



HAL
open science

Intempérance, transgression et relation à la langue dans les Maqāmāt d'al-Ḥarīrī

Katia Zakharia

► **To cite this version:**

Katia Zakharia. Intempérance, transgression et relation à la langue dans les Maqāmāt d'al-Ḥarīrī. Arabica, 1994, 41 (2), pp.198-213. halshs-00704631

HAL Id: halshs-00704631

<https://shs.hal.science/halshs-00704631>

Submitted on 5 Jun 2012

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

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

Intempérance, transgression et relation à la langue dans les *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī

L'immense danger,
Le long tourment
Pour qui saisit et reste saisi,
[Tourment sans trêve] jusqu'à ce qu'il sache son devenir :
Où il sera et restera.
Al-Muḥāsibī, *Le Livre de la vision des Fins dernières*

L'examen de la fonction de l'intempérance et de l'éloquence dans les *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī (1055-1122) nous paraît de nature à permettre la mise en évidence de la cohérence structurelle de ces deux thèmes dans le recueil. Effectuant cet examen à la lumière de la réflexion menée par la psychanalyse sur la dynamique de la perversion, nous serons amenée à montrer comment les comportements transgressifs d'Abū Zayd al-Sarūḡī s'inscrivent dans le cadre des modes de transgression propre à la culture arabo-musulmane. Ce faisant, nous devons ré-interroger les conditions d'application de la psychanalyse à une culture autre que celles dans lesquelles elle s'est développée. En effet, saisi dans une perspective psychanalytique, le caractère transgressif du comportement d'Abū Zayd ne prend sens que si l'on distingue nettement les structures du psychisme et les actualisations qui ont permis d'en rendre compte jusqu'ici.

Le comportement d'Abū Zayd al-Sarūḡī, comme tout fonctionnement pervers, s'organise, dans son principe, autour de la « jouissance de la transgression ». Quelles que soient les formes que prennent cette jouissance et cette transgression, elles suscitent toujours une même interrogation :

Cela va-t-il donc de soi que de piétiner les lois sacrées, qui peuvent être aussi bien profondément mises en cause par la conscience du sujet, déclenche de soi-même je ne sais quelle jouissance ?¹

Ḥarīrī a fait d'Abū Zayd al-Sarūḡī un personnage sunnite et šāfi'ite² comme lui. D'une *maqāma* à l'autre, Abū Zayd piétine alternativement, avec l'« éblouissant savoir-faire du pervers »³, deux lois fondatrices de l'ordre auquel il appartient : l'interdiction d'absorber des boissons enivrantes et le caractère sacré de la langue. Pour cela, il use tour à tour de

¹ Lacan J., *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil (Col. Le Champs freudien), 1986, p. 230.

² Voir par exemple *maqāma* 32.

³ Clavreul J., « Le Couple pervers » in : *Le Désir et la Perversion*, Paris, Seuil (coll. Points), 1967, p. 117.

l'intempérance et de l'éloquence jusqu'au point extrême où la faillite répétée du système qu'il a mis en place ouvre les portes de la soumission à la Loi dans une vie contemplative. Nous consacrerons la première partie de cet article à l'examen de la relation d'Abū Zayd al-Sarūḡī à l'intempérance dont le caractère transgressif est patent. Dans la deuxième partie, nous montrerons comment la relation de ce personnage à la langue et à l'éloquence constitue, elle aussi, une transgression. Enfin, dans la troisième et dernière partie, nous établirons comment la faillite du double comportement transgressif mis en place par Abū Zayd lui ouvre les portes du repentir.

L'éloquence d'Abū Zayd al-Sarūḡī marque le recueil d'al-Ḥarīrī dans sa totalité. Elle se présente néanmoins dans deux contextes distincts. Quand elle porte sur les belles-lettres, Abū Zayd est toujours sobre. Par contre, quand elle porte sur des interrogations métaphysiques, elle est suivie chaque fois par l'enivrement de ce personnage (*maqāmas* 1, 12, 18, 28, 35, 41, 48⁴).

1. L'intempérance d'Abū Zayd al-Sarūḡī

De la *maqāma* 1, où il boit n'en voulant rien savoir, à la *maqāma* 50 où, sobre, il est ivre de prière, l'intempérance d'Abū Zayd al-Sarūḡī peut être rapportée à un symptôme dont les contours évoluent au fur et à mesure que le personnage se transforme. Pour lui, l'enivrement est une tentative répétée, répétitivement vouée à l'échec, pour échapper à l'ordre dans lequel son humanité se trouve inscrite, l'ordre d'une société dans laquelle l'individualisme est d'abord « un individualisme religieux qui fonde l'existence de l'individu dans son tête à tête unique avec Dieu »⁵.

Pour comprendre la dynamique de l'intempérance d'Abū Zayd Sarūḡī, il convient que, dans un premier temps, nous examinions rapidement les différentes occurrences de ce thème.

⁴ Dans la *maqāma* 48, l'intempérant est le « double » d'Abū Zayd al-Sarūḡī, cas particulier qui sera examiné plus loin.

⁵ Lacan J., *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil (Coll. Le Champ freudien), 1978, p. 92.

