

# L'Anecdote-accordéon ou comment adapter le sens du récit au contexte narratif

Antonella GHERSETTI  
Università Ca' Foscari, Venezia

Les nombreux contes et anecdotes, dont la littérature arabe d'*adab* est si riche, ont fait l'objet, comme ce colloque a voulu le souligner, d'une intense transmission tant interculturelle (d'une culture à l'autre, d'une région à l'autre...) qu'intraculturelle (d'un ouvrage à l'autre, d'un genre à l'autre...). Dans ce dernier cas, la contribution de A. Cheikh-Moussa, dans ce même volume, démontre que l'on peut avoir affaire à une compilation/répétition en apparence seulement. Dans cette étude, nous essaierons de voir de quelle façon un conte assez célèbre est reçu et remanié dans maintes sources en fonction de la valeur paradigmatique que le compilateur/auteur désire lui attribuer et du contexte narratif où le conte est enchâssé.

1. Le prince abbaside Ibrāhīm b. al-Mahdī (162/779-224/839) est bien connu dans l'histoire de l'islam pour son bref califat qui l'opposa au calife al-Ma'mūn, son neveu<sup>1</sup>. Mais ce personnage, calife malgré lui, n'était pas fait pour la vie politique : il était plutôt porté sur la poésie et la musique. Il fut en fait « le premier abbaside considéré comme un authentique musicien-chanteur »<sup>2</sup>. Si la tradition nous transmet l'image d'un homme corpulent et gourmand<sup>3</sup>, aimant le beau sexe et — en somme — bon vivant, les sources littéraires mettent plutôt l'accent sur son habileté de poète et de musicien ainsi que sur son esprit cultivé. Les anecdotes à ce propos ne manquent pas, et c'est justement à cette image d'artiste que se rattache l'anecdote qui fait l'objet de notre étude. Les différentes attestations de cette anecdote que nous avons pu repérer sont présentes dans dix-sept sources qui s'étendent du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup>/XVIII<sup>e</sup> siècle. Le passage du récit d'une source historique à une source

---

<sup>1</sup> Son règne dura un peu plus de deux ans (202/817-203/819). Forcé de se cacher pendant plusieurs années, il fut découvert et emprisonné en 210/825, mais bientôt pardonné et libéré. Pendant les dernières années de sa vie, il mena une vie de poète et de musicien entre Bagdad et Samarra, éventuellement comme panégyriste de cour. Sur ce personnage, voir B.M. Fahd, *al-Ḥalīfa al-muḡannī* (plutôt générique) ; H.M. Léon, « The poet » ; D. Sourdel, *Vizirat*, index ; *Id.*, « Ibrāhīm b. al-Mahdī » ; J.E. Bencheikh, « Les Musiciens et la poésie », en particulier pp. 122-130.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>3</sup> Au point qu'il aurait écrit un livre de recettes : voir Ibn Sayyār al-Warrāq, *Kitāb al-Ṭabīḥ*, éd. K. Öhrnberg et S. Mroueh, p. v.

typiquement littéraire, d'une littérature « haute » à une littérature moyenne, n'est pas sans laisser des traces dans l'aspect lexical du récit, sans aucun doute, mais aussi et surtout syntaxique et sémantique. En effet, les variantes que ces sources nous présentent, même si elles sont apparemment insignifiantes, aboutissent au même résultat : celui de mettre l'accent sur l'un ou l'autre des éléments constitutifs du récit, ou bel et bien d'en faire disparaître certains, de façon à ce que le sens du récit en soit modifié. C'est de cette manière que le prince Ibrāhīm b. al-Mahdī, tout en restant un artiste raffiné, devient tantôt amoureux passionné, tantôt pique-assiette sans scrupule.

2. En l'honneur de Victor Chauvin, dont nous célébrons l'œuvre en cette occasion, nous commencerons par les *Mille et une nuits*. L'anecdote qui nous intéresse et que Victor Chauvin étiquette comme le « Mariage d'Ibrāhīm [sic] »<sup>4</sup> se trouve aux 346<sup>e</sup>-347<sup>e</sup> nuits de l'édition Boulaq<sup>5</sup>. Il représente la version la plus élaborée d'un conte-type axé sur le personnage de l'artiste-parasite qui tombe amoureux, qui est attesté dans plusieurs sources traitant de chanteurs-musiciens célèbres<sup>6</sup>. En voici le résumé :

1. Ibrāhīm s'arrête devant une maison, attiré par une bonne odeur de nourriture qui en émane et qui lui donne envie de manger. Pendant qu'il reste là, déconcerté, il aperçoit une jolie main à la fenêtre. Charmé par celle-ci, il oublie la nourriture et cherche un moyen pour s'introduire à l'intérieur de la demeure.

2. Il est en train d'interroger un tailleur à propos du maître de céans quand il voit deux hommes distingués s'en approcher. Ayant appris qu'il s'agit de deux invités, il se joint à eux. Le prenant pour un ami des deux convives, on le laisse entrer et on le comble d'honneurs.

3. Après le repas, une chanteuse entre dans la pièce et se met à chanter des vers [premier poème] ; Ibrāhīm, admiratif mais en même temps envieux de son habileté, en critique l'exécution. La jeune fille s'en offusque et l'insulte.

4. Ibrāhīm, honteux, craint de ne pouvoir obtenir ce qu'il désire [notamment la belle femme] et cherche un moyen de se rattraper ; il demande un luth et chante des vers [deuxième poème]. La chanteuse et les convives se montrent ravis ; ils lui demandent de chanter à nouveau.

5. Les invités partis, le maître de céans le supplie de révéler son identité ; malgré sa réticence, Ibrāhīm finit par se faire connaître. Après lui avoir présenté très cérémonieusement ses hommages, l'hôte lui demande la raison de sa présence chez lui.

6. Quand Ibrāhīm lui avoue avoir été attiré par la nourriture et charmé

<sup>4</sup> V. Chauvin, *Bibliographie*, vol. 5, pp. 54-55 (n. 220).

<sup>5</sup> *Alf layla*, vol. 1, pp. 525-527. L'anecdote ne figure pas dans la traduction française d'A. Miquel, ni dans celle d'Antoine Galland. Elle figure, par contre, dans la traduction italienne (intégrale) dirigée par F. Gabrieli : *Mille*, pp. 313-315.

<sup>6</sup> Voir A. Ghersetti, « Musiciens ».

par la main, il demande à ses esclaves de descendre une à la fois<sup>7</sup> jusqu'au moment où ne restent que sa mère et sa sœur. Ibrāhīm lui demande de faire descendre sa sœur ; elle se révèle être celle dont il avait vu la main à la fenêtre.

7. L'homme appelle les témoins et donne sa sœur en mariage à Ibrāhīm. Il lui octroie une dot de dix mille pièces d'or<sup>8</sup> et distribue un montant identique entre les témoins. Il offre ensuite aux deux mariés de passer la nuit chez lui, mais Ibrāhīm, embarrassé par cette libéralité et honteux de rester seul avec sa femme chez son beau-frère, rentre chez lui avec son épouse et un trousseau imposant que son beau-frère lui offre. Sa femme donne naissance à un enfant qu'Ibrāhīm présente au calife en concluant la narration de son histoire<sup>9</sup>.

8. Al-Ma'mūn, étonné par la magnanimité de l'homme, demande à Ibrāhīm de le lui amener ; il l'interroge et, frappé par son esprit raffiné (*zarf*) et son éducation (*adab*)<sup>10</sup>, l'admet au nombre de ses intimes.

Or, dans les *Mille et une nuits*, c'est Ibrāhīm qui raconte son histoire sur ordre du calife, qui lui dit : « Raconte-moi la chose la plus étonnante que tu aies vu (*ḥaddiṭnā bi a'ğab mā ra'ayta*). » Le récit est donc, dès le début, explicitement encadré dans la catégorie du *'ağīb*<sup>11</sup> (que nous pourrions traduire ici par « étonnant »), confirmée dans la conclusion de l'histoire par le *ta'ağğub* (« étonnement ») du calife. Il s'agit évidemment d'un trait qui est typique de cet ouvrage : dans les *Mille et une nuits*, pour être efficace (ce qui signifie, dans la plupart des cas, sauver sa peau), un récit doit raconter quelque chose qui sort de l'ordinaire et donc susciter surprise, admiration, étonnement

---

<sup>7</sup> Je remercie Cl. Bremond d'avoir attiré mon attention sur le motif du défilé des femmes de la maison, attesté dans maintes sources classiques (p. ex. Plutarque, *Demetrius*, 39), et sur une possible ramification dans la littérature arabe. Ce motif fera l'objet d'une étude plus fouillée.

<sup>8</sup> Il s'agirait donc de dinars. Par contre, toutes les autres sources ne mentionnent que les dirhams, donc de l'argent. Il s'agirait ici d'une amplification hyperbolique d'une somme déjà considérable, sans doute visant à mettre l'accent, en termes fabuleux, sur la libéralité de l'homme. Il faut aussi remarquer que, dans la société musulmane, la dot doit normalement être fournie par le mari. Dans ce cas-ci, par contre, c'est le frère qui s'en charge. Ce fait, ajouté au comportement de l'homme en général, constitue évidemment un exemple de sa générosité. Le détail est important et on doit le retenir, car cela sera très significatif dans la version plus élaborée de l'anecdote qui suit.

