'Īsā Ibn Ḥammād al-Ṣiqillī a déserté, avec les siens, la Sicile, parce que l'Islam y était en déclin, pour s'installer à Ğilliq. Intrigué par l'un de ses voisins, qu'il trouve au demeurant détestable, il engage la conversation avec lui et voit se confirmer son impression que cet homme excentrique et bavard « est une courge »¹⁰². Tenant à en savoir davantage, il intercepte un familier du voisin pour qu'il lui parle de lui. L'homme accepte volontiers. 'Īsā Ibn Ḥammād apprend ainsi que son voisin est un cordonnier constantinois arrivé à Ğilliq dans un total dénuement, qui s'est laissé épouser par une vieille tisserande aisée, originaire elle aussi du Maghreb, à qui il avait demandé l'hospitalité, et qui s'était persuadée en l'observant qu'il était pourvu, par-delà sa grise mine, d'un outil imposant. Satisfaite de ses prouesses d'alcôve, elle lui avait offert une nouvelle garde-robe puis avait décidé de

¹⁰⁰ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 97 : *ḥaddata-nā ...* (nous a raconté).

¹⁰¹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 100-101.

¹⁰² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 97 : *wa-bāna l-ī anna al-raġul yaqṭīna wa-anna-hu maġribī al-ṭīna*. L'analogie entre la courge et la bêtise, accréditée dans les langues parlées, n'est pas consignée par les dictionnaires classiques les plus connus. La seule autre occurrence que j'en ai trouvée dans un texte littéraire figure dans un passage d'al-'Īmād al-Iṣfahānī, qui reproduit une épître dans laquelle on peut lire ce propos proche de celui d'al-Wahrānī : *wa-ba 'd fa-anā yaqṭīna in qultu inna-ka šīrāzī al-ṭīna*. (Al-'Īmād al-Iṣfahānī, *op. cit.*, www.alwaraq.com, p. 629).

le promouvoir *faqīh*. Comme il était récalcitrant et bien peu décidé à entreprendre des études, elle lui avait elle-même assuré une formation pour le moins réduite, avant de lui dispenser de nombreux conseils sur la manière de se montrer savant sans l'être. Après avoir brièvement impressionné de vrais savants par son apparence, l'homme fut rapidement démasqué et traité avec mépris. Il changea de métier et, devenu mouchard, s'enrichit. On le surnomma alors Šams al-Ḥilāfa après l'avoir surnommé « l'époux d'al- 'allāfa »¹⁰³. À partir de ce moment-là, son épouse et lui donnèrent en spectacle leurs querelles conjugales.

Le texte s'ouvre sur l'énoncé *ḥaddatanā 'Īsā Ibn Ḥammād al-Šiqillī qāl*¹⁰⁴. Les éditeurs de l'ouvrage précisent qu'ils ne sont pas parvenus à identifier ce personnage¹⁰⁵, ce qui n'a rien de surprenant car il est clair que nous sommes en présence d'un personnage de fiction, référant simultanément aux héros d'al-Hamaḍānī et d' al-Ḥarīrī. Le segment « *ḥaddatanā 'Īsā Ibn...* » apparaît comme un clin d'œil évident à Hamaḍānī, dont toutes les *maqāmas*, sauf deux, commencent par ce même énoncé¹⁰⁶. Mais si le prénom 'Īsā évoque le héros d'al-Hamaḍānī, 'Īsā Ibn Hišām faut-il le rappeler, sa *kunya* (Ibn Ḥammād) évoque davantage le héros d' al-Ḥarīrī, Ibn Hammām¹⁰⁷. Dès les premières lignes, al-Ḥarīrī est aussi évoqué dans la phrase : *fa-daḥaltu-hā ba 'da mu 'ānāt al-ḍurr wa-mukābadat al- 'ayš al-murr*¹⁰⁸, dont on remarque l'analogie avec les deux énoncés : *daḥaltu-hā ba 'da mu 'ānāt al- 'ayr*¹⁰⁹ puis *wa-l-šī 'ār al-ḍurr wa-l- 'ayš al-murr*¹¹⁰. Quelques lignes plus loin, on relève un nouveau clin d'œil à Ḥarīrī, dans l'utilisation de l'expression *ḡuhaynat aḥbāri-hi*. L'origine de cette expression figure dans un vers devenu proverbial *wa- 'inda ḡuhaynata l-ḥabaru l-yaqīnu*. Dans cet énoncé, un homme de la tribu de ḡuhayna est présenté comme la personne la mieux placée pour expliquer ce qu'il est advenu de son compagnon de voyage, puisqu'il l'a assassiné pour le voler. Cependant, quoique

