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 » (*ablaġ min Quss*) ou « meilleur orateur que Saḥbān » (*anṭaq min Saḥbān*), tandis qu'on reprochera au balbutieur d'être « plus bègue que Bāqil » (*aʿyā 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 maîtriser[2]. Quss b. Sāʿida l-Iyādī, modèle d'éloquence, a retenu l'attention des chercheurs, qui ont étudié les productions qu'on lui attribuait à l'époque islamique[3]. 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. ʿAbd 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 (*ṭufayliyyūn*) 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. Sāʿida a été reconstituée par Muḥammad Saʿīd, « Quss b. Sāʿida l-Iyādī », *Bulletin d'études orientales*, 60 (2012), p. 67-112. Aboubakr Chraïbi, « Modèles et apocryphes : les *khuṭbas* d'Aktham et de Quss ibn Sāʿida », *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 Hāniʾ, dit Abū Nuwās, dans le *Kitāb Aḫbār Abī Nuwās* d'Ibn Manẓūr », *Bulletin d'études orientales*, 58 (2009), p. 159 ; *ead.*, « Les amours de Yazīd II b. ʿAbd 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 transmission[5]. 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 documents[6]. 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 anciens[7]. 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 IIe/VIIIe et le IXe/XVe 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 Hamon[8]. Ce dernier

---

de Ḥabāba : roman courtois, "fait divers" umayyade et propagande ʿabbasside », *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 Taʾabbaṭa Šarran : variations sur une hypothèse de Pierre Larcher sur Taʾabbaṭa 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 mythèmes 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 mythèmes 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 : Muʾarriǧ al-Sadūsī (m. 204/819), *Kitāb al-Amṯāl*, éd. Aḥmad Muḥammad al-Ḍubayb, Riyad, Maṭbaʿat al-ǧazīra, 1970 ; Abū l-Ḥasan al-Ṭūsī (m. *ca* 240/854) [attribué par l'éditeur à al-Mufaḍḍal b. Muḥammad al-Ḍabbī], *Amṯāl al-ʿarab*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-rāʾid al-ʿarabī, 1983 ; al-Mufaḍḍal b. Salama b. ʿĀṣim al-Ḍabbī (m. *ca* 290/902), *al-Fāḫir fī l-amṯāl*, éd. Muḥammad ʿUṯmān, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 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 lecteur[9]. 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 IIe/VIIIe et le IXe/XVe 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 Rabīʿa, des Banū Iyād ou des Banū Māzin[11]. Abū ʿUbayd 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*, éds 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 Rabīʿa : Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838), *Kitāb al-Amṯāl*, éd. ʿAbd al-Maǧīd Qaṭāmiš, Damas, Dār al-maʾmūn li-l-turāṯ, 1971, p. 368 ; Ibn Manẓūr (m. 711/1311), *Lisān al-ʿarab*, 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-ʿilmiyya, 2004, II, p. 134 ; Murtaḍā l-Zabīdī (m. 1205/1791), *Tāǧ al-ʿarūs min ǧawāhir al-qāmūs*, éd. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Koweït, al-Turāṯ al-ʿarabī, 1993, XXVIII, p. 101. Au sein des Banū Rabīʿa, certains précisent qu'il s'apparente aux Qays b. Ṯaʿlaba : Ibn Qutayba (m. 276/889), *Kitāb al-Maʿārif*, éd. Ṯarwat ʿUkāša, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1969, p. 609 ; Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr (m. 463/1070), *Bahǧat al-maǧālis wa-uns al-muǧālis wa-šaḥḏ al-ḏāhin wa-l-hāǧis*, éd. Muḥammad Mursī l-Ḫawlī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1982, I, p. 553 ; Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī (m. 690/1291), *al-Ǧawhara fī nasab al-nabī wa-aṣḥābi-hi l-ʿašara*, éd. Muḥammad al-Tūnǧī, Riyad, Dār al-Rifāʿī li-l-našr wa-l-ṭibāʿa wa-l-tawzīʿ, 1983, I, p. 447. Ibn Durayd (m. 321/933), *al-Ištiqāq*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beyrouth, Dār al-ǧīl, 1991, p. 274, situe Bāqil, au sein des Banū Rabīʿa, chez les Saʿd b. Qays b. Ṯaʿlaba. Trois auteurs envisagent son

ayant fait date chez les savants, le place chez [p. 62] les Banū Rabīʿa[12]. 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 Wāʾilin / bayānan wa-ʿilman bi-llaḏī huwa qāʾilū*
> *Fa-mā zāla ʿan-hu l-laqmu ḥattā ka-anna-hū / mina l-ʿiyyi lammā an takallama Bāqilū*
> Il vint à nous. Saḥbān Wāʾil 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 Wāʾil, qui, comme son nom l'indique, se rattache généalogiquement aux Banū Wāʾil, un groupe au sein des Banū Rabīʿa[14]. Placer Bāqil chez les Banū Rabīʿa [p. 63] revient à soutenir qu'ils

---

affiliation aux Banū Māzin : Ibn Ǧinnī (m. 392/1002), *al-Fasr : Šarḥ Ibn Ǧinnī l-kabīr ʿalā dīwān al-Mutanabbī*, éd. Riḍā Rağab, Damas, Dār al-yanābīʿ, 2004, III, p. 205, qui envisage aussi son affiliation aux Banū Qays b. Ṯaʿlaba ; Abū ʿUbayd al-Bakrī (m. 487/1094), *Faṣl al-maqāl fī šarḥ Kitāb al-Amṯāl*, éds Iḥsān ʿAbbās et ʿAbd al-Mağīd ʿĀbidīn, Beyrouth, Dār al-amāna-Muʾassasat al-risāla, 1971, p. 496, qui envisage aussi une affiliation aux Banū Iyād, mais nie toute affiliation possible aux Banū Rabīʿa, et al-Šarīšī (m. 619/1222), *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth-Sidon, al-Maktaba l-ʿaṣriyya, 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), *Sawāʾir al-amṯāl ʿalā afʿal*, éd. Fahmī Saʿd, Beyrouth, ʿĀlam al-kutub, 1988, p. 273 ; Zayd b. ʿAbd Allāh b. Rifāʿa l-Hāšimī (m. 400/1010), *al-Amṯāl*, Damas, Dār Saʿd al-Dīn, 2003, p. 24 ; Abū Hilāl al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Sahl al-ʿAskarī (m. après 400/1010), *Ǧamharat al-amṯāl*, éds Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm et ʿAbd al-Mağīd Qaṭāmiš, Beyrouth, Dār al-fikr, 1988, II, p. 72 ; Abū ʿUbayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl*, p. 496 ; al-Maydānī (m. 518/1124), *Mağmaʿ al-amṯāl*, éd. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, 1955, II, p. 43 ; al-Zamaḫšarī (m. 538/1144), *al-Mustaqṣā fī amṯāl al-ʿarab*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1987, I, p. 256 ; al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, II, p. 222 ; Ibn Ḥiğğa l-Ḥamawī (m. 837/1434), *Ḫizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*, éd. Muḥammad Nāğī b. ʿUmar, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2008, I, p. 394. Dans son commentaire des *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī (m. 516/1122), al-Muṭarrizī (m. 610/1213) rapporte qu'Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām le place chez les Banū Rabīʿa, 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 ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amṯāl*, 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-Ḫaṭīb al-Tibrīzī (m. 512/1109), *Šarḥ Dīwān Abī Tammām*, éd. Rāğī l-Asmar, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 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 Wāʾil a vécu à cheval sur la période préislamique et les débuts de l'Islam. Plusieurs sources rapportent qu'il a rencontré le calife Muʿāwiya b. Abī Sufyān (r. 41/661-60/680) : al-Ǧāḥiẓ (m. 255/868-869), *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḫānğī, 1998, I, p. 348 et III, p. 120 ; al-Balāḏurī (m. *ca* 302/892), *Kitāb Ǧumal min ansāb al-ašrāf*, éds Suhayl Zakkār et Riyāḍ Zarkalī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1996, V, p. 142, qui s'appuie sur l'historien al-Madāʾinī (m. *ca* 228/843), qui cite Abū l-Yaqẓān (m. 190/806) ; Abū Hilāl al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Sahl al-ʿAskarī, *Ǧamharat al-amṯāl*, I, p. 248-249 ; Ibn ʿAsākir (m. 571/1175), *Taʾrīḫ madīnat Dimašq*, éd. ʿUmar b. Ġarāma l-ʿAmrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1995, XX, p. 143 ; al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, II, p. 220-221 ; Abū l-Fidāʾ ʿImād al-Dīn Ismāʿīl b. ʿUmar b. Kaṯīr (m. 774/1313), *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire, Hağr, 1998, XI, p. 55, qui classe Saḥbān parmi les personnes décédées en 55/675 ; Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥağar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449), *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, éd. ʿAlī Muḥammad al-Bağāwī, Beyrouth, Dār al-ğīl, 1992, III, p. 250, qui s'appuie sur Ibn ʿAsākir. Toufic Fahd, « Saḥbān Wāʾil », *EI*², 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 Rabīʿa et que les autres groupes tribaux, à l'instar des Banū Azd, dont Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām fait partie, ne s'estiment pas lésés.