<sup>9</sup> Il s'agit probablement, comme le propose C. Barbier de Meynard (« Ibrahim fils de Mehdi », p. 212), de Hibat Allāh, qui deviendra, comme son père, poète et musicien (al-Ziriklī, *al-A'lām*, vol. 8, p. 70).

<sup>10</sup> L'emphase sur la culture et le raffinement n'est pas propre à toutes les attestations de l'anecdote. Il faudra retenir cette particularité.

<sup>11</sup> Terme d'une richesse sémantique indéniable traduisible, selon les contextes, comme « merveilleux », « bizarre », « étonnant », « curieux », « singulier » ; en somme, tout ce qui sort du cours habituel des choses. Les différentes nuances de la catégorie de *'ağīb* ont été bien décrites dans M. Arkoun *et al.*, *L'Étrange*, en particulier dans le rapport de M. Rodinson, « La Place du merveilleux », et dans la discussion qui s'en est suivie (pp. 167 ss).

ou, le cas échéant, émerveillement<sup>12</sup>. Dans ce cas précis, le récit d'Ibrāhīm résulte de l'ordre donné par le calife, qui désire être surpris et se divertir, et n'est pas proposé par le conteur lui-même comme moyen pour racheter une vie, car ici personne n'est en danger. Cela arrive par contre dans une version plus complexe et plus ancienne de l'anecdote, conservée dans les sources littéraires dans lesquelles les *Mille et une nuits* ont sans doute puisé. Dans cette version, qui sera présentée par la suite, le récit qu'Ibrāhīm offre au calife sert en effet comme rachat, rachat non pas d'une vie mais d'une punition qui doit être infligée<sup>13</sup>. Dans les *Mille et une nuits*, l'ordre califal est donc en même temps la clé de lecture qui propose la catégorisation du récit (*°aġīb*) et l'élément qui déclenche la narration de l'histoire.

Il s'agit d'un élément pauvre, sous l'angle narratif, si on le compare à la forme dans laquelle le récit est présent dans maints ouvrages de la tradition arabe. Dans tous ces cas, l'anecdote du « mariage d'Ibrāhīm » (que nous désignerons dorénavant par B) est toujours enchâssée<sup>14</sup> dans une autre (« le parasite et les hérétiques », que nous désignerons désormais par A), qui devient ainsi un récit-cadre.

3. La source la plus ancienne qui rapporte l'anecdote dans sa forme combinée (A+B) est, pour autant que nous le sachions, *al-°Iqd al-farīd* de l'andalou Ibn °Abd Rabbih (m. 328/940)<sup>15</sup>, une anthologie littéraire et une encyclopédie d'*adab*. L'histoire, transmise sur l'autorité de °Abd al-Raḥmān al-Ḥalabī, est placée à l'intérieur de la section sur les pique-assiettes. En voici le résumé :

A

1. Al-Ma'mūn donne l'ordre d'amener dix hérétiques de Baṣra. Un pique-assiette, qui les voit tous rassemblés, se joint à eux croyant qu'il s'agit de personnes invitées à un festin. Mais une fois embarqués pour la capitale, ils sont tous mis aux fers.

2. Arrivés à la cour, les hérétiques sont appelés par leur nom et livrés au bourreau. Le pique-assiette, qui n'était pas dans la liste des accusés, est le seul survivant.

<sup>12</sup> Voir T. Todorov, *Poétique de la prose*, pp. 78-91.

<sup>13</sup> Il est assez curieux que ce segment (offre d'une narration pour racheter une personne), qui est d'ailleurs présent dans toutes les autres attestations du récit, ait disparu justement dans les *Mille et une nuits*, où il constitue le moteur même de la progression textuelle et où la fonction salvatrice de l'énonciation (raconter = vivre ou racheter une vie) est un trait typique des dynamiques narratives.

<sup>14</sup> Dans le sens de T. Todorov : la deuxième histoire est englobée dans la première, qui reste en suspens pour que la deuxième soit racontée.

<sup>15</sup> Ibn °Abd Rabbih, *al-°Iqd*, éd. al-°Aryān, pp. 199-203. Il est assez curieux que la première attestation de cette anecdote, qui appartient au milieu iraquien, remonte à une source andalouse. La première source orientale qui la mentionne, pour autant que nous le sachions, est l'ouvrage d'al-Mas'ūdī, qui serait postérieure d'au moins quinze ans (étant donné la date de rédaction de *Murūġ al-ḍahab*, située entre 332/943 et 336/947, et celle d'*al-°Iqd al-farīd*, située entre 300/912 et 317/929).

3. Au calife, qui lui demande son histoire, il déclare de n'avoir rien affaire avec les hérétiques et de n'être qu'un parasite. Al-Ma'mūn rit et le condamne à être châtié.

4. Ibrāhīm b. al-Mahdī demande alors au calife qu'il lui accorde la grâce de l'homme en échange de la narration d'une histoire bizarre qui lui est arrivée.

#### B

1. Frappé par une bonne odeur de nourriture qui émane d'une maison et qui lui met l'eau à la bouche, Ibrāhīm s'arrête et demande à un tailleur qui est le maître de céans. Il aperçoit à ce moment une jolie main à la fenêtre ; il en est charmé et se distrait pour un moment de la nourriture.

2. Il reprend ses esprits et demande au tailleur si le maître de céans boit [du vin]. Entre-temps, il voit deux hommes distingués s'approcher. Ayant appris qu'il s'agit de deux amis du maître de céans, il se joint à eux. Le prenant pour un ami des deux convives, on le laisse entrer et on le comble d'honneurs.

3. Une chanteuse entre dans la pièce et se met à chanter des vers [trois poèmes] ; admiration croissante d'Ibrāhīm. Envieux de l'habileté de la chanteuse, Ibrāhīm la critique. La jeune fille s'en offusque et l'insulte.

4. Ibrāhīm demande alors un luth et chante des vers [trois poèmes] ; extase des personnes présentes et admiration de la chanteuse.

5. Les invités partis, le maître de céans insiste pour connaître son identité et lui demande la raison qui l'a amené chez lui.

6. Ibrāhīm lui raconte l'épisode de la nourriture et de la main ; il lui montre alors toutes ses esclaves jusqu'au moment où il ne reste que sa femme<sup>16</sup> et sa sœur. Ibrāhīm lui demande de faire descendre sa sœur, qui se révèle être celle dont il avait vu la main à la fenêtre.

7. L'homme appelle les témoins et donne sa sœur en mariage à Ibrāhīm. Il lui octroie une dot de vingt mille pièces d'argent (dirhams), dont il donne la moitié aux témoins. Il invite ensuite les deux époux à passer la nuit chez lui, mais Ibrāhīm, confus par cette libéralité, rentre chez lui avec son épouse et un trousseau imposant que son beau-frère lui offre. Sa femme donne naissance à un enfant qu'Ibrāhīm présente au calife en concluant la narration de son histoire.

#### A-fin

5. Al-Ma'mūn, étonné par tant de générosité, rend sa liberté au parasite, lui fait un présent et admet le beau-frère d'Ibrāhīm à la cour.

On remarque avant tout la présence d'un récit-cadre (A). Celui-ci est aussi attesté, sous une forme indépendante et avec des traits accessoires différents, dans *al-Iqd al-farīd* et *Nihāyat al-arab*, toujours à l'intérieur des sections consacrées aux pique-assiettes<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> C'est la seule source où on mentionne la femme de l'hôte ; ailleurs il s'agit toujours de la mère.

<sup>17</sup> Un *tufaylī*, voyant réunis des gens bien habillés et croyant qu'ils se rendent à un repas

Dans l'anecdote qui fait l'objet de notre étude, la charnière entre le récit-cadre A et le conte enchâssé B est constituée par l'ordre bref de châtier le parasite (*yu'addab*) donné par le calife. Or, pour déclencher la narration suivante et donc activer le dynamisme narratif, il représente l'équivalent de la formule bien plus explicite des *Mille et une nuits* (« raconte-moi »). Et, en effet, c'est justement à cet endroit précis que le personnage d'Ibrāhīm apparaît (et, avec lui, son histoire) et demande de racheter le châtement du parasite par la narration d'un épisode étonnant (*ʿağīb*) qui le concerne directement. Le récit, dans cette forme, établit un parallélisme entre les histoires A et B. L'hôte s'est montré généreux envers le pique-assiette, Ibrāhīm : non seulement, il ne l'a pas mis à la porte, mais il lui a donné sa sœur en mariage et il a fourni la dot en plus d'un riche trousseau. De même, le calife se montre généreux envers le pique-assiette anonyme : non seulement, il le relâche, mais il lui octroie aussi un cadeau (que certaines sources qualifient de « magnifique »). En outre, le calife est, en un certain sens, obligé d'être généreux, car il ne peut pas se montrer inférieur, en magnanimité et en libéralité, avec un de ses sujets<sup>18</sup> : la narration de l'histoire d'Ibrāhīm le contraint à annuler le châtement qu'il avait prescrit pour le parasite et même à le transformer en son contraire (une récompense). Une sorte de compétition ayant pour pivot la générosité (*karam*)<sup>19</sup> a donc implicitement lieu entre les personnages de l'histoire enchâssée et de celle du récit-cadre.