Le rôle de l'individualisme religieux comme composante fondamentale de l'ordre social à l'époque d'al-Ḥarīrī est remarquablement décrit par deux de ses contemporains. Az-Zamaḡṣarī, grand admirateur d'al-Ḥarīrī, en témoigne dans ses propres *Maqāmāt*. De même al-Ġazālī, ṣāfi'ite comme notre auteur, s'attache à préciser dans sa *Régénération des sciences religieuses* comment tous les actes, dires, comportements ou pensées doivent s'inscrire explicitement dans une conscience ininterrompue de la présence divine.

1.1. *maqāma* 1, le déni de la faute

Dès la première *maqāma*, Abū Zayd qui vient de terminer un sermon édifiant exhortant ses auditeurs à respecter scrupuleusement les prescriptions divines, se retire dans une grotte où al-Ḥārīt̄ Ibn Hammām le trouve :

[...] aux côtés d'un disciple, [attablés] devant du pain blanc et un chevreau grillé, avec, en face d'eux, une jarre de vin⁶.

Le lecteur ne voit la jarre qu'à travers le regard du *rāwī*. Lorsque ce dernier interroge Abū Zayd sur son comportement, la réponse indignée qu'il obtient ne mentionne ni agapes, ni jarre ni intempérance. Abū Zayd occulte la gravité de sa transgression en déplaçant la question qui lui est posée. Alors qu'al-Ḥārīt̄ est choqué par la contradiction entre la scène dont il est témoin et le prêche qu'il a écouté avec émotion quelques instants plus tôt, Abū Zayd ne parle dans sa réponse que du prêche, déniait ainsi la réalité de la scène qui l'oppose à al-Ḥārīt̄.

1.2. *maqāma* 12 : L'apologie de la faute

Maqāma 12, surpris dans une taverne par al-Ḥārīt̄ qui l'invective, Abū Zayd explique les raisons pour lesquelles il recherche l'ivresse, dans une longue apologie du vin et de ses effets ; apologie surprenante dans la bouche du pieux personnage qui, quelques jours plus tôt, apprenait aux autres à supplier Allāh de les rendre vertueux. Il déclare notamment :

[...] J'ai abandonné toute dignité et vendu mes biens, pour boire du vin aux lèvres des verres.
Sans le désir de boire du vin, ma bouche n'aurait pas proféré de plaisants propos, ni mon astuce n'aurait conduit les voyageurs jusqu'en terre d'Iraq, grâce aux chapelets que je portais⁷.

L'attitude n'est pas originale et les idées avancées sont sans nouveauté. Cette fois, pourtant, Abū Zayd n'estompe ni ne dénie la réalité de son comportement. Cependant, il ne manifeste ni remords ni inquiétude devant l'acte transgressif auquel il se livre. Bien au contraire, il explique tous ses comportements, jusqu'à son éloquence et sa piété apparente, par le fait qu'il aspire à boire.

⁶ Al-Ḥārīt̄, *Les Séances de Ḥārīt̄*, Ed. Silvestre de Sacy A. I., 2 vols., Paris, Imprimerie Royale, 1822. Réed. Derenbourg J., Reinaud J., 2 vols., Paris, 1847. Rep. Oriental Press Publishers, Amsterdam, 1968. Al-Ḥārīt̄, op. cit., Vol. 1, p. 20 : *fa-wağadtu-hu muḥāḍīyan li-tilmīd̄ 'alā ḥubzin samīd̄ wa-ğadyin ḥanīd̄ wa-qubālata-humā ḥābiyatu nabīd̄*.

⁷ Le dernier vers cité fait référence à l'histoire rapportée par la *maqāma*. Al-Ḥārīt̄, op. cit., Vol. 1, p. 141 : *Wa-miṭtu l-waqār wa-bi'tu l-'aqār li-ḥaswi l-'uqār wa-rašfi l-qadah/ wa-law-lā ṭ-ṭimāḥ ilā šurbi rāḥ la-mā kāna bāḥ famī bi-l-mulah/ wa-lā kāna sāq dahā'r-rifāq li-arḍi l-'Irāq bi-ḥamli s-subah.*

1.3. *maqāma* 18 : Ivresse et perte de contrôle du discours

Maqāma 18, Abū Zayd raconte comment il perdit une belle esclave qu'il possédait parce que, pris de boisson, il s'était laissé aller à des confidences auprès d'un voisin trop bavard. Si l'intempérance n'est pas le thème central de la *maqāma* 18, celle-ci révèle que, pour Abū Zayd, l'enivrement et la maîtrise qu'il prétend exercer sur ses propos sont incompatibles :

Il advint par malchance [...] que le feu du vin m'en fit parler et la décrire chez le voisin calomniateur⁸.

Cet effet du vin, en lui-même banal, est à tout le moins singulier s'agissant d'Abū Zayd : il n'est pas d'autre exemple dans l'ouvrage où les propos qu'il tient échappent à son contrôle⁹.

1.4. *maqāma* 24 : La sobriété passagère d'Abū Zayd

Maqāma 24, Abū Zayd al-Sarūḡī refuse de se joindre à al-Ḥārītī Ibn Hammām qui boit, avec ses compagnons, dans un jardin verdoyant, et explique les raisons de son comportement inattendu :

La canitie m'a interdit ce qui faisait ma joie. Comment pourrais-je joindre le vin à mes paumes ?
Est-il permis que je boive au matin un vin grenat vieilli, quand ma tête blanchie illumine mon devenir ?
Si, la tempe blanche, je me divertissais, ma lanterne, parmi les lanternes de Ġassān s'éteindrait.
J'ai fait le serment qu'aucun vin ne s'emparerait plus de moi, si longtemps que mon âme sera attachée à mon corps et mes mots à mon éloquence [...] ¹⁰.

