



HAL
open science

La construction d'un personnage référentiel de l'adab : Bāqil et ses bêtes

Nicolas Payen

► **To cite this version:**

Nicolas Payen. La construction d'un personnage référentiel de l'adab : Bāqil et ses bêtes. Arabica, 2022, 69 (1-2), pp.57-95. 10.1163/15700585-12341607 . hal-03723812

HAL Id: hal-03723812

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03723812v1>

Submitted on 24 Aug 2023

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.

La construction d'un personnage référentiel de l'adab : Bāqil et ses bêtes

Nicolas Payen

Sorbonne Université, Paris, France

Ludwig-Maximilians-Universität, Munich, Allemagne

Le présent texte correspond à la version manuscrit accepté (*final draft post-refereeing*) de l'article « La construction d'un personnage référentiel de l'adab : Bāqil et ses bêtes », *Arabica* 69.1-2 (2022), p. 57-95. La pagination de l'éditeur est indiquée entre crochets.

[p. 58] S'il est bien une thématique récurrente dans les recueils de proverbes arabes de l'époque abbasside, il s'agit de l'éloquence. Ainsi dira-t-on du brillant tribun qu'il est « plus éloquent que Quss » (*ablağ min Quss*) ou « meilleur orateur que Saḥbān » (*antaq min Saḥbān*), tandis qu'on reprochera au balbutieur d'être « plus bègue que Bāqil » (*a'yā min Bāqil*)¹. Lettrés et poètes puisaient dans un stock de figures légendaires, dont la réalité historique nous échappe souvent, pour agrémenter leurs œuvres de références, à charge pour l'honnête homme (*adīb*) de les maîtriser². Quss b. Sā'ida l-Iyādī, modèle d'éloquence, a retenu l'attention des chercheurs, qui ont étudié les productions qu'on lui attribuait à l'époque islamique³. En revanche, le contre-modèle Bāqil, auquel on ne prêta jamais que quelques vers, n'a guère bénéficié d'un tel intérêt. Nous comptons réparer ce tort en lui consacrant la présente enquête.

Ces dernières années, nombre d'études ont tenté de comprendre l'émergence de figures légendaires dans l'histoire de la littérature arabe. Katia [p. 59] Zakharia a notamment examiné l'héroïsation et la légendarisation du poète Abū Nuwās (m. 199/815), résultat d'une accentuation des traits saillants du personnage, et la constitution d'une légende autour du calife omeyyade Yazīd b. 'Abd al-Malik (r. 101/720-105/723)⁴.

¹ Pour une liste de proverbes sur ce modèle, voir Riad Aziz Kassis, *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Leyde-Boston-Cologne, Brill (« Supplements to Vetus Testamentum », 74), 1999, p. 127.

² Ce fond comprenait aussi bien des modèles que des contre-modèles. Antonella Ghersetti, « En quête de nourriture : étude des thèmes liés aux pique-assiettes (*tufayliyyūn*) dans la littérature d'adab », *al-Qantara*, 25/2 (2004), p. 433-462, montre que les anecdotes sur les pique-assiettes, moqués pour leurs excès, faisaient partie du bagage de connaissances des lettrés.

³ La biographie de Quss b. Sā'ida a été reconstituée par Muḥammad Sa'īd, « Quss b. Sā'ida l-Iyādī », *Bulletin d'études orientales*, 60 (2012), p. 67-112. Aboubakr Chraïbi, « Modèles et apocryphes : les *khuṭbas* d'Aktham et de Quss ibn Sā'ida », *Journal of Arabic Literature*, 27/2 (1996), p. 87-114, s'est attaché à montrer le caractère apocryphe du sermon qu'on attribuait à Quss.

⁴ Katia Zakharia, « Figures d'al-Ḥasan Ibn Hānī », dit Abū Nuwās, dans le *Kitāb Aḥbār Abī Nuwās* d'Ibn Manzūr », *Bulletin d'études orientales*, 58 (2009), p. 159 ; *ead.*, « Les amours de Yazīd II b. 'Abd al-Malik et

Ces travaux montrent que la construction d'un personnage référentiel s'opère sur le temps long. Les paroles proverbiales connaissent elles aussi des développements littéraires au cours de leur transmission⁵. Autant retrouver leur origine constituerait une vaine tentative, autant nous pouvons retracer leurs vicissitudes, à une époque où la scripturalité s'ajoute à l'oralité et livre donc quelques documents⁶. Nous tenterons de déterminer les mécaniques à l'œuvre dans la construction d'un personnage référentiel de l'*adab* : Bāqil.

Une recherche des mentions du personnage sur al-Maktaba l-šāmila révèle sa présence dans quatre types de sources. Il fait naturellement surface dans les principaux recueils de proverbes, sauf les plus anciens⁷. En plus de ces compilations, il apparaît dans les dictionnaires, ouvrages de référence dans lesquels les personnages dits « référentiels » ont toute leur place. Ces sources n'ont pas vocation à proposer de longs développements ; seules des comparaisons méticuleuses permettent de déduire des convergences, des divergences et des évolutions. Associé à la mauvaise élocution, Bāqil se trouve, en quantité modérée, dans les traités de rhétorique et autres manuels de secrétariat. Il est possible de [p. 60] confronter les conceptions de leurs auteurs aux représentations que les poètes se faisaient de la figure populaire. À cet égard, al-Mutanabbī (m. 354/965) constitue un objet d'étude privilégié, puisque sa poésie a été largement commentée. Les exégèses conservent une trace du discours que les grammairiens tenaient sur l'utilisation de la figure de Bāqil par le poète. Seule une analyse comparée, aussi exhaustive que possible, des compositions mentionnées permettra d'identifier les motivations qui ont poussé les lettrés arabes, entre le II^e/VIII^e et le IX^e/XV^e siècle, à ériger Bāqil en personnage référentiel de l'*adab*.

Nous appliquerons les principes d'une analyse sémiologique fonctionnelle du personnage, tels que les pose le théoricien de la littérature Philippe Hamon⁸. Ce dernier

de Ḥabāba : roman courtois, "fait divers" umayyade et propagande 'abbasside », *Arabica*, 58/3 (2011), p. 302.

⁵ Kassis, *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, p. 24.

⁶ Katia Zakharia, « La figure monstrueuse de la goule et l'angoisse de Ta'abbāṭa Šarran : variations sur une hypothèse de Pierre Larcher sur Ta'abbāṭa Šarran et Persée », *Quaderni di Studi Arabi*, n. s., 10 (2015) [*La poesia araba: Studi e prospettive di ricerca*], p. 32-33, relève trois obstacles qui s'opposent à l'exhumation des mythes préislamiques dans les textes arabes de l'époque islamique : la quasi-disparition des données les plus anciennes, la culture islamique les ayant évacuées, parfois malgré elle, la labilité des symboles et la nécessité de rechercher les mythes dans un seul type de sources, les écrits historiographiques les plus anciens. L'analyse des paroles proverbiales fait face aux mêmes problèmes.

⁷ Pour un aperçu des différents recueils de proverbes et de leurs spécificités respectives, voir Salam Diab-Duranton, « Proverbes arabes : histoire d'un corpus », dans *Proverbes et locutions figées : description et argumentation*, éd. Salam Diab-Duranton, Georges Kleiber et Abdenbi Lachkar, Paris, Geuthner, 2019, p. 147-162. Voici les recueils de proverbes dans lesquels nous n'avons pas trouvé Bāqil : Mu'arrīḡ al-Sadūsī (m. 204/819), *Kitāb al-Amṭāl*, éd. Aḥmad Muḥammad al-Ḍubayb, Riyad, Maṭba'at al-ḡazīra, 1970 ; Abū l-Ḥasan al-Tūsī (m. ca 240/854) [attribué par l'éditeur à al-Mufaḍḍal b. Muḥammad al-Ḍabbī], *Amṭāl al-'arab*, éd. Iḥsān 'Abbās, Beyrouth, Dār al-rā'id al-'arabī, 1983 ; al-Mufaḍḍal b. Salama b. 'Aṣim al-Ḍabbī (m. ca 290/902), *al-Fāḥir fī l-amṭāl*, éd. Muḥammad 'Uṭmān, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyya, 2011.

⁸ Philippe Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », *Littérature*, 6 (1972), p. 86-110. L'auteur ne cache guère s'inscrire dans la lignée des formalistes russes, qui invitent à analyser les œuvres

établit l'existence de trois catégories, non exclusives, de personnages signifiants : les personnages-référentiels (historiques, mythologiques, allégoriques ou sociaux), les personnages-embrayeurs, qui renvoient à une instance d'énonciation, et les personnages-anaphores, signes mnémotechniques à destination du lecteur⁹. La nature légendaire de Bāqil le place, sans ambiguïté, dans la première catégorie. D'après Hamon, un personnage référentiel possède trois caractéristiques : il renvoie à « un sens plein et fixe », il est « immobilisé par une culture » et sa lisibilité dépend du « degré de participation à cette culture »¹⁰. Envisageant le personnage comme une unité sémiotique, il met en avant un certain nombre de processus à l'œuvre dans la construction des personnages-signes, que notre étude s'attachera à repérer.

Nous examinons, à dessein, des sources produites à des époques différentes, entre le II^e/VIII^e et le IX^e/XV^e siècle. La longue durée s'impose à nous pour deux raisons : d'une part, les mentions de Bāqil sont très disparates ; d'autre part, nous devons identifier les différentes phases du processus de construction du personnage référentiel. Nous espérons enfin que cette étude éclairera notre compréhension des modèles et des anti-modèles de l'adab.

[p. 61]

1. Le rôle du bègue

Les informations qui peuvent être glanées sur Bāqil dans les sources écrites sont maigres et contradictoires. Ni dates, ni données géographiques ne sont fournies à son sujet. Selon les savants, il serait originaire des Banū Rabī'a, des Banū Iyād ou des Banū Māzin¹¹. Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838), auteur d'un recueil de proverbes

littéraires par rapport à d'autres œuvres littéraires, plutôt que dans le cadre d'un contexte historique donné. Cette doctrine a été exprimée par Jurij Tynjanov, « On Literary Evolution », dans *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*, eds Ladislav Matějka, Krystyna Pomorska Comp et Gerald L. Bruns, Londres, Dalkey Archive Press, 2002, p. 77. Nous espérons montrer qu'une application du modèle de Hamon est possible sans réfuter l'importance du contexte, social et littéraire, dans lequel les œuvres s'inscrivent, tout en nous gardant bien de tomber dans quelque forme de déterminisme. En pratique, il n'y a pas d'incompatibilité entre l'approche sémiologique fonctionnelle et la prise en compte d'évolutions historiques.

⁹ Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », p. 95-96.

¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹¹ Parmi ceux qui le placent chez les Banū Rabī'a : Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838), *Kitāb al-Amṭāl*, éd. 'Abd al-Mağīd Qaṭāmiš, Damas, Dār al-ma'mūn li-l-turāt, 1971, p. 368 ; Ibn Manzūr (m. 711/1311), *Lisān al-'Arab*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1997, XI, p. 62 ; al-Nuwayrī (m. 733/1333), *Nihāyat al-'Arab fī funūn al-adab*, éd. Mufīd Qumayḥa, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2004, II, p. 134 ; Murtaḍā l-Zabīdī (m. 1205/1791), *Tāğ al-'arūs min ġawāhir al-qāmūs*, éd. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Koweït, al-Turāt al-'arabī, 1993, XXVIII, p. 101. Au sein des Banū Rabī'a, certains précisent qu'il s'apparente aux Qays b. Ṭā'labā : Ibn Qutayba (m. 276/889), *Kitāb al-Ma'ārif*, éd. Ṭarwat 'Ukāša, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1969, p. 609 ; Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Barr (m. 463/1070), *Baḥğat al-mağālis wa-uns al-muğālis wa-šahd al-dāhin wa-l-hāğis*, éd. Muḥammad Mursī l-Ḥawlī, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1982, I, p. 553 ; Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī (m. 690/1291), *al-Ġawhara fī nasab al-nabī wa-aṣḥābi-hi l-'ašara*, éd. Muḥammad al-Tūngī, Riyad, Dār al-Rifā'ī li-l-našr wa-l-ṭibā'a wa-l-tawzī', 1983, I, p. 447. Ibn Durayd (m. 321/933), *al-Ištiqāq*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beyrouth, Dār al-ğīl, 1991, p. 274, situe Bāqil, au sein des Banū Rabī'a, chez les Sa'd b. Qays b. Ṭā'labā. Trois auteurs envisagent son

ayant fait date chez les savants, le place chez [p. 62] les Banū Rabī'a¹². L'auteur ne donne pas de source pour une telle affiliation, mais il cite des vers du poète Ḥumayd al-Arqaṭ, qui a vécu à l'époque omeyyade, décrivant un invité loquace et glouton :

Atā-nā wa-mā dānā-hu Saḥbānu Wā'ilin / bayānan wa-'ilman bi-llaḍī huwa qā'ilū
Fa-mā zāla 'an-hu l-laqmu ḥattā ka-anna-hū / mina l-'iyyi lammā an takallama Bāqilū
 Il vint à nous. Saḥbān Wā'il n'équivalait
 La verve et la science de celui qui parlait,
 Ne cessant d'avaler, comme s'il s'assagissait
 De l'ânonnement de Bāqil quand il parlait !¹³

Le poète oppose le bégaiement de Bāqil à l'élocution exceptionnelle de Saḥbān Wā'il, qui, comme son nom l'indique, se rattache généalogiquement aux Banū Wā'il, un groupe au sein des Banū Rabī'a¹⁴. Placer Bāqil chez les Banū Rabī'a [p. 63] revient à soutenir qu'ils

affiliation aux Banū Māzin : Ibn Ğinnī (m. 392/1002), *al-Fasr: Šarḥ Ibn Ğinnī l-kabīr 'alā dīwān al-Mutanabbī*, éd. Riḍā Raġāb, Damas, Dār al-yanābī', 2004, III, p. 205, qui envisage aussi son affiliation aux Banū Qays b. Ṭā'labā ; Abū 'Ubayd al-Bakrī (m. 487/1094), *Faṣl al-maqāl fī šarḥ Kitāb al-Amṭāl*, éd. Iḥsān 'Abbās et 'Abd al-Maġīd 'Ābidīn, Beyrouth, Dār al-amāna-Mu'assasat al-risāla, 1971, p. 496, qui envisage aussi une affiliation aux Banū Iyād, mais nie toute affiliation possible aux Banū Rabī'a, et al-Šarīšī (m. 619/1222), *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth-Sidon, al-Maktaba l-'ašriyya, 1992, II, p. 222, qui envisage aussi une affiliation aux Banū Iyād. Enfin, les auteurs suivants placent Bāqil chez les Banū Iyād : Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī (m. après 350/961), *Sawā'ir al-amṭāl 'alā af'al*, éd. Fahmī Sa'd, Beyrouth, 'Ālam al-kutub, 1988, p. 273 ; Zayd b. 'Abd Allāh b. Rifā'a l-Hāšimī (m. 400/1010), *al-Amṭāl*, Damas, Dār Sa'd al-Dīn, 2003, p. 24 ; Abū Hilāl al-Ḥasan b. 'Abd Allāh b. Sahl al-'Askarī (m. après 400/1010), *Ġamharat al-amṭāl*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm et 'Abd al-Maġīd Qaṭāmiš, Beyrouth, Dār al-fikr, 1988, II, p. 72 ; Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl*, p. 496 ; al-Maydānī (m. 518/1124), *Maġma' al-amṭāl*, éd. Muḥammad Muḥyi l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, 1955, II, p. 43 ; al-Zamaḥṣarī (m. 538/1144), *al-Mustaqṣā fī amṭāl al-'arab*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987, I, p. 256 ; al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, II, p. 222 ; Ibn Ḥiġġa l-Ḥamawī (m. 837/1434), *Ḥizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*, éd. Muḥammad Nāġī b. 'Umar, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2008, I, p. 394. Dans son commentaire des *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī (m. 516/1122), al-Muṭarrizī (m. 610/1213) rapporte qu'Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām le place chez les Banū Rabī'a, alors que Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī le situe chez les Banū Iyād : al-Ḥarīrī, *Kitāb al-Maqāmāt*, éd. Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, Paris, Imprimerie royale, 1847, I, p. 184.

¹² Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amṭāl*, p. 368.

¹³ Toutes les traductions sont les nôtres. Lorsque plusieurs variantes d'un même texte existent, nous citons la plus anciennement attestée.