4. Le récit, sous cette forme (A+B), a connu une remarquable diffusion dans la littérature arabe, étant attesté — pour autant que nous le sachions — dans au moins seize sources qui appartiennent à des genres différents : de l'ouvrage historique à l'encyclopédie, de l'anthologie littéraire au commentaire philologique<sup>20</sup>. Les différentes versions que nous avons pu repérer dans

---

(alors qu'il s'agit d'hérétiques qu'on conduit au supplice), s'unit au groupe. Devant le chef de la police, il essaie de lui expliquer sa situation, mais celui-ci ordonne qu'on lui coupe la tête ; alors il dit : « Que Dieu te garde ! Si tu dois absolument [me tuer], ordonne donc au bourreau qu'il me frappe le ventre avec son épée, car c'est celui-ci qui m'a mis dans cette situation insoluble ! » Le chef de police se met à rire et, à l'issue d'une enquête, le relâche. Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd*, p. 204 (traduction dans Perron, *Femmes arabes*, pp. 516-517) ; al-Nuwayrī, *Nihāya*, p. 329 ; une variante dans Ibn Hiğga al-Ḥamawī, *Tamarāt*, éd. Ibrāhīm, p. 56 (traduction dans R. Basset, *Mille et un contes*, vol. 1, p. 288, n° 192).

<sup>18</sup> Le devoir de libéralité des souverains est aussi un des traits qui caractérisent les contes sur la générosité de l'univers narratif des *Mille et une nuits*, comme le souligne très clairement Cl. Bremond dans ce même volume.

<sup>19</sup> La générosité est, d'une certaine façon, ce qui permet aux pique-assiettes d'exercer leur profession. Il s'agit donc d'un thème dont le traitement littéraire est strictement lié à celui du parasitisme. Sur celui-ci et les thèmes associés, voir A. Ghersetti, « À la recherche ».

<sup>20</sup> Un cas tout à fait particulier est celui de la version d'al-Šarīšī, philologue andalou (m. 619/1222), auteur de trois commentaires sur les *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī, dont seulement le plus long nous est parvenu. Il décompose en effet l'anecdote en deux parties : le récit-cadre A (histoire du parasite) ne contient qu'un bref renvoi au conte enchâssé B (histoire d'Ibrāhīm) (*Šarḥ Maqāmāt*, éd. Šams al-Dīn, vol. 1, pp. 434-435). Al-Šarīšī reprend entièrement B ailleurs, parmi les anecdotes sur les chanteurs, en connexion avec l'histoire célèbre d'Ishāq al-

nos sources proviennent essentiellement de trois autorités. La première, par ordre chronologique, est celle de Ṭumāma b. Ašras. Les deux autres sont : °Abd al-Raḥmān al-Ḥalabī (transmission toujours faite par son fils al-Ḥusayn) et °Abd al-Raḥmān b. °Umar al-Fihri, d'après des sources anonymes (*riḡāl*). Si la première autorité est bien connue, pour les deux autres, nos recherches dans les principaux répertoires biographiques n'ont malheureusement abouti à aucun résultat. Or, la comparaison des différentes versions nous a permis de constater que certaines versions partagent des traits typiques en fonction de la voie de transmission, ce qui nous a amenée à réduire les traditions au nombre de deux : celle d'al-Ḥalabī et celle d'al-Fihri. Nous avons en fait constaté que le récit donné par al-Mas'ūdī sur l'autorité de Ṭumāma correspond (avec toutes les distinctions concernant la partie A, remarquablement plus élaborée, et des ajouts de détails dans la partie B) à la tradition d'al-Ḥalabī<sup>21</sup>. Une analyse des versions sans mention de voie de transmission (Usāma b. Munqid̄ et al-Nuwayrī), menée sur la base des traits pertinents, nous a aussi permis de les faire remonter à la tradition d'al-Ḥalabī. De même, la version des *Mille et une nuits* a pu être attribuée à la tradition d'al-Fihri.

Les deux traditions<sup>22</sup> sont distinguées par des traits pertinents qui se situent sur le plan syntaxique et sur le plan de l'énoncé et qui aboutissent, finalement, à en différencier le sens. Le trait le plus remarquable est le bouleversement de la séquence concernant l'entrée d'Ibrāhīm dans la maison. En voici une table synoptique :

Tradition d'al-Ḥalabī	Tradition d'al-Fihri
1) Ibrāhīm flaire le parfum de la nourriture et désire en manger	1) Ibrāhīm flaire le parfum de la nourriture et désire en manger
2) Il demande au tailleur à qui appartient la maison	2) Il voit une main à la fenêtre
3) Il voit une main à la fenêtre	3) Il oublie la nourriture
4) Cela le distrait de l'idée de nourriture	4) Il s'évertue à trouver le moyen d'entrer
5) Il reprend ses esprits	5) Il demande au tailleur à qui appartient la maison, etc.
6) Il continue à interroger le tailleur	6) Il se faufile dans la maison
7) Il se faufile dans la maison	

Mawṣilī (*ibid.*, vol. 2, pp. 435-436). De plus, le récit-cadre atteste une contamination entre la forme de A isolé (voir note 17) et la forme de A telle qu'on la trouve dans l'anecdote complète (A+B) de la version d'al-Mas'ūdī.

<sup>21</sup> Toutes les attestations (transmission d'al-Ḥalabī et d'al-Fihri) passent sous silence le nom de Ṭumāma. L'attribution à l'autorité de Ṭumāma serait-il un expédient mis en œuvre par l'historien pour justifier l'emphase sur les détails historiques et doctrinaux ? Ou plutôt, le mu'tazilite Ṭumāma aurait-il été considéré par après comme une source indésirable ?

<sup>22</sup> Représentées, dans les résumés qui précèdent, par la version des *Mille et une nuits* (al-Fihri) et *al-°Iqd al-farīd* (al-Ḥalabī).

Le changement d'ordre des points 2-5 change la motivation qui pousse Ibrāhīm à chercher un moyen d'entrer : dans un cas, il commence les démarches nécessaires pour entrer avant de voir la main, et la vision de la main ne fait que le distraire un instant ; dans l'autre cas, la vision de la main lui fait oublier la nourriture et ce n'est qu'après être tombé amoureux qu'il s'active pour entrer. En conséquence, si, dans la tradition d'al-Ḥalabī, l'accent est mis sur la gourmandise d'Ibrāhīm, dans la tradition d'al-Fihri, l'accent tombe plutôt sur l'amour dont Ibrāhīm est pris. Il y a d'autres détails qui, par la constance de leur présence ou absence dans l'une ou l'autre tradition, nous poussent à différencier les deux voies de transmission :

Tradition d'al-Ḥalabī	Tradition d'al-Fihri
Récit A	Récit A
1) Le calife ordonne de châtier le parasite	1) Le calife <i>critique l'excès de parasitisme, fait grâce de sa vie au parasite</i> et ordonne de le châtier
2) Ibrāhīm propose de raconter une histoire étonnante qui le concerne	2) Ibrāhīm propose de raconter une histoire étonnante <i>sur le parasitisme</i> qui le concerne
3) Le calife admet l'homme généreux à sa cour	3) Le calife <i>interroge l'homme généreux, apprécie son raffinement</i> et l'admet à sa cour
Récit B	Récit B
3) Ibrāhīm demande un luth	3) Ibrāhīm <i>se dit qu'il risque de perdre tout ce à quoi il aspire s'il ne prend pas des mesures</i> et demande un luth
4) Ibrāhīm est confus par la générosité de son beau-frère et demande la permission de rentrer	4) Ibrāhīm, confus par la générosité de son beau-frère, <i>a honte de passer la première nuit de noces chez lui</i> et demande de rentrer

D'autres traits qui se situent sur le plan linguistique servent aussi à différencier les deux traditions et, en même temps, à les caractériser : 1) les mots de la phrase d'Ibrāhīm qui demande au calife la grâce pour le pique-assiette<sup>23</sup> ; 2) le comportement d'Ibrāhīm lorsque son hôte insiste pour connaître son identité<sup>24</sup>.

5. Une version bien intéressante de la tradition d'al-Ḥalabī<sup>25</sup>, presque contemporaine de la première attestation, est celle donnée dans *Murūğ al-*

<sup>23</sup> « Donne-moi son châtement/crime » (*hib lī adabahu/danbahu*) (al-Ḥalabī) vs « Donne-le moi » (*hibhu lī*) (al-Fihri).