Ce renoncement ponctuel ne saurait être compris comme un repentir. Les raisons invoquées par Abū Zayd pour expliquer à des hommes pris de boisson le serment qu'il a fait sont des raisons qui relèvent de ce bas-monde. Son souci est surtout de conserver son rang parmi les siens.

On notera avec intérêt que cette *maqāma*, la seule dans laquelle Abū Zayd refuse de boire, est une *maqāma* qui porte sur les belles-lettres. On notera également qu'Abū Zayd s'engage à ne plus boire aussi longtemps que « son âme sera attachée à son corps et ses mots à son éloquence ».

⁸ Al-Ḥārītī, op. cit., Vol. 1, p. 205-206 : *anṭaqat-nī bi-waṣfi-hā ḥumayya l-mudām 'ind al-ḡār al-nammām*.

⁹ Nous reviendrons dans le détail sur le sens qu'il convient d'attribuer à cette volonté de contrôler le discours et la parole (voir 2. et 3.).

¹⁰ Al-Ḥārītī, op. cit., Vol. 1, p. 284-285 : *nahā-nī š-šaybu 'ammā fī-hi afrāḥ-ī fa-kayfa aḡma'u bayna r-rāḥi wa-r-rāḥi/ wa-hal yaḡūzu šṭibāḥ-ī min mu'attaqatin wa-qad anāra mašību r-ra'si iṣbāḥ-ī/ wa-law lahawtu wa-fawdiya šā'ibun la-ḥāba bayna l-mašābīḥi min Ġassāna mišbāḥ-ī/ ālaytu lā ḥāmarat-nī l-ḥamru mā 'aliqat rūḥ-ī bi-ḡismī wa-alfāz-ī bi-ifṣāḥ-ī*.

1.5. *maqāma* 28 : Les angoisses d'Abū Zayd

Les *maqāmas* traitant de l'intempérance s'organisent toutes autour de la *maqāma* 28. C'est dans ce récit qu'al-Ḥarīrī offre aux lecteurs toutes les clés nécessaires à la lecture de la problématique du comportement transgressif d'Abū Zayd.

Abū Zayd qui vient de faire un remarquable prône dans la mosquée cathédrale de Samarcand y retrouve al-Ḥarīrī. Il l'invite chez lui et, une fois la nuit tombée, lui propose de boire, précisant :

[...] Durant la journée, j'y vais de mes sermons et la nuit de mes plaisirs [...] ¹¹.

Puis, il ajoute entre autres propos :

[...] Ne perd pas l'occasion d'être heureux. Tu ne sais si tu vivras encore un jour ou un an.

Sache que la mort est une errante qui trace des cercles dans lesquels les humains se trouvent pris.

Elle a fait le serment d'être chasserresse tant que, dans la vie, jour et nuit se succéderont. Comment espères-tu échapper à un piège auxquels n'échappèrent ni Kosroès ni Darius ? ¹²

Il serait hâtif de ne voir dans l'éphémère sobriété ~~Zayd~~, *maqāma* 24, que l'expression d'un mensonge ou d'une ruse. En effet, nombre de détails permettent d'affirmer que la relation d'Abū Zayd à l'ivresse, *maqāma* 28, n'est plus la même.

On relèvera d'abord le souci qu'il manifeste ici de garder son comportement secret :

[Le *rāwī*] dit : Quand les verres s'emparèrent de nous ¹³ et que nos esprits devinrent allègres, ainsi qu'il l'avait prémédité, il me fit prêter un serment non valide ¹⁴, m'engageant à taire son secret ¹⁵.

Fût-il non valide aux yeux de la religion, le serment qu'Abū Zayd extorque à al-Ḥarīrī s'oppose à la désinvolture avec laquelle il lui disait dans la première *maqāma* :

Approche-toi et mange mais, si tu veux, va-t-en raconter ¹⁶.

¹¹ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 349 : *fa-qāla mah anā fī al-nahār ḥaṭīb wa fī al-layl aṭīb*.

¹² Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 350 : *wa-lā tuḍī' furṣata s-surūri fa-mā tadri a-yawman ta'īšu am dārā/ wa-'lam bi-anna l-manūna ḡā'ilatun wa-qad adārat 'alā l-warā dārā/ fa-kayfa turḡā n-naḡātu min šarakin lam yanḡu min-hu Kisrā wa-lā Dārā*.

La totalité du poème dont ces vers sont extraits à en rime *dārā*, employé tantôt comme substantif et tantôt comme verbe avec différentes significations. Il est néanmoins intéressant de souligner que l'un des sens qu'il peut prendre (bien qu'il ne figure pas dans le poème) est « le vin leur tourna la tête à tous deux ».

¹³ Il s'agit de l'unique *maqāma* dans laquelle Abū Zayd et al-Ḥarīrī s'enivrent tous les deux.

¹⁴ Puisque prononcé en état d'ébriété.

¹⁵ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 351 : *fa-lammā 'tawarat-nā l-ku'ūs wa-ṭaribat al-nufūs ḡarra'a-nī al-yamīn al-ḡamūs 'alā an aḥfaza 'alay-hi al-nāmūs*.

¹⁶ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 21 : *tumma qāla l-ī dnu fa-kul wa-in šī'ta fa-qum wa-qul*.

