ḤADĪṮ ḪĀLID B. YAZĪD
UNE LECTURE DU *LIVRE DES AVARES* D'AL-ǦĀḤIẒ (II)

ABDALLAH CHEIKH-MOUSSA
Université de Paris-Sorbonne

Dans un précédent travail [1], nous avons essayé de montrer que l'auteur du *Kitāb al-Buḫalā'* (*Le livre des avares*), en parfait *mutakallim* (théologien) qu'il était, maniant aussi bien la sophistique et l'amalgame que la parodie ou le pastiche, n'avait probablement pas pour objectif la peinture des caractères d'un peuple particulier, les Persans, ni la critique de l'avarice et de la parcimonie, mais bien la mise en cause de certains usages du discours qu'il jugeait indignes des savants véritables et de l'élite (*Ḫāṣṣa*) à laquelle ils étaient supposés appartenir. Le présent article vise donc essentiellement à corroborer la thèse avancée, en prenant pour objet d'étude le chapitre qu'al-Ǧāḥiẓ a consacré à un personnage haut en couleur, prototype du héros des *Maqāmāt* et de toute la littérature consacrée aux Banū Sāsān, Ḫālid b. Yazīd.

Tout comme les autres supposés «avares» mentionnés dans *Kitāb al-Buḫalā'* [2], Ḫālid b. Yazīd, dit Ḫālawayh le Gueux (*al-Mukaddī*) est présenté comme un personnage qui aurait réellement existé. Il serait le *mawlā* des grands Muhallabides de Baṣra, un client riche mais avare et qui aurait exercé le métier de «faux-mendiant». Un passage d'al-Mas'ūdī [3] pourrait confirmer ces assertions et laisser à penser

[1] "Avarice ou sophistique? Une lecture du *Livre des avares* d'al-Ǧāḥiẓ", *Bulletin d'Études Orientales*, LI (1999), 209-227.

[2] Éd. Ṭ. al-Ḥāǧirī, Le Caire, Dār al-ma'ārif [Ḏaḫā'ir al-ᶜArab, 23], 1976⁵ = *Le livre des avares de Ǧāḥiẓ*, trad. Ch. Pellat, Paris, G.-P. Maisonneuve [Islam d'hier et d'aujourd'hui, X], 1951.

[3] *Murūǧ al-Ḏahab wa-Ma'ādin al-Ǧawhar*, éd. Barbier de Meynard & Pavet de Courteille, revue et corrigée par Ch. Pellat, Beyrouth, al-Ǧāmi'a l-lubnāniyya [Qism al-dirāsāt al-tāriḫiyya, 10], 1974, IV, 341, §§ 2791-2795. Voir aussi Yāqūt al-Ḥamawī, *Iršād al-Arīb ilā Ma'rifat al-Adīb* [= *Mu'ǧam al-Udabā'*], éd. A. F. Rifā'ī, Beyrouth, s. d. (réimp. Le Caire, 1936-1938), XI, 42: *adīb ẓarīf wa-lahu aḫbār ḥisān wa-min laṭā'ifihi waṣiyyatuhu li-bnihi ᶜinda mawtihi wa-fīhā laṭā'if wa-ġarā'ib.*

Al-Qanṭara XXV, 2 (2004) 413-431

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

qu'il a vraisemblablement vécu dans le premier quart du IIIème siècle de l'Hégire.

L'auteur des *Prairies d'or* rapporte en effet qu'en l'an 223 de l'Hégire, un bouffon pétomane du nom de 'Alī b. al-Ǧunayd al-Iskāfī, contemporain donc d'al-Ǧāḥiẓ, aurait répondu au calife al-Mu'taṣim qui lui reprochait d'avoir refusé de venir «lui faire contre-poids dans sa litière», durant un voyage qu'il comptait effectuer:

> Ton messager, Muḥammad b. Ḥammād, est venu me voir en me posant les conditions exigées de Ǧassās al-Šāšī et de Ḫalawayh al-Muḥākī.

Lorsque le messager lui avait demandé de se préparer pour se rendre chez le calife, il aurait répondu:

> Comment vais-je me préparer, dois-je me faire une autre tête que la mienne, dois-je acheter une autre barbe ou allonger ma taille, je suis déjà prêt et plus que prêt!

On peut donc penser qu'il était un «mime» (*muḥākī*) ou un bouffon dont la spécialité serait le déguisement et la «contrefaçon» (reproduction des gestes, des discours, des intonations d'individus ou de groupes particuliers). La question qui se pose dès lors est le sens de la présence de pareil personnage parmi la galerie de portraits qu'al-Ǧāḥiẓ présente dans son livre sur les avares. Il ne peut être *a priori* assimilé aux grandes figures du savoir et du pouvoir qui font l'objet de sa satire, et l'on voit mal les raisons pour lesquelles l'auteur a cru bon de préciser son identité. À moins de poser que la *takdiya*, métier fort lucratif, si l'on en croit al-Ǧāḥiẓ, n'est pas la gueuserie véritable ni l'occupation réelle de ce héros négatif. Nous pensons en effet que notre auteur cherche, par le jeu de l'amalgame et l'ambivalence de la personnalité de Ḫālawayh, à dénigrer le *qaṣaṣ* et les sermonnaires populaires, voire tous les prédicateurs et savants, *'ulamā'* et *udabā'* confondus, qui ne sont pas de son bord, à assimiler leur activité à une pure et simple mendicité professionnelle et donc répréhensible [4]. C'est ce que nous essayerons d'établir dans ce qui suit.

[4] Cf. Ibn al-Ǧawzī, *Kitāb al-Quṣṣāṣ wa-l-Muḏākkirīn*, éd. et trad. angl. de M. S. Swartz, Beyrouth, Dār al-Mašriq [Recherches, 1ère série: Pensée arabe et musulmane, 47], 1971, 93-94 où sont détaillées les ruses des sermonnaires. Voir aussi l'étude de S. Wild, "Jugglers and Fraudulent Sufis", *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Stockholm-Leyde, 1975, 58-63 ; *Id.*, "A Juggler's Programme in Medie-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Le premier discours

La scène qui ouvre le récit des exploits de Ḫālid se déroule dans le quartier des Banū Tamīm, à Baṣra. Cependant ces derniers ne semblent pas le connaître:

> *wa-kāna yanzilu fī šiqq Banī Tamīm fa-lam ya'rifūhu* [5].
> Il avait coutume de faire halte dans le quartier des Tamīm, mais ils ne "le remirent" pas.