<sup>24</sup> « Je commençai à lui dissimuler [mon identité] » (*fa-aḥadtu an uwarriya ʿalayhi*) (al-Fihri) ; rien dans al-Ḥalabī.

<sup>25</sup> Qui, seule, présente certains points de contact avec la tradition d'al-Fihri.

*dahab* d'al-Mas<sup>°</sup>ūdī (m. 345/956)<sup>26</sup>, couramment qualifié d'« ouvrage historique » qui présente pourtant plusieurs motifs d'intérêt sur d'autres plans. Il s'agit de la version la plus riche en détails et la plus étendue que nous possédons. Elle se trouve dans le chapitre consacré au califat d'al-Ma<sup>°</sup>mūn, dans la section qui comprend les histoires (*ahbār*) qui se sont déroulées à son époque<sup>27</sup>. L'histoire est racontée directement par Ṭumāma b. Ašras (m. 213/828)<sup>28</sup>, le célèbre théologien mu<sup>°</sup>tazilite, et cela — on le verra — n'est pas neutre du point de vue narratif.

Il s'agit d'une version qui enregistre des variantes mineures dans les choix stylistiques par rapport à celle d'*al-°Iqd al-farīd*, mais surtout des traits accessoires qui lui sont typiques et qui retiendront ici notre attention. Avant tout, le récit-cadre A a une ampleur qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. Les ajouts consistent surtout en expansions de type explicatif (des gloses) et de type descriptif, souvent sous forme de dialogue. L'addition la plus remarquable est en effet un long dialogue qui a lieu entre le parasite et les hérétiques pendant la navigation qui les emmène de Baṣra à Bagdad : quand le malheureux se rend compte de son erreur, il raconte son histoire aux hérétiques et leur demande qui ils sont. Ceux-ci, qui se moquent de lui, lui avouent qu'ils sont manichéens et lui décrivent en détail les épreuves auxquelles ils seront soumis<sup>29</sup>. Ce dialogue, qui est attesté seulement dans la version d'al-Mas<sup>°</sup>ūdī (et dans celle d'al-Šārīšī, qui en dépend), offre l'occasion d'insister sur

<sup>26</sup> Al-Mas<sup>°</sup>ūdī, *Murūğ*, éd. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, rev. Pellat, tome 4, pp. 304-308, par. 2705-2713 ; traduction dans al-Mas<sup>°</sup>ūdī, *Prairies*, trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, rev. Pellat, tome 4, pp. 1104-1107, par. 2705-2713 et aussi, avec « quelques légères suppressions », dans C. Barbier de Meynard, « Ibrahim fils de Mehdi », pp. 213-219. Certains éléments (l'autorité de Ṭumāma, le milieu géographique, les détails qui ancrent le récit dans son contexte historique) rendent plausible l'hypothèse que celle-ci puisse être la version qui circulait déjà à l'époque de la rédaction d'*al-°Iqd al-farīd*, qui l'aurait reprise et résumée.

<sup>27</sup> L'auteur nous précise, au début de la section et en parlant d'Ibrāhīm, que celui-ci est le protagoniste, avec le calife, « de belles histoires ».

<sup>28</sup> La narration de Ṭumāma pourrait être datée très vraisemblablement entre 210/825, date du pardon d'Ibrāhīm par al-Ma<sup>°</sup>mūn, et la date de la mort de Ṭumāma (213/828). Après avoir été pardonné, Ibrāhīm passa en effet de longues périodes à la cour califale, et c'est dans ce laps de temps qu'il aurait pu raconter l'épisode que Ṭumāma nous transmet. Il est plus difficile de proposer une datation précise de l'histoire d'Ibrāhīm (B) racontée dans l'anecdote, mais il serait possible, sur la base d'un détail du récit, de hasarder une hypothèse : elle pourrait remonter à l'époque du bref califat d'Ibrāhīm (202/817-203/819). Dans toutes les sources, les paroles d'étonnement de l'amphitryon lors de la découverte de l'identité d'Ibrāhīm font constamment référence à l'institution califale (*hīlāfa*) et non plutôt à une simple appartenance à la famille califale. S'agirait-il donc du calife en personne qui se promène incognito dans les ruelles de Bagdad ?

<sup>29</sup> Par la suite, ce qui est intéressant, ils l'invitent à passer le temps de la navigation en racontant de bonnes histoires, car « les parasites ont une ample provision de contes et de récits » (al-Mas<sup>°</sup>ūdī, *Prairies*, p. 1104, par. 2706). Al-Mas<sup>°</sup>ūdī mentionne, y compris dans d'autres passages de son livre, les pique-assiettes comme des gens cultivés et leur attribue « de bonnes histoires » (voir p.e. *Murūğ*, vol. 5, p. 98, par. 3129).

l'illustration de la doctrine de Manès et des procès auxquels les hérétiques étaient soumis tout autant — il faut le dire — que sur l'image comique du pique-assiette. Le discours direct a ici une double fonction : il sert soit à déclencher le discours des manichéens (« racontez-moi ce qui se passe », demande naïvement le parasite à ses compagnons de voyage), soit à caractériser le malheureux dans un sens comique (le décalage entre son enthousiasme pour un banquet inexistant et sa confusion alors qu'il est enchaîné sans en connaître la raison). Lieu de la redondance<sup>30</sup>, ce dialogue n'apporte en effet strictement rien sur le plan de l'information, mais il joue plutôt le rôle d'élément d'anticipation : les preuves de l'inquisition sont ainsi décrites deux fois, d'abord à l'avance sous forme de discours direct, ensuite elles sont fidèlement reprises sous forme de narration. Il en va de même pour le récit du malentendu qui amène le parasite à être mis aux fers : après la première narration qui débute le récit, l'épisode est repris sous forme de discours direct fait par le parasite lui-même. La caractérisation du pique-assiette profite aussi du dialogue : le ton comique du récit qu'il fait de la confusion et de la déception qui s'emparent de lui anticipe celui de sa réfutation de Manès. Il y a d'autres ajouts et variations mineurs, mais non moins intéressants, par rapport à la version d'*al-Iqd al-farīd* : la description du procès des manichéens mené par le calife ; la motivation du châtement infligé au parasite<sup>31</sup>, le fait qu'Ibrāhīm présente l'histoire qui le concerne comme une histoire de parasitisme (*fi al-tatfil*) et non seulement comme une histoire étonnante<sup>32</sup> et — dans la conclusion — l'emphase mise sur l'intimité qui lie le calife au beau-frère d'Ibrāhīm ; dans B, c'est Ibrāhīm lui-même qui distribue aux témoins la moitié (dix mille dirhams) de la dot ; Ibrāhīm ne fait aucune mention du fils qu'il a eu de son épouse.

On remarque immédiatement que les détails à caractère historique et doctrinal sont nombreux et traités avec insistance. Par exemple, la mention des hérétiques conduits en présence du calife est accompagnée d'une brève élucidation du dualisme manichéen (par. 2705). Une description détaillée du déroulement du procès de l'inquisition est donnée à l'avance, sous la forme du discours direct, au cours du dialogue dans la barque (par. 2706) et encore fidèlement reprise, sous forme de narration, dans ce qui suit alors que le procès se déroule (par. 2707). De plus, il y a une troisième reprise, mais cette fois-ci sous une forme parodique et scatologique lorsque le parasite est soumis au rituel d'abjuration qu'il porte au paroxysme<sup>33</sup>. Les intérêts de l'historien, en

---

<sup>30</sup> Dans les textes narratifs, chaque événement est répété au moins deux fois, et chaque répétition est faite par le truchement de filtres comme le style, le temps, la vision, etc. Voir T. Todorov, *Poétique*, pp. 189-191.

<sup>31</sup> Qui est puni pour avoir exagéré dans son parasitisme et s'être exposé au danger. Il faudra retenir le détail, car on le retrouvera dans d'autres sources.

<sup>32</sup> Ce qui renforce la liaison thématique entre le conte A et le conte B.

<sup>33</sup> La reprise parodique du personnage du pique-assiette, très bien réussie du point de vue narratif, est typique de la version d'al-Mas'ūdī. Le pique-assiette jure non seulement d'être un

conformité avec ceux de sa source (le théologien et inquisiteur en chef, Ṭumāma b. Ašras), sont évidents : il s'agit quasiment d'un témoignage à valeur historique sur les procédés de la *miḥna*, l'inquisition établie par al-Maʿmūn. L'accent est donc mis sur les implications historiques et idéologiques de l'histoire plutôt que sur l'esprit vif du parasite (ce qui, par contre, est le cas dans les autres versions de l'anecdote du « parasite et les hérétiques », qu'il s'agisse de la forme indépendante A ou de la forme combinée A+B).