La fonction de cette phrase dans le recueil dépasse largement l'usage que nous en faisons ici. En effet, elle est le support textuel par lequel la fiction échappe complètement à son auteur car cette phrase fait de toutes les narrations rapportées d'après al-Ḥarīrī Ibn Hammām une réponse à l'injonction d'Abū Zayd al-Sarūḡī.

Abū Zayd n'est plus le buveur triomphant que nous avons rencontré *maqāma* 12, cependant le changement le plus notable tient dans la mise en relation de l'enivrement et de la mort. Tout se passe comme si Abū Zayd qui, *maqāma* 24, avait pris la décision de ne plus boire pour être digne de son rang et de ses cheveux blancs, buvait à nouveau parce que ces mêmes cheveux blancs l'avaient placé face au caractère inéluctable de la mort : sa propre mort.

Jusqu'à la *maqāma* 28, la mort ne se reflétait que dans les propos qu'Abū Zayd adressait aux autres pour les tromper. Tous ses sermons et nombre de ses paroles en portaient la trace, mais il semblait bien loin de savoir que cette menace brandie pour faire fléchir ses auditeurs s'appliquait aussi à sa personne.

Ce changement dans la relation à la mort apparaît notamment dans l'analogie qu'Abū Zayd établit entre elle et lui. Pour parler de la mort, il emploie le terme *ǧā'ilat* (errante). Pour parler de sa propre errance, il emploie à plusieurs reprises les phrases *ǧultu* (j'ai erré) et *aǧūlu* (j'erre) notamment à deux reprises, *maqāma* 9. Pour décrire la mort chasseresse, Abū Zayd utilise le *ism fā'il* (participe actif) *qāniṣat*. Or, dès la *maqāma* 1, il se définit comme étant lui-même celui qui est à la recherche des *qaniṣ* ou *qaniṣat*, autrement dit comme un *qāniṣ*. Enfin, la mort a fait serment (*aqsamat*) de ne cesser de faire tomber les humains dans sa nasse comme Abū Zayd a fait le serment (*aqsama*), *maqāma* 24, de ne plus boire.

Cette analogie entre Abū Zayd et la mort est donc à la fois événementielle et lexicale : tous deux sont des errants, tous deux tendent des pièges, tous deux ont prêté un serment. Mais Abū Zayd n'ignore pas, et il le dit, qu'à la différence de ses propres filets, la nasse de la mort ne laisse jamais échapper sa proie.

L'omniprésence de la mort, *maqāma* 28, est également marquée par l'emploi à trois reprises du substantif *ḥimām* (mort) et une fois du substantif *manūn* (mort)¹⁷. Seule la *maqāma* 11 contient un plus grand nombre de termes désignant la mort (*mawt*, 4 fois et *ḥimām*, une seule). Mais, à la différence de la *maqāma* 28, la *maqāma* 11 se déroule dans un cimetière et porte sur un prêche consécutif à un enterrement, ce qui explique ces cinq concurrences. Il est dès lors indubitable que la présence, *maqāma* 28, sans nécessité événementielle ou narrative, de 4 substantifs désignant la mort est significative : paradoxalement, Abū Zayd se réfugie dans l'ivresse pour oublier l'existence de la mort qu'il vient pourtant de décrire comme l'ivresse ultime :

¹⁷ Les différentes indications figurant dans cet article à propos des occurrences de termes ou de phrases dans les *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī ont été rendues possibles par le dépouillement informatique exhaustif du recueil. *Manūn* figure à trois reprises dans le recueil : une occurrence pour chacune des *maqāma*-s 19, 21 et 28.

Souvenez vous de la mort qui vous jettera ivres dans sa lice¹⁸.

Mort et ivresse ne prennent toute leur dimension dans la *maqāma* 28 qu'en raison de leur mise en relation avec un troisième terme, Allah. En effet, c'est dans les *maqāma* 28, 29 et 30 que les occurrences du nom divin sont les plus nombreuses : 6 pour les *maqāma* 28 et 30, 9 pour la *maqāma* 29. De plus, *maqāma* 28, l'auteur emploie deux fois le substantif *ilāh*. De même, figurent dans cette *maqāma* les deux occurrences de la phrase invocatrice *allāha* contenues dans l'ouvrage. Enfin, c'est encore *maqāma* 28 qu'apparaît la première profession de foi expressément prononcée par Abū Zayd :

Il est Allah, nul autre Dieu que Lui, l'Unique, le Seul, le Juste, le Transcendant¹⁹.

Ces différentes observations permettent à notre sens de ne pas lire la *maqāma* 28 comme un récit marquant, en opposition avec la *maqāma* 24, l'inconstance d'Abū Zayd ou sa perfidie. Il nous paraît nécessaire de considérer que l'ivresse décrite dans la *maqāma* 24 et celle décrite dans la *maqāma* 28 sont deux ivresses différentes, par leur nature, leur fonction narrative et leur portée symbolique.

1.6 *maqāma* 35 : un curieux repentir

C'est pourquoi il n'est pas étonnant, *maqāma* 35, de voir Abū Zayd revenir à son repentir. Parlant de l'intempérance dans un contexte particulièrement riche en métaphores, il manifeste pour la première fois un sentiment de culpabilité. Abū Zayd s'accuse d'avoir assassiné bien des femmes dans sa jeunesse et affirme qu'il cherche à expier ses fautes passées en constituant une dot à sa pupille. En réalité, les femmes assassinées sont les outres vidées et la pupille, la jarre de vin qu'il aimerait acquérir.

