

©2010

Hanan Elsayed

**ALL RIGHTS RESERVED**

REPRESENTATIONS LITTERAIRES DU SACRE DANS LE ROMAN MAGHREBIN

DE LANGUE FRANCAISE

by

HANAN ELSAYED

A dissertation submitted to the  
Graduate School-New Brunswick  
Rutgers, The State University of New Jersey

In partial fulfillment of the requirements

For the degree of

Doctor of Philosophy

Graduate Program in French

Written under the direction of

Richard Serrano

And approved by

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

New Brunswick, New Jersey

October, 2010

## ABSTRACT OF THE DISSERTATION

Représentations littéraires du sacré dans le roman maghrébin de langue française

By HANAN ELSAYED

Dissertation Director:

Richard Serrano

This interdisciplinary study explores how Driss Chraïbi's *L'Homme du Livre* (1995), Assia Djébar's *Loin de Médine* (1991), and Anissa Boumediène's *La fin d'un monde* (1991) present accounts of particular historical moments in early Islam. This study explores the role of the imagination as well as freedom of invention when reconstructing historical events. It engages the novels through a study of the interplay between the literary text and the sources and traditions that impact and shape the text narrative. Gaining direct access to the original sources in Arabic serves to analyze how religious and early historical materials are considered in and reflected by the fictional texts. Because the sources tend to differ in both content and approach, this study examines their preoccupations in order to determine the criteria of selection applied by each novelist.

## Table des matières

<b>Abstract</b>	ii
<b>Introduction</b>	1
<b>Chapitre 1: Le sacré en Islam et son histoire</b>	10
A. Le sacré en Islam	10
Le Coran	12
La rédaction du Coran	14
Les appellations du Coran	16
La langue	17
Le <i>tafsīr</i>	21
Le Hadith	24
La question de l'authenticité	25
Les causes de la manipulation	26
L'espace	27
Le temps	29
B. L'histoire	30
Conscience historique	31
Rareté des écrits premiers	33
Formation de l'écriture historique	35
Le rôle de l'historien	38
Les sources historiques	43
<b>Chapitre 2: <i>Loin de Médine</i>: tradition historiographique et imagination littéraire</b>	54
Précédents littéraires: sources, responsabilité et liberté de création	55
<i>Loin de Médine</i> : du Maghreb au <i>mashreq</i> ou de l'Occident au <i>mashreq</i> ?	65
L'avant-propos	69
La thèse de Djébar: fiction au deuxième degré	72
La femme dans les sources	81
Reconstructions fictives: Ṭabarī figure historique ou Tabari personnage fictif?	87
<b>Chapitre 3: <i>L'Homme du Livre</i>: prélude à la révélation, lumière et perplexité</b>	104
De la rébellion à la méditation	104
Le paratexte	112
La pré-révélation dans les sources historiques	120

Mouvements de la narration: narrateur(s), scribe, personnages	124
Soufisme	135
La quête du <i>bāḥīn</i>	139
Initiation à la révélation	143
D'autres prophètes dans <i>L'Homme du Livre</i>	149
Ibn 'Arabī, <i>Les Gemmes de la Connaissance</i>	154
<b>Chapitre 4: <i>La fin d'un monde</i>: une perspective sur la <i>fitna</i></b>	161
Le premier roman	161
La <i>fitna</i> : sujet complexe	167
Le climat algérien	170
L'avertissement au lecteur	176
Le titre	181
Les accusations contre Othmân dans le roman	184
'Uthmân dans les sources	188
L'épisode des Egyptiens dans le roman	193
L'épisode des Egyptiens dans les sources	195
Le présent à travers le passé	198
<b>Conclusion</b>	206
Bibliographie	209
Curriculum vitae	216

## Introduction<sup>1</sup>

En terre d’Islam, le caractère sacré de la révélation coranique, qui s’étend de l’an 610 à 632, imprègne non seulement le temps mais aussi l’espace. Cette période de vingt-deux ans est reconnue par les historiens comme “histoire sacrée” de l’Islam. La Mecque et Médine où fut reçue la révélation sont des villes sacrées par excellence. Outre le temps et l’espace, tous deux touchés par le sacré, la création dans divers domaines artistiques révèle également l’empreinte de l’histoire sacrée.<sup>2</sup> L’architecture islamique, par exemple, se démarque par certains emblèmes distinctifs issus de cette histoire-ci. En effet, les inscriptions calligraphiques du texte sacré forment une des caractéristiques de l’architecture islamique qui est pourtant loin d’être monolithique.<sup>3</sup> De même, la littérature de culture islamique, dans ses diverses langues d’expression, continue d’invoquer l’histoire sacrée et de s’en inspirer.<sup>4</sup> L’intertexte islamique dérivé du Coran ou du Hadith, faits et dires du Prophète Muḥammad, n’est généralement pas étranger aux textes littéraires des écrivains musulmans.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> La translittération de l’arabe suit les directives adoptées par la Library of Congress. La traduction et la transcription de l’arabe sont les miennes sauf quand une référence est indiquée.

<sup>2</sup> Voir Mieceke Van Raemdonck, “Textes sacrés sur objets mobiliers en provenance de l’Orient islamique,” in *Al-Kitab: la sacralité du texte dans le monde de l’Islam*, eds. D De Smet, Godefroid de Callatay & J M F van Reeth (Brussels: Société belge d’études orientales, 2004): 347-55; Christine Peltre, *Les arts de l’Islam: itinéraire d’une découverte* (Paris: Gallimard, 2006).

<sup>3</sup> Au sujet de la calligraphie, voir Abdelkebir Khatibi & Mohamed Sijelmassi, *L’art calligraphique de l’Islam* (Paris: Gallimard, 1994); Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture* (NY: New York University Press, 1984); sur l’architecture, voir Henri Stierlin, *L’architecture islamique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993).

<sup>4</sup> Les langues employées par l’écrivain de culture musulmane sont nombreuses; outre les langues associées au monde musulman (arabe, persan, urdu, turc, bosnien, chinois, swahili et autres), il y a les langues occidentales.

<sup>5</sup> Si l’on se limitait à la littérature arabe, qui ne présente qu’une portion des littératures de culture islamique, on trouverait que l’intertexte islamique est présent dans les textes classiques et modernes (y compris la poésie); au sujet de la poésie, voir ‘Abd al-‘Ālī Majdūb, *نظرات في قضية الإسلام و الشعر* [Perspectives sur la question de l’Islam et de la poésie] (Marrakesh: al-Matba‘ah wa-al-Wiraqah al-Watāniyyah, 2006); Gert Borg and Ed de Moor, ed. *Representations of the Divine in Arabic Poetry*

Quelle que soit la motivation de l'auteur ou le rapport des personnages vis-à-vis du fond culturel islamique--rapport qui peut varier de la dérision totale à la soumission aveugle--le roman maghrébin de langue française est imprégné de culture islamique.<sup>6</sup> En témoigne clairement la présence plus ou moins imposante des extraits coraniques ou du Hadith dans la littérature émanant de l'Afrique du Nord. L'intertexte islamique prend certes plusieurs formes (citation à part, allusion sans référence, illustration en arabe, traduction approximative, etc.).<sup>7</sup> Reconnaître le texte sacré quand il est déguisé sous une traduction inexacte, sous une forme fragmentée ou enfoui à l'intérieur du texte, d'une part, et saisir sa portée et sa signification d'autre part ne sont pas choses faciles. Ces difficultés posent principalement problème au lecteur non-initié, généralement non familier de la culture islamique. Lorsqu'un roman se situe dans la péninsule arabique au 7<sup>e</sup> siècle, espace et époque lointains et moins connus que le cadre du Maghreb, la lecture est sans doute plus difficile. Le lecteur pourrait être sujet à un certain dépaysement devant des événements situés dans une ère et un cadre autres que ce à quoi il peut s'attendre des œuvres issues de cette aire géographique.

La tâche n'est pas moins ardue pour le romancier qui tente de redonner vie à des moments historiques datant de l'aube de l'Islam. Remonter à la source même du sacré est certes un projet entreprenant vu l'énormité du corpus historiographique, la scission communément posée entre fiction et histoire, la forte résonance de cette période chez le croyant qui rend le sujet délicat et épineux, les ripostes véhémentes suscitées par les

---

(Amsterdam: Rodopi, 2001); le début de l'article de M. M. Badawi "Islam in Modern Egyptian Literature," *Journal of Arabic Literature* 2 (1971): 154-77.

<sup>6</sup> *Le Passé simple* de Driss Chraïbi (Paris: Denoël, 1954) comme *La Répudiation* de Rachid Boudjedra (Paris: Denoël, 1969) illustrent ces deux positions opposées.

<sup>7</sup> Un exemple de reproduction en arabe du texte coranique se trouve dans *La Mère du printemps* de Driss Chraïbi (Paris: Seuil, 1982). Si tel texte s'impose devant le lecteur, sa signification demeure toutefois inaccessible au non-arabophone. Dans d'autres cas, l'extrait coranique ou le Hadith est inséré à l'intérieur d'un passage sans aucune référence rendant ainsi son identification difficile au lecteur non initié.

représentations considérées comme outrageantes et qui peuvent poser d'éventuels risques à la personne même de l'auteur. Il y a aussi la question de la langue: l'écrivain maghrébin de langue française est, pourrait-on assumer, quelqu'un qui maîtrise le français plus que l'arabe. Se pencher dans ce cas-ci sur les sources anciennes écrites en arabe n'est pas une mince affaire.<sup>8</sup>

Les nombreuses difficultés liées à la représentation de l'histoire sacrée de l'Islam présentent des contraintes et des obstacles à l'écrivain qu'il est difficile de franchir. Sans doute le traitement du sacré semble-t-il dicter une certaine "responsabilité" à ce dernier. Or qui dit responsabilité dit limite, celle-ci étant placée sur l'imagination et la liberté dans la création. Il reste à voir comment, dans un cadre littéraire impliquant par définition la création, traiter d'un sujet dérivant le caractère sacré de la révélation divine, qui pourtant exige la simple transmission. Tel est le défi que se lancent trois écrivains maghrébins, Assia Djebar dans *Loin de Médine* (1991), Anissa Boumediène dans *La fin d'un monde* (1991) et Driss Chraïbi dans *L'Homme du Livre* (1995). Submergés dans le monde d'antan et inspirés par les textes historiques et religieux, ces trois romans sont les seuls romans de cette littérature qui soient situés dans cette période-ci.<sup>9</sup>

Les romans analysés se proposent, chacun à sa manière, de traiter de quelques événements datant de la naissance de l'Islam, période historique qui imprégnera et façonnera vigoureusement le Maghreb qui en porte les empreintes, à commencer par le nom "Maghreb" lui-même qui signifie "l'occident" en arabe. En se focalisant sur une période particulière de cette histoire et en présentant une approche différente du sujet traité tant au niveau du récit qu'au niveau de la narration, le niveau et le degré de

---

<sup>8</sup> Les ouvrages traduits en français demeurent peu nombreux.

<sup>9</sup> Dans la littérature arabe pourtant, de tels ouvrages ne manquent pas. Voir le deuxième chapitre à ce sujet.

difficulté varient d'un livre à l'autre. *Loin de Médine*, *La fin d'un monde* et *L'Homme du Livre* sont exceptionnels de par leur cadre spatial et temporel, leur sujet et leurs personnages historiques d'envergure dont le Prophète Muḥammad lui-même (570/571-632). C'est peut-être, dans les cas de Djébar et Chraïbi qui sont des écrivains de renommée, la raison derrière la réticence de la critique à examiner ces romans-ci autant que d'autres publiés par ces mêmes auteurs; Boumediène, en revanche, n'a publié que ce seul roman.

Les circonstances qui auraient poussé nos trois auteurs à retourner au berceau de l'Islam au début des années quatre-vingt-dix pourraient être multiples et les chapitres consacrés à chacun des romans nous renseigneront plus avant sur ce point. Djébar révèle ainsi la signification d'un tel projet pour elle:

Pour moi, en romancière de culture française, si je puis dire, mais de religion musulmane, ça devient une forme d'enracinement, un pur plaisir que de reprendre des sujets religieux, *mais pas pour faire de la religion*. Simplement, pour nous redonner à nous tous ces personnages: de rendre vivants, dans les faits comme dans la pensée, ceux et celles qui figurent encore dans la mémoire des petites gens et qui, pour le peuple, sont toujours très présents.<sup>10</sup>

On peut dire brièvement ici qu'en ce qui concerne *Loin de Médine* et *La Fin d'un monde*, le tumulte qui germait dès la fin des années quatre-vingt en Algérie ainsi que la montée du FIS (Front islamique du salut) aurait précipité Boumediène et Djébar à revisiter les débuts de l'Islam. Djébar semble préoccupée par la position de la femme et ses droits en Islam que le parti islamiste veut lui ôter. Quant à Boumediène, qui est la veuve du défunt président algérien Houari Boumediène, elle semble faire un parallèle entre ce qui se passait en Algérie et la crise qui avait mené à l'assassinat du troisième calife 'Uthmān. Le projet de Chraïbi paraît en revanche se soustraire aux circonstances immédiates, que

---

<sup>10</sup> Assia Djébar, interview non publiée, reprise de Clarisse Zimra, "Not So Far from Medina: Assia Djébar Charts Islam's 'Insupportable Feminist Revolution'," *World Literature Today* 70 (1996): 823-34, 827.

ce soit au Maroc, son pays d'origine, ou en France où il résidait au moment de la rédaction.

Le fond islamique dont la présence est imposante dans le roman maghrébin est aisément repérable par la critique. Toutefois, les analyses qui lui sont consacrées sont souvent superficielles et manquent de nuances. Sans doute le sujet exige-t-il une recherche approfondie qui tient compte, entre autres, de la polysémie du terme "Islam" et de la différence entre religion et traditions. Parmi les travaux qui font preuve d'érudition à ce sujet et dont nous nous inspirons, l'on trouve une étude élaborée de George Lang, "Jihad, Ijtihad, and Other Dialogical Wars in *La Mère du printemps*, *Le Harem politique*, and *Loin de Médine*."<sup>11</sup> Lang explore les implications de la démarche "révisionniste" menée par les auteurs de ces livres et fournit une explication remarquable de différents termes-clés arabes. L'article souligne à la fois la complexité et la diversité de l'expression dans les œuvres émanant du Maghreb. Dans "Dismantling the Maghreb: Contemporary Moroccan Writing and Islamic Discursivity," Christopher Gibbins explore la richesse de la tradition textuelle islamique que l'on retrouve chez Abdelkebir Khatibi, Fatima Mernissi et Tahar Ben Jelloun, en soulignant la pluralité de la discursivité islamique.<sup>12</sup> Selon Gibbins, les auteurs étudiés sont plus concernés par les cultures islamiques que les conséquences du colonialisme européen sur le Maroc. Une monographie de Carine Bourget *Coran et tradition islamique dans la littérature maghrébine* examine la réception et l'intertexte islamique dans plusieurs ouvrages maghrébins, y compris *Loin de Médine*

---

<sup>11</sup> George Lang, "Jihad, Ijtihad, and Other Dialogical Wars in *La Mère du printemps*, *Le Harem politique*, and *Loin de Médine*," *The Marabout and the Muse: New Approaches to Islam in African Literature*, ed. Kenneth Harrow (Portsmouth, NH: Heinemann, 1996).

<sup>12</sup> Christopher Gibbins, "Dismantling the Maghreb: Contemporary Moroccan Writing and Islamic Discursivity," *The Marabout and the Muse: New Approaches to Islam in African Literature*, ed. Kenneth Harrow (Portsmouth, NH: Heinemann, 1996).

et *L'Homme du Livre*.<sup>13</sup> Ce livre souligne aussi les préjugés occidentaux envers l'islam ainsi que les insuffisances de certains textes critiques. Bourget fait brièvement allusion aux sources historiques sur lesquelles se sont appuyés Djébar et Chraïbi en admettant ne pas y avoir eu accès.

La présente étude s'inscrit dans le sillage des travaux qui se penchent sur la tradition islamique et sur ses différentes manifestations dans la littérature maghrébine. Elle se démarque des travaux précédents par le fait qu'elle plonge dans le corpus historiographique et qu'elle fournit un examen du sacré en islam. Sans doute le retour à l'aube de l'islam effectué par Djébar, Boumediène et Chraïbi n'aurait-il pu s'accomplir sans un recours à l'historiographie islamique: les matériaux historiques constituent, en effet, le tremplin sur lequel se basent les trois auteurs, chacun à sa manière, pour créer un roman. L'accès aux sources permet donc de délimiter les contours de l'histoire et de la fiction, de mieux rendre compte de l'imagination créatrice de l'auteur et du façonnement de l'histoire. Ceci permet de déceler le rapport qu'entreprend chaque roman avec les matériaux historiques.

Il nous a semblé nécessaire de nous pencher sur l'historiographie islamique, son essor qui est d'ailleurs étroitement lié à la venue de l'islam ainsi que la différence entre les ouvrages majeurs qui ont servi de sources aux trois romanciers, notamment la *Sīra* d'Ibn Ishāq (704-761), les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd (mort en 845) et le *Ta'riḫ* de Ṭabarī (839-923). Ce travail, qui figure dans le chapitre un, précède l'examen comparatif des matériaux historiques et du texte de fiction qui se déroule dans les trois chapitres ultérieurs lesquels portent chacun sur un des trois romans. Parcourir les sources nous

---

<sup>13</sup> Carine Bourget, *Coran et Tradition islamique dans la littérature maghrébine* (Paris: Karthala, 2002). Bourget souligne quelques erreurs des critiques au sujet de l'islam (86-7).

renseigne également sur la sélection effectuée par chaque romancier. Ce point acquiert une grande importance dès qu'on reconnaît que l'historiographie islamique est un corpus hétérogène. Pour mieux saisir le corpus historiographique islamique, nous avons eu recours aux travaux d'historiens modernes et contemporains, spécialistes des débuts de l'Islam tels Fred Donner, Tarif Khalidi et Chase Robinson.<sup>14</sup>

Elucider le contexte des romans et les enjeux d'une représentation littéraire de la naissance de l'Islam avec tout ce qu'elle englobe de sacré invite bien entendu à une interrogation sur le sacré, interrogation à laquelle se consacre aussi le chapitre un. Qu'est ce que le sacré en Islam? Quelle est son origine? Quelles sont ses exigences? Ces questions nous mènent nécessairement à ce qui est à la source même du sacré, à savoir le Coran. Vient en second lieu un examen du deuxième texte sacré, le Hadith, puis des lieux de la révélation (La Mecque et Médine) et de sa durée, tels qu'ils sont conçus dans la tradition Islamique. En éclairant le contexte historique et religieux dans le chapitre un, il devient possible de concevoir les exigences liées au sacré et par conséquent les limites que pose une représentation littéraire de l'histoire sacrée. Il s'agit sans doute d'un sujet exigeant dont il faut traiter avec précaution d'autant plus que son traitement ne passe jamais inaperçu.<sup>15</sup> Un autre aspect de l'Islam qui invite à l'examen est le soufisme et plus précisément la doctrine du grand soufi, poète et philosophe Ibn 'Arabī (1165-1240) dont l'empreinte est notoire dans *L'Homme du Livre*. Signalons que cette étude s'appuie sur les ouvrages primaires et secondaires d'islamologues modernes, musulmans et non-musulmans.

---

<sup>14</sup> Voir la bibliographie en fin de volume.

<sup>15</sup> Ce point sera élaboré dans le deuxième chapitre.

Comme les romans analysés dans la thèse qu'on va lire reproduisent des moments historiques lointains et parfois peu familiers, le paratexte joue ici un rôle crucial en initiant le lecteur au texte et en lui fournissant diverses pistes. Au début de chaque chapitre consacré à un des trois romans, nous nous attardons donc sur le paratexte et son rapport au texte qu'il annonce. La lecture du paratexte s'appuie sur des travaux des théoriciens Gérard Genette et Jacques Derrida.<sup>16</sup> L'analyse du paratexte ne peut évidemment pas être indifférente au cadre de publication du roman. Les différents lieux de publication (la France pour *Loin de Médine*, le Maroc et la France pour *L'Homme du Livre* et la seule Algérie pour *La fin d'un monde*) invitent à un examen des circonstances de cette opération ainsi que des attentes du public. L'analyse vise à accéder au *bāṭin* (l'interne, l'invisible) du paratexte pour comprendre ses enjeux et éclairer ses particularités dans la mesure où chaque paratexte adopte un langage différent et une approche distincte du sujet traité.<sup>17</sup> Vu les conditions en Algérie lors de la publication de *La fin d'un monde* et le durcissement de la censure qui en a résulté, le chapitre consacré au roman de Boumediène se penche sur la censure et ses implications.

En somme, cette étude pluridisciplinaire insiste sur le statut romanesque des trois livres examinés alors même que le paratexte ou le texte de deux des trois romans tente, implicitement ou explicitement, d'effacer la scission entre histoire et fiction, entre figure historique et personnage romanesque. Les romans à l'étude sont évidemment des représentations littéraires de l'histoire première de l'Islam; par conséquent rien n'est pris à priori comme fait historique. La présente étude tient compte du rôle de l'imagination créatrice de l'auteur, de son interférence dans les récits rapportés, des rajouts et des

---

<sup>16</sup> Gerard Genette, *Seuils* (Paris: Seuil, 1987); Jacques Derrida, *La dissémination* (Paris: Seuil, 1972).

<sup>17</sup> Le *bāṭin* (باطن) est emprunté au langage soufi. Sa signification dans la sphère soufie sera examinée dans le chapitre trois.

omissions ainsi que des influences qui se révèlent dans et par le texte. Les analyses entreprises ne donnent pas une image complète de ces romans si riches en matière critique. Notre souhait est que d'autres études compléteront celle-ci en s'attardant plus sur le langage, en abordant des thèmes imposants dans les trois romans tels la poésie ou l'amour. De même, l'examen comparatif sommaire des ouvrages en arabe entamé au début du chapitre deux invite, espérons-nous, à une étude plus approfondie de l'inscription du sacré qui comprendrait des romans rédigés en d'autres langues que le français.

## Chapitre 1

### Le sacré en Islam et son histoire

Les romans examinés dans la présente étude sont situés dans un espace et un temps marqués par le sacré, ce qui soulève plusieurs questions. Tout d'abord, qu'est-ce que le sacré en Islam? D'où dérive-t-il? Qu'est ce qui caractérise et sacralise l'histoire dite sacrée de l'Islam? La deuxième partie nous informera sur ce que nous en disent les sources historiques. Quelles sont les particularités de l'historiographie islamique? Quel est son rapport à l'Islam à l'ère moderne? A ces questions tentera de répondre ce premier chapitre.

#### A. Le sacré en Islam

Le terme “sacré” souvent traduit en arabe comme مقدس (*muqaddas*) est utilisé en tant qu'attribut dans le Coran.<sup>18</sup> *Muqaddas* et ses dérivés servent à décrire l'Esprit, le Saint Esprit روح قدس (*Rūḥ Qudus*); il est aussi utilisé comme épithète de Jésus, de la

---

<sup>18</sup> D'autres termes arabes comme حرام [*ḥarām*] et ديني [*dīnī*] peuvent être utilisés selon le contexte; voir l'étude de Motohiro Ohno, *Masjid Reinterpreted. The Sacred and the Profane in Islam* (Japan: International U of Japan, 1989), notamment 24-6; 62-3.

Terre Sainte *ارض مقدسة* (*Arḍ Muqaddasa*) ou de la Vallée *وادي مقدس* (*Wādī Muqaddas*) et comme un attribut de Dieu *قدوس* (*Quddūs*).<sup>19</sup> Le mot “profane” par contre n’a pas d’équivalent propre en arabe et se traduit par *غير* (*ghayr*) non *muqaddas*. Malgré l’absence d’un équivalent de profane en arabe, il existe une opposition coranique *دين* (*dīn*) / *دنيا* (*dunyā*) (religion/monde temporel) qui pourrait correspondre à sacré/profane.<sup>20</sup> La religion concerne tout ce qui touche à l’au-delà tandis que le monde temporel a rapport à la vie mondaine. Cette opposition souligne que l’Islam reconnaît le besoin et la nécessité de vivre à la fois le mondain et le religieux. Encore faut-il au croyant se souscrire à une éthique et à des règles morales d’ordre personnel et social dans sa vie mondaine.

Dans la sphère religieuse, ce qui distingue l’Islam c’est l’existence des degrés du sacré: concernant les textes religieux par exemple, le Coran vient en premier; vient ensuite le Hadith. Ce qui occupe un haut degré de sacralité exige du croyant une conduite particulière. Le Coran, par exemple, occupe une place distincte chez le croyant; et sa lecture doit être précédée d’un acte de purification.<sup>21</sup> Visiter La Mecque, qui est d’ailleurs interdit aux non musulmans, implique une certaine contenance: la conduite doit être marquée par l’humilité et la quiétude. Par ailleurs, la période du pèlerinage connaît

---

<sup>19</sup> Les termes équivalents de *مقدس* (sacré) et ses dérivés sont cités neuf fois dans le Coran: *quddūs* (4 fois), *muqaddas* (3 fois), *qudus* (1 fois), *nuqaddis* (1 fois) (Hassan Hanafi, “What does the Qur’an as sacred text mean? Some preliminary observations,” in *Al-Kitāb: la sacralité du texte dans le monde de l’Islam*, ed. D De Smet, Godefroid de Callatay and J M F van Reeth [Brussels: Leuven, 2004], 49).

<sup>20</sup> Il n’existe pas un équivalent exact de *دنيا*; le “monde temporel” semble approximatif. L’islamologue algérien Mohammed Arkoun considère similaires les oppositions *دين*/*دنيا* et sacré/profane; voir son article “Religion et société d’après l’exemple de l’Islam,” *Studia Islamica* 55 (1982): 5-59.

<sup>21</sup> Une femme en menstruation ne doit pas toucher au Coran; elle peut toutefois le réciter. Le croyant ne peut ni toucher au Coran, ni le réciter après l’acte sexuel avant de se purifier.

plusieurs restrictions. Ainsi, le pèlerin se trouvant à La Mecque est sujet à un plus grand nombre de règles à suivre que le visiteur qui s'y rend à un autre moment de l'année.

Dans la section suivante seront examinés en plus de détails quatre éléments sacrés d'après la tradition islamique. Soulignons que les romans analysés dans la présente étude s'appuient sur cette tradition et que l'un des objectifs de la présente étude est de déterminer le rapport des trois romanciers au fond culturel islamique. Par conséquent, les recherches de quelques orientalistes qui rejettent la tradition islamique ne semblent pas pertinentes et doivent faire l'objet d'une étude entière.<sup>22</sup>

## Le Coran

Conformément à la tradition Islamique, le Livre sacré des musulmans est une Ecriture divine *descendue*, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel, sur le Prophète (*nabī*)

---

<sup>22</sup> Parmi les travaux qui réfutent les sources islamiques et se basent sur des sources non islamiques, antagonistes, pour reconstituer la genèse de l'Islam, il y a l'ouvrage polémique de Patricia Crone et Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Muslim World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Le fondement de leur argument semble problématique, explique W. Montgomery Watt:

The Crane-Cook rejection of the Muslim sources for the early history of Islam thus appears to be contrary to sound historical methodology. [...] it is incredible that some person or group about the eight century could have invented all these details and got them universally accepted. It is also incredible that some one at that time should have been so sophisticated as to realize that invented material tends to be wholly consistent and then to introduce discrepancies and corrections in order to put 20th-century investigators off the scent! Most incredible of all is that no traces have been left of the process of invention. On the other hand, when the basic framework is accepted as in the main reliable, it is possible to give a coherent account of the career of Muhammad and the subsequent history of Islam. (Watt, "Reliability of Ibn Ishâq's sources," *La Vie du Prophète Mahomet* [Paris: Presses Universitaires de France, 1983], 34-5).

Voir aussi John Wansbrough, rev. of *Hagarism: The Making of the Islamic World* by Patricia Crone and Michael Cook, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 4 (1978): 155-56.

Une critique acerbe est exprimée par Manzoor Parvez, "Method Against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies," *Muslim World Book Review* (1987): 33-49. Bref, l'état de la recherche indique que les thèses réfutant la tradition islamique demeurent marginales.

Muḥammad pendant une période de vingt-deux ans, de 610 à 632, date de sa mort.<sup>23</sup>

Dans le Coran les mots *تنزيل* (*tanzīl*) et *انزال* (*inzāl*) dérivant de la racine *NZL*, qui signifie “descendre” ou de son radical transitif qui veut dire “faire descendre” et “envoyer en bas,” décrivent l’action de Dieu qui envoie en bas Sa parole ainsi que ce qui en résulte— les Ecritures divines.<sup>24</sup> Le terme chrétien “révélation” souvent employé pour traduire *tanzīl* ou *inzāl* pose problème: “révélation” (latin *revelatio*, grec *apokalypsis*) est une métaphore désignant l’action de révéler ou de dévoiler.<sup>25</sup> Ainsi Dieu se révéla-t-Il et devint visible et audible devant l’humanité; tel concept est étranger au Coran et à l’Islam.<sup>26</sup> Soulignons que le *tanzīl* ou l’*inzāl* du Coran se fit pendant une période de vingt-deux ans. En outre, “révélation” ou “dévoilement” implique que telle action ne peut avoir lieu qu’une fois: on ne peut parler de révélations répétitives puisque l’on ne révèle que ce qui est jusque-là caché ou voilé. Sans doute le sens étymologique s’applique-t-il plus aisément aux autres textes sacrés, qui se sont révélés d’un seul coup; il déroberait toutefois le texte coranique de sa dimension temporelle: “The Qur’anic text

---

<sup>23</sup> Le terme *نبي* (*nabī*) dérivant de la racine arabe *NB* qui signifie annoncer et proclamer, ne devrait pas être compris dans le sens étymologique de prophète signifiant quelqu’un qui prévoit ou prédit l’avenir, comme le maintient Joseph Chelhod dans *Les Structures du sacré chez les Arabes* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1964), 186. Voir à ce sujet l’excellente analyse du concept coranique de “prophète” par l’islamologue Toshihiko Izutsu, “Revelation as a Linguistic Concept in Islam” in *Studies in Medieval Thought, Journal of the Japanese Society of Medieval Philosophy* 5 (1962): 122-67.

<sup>24</sup> Stephan Wild, “‘We have sent down to thee the book with the truth...’: Spatial and temporal implications of the Qur’anic concepts of *nuzūl*, *tanzīl*, and *inzāl*,” *The Qur’ān as Text*, ed. Stephan Wild (Leiden: E. J. Brill, 1996); Wild explique: “The notion of up and down permeates the whole process of God’s history of speaking to and acting with mankind” (142); les autres textes sacrés désignés par *tanzīl* ou *inzāl* dans le Coran sont la Torah [Coran: 3, 93] et les Evangiles [Coran: 3, 3] (Wild, 139).

<sup>25</sup> Wild, 137. D’après H.-Ch. Puech, spécialiste de l’histoire comparée des religions, l’utilisation du terme “révélation” est de tradition manichéenne, voir *Sur le manichéisme et autres essais* (Paris: Flammarion, 1979), 7 (référence reprise de Geneviève Gobillot, “La démonstration de l’existence de Dieu comme élément du caractère sacré d’un texte. De l’hellénisme tardif au Coran,” *Al-Kitāb: la sacralité du texte dans le monde de l’Islam*, 103.)

<sup>26</sup> Wild, 137. Wild ajoute: “A further incentive to devote systematic study to the Qur’anic terminology of revelation is the fact that the Qur’an is the most meta-textual, most self-referential holy text known in the history of world religions. There is no other holy text which would refer so often to its own textual nature and reflect so constantly and pervasively its own divine origin” (140).

itself clearly established the notion of ‘earlier’ and ‘later’ revelations. [...] The eternal divine word of the Qur’anic text is thereby given temporal dimension.”<sup>27</sup> Il semble que dans le cas du Coran, il est question de “révélation progressive.” Bref, le cheminement du Coran est étroitement lié au développement de la mission prophétique du Prophète. Les 114 sourates (chapitres) constituant le Coran sont reconnues soit comme mecquoises, descendues sur Muḥammad à la Mecque, ou médinoises, après sa migration à Médine.

Faute de mieux, le terme “révélation” ou ses équivalents dans d’autres langues occidentales est employé dans la recherche pour désigner “parole divine” (*kalām Allāh*) qu’elle se soit faite d’un coup ou progressivement. Comme le souligne Izutsu, “révélation” est équivalent à “parole divine.”<sup>28</sup> L’étude nuancée d’Izutsu fournit une analyse de la communication unilatérale qu’est la révélation: Dieu envoie son message à travers un intermédiaire, l’ange Gabriel, à Muḥammad qui n’est en fait qu’un messenger chargé de transmettre la parole divine telle qu’il la reçoit à la communauté puis au reste du monde.<sup>29</sup> C’est la manifestation divine à travers la révélation qui est à la source du sacré.

### **La rédaction du Coran**

D’après la tradition, la rédaction du Coran a été entamée, du moins partiellement du vivant du Prophète par quatre personnes, dont Zayd Ibn Thābit qui était le scribe de Muḥammad.<sup>30</sup> L’œuvre de compilation eut lieu après la mort du Prophète: le premier

---

<sup>27</sup> Wild, 147.

<sup>28</sup> Izutsu, 124.

<sup>29</sup> Izutsu, 151-52.