Cependant, cela n'était pas pour plaire aux Banū Rabīʿa. L'Andalou Abū ʿUbayd al-Bakrī (m. 487/1094), membre de ce groupe tribal, contesta à Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām le fait que Bāqil fasse partie des Banū Rabīʿa[15]. Il soutenait plutôt l'appartenance du parangon de la bêtise aux Banū Iyād ou aux Banū Māzin[16]. Non seulement Bāqil formait une paire antagoniste avec Saḥbān Wā'il, des Banū Rabīʿa, mais il représentait, selon une autre tradition textuelle, l'exact opposé de l'éloquent Quss b. Sāʿida l-Iyādī, figure légendaire de l'antiquité préislamique, réputée pour ses prêches[17]. 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 savants[18]. 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 Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-maʿārif 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 Ḫuǧanda, [p. 63] dans la vallée de Farġāna, en 94/712-713. Il s'agit de l'unique apparition de Saḥbān dans l'œuvre. Abū ʿUbayd 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 Ḫuǧanda s'il a connu l'époque préislamique.

[15] *Ibid.*, p. 496.

[16] *Ibid.*

[17] Abū Misḥal al-Aʿrābī (m. v. 230/845), *Kitāb al-Nawādir*, éd. Muḥammad ʿUṯmān et Imīl Badīʿ Yaʿqūb, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2001, p. 109, fait suivre le proverbe « plus bègue que Bāqil » (*aʿyā min Bāqil*) par « meilleur orateur que Quss b. Sāʿida » (*aḫṭab min Quss b. Sāʿida*). Abū Misḥal al-Aʿrābī, qui fait partie des Banū Rabīʿa, 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-Siǧistānī (m. 255/869), *al-Muʿammarūn wa-l-waṣāyā*, éd. ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, Dār iḥyā' al-kutub al-ʿarabiyya, 1961, p. 87, prétend que Quss b. Sāʿida 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 baʿd*. Abū ʿUbayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl fī šarḥ Kitāb al-Amṯāl*, p. 497, associe ces mêmes attributs à Saḥbān Wā'il. Quss b. Sāʿida 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-amṯāl ʿalā afʿal*, p. 273, relate que Bāqil fait partie des Banū Iyād. Al-Maydānī, *Maǧmaʿ al-amṯāl*, II, p. 43, transmet la même information qu'il met dans la bouche d'Abū ʿUbayda. Al-Maydānī a connaissance [p. 64] des positions d'Abū ʿUbayda 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-Ištiqāq*, p. 274, place Bāqil chez les Saʿd b. Qays b. Ṯaʿlaba, donc chez les Banū Rabīʿa. La contradiction entre l'élève Ḥamza et son professeur Ibn Durayd montre que les généalogies font toujours l'objet de débats au IVe/Xe siècle.

base d'axes sémantiques distinctifs et de structures oppositionnelles[19]. 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 IIIe/IXe siècle, le personnage de Bāqil était connu, mais la nature de ses vices divisait les savants. Abū ʿUbayda (m. 209/824-826), philologue représentant l'école de Baṣra, affirmait qu'il était bègue[20]. Son homologue de Kūfa, Abū ʿAmr al-Šaybānī (m. *ca* 210/825), soutenait au contraire qu'il était fainéant[21]. Dans le *Kitāb al-Aġānī*, Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī (m. 356/967) rapporte que le poète Abū Ǧilda b. ʿUbayd (m. 83/703), également originaire de Kūfa, reprochait à son adversaire Qatāda b. Muʿrib d'être plus sot que Bāqil[22]. Au début du IVe/Xe siècle, le lettré Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī associait lui aussi Bāqil à la sottise[23]. Ces différences reflètent la multiplicité des traits péjoratifs qu'on attribuait à Bāqil, au moins jusqu'au IVe/Xe siècle[24]. Les IIIe/IXe et IVe/Xe 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 cités[25]. 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 ʿUbayda ne mentionne pas Bāqil. La position du philologue de Baṣra est rapportée par al-Maydānī, *Maǧmaʿ al-amṯāl*, II, p. 43.

[21] Abū ʿAmr al-Šaybānī, *Kitāb al-Ǧīm*, éds Ibrāhīm al-Abyārī, ʿAbd al-ʿAlīm al-Ṭaḥāwī et ʿAbd al-Karīm al-ʿIzbāwī, Le Caire, al-Hayʾa l-ʿāmma li-šuʾūn al-maṭābiʿ al-amīriyya, 1974, II, p. 264, rapporte le proverbe « plus fainéant que Bāqil » (*aksal min Bāqil*).

[22] Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, éds Iḥsān ʿAbbās, Ibrāhīm al-Saʿāfīn et Bakr ʿAbbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2008, XI, p. 221.

[23] Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī (mort dans la première moitié du IVe/Xe siècle), *al-Maḥāsin wa-l-Masāwiʾ*, éd. Muḥammad Badr al-Dīn al-Naʿsānī l-Ḥalabī, Le Caire, Maṭbaʿat al-saʿāda, 1906, II, p. 227 (*aḥmaq min Bāqil*).

[24] Plus de deux siècles plus tard, Ḍiyāʾ al-Dīn b. al-Aṯīr (m. 637/1239), *al-Maṯal al-sāʾir fī adab al-kātib wa-l-šāʿir*, éd. Aḥmad al-Ḥūfī et Badawī Ṭabbāna, Le Caire, Dār nahḍa Miṣr li-l-ṭabʿ wa-l-našr, s. d., I, p. 150, fait de Bāqil un ignorant (*ǧāhil*). Cependant, il dresse lui aussi une opposition entre Bāqil, d'un côté, et Saḥbān Wāʾil et Quss b. Sāʿida, 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 ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amṯāl*, p. 368 ; al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, p. 6 ; Ibn Durayd, *al-Ištiqāq*, p. 273 ; Ibn ʿAbd Rabbih (m. 328/940), *al-ʿIqd al-farīd*, éds Aḥmad Amīn, Aḥmad al-Zayn et Ibrāhīm al-Abyārī, Le Caire, Maktabat al-nahḍa l-miṣriyya, 1953, VI, p. 187 et 302 ; Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī, *Sawāʾir al-amṯāl ʿalā afʿal*, p. 273 ; Muḥammad b. Aḥmad b. al-Azharī (m. 370/980), *Tahḏīb al-luġa*, éds ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Muḥammad ʿAlī l-Naǧǧār et ʿAbd Allāh Darwīš, Le Caire, al-Dār al-miṣriyya li-l-taʾlīf wa-l-tarǧama, s. d., IX, p. 172 ; Ibn Ǧinnī, *al-Fasr*, III, p. 206 ; al-Ǧawharī (m. *ca* 393/1003), *Tāǧ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya*, éd. Aḥmad ʿAbd al-Ġafūr ʿAṭṭār, Beyrouth, Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 1987, IV, p. 1637 ; Abū Hilāl al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Sahl al-ʿAskarī, *Ǧamharat al-amṯāl*, II, p. 72 ; al-Ṯaʿālibī (m. 429/1038), *Ṯimār al-qulūb fī l-muḍāf wa-l-mansūb*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth, al-Maṭbaʿa l-ʿaṣriyya, 2003, p. 90 ; Abū ʿUbayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl*, p. 497 ; al-Maydānī, *Maǧmaʿ al-amṯāl*, II, p. 43 ; al-Zamaḫšarī, *al-Mustaqṣā*, 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 » (*aʿyā 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 IVe/Xe 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 Wāʾil 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 IIe/VIIIe siècle, l'écrit acquiert une valeur grandissante à partir du IIIe/IXe siècle. Gregor Schoeler estime que les premiers [p. 66] ouvrages prévus pour des lecteurs étaient le *Kitāb al-ʿAyn*, création intellectuelle du Baṣrien al-Ḫalīl 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 auteurs[28]. 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 perpétuer[29]. La variante qui associe Bāqil à la fainéantise, transmise par le *Kitāb al-Ǧīm*, le dictionnaire du Kūfien al-Šaybānī, n'a pas connu la même postérité, car elle n'a pas été