¹⁴ Le poète Abū Tammām (m. ca 231/845) est également crédité d'une ode associant Bāqil et Saḥbān de manière antithétique : al-Ḥaṭīb al-Tibrīzī (m. 512/1109), *Šarḥ Dīwān Abī Tammām*, éd. Rāġī l-Asmar, Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 1994, II, p. 139. D'après Tahera Qutbuddin, *Arabic Oration: Art and Function*, Leyde-Boston, Brill (« Handbook of Oriental Studies. Section one, The Near and Middle East », 131), 2019, p. 147 et 558, Saḥbān Wā'il a vécu à cheval sur la période préislamique et les débuts de l'Islam. Plusieurs sources rapportent qu'il a rencontré le calife Mu'āwiya b. Abī Sufyān (r. 41/661-60/680) : al-Ġāḥiẓ (m. 255/868-869), *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī, 1998, I, p. 348 et III, p. 120 ; al-Balāḍurī (m. ca 302/892), *Kitāb Ġumal min ansāb al-ašraf*, éd. Suhayl Zakkār et Riyād Zarkalī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1996, V, p. 142, qui s'appuie sur l'historien al-Madā'inī (m. ca 228/843), qui cite Abū l-Yaqẓān (m. 190/806) ; Abū Hilāl al-Ḥasan b. 'Abd Allāh b. Sahl al-'Askarī, *Ġamharat al-amṭāl*, I, p. 248-249 ; Ibn 'Asākir (m. 571/1175), *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, éd. 'Umar b. Ġarāma l-'Amrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1995, XX, p. 143 ; al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, II, p. 220-221 ; Abū l-Fidā' 'Imād al-Dīn Ismā'il b. 'Umar b. Kaṭīr (m. 774/1313), *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire, Haġr, 1998, XI, p. 55, qui classe Saḥbān parmi les personnes décédées en 55/675 ; Aḥmad b. 'Alī b. Ḥaġar al-'Asqalānī (m. 852/1449), *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, éd. 'Alī Muḥammad al-Baġāwī, Beyrouth, Dār al-ġil, 1992, III, p. 250, qui s'appuie sur Ibn 'Asākir. Toufic Fahd, « Saḥbān Wā'il », *EP*, estime que Saḥbān vivait encore sous le règne d'al-Walīd (r. 86/705-96/715), sur la base de vers qu'al-Ṭabarī (m.

rassemblent le meilleur et le pire en matière d'éloquence. En d'autres termes, les savants qui effectuent ce choix se servent de Bāqil comme d'un contrepoids par rapport à Saḥbān Wā'il, pour que la balance des honneurs ne penche pas trop en faveur des Banū Rabī'a et que les autres groupes tribaux, à l'instar des Banū Azd, dont Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām fait partie, ne s'estiment pas lésés.

Cependant, cela n'était pas pour plaire aux Banū Rabī'a. L'Andalou Abū 'Ubayd al-Bakrī (m. 487/1094), membre de ce groupe tribal, contesta à Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām le fait que Bāqil fasse partie des Banū Rabī'a¹⁵. Il soutenait plutôt l'appartenance du parangon de la bêtise aux Banū Iyād ou aux Banū Māzin¹⁶. Non seulement Bāqil formait une paire antagoniste avec Saḥbān Wā'il, des Banū Rabī'a, mais il représentait, selon une autre tradition textuelle, l'exact opposé de l'éloquent Quss b. Sā'ida l-Iyādī, figure légendaire de l'antiquité préislamique, réputée pour ses prêches¹⁷. De là a pu naître la théorie selon laquelle Bāqil venait des Banū Iyād, dont Quss faisait partie. La contradiction des sources naquit donc du débat que suscitait la reconstruction a posteriori des généalogies par les savants¹⁸. Elle montre que ces derniers [p. 64] pouvaient établir la généalogie d'un individu par analogie avec un personnage présentant des traits opposés. Or, l'une des caractéristiques du personnage référentiel réside, selon Hamon, en sa définition « par différence vis-à-vis des signes de même niveau du même système », sur la

310/923) lui attribue. Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-ma'ārif bi-Miṣr, 1961, VI, p. 484, attribue en effet des vers à Saḥbān Wā'il, qui suggèrent qu'il était présent à la bataille de Ḥuḡanda, [p. 63] dans la vallée de Fargāna, en 94/712-713. Il s'agit de l'unique apparition de Saḥbān dans l'œuvre. Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl*, p. 497, affirme que Saḥbān était le premier à avoir cru en la résurrection avant l'Islam et qu'il a vécu 180 ans. Il est hautement improbable qu'il soit toujours vivant au moment de la bataille de Ḥuḡanda s'il a connu l'époque préislamique.

¹⁵ *Ibid.*, p. 496.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Abū Miṣḥal al-A'rābī (m. v. 230/845), *Kitāb al-Nawādir*, éd. Muḥammad 'Uṭmān et Imīl Badī' Ya'qūb, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2001, p. 109, fait suivre le proverbe « plus bègue que Bāqil » (*a'yā min Bāqil*) par « meilleur orateur que Quss b. Sā'ida » (*aḥṭab min Quss b. Sā'ida*). Abū Miṣḥal al-A'rābī, qui fait partie des Banū Rabī'a, tait le nom de Saḥbān Wā'il, qui conférerait pourtant un surplus de prestige à sa tribu. S'il citait Saḥbān Wā'il, il placerait vraisemblablement son nom à côté de celui de Bāqil, ce qui pourrait laisser entendre qu'il approuve la théorie selon laquelle Saḥbān et Bāqil sont de la même tribu, ce à quoi il se refuse vraisemblablement. Notons que les savants prêtaient à Saḥbān et à Quss les mêmes caractéristiques. Abū Ḥātim al-Siġistānī (m. 255/869), *al-Mu'ammārūn wa-l-waṣāyā*, éd. 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, 1961, p. 87, prétend que Quss b. Sā'ida fut le premier à croire en la résurrection, le premier à s'être appuyé sur un bâton et le premier à avoir employé la formule d'introduction *ammā ba'd*. Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl fi šarḥ Kitāb al-Amṭāl*, p. 497, associe ces mêmes attributs à Saḥbān Wā'il. Quss b. Sā'ida et Saḥbān Wā'il étaient donc utilisés comme personnages référentiels de manière interchangeable.

¹⁸ Le philologue Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī, *Sawā'ir al-amṭāl 'alā af'al*, p. 273, relate que Bāqil fait partie des Banū Iyād. Al-Maydānī, *Maġma' al-amṭāl*, II, p. 43, transmet la même information qu'il met dans la bouche d'Abū 'Ubayda. Al-Maydānī a connaissance [p. 64] des positions d'Abū 'Ubayda grâce à la relation de Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī, qui lui-même la tient d'Ibn Durayd : *ibid.*, I, p. 111. Or, Ibn Durayd, *al-Iṣṭiqāq*, p. 274, place Bāqil chez les Sa'd b. Qays b. Ṭa'laba, donc chez les Banū Rabī'a. La contradiction entre l'élève Ḥamza et son professeur Ibn Durayd montre que les généalogies font toujours l'objet de débats au IV^e/X^e siècle.

base d'axes sémantiques distinctifs et de structures oppositionnelles¹⁹. L'inclusion de Bāqil au sein d'un ensemble de personnages s'effectue bien de manière différentielle, en s'appuyant sur un axe sémantique défini : l'élocution. Nous en déduisons que la construction de la généalogie de Bāqil participe du processus, plus général, de construction d'un personnage référentiel.

Au début du III^e/IX^e siècle, le personnage de Bāqil était connu, mais la nature de ses vices divisait les savants. Abū 'Ubayda (m. 209/824-826), philologue représentant l'école de Bašra, affirmait qu'il était bègue²⁰. Son homologue de Kūfa, Abū 'Amr al-Šaybānī (m. ca 210/825), soutenait au contraire qu'il était fainéant²¹. Dans le *Kitāb al-Aġānī*, Abū l-Faraġ al-Išfahānī (m. 356/967) rapporte que le poète Abū Ğilda b. 'Ubayd (m. 83/703), également originaire de Kūfa, reprochait à son adversaire Qatāda b. Mu'rib d'être plus sot que Bāqil²². Au début du IV^e/X^e siècle, le lettré Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī associait lui aussi Bāqil à la sottise²³. Ces différences reflètent la multiplicité des traits péjoratifs qu'on attribuait à Bāqil, au moins jusqu'au IV^e/X^e siècle²⁴. Les III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles représentent une époque de transition, lors de laquelle la valeur sémantique du personnage reste fluctuante.

[p. 65] Les savants qui le classent parmi les bègues s'appuient souvent sur les vers de Ḥumayd al-Arqaṭ précédemment cités²⁵. L'absence de Bāqil dans les poèmes

¹⁹ Hamon, « Pour un statut sémiotique du personnage », p. 99.

²⁰ Le peu qui nous est parvenu d'Abū 'Ubayda ne mentionne pas Bāqil. La position du philologue de Bašra est rapportée par al-Maydānī, *Maġma' al-amṭāl*, II, p. 43.

²¹ Abū 'Amr al-Šaybānī, *Kitāb al-Ġīm*, éds Ibrāhīm al-Abyārī, 'Abd al-'Alīm al-Ṭahāwī et 'Abd al-Karīm al-'Izbāwī, Le Caire, al-Hay'a l-'amma li-šū'un al-maṭābi' al-amīriyya, 1974, II, p. 264, rapporte le proverbe « plus fainéant que Bāqil » (*aksal min Bāqil*).

²² Abū l-Faraġ al-Išfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, éds Iḥsān 'Abbās, Ibrāhīm al-Sa'āfin et Bakr 'Abbās, Beyrouth, Dār Šādir, 2008, XI, p. 221.

²³ Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī (mort dans la première moitié du IV^e/X^e siècle), *al-Maḥāsin wa-l-Masāwī'*, éd. Muḥammad Badr al-Dīn al-Na'sānī l-Ḥalabī, Le Caire, Maṭba'at al-sa'āda, 1906, II, p. 227 (*aḥmaq min Bāqil*).

²⁴ Plus de deux siècles plus tard, Ḍiyā' al-Dīn b. al-Aṭīr (m. 637/1239), *al-Maṭal al-sā'ir fī adab al-kātib wa-l-šā'ir*, éd. Aḥmad al-Ḥūfī et Badawī Ṭabbāna, Le Caire, Dār naḥḍa Mišr li-l-ṭab' wa-l-našr, s. d., I, p. 150, fait de Bāqil un ignorant (*ġāhil*). Cependant, il dresse lui aussi une opposition entre Bāqil, d'un côté, et Saḥbān Wā'il et Quss b. Sā'ida, de l'autre. Il établit une relation de consubstantialité entre le bégaiement et l'ignorance, d'une part, et l'éloquence et le savoir, d'autre part.

²⁵ Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amṭāl*, p. 368 ; al-Ġāḥiḏ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, p. 6 ; Ibn Durayd, *al-Istiqāq*, p. 273 ; Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/940), *al-Iqd al-farīd*, éds Aḥmad Amīn, Aḥmad al-Zayn et Ibrāhīm al-Abyārī, Le Caire, Maktabat al-naḥḍa l-mišriyya, 1953, VI, p. 187 et 302 ; Ḥamza b. al-Ḥasan al-Išfahānī, *Sawā'ir al-amṭāl 'alā af'al*, p. 273 ; Muḥammad b. al-Azharī (m. 370/980), *Tahdīb al-luġa*, éds 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Muḥammad 'Alī l-Naġġār et 'Abd Allāh Darwīš, Le Caire, al-Dār al-mišriyya li-l-ta'līf wa-l-tarġama, s. d., IX, p. 172 ; Ibn Ğinnī, *al-Faṣr*, III, p. 206 ; al-Ġawharī (m. ca 393/1003), *Tāġ al-luġa wa-šihāḥ al-'arabiyya*, éd. Aḥmad 'Abd al-Ġafūr 'Aṭṭār, Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1987, IV, p. 1637 ; Abū Hilāl al-Ḥasan b. 'Abd Allāh b. Sahl al-'Askarī, *Ġamharat al-amṭāl*, II, p. 72 ; al-Ṭā'ālībī (m. 429/1038), *Ṭimār al-qulūb fī l-muḍāf wa-l-mansūb*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth, al-Maṭba'a l-ašriyya, 2003, p. 90 ; Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl*, p. 497 ; al-Maydānī, *Maġma' al-amṭāl*, II, p. 43 ; al-Zamaḥšarī, *al-Mustaḥṣā*, I, p. 256 ; al-Muṭarrizī, dans al-Ḥarīrī, *Kitāb al-Maqāmāt*, I, p. 185 ; Abū l-

préislamiques et la pluralité des caractéristiques prêtées au personnage permettent d'affirmer que le proverbe « plus bègue que Bāqil » (*a'yā min Bāqil*) résulte d'une interprétation des vers de Ḥumayd al-Arqaṭ, incessamment répétés dans les recueils de proverbes. Autrement dit, l'utilisation extensive des vers de Ḥumayd al-Arqaṭ a participé à figer l'association de Bāqil à un défaut particulier, le bégaiement, bien que les reproches qu'on lui adressait, jusqu'au IV^e/X^e siècle, ne se soient guère limités à ce seul vice. Dans son ouvrage d'*adab*, le traditionniste Ibn Ḥibbān al-Bustī (m. 354/965) tente de réconcilier les différents points de vue sur Bāqil, en clamant que la sottise est consubstantielle au bégaiement : « Tantôt le sot tient un discours dont Saḥbān Wā'il est incapable, tantôt il tient un discours dont Bāqil n'est pas incapable »²⁶. Aux premiers siècles de l'hégire, on n'imputait pas tout à la fois la sottise et la fainéantise à Bāqil par erreur. Le personnage possédait plusieurs facettes, exploitées variablement par les savants. Ce n'est qu'avec le développement d'une culture d'*adab* écrite qu'une facette a été privilégiée au détriment de toutes les autres.

Si les premières œuvres destinées à être lues et non simplement transmises oralement datent de la fin du II^e/VIII^e siècle, l'écrit acquiert une valeur grandissante à partir du III^e/IX^e siècle. Gregor Schoeler estime que les premiers [p. 66] ouvrages prévus pour des lecteurs étaient le *Kitāb al-ʿAyn*, création intellectuelle du Baṣrien al-Ḥalīl b. Aḥmad (m. entre 160/777 et 175/791), et le *Kitāb* de son élève Sībawayhi (m. ca 180/796)²⁷. D'après lui, il a fallu près d'un siècle pour que le *Kitāb al-ʿAyn* rencontre un public et soit cité par d'autres auteurs²⁸. Ainsi, même si plusieurs récits concurrents circulaient oralement, les versions contenues dans le peu de livres disponibles ont quasiment éradiqué leurs rivales. De fait, le recours à l'écrit favorise l'élimination des différences textuelles. En associant Bāqil au bégaiement, le *Kitāb al-ʿAyn*, premier dictionnaire connu, a ouvert une tradition que ce type d'ouvrages n'eût de cesse de perpétuer²⁹. La variante qui associe Bāqil à la fainéantise, transmise par le *Kitāb al-Ġīm*, le dictionnaire du Kūfien al-Šaybānī, n'a pas connu la même postérité, car elle n'a pas été

Baqā' al-ʿUkbarī (m. 616/1219), *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī, bi-šarḥ Abī l-Baqā' al-ʿUkbarī l-musammā bi-l-tibyān fī šarḥ al-dīwān*, éds Muṣṭafā l-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī et ʿAbd al-Ḥafīz al-Šalabī, Beyrouth, Dār al-maʿrifā, s. d., III, p. 260 ; al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, II, p. 222 ; Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, XI, p. 62 ; Šihāb al-Dīn al-Qalqašandī (m. 821/1418), *Šubḥ al-aʿšā fī šināʿat al-inšāʿ*, Le Caire, Maṭbaʿat dār al-kutub al-miṣriyya, 1922, I, p. 186 ; Murtaḍā l-Zabīdī, *Tāğ al-ʿarūs*, XXVIII, p. 101.

²⁶ Ibn Ḥibbān al-Bustī, *Rawḍat al-ʿuqalāʾ wa-nuzhat al-fuḍalāʾ*, éd. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1975, p. 121 : *wa-l-aḥmaq yatakallamu fī sāʿa bi-kalām ya ʿġizu ʿan-hu Saḥbān Wā'il wa-yatakallamu fī l-sāʿa l-uḥrā bi-kalām lā ya ʿġizu ʿan-hu Bāqil*.

²⁷ Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, éd. James E. Montgomery, trad. Uwe Vagelpohl, Londres-New York, Routledge (« Routledge Studies in Middle Eastern Literatures », 13), 2006, p. 162.

²⁸ *Ibid.*, p. 163.

²⁹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, éds Mahdī l-Maḥzūmī et Ibrāhīm al-Sāmarrāʾī, Beyrouth, Dār wa-maktabat al-Hilāl, 1990, V, p. 170. Parmi les dictionnaires qui s'inscrivent dans sa tradition, citons : Muḥammad b. Aḥmad b. al-Azharī, *Tahḍīb al-luġa*, IX, p. 172 ; al-Ġawharī, *Tāğ al-luġa*, IV, p. 1637 ; Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, XI, p. 62 ; al-Fīrūzābādī (m. 817/1415), *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Beyrouth, Muʿassasat al-risāla, 2005, p. 967 ; Murtaḍā l-Zabīdī, *Tāğ al-ʿarūs*, XXVIII, p. 101.

suffisamment recopiée³⁰. Les recueils de proverbes, qui se sont multipliés au IV^e/X^e siècle et au V^e/XI^e siècle, s'appuient également sur la tradition initiée par l'école philologique de Baṣra et par Abū 'Ubayda, dont Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām était l'élève³¹. Son recueil, le premier à avoir été conçu pour une large diffusion, a naturellement rencontré un certain succès³². Le pouvoir normatif de ces ouvrages de référence a contribué, à partir du III^e/IX^e siècle et plus encore au suivant, à l'uniformisation de la personnalité de Bāqil autour du défaut qu'on lui prêtait à Baṣra : le bégaiement.