<sup>30</sup> Les sources islamiques sont nombreuses, elles-mêmes présentant quelques variations, voir par exemple Sarwat Anis Al-Assiouty, *Théorie des sources: Evangiles et Coran* (Paris: Touzey & Ané, 1987), 23-47. Voir aussi une étude plus récente qui examine les recherches des orientalistes à ce sujet, Harald Motzki,

calife Abū Bakr (573-634) ordonna la première compilation des fragments coraniques épars et chargea Zayd de cette tâche. Cette collection n'était pas destinée au public mais à l'usage privé d'Abū Bakr et de ses proches. Les musulmans à l'époque récitaient le Coran sans aucun ordre précis. De plus, quelques variantes dans les recueils primitifs causèrent des problèmes entre différents partisans. Par souci d'unité, le troisième calife 'Uthmān (579-656) chargea une commission pour la compilation du Coran. Ainsi un recueil canonique fut déclaré, identique au recueil gardé par Hafsa, une des épouses du Prophète.<sup>31</sup> L'ordonnancement des sourates fut ensuite entrepris. Quant aux autres recueils présentant des variations, ils devaient être détruits suivant l'ordre de 'Uthmān; mais plusieurs communautés opposèrent son injonction. Ce n'est guère surprenant que certains fragments coraniques présentant quelques variations du recueil canonique aient survécu. Peut-être est-il le cas des fragments découverts à Sanaa, au Yémen, en 1972? Remontant au 8<sup>e</sup> siècle, ces fragments qui ont suscité l'intérêt des chercheurs ne présentent que quelques variations: "unconventional verse orderings, minor textual variations, and rare styles of orthography and artistic embellishment."<sup>32</sup> Ces fragments signalent qu'en effet le Coran existait en tant que texte écrit dès le 8<sup>e</sup> siècle sinon plus tôt.<sup>33</sup> L'écriture arabe de l'époque était dénuée de *tashkīl* (indications des voyelles et du doublement des consonnes) et de points diacritiques, ce qui permettait différentes lectures du texte coranique. En effet on dénombre sept lectures canoniques reconnues comme

---

"The Collection of the Qur'an. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," *Der Islam* 78 (2001): 1-34.

<sup>31</sup> Pour plus de détails, voir Al-Assiouty, 43-45.

<sup>32</sup> Lester, 44. Voir aussi l'article de Gerd-R. Puin, un des premiers chercheurs à avoir examiné les fragments découverts au Yémen, "Observations on Early Qur'ān Manuscripts in San'ā'," *The Qur'ān as Text*, ed. Stephan Wild.

<sup>33</sup> Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (London and New York: Routledge, 2005), 35.

telles depuis le début du 10<sup>e</sup> siècle. Selon les exégètes, les variantes ne portent que sur des “discordances impertinentes,” le sens des versets demeurant constant.<sup>34</sup>

### Les appellations du Coran

Le Coran porte plusieurs noms dont *Al-Kitāb*, souvent traduit comme le Livre et qui est le terme le plus mentionné dans le Coran.<sup>35</sup> Daniel Madigan souligne la complexité du terme *Kitāb* et dispute sa traduction courante comme “Livre” dans une monographie où il tient à mettre en relief les différentes connotations du mot.<sup>36</sup> Il adopte une analyse textuelle du Coran pour soutenir son argument:

Since the source of the *Kitāb* is the writing activity of God, *Kitāb* retains an active sense. It is writing as process, rather than a writing that is the finished product of that process. This is manifest in the Qur’ān by the way its thought is constantly developing and its commands are becoming more specific or more appropriate to changing situations. As writing it is constantly rewriting and so upsetting the boundaries of the text.<sup>37</sup>

Il n’est pas clair non plus, ajoute Madigan, si le Coran est *le Kitāb* ou s’il constitue un parmi plusieurs *Kutub* (pluriel de *Kitāb*).<sup>38</sup> Le Coran serait le processus par lequel *le Kitāb* se manifeste et s’engage auprès de l’humanité.<sup>39</sup> L’expression *ahl al-Kitāb* se référant aux Juifs et aux Chrétiens, et souvent traduite comme “les détenteurs du Livre,” ne devrait pas être comprise d’après Madigan comme “ceux qui possèdent le Livre, ”

---

<sup>34</sup> A ce sujet, voir Régis Blachère, *Le Coran* (Paris: PUF, 1966), 22-4; Pierre Hanjoul, “Actualité des versions du Coran,” *Al-Kitāb*, 271-76.

<sup>35</sup> *Al-Kitāb* et ses dérivés sont mentionnés 266 fois (Hanafi, 50). Pour une analyse plus détaillée, voir Madigan, 167-79.

<sup>36</sup> Daniel Madigan, *The Qur’ān’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

<sup>37</sup> Madigan, 182.

<sup>38</sup> Madigan, 181.

<sup>39</sup> Madigan, 181.

mais plutôt comme ceux qui ont accès ainsi qu'un aperçu de la connaissance, de la sagesse et de la souveraineté de Dieu.<sup>40</sup>

D'autres termes moins fréquents désignant le Coran sont *Ḍikr* qui veut dire avertissement de Dieu et *Musḥaf* qui signifie feuillets reliés; *Furqān* qui veut dire délimitation du vrai et du faux est un terme utilisé aussi pour la Thora et les Evangiles.<sup>41</sup> Les autres livres révélés et explicitement désignés dans le Coran sont la Torah, les Evangiles, les Psaumes de David, les Livres d'Abraham et de Moïse et finalement les Rouleaux de Moïse. La dernière révélation qu'est le Coran est, bien entendu, la seule à être faite en langue arabe. Puisque dans ce cas-ci les mots et le sens sont révélés, le Coran une fois traduit en une autre langue (لسان) n'est pas tenu pour le Coran.<sup>42</sup> D'où la pertinence de la langue arabe comme nous le verrons dans la section suivante.

## La langue

En effet, la traduction du Coran en d'autres langues n'a qu'une fonction didactique, étant destinée aux non arabistes.<sup>43</sup> La présence d'extraits coraniques traduits dans des textes littéraires soulève de toute évidence des questions. Puisqu'il ne s'agit pas du Coran à proprement parler, est-ce là une excuse pour prendre ses libertés dans la

---

<sup>40</sup> Madigan, 7.

<sup>41</sup> Hanafī, 51.

<sup>42</sup> La distinction révélation / inspiration existant dans la tradition judéo-chrétienne ne s'applique donc pas au Coran. Hanafī écrit: "In the case of the Gospels however, their authors are inspired according to Christian theology, but they chose the words from their own milieu. If he is a fisher he uses the language of fishermen. If he is a shepherd he uses the language of the shepherds [...] In Judeo-Christian Scriptures there is no distinction between revelation and inspiration, between Christ's *ipsissima verba* and the apostles', including Paul who did not see Christ nor hear him" (50).

<sup>43</sup> Une ancienne traduction du Coran en latin, le *Coran de Tolède* (1143), semble avoir été la seule source disponible aux Européens durant le Moyen-Age. Son importance fut énorme malgré ses lacunes notoires; voir à ce sujet Hartmut Bobzin, "A Treasury of Heresies': Christian Polemics against the Koran," *The Qur'ān as Text*, 157-175.

traduction?<sup>44</sup> La récitation du Coran qui fait partie des prières quotidiennes du croyant musulman ne peut se faire qu'en arabe. En fait la majorité des musulmans, dont les Arabes constituent une minorité, utilisent une langue qui leur est étrangère quand ils récitent le Coran, d'où le statut important de l'arabe dans le monde musulman.<sup>45</sup> En effet, dès le milieu du 7<sup>e</sup> siècle l'arabe s'est imposé devant d'autres langues bien établies:

Arabic almost entirely replaced Aramaic as the *lingua franca* of the Fertile Crescent, while in Iran, and in other regions where early Islamic administration was thinner and local culture more robust, its impact was still strong: Persian would survive, but only in Arabic dress, written in an Arabic alphabet and teeming with Arabic loan words.<sup>46</sup>

La parole divine est assurément sacrée. Mais la langue dans laquelle est annoncée cette parole peut-elle être sacrée aussi? La langue ne s'est-elle pas développée historiquement? L'arabe ne contient-il pas des mots perses, araméens, romains arabisés? Pour répondre à ces questions, Hanafi présente deux hypothèses: 1) Si Dieu a enseigné à Adam sa langue, celle-ci est alors sacrée. 2) Si la langue est un produit de convention, elle n'est donc pas sacrée.<sup>47</sup> La première hypothèse pose quelques problèmes: si on base

---

<sup>44</sup> La nature de la traduction des extraits coraniques dans les textes littéraires varie énormément, parfois d'un texte à un autre chez le même auteur. Si l'on considérait comme exemple Driss Chraïbi, on remarquerait que *Le Passé simple* (1954) présente une traduction fort teintée de vulgarité. Dans ses livres ultérieurs la traduction deviendra plus proche de l'extrait coranique. Les questions d'ordre éthique qui se posent quand il s'agit de traduire, de commenter ou de se référer à un texte considéré comme sacré mériteraient une recherche entière.

<sup>45</sup> Chase Robinson écrit: "When Ibn Tumart [Berbère] (d.1130) preached a puritanical Islam amongst the Berbers of North Africa, he made a point of teaching them Arabic so that they could read the Qur'ān in God's own language" (*Islamic Historiography* [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], xvii).

<sup>46</sup> Robinson, xvii.

<sup>47</sup> Il reste à considérer une autre hypothèse: que la langue est d'origine divine mais aussi un produit de la convention. Condillac et Rousseau parmi d'autres penseurs du 18<sup>e</sup> siècle avaient débattu la question de l'origine de la langue. Bien que tous les deux attribuent une origine naturelle au langage, ils ne réfutent pas son origine divine telle qu'elle est indiquée dans l'Histoire Sainte. Ils dissipent la contradiction en situant l'origine naturelle de la langue après le déluge; Condillac écrit: "[...] je suppose que quelque temps après le déluge, deux enfants, de l'un et de l'autre sexe, aient été égarés dans les déserts, avant qu'ils connussent l'usage de quelque signe" (*Essai sur l'origine des connaissances humaines* [Bordeaux: Galilée, 1973], 193); l'explication de Rousseau n'est pas dissemblable: "Adam parloit; Nöé parloit; soit. Adam avoit été instruit par Dieu-même. En se divisant les enfants de Noé abandonnèrent l'agriculture, et la langue commune périt avec la première société" (*Essai sur l'origine des langues* [Paris: Gallimard, 1990], 96). Après le déluge et

la sacralité de la langue sur le fait que Dieu l'a enseignée à Adam, on se demandera aussitôt quelle aurait été cette langue première et qui serait supposée parfaite? Vu la pléthore linguistique datant mythiquement de la chute de Babel, l'extinction de la langue première doit remonter à une époque antérieure. Du moment que celle-ci n'existe plus, il semble difficile de considérer toutes les langues sacrées, même si l'on présume qu'elles en dérivent. Devrait-on doter toutes les langues de la qualité de langue première? Et si toutes les langues étaient sacrées, ceci n'impliquerait-il pas qu'aucune ne l'est vraiment ou que certaines langues sont plus sacrées que d'autres puisqu'elles sont plus proches de la langue première?

Quel est donc le statut de la langue arabe dans le Coran? L'analyse d'Izutsu nous fournit une réponse à ce sujet: la langue coranique est un véhicule de communication et elle est présentée comme telle dans le Coran.<sup>48</sup> Pour que la communication soit comprise, il fallait utiliser le même système de signes employé par les destinataires, voire le messenger et sa communauté (*qawm*).<sup>49</sup> Ce qui explique, continue Izutsu, le fait que les autres révélations étaient communiquées dans la langue des destinataires: "Tous nos ministres parlèrent la langue des peuples qu'ils prêchaient, afin de se rendre intelligibles."<sup>50</sup> On perçoit d'après plusieurs sourates coraniques, souligne Izutsu, que chaque communauté a sa propre langue et qu'il y a un lien inséparable entre la communauté et sa langue: "And this is tantamount to saying that the Koran has the concept of *langue* in the modern technical sense of the word."<sup>51</sup> Doter la langue arabe

---

le temps de barbarie viennent les "affections sociales" qui selon Rousseau donnèrent éventuellement naissance au langage

<sup>48</sup> Izutsu, 136.

<sup>49</sup> Izutsu écrit: "The Koran shows the clearest sign of this fact, and it possesses most evidently the concept of language understood in the sense of this modern technical term *langue*" (158).

<sup>50</sup> Coran, 14:4, trans. M. Kasimirski (Paris: Garnier-Flammarion, 1970); sourate citée par Izutsu (159).

<sup>51</sup> Izutsu, 159.

d'un statut supérieur serait donc contraire au message coranique puisque rien dans le Coran ne le justifie: "If God chose this language, it was not for its intrinsic value as a language but simply for its pragmatic usefulness, because the message was addressed primarily to the Arabic speaking people."<sup>52</sup>

L'éclosion de la théorie littéraire arabe au début de l'ère Islamique semble liée à un besoin de démontrer les mérites superlatifs du Coran; la parole de Dieu ne peut être que superbe.<sup>53</sup> C'est ainsi que naquit la doctrine de l'*i'jāz*, la théorie de l'inimitabilité du Coran.<sup>54</sup> Le caractère inimitable de la parole divine émane des démonstrations relatives à l'existence, à l'essence de Dieu et à son message.<sup>55</sup> Selon l'islamologue Geneviève Gobillot, cette caractéristique donne au Coran un caractère tout à fait original par rapport à la plupart des autres corpus révélés.<sup>56</sup> Maintes recherches et thèses sont consacrées à la théorie de l'*i'jāz*.<sup>57</sup> Un des premiers chercheurs à avoir mis en relief les qualités esthétiques du Coran fut Abū'l Hasan Al-Rummānī (mort en 966).<sup>58</sup> Selon ce dernier, l'efficacité esthétique du Coran (traduction approximative du terme *balāgha*) explique en

---

<sup>52</sup> Izutsu, 162.

<sup>53</sup> Andrew Rippin, "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects," *British Society for Middle Eastern Studies* 10 (1983): 38-47, 39.

<sup>54</sup> L'*i'jāz* est énoncé dans un ensemble de théories allant de l'aspect stylistique, jusqu'au domaine scientifique, du microbe à la géologie ou la physique nucléaire; voir Claude Audebert, "I'gāz et sacralisation: La *Risāla* d'al-Safi'ī à travers le prisme de l'*i'gāz*" in *Al-Kitāb: la sacralité du texte dans le monde*, 295-96.

<sup>55</sup> Geneviève Gobillot, "La démonstration de l'existence de Dieu comme élément du caractère sacré d'un texte," *Al-Kitāb: la sacralité du texte dans le monde de l'Islam*. Gobillot a relevé une vingtaine de ces arguments; en voici quelques exemples: la création du macrocosme: le ciel et la terre; la perfection de cette création; la création de l'homme par étapes (de l'embryon à l'enfant); la perfection du corps humain; l'unicité du Dieu créateur reconnue par un consensus universel; suite au Pacte (*mīlāq*), révélation par Dieu d'un livre inimitable (106-07).

<sup>56</sup> Gobillot, 106.

<sup>57</sup> Voir Richard C. Martin, "Inimitability," *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden, Netherlands: Brill, 2002), 526-36.

<sup>58</sup> Rippin, 39. Rippin écrit: "Some thinkers saw the Qur'an's literary merits as the proof of the inimitability itself, while other, more subtle, theorists argued that, although it was possible to demonstrate the superiority of the Qur'an to all other literature in its actual literary merits, this alone could never actually prove the inimitability of the Qur'an" (39).

partie son inimitabilité. Al-Rummānī analyse cette qualité dans dix catégories: la métaphore, la comparaison, l’hyperbole y compris la synecdoque, la paronomase, les rimes, les expressions agréables, l’harmonie dans l’usage des mots et des lettres, l’altération de mots individuels, la concision et finalement l’implication.<sup>59</sup>

Or dire que le Coran est totalement différent de tout ce qui avait été produit en Arabie préislamique serait faux. Au niveau stylistique, il y a des similarités entre le Coran et le *saj’*, forme poétique en prose, qui est marquée par un rythme particulier qui consiste en une série de phrases souvent à une seule rime.<sup>60</sup> Ce mode d’expression était employé par le “voyant” sous l’inspiration démoniaque.<sup>61</sup> Les savants musulmans ont cherché à démontrer la différence entre les deux formes d’expression et à souligner la singularité du style coranique. Blachère affirme cette distinction: “Ce rapprochement ne doit cependant pas être poussé trop loin, car le verset coranique s’impose par une ampleur ou un condensé, par une musicalité et une vigueur de l’expression jamais atteintes avant le Coran.”<sup>62</sup> Izutsu approche le sujet autrement, en minimisant l’importance du style en faveur du contenu:

What really matters here is not the form of expression, the style, but the thought-content which is expressed through this conventional means of expression. Everybody who is at all familiar with both the Koran and the pre-Islamic shamanism knows how great and essential the difference is between them as regards the thought-content, the subject-matter, and the general spirit that animates one and the other.<sup>63</sup>

## Le *Tafsīr*

---

<sup>59</sup> Pour plus de détails, voir Rippin qui présente des exemples de certaines catégories analysées par al-Rummānī (39-40).

<sup>60</sup> Izutsu, 145.

<sup>61</sup> Concernant la position du *kāhin* dans la société préislamique, Izutsu écrit: “*Kāhin*, in the Jahiliyyah, was a man with occult powers as a profession, and received freely honorarium or fee for his services, called *ḥulwān*” (144).

<sup>62</sup> Blachère, 28.

<sup>63</sup> Izutsu, 156.

La parole divine est une communication unilatérale sans échange, où le destinataire se limite à recevoir la communication et où il ne peut y avoir renversement de rôles.<sup>64</sup> A cette propriété s'ajoutent la difficulté de certains passages coraniques ainsi que la propagation rapide de l'Islam parmi des peuples de cultures et de langues différentes qui rendaient nécessaire l'éclosion de la discipline appelée *tafsīr*, commentaire coranique. Dans ses débuts le *tafsīr* consistait en des explications brèves de certains mots ou passages coraniques ambigus. Son établissement comme discipline eut lieu au 9<sup>e</sup> siècle, date à laquelle des œuvres se consacrant au Coran en entier furent rédigées.<sup>65</sup> Par la suite le corpus du *tafsīr* s'est étendu et diversifié; plusieurs écoles – théologiques, religio-politique, légales, mystiques— en résultèrent.<sup>66</sup>

Les œuvres du *tafsīr* présentent plusieurs tendances et approches du texte coranique dont l'étude du contexte historique, appelée *asbāb al-nuzūl* (circonstances ou causes de la descente). Cette approche fournit le contexte historique de telle sourate ou tel verset, identifiant ainsi le lieu, les personnes et les choses auxquels l'extrait coranique fait allusion (reconnu comme *ta'yīn al-mubham*).<sup>67</sup> D'autres approches du *tafsīr* s'intéressent à l'aspect légal, narratif, ou textuel y compris la lexicographie.<sup>68</sup> La plupart de ces travaux suivent le Coran de manière linéaire, du début à la fin. Le commentaire linéaire a certes plusieurs avantages: il informe le lecteur sur les circonstances

---

<sup>64</sup> Izutsu, 130.

<sup>65</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an. Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 10.

<sup>66</sup> Saeed, 10.

<sup>67</sup> Rippin, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, 40.

<sup>68</sup> Rippin. *Muslims*, 40-1. Voir R. Stephen Humphreys, *Islamic History* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 21-2. Parmi les premiers commentaires reconnus pour leur brillance, l'on trouve l'œuvre de Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, dont une édition courte traduite en anglais par J. Cooper sous le titre *The Commentary on the Qur'an* (1987). D'autres commentaires plus récents comprennent le livre de Rudi Paret, *Der Coran: Kommentar und Konkordanz* (1971); l'anthologie de Helmut Gätje, *The Qur'an and Its Exegesis* (1976) et une étude de Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters* (vol. 1, 1984) qui fournit de nombreuses citations ainsi que des commentaires sur des exégètes tant médiévaux que modernes.

historiques, linguistiques et sociales, lui permettant ainsi de se familiariser avec le cadre du texte; il fournit aussi des informations sur le commentateur, ses connaissances, ses sources, le degré de sa compréhension, l'esprit de son époque et le rôle de l'histoire dans la compréhension de la révélation.<sup>69</sup> Il n'en demeure pas moins que la méthode linéaire a l'inconvénient d'interrompre le même thème dans plusieurs sourates, fournissant ainsi du thème un examen partiel et étroit, plutôt qu'une vue globale.<sup>70</sup> Selon le chercheur égyptien Abu Zaid, le Coran, étant le produit de son époque, doit être lu métaphoriquement et selon le contexte:

Modern methods of scholarship can help us know how to apply the Qur'an in useful and meaningful ways to our ever changing world. My quarrel has never been with religion, but with the religious thought (which is human thought) coming from, in this particular case, the Islamists.<sup>71</sup>

Toujours est-il que la question de la sacralité s'impose, implicitement ou explicitement, directement ou indirectement, dès qu'il est question d'adopter une nouvelle méthode d'interprétation du Coran. Le problème, comme le suggère Abu Zaid, survient quand la pensée humaine prétend devenir sacrée elle-même et donc intouchable. L'héritage transmis de siècle en siècle finit par s'approprier la qualité même de ce qu'il est censé étudier et interpréter. D'où le danger qui guette tout chercheur proposant une méthode non traditionnelle, danger allant jusqu'à la menace de mort de la part des conservateurs qui soutiennent que le Coran ne doit pas être traité comme n'importe quel texte et qu'il

---

<sup>69</sup> Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" in *The Qur'an as Text*, 195. Hanafi cite d'autres avantages au commentaire linéaire.

<sup>70</sup> Hanafi, 196. Un des huit inconvénients cités par Hanafi, et touchant directement le chercheur, est le fait que les commentaires traditionnels sont si volumineux, chers, difficiles à manipuler et enfin lourds; ils peuvent intimider le jeune chercheur par leur pédantisme de sorte que le Coran semble plus facile à manier et à comprendre.

<sup>71</sup> Abu Zaid, *Voice of an Exile* (Westport: Praeger, 2004), 51.

détient un sens suprême et éternel d'ordre littéral.<sup>72</sup> Les raisons de ce durcissement sont multiples: une frustration croissante à l'égard de l'Occident; le rejet de l'interaction intellectuelle avec les idées des non musulmans; et enfin une appropriation du dogmatisme culturel provenant d'un nationalisme hostile...<sup>73</sup> A ces raisons pourrait s'ajouter une ignorance ou une compréhension médiocre de l'histoire de la pensée islamique et de ses mouvements intellectuels marquants, comme celui des Mu'tazilites commencé par Wāsil ibn 'Atā' (mort en 748).<sup>74</sup>

## Le Hadith

Désignant à la fois le singulier et le pluriel--le corpus--et reconnu également comme la *Sunna* ou tradition du Prophète, le Hadith constitue le deuxième texte sacré après le Coran. Ce vaste corpus comprend des faits et dires du Prophète rapportés oralement et par écrit, puis éventuellement compilés, rédigés et classifiés du 8<sup>e</sup> au 9<sup>e</sup> siècles.<sup>75</sup> Le Hadith complète le Coran dans la mesure où il explique et clarifie certains

---

<sup>72</sup> Durant les années quatre-vingt-dix, Abu Zaid fut poursuivi par les Islamistes en Egypte et désigné comme apostat, rendant ainsi inévitable son divorce de sa femme. Il prit la fuite avec celle-ci aux Pays-Bas. Ses livres restent introuvables en Egypte où ils furent publiés.

<sup>73</sup> Fred Halliday, "Voice of an Exile: Reflections on Islam," *Times Literary Supplement* (June 3, 2005): 22-3.

<sup>74</sup> Abū Zaid reconnaît l'influence de tels mouvements: "I see my scholarship as a continuation of the rational school of thought started by the Mu'tazilites and further developed by Muslim philosophers such as al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna), and Ibn Rushd (Averroes). My scholarship reflects my roots in classical Islam as well" (57-8).

<sup>75</sup> Tarif Khalidi réfute l'idée courante qu'au début le Hadith était transmis oralement seulement: Recorded in both memory and writing from the earliest decades after the death of the Prophet, the *Hadith* rapidly asserted its authority as a repository of the community's early religious and historical experiences. The period it traversed in its first hundred and fifty years of experience may roughly be described as moving from an initial stage of *collectanea*, simple jottings recorded as heard or remembered, to a second stage when these were put together in a book, to a final stage when the

versets coraniques et fournit des détails que l'on ne trouve pas dans le Coran ainsi que des renseignements sur la conduite du Prophète. Le sens du Hadith, non la lettre, est l'objet d'inspiration divine.<sup>76</sup> Son caractère sacré découle de sa relation avec le Coran. Au niveau de la forme, le Hadith (désignant également un seul rapport) se compose de deux parties: le *matn*, ou logion, et l'*isnād*, ou chaîne de narrateurs garants remontant jusqu'à la source (le Prophète). L'importance de l'*isnād* a provoqué la naissance des biographies des transmetteurs. Le caractère de ces derniers, leur réputation ainsi que leurs rapports mutuels sont devenus essentiels à l'évaluation de la validité de chaque *Hadith*. Le plus célèbre recueil de *Hadith* est sans doute celui de Bukhārī, savant du 9<sup>e</sup> siècle qui mourut en 870.

### La question de l'authenticité

Dans *Naissance à l'aube* de Driss Chraïbi, il ya un passage qui résume en quelque sorte la compilation du Hadith:

Nos scribes recueillent tout par écrit. C'est le commencement de notre Histoire et elle se doit d'être universelle. Bien entendu, les traditions prophétiques seront soumises au tri et au crible. Elles doivent être vérifiées dans leurs voies de transmission et quant à la probité de leurs transmetteurs, afin d'établir l'authenticité des Hadiths qui sont le fondement du comportement des croyants.<sup>77</sup>

Durant le tri, des milliers de Hadiths furent rejetés par les compilateurs parce que considérés comme inauthentiques. Des 600 000 Hadith recueillis par Bukhārī, seulement

---

various items were classified according to subject. This corresponds with the transition from a *sahifa*, one or more pages of parchment, to a *kitab* (or *diwan*, an official archive, a significant synonym derived from early bureaucracy) to a *musannaf*, or specialized monograph. [...] When the evidence is carefully weighed, little doubt remains that a substantial corpus of written *Hadith* existed by at least as early as the first half of the first century AH, while the stage of classified works was in all likelihood reached by the first half of the second century" (*Arabic Historical Thought in the Classical Period* [Cambridge: Cambridge University Press, 1994] 19-20).

<sup>76</sup> Ibid., 56.

<sup>77</sup> Chraïbi, *Naissance à l'aube* (Paris: Seuil, 1986), 115.

2762 furent retenus dans son *Sahīh* après l'application de sa méthode de vérification. La méthode de sélection qui consiste à étudier la chaîne des transmetteurs, *isnād*, ne satisfait pourtant pas les chercheurs modernes; on constate que ce sont les Hadith les plus tardifs qui ont été dotés par leurs inventeurs des chaînes de garants les plus respectables.<sup>78</sup>

Malgré les méthodes de vérification établies, un bon nombre de Hadith demeurent suspect et invitent à la recherche. Or le caractère sacré du Hadith rend la tâche bien délicate. Fatima Mernissi, écrivain et sociologue marocaine, examine dans *Le Harem politique* la manipulation du Hadith, ses motivations ainsi que ses conséquences sur la société musulmane.<sup>79</sup> Sa recherche fut initialement déclenchée par un récit misogyne attribué au Prophète. En retournant aux sources et en examinant le caractère du narrateur premier, Mernissi put conclure qu'il s'agit d'un Hadith fabriqué par Abū Huraira dont l'Islam est tardif.<sup>80</sup>

### **Les causes de la manipulation**

Après la mort du prophète, plusieurs querelles s'ensuivirent entre différents groupes d'intérêts luttant pour le pouvoir. La légitimation de telle ou telle position se faisait par le biais du Hadith. Cette phase critique de l'ère islamique, marquée par les luttes intestines fut propice au foisonnement du Hadith.<sup>81</sup> D'autres querelles entre riches et pauvres, sous le califat de 'Uthmān, donnèrent aussi naissance à un grand nombre de

---

<sup>78</sup> Claude Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval: VIIe-XVe siècle* (Paris: Maisonneuve, 1982), 115.

<sup>79</sup> Fatima Mernissi, *Le Harem politique: Le Prophète et les femmes* (Paris: Albin Michel, 1987).

<sup>80</sup> Mernissi, 64. Mernissi souligne qu'Abū Huraira ne connut le Prophète que durant les trois dernières années de sa vie et pourtant il est le narrateur de quelques 3500 Hadith. Abū Huraira fut inculpé de mensonge par une des épouses du Prophète, 'A'isha, ajoute Mernissi, et sa fortune fut confisquée par le deuxième calife 'Umar comme il était incapable de justifier ses sources (64).

<sup>81</sup> Les luttes contre les partisans de 'Alī, le cousin du Prophète, et ceux de 'Uthmān, le troisième calife déclenchèrent un tas de hadiths douteux. D'innombrables Hadith circulent sur la primauté de 'Alī chez les chiites.

récits soutenant la position de tel ou tel groupe.<sup>82</sup> Aussi, les relations entre l'homme et la femme furent-elles l'objet de Hadith incompatibles avec le message du Prophète.<sup>83</sup>

Or la raison de la manipulation du Hadith n'est pas toujours mauvaise ou motivée par quelque intérêt; elle peut en effet résulter d'une déformation de mémoire involontaire. D'ailleurs, il n'est pas rare de nos jours qu'un croyant musulman moyen déforme un texte sacré sans même s'en rendre compte. En l'absence d'une bonne connaissance d'un corpus aussi vaste, on peut facilement se tromper sur un Hadith, le répéter incorrectement, ou le confondre avec un autre et le mal comprendre ou encore considérer un Hadith tenu pour acceptable (dont l'authenticité n'est pas totalement assurée) comme authentique. Il arrive également qu'un croyant confonde Hadith et texte coranique. Connaître les textes sacrés de l'Islam n'est pas une mince affaire, d'où la facilité de les manipuler et de s'y tromper.

## L'espace

Le caractère sacré du Coran provient de son origine divine. Et le lieu de la révélation (تنزيل) est étroitement lié au sacré puisque la parole divine vient comme réponse ou solution à des circonstances particulières dans un lieu spécifique. C'est pour cela que l'on parle de circonstances de la révélation (اسباب النزول). Hanafi avance que c'est le lieu même qui dicte le type de révélation, à savoir son contenu et sa forme.<sup>84</sup> La révélation, déduit-on alors, varie selon le lieu: les sourates révélées à La Mecque se

---

<sup>82</sup> Al-Assiouty, 62.

<sup>83</sup> Al-Assiouty, 63-4.

<sup>84</sup> Hanafî, "What does the Qur'an as sacred text mean?" 53.

distinguent de celles révélées à Médine. Les sourates mecquoises sont courtes, persuasives, imaginatives, eschatologiques alors que les sourates médinoises sont plus réglementaires, rationnelles, dialectiques, sociopolitiques et prolixes.<sup>85</sup> Il en va de même pour les révélations préislamiques: chacune est liée à un lieu dont découlent ses particularités. Les lieux, qui déterminent le type de révélation, sont à leur tour sacralisés par celle-ci.

La Mecque et Médine sont, rappelons-le, des villes sacrées par excellence. Le caractère sacré de La Mecque remonte à Abraham qui invoqua Dieu: “Seigneur ! j’ai établi une partie de ma famille dans une vallée stérile près de ta demeure sainte. Fais qu’ils accomplissent la prière.”<sup>86</sup> La venue de l’Islam fut la réponse de Dieu à Abraham selon la tradition islamique. La Ka‘ba fut bâtie par Adam et rebâtie par Abraham. Désignée comme “demeure de Dieu” dans le Coran, elle est à la fois symbole de la présence divine et un sanctuaire pour le croyant. La deuxième ville, Médine, est sacrée puisque Muḥammad y reçut le reste de la révélation coranique. Ayant quitté le milieu fort hostile de La Mecque qui se mettait presque en entier contre lui et son message, Muḥammad trouva refuge à Yathrib qui devint désormais Médine (المدينة المنورة--ville illuminée).<sup>87</sup> Muḥammad s’y installa en 622 et y mourut en 632. Il est enterré dans la Mosquée de Médine (المسجد النبوي) qui jouxte sa petite maison. L’émigration de Muḥammad et de ses compagnons à Médine, appelée هجرة *hijra*, constitue une ère

---

<sup>85</sup> Hanafî, 53.

<sup>86</sup> Coran, 14:40.