¹⁰³ ' *Allāfa* désigne « une femme qui a épousé un homme incapable de gagner sa subsistance par la *kidya* » (Bosworth Cl., *The Medieval islamic underworld*, Leyde, Brill, 1976, vol. 2, p. 23) (texte arabe).

¹⁰⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 97.

¹⁰⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 97, n. 2.

¹⁰⁶ Rappelons que le pronom *nā* de la première personne du pluriel est absent des phrases inaugurales des *maqāmas* d'al-Ḥarīrī dans l'œuvre duquel l'instance que ce pronom emblématise n'est pas spécifiée sémantiquement. D'autre part, al-Ḥarīrī n'utilise que huit fois sur cinquante l'énoncé *ḥaddata al-Ḥarīṭ Ibn Hammām* pour ouvrir le récit (*maqāmas* 1, 11, 17, 26, 31, 39, 41, 46).

¹⁰⁷ Al-Wahrānī se réfère aussi à ce personnage dans l'épître dont le narrateur est sa mule Rayḥāna. En effet, celle-ci informe Mūsak que « les bêtes ne connaissent pas al-Ḥarīṭ Ibn Hammām [...], notamment les mules qui font toutes sortes de travaux. [...] D'ailleurs, si une mule mangeait le livre des *Maqāmāt*, elle en mourrait » (al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 92).

¹⁰⁸ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 97.

¹⁰⁹ Al-Ḥarīrī, *op. cit.*, vol. 2, p. 424. Ou toute autre édition, *al-maqāma al-tālīta wa-l-talātūn al-taflisiyya*.

¹¹⁰ Al-Ḥarīrī, *op. cit.*, vol. 1, p. 373. Ou toute autre édition, *al-maqāma al-talātūn al-šūriyya*.

l'énoncé soit devenu proverbial, son réemploi contextuel par al-Wahrānī n'est pas sans évoquer l'emploi par al-Ḥarīrī de l'expression *ḡuhaynat al-aḥbār*¹¹¹.

La présence en doublure du texte d'al-Wahrānī de ces deux illustres prédécesseurs est soulignée par le nombre réduit des autres références inter-textuelles et l'absence de mise en relation du texte avec la réalité historique, contrairement à ce qu'il en était dans les deux *maqāmas* précédemment examinées. Ainsi, dans ce récit de 99 lignes (vers et prose réunis), on ne trouve que deux citations poétiques, l'une d'un seul vers¹¹², l'autre de six¹¹³.

Les liens inter-textuels ne doivent pas occulter ce qui différencie cette *maqāma* de celles dont elle s'inspire. Il convient donc de faire l'inventaire des principales différences puis d'en examiner la portée.

Une première différence notable concerne les modes de transmission de la narration : contrairement à ce que l'on trouve chez al-Hamaḍānī ou al-Ḥarīrī, dans les *maqāmas* desquels le personnage mentionné dans la phrase inaugurale est assimilé à l'instance du *rāwī*, le personnage de 'Īsā Ibn Ḥammād, mentionné dans la phrase inaugurale d'al-Wahrānī n'est pas celui que désigne le terme *rāwī*, employé dans le texte à deux reprises. Ici, *rāwī* est employé pour désigner un autre personnage, le familier du voisin, que 'Īsā interroge sur son compte ; ainsi peut-on lire : *qāla 'Īsā Ibn Ḥammād fa-qultu li-l-rāwī*¹¹⁴ et, plus loin, *qāla al-rāwī*¹¹⁵, énoncé dans lequel ce terme désigne celui qui raconte à 'Īsā Ibn Ḥammād les péripéties de Šams al-Ḥilāfa. Il y a donc là trois instances intradiégétiques distinctes assurant la transmission orale (supposée) du discours (écrit) : celle qui est représentée par le pronom personnel *nā*, celle qui est représentée par l'anthroponyme 'Īsā Ibn Ḥammād al-Šiqillī et celle qui est représentée par l'ami du voisin désigné par le terme *rāwī*. Autrement dit, la transmission du discours dans ce texte d'al-Wahrānī présente une instance de plus que chez ses deux prédécesseurs, chez qui, sauf de manière tout à fait exceptionnelle¹¹⁶, la chaîne de transmission n'en compte que deux.