Mais, parlant des « assassinats » qu'il affirme avoir commis, Abū Zayd demande à Dieu de lui pardonner. Pour la deuxième fois dans le recueil, il utilise la phrase « je demande pardon à Allah » (*astajfiru llāha*) qui n'apparaîtra plus avant la dernière *maqāma* dans laquelle elle figure deux fois. Si le pardon que demande Abū Zayd pour son grave méfait est inscrit dans un discours métaphorique, l'intempérance, mise en parallèle avec l'assassinat, semble néanmoins avoir acquis à ses yeux un caractère fautif.

¹⁸ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 344 : *wa-ḍḍakirū al-ḥimām wa-sakrat maṣra'i-hi*. Coran, L. 19 : *wa-ḡā'at sakratu l-mawti bi-l-ḥaqqi ḍālika mā kunta min-hu taḥīdu* (L'ivresse de la mort fait apparaître la Vérité : voilà ce dont tu t'écartais).

¹⁹ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 343 : *huwa Allah lā ilāha illā huwa al-wāḥid al-aḥad al-ādil al-ṣamad*.

Cette culpabilité n'est pas encore totalement repentir et le récit de la *maqāma* 35 laisse supposer un nouvel enivrement d'AbZayd qui entend acheter à boire avec l'argent collecté pour « doter sa pupille ».

1.7 *maqāma* 36 : Sarūğ et le vin

maqāma 36, il est impossible de déterminer avec certitude si AbZayd boit comme les buveurs en compagnie desquels il se tient et parmi lesquels se trouvent al-Ḥārīṭ qui, lui, a renoncé à boire.

Cette *maqāma* retiendra notre attention sur un seul point : le parallèle qu'elle permet d'établir entre la ville de Saūğ et le vin par l'intermédiaire du terme *bikr*. D'abord utilisé *maqāma* 35 dans le sens de « filles âgées, vierges » et de « fille de la treille » (*bint al-karm*), *bikr* désigne pour Abū Zayd, *maqāma* 36, sa terre natale, Sarūğ.

Cette correspondance lexicale entre les vierges, le vin et Saūğ, par le truchement de *bikr*, préfigure ce qui apparaîtra clairement à la fin de l'ouvrage : la substitution à toutes les errances, à tous les désirs et à toutes les ivresses du séjour à Sarūğ dans la prière.

1.8 *maqāma* 41 : L'accusateur accusé

maqāma 41, Abū Zayd inverse la relation habituellement admise entre les buveurs et ceux qui les rappellent à l'ordre. Il paraît fuir ainsi les conséquences de l'aveu de culpabilité esquissé *maqāma* 35 :

[...] Dissipe ta tristesse avec un vin pur, distrais ton cœur et ne t'afflige pas.
Dis à celui qui te blâme pour cela, par quoi tu éloignes le chagrin de toi : « il suffit.
N'as-tu point honte ? »²⁰

C'est donc au buveur de donner des leçons et au moralisateur de se sentir coupable.

1.9 *maqāma* 48 : Abū Zayd et le repentir de son double

maqāma 48, dans la mosquée de Baṣra, Abū Zayd écoute un homme qui tient, comme en miroir, les propos que lui aurait pu tenir. Comme lui, cet homme, s'abandonnant à l'ivresse, a manqué à sa parole et désobéi aux prescriptions divines. Mais, à sa différence, il est saisi de remords sincères et cherche une action expiatoire. AbZayd lui suggère donc de lui donner le montant de la rançon qui lui permettra de délivrer sa fille prisonnière. Or, jusque là, Abū Zayd n'avait d'autres filles que cette pupille qu'il voulait doter généreusement et qui se révéla jarre de vin (*maqāma* 35).

²⁰ Al-Ḥārīṭī, op. cit., Vol. 1, p. 539 : *iṣrif bi-ṣirfī r-rāḥi 'an-ka l-asā wa-rawwiḥi l-qalba wa-lā takta'ibi// wa-qul li-man lāma-ka fī-mā bi-hi tadfa'u 'an-ka l-hamma qad-ka tta'ibi.*

Mais, par-delà ce subterfuge, le point essentiel que nous devons retenir de la *maqāma* 48, tient au fait que, pour la première fois, Abū Zayd est placé en présence d'un étranger qui lui ressemble. Il n'est plus seulement l'homme au génie incomparable qui se mesure au *dahr* ou à la mort, il est ici un humain parmi les humains, semblable à eux par ses faiblesses, fût-il différent par ses aptitudes.

1.10 Logique de l'intempérance d'Abū Zayd

La boisson, support de la transgression, et l'enivrement en tant que tel, constituent les deux faces d'un même objet qui passionne Abū Zayd parce qu'il le croit susceptible de lui permettre d'échapper à toutes les limites : celles de sa destinée, celles de son corps mortel, celles de l'ordre auquel il doit se soumettre. Échapper aux limites ne signifie nullement, pour lui, les rejeter ou les transformer mais les reconnaître, là où elles sont, pour n'en pas tenir compte.

Dans cette perspective, l'ordre de classement des *maqāma* traitant de l'intempérance prend sens dans son apparente discontinuité et par elle. Il s'agit de la description de l'évolution tâtonnante du péché au repentir à travers sa mise en texte et en récit. Al-Ḥarīrī manifeste en cela une remarquable économie du détail. Chaque situation reliée à l'évolution d'Abū Zayd est nouvelle, unique et significative. Dans cette perspective, le texte se présente comme :

un texte coupé, mais dont les coupures permettent des recouplements faisant sens, et sens par rapport à la Loi²¹.