Cette formulation est pour le moins paradoxale. Faut-il comprendre qu'il était étranger à la tribu, mais qu'il avait l'habitude de venir séjourner dans leur quartier et même de fréquenter leurs assemblées, sans qu'ils lui aient prêté la moindre attention? Faut-il entendre «ne le connaissaient pas», dans le sens où ils ignoraient tout de son «avarice» et de son passé? Doit-on enfin penser que cette même expression renvoie au parasitisme de Ḫālawayh: il s'était introduit dans leur *maǧlis*, sans avoir été invité, sans être l'un de leurs compagnons habituels (*dāḫil 'alā l-qawm, ṭufaylī*)?

L'on verra que, d'une certaine façon, Ḫalawayh, par l'énumération de toutes ses fréquentations, par la relation de son «autobiographie», ne fera que répondre à ces questions. Il se fera connaître non seulement des Banū Tamīm, mais aussi par de son propre fils. Il se présentera, en effet, et présentera, pourrait-on dire, ses quartiers de noblesse, ses hauts faits et ses titres de gloire, ses *mafāḫir* et ses *ma'āṯir*, et partant, fondera et légitimera, par l'expérience acquise, son avarice ou, plus exactement, ce qu'il aura posé comme une bonne gestion de ses biens et une charité «bien ordonnée», expérience qui lui a valu une maîtrise inégalée de l'art ou de la «science» physiognomonique (*firāsa*), et donc une parfaite connaissance des hommes.

Rappelons l'anecdote qui ouvre le *Ḥadīṯ*. Un jour, lors d'une assemblée des Banū Tamīm, un mendiant se présente. Ḫālawayh commence par lui donner, involontairement, un «gros» dirham de Baṣra. Aussitôt qu'il le voit dans la main du mendiant, il le reprend et donne à la place un petit *fals*. Devant les objections des personnes présentes,

val Islam", *La signification du Bas Moyen Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman*, Aix-en Provence, Édisud, 1978, pp. 353-361.

[5] *Kitāb al-Buḫalā'*, 46. Ch. Pellat a rendu ce passage ainsi: «Il s'installait dans le quartier des Banū Tamīm qui ne le connaissaient pas», p. 65.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Ḫālid doit s'expliquer. Il prétend connaître les gueux, *mukaddīn*, et affirme que celui qui se trouvait devant lui était un mendiant à «liard» et non à dirham. Nous aurons à revenir sur cet argument.

Commençons par relever que le discours de Ḫālawayh visant à justifier sa prétendue connaissance des «truands» est placé sous le signe de la prouesse et de l'exploit. Il s'agit véritablement de ses hauts faits et de son «cursus». Il rappelle, par là-même, et pour les railler très certainement, le *faḫr* des poètes et le genre [auto] biographique où l'itinéraire «intellectuel» d'un savant se trouve retracé. Ces prouesses revêtent trois formes:

1. la précocité: depuis son plus jeune âge, il a été initié au métier, à l'art de la gueuserie;
2. la constance: il exerce ce métier depuis trente ans;
3. l'excellence: il a surpassé tous les malfaiteurs possibles et imaginables. Aussi bien les chefs de bande que les hommes de main, tous lui ont fait acte de soumission et d'allégeance (*kāna taḥta yadī, aḫaḏtu l-'irāfa 'alayhi*).

À la manière du *'ālim* ou du *adīb* qui doit citer à comparaître ses maîtres et ses autorités pour fonder son discours, ou du poète qui passe en revue ses hauts faits et ses actions d'éclat, pour en tirer gloire, Ḫālawayh retrace donc son itinéraire, relate son roman de formation et légitime ainsi le savoir qu'il prétend détenir. Il faut noter cependant que la pratique habituelle de la légitimation est ici inversée: au lieu d'énumérer tous les maîtres dont il a suivi l'enseignement, Ḫālawayh ne mentionne que ses disciples, ceux dont il a été le maître. Il est regrettable que nous ne puissions pas identifier avec précision tous les personnages mentionnés [6], car ils doivent être, ils étaient, du moins on peut le supposer, riches de potentialités signifiantes pour le contemporain d'al-Ǧāḥiẓ, renvoyant soit à des pans de l'histoire de Baṣra et de celle de l'empire arabo-musulman en général, soit encore, et concurremment, à des normes et des conduites socio-morales. Cependant, indépendamment de cette identification qui nous fait défaut, ces personnages servent à poser «l'érudition», le savoir de Ḫālawayh, comme l'accumulation, dans les ouvrages biographiques, des noms des maîtres et des disciples, même inconnus du lecteur, asseoit la renommée du savant auquel une notice est consacrée.

[6] Voir Bosworth, C. E., *The Medieval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, Leyde, E. J. Brill, 1976.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Son discours cherche donc à prouver qu'il est passé maître dans l'art de reconnaître les différents types de mendiants ou de «truands» et, par voie de conséquence, qu'il est fondé à avoir l'attitude qu'il a adoptée, c'est-à-dire reprendre son dirham et ne donner en aumône qu'un *fals*. Son argumentation peut être résumée ainsi:

1. j'ai raison de ne donner à ce mendiant qu'un *fals* parce qu'il n'a pas besoin de plus et qu'il s'en contentera;

2. je le sais parce que je suis passé maître dans l'art de la *firāsa* et parce que je connais parfaitement les bas-fonds et le «milieu»;

3. comme je connais tous les mendiants et que je donne à chacun selon ce qu'il mérite, je suis un homme juste, équitable et un bon musulman

La boucle est bouclée. Un certain savoir, et même un savoir certain, portant sur les différentes catégories de truands et de mendiants, est mis au service d'un objet insignifiant, un dirham, d'une cause méprisable: l'avarice présentée sous les dehors d'une justice distributionnelle, d'une véritable équité. «Un Tartuffe efface toujours son exaction locale dans une théorie globale», dirait Michel Serres! [7].

Reste à se demander quel est le sens du recours à l'argot dans l'énumération des différentes sortes (spécialités) de «malfaiteurs». Les termes employés par Ḫālawayh semblent être hermétiques pour le commun des lecteurs ou des auditeurs contemporains, *a fortiori* pour nous! Autrement, al-Ǧāḥiẓ n'aurait pas eu à les définir et à les «traduire».

Devant l'absence de réaction des Banū Tamīm (ils ne demandent en effet aucune explication), on peut, on doit poser qu'ils ont «entervé», compris le récit autobiographique de Ḫālawayh, tout comme al-Ǧāḥiẓ. Force donc est de déduire qu'eux-mêmes appartiennent à la confrérie des gueux et des faux-mendiants, qu'ils font partie, tout comme le mendiant et Ḫālawayh, de la communauté des *mukaddīn*. Et ce d'autant plus que leur remarque, qui était à l'origine du discours de Ḫālawayh, a de quoi surprendre, aussi bien par sa formulation que par l'emploi même du terme *mukaddīn* qui n'a pas été employé par Ḫālawayh:

wa-innaka la-ta'rifu l-mukaddīn!
«Mais tu connais bien les gueux!»