¹¹¹ Al-Ḥarīrī, *op. cit.*, vol. 1, p. 252. Ou toute autre édition *al-maqāma al-tāniya wa-l- 'iṣrūn al-furātiyya*.

¹¹² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 97. Il s'agit d'un vers pris dans un distique attribué à Imru' al-Qays (voir Ibn Qutayba, *K. al-šī'r wa-l-šū'arā'*, www.alwaraq.com, p. 30), repris par ailleurs dans d'autres compositions poétiques.

¹¹³ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 101. Al-Wahrānī signale que ces vers sont d'Abū Ġābir al-Maġribī. Je n'ai trouvé aucune mention de ces vers ou de leur auteur dans les documents que j'ai pu consulter. S'agirait-il de l'auteurs lui-même?

¹¹⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 99.

¹¹⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 102.

¹¹⁶ C'est le cas par exemple de la *maqāma al-tāmina wa-l-arba 'ūn al-ḥarāmiyya* d'al-Ḥarīrī.

La différence dans le mode de transmission n'est pas la seule différence qui mérite l'attention. En effet, le personnage de Šams al-Ḥilāfa est, lui aussi, très éloigné des personnages d'Abū al-Fatḥ al-Iskandarī et d'Abū Zayd al-Sarūgī. Une première différence tient au moment d'émergence, dans le récit et dans l'histoire, du nom qui les désigne. La désignation d'Abū al-Fatḥ et d'Abū Zayd est extradiégétique¹¹⁷ alors que le titre de Šams al-Ḥilāfa, attribué ironiquement au héros, d'abord anonyme, d'al-Wahrānī, est le résultat des événements décrits dans le texte. Par ailleurs, les personnages d'al-Hamaḍānī et d'al-Ḥarīrī sont l'un et l'autre maîtres de leur destinée et de leurs choix, y compris quand ils choisissent l'imposture. Šams al-Ḥilāfa, après une molle résistance, subit quant à lui les ambitions, voire les caprices, de son épouse, dans une entreprise qui est loin de le convaincre. L'épouse a en effet décidé de le transformer en savant religieux, simplement en choisissant son habillement, aussi sûrement que si elle était capable de faire des miracles : « Elle lui fit tailler des vêtements sur mesure et il ne quitta l'échoppe qu'après qu'elle lui eut dit : “deviens *faqīh*!” et qu'il le fut devenu^{118, 119}. Craignant cette entreprise¹²⁰, il invoque sans succès, pour y échapper, son âge avancé¹²¹, sa bêtise et son indigence¹²², sa crainte de subir des représailles¹²³. Il essaie également, tout aussi vainement, d'attendrir sa femme en comptant sur la faiblesse de ses sens¹²⁴. Il se résigne ensuite, dans un premier temps, à exécuter le plan ourdi par son épouse, allant jusqu'à lui demander de lui prodiguer des conseils¹²⁵. D'ailleurs il ne renoncera pas à la carrière de *faqīh* de sa propre initiative mais chassé par ses pairs supposés. Il montre ainsi un caractère influençable sans lien avec ceux, bien trempés, de ces deux modèles littéraires.