En d'autres termes, si le passage d'Abū Zayd du péché au repentir se révèle à lui en un instant fulgurant, il convient de ne pas prendre de l'instant où il entrevoit sa vérité pour le chemin par lequel il est parvenu à l'entrevoir.

Comprendre comment la jouissance dans la soumission remplace pour Abū Zayd la jouissance de la transgression ne peut se limiter à l'examen de son intempérance. Cela nécessite au moins la mise en relation de l'intempérance et de l'éloquence, ou plus généralement des rapports qu'Abū Zayd entretient avec la langue.

²¹ Aubert J., « Galeries pour un Portrait » in *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin (Bibliothèque des Analytica), 1987, p. 79.

2. Le défi d'Abū Zayd

2.1 Abū Zayd, alchimiste du verbe

Dans toutes les *maqāma* d'al-Ḥarīrī, Abū Zayd agit comme s'il avait transformé la belle langue en un objet soumis à son contrôle. Pris dans son mensonge, il se dit, se veut et se croit le seul parmi ses contemporains, et même au-delà, à pouvoir, s'il le souhaite, dévoiler aux autres les mystères du sens, de l'implicite ou de l'ambigu ou, au contraire, à pouvoir les voiler.

Il va de soi que l'impossibilité matérielle pour un être humain, quel qu'il soit, d'exercer un contrôle total sur une langue, quelle qu'elle soit, ne peut constituer une réfutation de la démarche dans laquelle est engagé Abū Zayd, car elle ne relève pas de la réalité mais de l'entreprise imaginaire.

Savant, « savantissime » même, si l'on en croit al-Ḥarīrī, Abū Zayd paraît ne plus rien avoir à apprendre. Non qu'il soit seulement d'une grande érudition ; d'autres le sont, le *rāwī* notamment ; mais parce qu'aucune question ne le surprend, aucun problème ne le prend de court, aucune virtuosité ne lui échappe (*maqāma* 6)²²: il parle aussi aisément de Dieu (*maqāma* 1) que de littérature (*maqāma* 2), de poésie (*maqāma* 3) que d'algèbre (*maqāma* 22), de jargon mystique (*maqāma* 19) que de droit successoral (*maqāma* 15), il paraît même faire des miracles en obstétrique (*maqāma* 39) et s'il n'est pas géographe, il connaît le monde par ses voyages.

Que pourrait-il apprendre encore ? Il sait tout, aussi, des relations entre les humains, il connaît l'amitié (*maqāma* 4), la paternité (*maqāma* 5) et l'amour des femmes (*maqāma* 40). S'il ne manifeste aucun désir pour les hommes, il connaît les réactions de ceux qui en manifestent (*maqāma* 34). Rien ne lui échappe, ni du comportement des grands (*maqāma* 21) ni de celui des plus humbles (*maqāma* 25). Il s'est glissé dans la peau des infirmes (*maqāma* 7) et des malades (*maqāma* 19), dans les vêtements des seigneurs (*maqāma* 26) et des gueux (*maqāma* 30), des hommes et des femmes (*maqāma* 13), des jeunes et des vieux. Il a vu les pays, traversé les mers, couru les déserts, fréquenté les mosquées et les tavernes. Il a exercé tous les métiers, il a été riche et pauvre, honnête ou malhonnête, nomade ou sédentaire. De tout cela, il est revenu.

Cet homme, qui ne paraît plus rien avoir à apprendre, se tient en très haute considération. Certes, al-Ḥarīrī n'innove pas en la matière et les exemples que nous

²² Nous proposerons pour chacun des différents aspects énumérés ci-dessous de l'éloquence d'Abū Zayd al-Sarūgī et de sa science, une seule *maqāma* à titre d'exemple.

proposerons s'inscrivent sans grande originalité dans la tradition du *fahr*. Toutefois, le caractère familier de ces propos ne leur confère ni banalité ni désuétude : l'exploitation systématique, redondante et emphatisée, de traits culturels traditionnels constitue une significative mise en relief.

Ainsi, Abū Zayd al-Sarūğ ne craint pas de se présenter comme celui qui :

[...] fait de la broderie quand il compose ; orne quand il s'exprime ; parle d'or s'il parle longuement ; est inimitable absolument s'il est bref ; frappe de stupeur quand il improvise [...]²³.

Il ne craint pas davantage de traiter comme un médiocre rimailleur un poète de renom tel al-Buḥturī, reprochant à celui qui chante ses mérites de « prendre pour de la bonne graisse » ce qui n'est qu'une « enflure »²⁴. D'ailleurs, qu'importe le renom des anciens, « ossements effrités » (*izāmun rufāt*)²⁵, à celui qui affirme, parlant de lui-même :

[...] Mon capital est le mot enchanteur dont on cisèle la poésie et les prônes. Je plonge dans la mer du *bayān*, j'en choisis les perles et je les sélectionne. [...] Je prends le mot, il est d'argent, je le cisèle ; sitôt, on le dirait d'or²⁶.

Alchimiste du verbe, Abū Zayd se proclame aussi « curiosité du temps » ou « merveille des nations »²⁷.