Baqāʾ al-ʿUkbarī (m. 616/1219), *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-Ḥafīẓ al-Šalabī, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, 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), *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšāʾ*, Le Caire, Maṭbaʿat dār al-kutub al-miṣriyya, 1922, I, p. 186 ; Murtaḍā l-Zabīdī, *Tāǧ 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 yaʿǧizu ʿan-hu Saḥbān Wāʾil wa-yatakallamu fī l-sāʿa l-uḫrā bi-kalām lā yaʿǧizu 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-Ḫalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, éds Mahdī l-Maḫzūmī 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, *Tahḏīb al-luġa*, IX, p. 172 ; al-Ǧawharī, *Tāǧ al-luġa*, IV, p. 1637 ; Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, XI, p. 62 ; al-Fīrūzābādī (m. 817/1415), *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 2005, p. 967 ; Murtaḍā l-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, XXVIII, p. 101.

suffisamment recopiée[30]. Les recueils de proverbes, qui se sont multipliés au IVe/Xe siècle et au Ve/XIe siècle, s'appuient également sur la tradition initiée par l'école philologique de Baṣra et par Abū ʿUbayda, dont Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām était l'élève[31]. Son recueil, le premier à avoir été conçu pour une large diffusion, a naturellement rencontré un certain succès[32]. Le pouvoir normatif de ces ouvrages de référence a contribué, à partir du IIIe/IXe 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 Hamon[33]. Immobilisé par la culture de l'*adab*, il a été utilisé par les hauts fonctionnaires lettrés dès le début du IIIe/IXe 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'éloquence[34]. ʿAlī b. ʿUbayda l-Rayḥānī (m. avant 219/834), secrétaire à la cour du calife al-Maʾmūn (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 Wāʾil »[35]. Sans scribe, le crayon n'exprime rien. Cet énoncé est devenu une maxime pour les auteurs postérieurs[36]. L'autre fameux lettré du temps, le Baṣrien al-Ǧāḥiẓ (m. 255/868-869), érige Bāqil en contre-exemple à ne guère imiter :

> *Wa-l-kitāb wiʿāʾ muliʾa ʿilman, wa-ẓarf ḥušiya ẓarfan, wa-ināʾ šuḥina muzāḥan wa-ǧiddan. In šiʾta kāna abyan min Saḥbān Wāʾil, wa-in šiʾta kāna aʿyā min Bāqil.*

---

[30] Abū ʿAmr al-Šaybānī, *Kitāb al-Ǧīm*, II, p. 264.

[31] Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amṯāl*, p. 368 ; Zayd b. ʿAbd Allāh b. Rifāʿa l-Hāšimī, *al-Amṯāl*, p. 24 ; al-Ṯaʿālibī, *Ṯimār al-qulūb*, p. 109 ; Abū ʿUbayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl*, p. 496 ; al-Maydānī, *Maǧmaʿ al-amṯāl*, II, p. 43 ; al-Zamaḫšarī, *al-Mustaqṣā*, 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-Jāḥiẓ: In Praise of Books*, Édimbourg, Edinburgh University Press (« Edinburgh Studies in Classical Arabic Literature »), 2013, p. 162.

[35] ʿAlī b. ʿUbayda l-Rayḥānī, *Ǧawāhir al-kilam wa-farāʾid 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 : *aʿyā min Bāqil wa-ablaġ min Saḥbān Wāʾil*.

[36] Mohsen Zakeri, « ʿAlī ibn ʿUbaida ar-Raiḥānī: A forgotten belletrist (*adīb*) and Pahlavi translator », *Oriens*, 34 (1994), p. 85, a retrouvé l'énoncé chez Ibn ʿAbd Rabbih, al-Ṣūlī et al-Zamaḫšarī.

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 Bāqil[37].

Al-Ǧāḥiẓ 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 Bāqil[39]. 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 élocution, comme Quss b. Sāʿida, Saḥbān Wā'il, ʿAmr b. al-Ahtam et Ibn al-Muqaffaʿ, et, d'autre part, celles connues pour leur bégaiement (*ʿiyy*) ou leur bêtise (*ġabāwa*), comme Bāqil[40]. 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'élocution remarquable de Saḥbān Wā'il et le bégaiement de Bāqil[41]. 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 référentiel[42].

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 IIIe/IXe siècle, au point qu'al-Ǧāḥiẓ 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-Ǧāḥiẓ, *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-muʾānasa*, éd. Hayṯam Ḫalīfa l-Ṭuʿaymī, Sidon-Beyrouth, al-Maktaba al-ʿaṣriyya, 2011, p. 64, reprochait au vizir būyide Abū l-Qāsim Ismāʿīl al-Ṣāḥib 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, *Aḫlāq 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 IIe/VIIIe siècle, mais ne trouve son public qu'un siècle plus tard. Dans ce dictionnaire, elle prend la forme suivante :

> *Wa-Bāqil ism raǧul yūṣafu bi-l-ʿiyy. Wa-balaġa min ʿiyyi-hi anna-hu štarā ẓabyan, fa-qīla la-hu : « Bi-kam ištarayta ? » Fa-aḫraǧa aṣābiʿ yaday-hi wa-lisāna-hu ay aḥad ʿašar dirhaman. Fa-aflata l-ẓabī wa-ḏahaba.*
>
> 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 décampa[43].

Cette anecdote a fait l'objet de variantes narratives dont nous reparlerons, dans des ouvrages dont les genres littéraires diffèrent[44]. Elle apparaît dans une [p. 70] épître d'al-

---

[43] Al-Ḫalīl 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-Maḥāsin wa-l-masāwiʾ*, II, p. 227 ; Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, VI, p. 155 ; Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī, *Sawāʾir al-amṯāl ʿalā afʿal*, p. 273 ; Muḥammad b. Aḥmad b. al-Azharī, *Tahḏīb al-luġa*, IX, p. 172 ; Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿĪsā b. ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-Rummānī (m. 384/994), *Nukat fī iʿǧāz al-Qurʾān*, dans *Ṯalāṯ rasāʾil fī iʿǧāz al-Qurʾān*, éds Muḥammad Ḫalaf Allāh Aḥmad et Muḥammad Zaġlūl Sallām, Le Caire, Dār al-maʿārif bi-Miṣr, 1976, p. 106 ; Ibn Ǧinnī, *al-Fasr*, III, p. 206 ; al-Ǧawharī, *Tāǧ al-luġa*, IV, p. 1637 ; Zayd b. ʿAbd Allāh b. Rifāʿa l-Hāšimī, *al-Amṯāl*, p. 24 ; Abū Hilāl al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Sahl al-ʿAskarī, *Ǧamharat al-amṯāl*, II, p. 72 ; al-Bāqillānī (m. 403/1013), *Iʿǧāz al-Qurʾān*, éd. Aḥmad Saqr, Le Caire, Dār al-maʿārif (« Ḏaḫāʾir al-ʿarab », 12), 1997, p. 275 ; al-Ṯaʿālibī, *Ṯimār al-qulūb*, p. 109 ; Ibn al-Šaǧarī l-Baġdādī (m. 450/1058), *Mā lam yunšar min al-amālī l-šaǧariyya*, éd. Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 1984, p. 86-87 ; Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr, *Bahǧat al-maǧālis wa-uns al-muǧālis wa-šaḥḏ al-ḏāhin wa-l-hāǧis*, I, p. 553 ; al-Wāḥidī (m. 468/1076), *Šarḥ al-Wāḥidī li-dīwān al-Mutanabbī*, éds Yāsīn al-Ayyūbī et Quṣayy al-Ḥusayn, Beyrouth, Dār al-rāʾid al-ʿarabī, 1999, I, p. 798-799 ; *id.*, *al-Wasīṭ fī l-amṯāl*, éd. ʿAfīf Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān, Koweït, Muʾassasat dār al-kutub al-ṯaqāfiyya, 1975, p. 71-72 ; (pseudo-)Ǧāḥiẓ, *al-Kitāb al-musammā bi-l-Maḥāsin wa-l-aḍdād*, éd. Gerlof van Vloten, Leyde, Brill, 1898, p. 134 ; Abū ʿUbayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl*, p. 496-497 ; al-Maydānī, *Maǧmaʿ al-amṯāl*, II, p. 43 ; al-Zamaḫšarī, *al-Mustaqṣā*, I, p. 256 ; Abū l-Baqāʾ al-ʿUkbarī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-šarḥ Abī l-Baqāʾ al-ʿUkbarī*, III, p. 260 ; al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, II, p. 222 ; Ibn Abī l-Iṣbaʿ (m. 654/1256), *Taḥrīr al-taḥbīr fī ṣināʿat al-šiʿr wa-l-naṯr*, éd. Ḥifnī Muḥammad Šaraf, Le Caire, al-Maǧlis al-aʿlā li-l-šuʾūn al-ʿarabiyya, laǧnat iḥyāʾ [p. 70] al-turāṯ al-islāmī, 1995, p. 489 ; Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī, *al-Ǧawhara*, I, p. 447 ; Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, XI, p. 62 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, II, p. 134 ; Yaḥyā b. Ḥamza l-ʿAlawī (m. 745/1344), *Kitāb al-Ṭirāz al-mutaḍammin li-asrār al-balāġa wa-ʿulūm ḥaqāʾiq al-iʿǧāz*, Le Caire, Maṭbaʿat al-muqtaṭaf bi-Miṣr, 1914, III, p. 99 ; al-Fīrūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, p. 967 ; al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, I, p. 186 ; Muḥammad b. Muḥammad b. ʿĀṣim (m. 829/1426), *Ḥadāʾiq al-azāhir fī mustaḥsan al-aǧwiba wa-l-muḍḥikāt wa-l-amṯāl wa-l-ḥikāyāt wa-l-nawādir*, éd. Abū Hammām ʿAbd al-Laṭīf ʿAbd al-Ḥalīm, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṯāʾiq al-miṣriyya, 2014, p. 250 ; Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī, *Ḫizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*, I, p. 394 ; al-Suyūṭī (m. 911/1505), *al-Muzhir fī ʿulūm al-luġa wa-anwāʿi-hā*, éds Abū l-Faḍl Ibrāhīm, ʿAlī Muḥammad al-Baǧāwī et Muḥammad Aḥmad Ǧād al-Mawlā, Le Caire, Iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, 1958, I, p. 503 ; Ibn Maʿṣūm (m. 1120/1708), *Anwār al-rabīʿ fī anwāʿ al-badīʿ*, éd. Šākir Hādī Šukr, Nadjaf, Maṭbaʿat al-Nuʿmān, 1968, IV, p. 306 ; Murtaḍā l-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, XXVIII, p. 101.