Une autre différence concerne l'écriture et le niveau de langue adopté par al-Wahrānī. On sait à quel point l'écriture d'al-Hamaḍānī et d'al-Ḥarīrī est réputée choisie, savante, voire précieuse. Quand elle ne l'est pas, comme lorsqu'ils retranscrivent l'argot ou les ruses des Banū Sāsān¹²⁶, c'est dans une

¹¹⁷ La question de savoir si cette *kunya* doit être rapportée à une paternité effective n'est pas de mon propos ici.

¹¹⁸ *Kun faqīhan fa-kān*. Une allusion claire au texte coranique (notamment, Coran, II, 117).

¹¹⁹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 99 (*taḥawwafa min dālika al-amr*).

¹²⁰ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 99.

¹²¹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 99 (*anā ka-l-ḥalāl al-dāris*).

¹²² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 99 (*anā miṭl ḥimār al-'Uzayr*). Dans le Coran, 'Uzayr est invité à regarder ce qu'il est advenu de son âne mais les exégètes proposent de cela des interprétations diverses, par exemple que l'âne, mort, est en décomposition ou au contraire qu'il a été rendu à la vie par la Toute-Puissance divine, etc.

¹²³ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 99 (*aḥāfu an yaqtulū-ni ṣaf'an*).

¹²⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 99-100 (*wa-waffīrī-nī 'alā laṭm arḥāmi-ki*).

¹²⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 101 (*awṣī-nī*).

¹²⁶ Voir notamment *al-maqāma al-sāsāniyya* d'al-Ḥarīrī, ou la version non expurgée d'*al-maqāma al-ruṣāfiyya* d'al-Hamaḍānī (al-Hamaḍānī, *Maqāmāt*, Constantinople, Maṭba'at al-Ġawā'ib, 1881, p. 54-60).

contextualisation maîtrisée. De plus, ils proposent, sitôt après, les explications nécessaires à leur lecteur¹²⁷, soit qu'ils le supposent ignorant de la « langue du vulgaire », soient qu'ils tiennent à montrer qu'elle est incluse dans leurs connaissances. Quant aux propos de nature sexuelle, ils en traitent le plus souvent de manière imagée, plus particulièrement al-Ḥarīrī¹²⁸, la version non expurgée des *Maqāmāt* d'al-Hamadānī permettant d'observer qu'il est, pour sa part, tout aussi talentueux dans les passages un peu lestes¹²⁹. Al-Wahrānī, s'il leur emprunte leur prédilection pour la prose rimée, semble bien moins exigeant en ce qui concerne les qualités du lexique ou de la syntaxe, comme on peut le voir dans ces quelques exemples.

– Accord fautif du pronom suffixe, reproduit dans tous les manuscrits et ne pouvant donc être rapporté à une simple erreur de copiste : *tu 'allimu al-banāt al-ğazl wa-tuğannibu-hum al-muğūn wa-l-hazl*¹³⁰.

– Prédilection pour des images à caractère scatologiques (comme cela est également le cas dans le *Manām al-kabīr*) : *min ayy kanīf ħarağa hādā*¹³¹ ; *aşbahtu al-yawm fi mirḥādi-ki kināfan*¹³² ; *fa-ğā'a hādā al-şayḥ abū al-ḥarā*¹³³.

– Crudité des expressions à caractère sexuel : *iḥtalā-hā wa-i'talā-hā*¹³⁴ ; *wa-huwa min warā'i-hā ka-l-tawr*¹³⁵ ; *waffirī-nī 'alā laṭm arḥāmi-ki*¹³⁶ ; *urīdu an uḥriğa-ka min al-madābir...*¹³⁷.

– Utilisation de termes ou expressions en langue parlée, ou emplois courants de termes absents des dictionnaires dans les usages retenus, comme par exemple : *yaqtīna* pour la bêtise¹³⁸ ; toujours dans l'imagerie végétale, *bāḍinğān* dans l'énoncé *aḥada yaqūlu ḍarban min al-bāḍinğān*, utilisé en

¹²⁷ L'édition de référence des *Maqāmāt* d'al-Hamadānī par Muḥammad 'Abduh ayant intégré dans l'apparat critique ces remarques (voir Hamadānī, *op. cit.*, 1986, p. 157-163), elles apparaissent comme le fait de l'éditeur alors que l'édition de Constantinople (Hamadānī, *op. cit.*, 1881) permet de constater qu'elles étaient le fait de l'auteur lui-même (voir notamment p. 57-60).