[7] *Le parasite*, Paris, Grasset, 1980, p. 272.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

En effet, nous avons affaire à une proposition affirmative, bien qu'elle soit suivie dans l'édition de Ṭ. al-Ḥāǧirī et dans la traduction de Ch. Pellat par un point d'interrogation [8]. L'emploi et de *inna,* dite de *taḥqīq* (affirmation et confirmation) et du *lām*, introduisant la *ǧumla ḫabariyya*, appelé *lām at-ta'kīd* est là pour poser, même si c'est sur le mode rhétorique, ironique et provocateur, que, par le fait qu'il établit une distinction entre les deux types de mendiants, Ḫālawayh détient ce savoir. Or pour pouvoir affirmer que cette distinction suppose la connaissance des *mukaddīn*, faut-il les avoir connus soi-même, les avoir fréquentés, voire être, ou avoir été, affilié à leur confrérie.

Bien qu'il faille distinguer entre les argots et les langues techniques, on ne peut s'empêcher dans le cas du *Kitāb al-Buḫalā'* de rapprocher l'argot de Ḫalawayh des «jargons» de métier, au sens contemporain du terme, donnés dans *Risāla fī Ṣinā'āt al-Quwwād* [9] par exemple, ou plus généralement le recours aux archaïsmes, *waḥšī* et *ġarīb al-luġa*, qui caractérisent les philologues-lexicographes, ou tout simplement la terminologie technique des savants et des *falāsifa* de l'époque. Dans les deux cas, il s'agit d'usages ou de parlers propres à des groupes «fermés». Ce sont, normalement, des «langues» secondes, mais qui se retrouvent, dans ces textes, employées comme première langue. Nous pensons que c'est, vraisemblablement, cet usage hors contexte, hors de propos, de certains registres linguistiques qui fait l'objet de la dérision et de la critique autant dans *Fī Ṣinā'āt al-Quwwād* que dans le *Livre des avares*.

L'argot, enfin, tout comme ces langues techniques ou ces lexiques de spécialité, en plus de sa fonction de communication, affirme la cohésion d'une communauté ou d'un groupe. Il n'est employé du reste que dans certaines situations, pour se protéger, c'est le cas des malfaiteurs ou des corporations, ou pour exclure. Par le recours à l'argot, Ḫālawayh compromet les Banū Tamīm; et, à supposer même qu'ils n'aient rien compris de ce qu'il disait, par le fait même d'avoir écouté son discours jusqu'au bout, sans l'interrompre, ils se trouvent inclus dans cette communauté de malfaiteurs, assimilés à lui et aux *mukaddīn*.

L'autre figure de *l'adab*, que l'on ne peut pas ne pas évoquer, à la lecture du discours de Ḫālawayh, est celle de l'informateur bédouin:

[8] «Tu connais donc les truands ?», p. 65.
[9] *Rasā'il al-Ǧāḥiẓ*, I, 375-393.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

beau parleur, *faṣīḥ*, usant lui-aussi d'un vocabulaire quasi incompréhesible pour le citadin et, tout autant, de ruse et de stratagèmes pour monnayer son savoir. Le *Livre des avares* lui-même permet de se faire une idée de l'image si négative que l'on pouvait se faire du Bédouin:

> *wa-l-A'rābī šarr min al-ḥāḍir sā'il ǧabbār waṯṯāba mallāq in madaḥa kaḏab wa-in haǧā kaḏab wa-in ayisa kadab wa-in ṭami'a kaḏab lā yaqrubuhu illā naṭif aw aḥmaq wa-lā yu'ṭīhi illā man yuḥibbuhu wa-lā yuḥibbuhu illā man huwa fī ṭibā'ihi* [10].
> Le Bédouin est pire que le citadin, un quémandeur impénitent et un flagorneur prêt à bondir. Qu'il loue ou qu'il invective, il ment. Qu'il désespère d'une chose ou qu'il la convoite, il ment. Ne s'en approchent que celui qui nourrit de coupables desseins ou un sot. Seul celui qui l'aime lui fait des dons, et ne l'aime que celui qui en partage la nature.

La critique, implicite, entraînée par l'usage de l'argot trouve, nous semble-t-il, sa confirmation dans un fait paradoxal qui doit être relevé: c'est le glissement inopiné du mendiant aux Banū Tamīm. Le début du récit faisait du mendiant et de lui seul l'agent menaçant les biens ou la fortune de Ḫālawayh, or le commentaire d'al-Ǧāḥiẓ retourne la situation, le mendiant n'est plus que le révélateur, l'occasion et le moyen qui montrent et démontrent la rapacité, le parasitisme des Tamīm et leur mauvais voisinage:

> *wa-innamā arāda bi-hāḏā an yū'isahum min mālihi ḥīna 'arafa ḥirṣahum wa-ǧaša'ahum wa-sū' ǧiwārihim* [11].
> Ce faisant, il voulait leur ôter tout espoir de toucher à ses biens, ayant appris leur cupidité, leur avidité et leur mauvais voisinage.

Ce retournement touche, dans le même mouvement, la situation de Ḫālawayh, il n'est plus *nāzil fī šiqqihim*, il n'est plus *fī maǧlis min maǧālisihim*, bref il n'est plus l'hôte, au sens de celui qui est reçu, le parasite, mais bien l'amphytrion, l'hôte qui reçoit et qui régale, celui qui est parasité par leur avidité et leur cupidité. Aussi ce nouvel éclairage change-t-il la nature même du discours tenu par Ḫālawayh. En

[10] P. 181. Voir R. Blachère qui parle de la vénalité du Bédouin, de ses talents d'écornifleur et de son intrépidité à répondre aux questions les plus épineuses, etc., *Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1952-1966, 119.

[11] *Kitāb al-Buḫalā'*, 47.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

en changeant le destinataire, al-Ǧāḥiẓ le transforme en *ta'rīḍ* (*iyyāki a'nī wa-sma^c^ī yā ǧāra!*), allusion malveillante qui ne vise plus le mendiant, mais les membres de cette grande tribu de Baṣra [12] dont le héros est al-Muhallab b. Abī Ṣufra. Ce n'est plus une plaidoirie *pro domo*, défense et illustration de l'avarice faite par un *mukaddī* ou un *muḥākī*, appelé Ḫālawayh, mais bien un réquisitoire accusant et condamnant le parasitisme et la cupidité des Tamīm, par un «sermonnaire» de haut vol:

> *wa-kāna qāṣṣan mutakalliman balīġan dāhiyan* [*sic*] *wa-kāna Abū Sulaymān al-A'war wa-Abū Sa^c^īd al-Madā'inī l-qāṣṣāni min ġilmānihi* [13].
> C'était un sermonnaire, «théologien» éloquent et retors. Abū Sulaymān le Borgne et Abū Sa^c^īd al-Madā'inī, les deux sermonnaires, faisaient partie de ses disciples.