Rummānī (m. 384/994) sur l'inimitabilité du Coran[45]. 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 » (*ʿallama-hu l-bayān*, Cor 55, 4), relate que le contraire du *bayān* est le bégaiement (*ʿiyy*) et raconte, de là, l'anecdote sur Bāqil[46]. 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 ʿaṣrin yaddaʿī / 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 Ǧinnī (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 hāḏā l-bayt šayʾ yusʾalu ʿan-hu wa-yumkinu an yutaʿallaqa ʿalay-hi bi-hi. Wa-ḏālika anna Bāqilan lam yuʾta min sūʾ ḥisābi-hi, wa-innamā utiya min sūʾ ʿibārati-hi, wa-innamā kāna yanbaġī an yaḏkura, maʿa sūʾ al-ʿibāra, al-ḫaṭāba wa-l-faṣāḥa, li-anna-humā ḍiddān. Wa-lam yakun yanbaġī an* [p. 71] *yaḏkura iyy al-lisān maʿa ǧūdat al-ḥisāb, li-anna-humā laysā bi-ḍiddayn. Wa-law qāla : « an yufḥima al-ḫuṭabāʾ fī-him Bāqil », aw naḥwa hāḏā, la-kāna aswaġ. Wa-qāla Ḥumayd al-Arqaṭ :*
> *Atā-nā wa-lam yaʿdil-hu Saḥbānu Wāʾilin / bayānan wa-ʿilman bi-llaḏī huwa qāʾilū*
> 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-Arqaṭ a dit :
> « Il vint à nous. Saḥbān Wāʾil 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 Ǧinnī, rentrait en conflit avec le vaste champ de connotations associées au cancre, l'image qui influençait toujours les poètes au IVe/Xe siècle. À cette époque, les règles encadrant l'usage correct de la langue avaient déjà été fixées, notamment par les anciens poètes – Ibn Ǧinnī cite Ḥumayd al-Arqaṭ à l'appui

---

[45] Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿĪsā b. ʿAlī b. ʿAbd 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, *Iʿǧāz al-Qurʾān*, p. 275.

[47] Ibn Ǧinnī, *al-Fasr*, III, p. 205 ; al-Wāḥidī, *Šarḥ*, I, p. 798 ; Abū l-Baqāʾ al-ʿUkbarī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-šarḥ Abī l-Baqāʾ al-ʿUkbarī*, III, p. 260.

[48] Ibn Ǧinnī, *al-Fasr*, III, p. 206.

de son propos. De ce fait, elles ne sauraient être modifiées. Le commentaire d'Ibn Ǧinnī, 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-rôle[49].

[p. 72] La position d'Ibn Ǧinnī 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-ḥisāb*[50]*. Fa-inna-hu law banā min sabbābati-hi wa-ibhāmi-hi dāʾiratan wa-min ḫinṣiri-hi ʿuqdatan, lam yuflit min-hu l-ẓabī. Fa-ṣaḥḥa qawlu-hu fī nasabi-hi ilā ǧahl al-ḥisāb. Wa-maʿnā l-bayt yaqūlu : « Man yakfulu lī bi-fahm ahl ʿaṣr yaddaʿūna anna Bāqilan kāna yaʿlamu ḥisāb al-Hind maʿa sūʾ ʿilmi-hi bi-l-ḥisāb ? » Yaʿnī anna-hum ǧuhhālan lā yaʿrifūna l-ǧāhil min al-ʿālim wa-l-nāqiṣ min al-fāḍil. Wa-ṣaġġara 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 méprisant[51].

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 dactylonomie (*ḥisāb al-ʿuqad*) pour indiquer le prix, l'animal ne lui aurait pas échappé. Ce procédé, qui ne nécessite, selon al-Ǧāḥiẓ, « ni parole, ni écriture », permet d'indiquer des nombres par simples mouvements de doigts[52]. Pour exprimer le nombre « dix », on plaçait l'extrémité de l'index sur le milieu du pouce[53]. Pour faire « onze », il fallait ajouter le chiffre « un », obtenu en pliant l'auriculaire[54]. 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 dactylonomie. Contrairement à Ibn Ǧinnī, 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-Baqāʾ al-ʿUkbarī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-šarḥ Abī l-Baqāʾ al-ʿUkbarī*, 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-ʿAḳd », *EI²*, 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 Ǧinnī, 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 iḫšīdide de Tripoli, Isḥāq b. Ibrāhīm al-Aʿwar b. Kayġalaġ (m. 336/947-948), a suscité la polémique :

> *Wa-iḏā ašāra muḥaddiṯan fa-ka-anna-hū / qirdun yuqahqihu aw ʿaǧūzun 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-Šaǧarī al-Baġdādī (m. 450/1058), lui-même poète et grammairien, un groupe reprochait à al-Mutanabbī un mauvais usage de la comparaison[56]. Ces gens regrettaient que le poète compare le discours d'Ibn Kayġalaġ 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 Kayġalaġ ne parvient pas à s'exprimer par la voix et se replie, en conséquence, sur le geste[57]. Le discours et la gifle sont tous deux signifiants, donc comparables l'un à l'autre. Comme al-Wāḥidī, Ibn al-Šaǧarī l-Baġdādī s'approprie le récit. Troisièmement, selon Ibn al-Šaǧarī l-Baġdādī, le visage d'Ibn Kayġalaġ 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 Ǧinnī, elle illustre la personnalité de Bāqil ; al-Wāḥidī la mobilise à des fins spéculatives ; Ibn al-Šaǧarī l-Baġdādī s'en sert comme référence culturelle partagée. Selon Hamon, un personnage peut être déterminé de deux manières : par une qualification ou par un acte fonctionnel[58]. 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 qualificatifs[59]. L'adjonction de l'anecdote de la gazelle a donc permis

---

[55] Ibn al-Šaǧarī l-Baġdādī, *Mā lam yunšar min al-amālī l-šaǧariyya*, p. 86.

[56] *Ibid.*, p. 86-87. Son argumentation a également été rapportée par Abū l-Baqāʾ al-ʿUkbarī, *Dīwān Abī l-Ṭayyib al-Mutanabbī bi-šarḥ Abī l-Baqāʾ al-ʿUkbarī*, IV, p. 128.