¹²⁸ Voir par exemple les *maqāmas* 8, 9, 10 ou, dans l'ordre, *al-ma'arriyya*, *al-iskandariyya* et *al-raḥbiyya*.

¹²⁹ Rappelons que les éditions les plus courantes des *Maqāmāt* d'al-Hamadānī reprennent l'édition critique de Muḥammad 'Abduh, qui, quelles qu'en soient les qualités, n'inclut pas *al-maqāma al-dimaşqiyya*, omet certains passages *d'al-maqāma al-ruşāfiyya* et remplace, au nom de la bienséance, *ist* par *ibṭ* dans *al-maqāma al-mawşiliyya*, ce qui, au passage, en occulte totalement le caractère burlesque ...

¹³⁰ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 98.

¹³¹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 97.

¹³² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 99.

¹³³ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 98.

¹³⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 98.

¹³⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 98.

¹³⁶ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 99-100.

¹³⁷ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 100.

¹³⁸ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 97.

coordination avec *hadayān* pour « raconter n'importe quoi »¹³⁹ ; *yāqūt*¹⁴⁰ désignant probablement un mets peu coûteux qu'il ne m'a pas été possible d'identifier, dans le segment *ya 'ūzu-hu min al-qūt taman raṭl min al-yāqūt*¹⁴¹ ; *qalfandar* dans le segment *fa-sāqa-hu al-qalfandar*¹⁴² ; autres emprunts au persan, dans lesquels l'auteur paraît rechercher davantage les effets de sonorité que les effets de sens, *ḡandār*¹⁴³ et *silāḥ dār*¹⁴⁴, *turkāš* (carquois) et *hawā'ig' kāš*¹⁴⁵ (intendant ayant en charge le magasin et le cellier du prince) ; *lawālik* et *šamāšik*¹⁴⁶ pour désigner les sandales.

Ce texte soulève encore bien d'autres remarques. Dans les limites de cet article, je n'en retiendrai que deux. La première concerne le jugement négatif porté sur le *fiqh* et l'autorité des *fuqahā'* par la vieille épouse de Šams al-Ḥilāfa, même si ce dernier tempère légèrement la sévérité des propos en les relativisant. Pour rassurer son époux, qui craint de ne pas réussir à se faire passer pour *faqīh*, elle lui dit en effet : « *wa-i'lam anna al-fiqh laysa huwa šay' ḡayr al-nifāq wa-l-zi 'āq*¹⁴⁷ *wa-talwīt waḡh al-ḥašm bi-l-biṣāq* »¹⁴⁸. Ce dénigrement s'accompagne d'une vision dévalorisée de la culture puisque l'épouse de Šams al-Ḥilāfa résume le savoir à la connaissance pour le moins approximative de dix lettres de l'alphabet¹⁴⁹, les informations qu'elle prodigue à son mari pour l'instruire étant toutes de nature analogue à : « *wa-kull mudawwar mīm* »¹⁵⁰. Cette représentation des savoirs et de la théologie comme réduites à une écorce factice n'est pas sans rappeler que le regard sombre porté par la plupart des auteurs classiques sur l'état de la culture à leur époque est une topique. Cependant, là encore,

¹³⁹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴⁰ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 98.

¹⁴¹ L'utilisation du *raṭl* de pièces d'or comme unité de mesure pour évaluer une quantité de pierres précieuses est attesté dans certains textes, comme par exemple Šafadī, *op. cit.*, p. 4265 : évoquant l'inventaire d'une saisie, il indique que l'on peut y lire : *tis 'ata 'ašara raṭlan bi-l-miṣrī zumurrud yāqūt raṭlān*, etc. De ce fait, on aurait pu penser que l'énoncé d'al-Wahrānī était ironique, si le contexte ne conduisait pas à exclure cette possibilité, les deux segments faisant suite à celui-ci évoquent en effet, l'un et l'autre, un homme à ce point affamé qu'il est prêt à accepter toutes les humiliations. À signaler également que les éditeurs d'al-Wahrānī commentent l'emploi de ce terme en disant : *wa-l-siyāq yadullu 'alā anna-hu ṭa 'ām raḡiṣ*.