6. Une variante assez curieuse de la tradition d'al-Ḥalabī se trouve dans *al-Taṭfīl* d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071)<sup>34</sup>, un livre tout entier consacré aux parasites et au parasitisme. L'anecdote est placée dans le chapitre qui concerne les nobles et les hommes de lettres, et fait partie d'un groupe d'histoires traitant des chanteurs célèbres, comme celles sur Ḥakam al-Wādī<sup>35</sup>, Iṣḥāq al-Mawṣilī<sup>36</sup> et Muḥāriq al-Muġannī<sup>37</sup>, tous protagonistes d'entrées inopinées à des banquets. Dans les deux éditions imprimées que nous avons consultées, l'anecdote apparaît manifestement déformée par rapport à la tradition d'al-Ḥalabī rapportée par toutes les autres sources. Dans *al-Taṭfīl*, des détails importants ont complètement disparu : la main et le bras qui apparaissent à la fenêtre et qui font tomber Ibrāhīm en pâmoison sont passés sous silence, ainsi que toutes les références à la passion qui s'est emparée du prince. Un long passage comprenant les performances poétiques, les commentaires sur l'habileté artistique du prince-musicien et la révélation de son identité, a disparu. En outre, ce n'est pas le maître de céans qui propose le mariage à Ibrāhīm, mais c'est ce dernier qui, soudain, demande la main de la jeune fille. Tout ce qui concerne son histoire d'amour est donc résumé, avec un procédé elliptique étonnant, en une seule phrase : « et par après, je lui demandai [l'autorisation] de prendre sa sœur pour épouse » (*tumma ṭalabtu an*

---

musulman orthodoxe, comme il le fait dans toutes les autres sources, mais il maudit et renie l'image de Manès et finit par vouloir lui déféquer dessus (par. 2707, fin).

<sup>34</sup> Éd. Damas, 1346, pp. 41-44 et éd. al-Muḥaffar, pp. 44-46 (réimpression de celle de Damas, avec l'addition des index et de quelques gloses) ; *L'arte dello scrocco*, trad. Ghersetti, pp. 92-97.

<sup>35</sup> Chanteur qui fut actif sous les califats d'al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik et Ḥārūn al-Rašīd. Il était chamelier et transportait l'huile de Wādī al-Qūrā (ou de la Syrie ou de Djedda, selon les sources) à Médine. Voir al-Iṣfahānī, *al-Aġānī*, vol. 6, pp. 280-287.

<sup>36</sup> Iṣḥāq (m. 235/850) fut un des défenseurs de l'ancien style poétique, s'opposant en cela à Ibrāhīm b. al-Mahdī, qui était un partisan des théories modernistes. Il est bizarre — il s'agit pratiquement d'une némésis historique — que, malgré cette hostilité, ils soient devenus, dans les sources littéraires, les protagonistes d'un épisode identique qui les voit à la fois parasites et amoureux. Sur les deux musiciens et leurs rapports, voir J.E. Bencheikh, « Les Musiciens » ; E. Neubauer, *Musiker*, pp. 67-70 ; H. Kilpatrick, *Making*, pp. 241-243 et *passim*.

<sup>37</sup> Muḥāriq (m. 230/844-5), esclave dont l'éducation musicale fut favorisée par son patron Ibrāhīm al-Mawṣilī, est mentionné par al-Farābī (avec Iṣḥāq al-Mawṣilī) comme le meilleur chanteur de l'époque abbasside. Sur ce chanteur, voir H. Kilpatrick, *Making*, pp. 233-238 et *passim*.

*atazawwaġa uġtahu*)<sup>38</sup>. Or, cela cause évidemment des incohérences dans la logique du récit : on ne voit pas pour quelle raison Ibrāhīm aurait dû demander la main de la sœur de son hôte, et on ne voit pas non plus comment ce dernier aurait pu déclarer : « Je donne ma sœur en épouse à mon seigneur Ibrāhīm b. al-Mahdī », sans qu'il se soit préalablement présenté. La logique du récit est ainsi complètement chamboulée, ainsi que le sens même de l'histoire. *In fine*, toutes ces modifications aboutissent à faire en sorte que l'intérêt principal du protagoniste et la raison de son entrée inopinée au banquet, ce soit la nourriture et non l'amour pour une belle et mystérieuse femme. Toute référence à son habileté artistique manque. On a affaire, dans ce cas-ci, plus à un parasite invétéré qui ne pense qu'à manger, qu'à un charmant musicien ou à un homme amoureux. En outre, la générosité du maître de maison est remarquablement estompée : il ne fait qu'accepter un mariage convenable, même s'il fournit la dot et un riche trousseau, et il ne fait aucun effort pour satisfaire les désirs d'Ibrāhīm. Toutefois, le cas d'*al-Taṭṭīl* est problématique, car les deux éditions imprimées contiennent des omissions significatives par rapport aux témoins manuscrits que nous avons pu consulter<sup>39</sup> : un long passage de notre anecdote en est absent (de même que les deux anecdotes concernant Ishāq al-Mawṣilī et Muḥāriq al-Muġannī). Or, la partie qui a été coupée dans les deux éditions et qui est, par contre, présente dans les deux manuscrits que nous avons consultés, se trouve aussi dans *al-Qawl al-nabīl bi dīkr al-taṭṭīl* d'al-Aqfahsī (m. 808/1405), ouvrage qui reprend intégralement *al-Taṭṭīl* d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de dire si ces omissions sont dues tout simplement à des manuscrits lacunaires ou s'ils sont plutôt le résultat d'un choix délibéré de certains copistes (ou, pire, de certains éditeurs de textes...). Si omissions délibérées il y eut dans le chef de certains copistes, on devrait observer un procédé de réduction, ce qui n'est pas le cas. Une deuxième hypothèse<sup>40</sup> irait plutôt dans le sens de l'expansion. Il est possible, en effet, qu'al-Ḥaṭīb ait choisi d'inclure dans son ouvrage une version « mutilée » de cette anecdote et que certains copistes, soucieux de montrer leur culture, aient plutôt choisi d'inclure la version intégrale, qui était sans doute bien connue.

7. En ce qui concerne les autres attestations de la tradition d'al-Ḥalabī, la version présente dans les témoins manuscrits d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī est attestée *verbatim* dans *al-Qawl al-nabīl*<sup>41</sup> ainsi que dans deux répertoires biographiques qui appartiennent à la catégorie des ouvrages historiques : le *Taʿrīḥ madīnat Dimašq* d'Ibn ʿAsākir (m. 571/1176)<sup>42</sup> et le *Buġyat al-ṭalab fī taʿrīḥ*

<sup>38</sup> *Al-Taṭṭīl*, éd. al-Muzaffar, p. 46.

<sup>39</sup> Erevan, Matenadaran 1684 et Le Caire, Dār al-Kutub, adab Taymūr 559.

<sup>40</sup> Sur laquelle Letizia Osti, que je remercie, a attiré mon attention.

<sup>41</sup> Éd. ʿĀšūr, pp. 116-119.

<sup>42</sup> Ibn ʿAsākir, *Taʿrīḥ*, éd. al-ʿAmrawī, vol. 7, pp. 178-182 et aussi dans l'abrégé fait par Ibn Manẓūr, *Muḥtaṣar*. L'*isnād* est réduit à la source principale : al-Ḥalabī, mentionné par son fils al-Ḥusayn.

*Ḥalab* d'Ibn al-°Adīm (m. 660/1262)<sup>43</sup>. L'insertion de l'anecdote dans un certain chapitre est justifiée par le lien établi avec un personnage historique mentionné a) dans le récit ou b) dans la chaîne des transmetteurs. Le premier cas est représenté par l'ouvrage d'Ibn °Asākir, où notre anecdote se trouve, avec plusieurs autres histoires, dans la section consacré à Ibrāhīm b. al-Mahdī, à l'intérieur du chapitre sur ceux dont le nom est Ibrāhīm. Le deuxième cas est représenté par l'ouvrage d'Ibn al-°Adīm, qui place l'histoire dans la notice d'al-Ḥusayn, le fils de °Abd al-Raḥmān al-Ḥalabī<sup>44</sup>, à l'intérieur du chapitre sur ceux qui sont connus sous la *nisba* se rattachant à la ville d'Alep (*al-ḥalabī*). Si l'on considère qu'al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, dont la version est identique à celle d'Ibn °Asākir et d'Ibn al-°Adīm, était aussi un historien et qu'il s'agit de la version rapportée par al-Mas°ūdī, on constate que la tradition d'al-Ḥalabī est la plus fréquemment attestée dans les ouvrages à caractère historique.