[57] La thématique de la sémiotique du geste a notamment été explorée par al-Ǧāḥiẓ, *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 VIIe/XIIIe 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-wasāʾiṭ bayna hāḏayn al-ṭarafayn. Fa-l-aqbaḥ ka-bayān Bāqil. Wa-qad suʾila ʿan ṯaman ẓabī kāna maʿa-hu. Fa-arāda an yaqūla « aḥad ʿašar ». Fa-adraka-hu l-ʿiyy, ḥattā farraqa aṣābiʿ yaday-hi wa-adlaʿa lisāna-hu, fa-aflata l-ẓabī. Wa-hāḏā aqbaḥ bayān, maʿa anna-hu qad bālaġa fī l-ifhām, li-kawni-hi aḫraǧa taʿrīf al-ʿadad min al-samāʿ ilā l-ʿiyān. Wa-min hāhunā yuʿlamu anna-hu laysa kull īǧāz balāġatan, wa-lā kull iṭāla ʿiyyan. Fa-inna-hu lā īǧāz fī l-ifhām awǧaz min bayān Bāqil, li-anna l-muḫāṭib fuhima ʿan-hu bi-muǧarrad naẓra wāḥida. Wa-maʿa ḏālika ḍuriba bi-hi l-maṯal fī l-ʿiyy bi-hāḏā l-bayān. Wa-l-aḥsan an yaqūla « aḥad ʿašar ». Wa-l-wasāʾiṭ an yaqūla maṯalan « sitta wa-ḫamsa » aw « ʿašara wa-wāḥid » aw « ḫamsa wa-ḫamsa wa-wāḥid ». Wa-l-wasāʾiṭ taʿlū bi-ḥasab qurbi-hā min al-balāġa wa-buʿdi-hā bi-l-nisab wa-l-iḍāfāt.*
>
> Dans l'acte de communication (*bayān*), il y a le pire, le meilleur et les [états] intermédiaires entre ces deux extrêmes[60]. 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-ʿAlawī (m. 745/1344) place, dans son ouvrage de rhétorique, l'anecdote de Bāqil au fondement d'une semblable tripartition des actes de communication[62]. Le prosateur Ibn Ḥiǧǧa 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 communication[63]. 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 », *EI*².

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

[62] Yaḥyā b. Ḥamza l-ʿAlawī, *Kitāb al-Ṭirāz al-mutaḍammin*, III, p. 99-101.

[63] Ibn Ḥiǧǧa l-Ḥamawī, *Ḫizānat al-adab wa-ġāyat 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 IIIe/IXe siècle, par Ibn Qutayba :

Yalūmūna fī ḥumqi-hi Bāqilan / ka-anna l-ḥamāqata lam tuḫlaqī
Wa-lā tukṯirū l-ʿaḏla fī ʿiyyi-hī / fa-la-l-ʿiyyu aǧmalu bi-l-amwaqī
Ḫurūǧu l-lisāni wa-fatḥu l-banānī / aḥabbu ilay-nā mina l-manṭiqī
[p. 76] Ils réprouvent Bāqil pour sa stupidité,
Comme si celle-ci n'avait été créée[64] !
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 (*ẓabī*), d'une chèvre (*ʿanz*) ou d'un capriné quelconque (*šāh*). Nous reviendrons sur l'usage des termes arabes, potentiellement polysémiques[66].

Le *Kitāb al-ʿAyn*, qui relate, le premier, l'anecdote, mentionne une gazelle (*ẓabī*), mais nous savons que l'ouvrage a fait l'objet d'additions postérieures[67]. [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-masāwiʾ*, p. 227 ; Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr, *Bahǧat al-maǧālis wa-uns al-muǧālis wa-šaḥḏ al-ḏāhin wa-l-hāǧis.*, I, p. 553 ; al-Zamaḫšarī, *al-Mustaqṣā*, I, p. 256 ; Našwān b. Saʿīd al-Ḥimyarī (m. 573/1187), *Šams al-ʿulūm wa-dawāʾ 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-)Ǧāḥiẓ, *al-Kitāb al-musammā bi-l-Maḥāsin wa-l-aḍdād*, p. 134 ; al-Muṭarrizī, dans al-Ḥarīrī, *Kitāb al-Maqāmāt*, I, p. 185 ; al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, II, p. 222 ; Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī, *al-Ǧawhara*, 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'hyperonymie de ces noms évolue sur le temps long. Par exemple, le mot *urwiyya*, qui désigne, en arabe, une chèvre des montagnes, vient du protosémitique **ʾarwiy-* (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 IVe/Xe siècle : Muḥammad b. Aḥmad al-Azharī, *Ṯahḏīb* [p. 77] *al-luġa*, IX, p. 172, l'attribue à al-Layṯ b. al-Muẓaffar (m. 100/815-816). Ce philologue a compilé le *Kitāb al-ʿAyn* en rassemblant les fragments composés par al-Ḫalīl b. Aḥmad et en complétant le travail, en suivant ses préceptes.

différents : on trouve une chèvre (*ʿanz*) chez l'Irakien Ibn Qutayba (m. 276/889), un capriné (*šāh*) chez l'Andalou Ibn ʿAbd Rabbih (m. 328/940) et une gazelle (*ẓabī*) 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 *ʿanz*[68]. Nous savons que les termes *ʿanz* et *ẓabī* désignaient deux animaux différents, a minima pour Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, qui écrit :

> *Wa-qīla : « Huwa aḥmaq min Bāqil ». Wa-kāna štarā ʿanzan bi-aḥad ʿašar dirhaman. Fa-qālū la-hu : « Bi-kam ištarayta l-ʿanz ? » Fa-fataḥa kaffay-hi wa-farraqa aṣābiʿa-hu wa-aḫraǧa lisāna-hu. Yurīdu aḥad ʿašar dirhaman. Fa-ʿayyarū-hu bi-ḏālika. Wa-qīla inna llaḏī štarā-hu ẓabī, fa-lammā fataḥa aṣābiʿa-hu aflata l-ẓabī.*
>
> 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 fuite[69].

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-ʿAyn* ou avoir une origine commune[70]. Tout laisse à penser que les versions de l'anecdote présentant des animaux différents existaient de manière concomitante, à la fin du IIIe/IXe siècle et au début du IVe/Xe 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 IVe/Xe siècle, *ʿanz* s'appliquait à la chèvre femelle, mais aussi aux gazelles et aux bouquetins ; il signalait simplement le sexe de l'animal[71]. Il existait une différence entre les pluriels de *ʿanz*, puisque *ʿināz* 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 singulier[72]. En théorie, donc, la lexicographie autorise l'usage de *ʿanz* 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-Ǧāḥiẓ fait systématiquement référence à une chèvre lorsqu'il emploie le mot *ʿanz*, sauf quand il exprime explicitement sa volonté de signifier une gazelle, par le biais de l'expression *al-ʿanz min al-ẓibāʾ*, ou quand il désigne la gazelle femelle, par opposition au mâle, pour souligner une différence relative au sexe[73].

---

[68] Ibn Qutayba, *Kitāb al-Maʿārif*, p. 609 ; Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, VI, p. 155 ; Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwiʾ*, II, p. 227. Après le *Kitāb al-ʿAyn*, le premier à rapporter l'anecdote de la gazelle sans celle de la chèvre est Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī, *Sawāʾir al-amṯāl ʿalā afʿal*, p. 273.

[69] Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwiʾ*, II, p. 227.

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

[71] Al-Ǧawharī, *Tāǧ al-luġa*, III, p. 887 ; Ibn Fāris (m. 395/1004), *Kitāb al-Farq*, éd. Ramaḍān ʿAbd al-Tawwāb, Le Caire-Riyad, Maktabat al-Ḫanǧī-Dār al-Rifāʿī, 1982, p. 96.

[72] Ibn Sīdah (m. 458/1066), *al-Muḫaṣṣaṣ*, éd. Ḫalīl Ibrāhīm Ǧaffāl, Beyrouth, Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, 1996, V, p. 179.

[73] Al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, II, p. 117-118.

Comme al-Ǧāḥiẓ, Ibn Qutayba, qui utilise le mot *ʿanz* dans sa relation de l'anecdote, a pour habitude de préciser *min al-ẓibāʾ* lorsqu'il fait référence à une gazelle femelle[74]. Non seulement les versions de l'anecdote qui utilisent le mot *ʿanz* ne spécifient pas l'espèce de l'animal par la tournure *ʿanz min al-ẓibāʾ*, 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 domestique[75]. En résumé, les anecdotes qui emploient le terme *ẓabī* font explicitement référence à un animal sauvage[76]. 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 autre[77]. 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-maʿīzu mina l-ārāmi nāẓiratan / wa-ġayra nāẓiratin fī l-ḥusni wa-l-ṭībī ?
Afdī ẓibāʾa falātin mā ʿarafna bi-hā / maḍġa l-kalāmi wa-lā ṣabġa l-ḥawāǧībī
Wa-lā barazna mina l-ḥammāmi māʾilatā / awrāku-hunna ṣaqīlāti l-ʿarāqībī
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, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. Muḥammad al-Iskandarānī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 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-ẓibāʾ bi-nuššāba ḏāt šuʿbatayn fa-qtalaʿa qarnay-hi ; wa-ramā ʿanzan min-ha bi-nuššābatayn*). Autrement, Ibn Qutayba fait référence à un animal domestique en utilisant *ʿanz* : Ibn Qutayba, *Kitāb al-Maʿārif*, I, p. 34 ; *id.*, *Kitāb al-Maʿānī l-kabīr fī abyāt al-maʿānī*, éd. ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā l-Yamānī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1984, p. 110 ; *id.*, *ʿUyūn al-aḫbār*, I, p. 263 (l'anecdote se trouve aussi dans Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, éds ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām et Ṭāhā Ḥusayn, Le Caire, Maṭbaʿat al-maʿārif wa-maktabatu-hā, 1941, p. 186), et IV, p. 103.