En promouvant l'une de ses facettes au détriment des autres, les ouvrages de référence ont transformé Bāqil en personnage « référentiel », représentant « un savoir institutionnalisé » ou « un objet concret appris », pour reprendre la définition de Hamon³³. Immobilisé par la culture de l'*adab*, il a été utilisé par les hauts fonctionnaires lettrés dès le début du III^e/IX^e siècle. Ces derniers [p. 67] ont joué un rôle d'avant-garde dans la fixation sémantique du personnage, à une époque où la culture orale lui attribuait plus d'un vice. Les manuels de secrétariat contiennent, en substance, tout ce que doit savoir le *kātib*, c'est-à-dire la personne en charge de rédiger des documents administratifs. Ils s'accordent sur le fait que Bāqil constitue un contre-modèle en matière d'éloquence³⁴. 'Alī b. 'Ubayda l-Rayḥānī (m. avant 219/834), secrétaire à la cour du calife al-Ma'mūn (r. 198/813-218/833), à Bagdad, utilise la figure dans le cadre d'un argumentaire sur l'écrit. Il certifie, en effet, à propos du crayon (*qalam*) qu'il est à la fois « plus bègue que Bāqil et plus éloquent que Saḥbān Wā'il »³⁵. Sans scribe, le crayon n'exprime rien. Cet énoncé est devenu une maxime pour les auteurs postérieurs³⁶. L'autre fameux lettré du temps, le Baṣrien al-Ġāḥiḏ (m. 255/868-869), érige Bāqil en contre-exemple à ne guère imiter :

Wa-l-kitāb wi'ā' mulī'a 'ilman, wa-ẓarf ḥuṣiya ẓarfan, wa-inā' šuḥina muzāḥan wa-ḡiddan. In šī'ta kāna abyan min Saḥbān Wā'il, wa-in šī'ta kāna a'yā min Bāqil.

³⁰ Abū 'Amr al-Šaybānī, *Kitāb al-Ġīm*, II, p. 264.

³¹ Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amṭāl*, p. 368 ; Zayd b. 'Abd Allāh b. Rifā'a l-Hāšimī, *al-Amṭāl*, p. 24 ; al-Ṭa'ālībī, *Ṭimār al-qulūb*, p. 109 ; Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl*, p. 496 ; al-Maydānī, *Maḡma' al-amṭāl*, II, p. 43 ; al-Zamaḥṣarī, *al-Mustaḡṣā*, I, p. 256.

³² Diab-Duranton, « Proverbes arabes : histoire d'un corpus », p. 151.

³³ Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », p. 94. Il affirme, d'ailleurs, que les signes référentiels sont ceux qui sont « définis par le dictionnaire ».

³⁴ L'éloquence est de fait au cœur de leurs préoccupations, car elle permet de maintenir une forme de cohésion sociale au sein de l'élite, comme l'affirme James E. Montgomery, *Al-Jāḥiḏ: In Praise of Books*, Édinburgh, Edinburgh University Press (« Edinburgh Studies in Classical Arabic Literature »), 2013, p. 162.

³⁵ 'Alī b. 'Ubayda l-Rayḥānī, *Ġawāhir al-kilam wa-farā'id al-ḥikam*, éd. et trad. (anglaise) Mohsen Zakeri, *Persian Wisdom in Arabic Garb*, Leyde-Boston, Brill (« Islamic Philosophy, Theology and Science », 66), 2006, II, p. 1105 : *a'yā min Bāqil wa-ablaḡ min Saḥbān Wā'il*.

³⁶ Mohsen Zakeri, « 'Alī ibn 'Ubayda ar-Raiḥānī: A forgotten belletrist (*adīb*) and Pahlavi translator », *Oriens*, 34 (1994), p. 85, a retrouvé l'énoncé chez Ibn 'Abd Rabbih, al-Šūlī et al-Zamaḥṣarī.

Le livre est un contenant qu'on comble de science, un récipient qu'on garnit d'esprit, un vase qu'on remplit de plaisant et de sérieux. Si tu le souhaites, il est plus éloquent que Saḥbān Wā'il. Si tu le souhaites, il est plus bègue que Bāqil³⁷.

Al-Ġāḥiẓ mentionne Bāqil, qu'il associe au bégaiement, dès le début de son traité de rhétorique, *al-Bayān wa-l-tabyīn*³⁸. La postérité de son œuvre a assuré la diffusion de cette version du personnage, au même titre que le *Kitāb al-ʿAyn* et le recueil de proverbes d'Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām. On évaluait la qualité [p. 68] de l'expression d'un lettré en le comparant à Bāqil³⁹. À la période mamelouke, l'Égyptien al-Qalqašandī (m. 821/1418) invite, dans son manuel à destination des secrétaires en charge de la correspondance officielle, à connaître, d'une part, les figures réputées pour leur éloquence, comme Quss b. Sā'ida, Saḥbān Wā'il, ʿAmr b. al-Ahtam et Ibn al-Muqaffa', et, d'autre part, celles connues pour leur bégaiement (ʿiyy) ou leur bêtise (*ġabāwa*), comme Bāqil⁴⁰. Les premiers servaient ainsi de modèles aux apprentis secrétaires, tandis que les seconds faisaient office de contre-modèles. Bāqil faisait partie intégrante d'un système de personnages-rôles. En guise d'illustration, al-Qalqašandī cite les vers, précédemment évoqués, que les savants attribuaient à Ḥumayd al-Arqaṭ et qui dressaient un antagonisme entre l'éloquence remarquable de Saḥbān Wā'il et le bégaiement de Bāqil⁴¹. Cela montre que le poème ne représente plus tant, à cette époque, le témoignage de l'existence de Bāqil qu'un moyen mnémotechnique destiné à l'apprentissage des noms que le secrétaire doit connaître, rendu possible par le fait que Bāqil rime avec Saḥbān Wā'il. Destiné à être appris et reconnu, le personnage sert d'ancrage référentiel⁴².

En somme, l'importance de la figure de Bāqil comme contre-modèle pour les secrétaires, de l'époque abbasside à l'époque mamelouke, explique l'identification du bégaiement comme trait caractéristique de Bāqil dans les dictionnaires et les recueils de proverbes. La réduction de sa personnalité à un défaut particulier accompagne la montée en puissance de l'écrit, à partir du III^e/IX^e siècle, au point qu'al-Ġāḥiẓ le mentionne dans son exposé sur l'éloquence du livre. Toutefois, le fait que les apprentis secrétaires puissent se reporter sur des ouvrages de référence pour en apprendre davantage sur Bāqil, au cours de leur apprentissage, n'explique pas la brièveté des notices à son sujet. Rien ou

³⁷ Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1949-1950, I, p. 38-39.

³⁸ *Id.*, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, p. 6.

³⁹ Al-Tawḥīdī (m. ca 414/1023), *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, éd. Hayṭam Ḥalīfa l-Ṭuʿaymī, Sidon-Beyrouth, al-Maktaba al-ʿaṣriyya, 2011, p. 64, reprochait au vizir būyide Abū l-Qāsim Ismāʿīl al-Šāḥib b. ʿAbbād (m. 385/995), avec lequel il s'était précédemment attaché, de succomber à la folie, paraissant tantôt aussi éloquent que Quss, tantôt aussi bègue que Bāqil. Al-Tawḥīdī cracha son hostilité à l'égard de son ancien maître dans un autre ouvrage, sans toutefois mentionner Bāqil : al-Tawḥīdī, *Aḥlāq al-wazīrayn*, trad. Frédéric Lagrange, *La Satire des deux vizirs*, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2004, chap. II à V.

⁴⁰ Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, I, p. 186 et 226.

⁴¹ *Ibid.*, I, p. 186.

⁴² Sur la notion d'ancrage référentiel, voir Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », p. 95.

presque n'est dit de lui, en dehors de la mention de sa tribu, de quelques vers de poésie et d'une anecdote exemplifiant le degré de sa bêtise.

[p. 69]

2. Bāqil chez le poète al-Mutanabbī (m. 354/964)

La première mention de l'anecdote est à trouver dans le *Kitāb al-ʿAyn*, qui, rappelons-le, a été composé à la fin du II^e/VIII^e siècle, mais ne trouve son public qu'un siècle plus tard. Dans ce dictionnaire, elle prend la forme suivante :

Wa-Bāqil ism rağul yūşafu bi-l-ʿiyy. Wa-balağā min ʿiyyi-hi anna-hu ştarā zabyan, fa-qīla la-hu : « Bi-kam iştarayta ? » Fa-ağrağā aşābīʿ yaday-hi wa-lisāna-hu ay aḥad ʿaşar dirhaman. Fa-aflata l-zabī wa-dāhaba.

Bāqil est le nom d'un homme caractérisé par son bégaiement. Il était parvenu à un tel point de bégaiement que, lorsqu'il acheta une gazelle et qu'on lui demanda « Pour combien [l']as-tu achetée ? », il montra les doigts de ses deux mains et tira la langue pour dire « onze dirhams ». La gazelle en profita pour prendre la fuite et décampa⁴³.

Cette anecdote a fait l'objet de variantes narratives dont nous reparlerons, dans des ouvrages dont les genres littéraires diffèrent⁴⁴. Elle apparaît dans une [p. 70] épître d'al-

⁴³ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, V, p. 170.

⁴⁴ Outre le *Kitāb al-ʿAyn*, l'anecdote se trouve dans les ouvrages suivants : Ibn Qutayba, *Kitāb al-Maʿārif*, p. 609 ; Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, *al-Maḥāsīn wa-l-masāwīʿ*, II, p. 227 ; Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, VI, p. 155 ; Ḥamza b. al-Ḥasan al-Isfahānī, *Sawāʾir al-amṭāl ʿalā aʿfāl*, p. 273 ; Muḥammad b. Aḥmad b. al-Azharī, *Tahḏīb al-luğā*, IX, p. 172 ; Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿIsā b. ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-Rummānī (m. 384/994), *Nukat fī iğāz al-Qurʿān*, dans *Talāt rasāʾil fī iğāz al-Qurʿān*, éds Muḥammad Ḥalaf Allāh Aḥmad et Muḥammad Zağlūl Sallām, Le Caire, Dār al-maʿārif bi-Miṣr, 1976, p. 106 ; Ibn Ğinnī, *al-Faṣr*, III, p. 206 ; al-Ġawharī, *Tāğ al-luğā*, IV, p. 1637 ; Zayd b. ʿAbd Allāh b. Rifāʿa l-Hāšimī, *al-Amṭāl*, p. 24 ; Abū Hilāl al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Sahl al-ʿAskarī, *Ġamharat al-amṭāl*, II, p. 72 ; al-Bāqillānī (m. 403/1013), *Iğāz al-Qurʿān*, éd. Aḥmad Saqr, Le Caire, Dār al-maʿārif (« Daḥāʾir al-ʿArab », 12), 1997, p. 275 ; al-Taʿālibī, *Timār al-qulūb*, p. 109 ; Ibn al-Şağarī l-Bağdādī (m. 450/1058), *Mā lam yunşar min al-amālī l-şağariyya*, éd. Ḥatim Şāliḥ al-Dāmin, Beyrouth, Muʿassasat al-risāla, 1984, p. 86-87 ; Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr, *Bahğat al-mağālis wa-uns al-muğālis wa-şahḍ al-dāhin wa-l-hāğis*, I, p. 553 ; al-Wāḥidī (m. 468/1076), *Şarḥ al-Wāḥidī li-dīwān al-Mutanabbī*, éds Yāsīn al-Ayyūbī et Quşayy al-Ḥusayn, Beyrouth, Dār al-rāʾid al-ʿArabī, 1999, I, p. 798-799 ; *id.*, *al-Wasīṭ fī l-amṭāl*, éd. ʿAfīf Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān, Koweït, Muʿassasat dār al-kutub al-taqāfiyya, 1975, p. 71-72 ; (pseudo-)Ġāḥiż, *al-Kitāb al-musammā bi-l-Maḥāsīn wa-l-aḍḍād*, éd. Gerlof van Vloten, Leyde, Brill, 1898, p. 134 ; Abū ʿUbayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl*, p. 496-497 ; al-Maydānī, *Mağmaʿ al-amṭāl*, II, p. 43 ; al-Zamaḥşarī, *al-Mustaḥşā*, I, p. 256 ; Abū l-Baqāʾ al-ʿUkbarī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-şarḥ Abī l-Baqāʾ al-ʿUkbarī*, III, p. 260 ; al-Şarişī, *Şarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, II, p. 222 ; Ibn Abī l-Işbaʿ (m. 654/1256), *Tahrīr al-tahbīr fī şināʿat al-şīʿ wa-l-naṭr*, éd. Ḥifnī Muḥammad Şaraf, Le Caire, al-Mağlis al-aʿlā li-l-şuʿūn al-ʿarabiyya, lağnat iḥyāʾ [p. 70] al-turāt al-islāmī, 1995, p. 489 ; Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī, *al-Ġawhara*, I, p. 447 ; Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, XI, p. 62 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-ʿArab*, II, p. 134 ; Yaḥyā b. Ḥamza l-ʿAlawī (m. 745/1344), *Kitāb al-Ṭirāz al-mutaḍammīn li-asrār al-balāğā wa-ʿulūm ḥaqāʾiq al-iğāz*, Le Caire, Maṭbaʿat al-muqtaṭaf bi-Miṣr, 1914, III, p. 99 ; al-Firūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, p. 967 ; al-Qalqaşandī, *Subḥ al-aşā*, I, p. 186 ; Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAşim (m. 829/1426), *Ḥadāʾiq al-azāhir fī mustaḥşan al-ağwiba wa-l-muḍḥikāt wa-l-amṭāl wa-l-ḥikāyāt wa-l-nawādir*, éd. Abū Hammām ʿAbd al-Laṭīf ʿAbd al-Ḥalīm, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṭāʾiq al-miṣriyya, 2014, p. 250 ; Ibn Ḥiğğā al-Ḥamawī, *Ḥiżānat al-adab wa-ğāyat al-ʿArab*, I, p. 394 ; al-Suyūṭī (m. 911/1505), *al-Mużhir fī ʿulūm al-luğā wa-anwāʾi-hā*, éds Abū l-Faḍl Ibrāhīm, ʿAlī Muḥammad al-Bağāwī et Muḥammad Aḥmad Ġād al-Mawlā, Le Caire, Iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, 1958, I, p. 503 ; Ibn Maʿşūm (m. 1120/1708), *Anwār al-rabīʿ fī anwāʾ al-badīʿ*, éd. Şakir Ḥādī Şukr, Nadjaf, Maṭbaʿat al-Nuʿmān, 1968, IV, p. 306 ; Murtaḍā l-Zabīdī, *Tāğ al-ʿarūs*, XXVIII, p. 101.