¹⁴² Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 98. Dans le *Supplément aux dictionnaires arabes*, Dozy signale l'emploi de ce terme persan en langue arabe, dans le sens de sauterelle. Le terme désigne peut-être métaphoriquement dans le texte d'al-Wahrānī, une monture si étique ou une embarcation si fragile qu'elle peut être comparée à une sauterelle. Cependant, il n'est pas possible d'exclure un emploi plus concret de ce vocable qui se serait perdu au fil du temps.

¹⁴³ Pour *ḡandār*.

¹⁴⁴ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴⁵ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 102. D'après Dozy (*Supplément*), *kāš* est ici une altération de *ḥawāḡa*.

¹⁴⁶ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 101.

¹⁴⁷ Cette forme pour désigner les hurlements n'est pas attestée dans les dictionnaires classiques. Elle est cependant dans l'usage et notamment dans les langues parlées, en concurrence avec *za 'iq*.

¹⁴⁸ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 101.

¹⁴⁹ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 100.

¹⁵⁰ Al-Wahrānī, *op. cit.*, p. 100.

al-Wahrānī se différencie notamment d'al-Hamaḍānī et d'al-Ḥarīrī : tandis que les héros de ces derniers luttent contre cette dégradation de la culture en nourrissant leur érudition, les personnages d'al-Wahrānī montrent plutôt le parti que l'on peut tirer de cette situation factice où il suffirait de bien en porter l'habit pour être consacré moine.

Cette vision négative dépasse d'ailleurs le seul cadre de la culture pour décrire aussi l'ensemble du fonctionnement social. La réussite du cordonnier devenu mouchard, faisant de ce fait fortune et se trouvant paré du noble surnom de Soleil du Califat, n'est pas sans exprimer une vision sévère et sans concessions du fonctionnement du pouvoir politique et plus généralement des relations sociales et humaines. Par-delà son caractère humoristique et ses imperfections formelles, ce texte d'al-Wahrānī porte un regard à la fois réaliste et cynique sur les désordres ordinaires des sociétés humaines. Mais ce regard semble conserver une part de tendresse amusée, car comment ne pas voir, jusque dans la vocation de mouchard qui fait la fortune de Šams al-Ḥilāfa, un clin d'œil, peut-être un peu particulier, à la profession d'al-Ḥarīrī, responsable des renseignements généraux (*ṣāhib al-ḥabar*) dans la région d'al-Bašra ?

Après avoir passé en revue les principales caractéristiques de ces trois *maqāmas* d'al-Wahrānī, que peut-on dire de leur intérêt ? Peut-être principalement que le fait même qu'elles ne soient pas abouties, qu'elles ne puissent pas être classées parmi les modèles du genre, apporte un éclairage nouveau sur le genre lui-même et montre notamment que la conception qu'avaient d'une *maqāma* les auteurs, qui en quelque manière avoisinaient avec les fondateurs du genre, était plus souple et plus ouverte que ce qu'elle est devenue par la suite, notamment à partir du moment où, sous l'influence d'une vision évolutive de la littérature et des théories du genre, on a parfois appliqué de manière anachronique des schémas de notre temps à la compréhension de ces textes du passé.

Mais l'intérêt d'al-Wahrānī ne saurait être confiné à son apport à l'histoire littéraire. Il réside aussi dans ses textes, le traitement qu'il fait de la fiction, les libertés qu'il prend avec la langue, le regard réjoui avec lequel il observe le monde qui l'entoure, avec ici ou là une certaine indulgence à l'égard de ses faiblesses, et toujours une pointe d'humour à prendre au second degré, qui constitue un complément tout à fait digne d'intérêt à l'ironie révoltée d'al-Hamaḍānī ou à l'élitisme souvent désabusé d'al-Ḥarīrī.