<sup>87</sup> Le nom Médine ne renvoie qu’à “ville” en arabe. Voir U. Rubin, U “Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of *Nūr Muḥammad*,” *Israel Oriental Studies* 5 (1975): 62-119. Rubin ne fait pourtant pas de distinction entre *nūr* et *ḍaw’*, sens figuré et sens littéral de «light.»

nouvelle puisqu'elle annonce le commencement du calendrier musulman, hégire. La troisième ville sacrée n'est autre que Jérusalem où le Prophète accomplit *الاسراء* l'*isrā'* (reconnu comme voyage nocturne) au temple et *المعراج* le *mi'rāj* (ascension) au trône de Dieu. Sa visite de Jérusalem fut miraculeuse: "Louange à celui qui a transporté, pendant la nuit, son serviteur du temple sacré à cet autre temple plus éloigné dont nous avons béni les alentours, pour lui faire voir quelques-uns de nos miracles."<sup>88</sup>

## Le temps

Tout comme les lieux, le temps est lui aussi imprégné du sacré de la parole divine; d'où l'expression d'"Histoire sacrée."<sup>89</sup> L'histoire depuis Adam, étant ponctuée par la révélation, est désormais sacrée. La parole divine qui s'est développée depuis Adam jusqu'à Muḥammad est temporelle: elle se déroule dans le temps.<sup>90</sup> Ainsi subit-elle deux modes de développement: un développement historique étendu depuis Adam, mais aussi un autre développement relativement court, au long d'une révélation particulière.<sup>91</sup> Dans le cas de l'Islam, la parole divine est descendue progressivement pendant une période de vingt-deux ans, constituant la phase finale d'un long développement. Muḥammad est ainsi considéré le Sceau des prophètes. Pour être plus précis, l'Histoire sacrée de l'Islam est la période de la révélation (*تنزيل*), les vingt-deux ans durant lesquels Muḥammad recevait des versets coraniques à travers l'ange Gabriel. Conformément à la tradition

---

<sup>88</sup> Coran, 17:1. Voir l'analyse de Josef Van Ess, "Vision and Ascension: sūrat al-najm and its relationship with Muḥammad's mi'rāj," *Journal of Qur'anic Studies* 1(1999): 47-62.

<sup>89</sup> Hanafī, 54.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid.

islamique, cette période sacrée est distincte en ce qu'elle est guidée non par la sagesse humaine mais par la révélation divine. Dieu intervient directement à travers sa parole dans le cours de l'histoire; cette histoire-ci ne pourrait se reproduire. Et l'histoire proprement dite de l'Islam commence dès lors avec la fin de la révélation, à la mort de Muḥammad.<sup>92</sup>

L'Histoire sacrée de l'Islam est chargée: elle commence et finit avec le *tanzīl* du Coran, elle englobe des lieux sacrés touchés et imprégnés de parole divine, elle comprend le Hadith du Prophète qui s'inspire et s'appuie sur cette dernière. C'est donc une Histoire unique marquée par une intervention divine qui touche et transforme tout-- le temps, le lieu et la conscience. Il s'agit alors d'un sujet peu commun et exigeant dont le traitement ne peut passer inaperçu. Avant d'explorer les romans de Boumediène, de Djébar et de Chraïbi qui s'inspirent de cette Histoire-ci, de ce qui la précède immédiatement ou de ce qui s'ensuit, il faudrait se tourner aux sources historiques sur cette période.

## B. L'histoire

Examiner les sources exige une connaissance de la genèse de l'écriture historique islamique et de son développement. Soulignons dès lors que telle écriture historique est née avec l'Islam et que les recherches des historiens ne concordent pas toutes au sujet de son essor, de ce qui la constitue, et de l'origine même de quelques historiens illustres.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Mahmoud Ayoub, *The Crisis of Muslim History* (Oxford: Oneworld, 2003), vii.

<sup>93</sup> La variété marquant ce champ de recherche n'est pas à sous-estimer; elle peut facilement être source de confusion et de tracas. La variété touche tant les sujets importants que d'autres moins importants. En ce qui concerne les constituants de l'historiographie islamique par exemple, Claude Cahen considère les

Outre que le corpus de cette historiographie,<sup>94</sup> surtout celui datant de la période classique qui commence vers la fin du 9<sup>e</sup> siècle, est vaste au point de décourager toute tentative de recherche,<sup>95</sup> les notions d'histoire et d'historien de cette époque-là ne correspondent pas à celles de nos jours.<sup>96</sup> Sans totalement ignorer les différences entre les recherches récentes et plus anciennes, il serait utile d'esquisser les grandes lignes de l'historiographie islamique et d'examiner de près les aspects pertinents à notre travail.

## Conscience historique

La culture préislamique et islamique dans ses débuts était principalement de tradition orale. L'écriture était peu répandue avant l'Islam et se limitait à quelques occasions légales ou religieuses. D'où la rareté des écrits. Avec la venue d'une religion nouvelle, l'écriture se répandra progressivement, puis à un rythme beaucoup plus rapide, parmi les Arabes qui dorénavant rédigeront une histoire nouvelle qu'ils auront façonnée

---

*magāzī* (histoire des conquêtes) et la *sīra* (biographie du Prophète) des genres culturels ou littéraires qui ne font pas partie de l'historiographie; Franz Rosenthal par contre exprime une vue différente qui tient compte de la perception des musulmans à l'époque: "Muslim historiography includes those works which Muslims, at a given moment of their literary history, considered historical works and which, at the same time, contain a reasonable amount of material which can be classified as historical according to our definition of history" (Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* [Leiden: Brill, 1968], 17). La question moins importante de l'origine de certains historiens se pose dans le cas de Muḥammad b. Jarīr Ṭabarī, historien du 9<sup>e</sup> siècle. Le nom Ṭabarī dérivant de Ṭabaristān, son lieu de naissance, pourrait suggérer une origine perse. D'après la documentation de Franz Rosenthal, Ṭabarī est arabe; voir son Introduction dans *History of Al-Ṭabarī*, vol. 1, *General Introduction & from the Creation to the Flood* (Albany: State University New York Press, 1989), 12. C'est à cette édition (ed. Ehsan Yar-Shater) qui comprend 39 volumes que nous nous référons.

<sup>94</sup> Voir les définitions d'histoire et d'historiographie données par Robinson dans *Islamic Historiography*, xvi.

<sup>95</sup> Les historiens concordent tous sur ce point; Robinson parle de "bibliomanie." En fait l'ensemble de l'oeuvre d'un seul historien médiéval peut intimider le chercheur par son ampleur.

<sup>96</sup> Voir Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 8-17, 54-65.

eux-mêmes. Le rôle que joue le Coran, qui est au fondement de l’Islam, dans cette transformation est primordial, comme en témoigne la citation suivante: “An axial text is an end and a beginning, a summa and a programme for thought and action, a theory and its paradigms. The Qur’an is a source of ideas on history as well as a repository of historical examples offered for contemplation.”<sup>97</sup> La parole divine déclenche ainsi une ère historique nouvelle où les nouveaux adeptes de l’Islam acquièrent une conscience historique. Sans doute est-il difficile de déterminer avec précision la naissance d’une telle conscience qui ne saurait être un événement aux contours précis. Mais il semble raisonnable de présumer, comme le pense l’historien Khalidi, que la turbulence et le changement rapide marquant la période suivant la mort du Prophète, précipitèrent le développement d’une conscience historique.<sup>98</sup> Les conquêtes ainsi que le début du premier empire, ponctués de conflits religieux et politiques, causèrent des rebellions et même quelques guerres civiles. Ces troubles éveillèrent chez le musulman le besoin de se repérer, de retrouver et de conserver les enseignements du Prophète, sa vie et sa conduite qui semblaient de plus en plus lointains. Par conséquent, une collection systématique des récits oraux et écrits sur le Prophète et son époque eut lieu au milieu du règne des Umayyades (685-724). (Notons que les premières décennies de l’Islam occupaient toujours une place plus grande et plus importante chez les historiens à l’époque.) En outre, avec l’institution de l’Etat musulman la nécessité de documenter les événements se fit retentir, documentation qui se fit désormais selon la datation Islamique nouvelle --hégire-- débutant en l’an 610.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 7.

<sup>98</sup> Voir Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 14.

<sup>99</sup> Robinson explique:

## Rareté des écrits premiers

Le problème qui se pose devant tant d'historiens est le fait que la plupart des sources écrites sur l'histoire sacrée de l'Islam et son cheminement, nous sont parvenues principalement des 9<sup>e</sup>- 11<sup>e</sup> siècles (soit près de deux siècles après les faits).<sup>100</sup> En fait, la floraison de l'écriture historique coïncide avec le règne des Abbasides (750-1258) dont la prospérité était notoire.<sup>101</sup> Les écrits premiers nous sont parvenus principalement sous forme de citations fragmentaires à travers des collections postérieures. Le décalage temporel entre les faits premiers de l'Islam et leur rédaction a suscité des thèses multiples qui ne concordent pas, mais qui peuvent être classifiées selon des tendances principales.<sup>102</sup>

Les raisons de la rareté des écrits datant du début de l'ère Islamique sont multiples. L'analphabétisme doit en être une: dans cette période, l'écriture arabe était dans son état élémentaire.<sup>103</sup> Aussi apprend-on qu'il y avait une certaine hésitation mêlée

---

The relatively early adoption of Hijri dating may help to explain why seventh-century events are dated with some accuracy by ninth- and tenth-century sources, at least starting in the conquest period (Prophetic history, it seems, is more of a problem, since we lack much external control). Our relatively late historians disagree about a variety of things, but their post-Prophetic chronologies are only rarely in dramatic conflict, and they frequently show a real command of death dates. That the break between the Jahili and Islamic epochs had already been clearly marked by Hijra dating probably saved later Muslim historians a great deal of work" (*Islamic Historiography*, 21-2).

<sup>100</sup> Voir le rôle de la mémorisation et son importance durant l'islam premier dans *Islamic Historiography* de Robinson, 172-4.

<sup>101</sup> Robinson écrit:

The great scale of Abbasid learning is reflected just about everywhere. *Akhbārīs* such as Abū Mikhnaḥ (d. 774) and Sayf b. ʿUmar, both of whom contributed enormously to the historical tradition, can be credited with about 40 and 30 titles, respectively. The life span of another famous *akhbārī*, Abū al-Hasan al-Madāʿnī, corresponds closely to this phase (he was born in ca. 752, and died some time between 830 and 850), and he may have written 200 books. Apparently only two of these survive (and one only in part), but al-Madāʿnī was a favourite of later historians, and his work, especially on the conquests, survives in long quotations. (28)

<sup>102</sup> Voir note 6.

<sup>103</sup> Selon Khalidi:

à la crainte chez la communauté naissante de rédiger par écrit le Hadith même: “It [the Hadith] had to overcome the reluctance of many early Muslims to tolerate *any* text that seemed to threaten the textual finality of the Qur’an or the sense of awe which this inspired.”<sup>104</sup> La disparition des premiers manuscrits n’est pas à sous-estimer; celle-ci est due à plusieurs facteurs dont notamment la nature du matériel utilisé pour l’écriture, le papier résistant mal au climat chaud et humide du Moyen-Orient.<sup>105</sup> D’autres facteurs sont la destruction volontaire ou accidentelle et même le vol; certains manuscrits peuvent avoir été tout simplement égarés.<sup>106</sup> A noter aussi est le temps que l’on a mis à publier des livres durant les premières décennies de l’Islam:

None of the products of the earliest Muslim literature has been preserved. Bibliographical sources or citations in later authors do not help. Then, there is the gap which existed between the probable origin of Arabic literature and the organization of Muslim book publication. As in classical antiquity, the publishing of a book in Islam required that the author’s finished work was given to friends or pupils for the purpose of making copies of the particular work for sale. In the first decades of Islam, an organization of this kind was not possible. The number of those who knew how to write Arabic was necessarily small. [...] Over half a century after Muḥammad’s death thus passed before ordinary book publishing, which was not government sponsored such as the editions of the Qur’ân, could get under way.<sup>107</sup>

Le problème de la disparition des manuscrits premiers continue même après l’établissement d’un état musulman où un haut degré de prospérité et de culture est réalisé. Ironiquement, le grand progrès dans les différentes disciplines contribuera à sa

---

[...] some two to three centuries before the coming of Islam (c. third to sixth centuries AD) *Jahili* [pre-Islamic] Arabia had achieved linguistic unity, an impressive and lasting legacy. This unity coincided with the emergence, after centuries of southern domination, of the North as Arabia’s centre of political, economic and religious gravity. The North was an arc of commercial and religious towns joining north-western to north-eastern Arabia and curving through southern Syria and southern Iraq. It was in this arc that the North Arabic script and dialect developed and then dominated the Peninsula. This was in effect a reformulation of a very ancient language with deep affinities to the languages of the ancient Near East. (10)

<sup>104</sup> Khalidi, 19.

<sup>105</sup> Robinson, 31; Robinson fait une comparaison avec le cas des manuscrits en Europe: “Here it is worth noting (and lamenting) the contrast between this dismal situation and the relatively robust survival of manuscripts in Europe, where parchment and animal skin were the media of choice” (ibid.)

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 68.

manière à la disparition des manuscrits premiers: la qualité remarquable des compilations postérieures (telles que le volumineux *Ta'rikh* de Ṭabarī et *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'īd) et le fait qu'elles citent fidèlement et abondamment des compilations premières ont réduit et le prestige de ces dernières et leur valeur.<sup>108</sup> A quoi cela servait-il de lire et de copier des écrits anciens et épars sur lesquels s'appuient des ouvrages postérieurs de qualité supérieure, surtout quand les textes anciens présentent un point de vue qui n'est plus appréciable?<sup>109</sup>

Les sources non islamiques peuvent-elles récompenser la lacune ressentie par certains islamologues? Dans quelques cas, elles sont utilisées de manière exclusive pour reconstruire l'histoire première de l'Islam.<sup>110</sup> Le résultat d'une telle entreprise est stupéfiant vu le caractère de ces sources-ci, qui semblent poser plus de problèmes:

The true contemporary sources (papyri, archaeology, and Christian writings) are tantalizing indeed, but are either fragmentary or represent very specific or even eccentric perspectives. An adequate and convincing reconstruction of Islam's first century from these materials alone is simply not possible.<sup>111</sup>

## Formation de l'écriture historique

L'équivalent d'un écrit historique au début de l'ère Islamique était désigné par le terme *خبار* (*khābar* pl. *akhbār*) qui était une sorte de compte-rendu rapportant

---

<sup>108</sup> Robinson, 32.

<sup>109</sup> Ibid. Robinson explique: "Pre-modern scribes were no more likely to copy unwanted books than modern-day publishers are to print them, which is why many works disappeared. And precisely this seems to have happened in the late ninth and tenth centuries, when fields of learning were systematized and collections merged as authoritative" (32); voir également le commentaire de Cahen sur ce point, *Introduction*, 26.

<sup>110</sup> Voir Crone & Cook, *Hagarism*.

<sup>111</sup> R. Steven Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1991, 69.

généralement un fait ou un événement passé.<sup>112</sup> Suivant le modèle du Hadith le *khobar* commence par un *isnād*, chaîne de transmetteurs remontant à la source.<sup>113</sup> L'*isnād* du *khobar* employait la même terminologie que celle de l'*isnād* dans le Hadith: "Un tel m'a dit..." Nombreux sont les travaux qui ont relevé et examiné d'autres influences dans le *khobar*, notamment celles des genres datant de l'ère préislamique tels que la poésie et أيام العرب (collection de récits en prose sur les batailles des Arabes).<sup>114</sup> Traditionnellement transmis oralement puis copiés et rédigés par la suite, les premiers *akhbār* sont une compilation sans un véritable auteur, presque homogènes puisque les sources devaient être les mêmes.<sup>115</sup> Ces récits consistaient en une série d'*akhbār* de longueurs variées où chaque *khobar* formait une unité indépendante. Malgré la similarité du *khobar* au Hadith, le sujet traité constitue un grand point de différenciation:

The "people of *Hadith*" were concerned principally with the law, and they collected reports about what the Prophet did or said because nearly everything he did or said could function as legal precedent.[...] The interests of those who collected and transmitted *akhbār* were considerably broader and, in view of the jurists, considerably less weighty. They collected a great diversity of material (principally stories, but also *bon mots*, aphorisms, lines of poetry) for a variety of reasons: to entertain, amuse, edify, educate and moralize.<sup>116</sup>

En fait, les premières compilations, marquées par leur caractère fragmentaire, constitueront les sources des histoires postérieures. L'*akhbārī*, qui était souvent un savant du Hadith, sélectionnait généralement les *akhbār* selon le sujet ou l'événement, les critères du choix n'étant pas toujours clairs:

---

<sup>112</sup> Dérivant de mots signifiant "infomer," le but du *khobar* est d'annoncer des nouvelles récentes ou anciennes.

<sup>113</sup> Il arrivait que quelques *akhbār* ne comprennent qu'un *isnād* incomplet ou partiel; voir Robinson, p. 16. A souligner ici est que le grand débat sur l'*isnād* qui eut lieu vers le début du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> siècle; voir là-dessus Khalidi, 39-43.

<sup>114</sup> Voir Khalidi, 4-7; Rosenthal, 67-8.

<sup>115</sup> Voir Stefan Leder, "The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition," *On Fiction and Adab*, ed. Philip F. Kennedy (Germany: Harrasowitz, 2005).

<sup>116</sup> Robinson, 16-7.

Since [...] we can expect to find very few explicit statements of method and purpose, we must discover these questions mainly through a scrutiny of the compiler's selection and arrangement of *akhbār*; we would ask why he chose to include this set of texts, why he omitted others which were available to him, why he fitted them together in one way rather than another. Our solutions will be necessarily hypothetical, and there is always the danger of over-interpreting.<sup>117</sup>

La citation ci-dessus soulève des questions pertinentes à notre recherche, notamment le rôle de l'historien et sa participation dans la rédaction de son ouvrage, aspect que nous examinerons dans la section qui suit. L'exemple de Ṭabarī qui vécut vers la fin de la phase dite traditionniste, époque de transition, pourra illuminer ce point.

Comme il y eut foisonnement d'événements importants au début de l'instauration de l'empire musulman, et à un rythme beaucoup plus rapide qu'auparavant, il devint nécessaire d'employer une forme d'écriture permettant une coordination de sujets multiples ainsi qu'une continuité externe au niveau du contenu.<sup>118</sup> La répartition annalistique s'avéra appropriée à de tels besoins et devint dès lors dominante. On retrouve des annales datant du deuxième siècle de l'hégire: celles d'al-Wāqidī (mort en 823) dont quelques passages figurent dans le chef-d'œuvre de Ṭabarī, ainsi que celles d'al-Haytam b. 'Adī (mort en 821).<sup>119</sup> Apparemment aucune étude moderne ne fournit une explication satisfaisante de l'origine de la forme annalistique chez les musulmans.<sup>120</sup> Notons, comme le souligne Cahen, que la répartition annalistique facilite la confrontation entre ouvrages et la comparaison des mêmes événements. Toutefois l'interruption des événements de longue durée, qui s'étendent à plusieurs années, leurs causes et conséquences, présente un grand inconvénient.

---

<sup>117</sup> Humphreys, 98-9.

<sup>118</sup> Rosenthal, 70-1.

<sup>119</sup> Rosenthal., 73.

<sup>120</sup> Rosenthal, 80.

Le terme *ta'rikh*, d'usage depuis le 9<sup>e</sup> siècle fut associé aux ouvrages organisés chronologiquement, notamment les annales. Toutefois, il n'est pas évident que tout ouvrage portant le nom "*ta'rikh*" présente une organisation annalistique; la répartition pouvait être soit par règnes soit par dynasties. Comme le précise Rosenthal, c'est l'expression *تأريخ على السنين* (histoire par année) ou une autre expression semblable qui indique qu'il s'agit d'annales à proprement parler. Dans son *Ta'rikh* (œuvre de seize volumes qui débute avec la création du monde et finit en l'an 915), Ṭabarī adopte le format annalistique avec le calendrier musulman établi durant le règne de 'Umar, troisième calife. Le terme *ta'rikh* s'applique donc à des ouvrages de catégories très diverses; réciproquement il arrivera encore à des ouvrages d'être désignés indifféremment par les mots de *ta'rikh*, *akhbār*, ou autres encore.<sup>121</sup>

## Le rôle de l'historien

Examinons d'abord la conception de l'historien à l'époque: écrire de l'histoire n'était pas une profession établie.<sup>122</sup> Contrairement à son homologue moderne, l'historien devait gagner sa vie en faisant autre chose qu'écrire de l'histoire. Il occupait souvent des postes divers soit dans le gouvernement, soit dans l'enseignement, soit dans

---

<sup>121</sup> Cahen, 145.

<sup>122</sup> Robinson explique: "Historiography did not secure so prestigious a place in the medieval world of Islamic learning as other branches of learning, especially the law, but it was still produced in great quantity" (7). Il y avait également une catégorie d'historien amateur, qui n'était pas rare: "Since historical knowledge was an indication of one's education, it must have been a tempting thought for an educated amateur to venture into historical writing" (7).

la justice (tel fut le cas de Ṭabarī, reconnu à l'époque comme juriste), ou ailleurs.<sup>123</sup> Mais il y eut quelques exceptions: al-Mas'ūdī (mort en 956) semble s'être consacré uniquement à l'écriture historique; cinquante ans plus tard, ce sera également le cas de l'historien égyptien Ibn Zūlāq. L'historiographie, comme le Hadith dont elle s'inspirait et suivait le modèle, faisait partie des sciences transmises (*naqliyya*) et non rationnelles (*'aqliyya*).<sup>124</sup> La plupart des recherches affirment que le mode de compilation plutôt que le mode de composition dominait l'historiographie première. L'historien se voulait principalement transmetteur; ceci explique le fait que les citations étaient fidèlement reproduites.<sup>125</sup> Selon Humphreys, l'historien traditionniste, c'est à dire de la phase première de l'historiographie (7<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles), était censé rapporter "objectivement" des faits sûrs et garder un air distant envers ce qu'il écrivait ou rapportait oralement.<sup>126</sup> Tel le transmetteur du Hadith, l'historien devait s'appuyer sur des sources sûres et fournir un

<sup>123</sup> Sur Ṭabarī, Cahen écrit: "Si son *Histoire* est son principal titre de gloire auprès de la postérité, il n'en est pas moins célèbre aussi comme l'auteur du premier grand *tafsīr* commentaire coranique, ainsi que comme juriste, pour ne pas parler de curiosités mineures" (147).

<sup>124</sup> En ce qui concerne l'évolution de l'historiographie islamique, je m'appuie particulièrement sur le travail de Khalidi qui définit le cadre épistémique du corpus dans son *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. D'après sa classification, le Hadith est le mode épistémique dominant dans cette période; viendra ensuite l'*adab* (belles-lettres serait une traduction approximative) aux 9<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles où la voix de l'historien se fait retentir; les troisièmes et quatrièmes modes épistémiques dominants par la suite seront la *ḥikma* (philosophie) aux 10<sup>e</sup>-11<sup>e</sup> siècles, puis la *siyāsa* (politique) aux 12<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècles.

<sup>125</sup> L'historien marocain Abdallah Laroui fait une observation intéressante:

Le terme *tārīkh* est arabe, le mot grec *historia*, qui aurait pu être adopté à cet effet, l'a été, mais précisément dans le sens contraire de récit mythique (*usṭūra*, pl. *asāṭīr*), opposé à *tārīkh* qui est la connaissance fondée, contrôlée des faits passés ou présents, et c'est pour cette raison que pendant longtemps les arabes vont considérer qu'ils sont seuls à avoir une vraie histoire, les autres peuples ne possédant qu'un amas de légendes invérifiables. (Laroui, *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* [Paris: Maspéro, 1974], 23).

A noter est qu'ici le terme *tārīkh* est employé dans le même sens que *ta'rīkh* (qui dans le passé désignait exclusivement l'histoire comme discipline). Dans les temps modernes, *tārīkh* (qui signifie "date" aussi) a presque remplacé *ta'rīkh*.

<sup>126</sup> Boaz Shoshan trouve que le terme "objectif" ici est anachronique: "[Humphreys's] assumption about the requirement of the classical Muslim historian to supply 'objective knowledge' and display neutrality is unsubstantiated and could be regarded as markedly anachronistic. It is erroneously informed by a modernist view of science, the 'science' of history included" (*Poetics of Islamic Historiography* [Leiden: Brill, 2004], 112). Pourtant la neutralité du ton est notable et Humphreys n'est pas le seul à souligner cet aspect du texte historique traditionniste; voir par exemple Cahen qui exprime une vue similaire. Ces qualités d'ailleurs dérivent du Hadith qui sert de modèle au texte historique; on remarquera un ton moins neutre après la période dite traditionniste (voir note 114).

*isnād* qui garantît la véracité du message transmis. Ṭabarī, considéré comme le dernier traditionniste, défendit vivement cette méthode, comme nous le verrons plus loin.<sup>127</sup>

Retenons que le retrait de l'historien se traduisait également dans le style de l'écriture qui était généralement simple et clair, au ton neutre; seule la préface épousait un style raffiné.

D'ailleurs la simplicité s'annonçait dès le titre de l'ouvrage, souvent intitulé *تاريخ*

(histoire) ou même *مختصر* (abrégé), alors que les ouvrages étaient habituellement

volumineux.<sup>128</sup> Plus tard quand l'historiographie sera imprégnée du *adab* (“belles

lettres”), certains ouvrages porteront des titres ornés tel *مروج الذهب* (*Prairies d'or*) de

Mas'ūdi (mort en 956).

Qu'en est-il alors de la voix de l'historien? Sa présence dans le texte est-elle toujours répudiée? Ceux qui supportent la vue selon laquelle telle voix était soit tue, soit taciturne doivent forcément nécessairement s'appuyer sur un matériel concret pour justifier leur position. En outre le minimum de commentaires historiques ou linguistiques caractérisant la première phase de l'historiographie soutient le point de vue qui dit que l'historien à l'époque était un simple transmetteur sans voix. Certains chercheurs reconnaissent néanmoins l'ampleur de l'oeuvre de l'historien traditionniste, son immense

---

<sup>127</sup> Nuançons un peu ici puisqu'il n'y a pas une délimitation nette entre la phase dite traditionniste et celle qui la suit:

L'importance de Tabari fait qu'on le considère en général comme le moment tournant entre l'historiographie vieille et la nouvelle historiographie qui le suivra. A vrai dire il y a plutôt chevauchement d'une ou deux générations que ligne de démarcation chronologique. La méthode traditionniste atteint avec Tabari son apogée en même temps que, par impossibilité de faire désormais plus, elle en est le champ du cygne. (Cahen, “L'Historiographie arabe,” 147)

<sup>128</sup> Toutefois, la plupart des ouvrages qui nous sont parvenus des 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> siècles furent transmis non par les “auteurs” mais par leurs étudiants; Robinson explique:

In classical Islam, students were generally supposed to follow the principle that a book learnt properly was a book learnt orally from its author or from someone who had already been taught *that particular book*, the process often including the student's reading of the book *back* to his teacher (“to read back” often means nothing other than “to study under someone”). In so doing, these students collected not diplomas, but *ijāzas* (“permission certificates”), which authorized them to transmit and/or teach the books that they had been authoritatively taught, and to use their copies of the books as the basis for further copies. (Robinson, 175)

effort de documentation, son ambition et son dévouement; en même temps, lui est déniée toute capacité à l'originalité.<sup>129</sup> Robinson explique: "First, in characterizing these authorities as (mere) collectors, it accorded with the disdain that some Orientalists felt towards Islamic learning in general and Islamic traditionalism in particular: there was little original going on, it was thought."<sup>130</sup> Outre le préjugé qui risquait de s'infiltrer en l'orientaliste, la méthode de recherche pratiquée par ce dernier avait ses faiblesses malgré ses avantages:

Second, it accorded with one of the principal methods followed by textual historians in the nineteenth and much of the twentieth century, the *Quellenforschung* ('research into sources') that underpinned European scholarship on the Hebrew Bible and New Testament. It thus gave Islamicists a tool with which they might dig into texts in order to identify, isolate and excavate earlier works that had been deposited in later ones.<sup>131</sup>

Ce n'est pas notre rôle d'évaluer le travail des orientalistes, ni d'appliquer la notion moderne de la voix de l'auteur aux historiens d'époque. Notre recherche s'attache plutôt à savoir si l'historien à l'époque était présent dans son ouvrage et si l'on peut par conséquent le tenir pour responsable de ce qu'il rédigeait. La présence de l'historien n'est pas exclusivement liée à ses commentaires bien entendu; elle implique également son silence et les omissions que l'on pose comme volontaires et qui peuvent s'avérer aussi révélateurs que ce qu'il rédige.

Considérons *Loin de Médine*: la narratrice du roman de Djébar accuse fréquemment Ṭabarī, dont l'œuvre constitue une source principale du roman, de silence au sujet de la femme. Celle-ci baigne souvent dans l'anonymat; nulle description physique n'est fournie; sa parole et ses actes de résistance sont occultés. D'après cette

---

<sup>129</sup> Robinson, 35.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid.

accusation de silence, Ṭabarī doit être plus auteur que compilateur; ainsi pourrait-on le juger d'après ce qu'il écrit ou n'écrit pas. Si l'on considérait l'autre hypothèse, où Ṭabarī serait avant tout compilateur, l'accusation de silence portée contre lui serait injustifiée et devrait plutôt s'appliquer aux sources elles-mêmes et peut-être à toute une tradition, pour autant que le fond en est homogène. Mais puisque la narratrice n'accuse pas de silence les autres sources, notamment Ibn Sa'd, on pourrait supposer pour le moment que la position vis-à-vis de la femme diffère dans les différentes sources.<sup>132</sup>

Pourtant, les chercheurs confirment le fait que les citations des ouvrages antérieurs sont fidèlement reproduites dans les recueils postérieurs. Or ceci ne veut nullement dire que *tout* est cité. La sélection des sources et de leur contenu suppose inévitablement l'omission: certains *akhbār* seront simplement omis. Peut-être l'historien juge-t-il tels *akhbār* préférables ou plus pertinents que d'autres. Ceci dit, si Ṭabarī mettait au point son texte, le maniait comme il l'entendait et faisait des suppressions, l'accusation exprimée dans *Loin de Médine* devrait tenir et le "silence" de Ṭabarī dirait bien des choses, ainsi que le roman le laisse entendre. Seul un examen comparatif des épisodes où Ṭabarī est accusé de silence dans *Loin de Médine* et des sources utilisées par celui-ci dont notamment Ibn Sa'd, qui consacre une partie de son ouvrage volumineux aux femmes, pourrait nous illuminer sur la question du silence, sa validité et ses implications.

Un autre aspect important qui méritera d'être étudié est le processus de sélection. Comme nous l'avons vu plus haut, les principes de sélection employés par l'historien dans la rédaction de son ouvrage peuvent ne pas être évidents. Pourtant le contenu du

---

<sup>132</sup> Les sections sur Ibn Sa'd et sur Ibn Ishāq tiendront compte de l'écriture de ces derniers sur la femme dont leur ouvrages respectifs *Ṭabaqāt* et *Ṣīra*.

texte même peut nous fournir des pistes ou indices; de même, la confrontation entre ouvrages traitant des mêmes événements peut nous renseigner sur les critères de sélection. Considérons comme exemple la *فتنة* (première guerre civile en Islam) qui eut lieu à la suite de l'assassinat du troisième calife 'Uthmān. On ne trouve pas dans les ouvrages historiques les mêmes représentations des événements. Le roman de Boumediène semble présenter une perspective particulière de la première guerre civile qui risque de choquer le lecteur qui se croit familier de cette histoire. En somme, les principes de sélection adoptés par chaque romancier se révèlent à travers un examen comparatif des sources.

## **Les sources historiques**

Le passage de l'histoire à la fiction nous invite sans doute à nous familiariser avec les sources historiques islamiques avant d'entamer une comparaison d'un événement représenté dans le texte de fiction et dans les sources. Un examen critique des travaux modernes consacrés aux sources des trois romans nous renseignera sur leur caractère et aussi sur la voix de l'historien; ceci nous permettra également de mieux juger les représentations d'un même événement dans différents textes historiques.<sup>133</sup> On retiendra que la plupart des historiens dont les ouvrages servent de sources aux romans appartiennent à la période première de l'historiographie, qui dure jusqu'au 10<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>133</sup> Le but de cette étude n'étant pas d'offrir une analyse des sources, entreprise qui relève d'ailleurs du travail de l'historien). Seul un examen des épisodes représentés dans les sources et dans les textes de fiction s'avère nécessaire.

Cette période est généralement marquée, comme nous l'avons déjà vu, par l'influence de la tradition sacrée, voire le Hadith, dans la structure et la forme du texte historique. Que cette historiographie donne à l'histoire sacrée une très grande importance explique le fait qu'elle sert de base à toute recherche sur le sujet, y compris les textes de fiction.

L'historiographie Islamique première nous est parvenue à travers des ouvrages qui peuvent être divisés en trois catégories: dans la *sīra*, signifiant biographie, il s'agit de biographie prophétique (rappelons qu'il y avait des biographies dévouées aux transmetteurs du Hadith, visant à évaluer leur moralité et leur degré d'honnêteté); *ṭabaqāt*, qui peut signifier époque, génération ou classe selon le moment, adopte des classifications d'ordre religieux; *ta'rikh*, qui désigne depuis le 9<sup>e</sup> siècle l'histoire en tant que discipline et qui présente une répartition chronologique.<sup>134</sup> Retracer l'évolution et la variation de ces trois genres d'écriture dépasserait certes les limites de la présente étude; seule une brève vue d'ensemble des ouvrages capitaux dans chaque genre et sur lesquels s'appuient les romans semble souhaitable.

### **La *Sīra***

L'ouvrage d'Ibn Ishāq (704-761) intitulé *La Sīra* (désigné aussi sous d'autres noms)<sup>135</sup> est à ce titre capital. Pourtant nous ne possédons de cet ouvrage qu'une recension par Ibn Hishām (mort vers 828) qui est devenue la version la plus répandue, voire classique. Celle-ci mentionne le nom Ziyād al-Bakkā'i (mort en 799) comme

---

<sup>134</sup> Voir Robinson, 55-79.