Rummānī (m. 384/994) sur l'inimitabilité du Coran⁴⁵. On la trouve également dans le commentaire coranique du théologien baṣrien al-Bāqillānī (m. 403/1013) qui, lorsqu'il commente le verset « [Dieu] lui a enseigné le sens clair » (*‘allama-hu l-bayān*, Cor 55, 4), relate que le contraire du *bayān* est le bégaiement (*‘iyy*) et raconte, de là, l'anecdote sur Bāqil⁴⁶. Cette dernière a intéressé les commentateurs de poésie, qui en ont imaginé des scénarios alternatifs. À l'origine de ces développements se trouve un vers d'al-Mutanabbī (m. 354/965), qui met en avant l'illégitimité des reproches à son endroit, ceux-ci provenant de personnes non qualifiées pour apprécier sa poésie :

Man lī bi-fahmi uhayli ‘aṣrin yadda‘ī / an yaḥsuba l-hindiyya fī-him Bāqilū ?
 Qui peut m'aider à raisonner les petites-gens d'une époque qui prétend
 Que Bāqil, parmi eux, compte en chiffres indiens ?⁴⁷

Le commentateur Ibn Ğinnī (m. 392/1002), contemporain d'al-Mutanabbī, qu'il a d'ailleurs rencontré, rapporte, pour éclairer ce vers, l'anecdote avec la gazelle. Il reproche ensuite à al-Mutanabbī un mauvais emploi de la figure de Bāqil :

Wa-fī hādā l-bayt ṣay' yus'alu ‘an-hu wa-yumkinu an yuta‘allaqa ‘alay-hi bi-hi. Wa-ḡālika anna Bāqilan lam yu'ta min sū' ḥisābi-hi, wa-innamā utiya min sū' ‘ibārati-hi, wa-innamā kāna yanbaḡī an yaḡkura, ma'a sū' al-‘ibāra, al-ḥaṭāba wa-l-faṣāḥa, li-anna-humā ḡiddān. Wa-lam yakun yanbaḡī an [p. 71] yaḡkura iyy al-lisān ma'a ḡūdat al-ḥisāb, li-anna-humā laysā bi-ḡiddayn. Wa-law ḡāla : « an yufḥima al-ḥuṭabā' fī-him Bāqil », aw naḥwa hādā, la-kāna aswaḡ. Wa-ḡāla Ḥumayd al-Arḡaṭ :
Atā-nā wa-lam ya'dil-hu Saḥbānu Wā'ilin / bayānan wa-‘ilman bi-llaḡī huwa ḡā'ilū

Il y a, dans ce vers, quelque chose qui interroge et pour lequel on peut attaquer [al-Mutanabbī]. C'est que Bāqil n'a jamais été critiqué pour sa déficience en calcul, mais pour sa difficulté à s'exprimer, et qu'il aurait fallu mentionner, avec sa difficulté à s'exprimer, la verve et l'éloquence, car ce sont des [choses] contraires. Il ne fallait pas qu'il mélange le bégaiement de la langue et l'excellence en calcul, car ce ne sont guère des [choses] contraires. S'il avait dit : « Qu'un Bāqil, parmi eux, fasse taire les orateurs », ou quelque chose du genre, cela aurait été plus digeste. Ḥumayd al-Arḡaṭ a dit :

« Il vint à nous. Saḥbān Wā'il n'équivalait
 La verve et la science de celui qui parlait. »⁴⁸

En affirmant que le bégaiement et l'excellence en calcul « ne sont guère des [choses] contraires », le commentateur reproche à al-Mutanabbī de mélanger deux éléments qui n'ont rien à voir. En soutenant que « Bāqil n'a jamais été critiqué pour sa déficience en calcul, mais pour sa difficulté à s'exprimer », il refuse qu'un poète fasse référence au personnage pour autre chose que le bégaiement. Cette posture normative, de la part d'un grammairien aussi influent qu'Ibn Ğinnī, rentrait en conflit avec le vaste champ de connotations associées au cancre, l'image qui influençait toujours les poètes au IV^e/X^e siècle. À cette époque, les règles encadrant l'usage correct de la langue avaient déjà été fixées, notamment par les anciens poètes – Ibn Ğinnī cite Ḥumayd al-Arḡaṭ à l'appui

⁴⁵ Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Īsā b. ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Rummānī, *Nukat*, p. 106. Al-Rummānī mentionne l'anecdote dans son chapitre sur le *bayān* et cite Cor 55 (al-Raḥmān), 4. D'après le théologien, Dieu encourage, dans ce verset, la clarté d'expression, qui fait défaut à Bāqil.

⁴⁶ Al-Bāqillānī, *Iḡāz al-Qur'ān*, p. 275.

⁴⁷ Ibn Ğinnī, *al-Faṣr*, III, p. 205 ; al-Wāḥidī, *Šarḥ*, I, p. 798 ; Abū l-Baqā' al-‘Ukbarī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-šarḥ Abī l-Baqā' al-‘Ukbarī*, III, p. 260.

⁴⁸ Ibn Ğinnī, *al-Faṣr*, III, p. 206.

de son propos. De ce fait, elles ne sauraient être modifiées. Le commentaire d'Ibn Ğinnī, qui se limite par ailleurs à des remarques d'ordre grammatical, conserve la trace d'une sémiotisation du personnage, qui peut être utilisé, du point de vue des grammairiens, de manière correcte ou erronée, comme toute unité du discours. La sémiotisation de Bāqil justifie donc son introduction dans les dictionnaires : pour les spécialistes de la langue, le mot « Bāqil » a un sens qu'on ne doit pas dévoyer. Défini par une seule qualification, Bāqil devient ainsi un personnage-rôle⁴⁹.

[p. 72] La position d'Ibn Ğinnī n'a pas fait l'unanimité. Dans son commentaire des poèmes d'al-Mutanabbī, le philologue al-Wāḥidī (m. 468/1076) prend la défense du poète :

Wa-laysa kamā qāla, fa-inna Bāqilan, kamā utiya min al-bayān, utiya min al-ḥisāb⁵⁰. Fa-inna-hu law banā min sabbābati-hi wa-ibhāmi-hi dā'iratan wa-min ḥinṣiri-hi 'uqdatan, lam yuflit min-hu l-ḥabī. Fa-ṣaḥḥa qawlu-hu fī nasabi-hi ilā ḡahl al-ḥisāb. Wa-ma'nā l-bayt yaqūlu : « Man yakfulu lī bi-fahm ahl 'aṣr yadda'ūna anna Bāqilan kāna ya'lamu ḥisāb al-Hind ma'a sū' 'ilmi-hi bi-l-ḥisāb ? » Ya'nī anna-hum ḡuhhālan lā ya'rifūna l-ḡāhil min al-'ālim wa-l-nāqiṣ min al-fāḍil. Wa-ṣaḡḡara l-ahl taḥqīran la-hum.

Il n'en va pas ainsi, car, de même que Bāqil est critiqué en matière d'élocution, il est critiquable en matière de calcul. S'il avait constitué un cercle avec son index et son pouce et, avec son petit doigt, une boucle, la gazelle ne lui aurait pas échappé. Le propos [d'al-Mutanabbī] qui attribue cela à l'ignorance du calcul est donc correct. Le sens du vers dit : « Qui me garantira de raisonner les gens d'une époque prétendant que Bāqil connaissait le calcul d'Inde, malgré sa méconnaissance du calcul ? » Il veut dire qu'ils sont ignorants, qu'ils ne distinguent pas l'ignorant du savant, l'[être] incomplet de l'[être] complet. Il diminue les gens en les méprisant⁵¹.

Al-Wāḥidī ne réfute en rien le fait que Bāqil ait pour principal défaut le bégaiement. Il essaie plutôt de réconcilier le vers d'al-Mutanabbī avec cette donnée, en développant un scénario alternatif : si Bāqil avait correctement eu recours à la dactylogonomie (*ḥisāb al-'uqad*) pour indiquer le prix, l'animal ne lui aurait pas échappé. Ce procédé, qui ne nécessite, selon al-Ĝāḥiẓ, « ni parole, ni écriture », permet d'indiquer des nombres par simples mouvements de doigts⁵². Pour exprimer le nombre « dix », on plaçait l'extrémité de l'index sur le milieu du pouce⁵³. Pour faire « onze », il fallait ajouter le chiffre « un », obtenu en pliant l'auriculaire⁵⁴. Si Bāqil avait employé ce système, il aurait conservé une main libre pour retenir la gazelle et n'aurait pas eu besoin de [p. 73] tirer la langue pour signifier une unité en plus des dix doigts de la main. Selon al-Wāḥidī, Bāqil constitue, en plus d'être bègue, un bien mauvais calculateur, puisqu'il ignore les principes de la dactylogonomie. Contrairement à Ibn Ğinnī, pour qui l'anecdote n'a d'autre vertu que l'illustration et ne peut pas faire l'objet de déductions, al-Wāḥidī prend le récit comme

⁴⁹ Sur le personnage-rôle, voir Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », p. 100.

⁵⁰ Al-Wāḥidī, *Šarḥ*, I, p. 799, emploie *banān*, là où Abū l-Baqā' al-'Ukbarī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-šarḥ Abī l-Baqā' al-'Ukbarī*, III, p. 260, emploie *ḥisāb*. Les deux versions ont du sens, mais nous suivons, dans notre traduction, la seconde, car le dilemme concerne l'élocution et le calcul.

⁵¹ Al-Wāḥidī, *Šarḥ*, I, p. 799.

⁵² Charles Pellat, « Ḥisāb al-'Aḳd », *EP*, explique ce système en détail.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

point de départ pour sa démonstration. L'anecdote n'a pas la même valeur pour les deux commentateurs et n'occupe pas la même place dans leur argumentaire. Pour Ibn Ğinnī, la poésie d'al-Mutanabbī constitue un prétexte à la discussion de règles linguistiques, tandis qu'al-Wāḥidī envisage le texte dans une perspective littéraire qui donne davantage de crédit à la langue du poète.

Un autre vers d'al-Mutanabbī, dans lequel il fait la satire du gouverneur iḥṣīdide de Tripoli, Ishāq b. Ibrāhīm al-A'war b. Kayḡalaḡ (m. 336/947-948), a suscité la polémique :

Wa-ida' ašāra muḥaddiṭan fa-ka-anna-hū / qirdun yuqahqihu aw 'aḡūzun talṭimū
Il est tel, dès lors qu'il gesticule en parlant,
Un singe, gloussant, ou une vieille, giflant.⁵⁵

D'après le commentateur bagdadien Ibn al-Šaḡarī l-Baḡdādī (m. 450/1058), lui-même poète et grammairien, un groupe reprochait à al-Mutanabbī un mauvais usage de la comparaison⁵⁶. Ces gens regrettaient que le poète compare le discours d'Ibn Kayḡalaḡ à une femme qui gifle, car ces deux éléments ne sont pas du même ordre. Il avance trois arguments pour réfuter cette objection. Premièrement, la gifle et le discours produisent tous les deux un son. La comparaison porte donc sur le son de la gifle et non sur la vieille dame en tant que telle. Deuxièmement, comme Bāqil dans l'anecdote, Ibn Kayḡalaḡ ne parvient pas à s'exprimer par la voix et se replie, en conséquence, sur le geste⁵⁷. Le discours et la gifle sont tous deux signifiants, donc comparables l'un à l'autre. Comme al-Wāḥidī, Ibn al-Šaḡarī l-Baḡdādī s'approprie le récit. Troisièmement, selon Ibn al-Šaḡarī l-Baḡdādī, le visage d'Ibn Kayḡalaḡ serait semblable, par sa laideur, à celui d'un singe ou d'une vieille dame.

[p. 74] Les débats de critique littéraire portent avant tout sur ce que certains commentateurs considèrent comme de mauvaises figures stylistiques. Dans ce cadre, la légende de la gazelle a plusieurs fonctions : chez Ibn Ğinnī, elle illustre la personnalité de Bāqil ; al-Wāḥidī la mobilise à des fins spéculatives ; Ibn al-Šaḡarī l-Baḡdādī s'en sert comme référence culturelle partagée. Selon Hamon, un personnage peut être déterminé de deux manières : par une qualification ou par un acte fonctionnel⁵⁸. Dans ce schéma, le bégaiement de Bāqil correspond à sa qualification, tandis que sa mésaventure fait office d'acte fonctionnel. Hamon précise que le personnage déterminé par des paramètres fonctionnels sera plus qualifié qu'un personnage déterminé simplement par des paramètres qualificatifs⁵⁹. L'adjonction de l'anecdote de la gazelle a donc permis

⁵⁵ Ibn al-Šaḡarī l-Baḡdādī, *Mā lam yunšar min al-amālī l-šaḡariyya*, p. 86.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 86-87. Son argumentation a également été rapportée par Abū l-Baqā' al-'Ukbarī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-šarḥ Abī l-Baqā' al-'Ukbarī*, IV, p. 128.

⁵⁷ La thématique de la sémiotique du geste a notamment été explorée par al-Ġāḥiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, p. 77-79. Le prosateur estime d'ailleurs que le geste peut être d'un grand secours en situation d'urgence.

⁵⁸ Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », p. 102.

⁵⁹ *Ibid.*

d'enrichir la qualification et, du même coup, la fonctionnalité du parangon du bégaiement. De ce fait, elle a participé à la construction du personnage référentiel.

À partir du VII^e/XIII^e siècle, à une époque où le bégaiement de Bāqil a éliminé les autres facettes de sa personnalité, le lettré égyptien Ibn Abī l-Iṣbaʿ (m. 654/1256) prend l'anecdote comme point de départ d'une théorie des actes de communication :

Al-bayān fī-hi l-aqbaḥ, wa-l-aḥsan, wa-l-wasā'it bayna hādāyn al-ṭarafayn. Fa-l-aqbaḥ ka-bayān Bāqil. Wa-qad su'ila 'an ṭaman zabī kāna ma'a-hu. Fa-arāda an yaqūla « aḥad 'aṣar ». Fa-adraka-hu l-'iyy, ḥattā farraqa aṣābi' yaday-hi wa-adla'a lisāna-hu, fa-aflata l-zabī. Wa-hādā aqbaḥ bayān, ma'a anna-hu qad bālaḡa fī l-ifhām, li-kawni-hi aḥraḡa ta'rīf al-'adad min al-samā' ilā l-'iyān. Wa-min hāhunā yu'lamu anna-hu laysa kull iḡāz balāḡatan, wa-lā kull itāla 'iyyan. Fa-inna-hu lā iḡāz fī l-ifhām awḡaz min bayān Bāqil, li-anna l-muḥātib fuhima 'an-hu bi-muḡarrad naḡra wāḥida. Wa-ma'a dālika ḡuriba bi-hi l-maṭal fī l-'iyy bi-hādā l-bayān. Wa-l-aḥsan an yaqūla « aḥad 'aṣar ». Wa-l-wasā'it an yaqūla maṭalan « sitta wa-ḡamsa » aw « 'aṣara wa-wāḥid » aw « ḡamsa wa-ḡamsa wa-wāḥid ». Wa-l-wasā'it ta'lū bi-ḡasab qurbi-hā min al-balāḡa wa-bu'di-hā bi-l-nisab wa-l-iḡāfāt.

Dans l'acte de communication (*bayān*), il y a le pire, le meilleur et les [états] intermédiaires entre ces deux extrêmes⁶⁰. Le pire est tel l'acte de [p. 75] communication de Bāqil. On lui demanda le prix d'une gazelle qu'il avait avec lui. Il voulait dire « onze ». Pris d'une crise de bégaiement, il écarta les doigts des deux mains et tira la langue, laissant la gazelle s'échapper. Il s'agit du pire acte de communication, malgré ses efforts pour se faire comprendre, étant donné qu'il a déplacé l'expression du nombre de l'oral vers le visuel. Nous en déduisons que la concision n'est pas toujours gage d'éloquence et que la prolixité n'est pas toujours le signe d'un bégaiement. Il n'y a pas façon plus brève de se faire comprendre que l'acte de communication de Bāqil, car le locuteur est compris d'un simple coup d'œil. Néanmoins, il est devenu proverbial pour son bégaiement par ce même acte de communication. Le meilleur [acte de communication] aurait été qu'il dise « onze ». Les [états] intermédiaires auraient été de dire : « six plus cinq » ou « dix plus un » ou « cinq plus cinq plus un ». Les [états] intermédiaires sont plus ou moins élevés en fonction de leur proximité de l'éloquence et, ensuite, des associations et des adjonctions.⁶¹

Ibn Abī l-Iṣbaʿ tente de réconcilier la dimension synthétique, donc appréciable, de l'expression de Bāqil avec le caractère non appréciable de son bégaiement. Il imagine des scénarios alternatifs, dans lesquels Bāqil n'aurait pas laissé la gazelle s'échapper. Près d'un siècle plus tard, le savant yéménite Yaḥyā b. Ḥamza l-'Alawī (m. 745/1344) place, dans son ouvrage de rhétorique, l'anecdote de Bāqil au fondement d'une semblable tripartition des actes de communication⁶². Le prosateur Ibn Ḥiḡḡa l-Ḥamawī (m. 387/1434), qui a vécu à l'époque mamelouke, notamment en Égypte, donne également Bāqil en contre-exemple de l'éloquence, dans son argumentaire pour une tripartition des actes de communication⁶³. Sa justification, qui imagine des scénarios alternatifs à l'histoire de Bāqil, reprend en substance celle d'Ibn Abī l-Iṣbaʿ. Au vrai, Bāqil était un personnage populaire, au point qu'on ait pu prendre sa défense, non sans ironie.

⁶⁰ Nous ne pouvons évidemment pas traduire le terme *bayān* comme dans Cor 55, 4, où il fait référence à un « sens clair », c'est-à-dire parfait. Sur les différentes acceptions du mot : Gustave Edmund von Grunebaum, « Bayān », *EP*.

⁶¹ Ibn Abī l-Iṣbaʿ, *Taḥrīr al-taḥbīr*, p. 489-490.

⁶² Yaḥyā b. Ḥamza l-'Alawī, *Kitāb al-Ṭirāz al-mutaḍammīn*, III, p. 99-101.

⁶³ Ibn Ḥiḡḡa l-Ḥamawī, *Ḥizānat al-adab wa-ḡāyat al-arab*, II, p. 482.