Dernière interrogation, enfin, concernant cette première partie du *Ḥadīṯ Ḫālid b. Yazīd*: les termes *balīġ*, *mutakallim* et *dāhī*, employés pour qualifier Ḫālawayh, ne rendent-ils pas compte du procédé retenu par al-Ǧāḥiẓ, de la duplicité ou de la «bivocité» des personnages. Ḫālawayh, comme les autres grandes figures passées en revue dans *Kitāb al-Buḫalā'*, est maître ès *dahā'*, un *dahā'* qui n'est, somme toute, qu'une forme de *ḥazm* (prudence et intelligence rusée) mis au service de fins jugées répréhensibles. C'est ce que dira d'ailleurs Ḫālawayh, lui-même, dans sa *waṣiyya*:

> *maṯṯalat liya l-taǧārib 'awāqib al-umūr wa-qarrabatnī min ġawāmiḍ al-tadbīr* [14].
> L'expérience m'a permis de me représenter les conséquences des choses et d'appréhender les conduites les plus mystérieuses.

Quant à la qualification de *mutakallim balīġ*, faut-il en comprendre qu'il était un «théologien» éloquent et usant parfaitement de la rhétorique, et, puisque *qāṣṣ*, un théologien décrié car frayant avec la *'Āmma*, ou bien un «beau parleur», si l'on retient la traduction de Ch. Pellat [15]? Nous pensons que cela importe peu. Que ce *kalām* soit la parfaite maîtrise du langage en général (sens à notre connaissance non

[12] Cf. Pellat, Ch., *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1953, à l'index.
[13] *Kitāb al-Buḫalā'*, 47.
[14] *Id.*, 48.
[15] «Ḫālid était un conteur populaire (*qāṣṣ*) beau parleur, éloquent et rusé», 66.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

attesté) ou celle d'une méthode et d'un art argumentatifs propres aux *mutakallimūn*, l'essentiel, nous semble-t-il, est qu'il renvoie, dans les deux cas, et à la maîtrise du discours, et à son efficace ou son effet pragmatique. Or ce *kalām* est détourné de sa fonction première par Ḫālawayh: convertir, ennoblir et inciter à la vertu autant l'orateur que l'auditeur. Il se trouve, au contraire, mal utilisé, *fī ġayr mawḍi'ihi*, car mis au service de buts bas et vils, et employé dans des situations où il n'est pas de mise [16]. De plus, Ḫālawayh lui-même dit dans sa *waṣiyya* que s'il venait à se ruiner, il se ferait *qāṣṣ* ou *mukaddī*. Qu'est-ce à dire sinon que jouer les sermonnaires (de bas étage ?) ou les gueux, c'est tout un!

Si donc le rôle du *mutakallim* et du *qāṣṣ* vertueux est d'éduquer, d'instruire et d'édifier la *'Āmma* [17], Ḫālawayh, comme d'ailleurs son disciple Abū Sa'īd al-Madā'inī, a failli à sa mission. Il a démérité du *kalām* et de la *Ḫāṣṣa*. Aussi, il ne peut qu'être fustigé. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī partagera le point de vue d'al-Ǧāḥiẓ et écrira, à propos du *qaṣaṣ* et du *kalām*:

> *al-taṣaddī li-l-'āmma ḫulūqa wa-ṭalab al-rif'a baynahum ḍa'a wa-l-tašabbuh bihim naqīṣa wa-mā ta'arraḍa lahum aḥad illā a^cṭāhum min nafsihi wa-'aqlihi wa-lawṯatihi wa-nifāqihi wa-riyā'ihi akṯar mimmā ya'ḫuḏu minhum min iǧlālihim wa-qabūlihim wa-'aṭā'ihim wa-baḏlihim* [18].
>
> Entreprendre les gens du commun est disgrâce, désirer s'illustrer parmi eux est déchéance et leur ressembler est grave défaut. Jamais personne n'est allé à eux sans que son esprit, sa raison et sa vigueur n'en aient fait les frais et sans qu'il n'ait eu à faire montre d'hypocrisie et de basse complaisance. Le respect et la fa-

[16] Voir, 137-143, l'usage qui en ai fait par Abū Sa'īd al-Madā'inī, disciple de Ḫālawayh, usurier et *masǧidī*.

[17] Il faut noter qu'al-Ǧāḥiẓ entend cette édification dans un sens beaucoup plus politique qu'éthique dans *Risāla fī Nafy al-Tašbīh*, *Rasā'il al-Ǧāḥiẓ*, I, 284-285. Il s'agit d'un embrigadement qui la maintiendrait loin de l'émotion et de l'agitation. C'est à proprement parler d'un maintien de l'ordre, pour la plus grande tranquillité de la *Ḫāṣṣa*, qu'il s'agit: *fa-lawlā anna lahum* [*al-'Awāmm*] *mutakallimīn wa-quṣṣāṣ mutafaqqihīn wa-qawm qad bāyanūhum fī l-ma'rifa ba'ḍa l-mubāyana* [*wa*]*-lam yalḥaqū bi-l-ḫāṣṣa wa-lā bi-ahl al-ma'rifa l-tāmma lakunnā kamā naḫāfuhum narǧūhum...* («Si les gens du commun n'avaient pas de théologiens, de sermonnaires instruits et d'hommes qui se distinguent quelque peu d'eux par leur savoir, sans pour autant rejoindre les rangs de l'élite ni ceux des savants accomplis, nous les craindrions tout autant que nous mettrions nos espoirs en eux...»).

[18] *Kitāb al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa*, éd. A. Amīn & A. al-Zayn, Beyrouth, al-Maktaba l-'aṣriyya, s. d. (réimp. Le Caire, Laǧnat al-ta'līf wa-l-tarǧama wa-l-našr, 1939-1944), I, 225.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

veur, comme les présents et les gratifications qu'ils aura gagnés en retour, sont bien peu de chose.