<sup>135</sup> Reconnu aussi comme *al-mubtada'*, *al-siyar wa-l-maghāzī*, *al-maghāzī*. Notons que le terme "*maghāzī*" désigne non seulement les campagnes du Prophète, y compris le nom et le nombre des participants, la date des expéditions, l'ordre chronologique des événements, mais également la mission prophétique. Voir à ce sujet l'article de Martin Hinds, "'Maghāzī' and 'Sīra' in Early Islamic Scholarship," *La Vie du Prophète Mahomet* (Paris: PUF, 1983).

transmetteur du matériel d'Ibn Ishāq. Il semble avoir été le meilleur disciple-transmetteur d'Ibn Ishāq.<sup>136</sup> Les sources de la *Sīra* sont nombreuses et comprennent les matériaux dans les *Maghāzī* en premier lieu, notamment ceux des prédécesseurs d'Ibn Ishāq tels al-Zuhrī, qui était son maître, Ibn Ḥazm, Ibn Qatada et Ibn Ja'far ainsi que les généalogies arabes, le Coran, le Hadith et même la poésie.<sup>137</sup> Ibn Ishāq n'est certes pas le premier à avoir travaillé sur une biographie du Prophète. En effet, Sezgin cite dix-neuf noms de personnalités ayant travaillé sur le même sujet et dont les matériaux auraient pu servir à Ibn Ishāq.<sup>138</sup>

La *Sīra* en tant que biographie du Prophète, se distingue du Hadith;<sup>139</sup> toutefois un grand nombre d'orientalistes de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle, souligne Watt, l'ont considérée comme consistant principalement en matériaux du Hadith:

This view has two weaknesses: firstly, it does not explain where the chronology came from, since the *Hadith* were not dated; and secondly, it wrongly assumes that all the statements about Muḥammad in the *Sīra* fall within the category of dogmatic and juristic *Hadith*. Muslim scholars always regarded *Sīra* as a separate discipline from *Hadith*, and the probability is that it was the earlier to be established.<sup>140</sup>

H.R. Idris parle d'une froideur postérieure manifestée à l'égard d'Ibn Ishāq au sujet de son *isnād*, "c'est-à-dire de ses sources d'information et de la manière dont il les utilise et les cite, le crédit qu'on doit lui accorder en tant que 'muhaddit' stricto sensu."<sup>141</sup> Ceci

---

<sup>136</sup> R.G. Khoury, "Les sources islamiques de la 'Sīra' avant Ibn Hishām (m. 834) et leur valeur historique," in *La Vie du Prophète Mahomet* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), 10. Khoury explique que la version de Ṭabarī lui est parvenue par l'intermédiaire de deux autres personnalités qui remplacent Ibn Hishām et al-Bakka'ī: Ibn Ḥumayd et Salama Ibn al-Faḍl (20).

<sup>137</sup> Voir là-dessus "Reliability of Ibn-Ishāq's Sources," *La Vie du Prophète Mahomet*, 32-40. Sur les travaux des prédécesseurs d'Ibn Ishāq, voir Khoury, 11-18, qui cite 27 savants et ajoute que "la liste des sources d'Ibn Ishāq n'est pas du tout épuisée avec [l]e dernier nom." Quant à al-Zuhrī, voir A.A. Duri, "Al-Zuhrī: A Study on the Beginnings of History Writing in Islam," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19(1957): 1-12.

<sup>138</sup> Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttums* (GAS) I, 275-287; cité par Watt, 32.

<sup>139</sup> Voir Robinson (64) sur les différentes désignations suggérées par le vocable "sīra."

<sup>140</sup> Watt, 32.

<sup>141</sup> H. R. Idris, "Réflexions sur Ibn Ishāq," *Studia Islamica* 17 (1962): 26-7.

nous renvoie nécessairement au grand débat sur l'*isnād* qui eut lieu près d'un demi-siècle après la mort d'Ibn Ishāq. Ainsi lui reproche-t-on de ne pas s'être plié à des règles mises en place bien après lui, commente Idris qui ajoute que "les pionniers du Hadith, tous proches des témoins oculaires, ne s'astreignaient pas toujours à une énumération rigoureuse de leurs autorités."<sup>142</sup> Sans doute la première partie de la *Sīra* est-elle marquée par un caractère légendaire qui vise à doter Muḥammad de pouvoirs et d'attributs surnaturels, émulant ainsi les prophètes premiers. L'influence des matériaux bibliques et yéménites a été examinée par les chercheurs. Cet aspect légendaire a certes contribué à une certaine dévaluation de la valeur historique reconnue à cet ouvrage.<sup>143</sup> Une des questions autour desquelles s'articule actuellement la recherche, souligne Dean, est de savoir si la *Sīra* tente de mettre en oeuvre une méthode qu'on peut qualifier d'historique.<sup>144</sup> A cette question, Dean répond: "Bien qu'il ait ignoré la distinction entre histoire sacrée et histoire scientifique, les méthodes d'enquêtes mises en oeuvre par Ibn Ishāq ont produit des résultats utiles à cette dernière, telle qu'elle se pratique aujourd'hui."<sup>145</sup> Dean est arrivé à cette conclusion en examinant la réception de la notion coranique de révélation par Ibn Ishāq:

[..] la *Sīra* ne se limite pas à une simple illustration de l'autoprésentation du Coran comme un recueil d'oracles prophétiques. Bien plus, les textes provenant de la partie *maghâzî* de son oeuvre, que nous avons examinés modifient l'image que le Coran cherche à donner de lui-même sur trois points essentiels. Premièrement, en établissant l'ordre chronologique des événements, aussi bien des expéditions que des révélations, Ibn Ishāq met en évidence le caractère *post eventum* de la prédication coranique (commentaires coranique sur Badr, al-Ḥudaybiya et la mosquée nuisible). Deuxièmement, alors que le discours coranique privilégie des explications surnaturelles aux événements, l'auteur de la *Sīra* souligne la présence de facteurs

---

<sup>142</sup> Idris, 27.

<sup>143</sup> Voir une brève histoire de la recherche consacrée à cette oeuvre depuis 1843 dans la première partie de l'article de Dean.

<sup>144</sup> Dean, 480.

<sup>145</sup> Dean, 492.

sociaux (évolution de l'idéal du don volontaire vers une norme juridique, l'origine humaine du 'témoignage de Dieu' dans l'affaire de la mosquée nuisible). Troisièmement, les analyses d'Ibn Ishāq permettent de mieux comprendre la composition de certaines sourates (mise en forme scripturaire d'une vision, transposition métaphorique ou eschatologique d'un événement historique).<sup>146</sup>

Cette méthode d'enquête d'Ibn Ishāq indique clairement une présence dans le texte. Il serait difficile de le considérer comme compilateur tout court vu son traitement des matériaux et sa présence, si réduite soit-elle, dans le texte. Selon Khalidi, le texte d'Ibn Ishāq nous révèle une voix d'historien qui commence à parler et dont les commentaires et réflexions sont exprimés de façon à soutenir le récit:

Ibn Ishāq handles Hadiths not as ends in themselves but as illustrations. The main building-blocks of his narrative are made up of these reflective passages which help to tie the work together, making it more decidedly a *book*, a work of individual authorship rather than a body of transmitted materials.<sup>147</sup>

Sa présence dans le texte se manifeste également par son intérêt pour l'écriture littéraire, continue Khalidi:

Characteristic also of Ibn Ishāq's style and pronounced literary interests is a large body of verse which he uses to dramatize events. Audiences of his day were accustomed to accounts of men both acting and reciting poetry. Although the authenticity of this verse has been questioned by Muslim scholars since very early days, the role it plays in Ibn Ishāq's work is a sign of his attention to the literary polish of his narrative.<sup>148</sup>

Signalons que la *Sīra* mentionne cinquante femmes par nom, soit six pour cent des noms cités; alors que dans les collections biographiques, le pourcentage est plus élevé (entre dix et quinze pourcent).<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Dean, 491-92.

<sup>147</sup> Khalidi, 36.

<sup>148</sup> Khalidi, 37.

<sup>149</sup> Roded, 19; Roded ajoute: "Over twelve hundred female Companions are included in the biographical collections. This indicates the numerical significance of women Companions, but it is difficult, if not impossible, to arrive at a firm quantitative figure."

## Les *Ṭabaqāt*

Le danger de falsification du Hadith a provoqué l'émergence de la biographie des transmetteurs; ceux-ci devinrent sujets à un examen portant sur leur moralité et leur degré d'honnêteté et de piété afin d'évaluer le niveau de crédibilité qu'on pouvait leur accorder. Il fallait ranger les transmetteurs en *Ṭabaqāt*, catégories superposées en insistant sur leur contemporanéité, leurs rapports mutuels et la nature de leurs relations afin de reconstituer le fil conducteur jusqu'à la source laquelle n'est autre que le Prophète.<sup>150</sup> Le genre *Ṭabaqāt* (singulier: *ṭabaqa*) étroitement lié au Hadith fit son apparition dès le 9<sup>e</sup> siècle: Wasīl b. 'Ata' (mort en 748) semble en avoir écrit un, intitulé *Ṭabaqāt des connaisseurs et des ignorants*.<sup>151</sup> Plusieurs figures du début du 9<sup>e</sup> siècle tel al-Haytham b. 'Adī (mort en 822) ont rédigé des *Ṭabaqāt*. Le 9<sup>e</sup> siècle est reconnu comme période de l'élaboration du genre bien que les premiers manuscrits datant de cette époque soient perdus. C'est du siècle suivant que nous parviennent des ouvrages de valeur et de qualité reconnues, illustrant une méthode de classification élaborée. A la même période, les *ṭabaqāt* enclavent des catégories et des disciplines diverses telles la poésie, la chanson; le critère du classement est celui du mérite.<sup>152</sup> Au 12<sup>e</sup> siècle, l'ordre alphabétique remplacera partiellement l'ordre chronologique, changement que l'on attribue à l'apparition du dictionnaire encyclopédique.

---

<sup>150</sup> Ibrahim Hafsi, "Recherches sur le genre 'TABAQĀT' dans la littérature arabe" *Arabica*, 23 (1976): 227-65, 228.

<sup>151</sup> Hafsi mentionne que le lien des *Ṭabaqāt* avec le Hadith a été mis en doute par Heffening, qui pense que tel genre devrait plutôt son origine à l'intérêt des Arabes pour la biographie généalogique; selon Hafsi, il semble difficile d'attribuer l'origine des *ṭabaqāt* au seul goût pour les généalogies, si réel soit-il, ajoutant que la parenté des *ṭabaqāt* avec le Hadith semble incontestable (229).

<sup>152</sup> Voir par exemple, l'ouvrage d'Ibn Sallām (mort en 231/846), *Ṭabaqāt al-shu'arā' al-jāhiliyyīn wa-l-islāmiyyīn*, classe des poètes antéislamiques et islamiques; cité par Hafsi, 245-46.

Pourtant le mot *ṭabaqāt* semble plus associé au nom de Muḥammad Ibn Sa‘d (mort en 845) dont l’ouvrage capital *Kitāb al-Ṭabaqāt* (le Livre des Générations) est le premier de ce genre à nous être parvenu en entier. Cahen souligne “le grand soin de la composition, la quantité et la solidité des informations ramassées” des *Ṭabaqāt* qui nous transmettent également des sources de date ancienne.<sup>153</sup> Ibn Sa‘d a inclus dans son ouvrage les matériaux amassés par son maître Wāqidī, auteur des *Maghāzī*, dont peu de chose nous est parvenu directement. A la différence de la *Sīra*, qui commence par l’histoire préislamique et acquiert ainsi un caractère universel, les *Ṭabaqāt* d’Ibn Sa‘d traitent des Musulmans notables, génération par génération depuis le temps du Prophète jusqu’au temps de l’auteur. On a également remarqué l’absence du goût pour le miraculeux et le merveilleux dans les *Ṭabaqāt*. Notons que les deux premiers volumes traitant de la biographie du Prophète serviront de source aux trois romans de langue française que nous étudions. La classification adoptée par Ibn Sa‘d est à double critère: critère du mérite religieux et critère chronologique-- la contemporanéité avec le temps du Prophète et l’antériorité dans l’adhésion à l’Islam (السابقية الى الاسلام). Les premiers croyants sont placés plus haut que les croyants ultérieurs; c’est dire que les Compagnons du Prophète (*Ṣahāba*) sont au premier rang; viennent ensuite les Successeurs. Il y a des divisions à l’intérieur de la catégorie *Ṣahāba*: on y retrouve les gens de La Mecque et ceux de Médine qui ont embrassé l’Islam après l’exil du Prophète. Sans doute ce critère chronologique semble-t-il plus objectif que le premier (celui du mérite religieux), qui doit relever d’un jugement plus ou moins subjectif.<sup>154</sup> Les huit tomes comprennent des entrées sur 4250 personnes dont 600 femmes. La partie sur les femmes est située à la fin

---

<sup>153</sup> Cahen, *Introduction...*, 116.

<sup>154</sup> Voir Hafsi, 235.

de l'ouvrage; le classement de la femme est sujet aux mêmes critères appliqués à l'homme. On y retrouve les femmes de La Mecque qui ont accueilli le message du Prophète et émigré avec lui à Médine, fuyant les persécutions perpétrées par le reste des Mecquois. Umm Ayman en est une dont la participation et l'engagement dans la cause de la nouvelle religion sont illustrés en détail dans les *Ṭabaqāt*.<sup>155</sup> Bref, l'ouvrage d'Ibn Sa'd demeure une source importante sur le statut de la femme et son rôle à l'époque première de l'Islam.

### **Le *Ta'rīkh***

L'ouvrage de Ṭabarī (839-923) reconnu simplement comme l'*Histoire* (un de ses nombreux ouvrages), désigné le plus souvent par *Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk*, achève la phase première de l'historiographie Islamique.<sup>156</sup> L'*Histoire* qui depuis sa parution jouit d'un prestige incomparable se distingue par son ampleur à plusieurs niveaux. L'*Histoire* traite de l'histoire universelle depuis ses débuts avec la création du monde jusqu'à l'an 915; elle offre également une juxtaposition remarquable des diverses versions, écrites et orales, concernant les événements rapportés de sorte que le besoin de recourir aux textes originelles, de les recopier et de les conserver n'est plus nécessaire. Selon Cahen, Ṭabarī a écrit "l'*Histoire*', totale et définitive, et [...] il ne peut être question que de la continuer ou, pour le passé, d'en donner des versions résumées ou adaptées aux besoins propres de

---

<sup>155</sup> Concernant les données présentées sur les femmes, voir l'examen comparatif mené par Asma Afsaruddin entre l'ouvrage d'Ibn Sa'd et deux autres plus tardifs, "Reconstituting Women's Lives: Gender and the Poetics of Narrative in Medieval Biographical collections," *Muslim World* 92(2002): 461-81.

<sup>156</sup> Selon Rosenthal, le titre le plus authentique est celui indiqué par Ṭabarī lui-même dans un des manuscrits: *مختصر تاريخ الرسل والملوك والخلفاء* [Abrégé de l'histoire des messagers, des rois et des califes]. Le terme "abrégé" semble avoir été un favori de Tabari, suggérant à la fois un air de modestie ainsi que le sujet traité mérite une plus longue recherche (*History*, vol I, 130-1).

telle ou telle région.”<sup>157</sup> Ṭabarī eut recours à un ensemble hétérogène de sources —des ouvrages reconnus comme la *Sīra* d’Ibn Ishāq, les *Ṭabaqāt* d’Ibn Sa‘d, les *Maghāzī* d’al Wāqidī, d’autres moins connues, des sources préislamiques (bibliques notamment), ainsi que des sources transmises oralement et circulant à son époque.<sup>158</sup> En produisant diverses versions d’un même événement, Ṭabarī expose nécessairement des contradictions causées par plusieurs facteurs dont le mode de transmission ou le parti pris de chaque groupe, particulièrement dans les moments de tumulte.<sup>159</sup> Pour l’historien moderne, les contradictions fournissent un sujet de recherche qui invite à l’examen et au filtrage des différentes versions pour arriver à la plus incontestable d’entre elles.

Dès le début Ṭabarī insiste sur la transmission des faits au lieu d’inférences ou de spéculation, ce qui rend abondantes les citations littérales et moins fréquents ses propres commentaires:

The reader should know that with respect to all I have mentioned and made it a condition to set down in this book of ours, I rely upon tradition and reports which I have transmitted and which I attribute to their transmitters. I rely only very exceptionally upon what is learned through rational arguments and produced by internal thought processes. For no knowledge of the history of men of the past and of recent men and events is attainable by those who were not able to observe them and did not live in their time, except through information and transmission provided by informants and transmitters. This knowledge cannot be brought out by reason or produced by internal thought processes. This book of mine may (be found to) contain some information, mentioned by us on the authority of certain men of the past, which the reader may disapprove of and the listener may find detestable, because he can find nothing sound and no real meaning in it. In such cases, he should know that it is not our fault that such information comes to him, but the fault of someone who transmitted it to us. We have merely reported it as it was reported to us.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Cahen, Introduction, 120.

<sup>158</sup> Pour plus de détails, voir Cahen, “L’Historiographie arabe,” 149.

<sup>159</sup> Quelques exemples où les différentes versions ne concordent pas sont la bataille de Badr, le dernier homme à avoir vu le Prophète avant sa mort, la date de mort de Ḥussayn, fils de ‘Alī (4<sup>e</sup> calife), etc.

<sup>160</sup> Ṭabarī, *Histoire*, 1:6-7 (trans. Franz Rosenthal). Khalidi souligne lucidement la différence entre l’écriture du *Ta’rīkh* et celle du *Tafsīr* (commentaire du Coran) de Ṭabarī : “Unlike the *Commentary*, where

La citation ci-dessus ancre l'histoire parmi les disciplines religieuses notamment le Hadith qui l'a engendrée et modulée. Est-ce à dire que Ṭabarī n'est pas responsable de ce qu'il produit ou reproduit dans son texte? Il est difficile de trancher vu l'ampleur et la variété dans son ouvrage même. L'époque de la naissance de l'Islam, par exemple, est marquée par un moindre degré de commentaires. Les raisons de cette réticence à juger ou à commenter les événements de l'époque varient selon les chercheurs.<sup>161</sup>

Il est utile de contempler le mode de transmission des sources vers l'époque de Ṭabarī pour nous illuminer sur son travail. L'activité graphique qui devenait de plus en plus répandue n'éliminait point la voie orale de transmission. D'après l'article de Ghada Osman, les deux modes formaient une unité, comme il ne s'agissait pas de deux sphères séparées.<sup>162</sup> En fait, il arrivait que les deux modes fussent combinés à travers la pratique de la lecture à voix haute des œuvres écrites.<sup>163</sup> D'après la transmission complexe que Ṭabarī fait d'Ibn Sa'd, Osman déduit: "While Ṭabarī may have had access to some parts of Ibn Sa'd's *Ṭabaqāt*, [...] he used an oral account to transmit at least certain portions of the work."<sup>164</sup> L'argument d'Osman repose sur une comparaison des citations dans *Ta'rikh* et le texte original dans *Ṭabaqāt* ainsi que des ouvrages par d'autres auteurs citant également *Ṭabaqāt*: "A look at the accounts common to Ibn Sa'd and Ṭabarī reveals that there are many instances in which Ṭabarī, for no apparent reason, rewords and reshapes Ibn Sa'd's reports." Osman ajoute: "If the differences are due to the various

---

inference and deduction could be employed to wrest meaning out of a text whose ultimate clarity is, at it were, vouched for by the Almighty Himself, in the *History* Tabari is at the mercy of his transmitters" (76).

<sup>161</sup> Voir Shoshan, 86-91.

<sup>162</sup> Ghada Osman, "Oral vs. Written Transmission: The case of Ṭabarī and Ibn Sa'd" *Arabica* XLVIII (2001): 66-80.

<sup>163</sup> Observation faite par Gregor Schoele; cité par Osman, 69.

<sup>164</sup> Osman, 69.

recensions, then one would expect there to be no differences among authors who used the same recension.”<sup>165</sup> La différence entre les citations chez Ṭabarī et chez Ibn Sayyid al-Nās qui a utilisé la même version que ce dernier est pourtant notable, alors que les citations chez Ibn Sayyid al-Nās sont identiques au texte original d’Ibn Sa’d. Osman souligne également les nombreuses omissions que Ṭabarī fait du texte d’Ibn Sa’d; et c’est sur ce point-là qu’il faut attirer notre attention. Rappelons qu’Ibn Sa’d a consacré une bonne partie des *Ṭabaqāt* aux femmes de l’Islam premier et que ses descriptions étaient assez détaillées et instructives de sorte que son ouvrage est considéré comme une ressource importante sur les femmes. Si l’on suit l’argument d’Osman, Ṭabarī aurait accès au moins partiellement à une transmission orale de *Ṭabaqāt* qui aurait résulté en un grand nombre d’omissions et de divergence.

A la lumière de la synthèse entreprise dans ce chapitre nous éclairant sur les enjeux du sacré en terre d’Islam et l’historiographie islamique ainsi que les différentes critiques de son corpus à l’époque moderne, une analyse de chacun des trois romans contemporains sera entamée dans les trois chapitres suivants.

---

<sup>165</sup> Osman, 71.

## Chapitre 2

### *Loin de Médine*

#### **Tradition historiographique et imagination littéraire**

Comment représenter des moments remontant à ou jouxtant l’histoire sacrée de l’Islam dans des romans? Quand le rapport à l’histoire sacrée est géré par une sensibilité extrême envers le sacré, la représentation qui en résulte ne peut être que stérile, ou “squelettique” selon Assia Djébar: “[...] in our century [20<sup>e</sup>], at least in my country, if one wishes to write about the Prophet, whether one is Moslem or Christian, Arab or French... the characters lose all living colors. They become so ‘sacred’ that all individuality is bled out of them.”<sup>166</sup> N’oublions pas que la proximité à l’histoire sacrée (temporelle, géographique ou physique) est elle-même parée, ou plutôt alourdie, par le poids du sacré, ce qui rend sa représentation tout aussi problématique. D’ailleurs, il semble que moins on connaît l’histoire sacrée et plus on s’en éloigne, dans le temps, plus on est enclin à considérer tout ce qui y touche, de près ou de loin, comme territoire interdit, voire intouchable. La rigidité actuelle marquant le discours et l’établissement religieux fige l’histoire sacrée de l’Islam et décourage la recherche scientifique.<sup>167</sup> Ce qui en résulte est un rapport stérile qui ne remonte pourtant pas aux débuts de l’Islam. En effet, l’esprit

---

<sup>166</sup> Clarisse Zimra, “‘When the Past Answers Our Present’: Assia Djébar Talks About *Loin de Médine*,” *Callaloo* 16.1 (1993): 116-131, 125.

<sup>167</sup> Un contrepoint au discours rigide seraient les travaux menés par les chercheurs contemporains tels l’Egyptien Jamal Banna, dont l’œuvre féconde n’est malheureusement pas traduite en langues occidentales, et Mohammed Arkoun qui voit “les islamisants toujours prisonniers du logocentrisme de la pensée islamique classique dont on sélectionne, au plus, les textes et les auteurs ‘représentatifs’ (c’est-à-dire consacrés par le travail de sélection des écoles majoritaires)” (*Critique de la raison islamique* [Paris: Maisonneuve & Larose, 1984], 16).

curieux qui aime à s'aventurer vers les sources premières se trouve étonné devant la liberté et la flexibilité qui en émanent. Tel fut, par exemple, le cas de Djébar devant le

*Ta'riḫ* de Ṭabarī:

What I found was not only a very dense, lyrical, very full style, but—and I am still bowled over by this—an utter freedom of thought that is all but unthinkable today. I admired the great care he had in detailing absolutely everything; he showed not only the Prophet and his Khalifs with their halos, but as simple, every day men within the simple concreteness of their daily lives. It was a revelation and quite a novel experience for me to enter this particular vision of Islam.<sup>168</sup>

Avant d'aborder le texte principal de cet exposé, *Loin de Médine* de Djébar, penchons-nous brièvement, à travers quelques précédents littéraires, sur la relation entre responsabilité et liberté de création en tenant compte d'un facteur important —les attentes du public et le contrôle assumé par ce dernier.

### **Précédents littéraires: sources, responsabilité et liberté de création**

L'intérêt pour l'histoire de l'Islam premier dans la littérature semble varier d'une période à une autre; certains moments s'avèrent plus propices à de telles représentations. Si l'on se limitait aux temps modernes, les années trente du 20<sup>e</sup> siècle sont marquées par la présence, en Egypte, de ce qu'on appelle la littérature islamique *إسلاميات* (*Islāmiyyāt*)-œuvres en prose traitant de sujets islamiques classiques tels la biographie du Prophète ou des califes.<sup>169</sup> Ces ouvrages signalaient une orientation nouvelle sur la scène littéraire en

---

<sup>168</sup> Zimra, 125.

<sup>169</sup> Nous nous limitons ici à la littérature en prose puisque de même nature que l'objet de la présente recherche.

Egypte.<sup>170</sup> Avant les *Islamiyyāt* et déjà au 19<sup>e</sup> siècle, l'écrivain libanais Jurgi Zaydan (1861-1914), fondateur de la revue *النهال* (Le Croissant) au Caire en 1892, écrivait sur l'histoire de l'Islam et des Arabes. Zaydan, dont le nom devint associé au roman historique, voulait rendre son lectorat familier de cette histoire dans le but d'encourager et de nourrir une conscience culturelle nouvelle.<sup>171</sup>

Pourquoi il n'y avait pas de littératures semblables aux *Islāmiyyāt* au Maghreb comme l'était le cas au *Mashriq* (l'est du monde arabe), d'où émanait une énergie culturelle notable?<sup>172</sup> Le mouvement *al-nahḍa* (renaissance) qui eut eu lieu au Levant et en Egypte dès le début du 19<sup>e</sup> siècle a mis du temps avant de retentir à l'autre extrémité du monde arabe, voire le Maghreb, pour plusieurs raisons.<sup>173</sup> Sans doute la colonisation française au Maghreb a-t-elle joué un rôle principal dans le décalage culturel entre le

---

<sup>170</sup> Quels sont les facteurs qui ont occasionné l'éclosion de ces œuvres?

[...] quite a variety of motivations brought intellectuals to write the *Islāmiyyāt*: reconstructing or even inventing Islamic traditions in order to readjust them to modern requirements; rediscovering the Islamic-Arab heritage and transforming it into a major store for collective national identity; creating a common culture for both elite and non-elite sectors of society in order to ensure social order and political harmony; and using Islam's appeal as medium for a discourse between intellectuals and the masses. (Israel Gershoni, "Egyptian Liberalism in an Age of 'Crisis of orientation': *Al-Risala's* Reaction to Fascism and Nazism, 1933-39," *International Journal of Middle East Studies* 31:4 [1999]: 551-76, 554.)

Pierre Cachia lie l'intérêt des intellectuels arabes pour l'histoire islamique aux problèmes d'identité culturelle et d'amour-propre (*self-esteem*) suscités par les crises vécues au monde arabe dès le 18<sup>e</sup> siècle, notamment la tutelle militaire et intellectuelle vis-à-vis de l'Europe. L'histoire de l'Islam était à glorifier par qu'elle présentait une mine de gloire et de pouvoir pour les musulmans modernes qui n'étaient pas préoccupés par des questions de foi ou d'ordre religieux (Cachia, "In a Glass Darkly: The Faintness of Islamic Inspiration in Modern Arabic Literature," *Die Welt des Islams* 1:4 [1984]: 26-44).

<sup>171</sup> Roger Allen, *The Arabic Novel* (Syracuse: Syracuse University Press, 1995), 25. A tenir en compte ici est le tumulte existant au Levant sous l'occupation ottomane. A la suite de la guerre civile qui se déclencha en 1850 et qui mena au massacre d'un nombre de Chrétiens à Damas en 1860, de nombreuses familles chrétiennes, dont celle de Zaydan, décidèrent d'émigrer soit en Egypte, soit en Europe ou en Amérique (Allen, 16); voir également Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Oxford University Press, 1962), 61-64.

<sup>172</sup> Allen souligne le rôle important de la presse dans la vulgarisation des œuvres littéraires en Egypte. Par ailleurs, l'exode des familles chrétiennes du Levant a contribué à l'enrichissement de la scène culturelle en Egypte puisque celles-ci avaient emporté avec elles leurs travaux sur l'arabe classique et sa littérature ainsi que leurs expérimentations dans la fiction, parmi d'autres (Allen, 21).

<sup>173</sup> Au sujet de la *nahḍa*, de ses origines et de ses manifestations au *Mashreq*, voir Allen, 13-37; A.S. Eban, "The Modern Literary Movement in Egypt," *International Affairs* 20 (Apr., 1944): 166-78.

Maghreb et le *Mashriq* ainsi que la détérioration du statut de la langue arabe. Outre une éducation islamique qui demeurait conservatrice au Maghreb, l'influence de la langue et de la culture françaises durant la période coloniale devenait de plus en plus envahissante. Symbole d'identité culturelle et nationale, la langue arabe s'éclipsa davantage en devenant "langue étrangère" dans les écoles publiques (européennes et franco-islamiques).<sup>174</sup> Par ailleurs le Décret berbère en 1930 limita davantage l'apprentissage de la langue arabe en lui substituant le français dans les régions berbères du pays.<sup>175</sup> Certains efforts, durant les années vingt, menés par des nationalistes marocains cherchèrent à rétablir la langue arabe en créant un nouveau type d'écoles مدارس حرة (écoles libres) qui offraient un enseignement en arabe ainsi qu'un programme scolaire moderne. Si tel fut le cas de la langue arabe au Maroc où la colonisation française fut la plus courte (1912-1956), on pourrait aisément imaginer le statut de cette langue en Tunisie, colonisée plus longtemps (1881-1956) ou encore en Algérie (1830-1962).

En somme, l'activité culturelle y compris la production littéraire en arabe fut plus intense et plus en avance au *Mashriq* qu'au Maghreb.<sup>176</sup> La langue arabe qui avait retenu sa vigueur au *Mashriq* ne s'était pas éclipsée devant la langue coloniale comme le fut le cas au Maghreb.<sup>177</sup> Bien que la situation ait changé depuis et que la production littéraire, parmi d'autres, en arabe se soit éventuellement rattrapée, l'hégémonie culturelle du

---

<sup>174</sup> Rabia Redouane, "Arabisation in the Moroccan Educational System: Problems and Prospects," *Language, Culture and Curriculum* 11 [1998]: 195-203, 197).

<sup>175</sup> Redouane explique:

The aim was to prepare a new generation of Berbers integrated into the French Christian culture instead of the Arabic Islamic one, and thereby erode the cultural and linguistic solidarity that existed between Arabs and Berbers, and intensify the separation between the two ethnic groups. (198)

<sup>176</sup> A ne pas ignorer le taux extrêmement élevé de l'analphabétisme à l'époque au Maghreb dû au nombre très limité des écoles.

<sup>177</sup> Quand le Maghreb gagna son indépendance, on a dû avoir recours à des cadres et à des éducateurs de divers pays du Mashreq (tels l'Iraq et la Jordanie) pour enseigner et préparer le futur corps enseignant maghrébin.

*Mashreq* semble persister. Selon le critique marocain contemporain Farid Laroussi, le Maghreb subit deux hégémonies--celle du *Mashreq* et celle de la France.<sup>178</sup>

Penchons-nous sur les *Islāmiyyāt* des années trente en Egypte qui ont suscité le vif intérêt de la critique et notamment celui des orientalistes. Ces derniers voyaient en une orientation islamique une déviation des valeurs démocratiques et libérales.<sup>179</sup> Parmi les auteurs des *Islāmiyyāt* figurent des noms de renom tels Taha Hussein,<sup>180</sup> Muhammad Husayn Haykal,<sup>181</sup> Abbas Mahmud al-Akkad,<sup>182</sup> Tawfiq al-Hakim.<sup>183</sup> Les sources employées par les auteurs des *Islāmiyyāt* sont des textes islamiques assez connus tels la *Sīra*, quand le sujet est la vie du Prophète. Les éléments légendaires présents dans la *Sīra* font plus ou moins timidement surface dans ces ouvrages. En effet, les auteurs semblent plus enclins à montrer le Prophète, l'homme simple dans son être social. La sélection ainsi que le traitement des sources varient selon l'auteur. Toujours est-il que les sources sont exclusivement sinon principalement islamiques. Les sources non islamiques sont pour la plupart considérées comme non pertinentes et de motivation antagoniste. Si matériaux antagonistes il y a dans ces ouvrages, c'est pour les réfuter, tel semble être le consensus.

---

<sup>178</sup> Laroussi, "When Francophone Means National: The Case of the Maghreb," *Yale French Studies* 103 (2003): 81-90.

<sup>179</sup> Gershoni tente de déconstruire l'argument dominant des chercheurs qui associent orientations islamiques à anti-libéralisme:

[They] have erred in attributing a sweeping crisis in liberal orientation to Egyptian intellectuals and in doubting their ability to continue transmitting an explicitly liberal message to their society. [...] This approach created a simplistic and nearly automatic association between the "Islamic turn" in intellectual discourse and an allegedly inevitable retreat by the intellectuals from modernist secular strategies and Western liberal-democratic principles. (Gershoni, 553)

<sup>180</sup> Hussein, *على هامش السيرة* [Sur la marge de la biographie du Prophète], une collection de nouvelles en trois volumes publiés entre 1933 et 1943 (Cairo: al-Maarif).

<sup>181</sup> Haykal, *حياة محمد* [La Vie de Muḥammad] (Cairo: Matba'at Dar al-Kutub al Misriyya, 1935); *في منزل الوحي* [Sur les lieux de la révélation] (1937).

<sup>182</sup> Al-Akkad, *عبقريّة محمد* [Le Génie de Muḥammad] (Cairo: Dar al-Kitab al Misriy, 1957).