La capacité de Bāqil à s'exprimer par le geste, plutôt que par la parole, a été soulignée dans des vers qu'on lui prêtait, d'abord rapportés, au III^e/IX^e siècle, par Ibn Qutayba :

*Yalūmūna fī ḥumqī-hi Bāqilan / ka-anna l-ḥamāqata lam tuḥlaqī
Wa-lā tukṭirū l-ʿadla fī ʿiyyi-hī / fa-la-l-ʿiyyu aḡmalu bi-l-amwaqī
Ḥurūḡu l-lisāni wa-fatḥu l-banānī / aḥabbu ilay-nā mina l-manṭiqī*

[p. 76] Ils réprovent Bāqil pour sa stupidité,
Comme si celle-ci n'avait été créée⁶⁴ !
Ménagez le blâme contre son bégaiement,
Car le bégaiement sied bien à la bedolle.
Sortir la langue, ainsi que déplier les doigts :
Nous préférons cela, plutôt que la parole !⁶⁵

L'insertion de l'anecdote de Bāqil dans des développements sur la théorie du langage a indéniablement scellé l'association du personnage au seul bégaiement. Les lettrés ont progressivement accaparé cette référence culturelle, qu'ils ont modelée à leur convenance, en fonction des sujets qu'ils traitaient. En plus de la tradition orale d'où il puise ses origines, Bāqil a donc suivi le développement de la culture écrite qui s'y superposait.

3. Une gazelle ou une chèvre ?

Les différentes versions de l'anecdote ne convoquent pas toutes le même animal. Il peut s'agir d'une gazelle (*zabī*), d'une chèvre (*ʿanz*) ou d'un capriné quelconque (*šāh*). Nous reviendrons sur l'usage des termes arabes, potentiellement polysémiques⁶⁶.

Le *Kitāb al-ʿAyn*, qui relate, le premier, l'anecdote, mentionne une gazelle (*zabī*), mais nous savons que l'ouvrage a fait l'objet d'additions postérieures⁶⁷. [p. 77] Nous ne pouvons donc guère garantir que la gazelle fût le premier animal envisagé, d'autant plus que les trois relations les plus anciennes, après le *Kitāb al-ʿAyn*, mentionnent des animaux

⁶⁴ Le vers sous-entend que la stupidité est respectable puisqu'elle a été créée par Dieu.

⁶⁵ Ibn Qutayba, *Kitāb al-Maʿārif*, p. 609 ; Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwī*, p. 227 ; Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr, *Baḡyat al-maḡālīs wa-uns al-muḡālīs wa-šāḥd al-dāhin wa-l-hāḡīs*, I, p. 553 ; al-Zamaḡšarī, *al-Mustaḡsā*, I, p. 256 ; Našwān b. Saʿīd al-Ḥimyarī (m. 573/1187), *Šams al-ʿulūm wa-dawāʿ kalām al-ʿArab min al-kulūm*, éds Ḥusayn b. ʿAbd Allāh al-ʿAmrī, Muṭahhar b. ʿAlī l-Iryānī et Yūsuf Muḥammad ʿAbd Allāh, Damas, Dār al-fikr, 1999, I, p. 591-592 ; (pseudo-)Ġāḡiḡ, *al-Kitāb al-musammā bi-l-Maḡāsin wa-l-aḡḡād*, p. 134 ; al-Muṭarrizī, dans al-Ḥarīrī, *Kitāb al-Maḡāmāt*, I, p. 185 ; al-Šarīšī, *Šarḡ Maḡāmāt al-Ḥarīrī*, II, p. 222 ; Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī, *al-Ġawhara*, I, p. 447.

⁶⁶ L'histoire de la langue atteste que les noms d'animaux sont particulièrement sujets à la polysémie, car le degré d'hyponymie de ces noms évolue sur le temps long. Par exemple, le mot *urwiyya*, qui désigne, en arabe, une chèvre des montagnes, vient du protosémitique **ʿarwiy-* (reconstitution hypothétique), qui fait référence aux animaux sauvages en général. Edward Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a comparative grammar*, Louvain, Peeters (« Orientalia Lovaniensia Analecta », 80), 2001² [1997¹], p. 560.

⁶⁷ Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, p. 153. En tout cas, si l'anecdote a été ajoutée dans le *Kitāb al-ʿAyn* a posteriori, cette modification n'est pas survenue très tardivement, car elle y figurait déjà au IV^e/X^e siècle : Muḥammad b. Aḡmad al-Azharī, *Ṭahḡīb* [p. 77] *al-luḡa*, IX, p. 172, l'attribue à al-Layṭ b. al-Muzaffar (m. 100/815-816). Ce philologue a compilé le *Kitāb al-ʿAyn* en rassemblant les fragments composés par al-Ḥalīl b. Aḡmad et en complétant le travail, en suivant ses préceptes.

différents : on trouve une chèvre (‘anz) chez l’Irakien Ibn Qutayba (m. 276/889), un capriné (šāh) chez l’Andalou Ibn ‘Abd Rabbih (m. 328/940) et une gazelle (zabī) chez l’Irakien Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, qui écrit durant le règne d’al-Muqtadir (r. 295/908-320/932) et qui rapporte également l’anecdote avec le mot ‘anz⁶⁸. Nous savons que les termes ‘anz et zabī désignaient deux animaux différents, a minima pour Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, qui écrit :

Wa-qīla : « Huwa aḥmaq min Bāqil ». Wa-kāna štarā ‘anzan bi-aḥad ‘ašar dirhaman. Fa-qālū la-hu : « Bi-kam ištaraḥta l-‘anz ? » Fa-fataḥa kaffay-hi wa-farraqa ašābi‘a-hu wa-aḥraḡa lisāna-hu. Yurīdu aḥad ‘ašar dirhaman. Fa-‘ayyarū-hu bi-ḡālīka. Wa-qīla inna llaḡī štarā-hu zabī, fa-lammā fataḥa ašābi‘a-hu aflata l-zabī.

On dit : « Il est plus sot que Bāqil. » [Celui-ci] avait acheté une chèvre pour onze dirhams. On lui dit alors : « Pour combien as-tu acheté cette chèvre ? » Il ouvrit la paume de ses mains, écarta les doigts et tira la langue. Il voulait [dire] onze dirhams. On le railla pour cela. On dit aussi que ce qu’il acheta était une gazelle et que, lorsqu’il écarta les doigts, la gazelle prit la fuite⁶⁹.

L’anecdote de la chèvre ci-dessus est strictement identique à celle rapportée par Ibn Qutayba. La version de la gazelle pourrait provenir du *Kitāb al-‘Ayn* ou avoir une origine commune⁷⁰. Tout laisse à penser que les versions de l’anecdote présentant des animaux différents existaient de manière concomitante, à la fin du III^e/IX^e siècle et au début du IV^e/X^e siècle, et que leur diversité provient d’une origine orale.

[p. 78] Avant de nous demander quel intérêt les conteurs avaient à choisir tel ou tel animal, il convient de s’arrêter sur la signification des termes arabes employés. Au IV^e/X^e siècle, ‘anz s’appliquait à la chèvre femelle, mais aussi aux gazelles et aux bouquetins ; il signalait simplement le sexe de l’animal⁷¹. Il existait une différence entre les pluriels de ‘anz, puisque ‘ināz n’était permis que pour la gazelle, mais cette distinction ne nous est pas d’un grand secours, étant donné que, dans l’anecdote, le nom se trouve au singulier⁷². En théorie, donc, la lexicographie autorise l’usage de ‘anz pour faire référence à une gazelle. En pratique, les auteurs qui emploient ce mot dans ce sens ont recours à des éclaircissements. Dans le *Kitāb al-Ḥayawān*, al-Ġāḥiẓ fait systématiquement référence à une chèvre lorsqu’il emploie le mot ‘anz, sauf quand il exprime explicitement sa volonté de signifier une gazelle, par le biais de l’expression *al-‘anz min al-zibā’*, ou quand il désigne la gazelle femelle, par opposition au mâle, pour souligner une différence relative au sexe⁷³.

⁶⁸ Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma‘ārif*, p. 609 ; Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-farīd*, VI, p. 155 ; Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, *al-Maḥāsīn wa-l-masāwi’*, II, p. 227. Après le *Kitāb al-‘Ayn*, le premier à rapporter l’anecdote de la gazelle sans celle de la chèvre est Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī, *Sawā’ir al-amṭāl ‘alā af‘al*, p. 273.

⁶⁹ Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, *al-Maḥāsīn wa-l-masāwi’*, II, p. 227.

⁷⁰ L’énoncé diffère sensiblement de la version du *Kitāb al-‘Ayn*. Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī évite vraisemblablement de répéter les éléments en commun avec la première version qu’il cite.

⁷¹ Al-Ġawharī, *Tāğ al-luġa*, III, p. 887 ; Ibn Fāris (m. 395/1004), *Kitāb al-Farq*, éd. Ramaḡān ‘Abd al-Tawwāb, Le Caire-Riyad, Maktabat al-Ḥanġī-Dār al-Rifā‘ī, 1982, p. 96.

⁷² Ibn Sīdah (m. 458/1066), *al-Muḥaṣṣaṣ*, éd. Ḥalīl Ibrāhīm Ġaffāl, Beyrouth, Dār ihyā’ al-turāṭ al-‘arabī, 1996, V, p. 179.

⁷³ Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, II, p. 117-118.

Comme al-Ġāḥiẓ, Ibn Qutayba, qui utilise le mot ‘anz dans sa relation de l’anecdote, a pour habitude de préciser *min al-ẓibā* lorsqu’il fait référence à une gazelle femelle⁷⁴. Non seulement les versions de l’anecdote qui utilisent le mot ‘anz ne spécifient pas l’espèce de l’animal par la tournure ‘anz *min al-ẓibā*, mais le sexe de l’animal ne joue aucun rôle dans le récit. Les conteurs sous-entendent donc, sans aucun doute, que l’animal mentionné est une chèvre. Quant à *šāh*, le mot jouit d’une plus grande polysémie, puisqu’il inclut le mouton dans son étendue sémantique, mais désigne principalement un capriné domestique⁷⁵. En résumé, les anecdotes qui emploient le terme *ẓabī* font explicitement référence à un animal sauvage⁷⁶. Les autres [p. 79] évoquent implicitement une tête de petit bétail. La substitution de la gazelle par la chèvre, favorisée par la polysémie, advient en fait fréquemment lors des transferts culturels, c’est-à-dire lors du passage d’une référence culturelle d’un monde social à un autre⁷⁷. Le poète al-Mutanabbī oppose à l’occasion la chèvre, archétype du monde domestique, à l’antilope du désert, archétype du monde sauvage :

Ayna l-ma’izu mina l-ārāmi nāziratan / wa-ġayra nāziratin fī l-ḥusni wa-l-ṭībī ?
Afdī ẓibā’a falātin mā ‘arafna bi-hā / maḍġa l-kalāmi wa-lā ṣabġa l-ḥawāġībī
Wa-lā barazna mina l-ḥammāmi mā’ilatā / awrāku-hunna ṣaqīlāti l-‘arāqībī
 Où se placent les chèvres en comparaison
 Des gazelles, quant à la beauté, le parfum ?⁷⁸
 Ma vie contre des gazelles du désert qu’on
 Sait ne mâcher leurs mots, n’avoir les sourcils teints,

⁷⁴ Ibn Qutayba, *‘Uyūn al-aḥbār*, éd. Muḥammad al-Iskandarānī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-‘arabī, 1994, I, p. 178 : « Il atteignit une gazelle mâle avec une flèche de bois ramifiée, ravit ses deux cornes ; il atteignit par ailleurs une femelle en deux flèches » (*fa-ramā taysan min al-ẓibā’ bi-nuṣṣāba dāt šu’batayn fa-qtala’a qarnay-hī ; wa-ramā ‘anzan min-ha bi-nuṣṣābatayn*). Autrement, Ibn Qutayba fait référence à un animal domestique en utilisant ‘anz : Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma’ārif*, I, p. 34 ; *id.*, *Kitāb al-Ma’ānī l-kabīr fī abyāt al-ma’ānī*, éd. ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā l-Yamānī, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1984, p. 110 ; *id.*, *‘Uyūn al-aḥbār*, I, p. 263 (l’anecdote se trouve aussi dans Ibn al-Muqaffa’, *Kalīla wa-Dimna*, eds ‘Abd al-Waḥhāb ‘Azzām et Ṭāhā Ḥusayn, Le Caire, Maṭba‘at al-ma’ārif wa-maktabatu-hā, 1941, p. 186), et IV, p. 103.

⁷⁵ Al-Aṣma‘ī, *Kitāb al-Šā’*, éd. Ṣabīḥ al-Tamīmī, Beyrouth, Dār Usāma, 1987, p. 48, distingue, au sein de cette catégorie, les chèvres (*al-šāh min al-ma’z*) et les moutons (*min al-ḍa’n*).

⁷⁶ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, II, p. 134, précise même qu’il s’agit d’une gazelle sauvage (*ẓabī waḥṣī*).

⁷⁷ Richard Ettinghausen, « The “Snake-eating Stag” in the East », dans *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, éd. Kurt Weitzmann, Princeton, Princeton University Press, 1955, p. 274, a notamment remarqué que le motif du cerf combattant un serpent, originaire de la Chrétienté, a été adapté par les auteurs du monde islamique de deux manières différentes : tantôt le cerf est devenu une antilope (*baqar al-waḥṣ*), tantôt il s’est mué en chèvre des montagnes (*iyyal*). Le motif a été adapté en recourant à des animaux plus communs dans le monde islamique. Inversement, Giovanni Canova, « Il profeta Muḥammad e gli animali: la leggenda del cammello e della gazzella », *Oriente Moderno*, 89/2 (2009), p. 262, constate la substitution de la gazelle d’une anecdote arabe par un cerf dans une version arabo-turque, chez al-Ḍarīr, en 790/1388. Même s’il change l’espèce choisie, le transfert culturel préserve les caractéristiques importantes de l’animal symbolique : il s’agit toujours de l’archétype de l’herbivore sauvage.

⁷⁸ Littéralement : « Où [se placent] les chèvres [en comparaison] des gazelles, visuellement et non visuellement, en matière de beauté et de parfum ? »

N'avoir les hanches qui, de côté, pencheront,
Ni les jarrets polis, en émergeant du bain.⁷⁹

Ces vers montrent que les deux animaux étaient mis dos-à-dos au IV^e/X^e siècle et que la mention de chacun d'entre eux n'avait rien d'anodin, mais véhiculait un lot de représentations spécifiques. Le symbolisme de la chèvre et celui de la gazelle s'inscrivent donc à la fois dans une relation antagoniste et analogique, puisque les quelques caractéristiques communes que ces animaux partagent [p. 80] encouragent leur association. Une telle analogie entre une espèce domestique et son pendant sauvage était fréquente dans la littérature des débuts de l'islam⁸⁰.

Si la chèvre n'a pas connu autant de succès que la gazelle dans les différentes versions de l'anecdote de Bāqil, rappelons qu'elle y est très tôt attestée, chez Ibn Qutayba, au III^e/IX^e siècle. Il convient donc de déterminer pourquoi certains conteurs l'ont préféré à la gazelle. D'abord, en milieu sédentaire, la chèvre est plus courante, comme l'atteste l'archéozoologie⁸¹. L'animal, dont l'élevage nécessite moins d'eau qu'un mouton, se révélait d'une importance considérable sur le plan économique⁸². Les caprinés peuvent mettre bas entre un et deux ans après leur naissance ; après avoir été décimé, un troupeau

⁷⁹ Ces vers sont remarqués par Stefan Leder, « Nomadic and Sedentary Peoples: A Misleading Dichotomy? The Bedouin and Bedouinism in the Arab Past », dans *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, eds Stefan Leder et Bernhard Streck, Wiesbaden, L. Reichert, 2005, p. 413. On les trouvera chez Ibn Ġinnī, *al-Faṣr*, I, p. 542-548.

⁸⁰ Mohammed Hocine Benkheira, *Islam et interdits alimentaires : juguler l'animalité*, Paris, Presses universitaires de France (« Pratiques théoriques »), 2000, p. 142, remarque qu'un animal sauvage n'est licite ou illicite que par analogie avec un animal domestique. Voir aussi Mohammed Hocine Benkheira, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, *L'animal en Islam*, Paris, Les Indes savantes, 2005, p. 82.