[75] Al-Aṣmaʿī, *Kitāb al-Šāʾ*, éd. Ṣabīḥ al-Tamīmī, Beyrouth, Dār Usāma, 1987, p. 48, distingue, au sein de cette catégorie, les chèvres (*al-šāh min al-maʿz*) et les moutons (*min al-ḍaʾn*).

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

[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-waḥš*), 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 IVe/Xe 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'Islam[80].

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 IIIe/IXe 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'archéozoologie[81]. L'animal, dont l'élevage nécessite moins d'eau qu'un mouton, se révélait d'une importance considérable sur le plan économique[82]. 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*, éds Stefan Leder et Bernhard Streck, Wiesbaden, L. Reichert, 2005, p. 413. On les trouvera chez Ibn Ǧinnī, *al-Fasr*, 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-Ḏarīḥ, en Transjordanie. Les restes de caprinés sont tout aussi fréquents sur les sites de Dūmat al-Ǧandal, au nord de la péninsule Arabique, et d'al-Ḫarǧ, à l'est du Naǧd : Hervé Monchot, « Camels in Saudi Oasis during the Last Two Millenia: The Examples of Dûmat al-Jandal (Al-Jawf Province) and al-Yamâma (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 Dûmat al-Jandal et Najrân (Arabie Saoudite) », *Routes de l'Orient*, hors-série 2 (2016), p. 89. La gazelle d'Arabie était certes consommée à al-Ḫarǧ : 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,* éds 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 Madâ'in Sâlih Archaeological Project*, éds Daifallah al-Talhi, Laïla Nehmé et François Villeneuve, Riyad, Saudi Commission for Tourism and Antiquities, 2014, p. 284. Du VIe/XIIe au XIVe/XXe 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*, éds 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 chameaux[83]. Même lorsque [p. 81] les bédouins se spécialisent dans l'élevage de chameaux, ils élèvent souvent du petit bétail pour leurs besoins quotidiens[84]. 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 chameaux[86]. D'où le mépris d'al-Mutanabbī pour la chèvre, l'animal des moins fortunés[87]. Acheter une chèvre n'avait rien d'honorifique. Une anecdote rapportée par Ibn Qutayba raconte que lorsqu'elle prit sa retraite, l'entremetteuse Ẓilma, 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 insatiable[88]. Dans une controverse qu'al-Ǧāḥiẓ donne à lire, un adepte du mouton souligne la mauvaise réputation de la chèvre[89]. En cause, elle monte sur les tentes, alors que la brebis s'en abstient[90]. Enfin, le Baṣrien classe la chèvre parmi les animaux connus pour leur stupidité[91]. 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 indirecte[92]. 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, *ʿUyūn al-aḫbār*, IV, p. 103.

[89] Al-Ǧāḥiẓ, *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 féminité[93]. 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 fuite[94]. À la même époque, d'autres anecdotes associent la gazelle au besoin de liberté. Par exemple, le mystérieux *Kitāb Bilawhar wa-Būḏāsf*, dont l'existence, à Bagdad, est attestée au IIIe/IXe siècle, met en scène une gazelle apprivoisée, qui s'applique à rejoindre ses congénères sauvages lorsque ses maîtres baissent la garde[95]. Par ailleurs, un *ḥadīṯ*, étudié par Giovanni Canova, raconte qu'une gazelle (*ẓabya*) s'est plainte auprès du Prophète après que des bédouins l'ont attachée à un piquet, alors qu'elle devait allaiter ses petits[96]. Le Prophète se porte garant du retour de la gazelle, après quoi il rachète l'animal aux bédouins. La plus ancienne occurrence de ce *ḥadīṯ* 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 IVe/Xe siècle : *al-Maḥāsin wa-l-masāwiʾ*, 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 Imruʾ 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) classifie les animaux selon les moyens de défense dont ils disposent. La gazelle est de ceux qui se sauvent par la fuite. Voir aussi al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, VI, p. 375.

[95] *Kitāb Bilawhar wa-Būḏāsf*, 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 Būḏasf* 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-Muʿǧam al-awsaṭ*, éds Abū Muʿāḏ Ṭāriq b. ʿAwaḍ Allāh Muḥammad et Abū l-Faḍl ʿAbd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Le Caire, Dār al-ḥaramayn, 1995.

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

> *Wa-ʿan ʿAbd al-Malik b. ʿUmayr anna l-nabī – ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallam – marra bi-ẓabya ʿinda qāniṣ. Fa-qālat : « Yā rasūl Allāh, inna ḍarʿī qad imtala'a wa-taraktu ḫišfayn ǧā'iʿayn. Fa-ḫallinī ḥattā aḏhaba wa-urwiya-humā, ṯumma aʿūda ilay-ka fa-tarbuṭanī ». Fa-qāla : « Ṣayd qawm wa-rabīṭatu-hum ! » Qālat : « Yā rasūl Allāh, fa-innī uʿṭī-ka ʿahd Allāh la-arǧiʿanna ». Fa-aḫaḏa ʿalay-hā ʿahd Allāh, ṯumma aṭlaqa-hā wa-arsala-hā. Fa-mā labiṯat illā yasīran ḥattā ǧā'at wa-qad farraġat mā fī ḍarʿi-hā. Fa-qāla – ṣallā Llāh ʿalay-hi wa-sallam – : « Li-man hāḏihi l-ẓabya ? » Qālū : « Li-fulān ». Fa-stawhaba-hā min-hu, ṯumma ḫallā sabīla-hā, wa-qāla : « Law anna l-bahā'im taʿlamu mā taʿlamūna min al-mawt, mā akaltum samnan ».*
>
> D'après ʿAbd al-Malik b. ʿUmayr : 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 consommeriez pas de graisse animale ! »

[p. 84] L'anecdote de Bāqil n'est pas isolée : au début du IVe/Xe 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-Ǧāḥiẓ qui a composé *al-Maḥāsin wa-l-aḍdād* à la fin du Ve/XIe siècle, qui reprend *in extenso* la version du second, mais surtout le Cordouan Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr (m. 463/1070) et le Minorquin Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī (m. 690/1291), qui cite nommément Ibn Qutayba[99]. 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 *šāh* proviennent d'auteurs andalous : le Cordouan Ibn ʿAbd Rabbih et le grand cadi de Grenade Muḥammad

---

[98] Ibrāhīm b. Muḥammad al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwi'*, I, p. 14 ; al-Qušayrī, *Ta'rīḫ al-Raqqa wa-man nazala-hā min aṣḥāb rasūl Allāh wa-l-tābiʿīn wa-l-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, éd. Ibrāhīm Ṣāliḥ, Damas, Dār al-bašā'ir, 1998, p. 149.

[99] (Pseudo-)Ǧāḥiẓ, *al-Kitāb al-musammā bi-l-Maḥāsin wa-l-aḍdād*, p. 134 ; Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr, *Bahǧat al-maǧālis wa-uns al-muǧālis wa-šaḥḏ al-ḏāhin wa-l-hāǧis*, I, p. 553 ; Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī, *al-Ǧawhara*, I, p. 447.

b. Muḥammad b. ʿĀṣim (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 péninsule[101]. La figure de Bāqil était au moins aussi célèbre dans cet espace géographique que dans la partie orientale du monde islamique[102]. 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 culturel[103].

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

> *Wa-min rakīk al-bayān wa-nāzil al-qadr fī-hi anna raǧulan kānat fī yadi-hi maḥbara min zuǧāǧ, fa-qīla : « Kam aṣḥāb al-kisāʾ ? » Fa-fataḥa kaffa-hu wa-ašāra bi-aṣābiʿi-hi l-ḫams. Fa-saqaṭat al-maḥbara min yadi-hi wa-nkasarat. Wa-laqad kāna yuġnī-hi ʿan ḏālika an yuḥarrika lisāna-hu, wa-yanṭiqa bi-lafẓat al-ḫamsa fa-yaslama min ḏālika. Fa-hāḏā wa-mā šākala-hu min al-bayānāt maʿdūd fī ġāyat al-qabḥ wa-l-rikka. Wa-lā yakādu yafʿalu-hu illā ahl al-balāha, 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-kisāʾ*) ? » 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 adonner[104].