2.2 De l'irrévérence à la transgression

Abū Zayd ne se contente pas de vanter ses mérites en se comparant aux hommes du présent ou du passé, il se situe, par-delà son humanité, en parallèle avec les forces de l'invisible. Il ne lui suffit pas d'être « merveille », il revendique pour lui le surnom de « père des merveilles »²⁸ qui désigne le destin (*dahr*) auquel il se compare explicitement. Plus encore avec une désinvolture dont l'humour n'estompe pas l'irrévérence, il déclare avant d'éclaircir une question de grammaire, empruntant ses termes au Coran²⁹ :

Je vous en donnerai l'interprétation et discerneraï entre le propos sain et le propos malade³⁰.

²³ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 63-64 : [...] *man idā anša'a waššā wa-idā 'abbara ḥabbara wa-idā ashaba aḍhaba wa-idā awḡaza a'ḡaza wa-in badaha šadaha [...]*.

²⁴ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 27 : *la-ḡad istasmanta yā hāḍā ḍā waram.*

²⁵ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 63.

²⁶ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 103 : *wa-ra'su mā-l-ī sihru l-kalāmi llaḍī min-hu yusāḡu al-ḡarīḍu wa-l-ḥuṭab//aḡūṣu fi luḡḡati l-bayāni fa-aḥtāru l-la'ālī min-hā wa-antaḥibu// [...]* *wa-āḥuḍu l-laḡza fiḍḍatan fa-idā mā ṣuḡtu-hu ḡila inna-hu ḍāhabu.*

²⁷ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 123 : *anā uṭrūfatu z-zamāni wa-u'ḡūbatu l-umam.* L'expression *uṭrūfatu z-zamāni* employée ici constitue, à l'évidence, une allusion à l'expression *badī z-zamān* désignant l'illustre prédécesseur d'al-Ḥarīrī.

²⁸ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 581 : *'ind-ī 'aḡā'ibu arwī-hā bi-lā kaḍibi 'an-i l-'iyāni fa-kannū-nī abā l-'aḡabi.*

²⁹ Coran, XIII/78 : *sa-unabbi'u-ka bi-ta'wīli mā lam tastaṭī' 'alay-hi ṣabran* (Je te donnerai l'interprétation de ce que tu n'as pas eu la patience d'attendre).

³⁰ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 281 : *anā unabbi'u-kum bi-ta'wīli-hi wa-umayyizu ṣaḥīḥa l-ḡawli min 'alīli-hi.*

Avec le même orgueil, il applique à sa propre personne des propos divins concernant le prophète Muḥammad et transforme le verset « Il vous enseigne ce que vous ne saviez pas »³¹ en :

Je vous enseigne ce que vous ne saviez pas³².

Le caractère transgressif de cette désinvolture irrespectueuse apparaît clairement lorsque le lecteur est informé, *maqāma* 49, que les Banū Sāsān, dont Abū Zayd est devenu le chef, ont remplacé la récitation de la *fātiḥa* par le texte des dernières recommandations qu'il a adressées à son héritier. Ils ont ainsi préféré, à la parole divine, les propos de celui qui est désigné comme « le bélier de la troupe sāsānienne »³³.

2.3 « La langue-chose »

Dans ce contexte, dire qu'Abū Zayd maîtrise la langue, revient à dire qu'il prétend exercer sur elle une autorité de même nature que celle que le maître exerce sur son esclave ; qu'on se rappelle, *maqāma* 18, cette belle esclave qu'Abū Zayd aimait d'amour et que l'ébriété lui fit perdre !

Dans cette perspective et faute de mieux, nous désigneront l'objet particulier que constitue la langue pour Abū Zayd par l'expression « langue-chose »³⁴.

Abū Zayd a besoin d'être sobre pour contrôler cette langue-chose dont il se croit le maître. En quoi il en dépend, comme le maître de l'esclave dont l'existence et la soumission fondent le statut. L'ébriété, l'exemple de la belle esclave le montrait bien, fait échapper la langue-chose au contrôle exercé sur elle. Elle retrouve ainsi dans la réalité sa place de langue humaine et, dans l'ordre symbolique, sa place de langue sacrée (ou divine), restituant de ce fait sa place à la parole.

L'attitude d'Abū Zayd à l'égard de la langue et la représentation imaginaire qu'il en a sont forcément transgressives : elles nient l'inscription de l'humain dans une langue qui le modèle³⁵, elles prétendent, de surcroît, dans le cadre particulier de la culture arabo-musulmane, soumettre à une volonté humaine « LA Langue » même d'Allah. En effet, les exemples que nous avons examinés le montrent bien, Abū Zayd tend à abolir les limites

³¹ Coran, II/151 : *wa-yu'allimu-kum mā lam takūnu ta'lamūna*.

³² Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 465 : *wa-qāla sa-u'allimu-kum mā lam takūnu ta'lamūn*.

³³ Al-Ḥarīrī, op. cit., Vol. 1, p. 668 : *kabš al-katība al-sāsāniyya*.

³⁴ Une réflexion plus élargie et plus théorique que nous menons sur les applications des concepts fondamentaux de la psychanalyse à la culture arabo-musulmane devrait nous permettre de proposer ultérieurement une terminologie adéquate appliquée aux relations symboliques ou imaginaires que les Arabes entretiennent avec leur « langue ».

³⁵ Que cette langue soit d'institution divine ou d'institution humaine.

entre l'usage tendancieux qu'il fait de la langue, cet usage « oublieux » de l'omniprésence divine et le caractère sacré que celle-ci revêt dans sa culture.