⁸¹ Philippe Béarez et Hervé Monchot, « Des ossements dans les citernes : les exemples de Dharih (Jordanie) et de Qalhāt (Oman) », *Syria*, 93 (2016), p. 344, rapportent que les os de moutons et de chèvres sont les plus fréquents dans la grande citerne d'al-Ḍarīḥ, en Transjordanie. Les restes de caprinés sont tout aussi fréquents sur les sites de Dūmat al-Ġandal, au nord de la péninsule Arabique, et d'al-Ḥarġ, à l'est du Naġd : Hervé Monchot, « Camels in Saudi Oasis during the Last Two Millennia: The Examples of Dūmat al-Jandal (Al-Jawf Province) and al-Yamāma (Riyadh Province) », *Anthropozoologica*, 49/2 (2014), p. 198 ; Hervé Monchot et Charly Poliakoff, « La faune dans la roche : de l'iconographie rupestre aux restes osseux entre Dūmat al-Jandal et Najrān (Arabie Saoudite) », *Routes de l'Orient*, hors-série 2 (2016), p. 89. La gazelle d'Arabie était certes consommée à al-Ḥarġ : Hervé Monchot, « Preliminary Study of the Animal Bones at al-Yamāma », dans *Second Season of the Saudi-French Mission in al-Yamāma: Al-Kharj Area. 11 November-18 December 2012*, eds Jérémie Schiettecatte et al., Paris, CNRS-UMR 8167, 2012, p. 68. Les restes de caprinés sont abondants à Madā'in Ṣāliḥ, au nord-ouest de la péninsule Arabique : Jacqueline Studer, « Preliminary Report on Faunal Remains », dans *Report on the Third Excavation Season (2010) of the Madā'in Ṣāliḥ Archaeological Project*, eds Daifallah al-Talhi, Laïla Nehmé et François Villeneuve, Riyad, Saudi Commission for Tourism and Antiquities, 2014, p. 284. Du VI^e/XII^e au XIV^e/XX^e siècle, chèvres et moutons restent majoritaires dans les restes fauniques du sud de la Jordanie, même si des animaux sauvages comme la gazelle peuvent être consommés périodiquement : Robin M. Brown, « Faunal Distributions from the Southern Highlands of Transjordan: Regional and Historical Perspectives on the Representations and Roles of Animals in the Middle Islamic Period », dans *Landscapes of the Islamic World: Archaeology, History, and Ethnography*, eds Stephen McPhillips et Paul D. Wordsworth, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2016, p. 78.

⁸² Studer, « Preliminary Report on Faunal Remains », p. 288.

de chèvres se reconstitue plus rapidement qu'un troupeau de chameaux⁸³. Même lorsque [p. 81] les bédouins se spécialisent dans l'élevage de chameaux, ils élèvent souvent du petit bétail pour leurs besoins quotidiens⁸⁴. Charles Pellat avait émis l'hypothèse d'une corrélation entre le nombre de termes utilisés pour désigner un animal et l'importance de celui-ci chez les Arabes ; dans cette perspective, il classait la chèvre, qui possède davantage de dénominations que la gazelle, parmi les « animaux qui constituent la richesse et le luxe du bédouin »⁸⁵. Autant l'adéquation du fait linguistique au fait sociohistorique reste difficile à démontrer, autant tous les éléments concourent à faire de la chèvre un animal plus fréquent dans la vie des Irakiens, aux débuts de l'Islam. La chèvre étant un animal très répandu, elle confère peu de prestige à son propriétaire, ce qui diminue du même coup celui de Bāqil. En effet, l'éleveur de moutons ou de chèvres avait un statut inférieur à l'éleveur de chameaux⁸⁶. D'où le mépris d'al-Mutanabbī pour la chèvre, l'animal des moins fortunés⁸⁷. Acheter une chèvre n'avait rien d'honorifique. Une anecdote rapportée par Ibn Qutayba raconte que lorsqu'elle prit sa retraite, l'entremetteuse Zilma, personnage tout aussi proverbial que Bāqil, acheta un bouc pour l'accoupler avec une chèvre : l'achat de la bête résulte ainsi d'une envie insatiable⁸⁸. Dans une controverse qu'al-Ġāḥiẓ donne à lire, un adepte du mouton souligne la mauvaise réputation de la chèvre⁸⁹. En cause, elle monte sur les tentes, alors que la brebis s'en abstient⁹⁰. Enfin, le Baṣrien classe la chèvre parmi les animaux connus pour leur stupidité⁹¹. Ce portrait peu reluisant contribue certainement au choix de l'animal dans l'anecdote : en le laissant s'échapper, Bāqil se montre plus bête que celui-ci. Cette forme de métonymie narrative, dans laquelle le caractère de la chèvre déteint sur son propriétaire, relève d'un procédé de caractérisation indirecte⁹². Du reste, le choix de l'animal importe davantage si l'on considère Bāqil comme [p. 82] parangon de la sottise

⁸³ Richard W. Bulliet, *The Camel and the Wheel*, New York, Columbia University Press, 1990, p. 265.

⁸⁴ Walter Dostal, « Nomad's Role in Arab Culture », *Le désert : image et réalité*, Louvain, Peeters (« Les cahiers du Centre d'étude du Proche-Orient ancien », 3), 1989, p. 39 ; *id.*, « The Evolution of Bedouin Life », dans *L'Antica Società Beduina*, éd. Francesco Gabrieli, Rome, Centro di studi semitici, 1959, p. 12.

⁸⁵ Charles Pellat, « Sur quelques noms d'animaux en arabe classique », *Comptes rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques (GLECS)*, 8 (1960), p. 97.

⁸⁶ Leder, « Nomadic and Sedentary Peoples », p. 404.

⁸⁷ Suliman Bashear, « Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions », *Journal of Semitic Studies*, 36/1 (1991), p. 52 et 56, relève que traire la chèvre constituait un signe d'ascétisme et de modestie, associé de ce fait aux prophètes.

⁸⁸ Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, IV, p. 103.

⁸⁹ Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, V, p. 456-459 et 472.

⁹⁰ *Ibid.*, V, p. 460-461.

⁹¹ *Ibid.*, VII, p. 38.

⁹² Ce type de procédé était cher aux formalistes russes. Voir Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », p. 108.

plutôt que du bégaiement, ce qui suggère que l'anecdote précède l'uniformisation de sa personnalité.

Quel intérêt les conteurs ont-ils à associer Bāqil à la gazelle ? Dans la littérature arabe, la gazelle est symboliquement assimilée à la féminité⁹³. Bien que le topos de la libération de la gazelle par le chasseur, frappé par la ressemblance de l'animal avec la bien-aimée, traverse la poésie arabe, il ne faudrait pas en déduire hâtivement que notre anecdote contient une teinte érotique. Il s'agit avant tout d'un animal réputé se sauver par la fuite⁹⁴. À la même époque, d'autres anecdotes associent la gazelle au besoin de liberté. Par exemple, le mystérieux *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsf*, dont l'existence, à Bagdad, est attestée au III^e/IX^e siècle, met en scène une gazelle apprivoisée, qui s'applique à rejoindre ses congénères sauvages lorsque ses maîtres baissent la garde⁹⁵. Par ailleurs, un *ḥadīṭ*, étudié par Giovanni Canova, raconte qu'une gazelle (*zabya*) s'est plainte auprès du Prophète après que des bédouins l'ont attachée à un piquet, alors qu'elle devait allaiter ses petits⁹⁶. Le Prophète se porte garant du retour de la gazelle, après quoi il rachète l'animal aux bédouins. La plus ancienne occurrence de ce *ḥadīṭ* se trouve, selon Canova, chez Abū l-Qāsim [p. 83] al-Ṭabarānī (m. 360/971)⁹⁷. En réalité, nous trouvons cette histoire dans deux œuvres plus anciennes, du début du IV^e/X^e siècle : *al-Maḥāsīn wa-l-masāwi'*, d'Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, qui mentionne également l'anecdote de

⁹³ Il a souvent été souligné que la gazelle représente la bien aimée : Annemarie Schimmel, *Islam and the Wonders of Creation: The Animal Kingdom*, Londres, al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2003, p. 52 ; Giovanni Canova, « Animals in Islamic Paradise and Hell », *Eurasian Studies*, 4/2 (2005), p. 199. Arthur John Arberry, *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature*, Londres, G. Allen & Unwin, 1957, p. 41, remarque, parmi tant d'autres, que la comparaison des femmes à des gazelles constituait, selon la tradition arabe, une innovation du poète préislamique Imru' al-Qays. D'après Johann Christoph Bürgel, « The Lady Gazelle and her Murderous Glances », *Journal of Arabic Literature*, 20/1 (1989), p. 10-11, la gazelle incarne une religion de l'amour, étant donné qu'elle était sacrée dans l'Arabie préislamique et que les mystiques de la fin du Moyen Âge confirment cette impression. Cependant, Bürgel commet un anachronisme en analysant la poésie ancienne à l'aune des écrits mystiques de la fin du Moyen Âge. Certes, dans l'Arabie préislamique, la gazelle était un animal sacré, mais d'autres l'étaient tout autant. Expliquer la comparaison récurrente de la femme à la gazelle par sa connotation magique ne convainc guère. Doris Behrens-Abouseif, « The Lion-Gazelle Mosaic at Khirbat al-Mafjar », *Muqarnas*, 14/1 (1997), p. 16, ose tirer le fil de la pensée de Bürgel et souligne la dimension érotique de l'animal.

⁹⁴ Giovanni Canova, « Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche », *Quaderni di Studi Arabi*, 8 (1990), p. 194, rapporte qu'al-Qazwīnī (m. 682/1283) classe les animaux selon les moyens de défense dont ils disposent. La gazelle est de ceux qui se sauvent par la fuite. Voir aussi al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, VI, p. 375.

⁹⁵ *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsf*, éd. Daniel Gimaret, Beyrouth, Dār al-mašriq, 1972, p. 97-98. Sur les origines du livre, voir Daniel Gimaret, « Traces et parallèles du *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* dans la tradition arabe », *Bulletin d'études orientales*, 24 (1971), p. 131-133.

⁹⁶ Canova, « Il profeta Muḥammad e gli animali », p. 258.

⁹⁷ Al-Ṭabarānī, *al-Muḡam al-awsaṭ*, éds Abū Mu'ād Ṭāriq b. 'Awaḍ Allāh Muḥammad et Abū l-Faḍl 'Abd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Le Caire, Dār al-ḥaramayn, 1995.

Bāqil, et *Ta'riḥ al-Raqqa* d'al-Quṣayrī (m. 334/946)⁹⁸. Voici la légende telle qu'elle apparaît chez le premier :

Wa-'an 'Abd al-Malik b. 'Umayr anna l-nabī – ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallam – marra bi-zabya 'inda qāniṣ. Fa-qālat : « Yā rasūl Allāh, inna ḍar'ī qad imtala 'a wa-taraktu ḥiṣfayn ḡā'i'ayn. Fa-ḥallinī ḥattā aḍhaba wa-urwiya-humā, ṭumma a'ūda ilay-ka fa-tarbuṭanī ». Fa-qāla : « Ṣayd qawm wa-rabiṭatu-hum ! » Qālat : « Yā rasūl Allāh, fa-innī u'ṭī-ka 'ahd Allāh la-arḡī'anna ». Fa-aḥaḍa 'alay-hā 'ahd Allāh, ṭumma aṭlaqa-hā wa-arsala-hā. Fa-mā labiṭat illā yasīran ḥattā ḡā'at wa-qad farrāḡat mā fī ḍar'ī-hā. Fa-qāla – ṣallā Llāh 'alay-hi wa-sallam – : « Li-man ḥāḍihi l-zabya ? » Qālū : « Li-fulān ». Fa-stawhaba-hā min-hu, ṭumma ḥallā sabīla-hā, wa-qāla : « Law anna l-bahā'im ta'lamu mā ta'lamūna min al-mawt, mā akaltum samnan ».

D'après 'Abd al-Malik b. 'Umayr : Le Prophète – que le salut et la bénédiction de Dieu soient sur lui – passa près d'une gazelle chez un chasseur. « Ô Envoyé de Dieu, dit-elle, mon pis s'est rempli et j'ai laissé mes deux petits affamés. Laisse-moi aller les abreuver. Je reviendrai ensuite pour que tu m'attaches.

— [Tu fais partie du] gibier d'une tribu et [tu es] attachée ! dit-il.

— Ô Envoyé de Dieu, je te fais le serment que je reviendrai ».

Il accepta son serment, puis la libéra et la renvoya. Elle revint peu après, ayant vidé son pis. « À qui est-cette gazelle ? demanda [le Prophète] – que le salut et la bénédiction de Dieu soient sur lui.

— À Untel », dirent-ils.

Il la lui demanda en cadeau, puis il la libéra en disant : « Si les bestiaux connaissaient ce que vous connaissez de la mort, vous ne consommerez pas de graisse animale ! »

[p. 84] L'anecdote de Bāqil n'est pas isolée : au début du IV^e/X^e siècle, d'autres récits associent la gazelle au besoin de liberté. Cette dernière représente l'animal sauvage qu'il serait saugrenu de retenir attaché, l'inaccessible qui se dérobe sous vos yeux. La vaine tentative de Bāqil d'en élever un spécimen renforce donc sa sottise. La mention de la gazelle plutôt que la chèvre, dans cette anecdote, s'explique par la symbolique de l'animal, ancrée dans les représentations irakiennes de l'époque, qui concordait à merveille avec le scénario et accentuait la stupidité du personnage. Aussi la gazelle a-t-elle été l'animal le plus fréquemment associé à Bāqil dans la partie orientale du monde islamique.

À l'inverse, en al-Andalus, la gazelle n'a rien de commun. Parmi les auteurs qui rapportent l'anecdote de la chèvre, on trouve, après les Irakiens Ibn Qutayba et Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, le pseudo-Ġāḥiẓ qui a composé *al-Maḥāsin wa-l-aḍḍād* à la fin du V^e/XI^e siècle, qui reprend *in extenso* la version du second, mais surtout le Cordouan Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Barr (m. 463/1070) et le Minorquin Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī (m. 690/1291), qui cite nommément Ibn Qutayba⁹⁹. Bien que l'anecdote de la chèvre se soit développée en Irak, elle s'est bien exportée en al-Andalus, vraisemblablement car l'animal domestique est plus fréquent que la gazelle dans la péninsule Ibérique. De même, les versions qui emploient le mot *ṣāh* proviennent d'auteurs andalous : le Cordouan Ibn 'Abd Rabbih et le grand cadī de Grenade Muḥammad

⁹⁸ Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwi'*, I, p. 14 ; al-Quṣayrī, *Ta'riḥ al-Raqqa wa-man nazala-hā min aṣḥāb rasūl Allāh wa-l-tābi'in wa-l-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn*, éd. Ibrāhīm Ṣāliḥ, Damas, Dār al-baṣā'ir, 1998, p. 149.

⁹⁹ (Pseudo-)Ġāḥiẓ, *al-Kitāb al-musammā bi-l-Maḥāsin wa-l-aḍḍād*, p. 134 ; Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Barr, *Baḡḡat al-maḡālis wa-uns al-muḡālis wa-ṣaḥḍ al-dāhin wa-l-hāḡis*, I, p. 553 ; Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī, *al-Ġawhara*, I, p. 447.

b. Muḥammad b. ‘Aṣim (m. 829/1426), dans un recueil d’anecdotes et d’histoires dédié à l’émir naṣride Yūsuf II (r. 793/1391-794/1392)¹⁰⁰. Autrement dit, le récit édifiant a été adapté au contexte culturel de diffusion de l’anecdote. Pour que le lecteur andalou puisse se représenter la scène aisément, les auteurs ont choisi de s’appuyer sur un animal courant dans la péninsule¹⁰¹. La figure de Bāqil était au moins aussi célèbre dans cet espace géographique que dans la partie orientale du monde islamique¹⁰². Comme [p. 85] l’écrit Hamon, la lisibilité d’un personnage référentiel dépend du degré de participation du lecteur à la culture qui en fixe le sens, d’où la nécessité de l’accommoder au contexte culturel¹⁰³.

Un autre exemple d’adaptation de l’anecdote en contexte spécifique est à recueillir chez le zaydite Yaḥyā b. Ḥamza l-‘Alawī (m. 745/1344), dans sa discussion des types d’actes de communication :

Wa-min rakīk al-bayān wa-nāzil al-qadr fī-hi anna raḡulan kānat fī yadi-hi maḥbara min zuḡāḡ, fa-qīla : « Kam aṣḥāb al-kisā’ ? » Fa-fataḥa kaffa-hu wa-aṣāra bi-aṣābi’i-hi l-ḥams. Fa-saqat al-maḥbara min yadi-hi wa-nkasarat. Wa-laqaḍ kāna yuḡnī-hi ‘an dālīka an yuḥarrika lisāna-hu, wa-yantiqa bi-lafzat al-ḥamsa fa-yaslama min dālīka. Fa-hāḍā wa-mā šākala-hu min al-bayānāt ma’dūd fī ḡāyat al-qabḥ wa-l-rikka. Wa-lā yakādu yaf’alu-hu illā ahl al-balāḥa, wa-man lā lubb la-hu.

En matière d’acte de communication médiocre et de peu de valeur, on demanda à un homme qui avait dans sa main un encrier de verre : « Combien sont les gens du manteau (aṣḥāb al-kisā’) ? » Il ouvrit la main et montra cinq avec les doigts. L’encrier tomba de sa main et se brisa, alors qu’il lui aurait suffi de mettre sa langue en mouvement et de prononcer le mot « cinq » pour éviter cela. De tels actes de communication sont de la pire laideur et de la plus grande médiocrité. Il n’est quasiment que les imbéciles et faibles d’esprit pour s’y adonner¹⁰⁴.