Le testament de Ḫālawayh

La *waṣiyya* est, elle aussi, placée sous le signe de l'exploit et de l'excellence, mais, contrairement au *ḥadīṯ* proprement dit de Ḫālawayh, c'est une excellence paradoxale car réunissant les contraires: fréquentation des sultans et des mendiants, des califes et des truands, des ascètes et des assassins, des cercles soufis et des prisons, etc. Ce qui fonde son discours ici, c'est, non seulement la parfaite connaissance des bas-fonds et des marges de la société, mais l'expérience proprement inhumaine ou surhumaine, hors de portée des hommes, une expérience à l'échelle de l'univers et de la création. Il a parcouru les terres et les mers. L'espace dans lequel il s'est exercé et a exercé ses talents est à la mesure du monde connu de l'époque, avec une prédilection, il faut le noter, pour ses confins, pour les espaces périlleux: déserts inaccessibles, lisières de l'empire arabo-islamique où le pouvoir central n'a pas encore fait régner sa loi et hauts lieux de l'ensauvagement qui ne sont pas sans rappeler les espaces où règnent habituellement les *muḥārib* ou les *ṣa'ālīk*. Ḫālawayh a rencontré toutes les créatures humaines ou surnaturelles, détient des secrets dont la connaissance est, pour le commun des mortels, synonyme de mort [19].

> *wa-lawlā an akūna sababan li-talaf nafsika...*
> Si je ne risquais pas de causer ta perte...

Il a pratiqué tous les métiers et tous les arts, percé tous les secrets. L'on pourrait aller jusqu'à dire que sa *waṣiyya* résume à elle seule toute une culture, ou plus exactement, qu'elle en cerne les franges et les marges: savoir ésotérique ou hermétique [20] et connaissance des limites du monde connu et des bas-fonds, une culture qui a assuré au *mukaddī* sa pleine maîtrise sur les hommes.

[19] *Kitāb al-Buḫalā'*, 48.

[20] À comparer à ce qui est rapporté dans *Kitāb al-Tarbī' wa-l-Tadwīr*, éd. Ch. Pellat, Damas, Institut français de Damas, 1955 = *Rasā'il al-Ǧāḥiẓ*, III, 53-109 = *Le Kitāb al-Tarbī' wa-l-Tadwīr d'Al-Ǧāḥiẓ*, trad. franç. par M. Adad dans *Arabica*, XIII (1966), 268-294, XIV (1967), 32-59, 167-190, 298-319.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Ce testament présente cependant une image inversée des valeurs dominantes dans la société. Pour bien faire sentir le bouleversement que Ḫālawayh fait subir aux données de l'éthique admise, il suffit, par exemple, de se référer à ce que dit Ibn al-Ǧawzī dans son *Kitāb al-Quṣṣāṣ wa-l-Muḏakkirīn* de la fonction assignée au *taḏkīr* et au *wa'ẓ* ou aux versets coraniques qui rappellent la *waṣiyya* de Luqmān [21] et constituent le modèle de toute *waṣiyya*, nous lisons dans le Coran, sourate XXXI:

> v. 17: *yā bunayya aqimi ṣ-ṣalāta wa-'mur bi-l-ma'rūfi wa-nha 'ani l-munkari wa-ṣbir 'alā mā aṣābaka inna ḏālika min 'azmi l-'umūri*
> v. 18: *wa-lā tuṣa^cc^ir ḫaddaka li-l-nāsi wa-lā tamši fī l-arḍi maraḥan inna llāha lā yuḥibbu kulla muḫtālin faḫūrin*
> v. 19: *wa-qṣid fī mašyika wa-ġḍuḍ min ṣawtika inna ankara l-aṣwāti la-ṣawtu l-ḥamīri.*
> 17. Ô mon fils ! Accomplis la prière, ordonne le bien et interdis le mal, supporte avec constance ce qui t'advient. Ce sont là de fermes résolutions. 18. Ne présente pas aux gens un visage renfrogné, ne marche pas sur la terre avec arrogance. Dieu n'aime pas le présomptueux plein de vanité. 19. Marche avec humilité, baisse la voix. La voix la plus désagréable est la voix de l'âne.

Nous constatons donc que le thème ou le propos édifiant, chez Ḫālawayh, est détourné de sa visée habituelle: tous ses hauts faits, ses aventures, sinon ses fanfaronnades, ne sont passés en revue que dans le seul but de prouver que, pour s'enrichir, tous les moyens, licites ou illicites, sont bons, que c'est une entreprise ardue et qu'en conséquence, il ne faut surtout pas dilapider sa fortune ni même y toucher. Le *topos* de la *waṣiyya* se trouve ainsi inversé. Il n'est nullement question ici de recommander le bien ou de fustiger le mal, mais uniquement de prêcher la parcimonie, l'économie et le recours aux expédients. De plus, seul l'ici-bas est pris en considération, il est à lui-même sa propre fin. Or, par son appartenance au genre *wa'ẓ*, la *waṣiyya* aurait dû, par le recours au *tarġīb* et au *tarhīb* (les deux moyens dont dispose le prédicateur ou le sermonnaire pour toucher les âmes et pour atteindre à la persuasion), faire désirer l'au-delà, et détourner de l'ici-bas. Avec Ḫālawayh, le *tarhīb* ne brandit plus que la pauvreté, conséquence d'une dépense inconsidérée, et le *tarġīb*

[21] Voir aussi Sibṭ Ibn al-Ǧawzī, *Mir'āt al-Zamān fī Ta'rīḫ al-A'yān*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-šurūq, 1985, I, 495.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

n'incite qu'à la conservation et la multiplication des biens de ce monde.

L'attachement à la vie terrestre se donne à voir aussi dans l'attitude de Ḫālawayh à l'approche de la mort. Il est à l'agonie, mais il s'agrippe encore à ses biens. Il diffère encore un instant le geste de la transmission, et donc la dépossession. Le temps de la *waṣiyya*, ses richesses lui appartiennent encore, car, discourant, il ne donne que les circonstances de leur acquisition, les efforts que leur conservation a coûtés. Au sens propre, il ne donne, jusqu'à l'instant fatidique, rien à son fils, sinon des discours, du vent. Or, d'après les préceptes islamiques, la transmission est inéluctable. On ne peut déposséder son fils aîné sans une décision d'un *qāḍī*, et faut-il encore qu'il ait commis une faute grave, qu'il se soit montré particulièrement ingrat. Nous avons de plus une opposition entre *'amal* et *niyya*, l'acte et l'intention qui y a présidé. Cela est d'autant plus aggravé que le don est sans cesse rappelé, alors que dans cette culture, il ne faut jamais tirer fierté de ses largesses ni même en parler.