<sup>183</sup> Al-Hakim, *محمد* [Muḥammad] (1936), pièce théâtrale.

L'inspiration pourtant peut bien provenir de textes occidentaux; tel est le cas d'al-Akkad (1889-1964), écrivain prolifique dont la série de quatorze volumes *عقريات* ("Génies") est consacrée aux figures religieuses et historiques préislamiques et islamiques. Dans l'introduction à son "Génie de *Muḥammad*," al-Akkad mentionne avec admiration l'essai de l'historien Carlyle sur *Muḥammad* dans son livre traitant des héros et de leur adoration.<sup>184</sup> Carlyle, qui était familier à al-Akkad une trentaine d'années avant la rédaction de son "Génie de *Muḥammad*" semble avoir inspiré ce dernier et l'avoir peut-être même influencé:

Al-'Aqqad sets out to show Muḥammad as a preacher, a statesman, an administrator, and a military leader, as a man, a husband and a father. In all these roles Muḥammad represents the limits of human perfection. In short, he describes him as 'a man, peerless among men'. All this, he says, goes to prove beyond a shadow of doubt that he is the only man fit to be God's apostle. It is an exercise in hero-worship, in which the author does not hesitate to draw a comparison—a comparison which some may find not a little disconcerting—between the Prophet's military tactics and those of Napoleon—another of the heroes of Carlyle, though a minor one.<sup>185</sup>

Al-Akkad indique aussi dans l'introduction que son projet tient à innocenter le Prophète des déclarations prononcées contre lui par ignorance ou mauvaise foi, et que c'est la raison pour laquelle il consacre deux longs chapitres à deux sujets souvent érigés contre Muḥammad—la guerre et sa relation aux femmes. Et c'est justement cette prise de position d'al-Akkad, ses émotions fortes ainsi que son enthousiasme excessif à l'égard de la personnalité du Prophète que lui reproche le critique contemporain M. M. Badawi, qui conclut que tel livre ne peut avoir été écrit que par un musulman. Badawi remarque que

---

<sup>184</sup> Thomas Carlyle, *Hero and Hero Worship*, A.L. Burt, 1910.

<sup>185</sup> Badawi, "Islam in Modern Egyptian Literature," *Journal of Arabic Literature* 2(1971): 154-77, 166.

l'élément polémique ou discursif surpasse l'élément inventif ou imaginaire qu'il aurait voulu voir dans un texte littéraire.<sup>186</sup>

On pourrait se demander si la représentation de l'histoire sacrée de l'Islam doit avoir pour objectif, du moins en partie, de contester les matériaux antagonistes. Tel semble toujours être l'attente d'un certain public musulman prêt à se faire entendre bruyamment. Or ce public, qui peut décourager ou même influencer le contenu des œuvres dans certains cas, peut aussi encourager la représentation incendiaire. Celle-ci, soulignons, dit long sur l'imaginaire de l'auteur et de son milieu.<sup>187</sup> On sait que les représentations qui ne correspondent pas à l'attente de ce public sont loin de passer inaperçues et reçoivent une publicité gratuite.<sup>188</sup> Ironiquement, la réaction emportée contribue au "succès" de ce qui l'engendre, de quelque valeur qu'il soit. Ainsi le mérite de la représentation est ignoré au profit d'un débat qui bifurque sur la liberté d'expression et le sacrilège.<sup>189</sup> Devant ce brouhaha, les voix qui trouvent les représentations incendiaires sans goût et ne méritent pas tant d'émotions, se voient interdites et dénigrées des deux côtés. Toujours est-il que la réaction du public ne reflète nullement le degré de

---

<sup>186</sup> Badawi, 166.

<sup>187</sup> Nous nous appuyons sur la définition de Mohamed Arkoun, selon lequel: "[...] l'imaginaire d'un individu ou d'un groupe social, ou d'une nation est l'ensemble des représentations véhiculées par la culture popularisée autrefois par les épopées, la poésie, le discours religieux ; aujourd'hui, par les médias et, secondairement, par l'école" (*Ouvertures sur l'islam* [Paris: Grancher, 1989], 14).

<sup>188</sup> Le 30 septembre 2005, douze caricatures de "Muhammad" parues dans le journal danois *Jyllands-Posten*, puis repris dans d'autres journaux, ont suscité des réactions véhémentes. Le fait que ces dessins peuvent être brièvement traversés de l'œil sollicite une réaction encore plus rapide que dans le cas d'un roman, qui demande une lecture plus ou moins longue. Il est difficile d'ailleurs de considérer ces dessins comme des représentations puisqu'ils disent plus sur leurs douze dessinateurs et leur imaginaire que sur ce qu'ils sont censés "représenter."

<sup>189</sup> Voir Ahsan, M.M. and Kidwai A.R., eds. *Sacrilege versus Civility: Muslim Perspectives on the 'Satanic Verses' Affair* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1991); "United Kingdom: The *Satanic Verses* Still Have Something to Say as Freedom of expression Remains Threatened," *ARTICLE 19*, 7 Feb 2009, <http://www.article19.org/pdfs/press/united-kingdom-the-satanic-verses-still-have-something-to-say-as-freedom-of-.pdf> (accès le 20 janvier 2010)

subversion dans la représentation et que la subversion n'est pas nécessairement incendiaire, évidente, ni toujours produite en Occident comme nous verrons plus loin.

Un des ouvrages du célèbre écrivain égyptien Taha Hussein (1889-1973) *على هامش السيرة* (1933-1943) ("En marge de la biographie du Prophète") mérite ici mention. Ce recueil de trois volumes se distingue des autres *Islāmiyyāt* par le rôle marquant de l'imagination. Le fait qu'il s'agit de marge, comme est indiqué dans le titre, permet à Hussein de recourir plus à l'imagination. La liberté d'imaginer rend possible et facilite la création; toutefois, il y a des limites dès qu'il n'est plus question de marge. Dans l'introduction, Hussein indique qu'il a pris des libertés dans la représentation des événements et les discours tant qu'il n'y avait pas de mal à le faire, mais qu'il s'est retenu dès que le sujet en était le Prophète ou un des aspects de la religion. Hussein prend aussi soin de mentionner les sources dans le texte quand l'information se rapporte au Prophète pour que la vérification soit possible. Tandis que le rôle et l'importance de l'imagination semblent varier d'une représentation à une autre, il est possible de faire une observation globale: plus l'écrivain, qui se conforme à la tradition islamique, se concentre sur des faits connus de la période de la révélation, ou sur son personnage principal, à savoir le Prophète, moins il est libre d'inventer ou de créer.

Y aurait-il eu une représentation de l'histoire sacrée par une femme avant les années quatre-vingt-dix? La première à avoir écrit un livre sur la vie du Prophète dans l'époque moderne est l'Égyptienne 'A'sha 'Abd al-Rahmān (1913-1998), reconnue sous le nom de plume Bint al-Shāṭi'.<sup>190</sup> Écrivain prolifique et spécialiste en Islam, elle fut également la première femme à avoir entrepris une exégèse du Coran. Est évident dans

---

<sup>190</sup> Bint al-Shāṭi', *تراجم سيدات بيت النبوة* (Biographies des dames de la maison de prophétie) 5 vol. (Cairo: Dar al-Hilal and Shirkat al-'Arabiya; Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1956-1984).

ces livres son intérêt pour la libération de la femme, mouvement qui avait commencé une génération avant elle en Egypte sous l'influence de l'intellectuel Qasim Amin (1865-1908) auteur du célèbre ouvrage *تحرير المرأة* (1899) ("La libération de la femme").<sup>191</sup>

Ce qui est original dans la collection de Bint al-Shāṭi' est que la vie du Prophète est présentée à travers des portraits de femmes dans sa vie, ce qui démarque désormais ce livre de ceux écrits par des hommes. La voix des femmes, leurs émotions et pensées prennent forme dans le récit, qui s'appuie fermement sur les sources islamiques classiques:

This singular woman's voice is of interest, however, despite the fact that [Bint al-Shāṭi'] is a self-declared non-feminist, her unique achievements for an Egyptian woman notwithstanding. Analysis of her view of Muhammad's family may reveal a woman's perspective that differs from male perceptions of gender relations. The many editions and printings of her works on the women in the life of the Prophet attest to the popularity of this woman's gendered perception of the life of Muhammad.<sup>192</sup>

Bint al-Shāṭi' suit le format adopté par Ibn Sa'd dans sa section sur les femmes, dans *Ṭabaqāt*, au niveau de l'organisation des biographies individuelles des femmes ainsi qu'au niveau de l'ordre chronologique. Contrairement à des biographies antérieures (comme celle d'al-Akkad), elle ne répond point aux calomnies traditionnellement érigées par certains orientalistes contre le Prophète. Comme le remarque Roded, le style littéraire de Bint al-Shāṭi' rend ces histoires de femmes moins froides et moins standardisées que celles dans les sources premières.<sup>193</sup> Néanmoins, il faudra attendre plus d'une vingtaine d'années pour voir un autre livre écrit par une autre femme musulmane.

---

<sup>191</sup> Bint al-Shāṭi' décrit l'évolution du mouvement de libération de la femme en Egypte dans son article "Islam and the New Woman," trans. Anthony Calderbank, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 19(1999): 194-202.

<sup>192</sup> Ruth Roded, "Bint al-Shati's *Wives of the Prophet*: Feminist or Feminine?" *British Journal of Middle Eastern Studies* 33 (2006): 51-66, 52.

<sup>193</sup> Roded, "Bint al-Shati's...", 63.

La question des sources, de l'attente du public et du rôle de l'imagination nous conduit au roman fort controversé de Salman Rushdie, *Satanic Verses*.<sup>194</sup> L'amalgame des sources présente dans ce cas particulier un problème important: sources islamiques mêlées à des matériaux antagonistes non islamiques sans parler de l'imagination auctoriale qui échappe à toute restriction. Reproduire des matériaux antagonistes sans les désigner comme tels ni les dénoncer explicitement (comme l'a fait al-Akkad) provoque et attise la controverse. L'entremêlement des matériaux islamiques et des matériaux antagonistes (dont la fameuse épithète "Mahound" (par laquelle Rushdie désigne le Prophète)<sup>195</sup> ainsi que d'autres purement imaginaires produit un amalgame répulsif aux yeux de plusieurs. Cela est aisément interprété comme désacralisation de l'histoire sacrée, légitimation d'un discours de motivation antagoniste et affirmation du rôle de l'imagination, qui ose inventer et manier les faits historiques selon ses caprices. N'oublions pas ici l'effet de la lecture morcelée du roman, ou plus précisément des extraits provocants traitant de l'histoire sacrée (le contenu de plusieurs pages véhémentes envers tout ce qui est Anglais, par exemple, semble s'éclipser).

Limitons-nous à une référence rapide au titre, fort incendiaire, et au personnage-clé Salman, scribe de Mahound qui porte *explicitement* le même prénom que l'auteur. Salman qui est censé copier fidèlement les versets coraniques les déforme à son gré. Au lieu de les copier mot à mot, le scribe produit d'autres versets; d'où, semble-t-il, l'appellation "Satanic Verses." Clairement, Salman ne se veut nullement simple transmetteur fidèle des versets que lui dicte Mahound. Ceci renvoie à l'acte créatif de l'auteur véritable Salman Rushdie, qui marque son livre d'une empreinte qui se nourrit de

---

<sup>194</sup> Rushdie, *Satanic Verses* (London: Viking Press, 1988).

<sup>195</sup> "Mahound" signifie "démon" ou "monstre," trouvant son origine chez les clercs chrétiens médiévaux.

plusieurs sources ainsi que de son imagination, si subversive soit-elle.<sup>196</sup> Le titre semble être une feinte; il s’agit bien de ce qu’écrit Salman, personnage et auteur, à savoir l’écriture altérée, manipulée et travaillée qui s’inspire de la source (dans le cas de Salman le scribe) ou de plusieurs sources ainsi que de l’imagination (comme est le cas de Salman l’auteur) mais qui se fraie son propre chemin et refuse la simple reproduction. Ne serait-ce pas là une désignation de l’écriture non révélée, fiction ou littérature où l’imagination prend ses libertés pour *produire* du nouveau, une réalité autre?<sup>197</sup> L’ironie est que le titre du roman est lu pareillement par deux côtés extrêmes — les adversaires de Rushdie qui veulent sa tête et l’autre camp hostile à l’Islam (atteint d’“islamophobie,” paraît-il) et qui aime à penser que le titre désigne les versets coraniques.<sup>198</sup>

L’imagination risque ainsi d’être un détriment dans le traitement de l’histoire sacrée. Jusqu’à quel point peut-elle être tolérée? Comment faire coexister l’imagination et la “responsabilité” que l’auteur est censée assumer? Y a-t-il des règles à suivre quand on traite de l’aube de l’Islam? C’est à *Loin de Médine* (1991) d’Assia Djébar, où le rôle de l’imagination est frappant et où la présence de la femme est imposante, que se consacrera le reste de ce chapitre.

---

<sup>196</sup> Edward Said appelle Rushdie “the *intifada* of the imagination” (“Against the Orthodoxies,” in *For Rushdie* [New York: Braziller, 1994], 261); “intifada” en arabe signifie rébellion, soulèvement.

<sup>197</sup> A ne pas négliger ici est la question de la censure qui est assez présente, à différents degrés, dans les pays arabes (le Liban est le pays arabe où la censure est la plus relâchée; plusieurs écrivains arabes ne réussissent à publier qu’au Liban). Si le texte est en arabe (comme est le cas des *Islāmiyyāt*) et s’adresse par conséquent à un lectorat majoritairement musulman, les précautions paraissent plus grandes. Il va sans dire que la publication de *Satanic Verses* n’aurait jamais vu le jour dans un pays musulman. Le fait que *Satanic Verses* fut publié en Occident ne fait qu’attiser l’hostilité avec laquelle sont perçues les représentations “occidentales” de l’histoire sacrée.

<sup>198</sup> Le site <http://www.islamophobia-watch.com/> documente, entre autres, les actes de violence contre l’Islam et les Musulmans dans le monde entier (accès le 2 février 2010).

***Loin de Médine: du Maghreb au Mashriq ou de l'Occident au Mashriq?***<sup>199</sup>

Le roman de Djébar s'inscrit dans une lignée de livres, en langues diverses, qui s'inspirent de l'histoire sacrée de l'Islam et se proposent d'en faire une représentation.<sup>200</sup> Il est évident que *Loin de Médine* doit être placé dans une catégorie autre que celle des œuvres publiées en arabe dans un pays arabe, comme est le cas des *Islāmiyyāt*. Ce roman se distingue premièrement par le fait qu'il est écrit en français, par un écrivain résidant en Occident, publié en France et destiné à un public majoritairement non familier de l'histoire sacrée de l'Islam. La question du contexte de publication en France et ses implications sur la nature et le contenu de l'œuvre de l'écrivain maghrébin paraît à ce titre pertinente:

As Paris is the capital of the exiled community of Maghrebi writers, the most significant and troubling thing about that condition is that by settling into the former *métropole*, authors have become involved in an abnormal enterprise. [...] the discursive practices bear all the marks of editorial supervision from Paris. For instance, it is quite puzzling that all through the 1990s Algerian women writing about the condition of Algerian women in their homeland were welcomed by French publishing houses.<sup>201</sup>

A quel point la publication en France influe sur le contenu de l'œuvre reste difficile à cerner et ne peut être du même degré pour tous les écrivains. Sans doute la renommée et le succès de l'écrivain doivent lui octroyer plus de liberté. Pourtant, où qu'elle soit, la maison de publication doit tenir en compte la nature du lectorat éventuel, ses goûts et ses horizons d'attente. Le succès de la première anthologie des écrivains francophones du

---

<sup>199</sup> Assia Djébar, *Loin de Médine* (Paris: Albin Michel, 1991). Ce roman fut traduit en plusieurs langues —anglais, espagnol, italien, bosnien, turc et allemand.

<sup>200</sup> Nous nous sommes limités à quelques exemples qui semblent pertinents; revoir tous les livres dans cette lignée dépasserait certes les limites de cette étude.

<sup>201</sup> Laroussi, 87-8; Laroussi ajoute qu'à cette époque-là les écrivains marocains et tunisiens avaient du mal à attirer l'attention sur leurs livres en France.

Maghreb, rapidement épuisée et suivie de plusieurs autres, fut en effet, selon Albert Memmi, à la mesure de l'attente du public.<sup>202</sup> L'histoire coloniale de la France complique certes le processus de publication puisque s'y ajoutent d'autres considérations d'ordre idéologique et politique. La question de l'anticipation et des présupposés du lectorat éventuel de *Loin de Médine* s'avère donc importante comme nous verrons plus loin.

Djebar a l'habitude de feuilleter les sources et de proposer une reconstitution des événements passés dans son œuvre en général. *L'amour, la fantasia* (1985)<sup>203</sup> qui recouvre la période de 1830 au début des années 1980 en est un exemple.<sup>204</sup> Dans ce roman, Djebar s'engage dans la lecture des archives écrites par les officiers militaires français pour révéler le non-dit—les horreurs de la colonisation. En même temps, elle y donne voix aux femmes héroïnes de la guerre de la libération qui sont analphabètes et donc incapables de transcrire elles-mêmes ce qu'elles ont vécu.<sup>205</sup> Dans *Loin de Médine*, on retrouve la présence de l'intertexte historique ainsi que différentes voix féminines insérées à l'intérieur du cadre du récit; pourtant, ce roman demeure singulier à bien des égards.

*Loin de Médine* transporte le lecteur vers l'aube de l'Islam en Arabie. Pour accomplir ce retour au début du 7<sup>e</sup> siècle, Djebar s'appuie sur des matériaux historiques qu'elle remodèle selon sa propre vision. Elle vise, annonce-t-elle dans l'avant-propos, à “mettre en espace” plusieurs femmes de l'époque, mise en espace qu'elle accomplit grâce

---

<sup>202</sup> Albert Memmi, ed, *Ecrivains francophones du Maghreb* (Paris: Seghers, 1985), 9.

<sup>203</sup> Djebar, *L'amour, la fantasia* (Paris: Albin Michel, 1985).

<sup>204</sup> Parmi les livres de Djebar qui s'informent de l'histoire, il y a *Femmes d'Alger dans leur appartement* (Paris: Editions des femmes, 1980), *Vaste est la prison* (Paris: Albin Michel, 1995), *Les Nuits de Strasbourg* (Arles: Actes Sud, 1997).

<sup>205</sup> *L'amour, la fantasia* comprend également un fil autobiographique qui tente de retracer des épisodes de la vie de l'auteur.

en partie à la fiction. Celle-ci joue, en effet, un rôle important dans la reconstruction des événements, puisque, selon Djébar, la fiction sert à combler les “béances de la mémoire collective”(7). Ainsi Djébar cherche-t-elle à donner une voix et une présence aux femmes apparemment occultées dans l’Histoire officielle d’après l’avant-propos.

Le présent exposé qui se penchera sur le rôle de l’imagination dans ce roman historique démontrera 1) à quel point une lecture complaisante de l’avant-propos peut agir sur la lecture du texte, 2) que la vérité romanesque ne reflète nécessairement pas la vérité historique. A la suite d’une analyse de l’avant-propos, sera entrepris un bref examen de la tradition historiographique islamique et de quelques textes historiques pertinents. Finalement, une comparaison entre deux reconstructions fictives et leurs sources historiques nous révélera le degré de correspondance entre *Loin de Médine* et les sources.

Les deux citations en exergue du poète perse Ferdousi et de l’historien français Jules Michelet ouvrent le texte en l’ancrant simultanément dans les traditions islamique et européenne. Celle de Ferdousi (935–1020) retirée de son épopée du peuple perse *Shahnameh* (livre des rois), et qui est une adaptation d’un livre plus ancien, indique: “... Tout ce que je dirai, tous l’ont déjà conté [...]’.” Cette déclaration s’appliquerait-elle également à *Loin de Médine*? L’autre citation appartenant à l’historien romantique Michelet montre une position différente sur l’histoire; celui-ci assume sa volonté et son imagination dans le texte qu’il rédige: “Et il y eut alors un étrange dialogue entre lui et moi, entre moi, son ressusciteur, et le vieux temps remis debout.” Ces deux épigraphes choisies par Djébar suggèrent une coexistence de ces deux positions opposées dans le

texte qu'elles inscrivent d'emblée dans une double tradition. Cette histoire complexe, notamment l'élément islamique, rend la tâche du critique occidental plus difficile.<sup>206</sup>

*Loin de Médine* où se mêlent allégrement fiction et histoire présente plus d'une vingtaine de courts récits centrés sur la femme, musulmane et non-musulmane. Selon Leïla Sebbar: "Elle [Assia Djébar] a écrit le premier grand roman des origines islamiques avec les femmes. Elle a gagné."<sup>207</sup> Outre la voix de la narratrice (de foi musulmane)<sup>208</sup> dans les reconstructions, on retrouve des voix multiples de femmes dans les chapitres consacrés aux *rawiyates*, en italique, (sing. *rawiya*), "féminin de *rawi*, c'est-à-dire transmetteur de la vie du Prophète et de celle de ses Compagnons" (8). Parmi les trois chapitres des "*rawiyates*," le personnage au nom de Habiba dans la "Deuxième *rawiya*" est purement imaginaire, souligne une note. A ces deux genres de récits s'intercalent un autre dont les onze composantes sont désignées par "Voix" et qui sont en italique également. Cette plurivocité qui est une des marques de l'écriture djébarienne sert à subvertir tout discours hégémonique et à lui substituer un contre-discours féminin pluriel. Comme l'illustre le compte-rendu paru dans *Le Monde*, "Cela produit, dans un style d'une parfaite clarté, une espèce d'écho entre la narratrice d'aujourd'hui et des témoins d'hier qui éclairent le récit comme autant de choreutes."<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Il n'empêche, néanmoins, qu'il existe des lectures fort lucides faisant preuve d'érudition en matière islamique. Voir par exemple Christopher Gibbins, "Dismantling the Maghreb: Contemporary Moroccan Writing and Islamic Discursivity," *The Marabout and the Muse. New Approaches to Islam in African Literature*, ed. Kenneth Harrow (Portsmouth, NH: Heinemann, 1996); dans le même livre, George Lang, "Jihad, Ijtihad, and Other Dialogical Wars in *La Mère du printemps*, *Le Harem politique*, and *Loin de Médine*"; ou encore l'étude originale de Donald R. Wehrs, *Islam, Ethics, Revolt* (ch. 6), (Lanham, MD: Lexington Books, 2008).

<sup>207</sup> Leïla Sebbar, "Les filles d'Ismaël, *Loin de Médine* par Assia Djébar," *Magazine littéraire* 289 (1991): 82-83.

<sup>208</sup> "notre foi" (62).

<sup>209</sup> Pierre Robert Leclercq, "Le Chœur d'Assia Djébar," *Le Monde*, 4 May 1991. Soulignons également que près de dix ans après la publication de *Loin de Médine*, Assia Djébar mettra littéralement ce récit sur la scène de théâtre, en Italie, sous le titre *Figlie di Ismaele nel vento e nella tempesta* [Filles d'Ismaël dans le vent et la tempête]. La traductrice Maria Nadotti explique: "Mario Martone, qui à l'époque dirigeait le

Afin de limiter la possibilité d'égarement au lecteur qui se trouve devant un cadre non familier et des intrigues complexes, une liste des personnages est présentée à la fin du roman suivant un classement qui rappelle celui adopté dans les sources historiques. Dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd, les membres de la famille du Prophète figurent traditionnellement les premiers (ses épouses et ses filles d'abord), viennent ensuite "Les Compagnons" puis "Les Migrants" ainsi que d'autres selon un ordre d'adhésion à l'Islam (السابقية إلى الإسلام). Djébar, pourtant, subvertit les critères de mérite religieux et d'antériorité à l'Islam en incluant des femmes non musulmanes et en proposant des catégories dénotant la rébellion, "La liberté et le défi," "Soumises, insoumises;" le mouvement "Les voyageuses;" ainsi que la présence "Parole vive."

## L'avant-propos

Le titre du roman engendre bon nombre de questions --Qu'est-ce que Médine? Où se trouve Médine? Quelle est sa signification? Que signifie l'éloignement de Médine? A ces interrogations probables du lecteur tente de répondre, en partie, l'avant-propos qui fournit des éclaircissements sur le contexte du récit, la position de l'auteur; il établit le cadre du récit: l'Arabie au 7<sup>e</sup> siècle, le berceau de l'Islam. Le roman est situé précisément vers la fin de l'histoire sacrée de l'Islam et durant les deux années du premier califat. Dans l'avant-propos, Djébar explique: "J'ai appelé 'roman' cet ensemble

---

*Teatro di Roma*, s'enthousiasma à l'idée de confier à une 'écrivain/e' comme Assia Djébar, musulmane critique, Algéroise [...] la tâche ambitieuse de réaliser une mise en scène au cœur de Rome, en l'année 2000 de jubilé et de réconciliation" (Maria Nadotti, *Figlie di Ismaele nel vento e nella tempesta* d'Assia Djébar, extraits). < <http://assiadjebar.net/women/women6.php> > (accès le 2 janvier 2010).

de récits, de scènes, de visions parfois, qu'a nourri en moi la lecture de quelques historiens des premiers siècles de l'Islam--Ibn Hicham, Ibn Saad et Tabari" (7).<sup>210</sup> C'est en romancière que Djébar se propose de reconstituer ces moments lointains. Les sources constituent le tremplin sur lequel elle s'appuie pour aller plus loin et créer un "roman" où la présence et la voix féminines dominent. Il est clair que sans sources, il n'y aurait pas eu de roman. Or, si Djébar adopte en partie l'approche de Ferdousi, en intégrant des matériaux historiques, ce sera pour les dépasser ensuite selon le prisme de sa volonté. Comme le révèle le terme "visions," il s'agit d'un produit subjectif motivé par le désir de "ressusciter" certaines femmes de l'époque. Rappelons le terme "ressusciteur" qui figure dans la citation de Michelet et qui suggère un investissement et une présence auctoriale dans le récit.

Situé entre le titre et le texte, l'avant-propos de Djébar sert à informer le lecteur et à l'initier au texte déjà écrit, à anticiper sur ce qu'il va lire. Il présente également la perspective de l'auteur dans le texte et sa position sur le sujet traité. Etant écrit *après* le texte, l'avant-propos donne toutefois l'impression du contraire:

Pour l'avant-propos, reformant un vouloir-dire après le coup, le texte est un écrit -- un passé -- que, dans une fausse apparence de présent, un auteur caché et tout-puissant, en pleine maîtrise de son produit, présente au lecteur comme son avenir. Voici ce que j'ai écrit, puis lu, et que j'écris que vous allez lire.<sup>211</sup>

Cette maîtrise ou puissance presque divine de l'auteur dérive du fait qu'il est le créateur de son produit, de son contenu et de son arrangement. Certes, le lecteur ne lit que ce qu'a déjà écrit l'auteur; mais ne perdons pas de vue le pouvoir qui se transmet du créateur au lectorat une fois la création achevée. Faut-il rappeler que le "produit" demeure sans vie s'il n'est lu? L'auteur, forcément conscient de sa perte de contrôle éventuelle sur l'œuvre

---

<sup>210</sup> Ibn Hishām est orthographié Ibn Hicham, tandis qu'Ibn Sa'd est rendu comme Ibn Saad dans le roman.

<sup>211</sup> Jacques Derrida, *La dissémination* (Paris: Seuil, 1972), 13.

qu'il a engendrée, se résignerait-il au rôle de guide du futur maître dans cette adresse à la fois finale et initiale qu'est l'avant-propos?

Cette frange [...] toujours porteuse d'un commentaire auctorial, ou plus ou moins légitimé par l'auteur, constitue, entre texte et hors-texte, une zone non seulement de transition, mais de *transaction* : lieu privilégié d'une pragmatique et d'une stratégie, d'une action sur le public au service, bien ou mal compris et accompli, d'un meilleur accueil du texte et d'une lecture plus pertinente – plus pertinente, s'entend, aux yeux de l'auteur et de ses alliés.<sup>212</sup>

La présente lecture, consciente de ce lieu de "*transaction*," se veut plus pertinente non aux yeux de l'auteur ou de ses alliés (telle la maison de publication) mais aux yeux du texte même, voire des mots qui méritent qu'on les interroge sans préjugés.<sup>213</sup> C'est cela qui constitue, à nos yeux, un "meilleur accueil" du texte.

Examinons de près l'avant-propos avant d'aborder la question de "*transaction*." Il s'agit d'un écrit après le texte, qui tente en partie d'éclairer le sujet traité et d'expliquer l'intention générale du texte. Il y a nécessairement une correspondance entre l'avant-propos et le texte qui l'a engendré. Par conséquent, la vérité de l'avant-propos est la vérité du texte de fiction.<sup>214</sup> Toutefois l'avant-propos semble moins fictif que le texte: c'est l'auteur, et non la narratrice, qui assume l'énonciation à la première personne, s'adressant directement au lecteur et signant de ses initiales. Djébar affirme également sa présence dans l'avant-propos par l'utilisation du présent et du passé composé (le passé composé marquant les étapes par lesquelles est passée Djébar jusqu'au moment de l'écriture). Ces éléments-ci parant l'énonciation d'une allure factuelle risquent de rendre la lecture de l'avant-propos plus ou moins complaisante, car au lieu de s'interroger et d'examiner de près les déclarations dans l'avant-texte, porteuses du parti-pris de l'auteur,

---

<sup>212</sup> Gérard Genette, *Seuils* (Paris: Seuil, 1987), 8; cette citation se rapporte plus exactement au paratexte, dont l'avant-propos fait partie.

<sup>213</sup> Est-il besoin de mentionner que la présente étude vise le texte et non l'auteur?

<sup>214</sup> Nous nous inspirons de Derrida (*Dissémination*, 42).

il y a risque que le lecteur s’y fie et les lise comme des faits. Soulignons que le rapport étroit entre texte et avant-propos implique la présence d’un élément commun: la fiction. La fiction qui joue un rôle important dans le texte fait nécessairement partie de l’avant-propos, lequel tente de reproduire une vue sommaire et synthétique du texte qui l’a engendré. Il semble donc compréhensible de désigner l’avant-texte qui est au service du texte de fiction, comme une sorte de “fiction au deuxième degré.” Le présent exposé qui tient à démontrer la validité de cette désignation analysera en premier l’avant-propos et plus précisément la thèse de Djébar en tenant compte du fait, évident et pourtant négligé, que la vérité de l’avant-propos (et par conséquent celle du roman) ne correspond pas nécessairement à la vérité historique. Dans un deuxième temps l’analyse se concentrera sur le texte et sa relation aux sources dont il s’inspire pour mieux évaluer la position de Djébar.

### **La thèse de Djébar: fiction au deuxième degré**

Or, si l’avant-propos sert principalement à guider le lecteur et à répondre à des interrogations probables en lui fournissant des pistes, il n’en demeure pas moins qu’il soulève des questions dignes d’examen. L’élément le plus significatif dans l’avant-propos, de par les présomptions qu’il provoque, est cette qualification concernant les historiens premiers que Djébar décrit comme des **“Transmetteurs certes scrupuleux, mais naturellement portés, par habitude déjà, à occulter toute présence féminine...”** Notons que seule la partie commençant par “naturellement” constitue la thèse. Etant placée après une affirmation d’une qualité incontestée (“scrupuleux”) chez l’historien de l’époque et à la suite d’une longue phrase qui finit par un fait historique sur la date de

l'écriture des sources (“un siècle et demi, deux siècles après les faits”), la thèse est difficilement repérable en tant que telle. En effet, elle risque d'être lue comme un autre fait, historiquement affirmé, qui complète celui qui le précède. Djébar n'aurait pu choisir meilleur emplacement pour introduire la référence au féminin. Remarquons également l'absence du “je” de l'énonciation dans la phrase; Djébar n'assume pas à la première personne la thèse, ce qui octroie à cette dernière une certaine distance, voire neutralité. Pourtant, la présence du “mais” exprimant l'opposition ou plutôt l'objection ainsi que les points de suspension à la fin de la phrase invitent à l'interrogation.

Le distinguo exprimé par Djébar aborde deux points différents mais étroitement liés qui seront examinés plus loin: 1) la tendance des historiens à occulter toute présence féminine et le silence qui semble susciter l'intérêt de la critique; 2) l'expression “naturellement portés, par habitude déjà” suggère que l'écriture historique a subi une transformation, que telle “habitude” devenue intrinsèque à la nature de l'historien doit dater de quelque temps. Remarquons l'absence de référence temporelle au commencement de cette tendance; il n'y a aucun repère par rapport auquel elle se situe. L'expression “Transmetteurs naturellement portés” est fort générale et ne fournit aucun détail; elle englobe tous les historiens sans distinction. Sans doute la spécificité ou la précision n'est-elle pas nécessaire quand on s'adresse principalement à un lecteur novice; pourtant cette généralisation peut en engendrer d'autres. Lors d'une interview à la suite de la publication de *Loin de Médine*, Djébar fera une distinction importante entre deux historiens majeurs—Ṭabarī et Ibn Sa‘d:

For a clearer's understanding of women's role in the matter [political role], I had to rely on Ibn Saad [...]