Le couple sobriété/éloquence relève dès lors que pour Abū Zayd d'une double nécessité. Il s'agit en premier lieu d'une nécessité matérielle : il ne peut prétendre réaliser l'entreprise totalisante et totalitaire qu'il mène sur la langue sans mettre en jeu toute sa conscience. Il s'agit en second lieu d'une nécessité plus subtile : la jouissance transgressive qu'Abū Zayd puise dans ses exercices d'éloquence rend ponctuellement inutile la recherche de cette jouissance par la transgression de l'interdit du vin.

3. La faillite d'Abū Zayd

Le drame salvateur d'Abū Zayd al-Sarūgī tient au fait que, chaque fois qu'il tente d'utiliser la langue-chose pour parler d'Allah, la satisfaction qu'il y cherche, et qu'habituellement il y trouve, se dérobe. Par son existence même, la langue lui oppose en ce point le fait qu'elle est inexorablement *res nullius* et *res sancta* : fondement de l'inscription dans le sacré de l'ordre symbolique qu'il transgresse. Le discours sur Allah fait surgir le manque auquel Abū Zayd tente d'échapper et l'y confronte.

En transformant la Langue en langue-chose afin de jouir de la maîtrise qu'il exerce sur elle, Abū Zayd transgresse la loi qui, dans sa culture, le fait soumis à LA Langue. Dans ces conditions, si parlant d'Allah ou s'adressant à Lui, il parvenait quand même à jouir de la langue-chose, toutes les limites du système auquel il appartient s'écrouleraient : la transgression se trouverait confondue avec ce qui la fonde. En d'autres termes, l'essence de la transgression n'aurait plus lieu d'être et la jouissance de la transgression, objectif d'Abū Zayd, se trouverait *de facto* abolie.

Paradoxalement, quand il discourt sur la Loi, Abū Zayd doit, ponctuellement, renoncer à la jouissance que lui procure l'usage de la langue-chose, cela pour maintenir le caractère transgressif du contrôle qu'il veut exercer sur elle. Pour ce faire, sans renoncer pour autant à jouir de la transgression, il construit un système dans lequel l'abus de boissons vient compenser, par une autre transgression, le manque à jouir qui le place devant l'horreur de sa faute. Puisque le discours sur Allah, ouvrant une brèche dans les limites, ne peut lui procurer la jouissance qu'il tire habituellement de la langue-chose, il double ses sermons d'une autre transgression.

Par l'association sermon/ivresse, il tente de forcer son discours sur Allah, pour en retirer ce que lui procure ordinairement sa relation à la langue-chose. Mais, d'une *maqāma* à

l'autre, le système s'effrite. Triomphant *maqāma* 12, secret *maqāma* 28, solitaire *maqāma* 41, Abū Zayd ne cesse d'en éprouver la faillite. C'est cette faillite qui va donner sens au repentir du personnage.

Si mystiques et pervers se rencontrent dans des préoccupations qui les situent aux limites, ils se distinguent par ce qui les lie à la transgression et à la jouissance. Abū Zayd, pervers, jouit de la transgression parce qu'il en sait et veut encore en savoir quelque chose ; Abū Zayd, mystique, finit par savoir que « la jouissance, c'est ce qui ne sert à rien »³⁶. Cette mutation naît de la tentative infructueuse, pour Abū Zayd, de :

Jouer en même temps, pour sa plus grande jouissance, deux positions par rapport au symbolique, l'une faisant vrai, l'autre faux trou. D'être à la fois celui qui en est revenu et celui qui n'en revient pas³⁷.

Le seul thème figurant dans les *Maqāmāt* dont Abū Zayd paraît ne rien savoir, le seul thème dont il n'est pas revenu, est celui du repentir et de la soumission. Significativement, l'unique double³⁸ que lui donne al-Ḥarīrī n'est-il pas, *maqāma* 48, un pécheur repentant ?

Pour la première fois, Abū Zayd est placé en position d'apprendre quelque chose d'un tiers. Ce double, totalement sincère dans son repentir, ouvre à Abū Zayd la seule porte qui lui était encore fermée.

Ainsi, quand al-Ḥarīrī le rencontre une dernière fois, Abū Zayd ne se préoccupe plus d'éblouir ses auditeurs par de brillants discours, ni d'asservir une langue dont il se croit maître ; il lui suffit désormais de « s'isoler pour converser avec son Maître »³⁹. Et, s'il s'enivre encore, c'est seulement de « la passion de l'isolement [qui] fut donnée à boire à son cœur »⁴⁰.

Après avoir renoncé à l'errance et regagné sa ville natale de Ḥaṣṣa, Abū Zayd peut désormais apprendre la soumission dans le repentir et la jouissance sans transgression ; sa nature excessive le porte encore une fois aux limites : d'un tel apprentissage, l'extrême est la mystique.

³⁶ Lacan J., *Encore*, Paris, Seuil (Col. Le champ freudien), 1975, p. 10.

³⁷ Aubert J., *Op. cit.*, p. 77.

³⁸ Les similitudes que présente Abū Zayd avec des personnages secondaires présentés comme ses « fils » ou « épouses » ne suffisent pas à en faire des *alter ego*.

³⁹ Al-Ḥarīrī, *op. cit.*, Vol. 1, p. 681 : *wa-taḥallā bi-munāḡāt mawlā-hu*.

⁴⁰ Al-Ḥarīrī, *op. cit.*, Vol. 1, p. 686 : *wa-ušriba qalbu-hu hawā al-infirād*.