Le ton habituel de l'exhortation est lui-même changé, ton qui doit habituellement révéler le caractère de celui qui le tient: Ḫālawayh apparaît, au bout du compte, sous les traits du fanfaron, du vantard, et son discours frise le blasphème. Nous sommes loin du *ḫušū'* et du *wara'* des auteurs de *waṣiyya* classiques, humilité et crainte révérencieuse qui disent et redisent l'impuissance de l'homme et, par conséquent, la nécessité de s'en remettre au Dieu Tout-Puissant. Il faut ajouter aussi que ce qui désoriente, pourrait-on dire, le lecteur connaissant ces *waṣāyā*, c'est l'affirmation de Ḫālawayh que pour vivre, il faut se priver, pour manger, il ne faut pas toucher à ses biens et les préserver de toute dépense. Cette «morale» est pour le moins contraire à celle des grands textes de l'islam. C'est en effet le contrepied de ce que le Prophète aurait conseillé:

> *innamā laka min mālika mā akalta fa-afnayta wa-mā labista fa-ablayta aw a'ṭayta fa-amḍayta wa-mā siwā ḏālika fa-li-l-wāriṯ* [22].
> Ne t'appartiennent de tes biens, que ce que tu as mangé et dilapidé, porté et usé, donné et perpétué. Tout le reste revient à l'héritier.

[22] Voir A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Istanbul, Çaġri Yayinlari, 1988 (réimp. Leyde, E. J. Brill, 1936-1988), I, 218 b.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

La suite du testament redouble d'ailleurs ce paradoxe puisque Ḫālawayh pose que l'éducation qu'il a dispensée à son fils vaut tous les biens du monde, mais affirme, en même temps, qu'elle ne vaut rien sans le concours du fils, sans sa volonté. Il en résulte que les bonnes habitudes inculquées, et qui se résument à être un gestionnaire parcimonieux, ne sont pas encore des habitudes, elles ne sont pas devenus une seconde nature. Elles ont encore besoin d'être intériorisées, mais en l'absence du père. C'est dire que l'éducation n'a pas été réussie. Cette éducation est un capital inépuisable, mais un capital qui, tout comme les autres biens de Ḫālawayh, n'est pas encore transmis, et qui, en tant que tel, ne vaut rien.

Les apostrophes au fils viennent ajouter à ce paradoxe. Toutes mettent l'accent sur un point et un seul: son indignité, son incapacité à suivre la voie du père, à se conformer au modèle qui lui est proposé. Il est de ce point de vue la figure inversée du père. À tel point que l'on se demande si c'est bien raisonnable d'adresser des conseils à quelqu'un qui ne peut les mettre en pratique, de prêcher dans le désert. Mais ce paradoxe n'est en réalité que la conséquence du *dahā'/ḥazm* de Ḫalawayh, ce grand principe de conduite fondé sur la suspicion généralisée, qu'il dénie à son fils [23] et qu'il glose de manière apparemment «orthodoxe» en disant:

> *fa-ttahim šimālaka 'alā yamīnika wa-sam'aka 'alā baṣarika wa-ḫaf 'ibād Allāh 'alā ḥasab mā tarǧū llāh* [24].
> Que ta main gauche tienne pour suspecte ta main droite, que ton ouïe suspecte ta vue et crains les créatures de Dieu autant que que tu mets tes espoirs en Lui.

Il faut relever cependant que le dénouement final vient contredire les prédictions et le jugement de Ḫālawayh. Il a tort de se faire du souci, de penser que son fils n'a pas suivi ou ne peut pas suivre son exemple. Il est donc à l'opposé du *ḥāzim* véritable et du maître ès *firāsa* qu'il prétendait être dans le premier discours. Le fils est bien le digne successeur du père. Il poursuit, mais en l'améliorant, en la développant, la tradition inaugurée par le père; c'est-à-dire qu'il est au

[23] Voici quelques unes des expressions utilisées pour signifier à son fils qu'il est indigne de la «transmission»: *lawlā 'ilmī bi-ḍīqi ṣadrika... lastu arḍāka... lā aṯiqu bika, ḏakā'uka fawqa ḥazmika... wa-laysa šay' aḫwaf 'alayka 'indī min ḥusn al-ẓann bi-l-nās.*

[24] *Kitāb al-Buḫalā'*, 51. C'est le retournement du topos de la *muḥāsabat al-nafs*, examen de conscience nécessaire à une vie de piété et de dévotion.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

bout du compte pire que lui. Et le dénouement ne peut pas ne pas rappeler ces deux vers:

u'allimuhu l-rimāyata kulla yawmin
fa-lammā štadda sā'iduhu ramānī
wa-kam 'allamtuhu naẓma l-qawāfī
fa-lammā qāla qāfiyatan hağānī [25]
Je lui apprends, chaque jour, le tir à l'arc,
mais le bras raffermi, il m'a décoché ses traits.
Ô combien, je lui ai enseigné l'art de rimer!
mais dès sa première rime, il m'a invectivé.

La *waṣiyya* a bel et bien été cette éducation par l'exemple que voulait Ḫālawayh. Le «roman de formation» proposé à l'imitation du fils a bien agi, a été efficient, bref il a rempli sa fonction. La persuasion s'est effectuée et le fils s'est transmué. Il est devenu autre, et ce faisant le digne successeur de son père.

Tout aussi paradoxale et scandaleuse est la présentation de la mère de son propre fils ou du juge dont Ḫālid menace ce dernier. L'on imagine mal, dans cette culture qui condamne même le simple fait de parler de sa propre femme, qu'un homme, haranguant son fils, puisse le traiter *d'ibn al-ḫabīṯa* [26]. Quant au *qāḍī*, il est la figure inversée de ce que les ouvrages consacrés au *adab al-qādī* présentent, quand bien même cela peut correspondre à des pratiques attestées. Il s'oppose ici au «parti» d'Allāh auquel s'identifie Ḫālawayh. Ce que ce dernier en dit n'est pas sans rappeler ce jugement rapporté par al-Rāġib al-Iṣbahānī:

al-liṣṣ aḥsan ḥālan min al-ḥākim al-murtašī wa-l-qāḍī llaḏī ya'kulu amwāl al-yatāmā [27].
Le voleur se trouve en meilleure posture que le juge corrompu qui dévore les biens des orphelins.