Ibn Saad, in marked contrast, is not interested by events. A generation stands between the two [...] in Saad's work, you can still clearly see what remained in the collective

popular memory of these women whose role and whose presence we later erased from our history.<sup>215</sup>

La déclaration ci-dessus de Djébar réaffirme le besoin de problématiser l'avant-propos dans *Loin de Médine*. De même, la différence entre les propos tenus plus haut (lors d'une interview) et ceux de l'avant-propos invitent à une distinction entre l'auteur Assia Djébar et A.D. qui a rédigé et signé l'avant-propos deux ans plus tôt. Djébar, ici, retire explicitement Ibn Sa'd de l'amalgame des historiens accusés de silence au sujet de la femme dans l'avant-propos. Le terme "*later*" à la fin de la citation est fort ambigu; il n'est pas clair de quelle période parle Djébar; est-ce la génération postérieure à celle de Ibn Sa'd et à laquelle appartient Ṭabarī? Ou est-ce la période à la fin de l'époque islamique classique, à savoir les 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles? Ou encore s'agit-il de l'époque contemporaine? En outre, le pronom "*we*" à la fin de la citation n'est pas moins ambigu. S'agit-il du collectif "nous" issu de la culture islamique ou arabe puisqu'il est question de "notre" histoire? Rappelons que le projet de Djébar, tel qu'il est décrit dans l'avant-propos, affirme vouloir donner une présence et une voix à la femme. Mais puisque, comme nous l'avons indiqué plus haut, la vérité de l'avant-texte reflète celle du texte, nous nous retiendrons de nous appuyer dessus. L'examen comparatif du roman et des textes historiques pourra nous informer sur ce point. Une autre question qui mérite la contemplation est si l'occultation dont parle Djébar est un acte calculé ou plutôt un héritage.

Le terme "scrupuleux" placé juste avant la thèse (et précédé par l'adverbe "certes" qui l'affirme) renvoie à deux principes importants de l'historiographie de l'époque à

---

<sup>215</sup> Voir Zimra, 126; cette citation pourtant invite à une distinction entre deux genres différents d'écriture—*Tabaqāt* et *Tārīkh*—adoptés respectivement par Ibn Sa'd et Ṭabarī, genres qui impliquent différents intérêts et approches comme nous le verrons dans la section sur les sources.

savoir l'*isnād* et la transmission de plusieurs versions d'un même événement dans un même ouvrage. Rappelons que l'historiographie fit partie des sciences religieuses et qu'elle s'inspirait du Hadith notamment au niveau de la forme: l'*isnād* ou chaîne de transmetteurs précède le récit rapporté (*matn*).<sup>216</sup> Il est utile de rappeler que l'on a reproché à Ibn Isḥāq, en particulier, d'avoir inclus tant de matériaux dans sa *Sīra*, et qu'il n'a pas adhéré à des règles strictes sur l'*isnād*, chose qui aurait empêché la présence de récits d'origine suspecte et de Hadith qui s'est révélé faux, plus tard. (La valeur sacrée du Hadith impose plus de responsabilité de la part du transmetteur: il est question de vérité versus fausseté.)<sup>217</sup>

Durant la période traditionniste, l'historien hésitait à sélectionner une version parmi plusieurs; il présentait ainsi au lecteur plusieurs versions d'un même événement. Le terme "scrupuleux," qui affirme cette qualité attestée chez l'historien de l'époque, est malheureusement négligé aux dépens de ce qui suit dans la phrase, à savoir la thèse du silence. Ainsi a-t-on fautivement présumé qu'"à chaque chroniqueur correspond une version différente des mêmes événements."<sup>218</sup> Pourtant, une variété de versions coexiste dans un même ouvrage. Prenons, comme exemple, la mort de Fāṭima, fille du Prophète et personnage principal du roman de Djébar, Ṭabarī mentionne explicitement la non-concordance de la date de son décès dans les récits.<sup>219</sup> Il présente les trois différentes

---

<sup>216</sup> Au sujet de l'influence de la tradition sacrée--le Hadith-- dans la structure et la forme du texte historique, voir le chapitre 1, 27; la question des règles de l'*isnād*, mises en place près d'un siècle et demi après la mort d'Ibn Isḥāq, est abordée aux pages 47-8.

<sup>217</sup> Voir Philip Kennedy, Introduction, *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005).

<sup>218</sup> Yvonne-Marie Mokam, "L'écriture de la femme musulmane dans *Loin de Médine* d'Assia Djébar," *Présence francophone* 65 (2005): 133-49; 135.

<sup>219</sup> Les 39 volumes de la traduction complète en anglais de *Ta'rikh* ont été publiés sous le titre *The History of al-Ṭabarī*, sous la direction de Ehsan Yar-Shater (Albany: State University of New York); les volumes 7 à 11 dans l'édition anglaise sont les sources principales sur la période évoquée dans *Loin de Médine*; toutefois, le dernier volume (39) demeure important puisqu'il s'agit de biographies des Compagnons du

dates rapportées (trois mois, six mois et huit après la mort du Prophète) avec leur *isnād*.<sup>220</sup> Ṭabarī expose la contradiction et la variété dans les récits qu’il transmet, deux éléments qui sont exploités par Djébar dans le roman. En fait, l’hétérogénéité des sources et des versions marque l’historiographie de l’époque elle-même: il y a variété tant au niveau du récit rapporté qu’au niveau des transmetteurs du récit et au mode de transmission (orale, écrite ou les deux à la fois).

Quand la critique accepte le parti-pris de Djébar sur le silence des historiens comme fait incontesté, elle est facilement encline à prononcer d’autres conjectures, comme l’illustre la citation suivante où il est question “[d]’absence de neutralité des historiens qui choisissent les faits historiques et les interprètent selon le prisme de leur subjectivité.”<sup>221</sup> Or nous avons vu dans le chapitre précédent que, outre la réticence à choisir une version ou une source parmi plusieurs, l’historien est à peine perceptible dans son propre texte. Son retrait est illustré par la rareté notoire de ses propres commentaires ou jugements.<sup>222</sup> L’historien se voulait principalement transmetteur des faits, laissant au lecteur la liberté d’arriver à ses propres conclusions.<sup>223</sup> Si l’on considère une seconde fois le décès de Fāṭima comme exemple, on verra clairement que Ṭabarī n’exprime aucune préférence pour une des trois versions qu’il rapporte; il les présente dans le dernier volume sans émettre aucun jugement. *Loin de Médine*, par contre, reproduit la

---

Prophète, y compris les membres de sa famille, c’est dans ce dernier volume que Ṭabarī transmet les trois différents récits sur la mort de Fāṭima (12).

<sup>220</sup> Zimra se méprend sur la définition d’*isnād* qu’elle confond avec *asbāb al-nuzūl* (circonstances ou causes de la descente de la révélation): “He [Ṭabarī] practiced *isnād*, the art of considering what circumstances each verse sought to address, and how to verify them by weighing each against competing surviving versions [...]” (“When the Past... » 120).

<sup>221</sup> Mokam, 135.

<sup>222</sup> Voir chapitre précédent, 32-3.

<sup>223</sup> Zimra déclare: “*Medine* can be read as a comment on the commentator [Ṭabarī]” (“When the Past... » 120); pourtant Ṭabarī commente très rarement ce qu’il transmet dans le *Ta’rīkh*. Ceci n’est guère le cas dans son volumineux *Tafsīr* du Coran où il joue le rôle du commentateur par excellence.

version rapportée par al-Zuhrī qui situe la mort de Fāṭima six mois après celle du Prophète.<sup>224</sup> Dans ce cas-ci, c'est la fiction qui fait une lecture sélective des trois versions minutieusement rapportées par Ṭabarī, ou il se peut que la lecture de la source se soit limitée au volume où figure seul le récit d'al-Zuhrī et ait manqué le reste.<sup>225</sup>

Faute de reconnaître le parti-pris de Djébar dans l'avant-propos, le lecteur ne s'interrogera guère sur la validité de sa position, sur l'élément de fiction qui peut s'y infiltrer. Il devient dès lors très facile de considérer *Loin de Médine* “[...] a meditation on the gaps, the blanks in Ṭabarī's official version of the birth of Islam and his silence on the long list of remarkable women [...]”,<sup>226</sup> ou encore que les femmes “assistent en témoins muets, souvent même cachées, derrière des rideaux ou des voiles; du moins celle-ci est la vision que nous présentent les chroniqueurs et historiens.”<sup>227</sup> Il s'agit pourtant bien ici de la présentation qu'en fait Djébar, point de vue repris comme un refrain dans maints textes critiques. On ne s'arrête pas là, mais on amplifie la thèse et l'on va jusqu'à parler d'éclipse “systématique des figures féminines d'envergure.”<sup>228</sup> Ce genre d'interprétations, qui s'avère dominant, soulève plusieurs questions sur la méthode d'analyse. Le problème se pose quand les textes critiques reposent sur des données aprioriques. Dès lors on a affaire à ce qui semblerait de la “fiction au troisième degré,” lecture qui s'appuie sur un point de vue exprimé dans l'avant-propos--fiction au deuxième degré. La position de l'auteur ne devrait-elle pas être interrogée? Notons à quel point la nature du regard posé sur le point de vue de Djébar agit sur la lecture. Il

---

<sup>224</sup> Ce récit d'al-Zuhrī figure dans le volume 9, 196.

<sup>225</sup> La mort de Fāṭima est incluse dans un long récit rapporté par al-Zuhrī.

<sup>226</sup> Zimra, “When the Past...,” 121.

<sup>227</sup> Marta Segarra, *Leur Pesant de poudre: romancières francophones du Maghreb* (Paris: L'Harmattan, 1997), 167.

<sup>228</sup> Mokam, 136.

n'est, pourtant, pas nécessaire de faire une recherche sur l'historiographie islamique première pour s'interroger sur la position de Djébar. L'important n'est pas de l'affirmer ni de la réfuter mais de ne pas la traiter à priori comme vérité, pour ne pas donner écloison à d'autres conjectures. On est en droit d'être exigeant à l'égard de la critique qui s'en tient à ce genre d'analyse.

Il est vrai que *Loin de Médine* présente plusieurs difficultés. Outre la difficulté de repérer la thèse dans l'avant-propos, le roman est situé dans un espace et un temps non familiers—le début de l'ère islamique en Arabie; les sources historiques sur lesquelles s'appuie Djébar présentent un autre obstacle, ces ouvrages anciens, volumineux et imposants, écrits en arabe, sont étrangers aux non-spécialistes et difficiles à cerner même par le lecteur arabophone non initié. Djébar d'ailleurs reconnaît dans l'avant-propos l'aide du poète arabe Nouredine El Ansari lors de sa “confrontation avec la langue des chroniques”.<sup>229</sup>

En outre, on ne peut ignorer non plus l'image prévalente de la femme musulmane en Occident—femme soumise, quasi-absente, sans voix—image qui suscite une lecture complaisante de la thèse de Djébar. Au contraire des lectures qui parlent de contre-discours djébarien, l'argument dans *Loin de Médine*, semble en harmonie avec l'imaginaire occidental: si l'historien musulman tendait “naturellement” à “occulter toute présence féminine,” c'est qu'effectivement la femme serait soumise à la volonté de l'homme, lequel décide de lui donner vie ou non et à quel point. La misogynie de

---

<sup>229</sup> Wehrs observe lucidement la différence dans la relation de Djébar à cette langue arabe classique et sa relation à la langue française des archives déterrées dans *L'amour, la fantasia*: “In ‘Anamnesis in the Language of Writing,’ Djébar describes the writer as rider and language as horse in terms that modify hierarchy, suggesting a back and forth between writer/rider and language/horse (see esp. 188). However, the image of writer as rider in *L'Amour, la fantasia*, which is central to that novel's affirmation that self-assertion is integral to feminist emancipation, is reversed here”(Wehrs, 217); Djébar, “Anamnesis in the Language of Writing,” trans. Anne Donadey and Christi Merrill, *Studies in Twentieth Century Literature* 23 (Winter 1999): 179-89.

l'historien suggérée dans une telle thèse va de pair avec la misogynie généralement associée au monde arabe et musulman. Toutefois, la différence est à souligner: le statut marginal de la femme serait attribué, dans le monde occidental, à la religion; la femme est opprimée à cause de la polygamie et du voile.<sup>230</sup> Djébar par contre contribue tel statut à une mauvaise interprétation de l'islam. Le présent exposé qui se veut nuancée tient à éviter de s'inscrire dans deux tendances dominantes et extrêmes:

The image of women in Islamic history—in the popular mind, among some scholars, and among Muslims themselves—often falls into one of two extreme views. One view holds that women were downtrodden in Islamic society and the other that Islam granted women a position unequalled in other religions and cultures.<sup>231</sup>

N'oublions pas non plus la disposition à lire les œuvres des auteurs non occidentaux sans se soucier du rôle de l'imagination. D'après cette perspective déroutante, tout ce qui est écrit dans *Loin de Médine*, y compris l'avant-propos est tenu pour fait; il n'y a pas dans ce cas-ci d'hypothèse à déceler ou à interroger, ni de "transaction" à percevoir. Bref, le lecteur complaisant et non averti est prédisposé à faire une lecture qui s'accommode aux déclarations (si utopiques soient-elles) de l'auteur. Ainsi l'auteur/créateur est réduit au rôle de "native informant," il écrit pour informer le lecteur occidental sur son pays, son histoire, etc. Quoiqu'il proteste, il est vu comme le porte-parole de tout un peuple, une société, voir un monde.<sup>232</sup> Djébar conteste une telle lecture, qui ne tient guère compte de l'imagination créatrice de l'auteur. D'ailleurs on pourrait reprocher à Albert Memmi dans sa première anthologie des écrivains maghrébins francophones d'avoir cédé sinon contribué à une telle lecture en choisissant des auteurs

---

<sup>230</sup> Bourget écrit: "Les médias propagent les stéréotypes de l'islam (les sujets favoris étant bien sûr le djihad terroriste et l'oppression de la femme), et occultent les autres facettes du renouveau islamique (un système économique islamique, par exemple)" (*Coran et Tradition*, 19).

<sup>231</sup> Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*, 1.

<sup>232</sup> Djébar déclare: "as if it were all my work is about" voir Zimra, "Woman's Memory Spans Centuries: An Interview with Assia Djébar," *Women of Algiers in their Apartment* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1992).

“représentatifs.”<sup>233</sup> Memmi explique qu’à l’époque de la décolonisation, le lecteur français voulait une réponse aux questions suivantes:

[Q]ui donc étaient ces Maghrébins ? Comment vivaient-ils ? Que désiraient-ils exactement ? Or qui, mieux que les écrivains, dont le nombre s’était extraordinairement et curieusement accru, pouvait parler en leur nom ? Et, surtout, un langage qui ne soit pas seulement politique ou tactique mais révélateur de toutes leurs dimensions d’être humains ? Entre autres raisons, il nous a semblé, alors, qu’en choisissant et en présentant au public les plus représentatifs d’entre eux, nous répondrions un peu à cette demande.<sup>234</sup>

Près de quarante cinq ans plus tard, les Français ainsi que d’autres lecteurs occidentaux se posent-ils toujours les mêmes questions au sujet des Maghrébins?

Il n’en demeure pas moins que l’auteur “tout-puissant” durant la création pourrait jouir du fait qu’il présente au lecteur ce à quoi celui-ci s’attend ou croit déjà savoir, tout en le défiant de questionner les hypothèses. Sans doute le défi présent dans le “produit” est-il directement lancé au lecteur, qui peut en être inconscient et donc incapable de saisir le pouvoir toujours maintenu par l’auteur. Ce n’est qu’en retirant le pouvoir à l’auteur en interrogeant le texte et l’avant-texte que le lecteur peut relever le défi qui lui est explicitement ou implicitement adressé. Quand le public est principalement non familier du sujet traité comme est le cas ici et n’interroge pas les déclarations de l’auteur, celui-ci est certes plus en maîtrise de son produit même s’il doit “succomber” aux exigences des maisons d’édition à Paris —ses “alliés.” Un “meilleur accueil du texte” reviendrait donc à dire que l’auteur demeure maître de son produit et que la lecture se fait selon une pragmatique et une stratégie calculées.

---

<sup>233</sup> Albert Memmi, *Anthologie des écrivains maghrébins* (Paris: Présence africaine, 1964).

<sup>234</sup> Nicholas Harrison, *Postcolonial Criticism: History, Theory and the Work of Fiction* (Cambridge, UK: Polity, 20003), 93.

## La femme dans les sources

Pour savoir à quel point la thèse de Djébar au sujet des historiens qu'elle nomme dans l'avant-propos est historiquement valide, il faudrait au moins brièvement se retourner vers deux points essentiels, examinés dans le chapitre précédent: 1) la plupart des sources écrites sur l'histoire sacrée de l'Islam et son cheminement, nous sont parvenues principalement des 9<sup>e</sup>- 11<sup>e</sup> siècles (fait déclaré d'ailleurs par Djébar dans l'avant-propos); 2) le grand progrès dans les différentes disciplines durant le règne des Abbasides (750-1258) contribua à sa manière à la disparition des manuscrits premiers: la qualité remarquable des compilations postérieures et le fait qu'elles citent fidèlement et abondamment des compilations premières ont réduit le prestige de ces dernières. Les écrits premiers nous sont en effet parvenus principalement sous forme de citations fragmentaires à travers les ouvrages postérieurs. Il est donc impossible de trancher quant à la présence de la femme dans les textes antérieurs. L'expression "par habitude déjà" dans la thèse et qui suggère que l'écriture historique était différente auparavant semble contredire le fait historique. Il est pratiquement impossible de soutenir ou de démentir cette hypothèse puisque tout ce qui date d'avant les ouvrages majeurs d'Ibn Ishāq, Ibn Sa'd et Ibn Hishām nous est parvenu sous forme fragmentaire.

La *Sīra* d'Ibn Ishāq qui nous est parvenu à travers Ibn Hishām s'inspire des مغازي (*maghāzī*) genre s'intéressant aux exploits de guerre des premiers musulmans.<sup>235</sup> Les *maghāzī* constituent une continuation d'un genre préislamique racontant les prouesses militaires des tribus arabes. L'intérêt porté sur l'action militaire implique que la présence

---

<sup>235</sup> *Al-Sīra Al-Nabawiyya* d'Ibn Hishām, 1-4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2007).

de la femme est moindre dans l'ouvrage d'Ibn Ishāq: "Women do not feature as prominently in Ibn Ishāq's work as in some other early Islamic sources because of the emphasis on Muḥammad's military exploits rather than his legal judgements or normative behaviour."<sup>236</sup> La *Sīra* mentionne cinquante femmes par nom, soit six pour cent des noms cités, alors que dans les collections biographiques le pourcentage est plus élevé.<sup>237</sup>

Néanmoins la *Sīra* contient bon nombre de matériaux transmis par des femmes contemporaines de Muḥammad dont 'A'isha, épouse favorite du Prophète (fille d'Abū Bakr—premier khalife), Asmā' (soeur aînée de 'A'icha) et Umm Salama (épouse du Prophète l'ayant accompagné durant son émigration première en Ethiopie).<sup>238</sup> Les épisodes transmis par les femmes s'étendent de la période mecquoise jusqu'à la période suivant l'émigration à Médine. Les sections sur le lignage de certaines figures connues indiquent le nom de la mère et son lignage à elle dans chaque donnée --par exemple أولاد غالب و أمهاتهم (les fils de Ghālib et leurs mères). La *Sīra* comprend aussi plusieurs détails sur certaines femmes. Parmi les poètes qui ont pleuré les défunts et les blessés de la bataille Uḥud (où un grand nombre de musulmans furent tués) figurent des noms et des vers de femmes à la fin, tels Safiyya (tante du Prophète pleurant son frère 'Abd al-Muttalib) et Hind fille de 'Utba. Les citations des poèmes des femmes sont moins

---

<sup>236</sup> A. Guillaume, trans. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sīrat Rasūl Allāh, in Women in Islam and the Middle East. A Reader*, Ruth Roded, ed. (London, New York: I. B. Tauris Publishers, 1999), 33.

<sup>237</sup> Roded, *Women in Islamic Biographical Collections From Ibn Sa'd to Who's Who* (Boulder & London: Lynne Rienner, 1994), 19. Elle ajoute: "Over twelve hundred female Companions are included in the biographical collections. This indicates the numerical significance of women Companions, but it is difficult, if not impossible, to arrive at a firm quantitative figure."

<sup>238</sup> 'A'isha et Aicha (comme choisit de l'écrire Djébar) désignent le même personnage.

longues que celles consacrées aux hommes. Les raisons ne sont pas connues et n'indiquent pas nécessairement un préjugé contre la femme ou sa poésie.

Les huit tomes constituant les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd comprennent des entrées sur 4250 personnes dont 600 femmes. Puisqu'il s'agit d'une collection biographique, il y a plus d'informations et de détails sur la femme dans les *Ṭabaqāt*. Le classement de la femme est sujet aux mêmes critères appliqués à l'homme. On y retrouve les femmes *Ṣahaba* qui ont accueilli le message du Prophète et émigré avec lui de La Mecque à Médine, fuyant les persécutions. Il y a aussi la biographie des femmes qui ont transmis la tradition du Prophète, La participation des personnages féminins dans la cause de la nouvelle religion est illustrée en détails, comme c'est le cas d'Umm Ayman. En somme, les *Ṭabaqāt* qui constituent une source importante sur les femmes de cette période aident à dissiper certains jugements: "In reading the biographies of thousands of women, one is amazed at the evidence that contradicts the view of Muslim women as marginal, secluded, and restricted."<sup>239</sup> L'importance des ouvrages classifiés sous la rubrique "*Ṭabaqāt*" et datant des premiers siècles de l'Islam s'avère encore plus grande quand la présence de la femme dans les ouvrages rédigés plusieurs siècles plus tard sera minimisée.

Le *Ta'rīkh* de Ṭabarī qui commence par la création du monde et finit en l'an 913, comprend moins de matériaux sur la femme que *Ṭabaqāt*. N'étant pas du même genre que *Ṭabaqāt*, régies par un classement biographique, le *Ta'rīkh* présente moins de détails sur la femme. La différence entre les deux ouvrages existe tant au niveau du genre qu'au niveau de la forme et du contenu. Toutefois, l'ouvrage de Ṭabarī a l'avantage de placer

---

<sup>239</sup> Roded, *Women*, viii.

les matériaux dans leur contexte historique, qualité que l'on ne trouve pas dans celui de Ibn Sa'd.<sup>240</sup> Djebar remarque la différence entre les deux: "Ibn Saad, in marked contrast, is not interested by events."<sup>241</sup> Pourtant, sa référence à la différence d'âge ("A generation stands between the two") laisse entendre que c'est la raison derrière la différence dans l'écriture sur la femme et non pas la différence des genres adoptés par chacun. De plus, il est crucial de savoir que le *Ta'riḫ* de Ṭabarī consiste principalement en des citations reprises des collections antérieures et que celui-ci interfère rarement dans les récits qu'il reproduit.

A la fin du *Ta'riḫ* de Ṭabarī, il y a un volume incomplet, un appendice *ذيل المذيل* *صحابة و التابعين* où sont présentées des données biographiques sur les *صحابة* (Compagnons) et *تابعون* (Successeurs) du Prophète ainsi que les transmetteurs de la tradition prophétique.<sup>242</sup> Le volume commence par une section sur les femmes mortes avant l'émigration à Médine selon un ordre chronologique, débutant par Khadīja— première femme du Prophète. Puisque le volume ne contient que des extraits, il n'est pas possible de savoir combien de femmes sont incluses; mais la partie sur Khadīja est brève, consistant en une douzaine de lignes et comprenant un *isnād* remontant à Ibn Sa'd. Les membres de la famille du Prophète les plus proches tels que ses filles ou ses femmes figurent toujours les premiers dans les diverses sections. Et la longueur des entrées varie d'une personne à une autre.

---

<sup>240</sup> Roded, "Recreating Fatima, Aisha, and Marginalized Women in the Early Years of Islam," *Hawwa* 6 (2008): 225-53, 242.

<sup>241</sup> Zimra, 126.

<sup>242</sup> Voir la Préface dans *History of al-Ṭabarī*, vol. 39 pour plus de détails sur les particularités de ce volume incomplet (Albany: State University of New York Press, 1998).

La *Sīra*, les *Ṭabaqāt* et le *Ta'riḫ* appartiennent de toute évidence à des genres différents d'écriture historique (biographie, dictionnaire biographique, annales). Il semble hardi de ranger les trois auteurs dans une même catégorie vu les genres différents qu'ils ont adoptés, qui supposent des approches et des sujets particuliers. Le taux d'informations fournies au sujet de la femme, dicté par plusieurs facteurs, varie en effet d'un ouvrage à un autre. Parmi les trois historiens, Ibn Sa'd semble le plus satisfaire la curiosité des chercheurs à ce sujet parce que le genre *Ṭabaqāt* le lui permet.

Or si l'évaluation complète de la présence de la femme dans les textes antérieurs à ceux utilisés par Djebbar semble presque impossible, il n'en demeure pas moins que les textes postérieurs peuvent être illuminateurs à ce sujet. Si amenuisement de la présence féminine il y a dans l'historiographie islamique, ce sera plusieurs siècles plus tard, semble l'indiquer l'état de la recherche:

Up until the tenth Islamic century (A.D. sixteenth century), compilers of biographical dictionaries seem to have commonly included a section on women et the ends of their works or to have interspersed a number of biographies of women among those of men—despite both the alleged taboo supposedly posed by the subject of women and the assumed separation of men and women. In fact, one is amazed at the diligence of Muslim scholars in collecting and sometimes debating details in the biographies of women [...] Islamic scholars are faced with a plethora of source material that has only begun to be studied. Most if not all of these sources were written by men, some of whom are considered the pillars of Muslim scholarship.<sup>243</sup>

En effet, les ouvrages postérieurs révèlent un changement dans la conception du rôle de la femme dans la société musulmane. Concernant les données présentées sur les femmes, l'examen comparatif mené par l'historienne Asma Afsaruddin entre l'ouvrage d'Ibn Sa'd et deux autres plus tardifs par Ibn Hājar al-'Asqalāmī (mort en 1449/852) et Ibn 'Abd al-Bārr de Cordou (mort en 1070/463), est fort illuminateur:

---

<sup>243</sup> Roded, *Women*, viii.

Through the excision of inconvenient details jarringly incongruous with the carefully crafted the image *salaf* [musulmans premiers], Ibn Hājar brings the biographical accounts of specific women, who were otherwise perfectly exemplary, into line with late medieval constructions of virtuous feminine identity. Although never erasing mention of women's participation in the building of the early Muslim community and frequently paying handsome homage to them, later narratives nevertheless, in tandem with socio-cultural developments of the period, attenuate to a certain extent the public, vital roles of these women and the full range of their activities, particularly in the religious sphere.<sup>244</sup>

En examinant quelques personnages féminins mentionnés par Ibn Sa'd et Ibn Hājar, Afsaruddin remarque que ce dernier ne manque pas de fournir les détails principaux mais de façon fort réduite. De plus, les données présentées par Ibn Hājar ne forment qu'un quart de celles fournies par Ibn Sa'd. Au sujet de la participation de la femme au combat, le texte d'Ibn Hājar est révélateur:

Ibn Hājar seems to want to underscore that specific historical exigencies in the early period had made women's participation in certain battles necessary, perhaps even desirable; once these exigencies were over, such participation was no longer not only not desirable but objectionable. The fact that Umm Kabsha is cited in Ibn Hājar's version as specifically disavowing armed combat and only desiring to aid the wounded and the thirsty is also very significant. Ibn Hājar leaves no doubt in the reader's mind that it was not potentially a combatant's role that was denied to Umm Kabsha, but rather her physical presence itself on the battlefield, for even the most humanitarian of purposes.<sup>245</sup>

Il faut en conclure que la tendance à occulter toute présence féminine ne se passa pas aux 8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> siècles (le temps d'Ibn Ishāq, d'Ibn Sa'd et de Ṭabarī), comme l'indique l'avant-propos de *Loin de Médine*, mais près de sept siècles plus tard. C'est vers le 16<sup>e</sup> siècle que les chercheurs remarquent un déclin de la présence féminine dans les collections biographiques par rapport à celles datant des temps premiers de l'Islam. Prendre l'avant-propos de Djébar pour de l'argent comptant au regard de la tradition en dit long sur le

---

<sup>244</sup> Asma Afsaruddin, "Reconstituting Women's Lives: Gender and the Poetics of Narrative in Medieval Biographical Collections," *Muslim World* 92(2002): 461-81, 477.

<sup>245</sup> Afsaruddin, 472.

lecteur et sa méthode de lecture, méthode qui tient insuffisamment compte du rôle de l'imagination dans le texte.

### **Reconstructions fictives: Ṭabarī figure historique; Tabari personnage fictif**

Puisque la thèse de Djébar sur l'occultation de la présence féminine dans les textes historiques résume en quelque sorte l'argument présenté dans le récit lui-même, il s'avère indispensable de mener un examen comparatif du texte et des sources. Pour des raisons évidentes, nous nous limiterons dans le texte de Djébar aux passages qui se présentent comme des reconstitutions historiques et où figurent des références aux sources. Tel examen nous informera sur le degré de correspondance entre le roman et le texte historique. Notons que la reconstruction mentionne fréquemment les noms des historiens et commente certains matériaux historiques. Le nom "Tabari" est mentionné le plus; la narratrice lui reproche explicitement son silence et sa pudibonderie.<sup>246</sup> Il reste à savoir à quel point le roman reflète le personnage historique Ṭabarī et son œuvre.

Les deux éléments importants —variété et contradiction—exposés dans le texte historique sont exploités au bénéfice du texte de fiction. Ils permettent à Djébar d'interroger et de mettre en doute certains témoignages rapportés, d'imaginer d'autres versions possibles et de réaliser une mise en espace de la femme. L'usage du

---

<sup>246</sup> Ceci pourrait peut-être expliquer la déclaration de Leïla Sebbar qui doit se méprendre sur l'origine de Ṭabarī et croire qu'il écrit en persan et non en arabe: "Les textes traduits du persan en anglais et en français ont occulté les femmes. Il faut revenir aux textes arabes pour les entendre et les voir. C'est cette matière première que traite Assia Djébar. Un défi" ("Les filles d'Ismaël," 82). Clairement, *Loin de Médine* pose un *défi* au lecteur aussi.

conditionnel passé, les spéculations et l'abondance des adverbes exprimant l'incertitude ("peut-être," "probablement," "ou," etc.) servent à semer le doute dans les récits rapportés et à envisager autre chose. L'imagination offre donc un supplément ou une version alternative aux matériaux historiques dont elle s'informe et s'inspire. Le présent historique redonne vie à ce passé lointain où la femme, ses réflexions et ses sentiments dominant considérablement le récit. Les dialogues fréquents entre différents personnages ravivent davantage les séquences en les parant d'une certaine énergie. Qualité que l'on ne trouve pas dans les propos rapportés dans le *Ta'rikh* et qui sont précédés soit par un *isnād* plus ou moins long ou des indications sur la personne qui parle et quand (sorte de didascalie). Si le texte historique dénote un certain écart, voire distance, de ce qu'il transmet, la représentation littéraire de Djébar offre des scènes théâtrales vivantes et capables de captiver le lecteur.

*Loin de Médine* se focalise sur quelques épisodes dans les sources et les grossit en se concentrant sur le personnage féminin qui désormais domine la scène. Nombreux sont les passages qui reprochent à la source de ne pas avoir fourni plus de détails, plus d'informations sur la femme, sur ses bravoures. La fiction permet, ainsi, au personnage féminin de s'emparer de l'espace textuel, d'y vivre, de devenir visible et palpable; ses paroles, son physique et ses pensées reprennent vie grâce à l'imagination dans un espace textuel, lequel n'a rien de sacré. La scission posée entre fiction et sacré est ainsi dissoute.

Dès la première lecture du texte et avant de parcourir les sources, on remarque que certains passages semblent défier la thèse du silence et révéler que la femme n'est pas absente des sources, qu'elle y occupe une place relativement importante selon son rôle et qu'elle y est même décrite physiquement. La citation suivante sur les filles du

Prophète en témoigne: “Toutes les filles de Mohammed sont de fortes personnalités. Les témoignages abondent : surtout pour Regayya si belle-‘longtemps la plus belle femme de La Mecque” (60). Cette dernière constatation sur la beauté de Regayya est en fait reprise d’une source historique. Un autre personnage dont la beauté est signalée dans les sources est Um Temīm (107), la veuve de Malik et seconde épouse du général militaire Khalid ibn al-Walid. On retrouve également quelques aspects de la vie privée des figures historiques, comme en témoigne la citation suivante sur Fāṭima--fille benjamine du Prophète et mariée à son cousin ‘Alī: “Il ne manque pas d’anecdotes sur leurs querelles conjugales” (67). Ces quelques exemples suscitent l’interrogation sur le “silence” des historiens.

Avant de considérer de près quelques épisodes importants qui traitent de la rébellion qui eut lieu en Arabie après la venue de l’Islam, signalons que la mort du Prophète précipita maintes révoltes, qui d’ailleurs commencèrent même de son vivant. Voulant se soustraire aux impôts et vivre en liberté totale, plusieurs apostats surgirent; hommes et femmes se prétendirent prophètes pour justifier leur rébellion et chercher à étendre leur pouvoir.<sup>247</sup> Ces manifestations d’apostasie, désignées en arabe par le terme *rida*, et les guerres qui s’en suivirent constituent un sujet important dans l’historiographie islamique. Parmi les apostats se trouvent al-Aswad du Yémen chef de tribu devenu rebelle, et Musaylimah, faux prophète dans al-Yamāma ainsi que Sājah bint

---

<sup>247</sup> Fred Donner explique:

Some tribes claimed that they wished to remain Muslims in the religious sense—by performing prayer, for example—but would not send Abu Bakr the tax payments that Muhammad had requested of them in his last years. Others repudiated both the political and the religious leadership of Medina; they wished simply to go their own way, now that the Prophet was dead[...] Still others, it seems, hoped simply to take advantage of the turmoil in Medina to raid the town, enriching themselves with plunder and ending what they perhaps felt to be vexatious demands for tribute. (“Translator’s Foreword,” vol.10, xii-xiii.)

al-Hārith.<sup>248</sup> On retrouve ces personnages historiques dans des reconstructions fictives qui intègrent certains matériaux historiques tout en les dépassant pour créer des versions nouvelles. Examinons quelques-unes de ces reconstructions avant de feuilleter la source pour nous informer sur le rôle de l’imagination.