La référence aux « gens du manteau », appellation qui regroupe Muḥammad, Fāṭima, ʿAlī, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, place l'anecdote dans un cadre chiite. Le contexte du scriptorium permet à Yaḥyā b. Ḥamza l-ʿAlawī 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 : « Aʿyā min Bāqil ». Wa-huwa raǧul min Rabīʿa btāʿa ẓabyan waḥšiyyan bi-aḥad ʿašar dirhaman. Wa-ǧaʿala baqiyyat al-darāhim fī fī-hi. Fa-suʾila ʿan ṯamani-hi. Fa-faʿala bi-yaday-hi tuǧāh al-sāʾil, ay fataḥa aṣābiʿa-hu, wa-faġara fā-hu, wa-adlā lisāna-hu, yušīru bi-ḏālika ilā ṯamani-hi. Fa-ḥaṣala min ḏālika nfilāt al-ẓabī, wa-suqūṭ al-darāhim, wa-l-isāʾa ʿalā l-sāʾil. Fa-ḍuriba bi-hi l-maṯal.*

---

[100] Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, VI, p. 155 ; Muḥammad b. Muḥammad b. ʿĀṣim, *Ḥadāʾiq al-azāhir*, p. 250.

[101] *Al-ʿIqd al-farīd* d'Ibn ʿAbd Rabbih vise, entre autres, à acclimater des données orientales en al-Andalus, aussi ne transmet-il pas de traditions locales (Carl Brockelmann, « Ibn ʿAbd Rabbih », *EI²*). 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 ʿAbdūs (m. 472/1079-1080) : « Bāqil se caractériserait par son éloquence si l'on te comparait à lui (*inna Bāqilan mawṣūf bi-l-balāġa iḏā qurina bi-ka*) ! » Voir Ibn Ḥiǧǧa l-Ḥamawī, *Ḫizānat al-adab wa-ġāyat 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-ʿAlawī, *Kitāb al-Ṭirāz al-mutaḍammin*, III, p. 99-100.

[p. 86] On dit : « Plus bègue que Bāqil. » C'était un homme des Rabīʿa 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'anecdote[106]. 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 contraire[107]. 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 šiʿrī lā taruddu ǧawāba-hū ? / Saḥbānu ʿinda-ka Bāqilun, lā aʿḏurū
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 *ḥadīṯ* rapporte qu'au jour de la résurrection, on reconnaîtra les ivrognes au fait qu'ils tirent la langue : Abū Bakr ʿAbd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣanʿānī (m. 211/827), *al-Muṣannaf*, éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Johannesbourg, al-Maǧlis al-ʿilmī, 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-Faraǧ 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-Aṯīr (m. 637/1239), *al-Maṯal al-sāʾir*, 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. Ḫalīl al-Duwayhī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 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-miqdāmun, wa-ʿinda-ki hāʾibun / wa-fī l-ḥayyi Saḥbānun, wa-ʿinda-ki Bāqilū*
> *Yaḍillu ʿalayya l-qawlu in zurtu dāra-hā / wa-yaʿzubu ʿannī waǧhu mā ana fāʿilū*
> 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 ḫurāsānien Abū Naṣr Aḥmad b. ʿAlī l-Mīkālī, le poète prisonnier Abū Bakr Muḥammad b. al-ʿAbbās al-Ḫuwārizmī (m. 383/1002) décrit son état de misère absolue :

> *Wa-mā kuntu fī tarkī-ka illā ka-tārikin / yaqīnan wa-rāḍin baʿda-hu bi-l-tawahhumī* [...]
> *Wa-rāwī kalāmin muqtafin iṯra Bāqilin / wa-yatruku Qussan ḫāʾiban 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 IVe/Xe 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 composé[111]. 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-ʿAbbās al-Ḫuwārizmī (m. 383/1002), *Dīwān Abī Bakr al-Ḫuwārizmī maʿa dirāsa li-ʿaṣri-hi wa-ḥayāti-hi wa-šiʿri-hi*, éd. Ḥāmid Ṣidqī, Téhéran, Āyinah-i mīrāṯ, 1997, p. 385-386. On remarquera que Bāqil est quasiment systématiquement opposé à des personnages référentiels éloquents : 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

ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaf*, éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Johannesbourg, al-Maǧlis al-ʿilmī, 1972, 12 vols.

Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, éds Iḥsān ʿAbbās, Ibrāhīm al-Saʿāfīn et Bakr ʿAbbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2008, 25 vols.

Abū Firās al-Ḥamdānī, *Dīwān*, éd. Ḫalīl al-Duwayhī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1994.

Abū l-Ḥasan al-Ṭūsī [attribué par l'éditeur à al-Mufaḍḍal b. Muḥammad al-Ḍabbī], *Amṯāl al-ʿarab*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-rāʾid al-ʿarabī, 1983.

Abū Ḥātim al-Siǧistānī, *al-Muʿammarūn wa-l-waṣāyā*, éd. ʿĪsā l-Bābī l-Ḥalabī, Le Caire, Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, 1961.

Abū Misḥal al-Aʿrābī, *Kitāb al-Nawādir*, éds Muḥammad ʿUṯmān et Imīl Badīʿ Yaʿqūb, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2001.

Abū ʿUbayd al-Bakrī, *Faṣl al-maqāl fī šarḥ Kitāb al-Amṯāl*, éds Iḥsān ʿAbbās et ʿAbd al-Maǧīd ʿĀbidīn, Beyrouth, Dār al-amāna-Muʾassasat al-risāla, 1971.

Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-Amṯāl*, éd. ʿAbd al-Maǧīd Qaṭāmiš, Damas, Dār al-maʾmūn li-l-turāṯ, 1971.

Al-ʿAskarī, *Ǧamharat al-amṯāl*, éds Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm et ʿAbd al-Maǧīd Qaṭāmiš, Beyrouth, Dār al-fikr, 1988, 2 vols.

Al-Aṣmaʿī, *Kitāb al-Šāʾ*, éd. Ṣabīḥ al-Tamīmī, Beyrouth, Dār Usāma, 1987.

Al-Azharī, *Tahḏīb al-luġa*, éds ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Muḥammad ʿAlī l-Naǧǧār et ʿAbd Allāh Darwīš, Le Caire, al-Dār al-miṣriyya li-l-taʾlīf wa-l-tarǧama, 1964-1967, 15 vols.

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

Al-Bāqillānī, *Iʿǧāz al-Qurʾān*, éd. Aḥmad Ṣaqr, Le Caire, Dār al-maʿārif (« Ḏaḫāʾir al-ʿarab », 12), 1997.

Al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwiʾ*, éd. Muḥammad Badr al-Dīn al-Naʿsānī l-Ḥalabī, Le Caire, Maṭbaʿat al-saʿāda, 1906, 2 vols en 1.

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

Al-Fīrūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 2005.

Al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1949-1950, 8 vols.

Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḫānǧī, 1998, 4 vols.

(Pseudo-)Ǧāḥiẓ, *al-Kitāb al-musammā bi-l-Maḥāsin wa-l-aḍdād*, éd. Gerlof van Vloten, Leyde, Brill, 1898.

[p. 90] Al-Ǧawharī, *Tāǧ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya*, éd. Aḥmad ʿAbd al-Ġafūr ʿAṭṭār, Beyrouth, Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 1979, 6 vols.

Al-Ḫalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, éds Mahdī l-Maḫzūmī et Ibrāhīm al-Sāmarrāʾī, Beyrouth, Dār wa-maktabat al-Hilāl, 1990, 8 vols.

Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahānī, *Sawāʾir al-amṯāl ʿalā afʿal*, éd. Fahmī Saʿd, Beyrouth, ʿĀlam al-kutub, 1988.

Al-Ḥarīrī, *Kitāb al-Maqāmāt*, éd. Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, Paris, Imprimerie royale, 1847, 2 vols.

Al-Ḫaṭīb al-Tibrīzī, *Šarḥ Dīwān Abī Tammām*, éd. Rāǧī l-Asmar, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1994, 2 vols.

Al-Ḥimyarī, *Šams al-ʿulūm wa-dawāʾ 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, 12 vols.

Al-Ḫuwārizmī, *Dīwān Abī Bakr al-Ḫuwārizmī maʿa dirāsa li-ʿaṣri-hi wa-ḥayāti-hi wa-šiʿri-hi*, éd. Ḥāmid Ṣidqī, Téhéran, Āyinah-i mīrāṯ, 1997.

Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahǧat al-maǧālis wa-uns al-muǧālis wa-šaḥḏ al-ḏāhin wa-l-hāǧis*, éd. Muḥammad Mursī l-Ḫawlī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1982, 3 vols en 2.

Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, éds Aḥmad Amīn, Aḥmad al-Zayn et Ibrāhīm al-Abyārī, Le Caire, Maktabat al-nahḍa l-miṣriyya, 1953, 7 vols.

Ibn Abī l-Iṣbaʿ, *Taḥrīr al-taḥbīr fī ṣināʿat al-šiʿr wa-l-naṯr*, éd. Ḥifnī Muḥammad Šaraf, Le Caire, al-Maǧlis al-aʿlā li-l-šuʾūn al-ʿarabiyya, laǧnat iḥyāʾ al-turāṯ al-islāmī, 1995.

Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ madīnat Dimašq*, éd. ʿUmar b. Ġarāma l-ʿAmrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1995, 80 vols.