Il en va de même d'ailleurs de la présentation faite d'une autre institution vénérable de l'Islam, le *waqf*. Pour Ḫālawayh, il n'est plus que le moyen de conserver intacts ses biens, même après la mort, et, pour les juges, l'ultime ruse pour faire main basse sur l'héritage. Il

[25] Al-Rāġib al-Iṣbahānī, *Muḥāḍarāt al-Udabā'*, s. l. (Beyrouth ?), s. d. (réimp. Beyrouth, Dār al-ḥayāt, 1961), I, 46.
[26] Insulte employée aussi dans la *Maqāma l-Waṣiyya* d'al-Hamaḏānī!
[27] *Muḥāḍarāt al-Udabā'*, III, 191.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

faut noter à ce propos que la traduction de Ch. Pellat est pour le moins obscure. Il faut lire, comme Ṭ. Ḥāǧirī, *istibḥāṯ*, dans le sens de «diligenter une enquête» pour s'assurer que l'héritier fait bien preuve de bon sens, ne commet nul écart de conduite et ne se montre pas prodigue; non, comme Ch. Pellat a lu, *istiḥǧār* au sens de «tutelle», sens qui, à notre connaissance, n'est pas attesté.

Le dernier passage de la *waṣiyya* ne bouleverse pas seulement les données de l'éthique, mais frise pour ainsi dire le blasphème. Il parodie en effet les rencontres avec Dieu ou les repentirs et les conversions. On ne peut s'empêcher en effet de voir à l'arrière-plan le récit de la *tawba* du contemporain d'al-Ǧāḥiẓ, Bišr al-Ḥāfī (mort en 226-227/841-842) [28], telle qu'elle est rapportée par Ibn Qudāma al-Maqdisī [29]:

> *kuntu raǧulan 'ayyāran ṣāḥib 'aṣabiyya fa-ǧuztu yawman fa-iḏā anā bi-qirṭās fī l-ṭarīq fa-rafa'tuhu fa-iḏā fīhi «bismi-llāh l-raḥmāni l-raḥīmi» fa-masaḥtuhu wa-ǧa'altuhu fī ǧaybī wa-kāna 'indī dirhamāni mā kuntu amliku ġayrahumā fa-ḏahabtu ilā l-'aṭṭārīn fa-štaraytu bihimā ġāliya wa-masaḥtuhu* [*sic*] *fī l-qirṭās.*
> J'étais un «rôdeur» [30] enragé. Un jour je trouvai, sur mon chemin, un morceau de papier, je le relevai et vis qu'il était écrit: «Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux». Après l'avoir essuyé, je le mis dans ma tunique. Je n'avais que deux dirhams sur moi, c'était tout ce que je possédais. J'allai chez un marchand de parfums, j'achetai pour deux dirhams de *ġāliya* [31] et j'en enduisis le papier.

Le soir même, il entendra en songe:

> *yā Bišra-bn al-Ḥāriṯ, rafa'ta smanā 'an al-ṭarīq wa-ṭayyabtahu la-uṭayyibanna smaka fī l-dunyā wa-l-āḫira.*
> Ô Bišr, fils d'al-Ḥāriṯ, tu as relevé Notre Nom et tu l'as embaumé, J'embaumerai ton nom, assurément, ici-bas et dans l'au-delà.

[28] Voir l'article de F. Meier dans *EI*².

[29] *Kitāb al-Tawwābīn*, éd. G. Makdisi, Damas, Institut Français de Damas, 1961, p. 201.

[30] Sur les *'ayyārūn* et la signification du terme aux IIème et IIIème siècles, voir notre article "L'historien et la littérature arabe médiévale", *L'oeuvre de Claude Cahen. Lectures critiques, Arabica,* XLIII/1 (1995), pp. 152-188.

[31] Sorte d'onguent ou de baume composé de plusieurs essences, principalement la civette, très prisé au Moyen Âge et, comme son nom l'indique, très cher.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Conclusion

Nous constatons, à l'issue de cette analyse, que l'image de notre *mukaddī* met en question l'unité de la représentation de l'homme et son identité. On ne sait pas s'il est un sermonnaire ou un truand, un *mutakallim* ou un fanfaron, un faux-mendiant ou un avare ? L'énumération de son expérience et de son savoir, de ses hauts faits et de ses méfaits, ne définit pas une personnalité unitaire. Elle ne lui confère pas une individuation, une singularisation plus grande. Bien au contraire, elle fait exploser, voler en mille facettes, en mille masques, les constituants de son identité, Elle s'en trouve au bout du compte placée sous le signe de la multiplicité, de l'hétérogénéité et du paradoxe, et c'est en cela que Ḫālid b. Yazīd est bien le prototype et le précurseur d'Abū l-Fatḥ al-Iskandarī, le héros des *Maqāmāt* de Hamaḏānī. Nous avons eu affaire à des images radicalement différentes, attribuées pourtant à un seul et même homme, revendiquées par cet homme comme autant de métamorphoses vécues, subies à diverses étapes de sa vie.

Quel est le sens donc de cette démarche, de la part d'al-Ǧāḥiz, et quelle est la fonction dévolue à ce personnage-Protée et annonciateur du héros des *Maqāmāt*? Nous avons le sentiment que le personnage de Ḫālawayh a été l'occasion et le moyen d'une double critique ou d'une double satire:

1) tourner en dérision la conduite des *quṣṣāṣ*, supposés de bas étage, critiquer leur tendance à la fabulation et l'usage qu'ils font de leur maîtrise de l'art du récit et de l'argumentation;

2) tourner aussi en dérision le recours à des langues techniques dans d'autres cadres que ceux de l'échange «intellectuel». Ce *qāṣṣ, balīġ, mutakallim*, parle un jargon incompréhensible pour le commun des mortels, et dans une situation qui ne l'exige nullement. Comme nous l'avons rappelé plus haut, on utilise habituellement l'argot entre membres d'une même communauté, et le plus souvent en présence d'étrangers, pour garder le secret et/ou pour se protéger, alors que Ḫalawayh y recourt pour s'adresser à ses contribules, à ses *mawlā* ou à son fils, or voici ce qu'al-Ǧāḥiẓ disait de mauvais usage des «langues techniques»:

> *wa-qabīḥ bi-l-mutakallim an yaftaqira ilā alfāẓ al-mutakallimīn fī ḫuṭba, aw risāla, aw fī muḫāṭabat al-'awāmm wa-l-tuǧǧār, aw fī muḫāṭabat ahlihi wa-*

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

> *'abdihi wa-amatihi, aw fī ḥadīṯihi iḏā taḥāddaṯa aw ḫabarihi iḏā aḫbara [...] wa-ka-ḏālika fa-innahu min al-ḫaṭa' an yaǧliba alfāẓ al-A'rāb, wa-alfāẓ al-'awāmm wa-huwa fī ṣinā'at al-kalām dāḫil. Wa-li-kull maqām maqāl, wa-li-kull ṣinā'a šakl* [32].
>
> Il sied mal au théologien de recourir au vocabulaire de la théologie pour prononcer un discours ou rédiger une épître, pour s'adresser aux hommes du commun, aux marchands ou à sa femme, à son esclave et à sa servante, pour converser ou rapporter des récits [...]. De même est-ce une grave erreur que d'emprunter aux Bédouins ou aux gens du commun leur vocabulaire alors qu'il est plongé dans l'exercice de la théologie. À toute situation, son discours et à chaque art, sa forme.