La référence aux « gens du manteau », appellation qui regroupe Muḥammad, Fāṭima, ‘Alī, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, place l’anecdote dans un cadre chiite. Le contexte du scriptorium permet à Yaḥyā b. Ḥamza l-‘Alawī de s’adresser plus directement à sa cible : les apprentis lettrés. Le lecteur doit pouvoir identifier aisément en quoi l’anecdote le concerne. Prenons la version qu’en livre l’encyclopédiste égyptien al-Nuwayrī (m. 733/1333) :

Wa-yuqālu : « A’yā min Bāqil ». Wa-huwa raḡul min Rabī’a btā’a ḡabyan waḥṣiyyan bi-aḥad ‘aṣar dirhaman. Wa-ḡa’ala baqiyyat al-darāhim fī fī-hi. Fa-su’ila ‘an ṭamani-hi. Fa-fa’ala bi-yaday-hi tuḡāh al-sā’il, ay fataḥa aṣābi’a-hu, wa-faḡara fā-hu, wa-adlā lisāna-hu, yuṣīru bi-dālīka ilā ṭamani-hi. Fa-ḥaṣala min dālīka nfilāt al-zabī, wa-suqūṭ al-darāhim, wa-l-isā’a ‘alā l-sā’il. Fa-ḡuriba bi-hi l-maṭal.

¹⁰⁰ Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-farīd*, VI, p. 155 ; Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Aṣim, *Ḥadā’iq al-azāhir*, p. 250.

¹⁰¹ *Al-‘Iqd al-farīd* d’Ibn ‘Abd Rabbih vise, entre autres, à acclimater des données orientales en al-Andalus, aussi ne transmet-il pas de traditions locales (Carl Brockelmann, « Ibn ‘Abd Rabbih », *EP*). Cela ne l’empêche pas de sélectionner l’anecdote qui correspond le mieux à son public.

¹⁰² Ainsi, le poète andalou Ibn Zaydūn (m. 463/1070) aurait dit au vizir Ibn ‘Abdūs (m. 472/1079-1080) : « Bāqil se caractériserait par son éloquence si l’on te comparait à lui (*inna Bāqilan mawṣūf bi-l-balāḡa idā qurīna bi-ka*) ! » Voir Ibn Ḥiḡḡa l-Ḥamawī, *Ḥizānat al-adab wa-ḡāyat al-arab*, I, p. 394. Voir aussi al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, VII, p. 215, qui s’appuie sur l’Andalou Ibn Bassām (m. 542/1148).

¹⁰³ Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », p. 95.

¹⁰⁴ Yaḥyā b. Ḥamza l-‘Alawī, *Kitāb al-Ṭirāz al-mutaḍammīn*, III, p. 99-100.

[p. 86] On dit : « Plus bègue que Bāqil. » C'était un homme des Rabī'a qui avait acheté une gazelle sauvage pour onze dirhams et mit le reste des dirhams dans sa bouche. On l'interrogea au sujet de son prix. Il montra ses mains au demandeur, c'est-à-dire en dépliant les doigts, ouvrit la bouche et tira la langue, indiquant ainsi son prix. Il en résulta que la gazelle lui fila entre les doigts, que les dirhams tombèrent et qu'il offensa le demandeur. L'histoire devint proverbiale.¹⁰⁵

L'anecdote ci-dessus contient des détails originaux. D'une part, Bāqil met les dirhams dans sa bouche et ceux-ci tombent au moment où il l'ouvre. Dans les autres versions, le fait que Bāqil tire la langue ne provoque rien de particulier, alors que l'ouverture de la main entraîne la fuite de la gazelle. L'auteur enrichit donc l'unité narrative, puisqu'il accorde autant d'importance à la langue qu'aux mains dans le scénario. D'autre part, al-Nuwayrī précise que Bāqil offense son interlocuteur, ce qui rend explicite la leçon morale à extraire de l'anecdote¹⁰⁶. Un lettré bien éduqué ne voudra pas offenser son partenaire ; il devra donc éviter le comportement de Bāqil.

4. Conclusion

Le personnage référentiel de Bāqil a joué un rôle primordial de contre-modèle dans l'éducation des élites, dans le monde islamique. Ces dernières doivent être en mesure de discerner la déficience où elle se trouve, pour apprécier son contraire¹⁰⁷. Par conséquent, les lettrés et les poètes usent de cette figure pour [p. 87] adresser des reproches bienveillants aux notables qu'ils apostrophent. Par exemple, le poète Abū Firās al-Ḥamdānī (m. 357/968) reproche à son correspondant, Abū Ḥusayn al-Qāḍī, de ne pas lui répondre prestement, comme s'il n'appréciait pas ses compositions à leur juste valeur :

Mā bālu šī'ri lā taruddu ḡawāba-hū ? / Saḥbānu 'inda-ka Bāqilun, lā a'ḍurū
Qu'ont mes odes pour que tu n'y répondes pas ?
Tu prends Saḥbān pour Bāqil, je n'excuse pas !¹⁰⁸

Les poètes ont largement contribué à la réduction du personnage à la seule facette de son bégaiement, la capacité ou l'incapacité à s'exprimer s'inscrivant au cœur de leur

¹⁰⁵ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, II, p. 134.

¹⁰⁶ Un *ḥadīth* rapporte qu'au jour de la résurrection, on reconnaîtra les ivrognes au fait qu'ils tirent la langue : Abū Bakr 'Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan'ānī (m. 211/827), *al-Muṣannaf*, éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī, Johannesbourg, al-Maḡlis al-'ilmī, 1972, IX, p. 240. Tirer la langue rapproche l'être humain d'une certaine animalité méprisée, comme on le découvre dans une anecdote d'Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī traduite par Mathias Hoorelbeke, « Oblicité et connivence : la négociation de la distance entre les poètes et leur patron au début de l'époque abbasside (750-811) », *Arabica*, 62/4 (2015), p. 499. Comme le rapporte Helen Pfeifer, « The Gulper and the Slurper: A Lexicon of Mistakes to Avoid while Eating with Ottoman Gentlemen », *Journal of Early Modern History*, 24/1 (2020), p. 59, au début de l'époque ottomane, le Damascène Badr al-Dīn al-Ġazzī (m. 984/1577) fait part de la répugnance que lui inspire un convive qui, comme une vache, mange la bouche ouverte et tire la langue.

¹⁰⁷ Ibn al-Aṭīr (m. 637/1239), *al-Matal al-sā'ir*, p. 150-151, décrit un monde dans lequel l'ordre des choses est le contraire de ce qu'il devrait être, où l'on ne distingue plus l'ignorant, comme Bāqil, du savant, comme Quss ou Saḥbān.

¹⁰⁸ Abū Firās al-Ḥamdānī, *Dīwān*, éd. Ḥalīl al-Duwayhī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 1994, p. 159.

art. En décrivant une femme qui le rend impuissant et qui trouble son verbe, le même Abū Firās al-Ḥamdānī s'identifie à Bāqil :

Wa-innī la-miqdāmūn, wa-‘inda-ki hā’ibun / wa-fī l-ḥayyi Saḥbānūn, wa-‘inda-ki Bāqilū
Yaḍillu ‘alayya l-qawlu in zurtu dāra-hā / wa-ya‘zubu ‘annī waḡhu mā ana fā’ilū
J'ai beau être audacieux, je suis craintif chez toi.
Je suis Saḥbān dans la tribu, Bāqil chez toi.
Je perds mon propos quand je viens dans sa maison
Et je ne parviens pas à me mettre à l'action !¹⁰⁹

De même, implorant la médiation de l'émir ḥurāsānien Abū Naṣr Aḥmad b. ‘Alī l-Mīkālī, le poète prisonnier Abū Bakr Muḥammad b. al-‘Abbās al-Ḥuwārizmī (m. 383/1002) décrit son état de misère absolue :

Wa-mā kuntu fī tarkī-ka illā ka-tārikin / yaqīnan wa-rāḍin ba‘da-hu bi-l-tawahhumī [...]
Wa-rāwī kalāmin muqtafin iṭra Bāqilin / wa-yatruku Qussan ḥā’iban wa-bna Ahtamī
Je t'ai quitté comme quittant la cognition
Et me satisfaisant, alors, de l'illusion, [...]
[p. 88] Narrant un discours dans les traces de Bāqil,
Faisant faux bond à Quss et à Ibn al-Ahtam.¹¹⁰

Ces exemples témoignent de l'importance qu'a pris Bāqil en tant que personnage de référence, au IV^e/X^e siècle, dans la partie orientale du monde islamique, et de l'existence d'un fond culturel que le poète et son public partagent. Bāqil inclut, dans son unité sémiotique, le bégaiement, des affiliations tribales, des vers de poésie et une anecdote, tout en faisant partie d'un ensemble de personnages-rôles qui le dépasse ; il est donc tant défini par son statut d'intégrant que de composé¹¹¹. Nous avons démontré que l'uniformisation de ce fonds culturel résulte de la sémiotisation du personnage par les grammairiens et autres spécialistes de la langue, qui, en compilant des dictionnaires, des recueils de proverbes, des manuels de secrétariat, des traités de rhétorique et des commentaires de recueils poétiques, ont réduit le spectre des traits péjoratifs précédemment attribués à Bāqil par la tradition orale, illustrée, entre autres, par la poésie de la période omeyyade. L'essor de l'écrit, à l'époque abbasside, n'a nullement annihilé le caractère vivant et évolutif de la tradition, puisque la légende a fait l'objet d'adaptations, qui témoignent à la fois du fonds culturel commun au monde islamique et de sa diversité. Il n'a pas non plus mis un terme au débat sur les origines tribales de Bāqil, qui restèrent un enjeu pour les lettrés, y compris à une époque tardive. Les poètes et prosateurs accaparèrent la référence culturelle à Bāqil, en la mobilisant notamment dans le cadre d'une théorie du langage. La définition progressive du personnage de référence, par analogie avec d'autres figures mythiques, permet, in fine, au secrétaire ou à tout autre

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 247.

¹¹⁰ Abū Bakr Muḥammad b. al-‘Abbās al-Ḥuwārizmī (m. 383/1002), *Dīwān Abī Bakr al-Ḥuwārizmī ma‘a dirāsa li-‘aṣri-hi wa-ḥayāti-hi wa-šī‘ri-hi*, éd. Ḥāmid Šidqī, Téhéran, Āyinaḥ-i mīrāt, 1997, p. 385-386. On remarquera que Bāqil est quasiment systématiquement opposé à des personnages référentiels éloquentes : Quss et Ibn al-Ahtam ici, Saḥbān chez Abū Firās al-Ḥamdānī.

¹¹¹ Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », p. 103-104, écrit : « Tout signe se définit par les constituants simultanés ou concaténés qui le composent et par l'unité plus haute dans laquelle il s'intègre, en plus, bien sûr de ses rapports avec les unités de même niveau ».

aspirant lettré de se positionner ou de positionner autrui par rapport à une gamme de personnages-rôles, aux qualités et défauts bien connus, qui constituent ensemble un système référentiel significatif.

[p. 89]

Bibliographie

Sources

‘Abd al-Razzāq al-Šan‘ānī, *al-Muṣannaḡ*, éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, Johannesburg, al-Mağlis al-‘ilmī, 1972, 12 vols.

Abū l-Farağ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Ağānī*, éds Iḥsān ‘Abbās, Ibrāhīm al-Sa‘āfin et Bakr ‘Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2008, 25 vols.

Abū Firās al-Ḥamdānī, *Dīwān*, éd. Ḥalīl al-Duwayhī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-‘arabī, 1994.

Abū l-Ḥasan al-Ṭūsī [attribué par l’éditeur à al-Mufaḍḍal b. Muḥammad al-Ḍabbī], *Amṭāl al-‘arab*, éd. Iḥsān ‘Abbās, Beyrouth, Dār al-rā‘id al-‘arabī, 1983.

Abū Ḥātim al-Siğistānī, *al-Mu‘ammarūn wa-l-waṣāyā*, éd. ‘Isā l-Bābī l-Ḥalabī, Le Caire, Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, 1961.

Abū Miṣḥal al-A‘rābī, *Kitāb al-Nawādir*, éds Muḥammad ‘Uṭmān et Imīl Badī‘ Ya‘qūb, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2001.

Abū ‘Ubayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl fī šarḥ Kitāb al-Amṭāl*, éds Iḥsān ‘Abbās et ‘Abd al-Mağīd ‘Ābidīn, Beyrouth, Dār al-amāna-Mu’assasat al-risāla, 1971.

Abū ‘Ubayd al-Qāsīm b. Sallām, *Kitāb al-Amṭāl*, éd. ‘Abd al-Mağīd Qaṭāmiš, Damas, Dār al-ma’ mūn li-l-turāt, 1971.

Al-‘Askarī, *Ğamharat al-amṭāl*, éds Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm et ‘Abd al-Mağīd Qaṭāmiš, Beyrouth, Dār al-fikr, 1988, 2 vols.

Al-Aṣma‘ī, *Kitāb al-Šā’*, éd. Ṣabīḥ al-Tamīmī, Beyrouth, Dār Usāma, 1987.

Al-Azharī, *Tahḍīb al-luġa*, éds ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Muḥammad ‘Alī l-Nağğār et ‘Abd Allāh Darwīš, Le Caire, al-Dār al-miṣriyya li-l-ta’līf wa-l-tarğama, 1964-1967, 15 vols.

Al-Balāḍurī, *Kitāb Ğumal min ansāb al-ašrāf*, éds Suhayl Zakkār et Riyāḍ Zarkalī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1996, 13 vols.

Al-Bāqillānī, *I’ğāz al-Qur’ān*, éd. Aḥmad Ṣaqr, Le Caire, Dār al-ma‘ārif (« Ḍaḥā’ir al-‘arab », 12), 1997.

Al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwi’*, éd. Muḥammad Badr al-Dīn al-Na‘sānī l-Ḥalabī, Le Caire, Maṭba‘at al-sa‘āda, 1906, 2 vols en 1.

Kitāb Bilawhar wa-Būḍāsf, éd. Daniel Gimaret, Beyrouth, Dār al-mašriq, 1972.

Al-Fīrūzabādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Beyrouth, Mu’assasat al-risāla, 2005.

- Al-Ġāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1949-1950, 8 vols.
- Al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī, 1998, 4 vols.
- (Pseudo-)Ġāhiz, *al-Kitāb al-musammā bi-l-Maḥāsin wa-l-aḍḍād*, éd. Gerlof van Vloten, Leyde, Brill, 1898.
- [p. 90] Al-Ġawharī, *Tāġ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-‘arabiyya*, éd. Aḥmad ‘Abd al-Ġafūr ‘Aṭṭār, Beyrouth, Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, 1979, 6 vols.
- Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘Ayn*, éds Maḥdī l-Maḥzūmī et Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Beyrouth, Dār wa-maktabat al-Hilāl, 1990, 8 vols.
- Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī, *Sawā’ir al-amṭāl ‘alā af‘al*, éd. Fahmī Sa‘d, Beyrouth, ‘Ālam al-kutub, 1988.
- Al-Ḥarīrī, *Kitāb al-Maqāmāt*, éd. Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, Paris, Imprimerie royale, 1847, 2 vols.
- Al-Ḥaṭīb al-Tibrizī, *Šarḥ Dīwān Abī Tammām*, éd. Rāġī l-Asmar, Beyrouth, Dār al-kitāb al-‘arabī, 1994, 2 vols.
- Al-Ḥimyarī, *Šams al-‘ulūm wa-dawā’ kalām al-‘arab min al-kulūm*, éds Ḥusayn b. ‘Abd Allāh al-‘Amrī, Muṭahhar b. ‘Alī l-Iryānī et Yūsuf Muḥammad ‘Abd Allāh, Damas, Dār al-fikr, 1999, 12 vols.
- Al-Ḥuwārizmī, *Dīwān Abī Bakr al-Ḥuwārizmī ma‘a dirāsa li-‘aṣri-hi wa-ḥayāti-hi wa-šī‘ri-hi*, éd. Ḥāmid Šidqī, Téhéran, Āyinah-i mīrāt, 1997.
- Ibn ‘Abd al-Barr, *Bahġat al-maġālis wa-uns al-muġālis wa-šaḥḍ al-dāhin wa-l-hāġis*, éd. Muḥammad Mursī l-Ḥawlī, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1982, 3 vols en 2.
- Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-farīd*, éds Aḥmad Amīn, Aḥmad al-Zayn et Ibrāhīm al-Abyārī, Le Caire, Maktabat al-naḥḍa l-miṣriyya, 1953, 7 vols.
- Ibn Abī l-Iṣba‘, *Taḥrīr al-taḥbīr fī šinā‘at al-šī‘r wa-l-naṭr*, éd. Ḥifnī Muḥammad Šaraf, Le Caire, al-Maġlis al-‘alā li-l-šu‘ūn al-‘arabiyya, laġnat iḥyā’ al-turāt al-islāmī, 1995.
- Ibn ‘Asākir, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*, éd. ‘Umar b. Ġarāma l-‘Amrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1995, 80 vols.
- Ibn ‘Āšim, *Ḥadā’iq al-azāhir fī mustaḥsan al-aġwiba wa-l-muḍḥikāt wa-l-amṭāl wa-l-ḥikāyāt wa-l-nawādir*, éd. Abū Hammām ‘Abd al-Laṭīf ‘Abd al-Ḥalīm, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṭā’iq al-miṣriyya, 2014.
- Ibn al-Aṭīr, *al-Maṭal al-sā’ir fī adab al-kātib wa-l-šā’ir*, éds Aḥmad al-Ḥūfī et Badawī Ṭabbāna, Le Caire, Dār naḥḍat Miṣr li-l-ṭab‘ wa-l-našr, s.d., 4 vols.
- Ibn Durayd, *al-Iṣṭiqāq*, éd. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beyrouth, Dār al-ġīl, 1991.
- Ibn Fāris, *Kitāb al-Farq*, éd. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Le Caire-Riyad, Maktabat al-Ḥānġī-Dār al-Rifā‘ī, 1982.