La tradition d'al-Ḥalabī est aussi présente dans *al-Manāzil wa al-diyār*, une anthologie littéraire s'inspirant du thème de la nostalgie éprouvée pour les lieux abandonnés, et qui fut rédigée par le prince Usāma ibn Munqid (m. 584/1188) après 568/1172<sup>45</sup>. Celle-ci reprend presque à la lettre (à l'exception de petites variantes de style) le texte d'*al-°Iqd al-farīd*, mais sans mention d'autorité. Le récit est rapporté sans qu'il existe un lien thématique entre le récit même et le thème de l'anthologie. La connexion thématique, très faible, doit plutôt être établie avec un poème contenu dans l'histoire d'Ibrāhīm, qui mentionne les demeures abandonnées (*manāzil*). Après avoir cité les vers rappelant les demeures en question, Usāma s'explique en ces termes : « J'ai découvert ces vers de poésie dans une histoire que j'ai trouvée curieuse et que j'ai exposée. Même si mon but était tout autre, ces vers m'obligent à la rapporter » (p. 49). Il s'agit donc d'une digression avouée, due à des scrupules philologiques, mais aussi, sans doute, au caractère curieux de l'histoire. On s'aperçoit immédiatement que cette anecdote n'a aucune valeur paradigmatique ou argumentative dans le contexte. La conclusion (la relaxe du parasite et l'admission à la cour de l'homme généreux) est abrégée, comme si Usāma voulait clôturer le récit en vitesse sans aucune emphase ni sur la générosité de l'homme ni sur la faveur qu'il a gagnée auprès du calife. Par contre, les liens du récit avec le contexte immédiat sont doubles dans *Nihāyat al-arab* d'al-Nuwayrī (m. 733/1332), encyclopédie d'*adab* mamelouke rédigée entre 714/1314 et 731/1330. L'anecdote se trouve, à dire vrai, dans une section consacrée aux histoires des pique-assiettes et suit immédiatement la forme

<sup>43</sup> Ibn al-°Adīm, *Buḡya*, éd. Zakkār, vol. 6, pp. 2519-2523. Cette source reprend le même *isnād* qu'al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, évidemment avec l'addition des transmetteurs plus récents.

<sup>44</sup> Notice assez mince, vu qu'elle ne comprend que l'anecdote qui fait l'objet de notre étude et une note exiguë sur celui d'après lequel il transmet (son père) et sur celui qui transmet d'après lui (Muḥammad b. Aḥmad al-Kūfī).

<sup>45</sup> Éd. al-Ḥiḡāzī, pp. 49-54. Usāma s'adonna à la composition de cet ouvrage à la suite du tremblement de terre qui atteignit Ṣayzar, son lieu natal.

isolée du récit-cadre A que nous avons déjà mentionnée<sup>46</sup>. Le lien est donc autant formel que thématique.

8. La première attestation littéraire de la tradition d'al-Fihri est, pour autant que nous le sachions, celle rapportée dans *al-Mustağād min fa<sup>c</sup>alāt al-ağwād*<sup>47</sup>, ouvrage longtemps considéré comme étant dû à al-Tanūhī (m. 384/994), mais dont l'attribution laisse à désirer. Il s'agit d'un ouvrage consacré aux actes des hommes généreux et le sens du récit s'adapte parfaitement au thème du livre<sup>48</sup>. Dans cette version, on remarque de nombreux discours directs, qui ont surtout pour fonction d'exprimer les états d'âme des personnages, mais qui servent aussi à orienter l'interprétation du récit. L'hôte se confond en cérémonies lorsqu'Ibrāhīm se présente ; il manifeste l'intention de satisfaire tous les désirs de son noble invité. Il se montre donc homme généreux au-delà de toute attente. Et non pas seulement généreux, mais aussi homme d'esprit, ce qui nous est révélé par le fait (présent seulement dans la tradition d'al-Fihri, dans toutes les versions qui lui sont rattachées) que le calife « le fait parler » et est « émerveillé par lui ». Or, si c'est la parole de l'homme qui entraîne son admission à la cour, c'est qu'il s'agit d'une parole qui mérite une faveur particulière et qui, sans doute, révèle des qualités remarquables. Cet élément restera sous-entendu dans les textes jusqu'au moment où des ouvrages plus tardifs (les *Mille et une nuits* et *I<sup>c</sup>lām al-nās* d'al-Atlīdī) le rendront explicite : ce qui suscite l'admiration du calife, c'est la culture (ou l'intelligence) et le raffinement de cet homme, qui le rendent digne de devenir un des plus intimes courtisans du calife. Ibrāhīm ne lui est pas inférieur, car le texte décrit tous les signes de sa noblesse de caractère : il met en œuvre son habileté de chanteur (il est donc cultivé aussi bien que doué) pour ne pas perdre l'espoir de connaître sa bien-aimée (il est donc passionné, en plus d'être rusé) ; il dissimule son identité (il est donc modeste) ; il se montre honteux de voir la mère de son hôte et il a aussi honte de passer la première nuit de noces chez son beau-frère (il est donc pudique et respectueux des conventions)<sup>49</sup>. L'image d'Ibrāhīm que cette version nous donne est donc bien différente de celle des versions qui remontent à la tradition d'al-Ḥalabī. Nous avons donc affaire à une histoire qui concerne non seulement la générosité, mais plus généralement cette noblesse de caractère (*karam*) qui constitue une des valeurs fondamentales de la culture arabo-musulmane classique.

<sup>46</sup> Voir note 17.

<sup>47</sup> Éd. °Alī, pp. 53-63.

<sup>48</sup> Comme, d'ailleurs, dans le cas de *Ḥilyat al-kuramā<sup>3</sup> wa bahğat al-nudamā<sup>3</sup>* d'Ibn Abī al-°Id al-Mālikī (m. 895/1489 ; *GAL S II*, pp. 905, 909), ouvrage consacré au thème de la générosité, dont nous sommes en train de préparer l'édition critique. Notre anecdote y est incluse dans le quatrième chapitre.

<sup>49</sup> Ps.-al-Tanūhī, *al-Mustağād*, respectivement pp. 58, 61, 62.

9. La version d'*al-Mustağād* est reprise *verbatim* (à l'exception de très peu de lectures différentes) dans *Maṭāli<sup>c</sup> al-budūr fī manāzil al-surūr* d'al-Ġuzūlī<sup>50</sup> (m. en 815/1412). Il est placé entre deux histoires d'amour, à l'intérieur du chapitre consacré à la conversation (une veillée) d'hommes aisés, où raffinement et amour sont mêlés.

Les sources plus tardives en donnent des remaniements intéressants. Dans *Tamarāt al-awrāq* d'Ibn Ḥiğğa al-Ḥamawī<sup>51</sup> (m. 837/1434), on remarque des omissions qui concernent les poèmes (sur les six poèmes, seuls deux ont été conservés) et certaines propositions narratives (les procès des hérétiques en sont absents), et des procédés elliptiques (les propositions descriptives sont fortement résumées). De plus, toute référence à la relaxe et au cadeau fait au pique-assiette disparaît dans la conclusion de l'histoire A. Le parasitisme n'est donc pas récompensé, comme c'était le cas dans les autres sources. Les références à la libéralité de l'hôte (un thème strictement lié à celui du parasitisme) sont aussi estompées : on annonce, comme cela, une censure qui sera typique — comme on le verra par après — d'une source plus tardive. Sur le plan stylistique, on remarque la présence de synonymes appartenant à une langue d'un niveau moins élevé ; les dialogues sont souvent rendus sous une forme indirecte. C'est très probablement dans cette source que les *Mille et une nuits* puisent ; mais là on pousse à l'extrême cette tendance à l'abrègement et à la manipulation, car il y a une véritable mutilation de l'histoire. Celle-ci est amputée de son récit-cadre, désormais inutile dans un contexte qui n'est plus celui du parasitisme, thème strictement lié à la générosité, mais bel et bien celui de l'étonnement (*ʿağīb*).

Le cas du *Tazyīn al-aswāq* du médecin Dāwūd al-Anṭākī<sup>52</sup> (m. 1008/1599), une anthologie sur l'amour et les amants basée sur le célèbre *Maṣāri<sup>c</sup> al-ʿuṣṣāq* d'al-Sarrāğ (m. 500/1106), est intéressant. L'auteur cite comme source *al-Mustağād* d'al-Tanūhī<sup>53</sup>. Toutefois, le texte ne correspond pas du tout à sa source déclarée, car il a été remarquablement abrégé. L'abrègement est accompli soit en élidant certaines parties du texte (p.e. la conclusion), soit en résumant d'autres parties (p.e. le récit-cadre A et l'épisode du mariage), soit en remplaçant des dialogues par le discours indirect. Le récit est, en un certain sens, réduit à ses éléments événementiels : on décrit ce qu'on

<sup>50</sup> Vol. 1, pp. 196-199. L'ouvrage est une anthologie en prose et poésie dont l'organisation en chapitres renvoie à l'image de la construction d'une maison.

<sup>51</sup> *Tamarāt*, éd. Ibrāhīm, pp. 256-259.

<sup>52</sup> Éd. al-Tūnğī, vol. 1, pp. 354-356. L'attribution est couramment acceptée. Toutefois, Julia Bray, que je remercie pour me les avoir communiqués, soulève des doutes sur la paternité intellectuelle de l'ouvrage.