Ibn ʿĀṣim, *Ḥadāʾiq al-azāhir f ī mustaḥsan al-aǧwiba wa-l-muḍḥikāt wa-l-amṯāl wa-l-ḥikāyāt wa-l-nawādir*, éd. Abū Hammām ʿAbd al-Laṭīf ʿAbd al-Ḥalīm, Le Caire, Dār al-kutub wa-l-waṯāʾiq al-miṣriyya, 2014.

Ibn al-Aṯīr, *al-Maṯal al-sāʾir fī adab al-kātib wa-l-šāʿir*, éds Aḥmad al-Ḥūfī et Badawī Ṭabbāna, Le Caire, Dār nahḍat Miṣr li-l-ṭabʿ wa-l-našr, s.d., 4 vols.

Ibn Durayd, *al-Ištiqāq*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beyrouth, Dār al-ǧīl, 1991.

Ibn Fāris, *Kitāb al-Farq*, éd. Ramaḍān ʿAbd al-Tawwāb, Le Caire-Riyad, Maktabat al-Ḫānǧī-Dār al-Rifāʿī, 1982.

Ibn Ǧinnī, *al-Fasr : Šarḥ Ibn Ǧinnī l-kabīr ʿalā dīwān al-Mutanabbī*, éd. Riḍā Rağab, Damas, Dār al-yanābīʿ, 2004, 3 vols.

Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, éd. ʿAlī Muḥammad al-Bağāwī, Beyrouth, Dār al-ğīl, 1992, 8 vols.

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.

Ibn Ḥiğğa l-Ḥamawī, *Ḫizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*, éd. Muḥammad Nāğī b. ʿUmar, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2008, 2 vols.

[p. 91] Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, Le Caire, Hiğr, 1998, 21 vols.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1997, 15 vols.

Ibn Maʿṣūm, *Anwār al-rabīʿ fi anwāʿ al-badīʿ*, éd. Šākir Hādī Šukr, Nadjaf, Maṭbaʿat al-Nuʿmān, 1968, 7 vols.

Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-Dimna*, éds ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām et Ṭāhā Ḥusayn, Le Caire, Maṭbaʿat al-maʿārif wa-maktabatu-hā, 1941.

Ibn Qutayba, *Kitāb al-Maʿārif*, éd. Ṯarwat ʿUkāša, Le Caire, Dār al-maʿārif (« Ḏaḫāʾir al-ʿarab », 40), 1969.

Ibn Qutayba, *Kitāb al-Maʿānī l-kabīr fī abyāt al-maʿānī*, éd. ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā l-Yamānī, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1984.

Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. Muḥammad al-Iskandarānī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1994, 4 t. en 2 vols.

Ibn al-Šağarī l-Baġdādī, *Mā lam yunšar min al-amālī l-šağariyya*, éd. Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 1984.

Ibn Sīdah, *al-Muḫaṣṣaṣ*, éd. Ḫalīl Ibrāhīm Ğaffāl, Beyrouth, Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, 1996, 5 vols.

Al-Maydānī, *Mağmaʿ al-amṯāl*, éd. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, 1955, 2 vols.

Muʾarriğ al-Sadūsī, *Kitāb al-Amṯāl*, éd. Aḥmad Muḥammad al-Ḍubayb, Riyad, Maṭbaʿat al-ğazīra, 1970.

Al-Mufaḍḍal b. Salama b. ʿĀṣim al-Ḍabbī, *al-Fāḫir fī l-amṯāl*, éd. Muḥammad ʿUṯmān, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2011.

Muḥammad b. Abī Bakr al-Burrī, *al-Ğawhara f ī nasab al-nabī wa-aṣḥābi-hi l-ʿašara*, éd. Muḥammad al-Tūnğī, Riyad, Dār al-Rifāʿī li-l-našr wa-l-ṭabāʿa wa-l-tawzīʿ, 1983, 2 vols.

Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, éd. Mufīd Qumayḥa, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004, 33 vols.

Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā f ī ṣināʿat al-inšāʾ*, Le Caire, Maṭbaʿat dār al-kutub al-miṣriyya, 1922, 14 vols.

Al-Qušayrī, *Taʾrīḫ al-Raqqa wa-man nazala-hā min aṣḥāb rasūl Allāh wa-l-tābiʿīn wa-l-fuqahāʾ wa-l-muḥaddiṯīn*, éd. Ibrāhīm Ṣāliḥ, Damas, Dār al-bašāʾir, 1998.

Al-Rummānī, *Nukat fī iʿǧāz al-Qurʾān*, dans *Ṯalāṯ rasāʾil fī iʿǧāz al-Qurʾān*, éds Muḥammad Ḫalaf Allāh Aḥmad et Muḥammad Zaġlūl 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-Ǧīm*, éds Ibrāhīm al-Abyārī, ʿAbd al-ʿAlīm al-Ṭaḥāwī et ʿAbd al-Karīm al-ʿIzbāwī, Le Caire, al-Hayʾa l-ʿāmma li-šuʾūn al-maṭābiʿ al-amīriyya, 1974, 4 vols.

[p. 92] Al-Suyūṭī, *al-Muzhir f ī ʿulūm al-luġa wa-anwāʿi-hā*, éds Abū l-Faḍl Ibrāhīm, ʿAlī Muḥammad al-Baǧāwī et Muḥammad Aḥmad Ǧād al-Mawlā, Le Caire, Iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, 1958, 2 vols.

Al-Ṯaʿālibī, *Ṯimār al-qulūb fī l-muḍāf wa-l-mansūb*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Beyrouth, al-Maṭbaʿa l-ʿaṣriyya, 2003.

Al-Ṭabarānī, *al-Muʿǧam al-awsaṭ*, éds Abū Muʿāḏ 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, *Taʾrīḫ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-maʿārif bi-Miṣr, 1961-1969, 10 vols.

Al-Tawḥīdī, *La Satire des deux vizirs* [*Aḫlāq al-wazīrayn*], trad. Frédéric Lagrange, Arles, Actes Sud-Sindbad, 2004.

Al-Tawḥīdī, *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa*, éd. Hayṯam Ḫalīfa 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-Ḥafīẓ al-Šalabī, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, s.d., 4 t. en 2 vols.

Al-Wāḥidī, *al-Wasīṭ fī l-amṯāl*, éd. ʿAfīf Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān, Koweït, Muʾassasat dār al-kutub al-ṯaqāfiyya, 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-mutaḍammin li-asrār al-balāġa wa-ʿulūm ḥaqāʾiq al-iʿǧāz*, Le Caire, Maṭbaʿat al-muqtaṭaf bi-Miṣr, 1914, 3 vols.

Al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs min ǧawāhir al-qāmūs*, éd. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Koweït, al-Turāṯ al-ʿarabī, 1993, 40 vols.

Al-Zamaḫšarī, *al-Mustaqṣā fī amṯāl al-ʿarab*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1987, 2 vols.

Zayd b. ʿAbd Allāh b. Rifāʿa l-Hāšimī, *al-Amṯāl*, Damas, Dār Saʿd 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 ʿAbd Rabbih », *EI*^{2}.

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*, éds 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 Sāʿida », *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 Wāʾil », *EI*[2].

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 Būḏasf* dans la tradition arabe », *Bulletin d'études orientales*, 24 (1971), p. 97-133.

von Grunebaum, Gustave Edmund, « Bayān », *EI*[2].

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*, éds 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), 2001[2] [1997[1]].

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,* éds Jérémie Schiettecatte *et al.*, Paris, CNRS-UMR 8167, 2012, p. 66-72.

Monchot, Hervé, « Camels in Saudi Oasis during the Last Two Millenia: The Examples of Dûmat al-Jandal (Al-Jawf Province) and al-Yamâma (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-Jāḥiẓ: 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-ʿaḳd », *EI*[2].

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 Oration: Art and Function*, Leyde-Boston, Brill (« Handbook of Oriental Studies. Section one, The Near and Middle East », 131), 2019.

Saʿīd, Muḥammad, « Quss b. Sāʿida 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 Madâʾin Sâlih 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, « ʿAlī ibn ʿUbaida 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 Hāniʾ, dit Abū Nuwās, dans le *Kitāb Aḫbār Abī Nuwās* d'Ibn Manẓūr », *Bulletin d'études orientales*, 58 (2009), p. 131-160.

Zakharia, Katia, « Les amours de Yazīd II b. ʿAbd al-Malik et de Ḥabāba : roman courtois, "fait divers" umayyade et propagande ʿabbasside », *Arabica*, 58/3 (2011), p. 300-335.

Zakharia, Katia, « La figure monstrueuse de la goule et l'angoisse de Taʾabbaṭa Šarran : variations sur une hypothèse de Pierre Larcher sur Taʾabbaṭa Šarran et Persée »,

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