Ḫālid b. Yazīd n'a respecté ni le *maqām* ni le *šakl*. Aux Banū Tamīm, il tient des propos incompréhensibles, use de l'argument d'autorité, en énumérant tous ses disciples, en faisant état d'un savoir qu'ils ne peuvent vérifier, tout en les assimilant aux malfaiteurs dont il énumère les spécialités. Exhortant son fils, il fanfaronne, au lieu de faire acte d'humilité et de contrition. Il adopte la forme de la *waṣiyya* mais subvertit complètement son contenu habituel, ses thèmes et la vision du monde et de l'au-delà qu'elle est supposée représenter. De plus ce *qāṣṣ* et ce *mutakallim* ne fait que de la *muḥākāt*, il mime les *Šuṭṭār* [33], il en reproduit les fanfaronnades quand ils relatent leurs exploits. Peut-être est-ce pour cette raison d'ailleurs qu'il se trouve, s'il s'agit bien sûr de la même personne, appelé al-Muḥākī, dans *Murūǧ al-Ḏahab*? On notera d'ailleurs que l'écrasante majorité des malfaiteurs mentionnés par Ḫālawayh sont des spécialistes du travestissement, du maquillage, du simulacre, et donc de l'imitation et de la simulation.

Il faut aussi se demander, s'il n'y a pas, en même temps, une critique d'un certain usage de l'*adab*, la première à notre connaissance. Par le recours aux autorités, à leurs *šawāhid*, fragments exemplaires, poétiques, sapientiaux, etc., qu'il propose à l'imitation et qu'il cherche à imposer aux auditeurs ou aux lecteurs sous peine de les exclure et de les rejeter dans l'ignorance et la barbarie, l'*adab* court toujours le risque de n'être plus qu'un vernis, un écran qui tendrait à voiler la réalité des conduites et des intentions. Les belles fleurs de la rhétorique, comme la verbosité de Ḫālawayh, peuvent toujours donner le

[32] *Kitāb al-Ḥayawān*, III, 368-9.

[33] Voir par exemple la *waṣiyya* qui leur est prodiguée par ʿUṯmān al-Ḫayyāt, *ibid.*, II, 366-367.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

change et faire accroire que celui qui les a cueillies est nécessairement un homme d'expérience et de vertu, alors qu'aux mieux il ne fait que de la *muḥākāt*.

Enfin, à supposer que cette hypothèse soit correcte, la mise à nu du système de *l'adab* ou du *'ilm*, supposé basé sur l'adéquation ou l'isomorphisme entre les statuts (ce qu'on est en droit d'attendre des autres, vu le rang ou les «compétences») et les rôles (les comportements que les autres sont en droit d'exiger en retour), telle qu'elle est pratiquée par al-Ǧāḥiẓ, dans son *Kitāb al-Buḫalā'*, est, dans les deux sens du terme, dérisoire. Faite par esprit de dérision, elle est l'acte de contestation des règlementations et des habitudes du groupe par l'un de ses membres. Elle est aussi dérisoire, insignifiante, car cette attitude ne s'est pas accompagnée d'une démarche novatrice, elle s'est faite dans les termes du même, dans et par les langages ou les genres mis en cause. En virtuose qu'il était, non de la palinodie comme on le pense habituellement, mais de la *muḥākāt, mimésis* parodique le plus souvent, reproduisant les thèses et les anti-thèses, avec les «tics» langagiers de leurs partisans, pour mieux les confondre, al-Ǧāḥiẓ ne pouvait pas ne pas provoquer des malentendus quant à la nature de son entreprise et entraîner l'occultation de sa dimension critique. L'ambiguïté et l'équivocité d'une telle démarche peuvent rendre compte, nous semble-t-il, des incompréhensions suscitées, dès Ibn Qutayba, et par le personnage, vite réduit à n'être plus qu'un bouffon, et par les textes qui lui sont attribués [34], comme elles peuvent expliquer pourquoi sa critique a été incapable de modifier les rôles, les discours et les situations qu'elle visait.

RÉSUMÉ

Il s'agit de poursuivre le travail de relecture du *Kitāb al-Buḫalā'* commencé dans l'article paru dans le *Bulletin d'Études Orientales* de Damas (LI, 1999: "Avarice ou sophistique? Une lecture du *Livre des avares d'al-Ǧāḥiẓ*"), travail qui pose que le propos du célèbre polygraphe n'est pas tant la critique de l'avarice, ou de la gueuserie (*kudya*) dans le cas de Ḫālid b. Yazīd, que celle du détournement des discours de leurs fonctions supposées nobles.

[34] Voir à ce sujet notre article "Réalité et fiction dans *Le livre des avares* d'al-Ǧāḥiẓ", *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic Literature*, éd. S. Leder, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1998, 196-223.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Dans le récit «autobiographique» et le testament spirituel de Ḫālawayh al-Mukaddī, ce qui se trouve mimé, parodié pour être dénigré, c'est, semble-t-il, la pratique des sermonnaires populaires (*Quṣṣāṣ*), et, plus généralement, celle des *'ulamā'* qui prétendent éduquer les foules. L'article s'attache à analyser les procédés stylistiques et rhétoriques utilisés par al-Ǧāḥiẓ pour vilipender ces usages dévoyés du discours.

RESUMEN

En este texto se prosigue el trabajo de relectura iniciado en el artículo publicado en el *Bulletin d'Etudes Orientales* de Damasco (LI, 1999: «Avarice ou sophistique? Une lecture du *Livre des avares d'al-Ǧāḥiẓ*»), donde se plantea que el objetivo del célebre polígrafo no era tanto, en el caso de Jālid b. Yazīd, la crítica de la avaricia o de la picaresca (*kudya*) como la de la desviación de los discursos de sus funciones pretendidamente nobles.

En el relato «autobiográfico» y el testamento espiritual de Jalawayh al-Mukaddī, lo que se imita, lo que se parodia para denigrarlo, es la práctica de los predicadores populares (*quṣṣāṣ*) y, de manera más general, la de los ulemas que pretenden educar al vulgo. El artículo trata de analizar los procedimientos estilísticos y retóricos utilizados por al-Ŷāḥiẓ para vilipendiar estos usos extraviados del discurso.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)