<sup>53</sup> « Al-Tanūhī raconte dans *Al-Mustağād* et transmet dans *Nadīm al-musāmara* », *ibid.*, p. 354. Le texte ne correspond pas à la lettre à celui du *Mustağād* : il y a plusieurs omissions, des parties sont résumées et la fin du conte A manque complètement. Le *Nadīm al-musāmara*, pour autant que nous le sachions, est un ouvrage non attesté. Il s'agit très probablement d'une erreur pour *Niṣwār al-muhādāra* dans lequel, en tout cas, l'anecdote ne figure pas, du moins dans la reconstruction que ʿA. al-Šāliğī en propose.

fait et non ce qu'on pense ou ressent et toute trace d'une psychologie des protagonistes disparaît. L'adaptation du récit n'est pas innocente, ou du moins le résultat sur le plan narratif ne l'est pas, car tout cela aboutit à une réinterprétation sémantique du récit même et des personnages historiques qui y sont impliqués. L'omission la plus importante est celle de la conclusion du récit, où normalement les fins de A et B sont entrelacées : le pique-assiette donc n'est pas relaxé ni récompensé et l'homme généreux n'est pas admis à la cour. En outre, le rire du calife disparaît. Si on ajoute à cela que celui-ci ordonne non pas un châtement quelconque, mais une sévère punition corporelle et qu'il blâme âprement le parasitisme, on ne peut que conclure que la tolérance envers le pique-assiette typique des autres attestations a été complètement effacée. Le calife al-Ma'mūn n'est donc plus un personnage souriant et magnanime, bien plus un sévère censeur du parasitisme qui n'est pas à même d'apprécier la juste valeur de la libéralité et du raffinement de l'hôte généreux. Ceux-ci sont d'ailleurs bien estompés par le truchement de la réduction elliptique de ses propos et l'abrègement ou l'omission dans la description de ses actes (le défilé des esclaves est résumé en trois mots ; il n'y a pas de mention de la dot et de la récompense des témoins). L'image d'Ibrāhīm en résulte aussi manipulée, car toute référence à son état d'amoureux passionné a disparu : « je flairai le parfum de la nourriture... et je vis un poignet à la fenêtre qui s'empara aussi de mon cœur, et je ressentis le désir de manger » (p. 354). La nourriture et la jolie femme ont le même relief : c'est peut-être plus le désir de manger que l'amour qui pousse Ibrāhīm à entrer dans la maison, ce qui est assez curieux dans une anthologie sur l'amour et les amants ! Dans la version de Dāwūd al-Anṭākī, l'accent n'est donc pas mis sur l'histoire d'amour, ni sur la libéralité (de l'hôte ou du calife), mais au contraire sur la stigmatisation du parasitisme, considéré comme une manifestation de cet excès que l'islam orthodoxe condamne.

Si, dans cette version, les variantes sont surtout représentées par des procédés d'éllision ou d'abrègement, les remaniements d'une version plus tardive sont bien plus substantiels. Dans *Nawādir al-ḥulafā' aw I'lām al-nās bi mā waqa'a li al-Barāmika ma' Banī al-'Abbās*, ouvrage que l'égyptien al-Atlīdī rédigea vers 1100/1688<sup>54</sup>, plusieurs détails ont bel et bien été changés. Dans le récit-cadre A, la réélaboration va surtout dans le sens de l'abrègement (ici aussi la récompense du pique-assiette est passée sous silence) ; dans le récit B, on remarque — à côté de certaines omissions — des changements plus importants. Parmi ceux-ci, nous nous bornons à en rappeler quelques-uns : l'envie qu'éprouve Ibrāhīm quand il remarque l'habileté de la chanteuse est déjà annoncée après le deuxième poème et est reprise plus tard, avec un climax qui aboutit à la critique de la musicienne ; l'hôte ne demande pas à une esclave de faire descendre les autres une à la fois pour montrer leurs mains à

<sup>54</sup> Éd. al-Buḥayrī, pp. 328-332. Sur l'auteur, peu connu, et son œuvre, voir J. Sadan, « The "Nomad" », pp. 60-63. L'anecdote a été traduite par J. von Hammer, *Rosenöl*, vol. 2, pp. 204-207.

Ibrāhīm, mais ordonne à toutes les esclaves de mettre les habits les plus fastueux et de se présenter ; le nombre des esclaves est fixé à quarante (détail qu'aucune source ne mentionne) ; l'hôte déclare qu'il ne reste que sa sœur à voir (la mention de la mère manque) ; la dot est fixée à vingt mille dirhams et mille autres sont distribués aux témoins du mariage (donc un vingtième, beaucoup moins que dans toutes les autres versions) ; les discours cérémonieux de l'hôte sont tantôt omis tantôt résumés, ce qui estompe beaucoup l'impression que le lecteur retire de la générosité de l'homme. L'aspect lexical est aussi intéressant : plusieurs mots ont été remplacés par des synonymes plus courants, et on a souvent recours à la paraphrase. La version d'al-Atlīdī est assez négligée et expéditive, avec une tendance à résoudre brièvement des situations qui, dans la version d'*al-Mustağād*, réclamaient un développement plus nuancé. Ici, comme dans les versions d'Ibn Ḥiğga et al-Anṭākī, le parallélisme parfait des récits A et B manque : l'homme généreux est admis à la cour, mais plus tant en raison de son éloquence (*ḥusn manṭiqihi*), de son intelligence (*ʿaql*) et de son éducation (*adab*) que de sa générosité. Dans cette version, comme dans les *Mille et une nuits*, l'accent ne porte plus sur la valeur paradigmatique du *karam* (générosité et noblesse de caractère), mais glisse plutôt vers l'éducation, l'intelligence et le raffinement.

Les versions plus tardives de la tradition d'al-Fihri, comme celles d'Ibn Ḥiğga, al-Anṭākī et al-Atlīdī, montrent des signes évidents de réélaboration dans le sens de l'abrègement pur et simple de même que de la variation marquée de certains détails, comme dans le cas d'al-Atlīdī. En principe, on assiste à une accélération des rythmes narratifs et une majeure densité de la narration, résultat du remaniement des propositions descriptives : élision (omission de certaines phrases) ou réduction métonymique (description de l'effet d'un événement plutôt que de l'événement même, comme, par exemple, la réaction émotive du public à une performance poétique plutôt que la performance même *et* la réaction). Les poèmes sont une des parties les plus faibles du récit : l'ordre des poèmes à l'intérieur du récit restant invarié, on enregistre toutefois des omissions, des déplacements ou des variantes dans la lecture pour les vers pris individuellement.

10. En comparant les deux traditions de l'anecdote d'Ibrāhīm b. al-Mahdī et leurs différentes versions, nous avons pu constater que des variations apparemment insignifiantes sur le plan narratif aussi bien que sur le plan linguistique peuvent donner, du point de vue sémantique, des résultats bien différents.

La tradition d'al-Fihri, qui est attestée surtout dans les sources plus tardives (à l'exception d'*al-Mustağād*, si on accepte l'attribution à al-Tanūhī)<sup>55</sup>, est caractérisée par le nombre de propositions descriptives, axées surtout sur la description des situations et, par le truchement du discours direct, sur

<sup>55</sup> Voir tableau synoptique 2.

l'expression des états émotionnels des personnages. L'accent mis sur l'histoire d'amour et sur la noblesse d'âme de l'hôte, aussi bien que sur celle d'Ibrāhīm, la rend plus apte à être utilisée dans des ouvrages ayant un caractère plus typiquement littéraire, comme c'est en effet le cas. Tous ces traits, de même que la chronologie des attestations, nous font penser à la tradition d'al-Fihri comme à un possible remaniement de celle d'al-Ḥalabī. La tradition d'al-Ḥalabī, attestée surtout dans les sources les plus anciennes<sup>56</sup>, avec ses rythmes narratifs plus vifs, semble être préférée par les sources historiques/biographiques ou, en tout cas, par les auteurs ayant reçu une formation historiographique. Cette tradition, sauf pour le cas douteux d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, ne subit que très peu de variantes, qui se placent surtout sur le plan stylistique (comme l'omission de certains mots ou de certaines phrases ou l'utilisation de synonymes). Il n'en va pas de même pour la version d'al-Fihri, pour laquelle on remarque des procédés d'adaptation et de réélaboration plus importants, dont les *Mille et une nuits* représentent le cas le plus évident. C'est de cette manière qu'un personnage tel que le prince-chanteur Ibrāhīm b. al-Mahdī passe à la postérité tantôt comme un amoureux passionné et délicat, tantôt comme un parasite invétéré.