### “La reine yéménite”

Le chapitre commence par situer le contexte de l’épisode: en l’an 11 de l’hégire (632 de l’ère chrétienne), Schehr--roi musulman de Sana’a et de quelques villes avoisinantes-- est vaincu par Aswad, le rebelle, qui réussit à étendre son pouvoir plus loin au nord. Aswad épouse la veuve de Schehr--la reine yéménite: “L’histoire ne nous a pas laissé le prénom de la reine. Elle doit être fille de prince” remarque la narratrice (20). Sans nom ni description physique et presque soumise dans le texte historique selon le texte de fiction, elle devient l’héroïne de “La reine yéménite,” court chapitre de près d’une dizaine de pages. Déterminée à éliminer Aswad, le faux prophète, la reine présente le plan du complot aux conjurés et leur ordonne de suivre ses étapes:

- Je ferai [...] que Aswad couche cette nuit dans tel appartement du palais, dont le mur de derrière donne sur la rue. Lorsque le premier tiers de la nuit sera passé et que Aswad sera endormi, percez ce mur! Je me tiendrai à son lit, je renverrai tout le monde et je resterai seule. Je n’éteindrai pas la lumière. Vous entrerez alors, vous le tuerez et ferez tout ce que vous comptez faire. (22)

Remarquons dans ce passage l’insistance sur le “je” de la reine qui dicte ses ordres aux hommes. La fiction présente la reine comme “créatrice du scénario meurtrier;” affirmant

---

<sup>248</sup> L’orthographe des noms est différente: pour distinguer les personnages du roman des figures historique, nous adoptons la même orthographe que celle employée dans *Loin de Médine* (Al-Aswad, Musaylimah, Sājah, Shahr, Fayrūz sont rendus respectivement dans le roman comme Aswad, Mosāilima, Sadjah, Schehr et Firouz).

l'importance de sa démarche dans le cours de l'histoire. Toutefois, la reine n'est pas présentée comme l'initiatrice du complot; c'est son cousin Firouz qui l'est.

Pour contrer la discrétion et la réserve attribuées à la source, la reconstruction marquée par la spéculation préfère insister sur le côté intime de la reine: "Est-ce dans l'amour, les caresses et l'émoi du plaisir partagé -- partagé pour la dernière fois — que la femme se fait tentatrice? 'Je ne partagerai ta couche que dans cette chambre-ci !' a-t-elle dû murmurer, laissant croire à un caprice" (23). La détermination de la reine, dans *Loin de Médine*, vise à contrer l'air fataliste attribué à la source, qui recourt apparemment à des explications d'ordre théologique (malédiction, vision). Le récit historique préfère, d'après la reconstruction fictive, insister sur le fait qu'Aswad fut maudit par le Prophète qui prédit sa mort prochaine et sur son ivresse en cette nuit décisive. Telle représentation sert sans doute à souligner le poids de la malédiction et à amenuiser le rôle de la reine/épouse, surtout à chasser toute idée de tentation féminine.

Si *Loin de Médine* ne fournit pas de détails sur Aswad ou sur son apparence physique, l'idée de séduction et de consentement de la part de la reine donne une image favorable de ce dernier: "Son surnom autant que sa victoire l'embellissent face à la veuve aux yeux taris de larmes. Elle se retrouve une deuxième fois souveraine. Comment savoir si, pour ces secondes noces, elle fit plus que se soumettre; les aurait-elle provoquées?" (20). La narratrice souligne que l'histoire présente la reine comme soumise à Aswad par crainte pour justifier le mariage d'une musulmane à un non musulman; telle justification est questionnée: "La Yéménite est-elle victime soumise ou fausse proie consentante?" (20). La reine maîtrise la situation; sa ruse et ses charmes conduiront au succès du complot et le païen sera éliminé. Une référence à l'héroïne biblique Judith vise à établir

un certain lien avec le lecteur occidental. Sadjah n'accède pourtant pas au rang de Judith puisque l'envergure de la situation ainsi que les motivations ne sont pas les mêmes.

En somme, la reconstruction se veut subversive et critique du récit historique. Examinons alors la source pour nous illuminer sur ce point. La source, à laquelle se réfère explicitement la reconstruction, présente l'épisode de la rébellion d'al-Aswad al-'Ansī (Aswad) dans deux volumes et lui consacre en total un peu plus d'une vingtaine de pages.<sup>249</sup> Ceci dit, ces pages comprennent assurément beaucoup de détails et d'informations, y compris l'*isnād*, ou chaîne des transmetteurs des différents récits rapportés. La reconstruction dans le roman semble indifférente à l'*isnād* qu'elle ne mentionne point et se limite à invoquer Tabari. Ce qui peut aisément donner l'impression que ce dernier est le rédacteur des récits.

Un des récits transmis par Ṭabarī explique ainsi le triomphe d'al-Aswad au Yemen: "The Muslims dealt with him out of fear; the apostates dealt with him out of disbelief and turning back from Islam."<sup>250</sup> Ce ne sont pas là les paroles de Ṭabarī, ce sont celles des transmetteurs que celui-ci reproduit dans son texte. La fiction reprend cette idée de peur et choisit de l'attribuer à Tabari lui-même: "Elle était musulmane, précise Tabari, mais elle se soumit par crainte" (20). Il n'est nullement question de crainte attribuée à la reine dans le texte de Ṭabarī. En outre, celui-ci n'insère pas ses propres commentaires dans cet épisode qui consiste principalement en des citations transmises par Sayf b. 'Umar. D'où l'impossibilité de tenir Ṭabarī responsable de leur contenu. Mais cette caractéristique de l'historiographie traditionniste peut facilement échapper au

---

<sup>249</sup> La plupart des récits rapportés dans le volume 10 proviennent de Sayf b. 'Umar tandis que ceux rapportés dans le volume 9 proviennent de la *Sīra* et des *Ṭabaqāt*.

<sup>250</sup> *History of al-Ṭabarī*, vol.10, 24. Dans un autre récit transmis par Fayrūz, la reine est présentée comme sa cousine.

lecteur non familier des sources lors de sa confrontation au texte. Il est utile de noter également les difficultés que pose en particulier l'épisode sur al-Aswad, transmis par Sayf qui utilise un style d'écriture difficile à cerner.<sup>251</sup>

Pourtant la fiction de Djebbar traite le texte de Ṭabarī comme si ce dernier était une composition originale et non principalement une collection de différents récits et versions transmis par ce dernier.<sup>252</sup> Il n'est possible de savoir si cela est intentionnel ou si c'est dû à une méconnaissance de la nature même des sources. La reconstruction reproche à Tabari d'avoir sous-estimé le rôle de la reine en attribuant la réussite du complot au fait que le Prophète avait maudit Aswad et prédit sa mort prochaine, alors que le texte historique ne fait mention que du rêve symbolique du Prophète:

'Last night I saw what a sleeping person sees, that in my two upper arms there were two golden armbands. I disliked them so I blew on them, and they flew away [in the air]. I interpreted the armbands to mean these two arch liars, the possessor of al-Yamamah and the possessor of the Yemen.'<sup>253</sup>

Un des récit rapportés par Sayf ne fait pas mention du nom de la reine: "[...] after he [al-Aswad] had made much slaughter in the land, he made light of Qays and Fayrūz and Dadhawayh and married the wife of Shahr, who was Fayruz's niece."<sup>254</sup> Toutefois, dans un autre récit, rapporté aussi par Sayf mais qui a un *isnād*, ou chaîne de

---

<sup>251</sup> Fred M. Donner qui a traduit de l'arabe le volume 10 souligne les difficultés que posent les récits de Sayf:

Al-Ṭabarī's fondness for Sayf poses a definite handicap for the translator, however, because Sayf's narratives are frequently much more difficult to understand—and hence to translate—than those of other transmitters. The accounts of Ibn Ishāq or of Ibn al-Kalbī (from Abū Mikhnaf), for example, often come as welcome interludes of lucidity amid long stretches of Sayf's vexing prose. (xvii-xviii)

<sup>252</sup> Outre la difficulté que peut engendrer le style d'écriture et le langage des transmetteurs, il faut souligner la difficulté que pose la disposition des récits dont la longueur varie et qui sont précédés par un *isnād* qu'il n'est pas facile de repérer quand le récit s'étend sur plusieurs pages. Faute de repérer l'*isnād* peut pousser le lecteur à attribuer les récits à Ṭabarī lui-même.

<sup>253</sup> *History of al-Ṭabarī*, vol. 9, 166; "the possessor of al-Yamamah" est Musaylima, un autre rebelle prétendant être prophète; voir section suivante.

<sup>254</sup> *History of al-Ṭabarī* vol.10, 24.

transmission, différent qui remonte à l'un des conjurés du complot, le nom de la reine est bien mentionné. Cela tend à prouver que la déclaration faite dans *Loin de Médine* au sujet de l'anonymat de la reine dans l'histoire est peut-être due à une carence dans la documentation ou à une lecture quelque peu hâtive et donc peu soucieuse des détails.

Contemplons le récit historique:

We [Jushaysh, Fayruz et Dadhawayh—les conjurés] hatched a plan, and accordingly I went to visit Azad, (al-Aswad's wife), saying to her: 'Oh my cousin, you know the misfortune this man represents for your people; he has killed your husband, made excessive slaughter among your people, humiliated those who remained of them, and disgraced the women. So might you have some conspiracy against him?' At this she replied, 'To what end?' I said, 'To expel him.' She added, 'Or to kill him?' I replied, 'Or to kill him.' She said, 'Yes, by God. God has created no one more hateful to me than he is. He does not attend to what is right [even] for the sake of God, nor does he refrain from what is forbidden for His sake. So when you have resolved [what to do], let me know so that I may inform you of how this may be accomplished.'<sup>255</sup>

Ce long paragraphe nous informe sur le nom de la reine—Azad—et sur certains traits de sa personnalité. Clairement, l'idée d'éliminer al-Aswad provient de la reine. Dans *Loin de Médine*, l'idée de le tuer est attribuée à Firouz: "Un complot s'élabore; l'initiateur en est le cousin du roi vaincu, Firouz. De concert avec les gouverneurs qui se sont cachés, Firouz demande l'aide de la reine pour tuer Aswad. Elle accepte aussitôt [...]" (21).

L'homme, Firouz, conçoit l'idée; la femme, la reine, lui sert d'accessoire; elle aide Firouz à réaliser son complot en se chargeant du scénario. L'idée de "créatrice du scénario" dans la reconstruction est reprise du texte historique, mais la fiction omet de présenter la reine comme l'initiatrice de l'idée de l'élimination. D'après le récit transmis par Ṭabarī, Azad est intelligente et pleine de courage; elle arrive de façon très subtile à pousser

---

<sup>255</sup> *History of al-Ṭabarī*, vol.10, 27-8.

Fayruz à changer le but du complot: au lieu d'expulser al-Aswad, il est dès lors question de le tuer.

Si la fiction reprend l'idée de la haine ressentie par la reine envers Aswad, elle veille, au début du chapitre, à souligner l'éventualité de séduction entre les deux sans oublier de reprocher à Tabari son zèle:

Pourquoi Aswad l'épouse ? Seulement parce qu'elle fait partie du butin et qu'elle a dû lui paraître – lui, le Bédouin couvert encore de sa poussière; elle, la plus jeune ou la plus belle des épouses, dans son éclat juvénile et royal – une proie fascinante ? Mais il pouvait la « prendre », sans l'épouser. Peut-être ne manifesta-t-elle pas un excès de résistance : par calcul, par curiosité, ou, comme le suppose Tabari, si hâtif à l'excuser, « par crainte ». Crainte qui la quittera vite. (20)

Pour que la séduction soit envisageable, la fiction présente une image fort atténuée et même embellie d'Aswad, préférant insister sur ses prouesses militaires. Le texte historique, par contre, présente des actes de cruauté commis par al-Aswad non seulement à l'égard de l'homme mais aussi de l'animal. Un des conjurés du complot raconte avec horreur le bain de sang qu'al-Aswad fit de cent vaches et chameaux: “[...] he cut their throats [...]. Then he let them go, so that they roamed around until they passed away. I have never seen a more repulsive scene than that or a more brutal day.”<sup>256</sup> Mais la fiction ignore cela et préfère imaginer que la haine nouvellement ressentie par la reine envers Aswad est due au fait qu'elle s'est trompée sur lui:

[...] après avoir pris Aswad pour un vrai prophète « comme Mohammed », précise-t-elle, elle l'a observé quotidiennement. « C'est un païen », conclut-elle. Il n'accomplit pas la prière ni n'observe les obligations islamiques ; il ne s'abstient même pas de ce qui est défendu — il est dit, plus avant dans le récit, qu'il s'enivre chaque soir ! (21)

Le texte historique ne fournit certes pas d'informations sur le physique d'Azad.

Les différents récits rapportés par Ṭabarī semblent centrer sur les faits—les circonstances

---

<sup>256</sup> *History of al-Ṭabarī*, vol.10, 27.

qui ont provoqué le complot, les étapes suivies pour l'accomplissement du plan et finalement la mort d'al-Aswad. Bref, le modelage des matériaux historiques ainsi que les omissions et les rajouts qu'entreprend la fiction invitent à l'appréciation du rôle et de l'importance de l'imagination dans une telle reconstruction. Si "lacunes" il y a dans le texte historique, elles ne touchent pas les faits mais concernent plutôt la vie intime et les pensées de la reine. La fiction veille à combler cette "lacune" en imaginant ce à quoi aurait pu ressembler la reine:

La reine yéménite possède sans doute un corps frêle, des bras fragiles, des mains non de guerrière, mais de poupée. Peut-être... Même si nous rêvons à d'autres formes physiques, pour la modeler là, devant nous, elle ne va pas elle-même résolument jusqu'au sang pour les autres. (27)

En somme, les libertés que prend l'imagination dans cette reconstruction rappellent le statut romanesque de l'œuvre. Le chapitre préfère garder la reine anonyme alors que son nom figure dans l'histoire (pourrait-on reprocher à la fiction de garder Azad anonyme?). L'explication de la crainte pour justifier le triomphe d'al-Aswad devant les masses est remodelée dans *Loin de Médine* de façon très créative: c'est à Tabari qu'est attribuée telle explication; il souhaite justifier le mariage de la reine à Aswad. L'idée de séduction, inexistante dans le texte historique, devient centrale dans la fiction qui aime à imaginer les charmes de la reine "séductrice" et reproche à Tabari sa réserve et sa pudeur. Les justifications d'ordre religieux attribuées à Tabari, au sujet de la fin imminente d'al-Aswad, servent à accentuer l'image que la fiction projette de ce dernier et de l'histoire en général. Ainsi, la figure historique Ṭabarī s'éclipse devant le personnage Tabari auquel se réfère la fiction; celle-ci le fait parler, quand elle veut, de certaines choses plutôt que d'autres pour ensuite lui reprocher ses paroles ainsi que son silence. Distinguer l'historien Ṭabarī du personnage, portant le même nom, revient à distinguer

l'histoire de la fiction et par conséquent les faits historiques du parti-pris de l'auteur implicite dont la voix est véhiculée par la narration. C'est dire aussi que si dès le début la position de Djébar est lue comme un acquis, il n'y a nulle distinction entre Ṭabarī l'historien et Tabari le personnage, fiction et histoire. Pire, on s'appuie sur un parti-pris pour produire d'autres partis-pris sous forme de textes critiques, qui font encore plus de reproches à Tabari/Ṭabarī. S'agit-il du vrai Ṭabarī ou du fictif? De fiction ou d'histoire? Qu'importe?

### **“La prophétesse”**

A un autre personnage féminin imposant, au nom de Sadjah, est consacré le chapitre intitulé “La prophétesse.” Sadjah, poétesse arabe de Mésopotamie et élevée dans la religion chrétienne, “aspire à la primauté à la fois temporelle et religieuse.” Entourée de quatre cent cavaliers, elle se dirige vers l'Arabie où elle entend fonder une religion nouvelle:

D'où vient que, soudainement, Sadjah s'érige en fondatrice de nouvelle religion ? “ Elle disait qu'elle était prophétesse et qu'elle recevait de Dieu des révélations ”, ajoute Tabari. Est-ce cette inspiration poétique, sa maîtrise de la langue comme d'une musique, qui fait souhaiter à cette femme davantage de pouvoir, en somme de la gloire ? (42)

Sadjah va vers Mosailima, qui prétend comme elle être prophète: “Mohammed mort, elle marche vers celui qui s'est voulu son rival, son égal, Mosailima. Elle veut voir face à elle cet homme qui lui serait semblable” (46).

La reconstruction résume brièvement la religion inventée par Sadjah qui est une sorte de “synchrétisme un peu sommaire entre Christianisme et Islamisme” et qui reprend des prescriptions telles la prière quotidienne cinq fois par jour. La religion proposée par

Mosaïlima, quant à elle, est marquée par un dogme “austère”: “[...] un homme ne devait s’unir à une femme que le plus rarement possible, et seulement pour la reproduction de l’espèce” (47). La reconstruction veille à souligner la perspicacité de Sadjah qui est consciente du poids de sa présence dans les lieux; elle est redoutée à la fois par Mosaïlima et par les troupes musulmanes. A son approche, Mosaïlima ne quitte pas la forteresse où il est retranché, à l’abri de toute attaque éventuelle. Il lui envoie quarante représentants pour qu’ils l’informent sur elle et sur son projet et lui écrit qu’il est prêt à lui léguer “la part prophétique que Gabriel avait laissée à Mohammed pour les Quoraïchites !”(46).

Les hommes de Mosaïlima semblent convaincus que Sadjah est prophétesse. Celui-ci consent alors à une entrevue avec elle, scène de rencontre qui ne manque pas de théâtralité: “L’entrevue de Mosaïlima et de Sadjah a lieu sous une tente de cuir installée hors de la forteresse. Sadjah arrive, un tapis déroulé sous ses pas, dix hommes à elle lui faisant cortège. Le tête-à-tête des deux prophètes commence” (46). Les échanges entre Sadjah et Mosaïlima se font très brefs avant la consommation du mariage: “Je suis prophète, et toi aussi tu es prophétesse. Qu’est-ce qui empêche que je t’épouse?” (47).<sup>257</sup> Le langage, si laconique ou restreint soit-il, est néanmoins suggestif.

La narratrice indique qu’outre son nom, son lieu de naissance—Mossoul—sa religion première, l’histoire ne fournit pas d’informations sur Sadjah telles son âge et son apparence physique; pourtant Mosaïlima est apparemment décrit comme “jeune” et “séduisant” dans l’histoire. Ceci permet à la reconstruction fictive de subvertir l’image traditionnelle de la femme en tant qu’objet de désir puisque c’est Sadjah qui désire Mosaïlima:

---

<sup>257</sup> Mosaïlima, lui aussi, s’exprime en prose rimée.

Sadjah et Mosaïlima, mariés selon leur religion neuve et différente, s'épousent pendant trois jours. Font l'amour. Lui dont on est sûr qu'il est un homme jeune et séduisant; elle, pleine de désirs et qui s'en repaît... Compte tenu des frustrations que l'on a pu lui prêter vraisemblablement, c'est elle, au contraire du récit de Tabari pudibond, qui dut sentir ses désirs allumés, et Mosaïlima, pourquoi pas, subjugué comme les autres hommes par sa verve poétique, a pu concevoir de l'amour. (47)

Nous avons ici un tableau peint par l'imagination, qui fait découvrir au lecteur un aspect intime qui apparemment n'existe pas dans le texte d'un historien "pudibond." Le langage coquet et hardi s'éloigne au possible du ton neutre et réservé marquant généralement le texte historique. Ainsi l'expression "pourquoi pas" défie-t-elle les limites posées devant l'auteur/créateur qui écrit de la fiction: pourquoi à la fin du 20<sup>e</sup> siècle restreindre ses élans créateurs, accabler son imagination et écrire avec pudeur?

Sadjah annonce le mariage à son retour aux siens. Elle est immédiatement interrogée sur le don nuptial, que Mosaïlima ne lui a pas offert. Elle retourne alors à la forteresse pour le lui demander mais celui-ci refuse de sortir et lui annonce à haute voix qu'il réduit le nombre de prières quotidiennes de cinq à trois. Apparemment c'est la raison pour laquelle certains musulmans du temps de Ṭabarī n'accomplissent pas deux des cinq prières prescrites. Sadjah, qui se montre si astucieuse tout au long du chapitre, se trouve sans recours devant la question de la dot. La reconstruction lui reproche d'avoir consenti à demander et à recevoir une dot, telle une femme ordinaire:

Elle aurait dû imposer sa propre loi jusque sur ce dernier point ; imaginer, même par l'archange Gabriel, intercesseur simulé, qu'une femme comme elle, libre comme elle, n'avait pas de dot assez grande à réclamer ! Décider sur-le-champ que les prophétesses, les sorcières, les reines, que toutes les femmes insoumises pouvaient se donner pour rien, pour l'amour seul, pour le plaisir seul... Il semble que devant une telle révolution, les tribus qui lui étaient alliés, l'auraient sur-le-champ abandonnée ! (49).

Pour appuyer l'idée de l'étreinte amoureuse totale partagée par Sadjah et Mosailima lors de leurs épousailles, la reconstruction indique que les deux camps ne s'allient pas contre leurs ennemis. Chacun va de son côté.

Le texte historique de Ṭabarī consacre un chapitre en entier à Sajah et à la tribu des Banu Tamim ainsi qu'un autre plus long à Musaylimah. Le contexte historique est présenté en détails. Sajah se déclare prophétesse après la mort du Prophète; elle mène ensuite quelques factions dissidentes dans le but d'attaquer Abu Bakr, premier calife. Il n'est nullement question de marcher vers Musaylimah comme le prétend la scène romanesque dans la reconstruction fictive:

Elle veut voir face à elle cet homme qui lui serait semblable. En elle, la femme en secret attend ; mais sa volonté orgueilleuse la fait traverser les territoires : “ En avant vers le Yemama ! Volez du vol des colombes ! ”

L'oiseau du bonheur informulé, sans qu'elle le sente elle-même, se met à palpiter en son coeur. (46)

Ce qui ressemble à un élan romanesque dans la reconstruction s'avère une nécessité stratégique et vitale dans le texte historique: Sajah recourt à Musaylimah après avoir perdu l'appui de certaines tribus et été forcée à demander la permission de traverser leur territoire. Ainsi propose-t-elle à ses délégués la démarche suivante:

‘Al-Yamamah.’ At this they said, ‘The might of the people of al-Yamamah is great, and the situation of Musaylimah has become rough.’ But she said, ‘Betake yourselves to al-Yamamah, fly in with the flapping of the dove, for it is a gallant raid, no blame shall attach to you after.’”<sup>258</sup>

Quand Musaylimah apprend la venue de Sajah, il a peur; il craint de devenir une cible facile pour ses ennemis s'il devient préoccupé. Il lui envoie alors des présents et lui demande de lui garantir sa sécurité pour qu'il vienne la voir. S'ensuit leur entrevue où Musaylimah parle de sa proposition aux musulmans de se partager le monde en deux,

---

<sup>258</sup> *History of al-Ṭabarī*, vol. 10, 92. Sajah s'exprime en prose rimée (*saj*) dans le texte original; Musaylimah fait de même.

proposition qu'il fait maintenant à Sajah, reprise dans *Loin de Médine*. Ensuite, Musaylimah parle longuement de sa religion et de ses prescriptions; celle sur les restrictions de l'union entre homme et femme est également reprise dans le roman. Le texte historique ne mentionne point la beauté physique de Musaylimah, comme le prétend la reconstruction fictive.

Il est utile de contempler une autre version, rapportée par Ṭabarī, qui présente quelques variations et des détails choquants. Musaylimah est dépeint plus en contrôle de la situation, contrairement à la reconstruction qui le montre sous le pouvoir de Sajah. D'abord, il clôt la forteresse devant Sajah; quand celle-ci lui demande de descendre, il réplique:

“Then put your companions away from you”; so she did that. Then Musaylimah said, “Erect a domed tent (*qubbah*) for her and perfume it so she can think of sex [ou “mariage” d’après la note].” So they did so; then when she entered the tent, Musaylimah came down and said, “May ten [men] stop here and ten stop there.”<sup>259</sup>

Son entrevue avec Sadjah se passe comme il le désire. Et à la différence des échanges très brefs que l'on trouve dans la reconstruction fictive, le récit transmis par Ṭabarī présente un long dialogue d'un langage cru, qui contraste aisément avec celui de la fiction:

Then he studied with her, saying, “What has been revealed to you?” But she replied, “Do women usually begin? Rather, you: what has been revealed to you?” He replied, “Do you not see how your Lord has done with the pregnant woman, He has brought forth from her a soul that strives, from between the belly skin and the waist.” She said, “What else?” He said, “It was revealed to me, ‘Verily God created women as vulvas, and made men for them as husbands, so we insert into them fat cocks, then we withdraw them when we wish, so they may produce for us a kid.’” She said, “I bear witness that you are a prophet.” He said, “Do you want me to marry you, so that I may devour the Arabs with my tribe and your tribe?” She replied that she did. [So] he said,

---

<sup>259</sup> *History of al-Ṭabarī*, vol. 10, 94.

Why don't you go to fuck,  
 as the bed has been prepared for you?  
 If you wish, in the house,  
 or, if you wish, in the closet.  
 If you wish we shall take you thrown on your back,  
 or, if you wish, on [all] fours.  
 If you wish, with two-thirds of it,  
 or, if you wish, with all of it.

She said, “No, rather with all of it.” He said, “Revelations came to me about that.”<sup>260</sup>

Ce passage souligne trois points: 1) Ṭabarī, l'historien, est transmetteur des récits à sa disposition; 2) on ne peut le tenir responsable du langage ni de la nature des différentes versions qu'il transmet; 3) la thèse sur son silence ou sa timidité ne peut être historiquement valide car elle se rapporte au personnage Tabari existant dans le texte de fiction. De plus, la reconstruction fictive s'avère “pudibonde” devant le récit transmis par le vrai Ṭabarī, et qu'il n'est nulle question de reproduire dans le texte de fiction pour plusieurs raisons, semble-t-il: il est plus aisé d'imaginer un historien musulman du 9<sup>e</sup> siècle “pudibond” que le contraire; dans ce cas-ci le roman de Djébar semble conformer à l'horizon d'attente du public en lui présentant des personnages “*représentatifs*” qui en vérité reflètent la perception du lecteur. En outre, reproduire dans *Loin de Médine* le récit ci-dessus dérouterait du but du projet—mettre la femme sur un piédestal. Ṭabarī sert d'accessoire dans un tel récit qui tout en prônant la femme omet d'indiquer quelques détails historiques qui la révèlent plus forte en vérité.

Ce qui est troublant c'est qu'il paraît plus acceptable et plus véridique de faire dire Ṭabarī ce qu'il n'a jamais écrit et d'ignorer ce qu'il a écrit, ou ce qu'il a transmis pour être plus exact. Reprendre donc l'hypothèse du silence des historiens dans les textes critiques comme fait historique en dit long sur la critique, sa méthode et ses préjugés.

---

<sup>260</sup> *History of al-Ṭabarī*, vol. 10, 94.

L'auteur/créateur, dans ces cas-ci, demeure en pleine maîtrise puisque son produit est lu sans être questionné ni décortiqué. La crédulité du lecteur nourrit cette maîtrise de l'auteur puisqu'il n'est pas possible de distinguer Ṭabarī, la figure historique, de Tabari, le personnage du roman, auquel la narratrice se plaît à faire des reproches. Ainsi la fiction ne se limite-t-elle pas à toucher au texte historique en modelant et en remaniant les événements historiques; elle va plus loin en réinventant Ṭabarī même. Elle présente au lecteur un personnage romancé en tant que Ṭabarī l'historien. D'où l'originalité de *Loin de Médine*! Mais encore, est-il possible de reconnaître cette originalité "latente" sans se pencher sur la source? Ce qui est remarquable dans cette représentation littéraire à la fois éloquente et captivante c'est le rôle important de l'imagination. La "vision" de Djébar réussit à rendre des noms étrangers (tels Ṭabarī, 'A'isha, Sādjah) moins inconnus et le cadre de l'aube de l'Islam moins lointain. Le lecteur en sortira muni non d'une connaissance de l'Islam premier et de certains personnages mais d'une idée romanesque qui l'encouragerait peut-être à connaître mieux cette époque-là et à se familiariser davantage avec certaines figures historiques dont Ṭabarī, le " pudibond." Tel fut du moins le trajet menant au présent exposé.

## Chapitre 3

### *L'Homme du Livre*

#### Prélude à la révélation, lumière et perplexité

#### De la rébellion à la méditation

De la rébellion vive du protagoniste du *Passé simple* (1954) aux méditations sereines dans *L'Homme du Livre* (1995) puis à d'autres livres ultérieurs, Driss Chraïbi (1926-2007) s'est frayé un chemin qui lui est propre, à la fois épineux et original.<sup>261</sup> Chraïbi, qui est resté actif de son premier roman à son décès, n'a cessé de se réinventer le long de sa carrière: "Ecrire, c'est aborder tous les genres (roman, contes pour enfants, radio...) et donc interpeller tous les publics. Le piège c'est de ne pas se renouveler."<sup>262</sup> En effet, Chraïbi a abordé des sujets divers dans une œuvre abondante;<sup>263</sup> de même,

---

<sup>261</sup> Driss Chraïbi, *Le Passé simple* (Paris: Denoël, 1954); Chraïbi, *L'Homme du Livre* (Casablanca/Paris: Eddif/Balland, 1995). *L'Homme du Livre* fut traduit en anglais, italien et espagnol.

<sup>262</sup> Merino Leonor, "Coup de cœur en liberté?: Interview avec Driss Chraïbi," *Expressions maghrébines* 3(2004): 29-33, 31. Outre le roman comme genre dominant dans son œuvre, Chraïbi a écrit deux volumes de mémoires *Vu, lu, entendu* (Paris: Denoël, 1998) et *Le Monde à côté* (Paris: Denoël, 2001); s'y ajoutent des contes pour enfants—*Les Aventures de l'âne K'hal* (Paris: Le Seuil, 1992), *L'Âne K'hal à la télévision* (Rabat: Yomad, 1999a), *L'Âne K'hal invisible* (Rabat: Yomad, 1999b), *L'Âne K'hal maître d'école* (Rabat: Yomad, 1999c).

<sup>263</sup> Ecoutons Chraïbi: "J'ai [...] tracé des sentiers, comme j'en avais tracé d'autres ; je suis un 'commenceur' (et l'expression n'est pas de moi ; elle est de Laâbi, il y a très très longtemps, dans *Souffles*). J'ai écrit *Le Passé simple* ; j'ai dit : ça y est, c'est terminé. Il viendra un autre écrivain, deux ou trois générations après moi" (Guy Dugas, "Une mémoire en train de se constituer: Interview avec Driss Chraïbi," *Expressions maghrébines* 3(2004) : 153-77, 165.

l'espace qu'il a choisi pour ses personnages s'étend du monde musulman au monde européen et même nord-américain.<sup>264</sup>

La critique, qui a trouvé dans la rébellion et la subversion dans les livres de Chraïbi (principalement *Le Passé simple*) un sujet fertile, semble garder le silence devant la quiétude émanant de *L'Homme du Livre*.<sup>265</sup> En effet, dans un numéro du journal *Expressions maghrébines* consacré entièrement à Driss Chraïbi, aucun des articles ne porte sur *L'Homme du Livre*.<sup>266</sup> Le degré de révolte ou de violence d'un texte dicterait-il l'intérêt du lecteur et de la critique?<sup>267</sup> Certes, les sujets à controverse, telle la rébellion contre son milieu ou sa culture "islamique," attirent l'attention plus que d'autres. Cela est surtout vrai quand le récit est situé dans une époque tumultueuse où deux courants adverses --colonisation et lutte pour l'indépendance-- s'opposent. Comme toujours, les circonstances de la publication pèsent énormément sur la réception du livre:

Toute œuvre était jugée en fonction de l'actualité politique : on attendait d'elle un témoignage et une prise de position. Lu dans cette optique, *Le Passé simple* déconcerta à la fois les Marocains et les Français qui cherchaient un document sur la société marocaine là où il y avait reconstruction du réel sur le mode onirique et fantasmatique.<sup>268</sup>

---

<sup>264</sup> Chraïbi, *Mort au Canada* (Paris: Denoël, 1975).

<sup>265</sup> Fort peu nombreux sont les textes critiques qui se consacrent à *L'Homme du Livre*. Il n'y a, en effet, que quelques comptes rendus ainsi que l'étude de Bourget (*Coran et Tradition islamique dans la littérature maghrébine*) qui examine l'"Islam syncrétique" dans l'œuvre de Chraïbi, et l'article bref de Colette Valat ("*L'Homme du Livre* de Driss Chraïbi une utopie pour le Prophète," *Horizons maghrébins* 56[2007] : 79-85). L'étude de Jeanne Fouet, *Driss Chraïbi en marges* (Paris: L'Harmattan, 1999) qui porte sur le paratexte dans l'ensemble de l'œuvre de Chraïbi fait remarquablement preuve de lucidité en matières islamiques.