- Ibn Ğinnī, *al-Fasr : Šarḥ Ibn Ğinnī l-kabīr ‘alā dīwān al-Mutanabbī*, éd. Riḍā Raġab, Damas, Dār al-yanābī‘, 2004, 3 vols.
- Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, *al-Išāba fī tamyīz al-šaḥāba*, éd. ‘Alī Muḥammad al-Baġāwī, Beyrouth, Dār al-ġīl, 1992, 8 vols.
- Ibn Ḥibbān al-Bustī, *Rawḍat al-‘uqalā’ wa-nuzhat al-fuḍalā’*, éd. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1975.
- Ibn Ḥiġġa l-Ḥamawī, *Ḥizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*, éd. Muḥammad Nāġī b. ‘Umar, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2008, 2 vols.
- [p. 91] Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire, Hiġr, 1998, 21 vols.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, Beyrouth, Dār Šādir, 1997, 15 vols.
- Ibn Ma‘šūm, *Anwār al-rabī‘ fi anwā‘ al-badī‘*, éd. Šākir Hādī Šukr, Nadjaf, Maṭba‘at al-Nu‘mān, 1968, 7 vols.
- Ibn al-Muqaffa‘, *Kalīla wa-Dimna*, éds ‘Abd al-Wahhāb ‘Azzām et Ṭāhā Ḥusayn, Le Caire, Maṭba‘at al-ma‘ārif wa-maktabatu-hā, 1941.
- Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma‘ārif*, éd. Ṭarwat ‘Ukāša, Le Caire, Dār al-ma‘ārif (« Daḥā’ir al-‘arab », 40), 1969.
- Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma‘ānī l-kabīr fī abyāt al-ma‘ānī*, éd. ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā l-Yamānī, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1984.
- Ibn Qutayba, *‘Uyūn al-aḥbār*, éd. Muḥammad al-Iskandarānī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-‘arabī, 1994, 4 t. en 2 vols.
- Ibn al-Šaġarī l-Baġdādī, *Mā lam yunšar min al-amālī l-šaġariyya*, éd. Ḥātim Šāliḥ al-Dāmin, Beyrouth, Mu’assasat al-risāla, 1984.
- Ibn Sīdah, *al-Muḥaššaš*, éd. Ḥalīl Ibrāhīm Ğaffāl, Beyrouth, Dār iḥyā’ al-turāṭ al-‘arabī, 1996, 5 vols.
- Al-Maydānī, *Maġma‘ al-amṭāl*, éd. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Beyrouth, Dār al-ma‘rifa, 1955, 2 vols.
- Mu’arriġ al-Sadūsī, *Kitāb al-Amṭāl*, éd. Aḥmad Muḥammad al-Ḍubayb, Riyad, Maṭba‘at al-ġazīra, 1970.
- Al-Mufaḍḍal b. Salama b. ‘Āšim al-Ḍabbī, *al-Fāḥir fī l-amṭāl*, éd. Muḥammad ‘Uṭmān, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2011.
- Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī, *al-Ġawhara fī nasab al-nabī wa-aṣḥābi-hi l-‘ašara*, éd. Muḥammad al-Tūnġī, Riyad, Dār al-Rifā‘ī li-l-našr wa-l-ṭabā‘a wa-l-tawzī‘, 1983, 2 vols.
- Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, éd. Mufīd Qumayḥa, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2004, 33 vols.

- Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-ašā fī šināʿat al-inšāʿ*, Le Caire, Maṭbaʿat dār al-kutub al-miṣriyya, 1922, 14 vols.
- Al-Quṣayrī, *Taʿrīḥ al-Raqqa wa-man nazala-hā min aṣḥāb rasūl Allāh wa-l-tābiʿīn wa-l-fuqahāʾ wa-l-muḥaddiṭīn*, éd. Ibrāhīm Ṣāliḥ, Damas, Dār al-bašāʿir, 1998.
- Al-Rummānī, *Nukat fī iʿğāz al-Qurʿān*, dans *Talāt rasāʾil fī iʿğāz al-Qurʿān*, éds Muḥammad Ḥalaf Allāh Aḥmad et Muḥammad Zağlūl Sallām, Le Caire, Dār al-maʿārif bi-Miṣr, 1976.
- Al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth-Sidon, al-Maktaba l-ʿaṣriyya, 1992, 5 vols.
- Al-Šaybānī, *Kitāb al-Ġīm*, éds Ibrāhīm al-Abyārī, ʿAbd al-ʿAlīm al-Ṭaḥāwī et ʿAbd al-Karīm al-ʿIzbāwī, Le Caire, al-Hayʾa l-ʿamma li-šuʿūn al-maṭābiʿ al-amīriyya, 1974, 4 vols.
- [p. 92] Al-Suyūṭī, *al-Muẓhir fī ʿulūm al-luġa wa-anwāʾi-hā*, éds Abū l-Faḍl Ibrāhīm, ʿAlī Muḥammad al-Bağāwī et Muḥammad Aḥmad Ġād al-Mawlā, Le Caire, Iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, 1958, 2 vols.
- Al-Taʿālibī, *Ṭimār al-qulūb fī l-muḍāf wa-l-mansūb*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth, al-Maṭbaʿa l-ʿaṣriyya, 2003.
- Al-Ṭabarānī, *al-Muʿğam al-awsaṭ*, éds Abū Muʿāḍ Ṭāriq b. ʿAwaḍ Allāh Muḥammad et Abū l-Faḍl ʿAbd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Le Caire, Dār al-ḥaramayn, 1995, 10 vols.
- Al-Ṭabarī, *Taʿrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-maʿārif bi-Miṣr, 1961-1969, 10 vols.
- Al-Tawḥidī, *La Satire des deux vizirs [Aḥlāq al-wazīrayn]*, trad. Frédéric Lagrange, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2004.
- Al-Tawḥidī, *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, éd. Hayṭam Ḥalīfa l-Ṭuʿaymī, Sidon-Beyrouth, al-Maktaba l-ʿaṣriyya, 2011.
- Al-ʿUkbarī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-šarḥ Abī l-Baqāʾ al-ʿUkbarī l-musammā bi-l-tibyān fī šarḥ al-dīwān*, éds Muṣṭafā l-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī et ʿAbd al-Ḥafīz al-Šalabī, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, s.d., 4 t. en 2 vols.
- Al-Wāḥidī, *al-Wasīṭ fī l-amṭāl*, éd. ʿAfīf Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān, Koweït, Muʿassasat dār al-kutub al-ṭaqāfiyya, 1975.
- Al-Wāḥidī, *Šarḥ al-Wāḥidī li-dīwān al-Mutanabbī*, éds Yāsīn al-Ayyūbī et Quṣayy al-Ḥusayn, Beyrouth, Dār al-rāʾid al-ʿarabī, 1999, 5 vols.
- Yaḥyā b. Ḥamza l-ʿAlawī, *Kitāb al-Ṭirāz al-mutaḍammīn li-asrār al-balāġa wa-ʿulūm ḥaqāʾiq al-iʿğāz*, Le Caire, Maṭbaʿat al-muqtaṭaf bi-Miṣr, 1914, 3 vols.
- Al-Zabīdī, *Tāğ al-ʿarūs min ġawāḥir al-qāmūs*, éd. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Koweït, al-Turāṭ al-ʿarabī, 1993, 40 vols.

Al-Zamaḥṣarī, *al-Mustaḥṣā fī amṭāl al-‘arab*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1987, 2 vols.

Zayd b. ‘Abd Allāh b. Rifā‘a l-Hāšimī, *al-Amṭāl*, Damas, Dār Sa‘d al-Dīn, 2003.

Études

Arberry, Arthur John, *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature*, Londres, G. Allen & Unwin, 1957.

Bashear, Suliman, « Riding Beasts on Divine Missions: An Examination of the Ass and Camel Traditions », *Journal of Semitic Studies*, 36/1 (1991), p. 37-75.

Béarez, Philippe, et Hervé Monchot, « Des ossements dans les citernes : les exemples de Dharih (Jordanie) et de Qalhāt (Oman) », *Syria*, 93 (2016), p. 339-352.

Behrens-Abouseif, Doris, « The Lion-Gazelle Mosaic at Khirbat al-Mafjar », *Muqarnas*, 14/1 (1997), p. 11-18.

Benkheira, Mohammed Hocine, *Islam et interdits alimentaires : juguler l'animalité*, Paris, Presses universitaires de France (« Pratiques théoriques »), 2000.

[p. 93]

Benkheira, Mohammed Hocine, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, *L'animal en Islam*, Paris, Les Indes savantes, 2005.

Brockelmann, Carl, « Ibn ‘Abd Rabbih », *El²*.

Brown, Robin M., « Faunal Distributions from the Southern Highlands of Transjordan: Regional and Historical Perspectives on the Representations and Roles of Animals in the Middle Islamic Period », dans *Landscapes of the Islamic World: Archaeology, History, and Ethnography*, eds Stephen McPhillips et Paul D. Wordsworth, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2016, p. 71-93.

Bulliet, Richard W., *The Camel and the Wheel*, New York, Columbia University Press, 1990.

Bürgel, Johann Christoph, « The Lady Gazelle and her Murderous Glances », *Journal of Arabic Literature*, 20/1 (1989), p. 1-11.

Canova, Giovanni, « Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche », *Quaderni di Studi Arabi*, 8 (1990), p. 191-207.

Canova, Giovanni, « Animals in Islamic Paradise and Hell », *Eurasian Studies*, 4/2 (2005), p. 189-204.

Canova, Giovanni, « Il profeta Muḥammad e gli animali : la leggenda del cammello e della gazzella », *Oriente Moderno*, 89/2 (2009), p. 257-275.

Chraïbi, Aboubakr, « Modèles et apocryphes : les *khuṭbas* d'Aktham et de Quss ibn Sā‘ida », *Journal of Arabic Literature*, 27/2 (1996), p. 87-114.

- Diab-Duranton, Salam, « Proverbes arabes : histoire d'un corpus », dans *Proverbes et locutions figées : description et argumentation*, éd. Salam Diab-Duranton, Georges Kleiber et Abdenbi Lachkar, Paris, Geuthner, 2019, p. 147-162.
- Dostal, Walter, « The Evolution of Bedouin Life », dans *L'Antica Società Beduina*, éd. Francesco Gabrieli, Rome, Centro di studi semitici, 1959, p. 11-34.
- Dostal, Walter, « Nomad's Role in Arab Culture », dans *Le désert : image et réalité*, Louvain, Peeters (« Les cahiers du Centre d'étude du Proche-Orient ancien », 3), 1989, p. 35-43.
- Ettinghausen, Richard, « The "Snake-eating Stag" in the East », dans *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, éd. Kurt Weitzmann, Princeton, Princeton University Press, 1955, p. 272-286.
- Fahd, Toufic, « Saḥbān Wā'il », *EI²*.
- Ghersetti, Antonella, « En quête de nourriture : étude des thèmes liés aux pique-assiettes (*ṭufayliyyūn*) dans la littérature d'*adab* », *al-Qantara*, 25/2 (2004), p. 433-462.
- Gimaret, Daniel, « Traces et parallèles du *Kitāb Bilawhar wa Būḍasf* dans la tradition arabe », *Bulletin d'études orientales*, 24 (1971), p. 97-133.
- von Grunebaum, Gustave Edmund, « Bayān », *EI²*.
- Hamon, Philippe, « Pour un statut sémiologique du personnage », *Littérature*, 6 (1972), p. 86-110.
- [p. 94] Hoorelbeke, Mathias, « Oblicité et connivence : la négociation de la distance entre les poètes et leur patron au début de l'époque abbasside (750-811) », *Arabica*, 62/4 (2015), p. 477-502.
- Kassis, Riad Aziz, *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Leyde-Boston-Cologne, Brill (« Supplements to Vetus Testamentum », 74), 1999.
- Leder, Stefan, « Nomadic and Sedentary Peoples: A Misleading Dichotomy? The Bedouin and Bedouinism in the Arab Past », dans *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, éd. Stefan Leder et Bernhard Streck, Wiesbaden, L. Reichert, 2005, p. 401-419.
- Lipiński, Edward, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, Louvain, Peeters (« Orientalia Lovaniensia Analecta », 80), 2001² [1997¹].
- Monchot, Hervé, « Preliminary Study of the Animal Bones at al-Yamāma », dans *Second Season of the Saudi-French Mission in al-Yamāma: Al-Kharj Area. 11 November-18 December 2012*, éd. Jérémie Schiettecatte et al., Paris, CNRS-UMR 8167, 2012, p. 66-72.
- Monchot, Hervé, « Camels in Saudi Oasis during the Last Two Millennia: The Examples of Dūmat al-Jandal (Al-Jawf Province) and al-Yamāma (Riyadh Province) », *Anthropozoologica*, 49/2 (2014), p. 195-206.

- Monchot, Hervé, et Charly Poliakoff, « La faune dans la roche : de l'iconographie rupestre aux restes osseux entre Dûmat al-Jandal et Najrân (Arabie Saoudite) », *Routes de l'Orient*, hors-série 2 (2016), p. 74-93.
- Montgomery, James E., *Al-Jāhiz: In Praise of Books*, Édimbourg, Edinburgh University Press (« Edinburgh Studies in Classical Arabic Literature »), 2013.
- Pellat, Charles, « Sur quelques noms d'animaux en arabe classique », *Comptes rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques (GLECS)*, 8 (1960), p. 95-99.
- Pellat, Charles, « Ḥisāb al-‘aḳd », *EI²*.
- Pfeifer, Helen, « The Gulper and the Slurper: A Lexicon of Mistakes to Avoid while Eating with Ottoman Gentlemen », *Journal of Early Modern History*, 24/1 (2020), p. 41-62.
- Qutbuddin, Tahera, *Arabic Orator: Art and Function*, Leyde-Boston, Brill (« Handbook of Oriental Studies. Section one, The Near and Middle East », 131), 2019.
- Sa‘īd, Muḥammad, « Quss b. Sā‘ida al-Iyādī », *Bulletin d'études orientales*, 60 (2012), p. 67-112.
- Schimmel, Annemarie, *Islam and the Wonders of Creation: The Animal Kingdom*, Londres, al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2003.
- Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam*, éd. James E. Montgomery, trad. Uwe Vagelpohl, Londres-New York, Routledge (« Routledge Studies in Middle Eastern Literatures », 13), 2006.
- [p. 95] Studer, Jacqueline, « Preliminary Report on Faunal Remains », dans *Report on the Third Excavation Season (2010) of the Madā'in Sālih Archaeological Project*, éds Daifallah al-Talhi, Laïla Nehmé et François Villeneuve, Riyad, Saudi Commission for Tourism and Antiquities, 2014, p. 281-293.
- Tynjanov, Jurij, « On Literary Evolution », dans *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*, éds Ladislav Matějka, Krystyna Pomorska Comp et Gerald L. Bruns, Londres, Dalkey Archive Press, 2002, p. 66-78.
- Zakeri, Mohsen, « ‘Alī ibn ‘Ubaida ar-Raiḥānī: A Forgotten Belletrist (*adīb*) and Pahlavi Translator », *Oriens*, 34 (1994), p. 76-102.
- Zakeri, Mohsen, *Persian Wisdom in Arabic Garb*, Leyde-Boston, Brill (« Islamic Philosophy, Theology and Science », 66), 2006, 2 vols.
- Zakharia, Katia, « Figures d'al-Ḥasan Ibn Hānī’, dit Abū Nuwās, dans le *Kitāb Aḥbār Abī Nuwās* d’Ibn Manzūr », *Bulletin d'études orientales*, 58 (2009), p. 131-160.
- Zakharia, Katia, « Les amours de Yazīd II b. ‘Abd al-Malik et de Ḥabāba : roman courtois, “fait divers” umayyade et propagande ‘abbasside », *Arabica*, 58/3 (2011), p. 300-335.
- Zakharia, Katia, « La figure monstrueuse de la goule et l’angoisse de Ta’abbaṭa Šarran : variations sur une hypothèse de Pierre Larcher sur Ta’abbaṭa Šarran et Persée »,

Quaderni di Studi Arabi, n. s., 10 (2015) [*La poesia araba: Studi e prospettive di ricerca*], p. 21-46.