## Bibliographie

### Sources

- Alf layla wa-layla*, vol. 1, Muḥammad Qiṭṭa al-°Adawī (éd.), Bagdad : Maktabat al-Muṭannā, s.d. (réimpr. éd. Boulaq, 1252 H.), 2 vols.
- Al-Anṭākī, Dāwūd, *Tazyīn al-aswāq*, vol. 1, Muḥammad al-Tūnġī (éd.), Beyrouth : °Ālam al-Kutub, 1413/1993, 2 vols.
- Al-Aqfahsī, Ibn al-°Imād, *al-Qawl al-nabīl bi dīkr al-taṭfīl*, Muṣṭafā °Āšūr (éd.), [Le Caire] : Maktabat Ibn Sīnā, [1989].
- Al-Atlīdī, *Nawādir al-ḥulafā° al-musammā I°lām al-nās bi mā waqa°a li al-Barāmika ma°a Banī al-°Abbās*, Aḥmad °Abd al-Ġābir al-Buḥayrī (éd.), Le Caire : al-Āfāq al-°Arabiyya, 1418/1998.
- Al-Ġuzūlī, *Maṭāli° al-budūr fī manāzil al-surūr*, Boulaq : Maṭba°at Idārat al-Waṭan, 1299 H.
- Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *al-Taṭfīl wa ḥikāyāt al-tuḥayliyyīn wa aḥbāruhum wa nawādir kalāmihim wa aš°āruhum*, Kāzīm al-Muẓaffar (éd.), Nadjaf : Manšūrāt al-Maktaba al-Ḥaydariyya wa Maṭba°atihā, 1386/1966.
- , *al-Taṭfīl wa ḥikāyāt al-tuḥayliyyīn wa aḥbāruhum wa nawādir kalāmihim wa aš°āruhum*, Erevan, ms. Matenadaran 1694 ; Le Caire, ms. Dār al-Kutub, adab Taymūr 559.
- , [al-Taṭfīl] *L'arte dello scrocco. Storie, aneddoti e poemi di scroccoli*, Antonella Ghersetti (trad.), Catanzaro : Abramo, 2006.

<sup>56</sup> Voir tableau synoptique 2. À part le cas d'*al-Mustaġād* (IV°/X° siècle, pour autant qu'on sache), la tradition d'al-Fihri est attestée dans les sources écrites à partir du IX°/XV° s., tandis que celle d'al-Ḥalabī l'est dans les sources qui datent du IV°/X° au début du IX°/XV° s.

- Ibn °Abd Rabbih, *al-°Iqd al-farīd*, vol. 7, Muḥammad Sa°īd al-°Aryān (éd.), Le Caire : Maktabat al-Istiḳāma, 1372/1973, 8 tomes en 4 vols.
- Ibn al-°Adīm, *Buḡyat al-ṭalab fī ta°rīḥ Ḥalab*, vol. 6, Suhayl Zakkār (éd.), Damas : Dār al-Fikr, s.d., 12 vols.
- Ibn °Asākīr, *Ta°rīḥ madīnat Dimasq*, vol. 7, Muḥibb al-Dīn Abū Sa°īd °Umar ibn Ġarāma al-°Amrawī (éd.), Damas : Dār al-Fikr, 1415/1995-1421/2000, 80 vols.
- Ibn Abī al-°Īd al-Mālikī, *Hilyat al-kuramā° wa bahḡat al-nudamā°*, ms. Princeton (Garrett) 157.
- Ibn Ḥiḡḡa al-Ḥamawī, *Tamarāt al-awraq*, Abū al-Faḡl Ibrāhīm (éd.), Beyrouth : Dār al-Ġīl, 1407/1987 (réimp. Le Caire : Maktabat al-Ḥanḡī, 1971).
- Ibn Sayyār al-Warrāq, *Kitāb al-Ṭabīḥ*, Kaj Öhrnberg et Shmuel Mroueh (éds.), Helsinki : Finnish Oriental Society, 1987.
- Al-İṣfahānī, Abū al-Faraḡ, *Kitāb al-Aḡānī*, vols. 5-6, Le Caire : Wizārat al-Ṭaqāfa wa al-İrşād al-Qawmī / al-Mu°assasa al-Miṣriyya al-°Āmma li al-Ta°lif wa al-Tarḡama wa al-Ṭibā°a wa al-Naşr, s.d., 25 vols.
- Al-Mas°ūdī, *Murūḡ al-dahab (Les prairies d'or)*, tome 4, Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (éds.), Charles Pellat (rev. et cor.), Beyrouth : Publications de l'Université libanaise, 1966-1979, 7 vols.
- , *Les Prairies d'or*, tome 4, Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (trad.), Charles Pellat (rev. et cor.), Paris : Société asiatique, 1962-1974, 5 vols.
- Le Mille e una notte*, prima versione integrale dall'arabo diretta da Francesco Gabrieli, vol. 2, Turin : Einaudi, 1972, 4 vols.
- Al-Nawāḡī, *Ḥalbat al-kumayt*, Le Caire, 1299 H.
- Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, vol. 3, Le Caire : Wizārat al-Ṭaqāfa wa al-İrşād al-Qawmī / al-Mu°assasa al-Miṣriyya al-°Āmma li al-Ta°lif wa al-Tarḡama wa al-Ṭibā°a wa al-Naşr, s.d., 33 vols.
- Al-Şarīṣī, *Şarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, Ibrāhīm Şams al-dīn (éd.), vol. 1, Beyrouth : Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, 1419/1998, 3 vols.
- Al-Şayzarī, *Rawdat al-qulūb wa nuzhat al-muḥibb wa al-maḥbūb*, David Semah (ed. initiated by), Georges J. Kanazi (completed and brought to press by), Wiesbaden : Harrassowitz, 2003.
- Al-Tanūḥī, *Niṣwār al-muḥāḡara*, °Abbūd al-Şāliḡī (éd.), Beyrouth : Dār Şādir, 1393/1973, 8 vols.
- (Ps.)al-Tanūḥī, *al-Mustaḡād min fa°alāt al-aḡwād*, Muḥammad Kurd °Alī (éd.), Damas : Maṭba°at al-Taraqqī, 1365/1946.
- Usāma ibn Munqid, *al-Manāzil wa al-diyār*, Muṣṭafā al-Ḥiḡāzī (éd.), Le Caire : Dār Su°ād al-Şabāḥ, 1412/1992.

### Références

- Arkoun, Mohammed, Le Goff, Jacques, Fahd, Toufic, Rodinson, Maxime (éds.), *L'Étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval*, Paris : Association pour l'avancement des études islamiques, 1978.
- Barbier de Meynard, Casimir, « Ibrahim fils de Mehdi, fragments historiques. Scènes de la vie d'artiste au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire », dans *Journal Asiatique* 13 (1869), pp. 201-342.

- Basset, René, *Mille et un contes, récits et légendes arabes*, éd. dirigée par Aboubakr Chraïbi, Paris : Corti, 2005, 2 vols.
- Bencheikh, Jamel-Eddin, « Les Musiciens et la poésie. Les écoles d'Ishâq al-Mawṣilî (m. 225 H.) [sic] et d'Ibrâhîm Ibn al-Mahdî (m. 224 H.) », dans *Arabica* 22 (1975), pp. 114-152.
- Chauvin, Victor, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, Liège : Vaillant-Carmanne, Leipzig : Harrassowitz, 1892-1922, 12 vols.
- Fahd, Badrî Muḥammad, *Al-Ḥalīfa al-muḡannī Ibrāhīm b. al-Mahdī (162-223 H.)*, Beyrouth : al-Dār al-<sup>°</sup>Arabiyya li al-Mawsū<sup>°</sup>āt, 1427/2007.
- Ghersetti, Antonella, « Musiciens, parasites et amoureux : le récit du “mariage d'Ishâq” », dans *Quaderni di Studi Arabi* n.s. 1 (2006), pp. 113-128.
- , « À la recherche de nourriture : étude des thèmes liés aux pique-assiettes (*tufayliyyūn*) dans la littérature d'*adab* », dans *al-Qantara* 25 (2004), pp. 433-462.
- Kilpatrick, Hilary, *Making the Great Book of Songs*, Londres / New York : Routledge, 2003.
- Léon, Henri Marcel, « The Poet who became Khalifa », dans *Islamic Culture* 3 (1929), pp. 249-272.
- Neubauer, Eckhard, *Musiker am Hof der frühen <sup>°</sup>Abbāsiden*, Frankfurt am Main, Phil. F., diss., 1965.
- Perron, [Nicolas], *Femmes arabes avant et depuis l'islamisme*, Paris/Alger : Librairie nouvelle-Tissier, 1858.
- Sadan, Joseph, « The 'Nomad versus Sedentary' Framework in Arabic Literature », dans *Fabula* 15 (1974), pp. 57-86.
- Sourdel, Dominique, « Ibrâhīm b. al-Mahdī », dans *Encyclopédie de l'islam*, 2<sup>°</sup> éd., tome 3, Leyde/Paris : Brill / Maisonneuve et Larose, 1975, p. 1012.
- , *Le Vizirat <sup>°</sup>abbāsīde de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, Damas : Institut français de Damas, 1959-1960, 2 vols.
- Todorov, Tzvetan, *Poétique de la prose*, Paris : Seuil, 1971.
- von Hammer, Joseph, *Rosenöl, oder Sagen und Kunden des Morgenlandes*, aus arabischen, persischen und türkischen Quellen gesammelt, repr. Hildesheim / New York : Olms, 1971 (éd. or. Stuttgart, 1813, 2 vols.).
- Al-Ziriklī, Ḥayr al-dīn, *al-A<sup>°</sup>lām*, Beyrouth : Dār al-<sup>°</sup>Ilm li al-Malāyīn, 1980, 8 vols.