<sup>266</sup> *Expressions Maghrébines* 3:2 (2004). Ce numéro comprend onze articles sur l'auteur et trois interviews.

<sup>267</sup> Lahcen Benchama remarque: "La quasi-totalité des recherches appliquées à l'œuvre de Chraïbi sont limitées à l'analyse des thèmes de la révolte ou de la situation de la femme dans les premiers romans" (*L'Œuvre de Driss Chraïbi* [Paris: L'Harmattan, 1994], 15). Benchama mentionne un autre facteur important, à savoir l'indisponibilité de plusieurs livres de Chraïbi dans le marché. Notons néanmoins que Chraïbi a reçu de nombreux prix littéraires dont celui de l'Afrique méditerranéenne pour l'ensemble de son œuvre en 1973, le Prix de l'amitié franco-arabe en 1981, le prix Mondello en Italie pour la traduction de *Naissance à l'Aube* ainsi que le prix Grand Atlas Maroc pour *L'Homme du Livre*.

<sup>268</sup> Haouaria Hadjadji, "*Le passé simple* de Driss Chraïbi," *Œuvres & Critiques* IV (1980): 91-99, 92.

Le protagoniste du *Passé simple* Driss Ferdi, adolescent rebelle, se révolte contre la loi du père qu'il appelle "sentences du Seigneur," les traditions héritées que l'on n'interroge pas, les dogmes religieux que l'on suit aveuglément... D'un style excessif et heurté, ce roman reflète le désarroi de l'adolescent qui crie sa rage contre tout. Avant d'effectuer, dans *L'Homme du Livre*, un retour en arrière vers l'avènement de l'Islam en Arabie, Chraïbi avait déjà traité de la conquête islamique au Maroc dans *La Mère du printemps* (1982).<sup>269</sup> En 681, la communauté berbère devait faire face à des conquérants nouveaux qui ne voulaient pas de ses biens; le général arabe Oqba ibn Nafi avait un dessein autre: «Sa conquête était celle des âmes.»<sup>270</sup> Habités au pillage des envahisseurs, les Berbères furent surpris par la probité du général Oqba et de ses troupes. Ils embrassèrent l'Islam sachant que nulle arme ne s'opposerait à la parole des croyants.<sup>271</sup> Dans *Naissance à l'aube*, Chraïbi mène le lecteur au nord du Maroc lors de la conquête de la péninsule ibérique en 711, par le général Tariq Bnou Ziyad.<sup>272</sup> Le roman ne manque pas de mettre l'accent sur la discordance qui existe entre l'idéal de la communauté islamique et la réalité de ses sociétés depuis les débuts de l'Islam. Le général Tariq Bnou Ziyad avait pour but de former une société nouvelle, "sauver ce qui restait de la Oumma originelle" en Ibérie.<sup>273</sup> Ces deux romans au caractère épique, comme l'a souligné la critique, sont parsemés de scènes panoramiques et d'un intertexte coranique imposant.<sup>274</sup>

---

<sup>269</sup> Chraïbi, *La Mère du printemps* (Paris: Seuil, 1982).

<sup>270</sup> *La Mère du printemps*, 157.

<sup>271</sup> *La Mère du printemps*, 157.

<sup>272</sup> Chraïbi, *Naissance à l'aube* (Paris: Seuil, 1986), 115.

<sup>273</sup> *Naissance à l'aube*, 52.

<sup>274</sup> Ces deux romans ainsi que *Une Enquête au pays* (1980) révèlent une attention portée aux Berbères, leurs luttes contre les puissances d'autrefois et contre celles d'aujourd'hui. Ce sujet a suscité l'intérêt de la critique qui a, dans certains cas, faussement présumé que Chraïbi était berbère.

*L'Homme du Livre* se distingue aisément du reste de l'œuvre de Chraïbi: ce n'est pas seulement un autre livre qui traite d'un moment historique important ou qui n'est pas situé au Maroc. Ce roman remonte à la source même du sacré dans la tradition islamique et plus précisément les vingt-quatre heures précédant la révélation coranique. *L'Homme du Livre* est également émaillé d'un intertexte soufi qu'il est difficile d'ignorer. Y figurent deux références à Ibn 'Arabī (1165-1240) et à ses *Gemmes de la Connaissance*, ouvrage qui ne cesse d'intriguer ses lecteurs depuis des siècles.<sup>275</sup> La tentative de représenter ce qui est généralement relégué aux textes historiques et religieux exige, bien entendu, une connaissance des sources. L'ampleur du corpus historiographique islamique rend la tâche certes ardue. *L'Homme du Livre* révèle, en fait, une familiarité de la part de l'auteur avec l'historiographie islamique première, le Coran ainsi que la pensée complexe d'Ibn 'Arabī. Chraïbi n'a pas écrit ce roman en une courte durée:

*L'Homme du Livre* a pris dix ans de ma vie. La seule façon de l'écrire s'est lentement imposée à moi : partir du Coran lui-même – et non de sa glose. C'était à la fois enivrant et éprouvant de me mettre dans la peau de Mahomet. J'ai arrêté le livre au moment même où Mahomet allait devenir Prophète.<sup>276</sup>

Ce livre ambitieux tente de recréer le déroulement de la journée précédant la première révélation coranique à Mohammed (Muḥammad) en 610, autrement dit ce qui se passe juste avant que l'homme dont il est question au début du titre, reçoive

---

<sup>275</sup> Le titre traduit de cet ouvrage varie parfois dans la même langue selon l'édition. Pour éviter la confusion, nous employons le titre mentionné dans *L'Homme du Livre* bien que la traduction française à laquelle nous nous référons porte le titre suivant *Le Livre des Chatons de la sagesse* (Charles-André Gilis, trans. & ed. 2 vol., [Beirut: Al-Bouraq, 1997]; en effet, ce titre-ci semble plus proche du titre original en arabe (كتاب فصوص الحكيم).

<sup>276</sup> Leonor Merino, "Coup de cœur en liberté : Interview avec Driss Chraïbi," *Expressions maghrébines* 3(2004): 29-33, 32. La remarque faite par Fouet confirme ce fait: "un roman inscrit au paratexte de l'édition originale de *Naissance à l'aube* sous la rubrique 'En préparation', et qui devait s'intituler *L'Emir des Croyants*, n'a jamais paru. Cependant, l'auteur nous a affirmé que *L'Homme du Livre* [...] correspond à l'aboutissement de ce projet, qui aurait donc mûri dix ans durant" (Fouet, 59).

effectivement le Livre et devienne ainsi “l’Homme du Livre”<sup>277</sup> Le “Livre” renvoie nécessairement ici au Livre sacré des musulmans, le Coran qui est aussi la dernière révélation faisant ainsi de Muḥammad le Sceau des prophètes. Rappelons, toutefois, que la compilation du Coran eut lieu après la mort du Prophète. Le Livre en tant que tel est donc post-Muḥammadien.<sup>278</sup>

Cette interprétation n’empêche pas d’autres lectures possibles du titre. Chraïbi n’est-il pas lui-même homme (non du Livre mais) de livres? Ce livre de Chraïbi pourrait-il être le plus distingué de son œuvre et par conséquent le Livre dans l’ensemble de son œuvre et qui ferait de lui l’homme du “Livre”? Si tel était le cas, serait-ce parce que Chraïbi est apte à traiter de “L’Homme du Livre” dans ce qui serait peut-être son «Livre»? Rien ne peut confirmer ou démentir si Chraïbi s’identifie au titre de son ouvrage et se voit en effet en tant que “L’Homme du Livre.” Ce titre suggestif invite à plusieurs interprétations dont certaines risquent d’être perçues comme blasphématoires: comment oser établir un parallèle entre l’écrivain qui publie pour un marché de lecteurs des livres de fiction et le Prophète qui transmet le Livre sacré, entre un homme ordinaire vivant dans le siècle et un autre choisi par Dieu comme Son dernier envoyé, entre le Livre révélé et vénéré depuis des siècles par des centaines de millions de croyants et un petit livre créé de toutes pièces, de facture récente, peu connu parmi les livres de son auteur et par conséquent peu lu...?<sup>279</sup> Or telles lectures perdent toute signification une fois retirées de leur contexte.

---

<sup>277</sup> L’orthographe est différente dans le roman (Mohammed) ; nous nous l’emploierons pour désigner le protagoniste du roman et le distinguer du personnage historique Muḥammad.

<sup>278</sup> Voir le chapitre 1, “Rédaction du Coran.”

<sup>279</sup> Selon Mohammed Arkoun, “Le Coran est plus que jamais invoqué par des millions de fidèles pour légitimer des conduites, soutenir des combats, fonder des aspirations, nourrir des espérances, perpétuer des croyances, affirmer des identités collectives face aux forces d’uniformisation de la civilisation industrielle” (Arkoun, *Lectures du Coran* [Paris: Maisonneuve & Larose, 1982], v).

*L'Homme du Livre*, où le conflit semble absent, pourrait en effet dérouter par son ton à la fois paisible et chargé et par le souffle soufi qui le traverse. Y règnent un émoi et un tourment internes vécus par le protagoniste Mohammed. Le roman demeure à la périphérie de l'histoire sacrée -- période de la révélation coranique (610 à 632) — tout en frôlant celle-ci de très près. Le récit s'éclipse lorsque la première révélation coranique est révélée au Prophète. Ainsi le livre de Chraïbi s'esquive-t-il devant le Livre sacré. Serait-ce par égard ou impossibilité de dire davantage? D'ailleurs comment dire mieux que le silence? A travers cette éclipse, *L'Homme du Livre* ne tendrait-il pas une invitation au lecteur à lire Le Livre qu'il annonce? En fait, la première révélation ne commence-t-elle pas par "Lis!" ordre auquel le Prophète répond à chaque fois: "Je ne sais pas lire"<sup>280</sup> La révélation, dans le roman, surgit de la roche devant le personnage Mohammed. Après avoir répété "Je ne sais pas lire..." trois fois, le protagoniste répète les premiers versets: "Lis ! Lis au nom de ton Seigneur qui a fait la Création, "Qui a créé l'homme à partir d'un atome..." (102).<sup>281</sup>

Comprenant moins d'une centaine de pages, *L'Homme du Livre* se focalise principalement sur l'état d'esprit de Mohammed, sur l'expérience de la pré-révélation qu'il vit et qu'il ne peut ni contrôler ni repousser. Le roman de Chraïbi se démarque par le fait qu'il contemple, non l'homme menant une vie simple avant la révélation, ni le Prophète qu'il deviendra après avoir reçu la parole divine, mais plutôt les moments cruciaux de transition entre une vie relativement ordinaire et ce qui adviendra de la

---

<sup>280</sup> Notons que cet épisode à la fin du roman, et qui s'appuie sur un Hadith, ne mentionne point l'archange Gabriel qui, dans la tradition islamique, demande trois fois à Muḥammad de lire.

<sup>281</sup> Coran, 96:1-2; à noter ici est la légère variété dans la traduction; le terme *علق* 'alaq (traduit comme "atome" dans le roman) est traduit comme "caillot de sang" par D. Masson (*Le Coran*, trans. D. Mason [Paris: Gallimard, 1967]) tandis que M. Kasimirski le traduit par "sang coagulé" (*Le Coran*, trans. M. Kasimirski [Paris: GF Flammarion, 1970]). C'est à la traduction de Kasimirski que se réfèrent toutes les citations du Coran. Les spécialistes soulignent la difficulté de traduire le Coran et de rester fidèle à sa forme et à son contenu.

révélation divine qui imprimera l'histoire de la péninsule arabique et du monde. Toujours est-il que ce point crucial a échappé à la critique; il ne s'agit pas tout à fait de l'homme vivant des moments ordinaires. Ce sont bien des moments transitoires, marqués par différents phénomènes surnaturels qui servent à initier le futur prophète à la révélation. L'homme ordinaire ne subit pas de telles épreuves, bien entendu. Si le récit projette le lecteur dans des périodes ordinaires vécues par Mohammed, ce ne sont là que des réminiscences qui ont lieu durant ces moments cruciaux précédant la révélation.<sup>282</sup>

Bref, les vingt-quatre heures précédant la première révélation coranique avec toute leur intensité forment le cadre du récit. Le livre de Chraïbi qui redonne vie dans un langage poétique à cette expérience vécue de l'intérieur s'achèvera sur la descente du Livre qu'il annonce. Ainsi, le livre en entier, y compris le titre, est-il marqué par l'anticipation de ce qui n'est pas encore là. (On pourrait repérer un parallèle entre cette forme d'anticipation et celle associée à la lecture: le lecteur ne sait pas encore ce qu'il va lire au juste.) C'est sur cet état d'anticipation et de pressentiment, vécu par celui qui sera mais qui n'est pas encore "L'Homme du Livre" que le présent exposé va se pencher pour dégager ses symptômes et son interprétation textuelle. Ce court trajet interne parcouru par le protagoniste, comment est-ce que Chraïbi arrive à l'extérioriser en l'inscrivant sur la page? Comment arrive-t-il à marier harmonieusement différentes sources (coranique, historique et soufie) à son imagination créatrice pour produire un récit original?

Soulignons d'abord que le récit se déroule dans un milieu polythéiste et avant la révélation coranique qui viendra affirmer l'existence d'un Dieu unique. Par conséquent, il semble anachronique de parler de "soufisme," discipline qui s'élaborera après la venue de l'Islam. Mais il n'empêche que les éléments mystiques, dont la méditation, qui

---

<sup>282</sup> La section sur la révélation examinera de près la signification de cet intervalle.

peuvent être repérés dans le récit feront partie intégrale de ce qui, plus d'un siècle plus tard, sera généralement désigné comme soufisme.<sup>283</sup> La mention, dans le roman, du grand penseur soufi du 12<sup>e</sup> siècle Ibn 'Arabī, surnommé الشيخ الأكبر (Le plus grand Maître ou Docteur *Maximus*), mérite dans ce contexte une attention particulière.

Le roman est divisé en deux parties: “La première aube”, composée de cinq chapitres, est plus longue que “la deuxième aube” qui tient sur une dizaine de pages seulement. *L'Homme du livre* arrive en peu de mots et dans un langage fort poétisé à dépeindre des images saisissantes d'une remarquable densité. La qualité esthétique de *L'Homme du Livre* est remarquable. On retrouve parmi les marqueurs constitutifs du genre poétique les répétitions qui émaillent le texte telles des refrains, une qualité sonore imposante ainsi que des phrases nominales, particulièrement au début du texte qui rappellent constamment qu'il s'agit d'un texte littéraire avant tout. La brièveté du texte fait ressortir davantage sa richesse exceptionnelle. Le lecteur y découvre non seulement la personne du Prophète, ses impressions les plus intimes, sa vie familiale, ses visions dans le passé lointain et dans le futur, mais également certains aspects importants de la culture arabe de l'époque. A la poésie qui est la “seule Histoire” des Arabes sont consacrés plusieurs passages.<sup>284</sup> De même, on retrouve la “merveille vivante” qu'est le

---

<sup>283</sup> La polysémie du terme “soufisme” est soulignée par les spécialistes qui d'ailleurs s'abstiennent de lui donner une définition fixe. La question sera traitée dans la section suivante.

<sup>284</sup> Au sujet de la poésie préislamique, al-Ya'qūbī (historien et géographe musulman, mort en 897) écrit: “In fact, the Arabs had nothing to refer to for their opinions or actions except poetry. It was with poetry that they fought; it was poetry they quoted; in it they vied in virtue, through it they exchanged oaths and with it they exerted themselves against each other; in it they were praised or blamed” (Al-Ya'qūbī, *Tarikh* [Beirut: 1960] 1:262) citation reprise de Tarif Khalidī, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994). Selon Khalidī:

It was in poetry that [...] eloquence was most typically manifested. From the last three centuries before Islam a substantial corpus of poetry has survived containing a genuine core as well as forgeries dating from early Islamic times. Later Muslim scholars called this poetry the *diwan* of the Arabs, the register of their achievements, their heritage. (*Arabic Historical Thought in the Classical Period*, 2)

cheval pur-sang qui fut déjà décrit et avec finesse dans *La Mère du printemps*.<sup>285</sup> A travers quelques scènes locales, le contexte de la société préislamique devient (plus) familier au lecteur.

## Le paratexte

A la différence de *Loin de Médine* de Djébar dont l'avant-propos donne matière à la critique et invite à la lecture ceux qui s'intéressent particulièrement à la condition de la femme arabe, *L'Homme du Livre* se retient d'inclure un avant-texte qui serait lieu de *transaction*.<sup>286</sup> Rien n'est exprimé d'entrée vis-à-vis de l'histoire de l'Islam ni des sources, ni de l'intention générale du texte. Outre une dédicace à la mémoire du père de l'auteur et un avertissement qui affirme qu'il s'agit bien d'un livre de fiction et non d'histoire "même s'il met en scène un personnage considérable : le Prophète Mohammed", rien n'est là pour guider explicitement le lecteur ou le préparer à l'acte de lecture. Les préfaces sont d'ailleurs rares dans l'œuvre de Chraïbi. En somme, il n'y aurait pas un avant-goût occasionné par des déclarations auctoriales, comme c'est le cas dans *Loin de Médine*, publié trois ans plus tôt.<sup>287</sup> Sans doute cela rend-il la lecture plus "autonome" mais aussi plus difficile, car le lecteur ne sait à quoi s'attendre. Malgré un certain degré d'anticipation suscité par le titre du roman et l'avertissement, le paratexte

---

<sup>285</sup> Chraïbi, *La Mère du printemps*, 147.

<sup>286</sup> Le terme "transaction" ici est emprunté à Genette qui définit le paratexte comme :  
une zone non seulement de transition, mais de *transaction* : lieu privilégié d'une pragmatique et d'une stratégie, d'une action sur le public au service, bien ou mal compris et accompli, d'un meilleur accueil du texte et d'une lecture plus pertinente – plus pertinente, s'entend, aux yeux de l'auteur et de ses alliés" (Genette, *Seuils* [Paris: Seuil, 1987], 8).

<sup>287</sup> Assia Djébar, *Loin de Médine* (Paris: Albin Michel, 1991).

ne va pas jusqu'à initier le lecteur au texte qu'il va lire; l'initiation commence par la lecture du texte même. Cet état reflète en quelque sorte, bien que de moindre degré et à un niveau différent, l'expérience vécue par le protagoniste Mohammed qui tout en pressentant que quelque chose va lui arriver, ne sait pas encore ce que c'est pas plus que la signification des *signes* multiples qui se présentent devant lui. Evidemment le cas du Prophète est bien particulier: il est choisi par Dieu pour transmettre Son message, voire Son Livre. Quant au lecteur, c'est lui qui choisit l'auteur et le livre qu'il va lire.

Le court Hadith placé en épigraphe -- “Les liens utérins ajoutent à la vie.’ Prophète Mohammed”-- ne semble pas très illuminateur. Il est pourtant utile de s'attarder sur cette citation qui a déjà paru en épigraphe dans *Naissance à l'aube* avec une légère variation (“Le respect des liens utérins ajoute à la vie’ Mahomet”). L'explication que donne Chraïbi du Hadith lors d'un entretien ne semble pas satisfaisante: “Je crois fermement que le Prophète a voulu signifier par cette phrase que la femme a un rôle primordial dans la société : elle donne la vie et donc une éternelle renaissance [...]”.<sup>288</sup> Or, les liens utérins en arabe “صلة الرحم” (*ṣilat al-raḥim*) ne renvoient pas exclusivement à la femme, ni à la mère, même si le terme en arabe “رحم” (*raḥim*) est l'équivalent d’“utérus.” Le sens est plus culturel que biologique; l'expression renvoie généralement aux liens consanguins et utérins. Mais dans le cadre du roman et dans un sens plus large, “liens utérins” suggèrent ici les liens ancestraux, voire l'origine. Chraïbi d'ailleurs explique son intérêt pour l'histoire islamique ainsi: “mes ancêtres cherchaient à rebâtir une communauté islamique nouvelle, une Oumma à laquelle je suis attaché et à laquelle tous les Marocains sont attachés. C'est pour cela que, depuis *La Mère du Printemps*, j'ai

---

<sup>288</sup> Citation reprise de Jeanne Fouet, *Driss Chraïbi en marge* (Paris: L'Harmattan, 1999), 140.

situé l'action de mes romans dans le passé.<sup>289</sup> Toujours est-il qu'il n'y a pas qu'un seul Hadith qui exhorte à renouer les liens avec les siens. Il y en a, en effet, plusieurs comme il s'agit d'un thème récurrent dans la *sunna* ou la tradition du Prophète. L'épigraphe présente non une traduction fidèle d'un Hadith particulier mais plutôt une version simplifiée et abrégée de nombreux Hadith portant sur ce sujet.<sup>290</sup> L'idée principale en est pourtant fidèlement reproduite dans l'épigraphe. Et la légère variété entre l'épigraphe de *L'Homme du livre* et celui de *La Mère du Printemps* n'altère point le sens du Hadith. Chraïbi a, semble-t-il, pris ses distances vis-à-vis de la manière dont il traitait les extraits du texte sacré dans sa jeunesse. Rappelons que la nonchalance avec laquelle furent traduits ou plutôt travestis certains extraits coraniques notamment dans *Le Passé simple* n'est pas passée inaperçue par la critique.<sup>291</sup> Il n'est plus question désormais d'assujettir le texte sacré à ce genre de traitement.<sup>292</sup> A relever pourtant est la différence dans l'orthographe du nom du Prophète: Mahomet dans *Naissance à l'aube* et Mohammed dans *L'Homme du Livre* précédé par la désignation "Prophète." Chraïbi adopte ainsi une orthographe plus proche du nom en arabe dans le roman de 1995. La désignation "Prophète" complète certes le titre et renvoie au sujet du roman.

Quelle est la signification de ce Hadith en épigraphe? Il signale d'abord le lien entre *L'Homme du Livre* et les romans précédents qui ont d'une certaine manière préparé

---

<sup>289</sup> "Driss Chraïbi au Maroc : Itinéraire de la mémoire," *Espace francophone : Transcripts 37*, Iowa City, Project for International Communication Studies, 23-26.

<sup>290</sup> Dans un recueil de Hadith de petit format, il existe une dizaine de récits sur les liens utérins (Muḥammad, *Riyāḍ al-Salihīn*, ed. Muḥyi al-Dīn al-Nawawī [Cairo: al-Maktaba al-Qayyima, 2005]).

<sup>291</sup> Voir l'étude de Haouaria Hadjadji, *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi* (Paris: Publisud, 1986) ainsi que Lahcen Benchama, *L'œuvre de Driss Chraïbi. Réception critique des littératures maghrébines au Maroc* (Paris: L'Harmattan, 1994).

<sup>292</sup> L'intertexte islamique, qui est abondant dans les romans de Chraïbi publiés durant les années 80, révèle déjà un rapprochement avec le texte original.

et même annoncé son éclosion.<sup>293</sup> Les trois romans —*Une enquête au pays*, *La Mère du printemps*, *Naissance à l'aube*— sont souvent désignés par la critique comme une “trilogie.”<sup>294</sup> Ces romans révèlent un intérêt manifeste pour l’histoire liée à l’Islam ainsi qu’une présence imposante de l’intertexte islamique, éléments que l’on retrouve avec plus d’insistance dans *L’Homme du Livre*.<sup>295</sup> Ces trois livres ont aussi d’autres éléments en commun indiquant une certaine unité à plusieurs niveaux.<sup>296</sup>

Le deuxième point consiste en cet élan de Chraïbi vers les siens, élan qui, comme on verra plus loin, prend plusieurs formes. Cet élan traduit un désir à nouer des liens plus étroits avec la patrie, voire l’origine ancestrale. Il y a deux lectures possibles de cet élan: en termes religieux, l’initiateur ou celui qui renoue les liens en premier, surtout à la suite d’une période de sécheresse, est *le plus* béni par Dieu. Certains croyants se réjouissent à la pensée de recueillir la grande part de la bénédiction divine à la suite d’un contact ou rapprochement familial qu’ils ont initié. La position d’initiateur promet, ainsi, à Chraïbi un gain accru. Par ailleurs, l’élan révèle une volonté de rapatriement du moins au niveau textuel. Or Chraïbi ne se limite pas ici à tisser des liens étroits entre lui et son origine à travers les mots: il choisit pour la première fois de se faire publier au Maroc. En effet, en 1994, il choisit la maison d’édition marocaine Eddif à Casablanca pour publier *L’Homme du Livre*. L’année suivante la maison française Balland se chargera de la diffusion du même roman en France. Le journaliste Rachid Adib explique dans le quotidien marocain *Libération* les circonstances de la publication: “il s’agirait d’un ‘gage d’amitié et de

---

<sup>293</sup> Voir note 9.

<sup>294</sup> *Une enquête au pays* (1981), *La Mère du printemps* (1982), *Naissance à l’aube* (1986) furent tous publiés par Le Seuil.

<sup>295</sup> La sourate *Yā-Sīn* du Coran, par exemple, citée dans *La Mère du printemps* réapparaît à maintes reprises dans *L’Homme du Livre*.

<sup>296</sup> Fouet cite parmi les points en commun l’unité thématique, la reprise des noms de quelques personnages, la réapparition de certains animaux; de même, des passages en entier sont repris d’un roman à un autre (52-7).

nostalgie' offert par l'écrivain à un ami 'abstraction faite de la somme (150.000 DH de plus) que lui aurait apportée un contrat avec Gallimard'.<sup>297</sup> Un autre journaliste, Driss Ksikes, précisera dans le même quotidien que Chraïbi a cédé tous ses droits d'auteur concernant ce titre au directeur de la maison d'édition Eddif.<sup>298</sup>

Considérons maintenant la signification de cet élan vers l'origine pour Chraïbi l'écrivain. Quel effet cela aurait-il pu avoir sur son produit littéraire? Comment est-ce que ce geste affectif vers le pays natal pourrait "ajouter à sa vie" d'écrivain? *L'Homme du Livre* nous rappelle que l'art est "une impitoyable lutte contre la mort — une entreprise de résurrection" (41). Le cas de Chraïbi au Maroc est bien particulier à cause de l'accueil de son premier roman, polémique à bien des égards puisqu'il faisait exploser les fondements de la société marocaine. Les circonstances sociopolitiques n'auraient pu être plus défavorables au *Passé simple*: la lutte pour l'indépendance exigeait des Marocains une alliance et une solidarité contre le système colonial. *L'Homme du Livre* saurait-il effacer le scandale suscité par *Le Passé simple* et projeter une image plus favorable de Chraïbi?<sup>299</sup> Lui procurerait-il la visibilité et une postériorité dans son pays d'origine? Contemplant la nature de la réception réservée à *L'Homme du Livre* au Maroc:

Les échos que ces articles et l'auteur lui-même [...] ont donnés de cette publication font mention d'un accueil enthousiaste. Chraïbi a été invité à présenter son livre du samedi 1<sup>er</sup> novembre au mercredi 23 novembre 1994 inclus, lors d'une tournée qui l'a mené de Casablanca à Tanger, puis d'El-Jadida-sa ville natale-, à Marrakech à Rabat. Il a prononcé de nombreuses conférences, et effectué plusieurs séances de signatures.<sup>300</sup>

---

<sup>297</sup> Fouet, 215.

<sup>298</sup> Fouet, 215.

<sup>299</sup> N'exagérons point; les lecteurs marocains de ce premier roman de Chraïbi ne partagent pas la même réaction antagoniste. En effet, plusieurs penseurs, écrivains et étudiants marocains l'ont soutenu et rejeté une lecture qui ne rend pas compte de l'élément de fiction et de la richesse du texte.

<sup>300</sup> Fouet, 216.

Que le père soit en position de dédicataire de *L'Homme du Livre* -- "A la mémoire de mon père, Hadj Fatmi Chraïbi, Driss."-- va de pair avec l'idée exprimée dans l'épigraphe. L'image du père abusif et abhorré par son fils, sans cesse évoquée par *Le Passé simple*, est reléguée encore une fois au monde de la pure fiction. Chraïbi qui avait tendrement parlé de son père, en insistant à maintes reprises sur le fait que son premier roman n'était pas une autobiographie, maintient le ton admiratif et affectueux envers ce dernier dans ses mémoires *Vu, lu, entendu*.<sup>301</sup> Remarquons le lien entre Hadj Fatmi Chraïbi, qui s'est clairement déjà rendu au berceau de l'Islam, et le lieu où se déroule l'action du roman.<sup>302</sup> On pourrait se demander lequel des deux événements est venu en premier, le pèlerinage du père ou le long processus d'écriture du roman qui aurait bien pu s'en inspirer. Le paratexte seul ne fournit nulle réponse à la question de l'inspiration de ce roman où Chraïbi, en traitant de l'éclosion de l'Islam en Arabie, se rapproche à la fois de son père, le dédicataire, du pays natal où il choisit de se faire publier et de l'histoire ancestrale. L'accueil chaleureux de *L'Homme du livre* au Maroc, lors des tournées et dans la presse, indique que Chraïbi a effectivement réussi à nouer des liens plus étroits avec le peuple marocain auquel il avait déjà dédié *Naissance à l'aube*.<sup>303</sup>

Dans *L'Homme du Livre*, le Hadith ouvre et clôt le texte. Celui qui achève le texte n'est pourtant pas une exhortation comme l'est le premier; il s'agit plutôt d'une vision prospective, une prédiction faite par le Prophète sur l'avenir de cette religion

---

<sup>301</sup> Voir Chraïbi, "Je renie *Le Passé simple*," *Démocratie* 5 (4 février 1957):10 ; Chraïbi, *Vu, lu, entendu, mémoires*.

<sup>302</sup> Le terme "hadj" ou "hadji" (fem. hajja ou hadja) est employé pour désigner un musulman qui a accompli le pèlerinage à La Mecque, un des cinq piliers de l'Islam. Les quatre autres piliers sont: la *shahāda*—la déclaration qu'il n'existe qu'un Dieu unique et que Muḥammad est son prophète, la *salāt* -- la prière quotidienne, la *zakāt*—l'aumône une fois par an, le *ṣawm*—le jeûne durant le mois de Ramadan. Sur la signification du hajj chez le musulman, voir Arkoun, *Lectures du Coran*, 157-75.

<sup>303</sup> Chraïbi écrit: "Je dédie ce livre à ma terre natale, le Maroc, ainsi qu'au peuple marocain, mon peuple" (*Naissance à l'aube*).

nouvelle qu'annonce le roman: "L'islam redeviendra l'étranger qu'il a commencé par être. 'Prophète Mohammed" (103). Ce même Hadith avait déjà apparu en épigraphe dans *La Mère du printemps*, mot pour mot. Si Chraïbi l'utilise deux fois c'est qu'il est d'une grande signification. Sans doute ce Hadith si simple en apparence peut-il faire l'objet d'une recherche étendue. De même, il peut aisément être mal interprété puisque le terme "étranger" (équivalent de غريب *gharīb* en arabe) est polysémique. Sans avoir à mentionner toutes ses définitions possibles, le terme ici est employé *non* dans le sens de "venir d'ailleurs" ou d'"expatriement" mais plutôt dans le sens d'"inconnu" ou de "mal-connu," et par conséquent "incompris" ou "mal-compris."<sup>304</sup> Il est utile de mentionner ici qu'en tentant d'élucider ce Hadith, Jeanne Fouet s'appuya sur un passage d'un ouvrage relativement ancien qui suggérerait une interprétation différente :

Dans *Les Hommes de l'Islam*, Louis Gardet rappelle que l'Islam "par son origine qui fut un expatriement (*hijra*, l'"hégire") local et tribal, par l'accent mis sur le pèlerinage, point focal irremplaçable, quelle que soit la distance où l'on se trouve de la Mekke, par son annonce sans cesse répétée d'un au-delà de toute condition terrestre, valorise en quelque sorte l'appel au dépaysement, l'"invitation au voyage" enracinée dans le cœur de tout homme. "L'islam est né expatrié et finira expatrié", dit une tradition souvent citée en chi'isme."<sup>305</sup>

<sup>304</sup> La tendance de certains orientalistes à s'appuyer sur le sens le plus évident associé à une racine linguistique pour déterminer la signification de tous ses dérivés mène fréquemment à des interprétations erronées. La racine dont dérive le terme غريب *gharīb* (étranger) est غ ر ب (*gh r b*), d'autres dérivés sont غرب (*gharb*) ouest, مغرب (Maghrib), غربي (*gharbiy*) occidental etc. Ces différents termes suggèrent tous une idée de quelque chose de lointain. Or il existe d'autres dérivés comme غرابية (*gharāba*) étrangeté et le verbe غرُب (*gharuba*) qui exprime principalement l'idée d'obscurité, de mauvaise connaissance et de mécompréhension. C'est dans ce sens-là que le terme غريب *gharīb* (étranger) est employé dans le Hadith.

<sup>305</sup> Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam. Approche des mentalités* (Paris: Hachette, 1977; Brussels: Editions Complexe, 1984); citation reprise de Fouet, 138-9. Fouet n'indique pas le numéro de page de sa source. Lire Gardet m'a permis de réaliser à quel point la citation (181), retirée de son contexte, ne reflète nullement l'étude plus minutieuse de ce dernier, dans le reste du chapitre. En outre, elle ne semble pas utile à une bonne compréhension du Hadith en épigraphe ultime. En revanche, Gardet ne fournit pas non plus de référence sur la "tradition souvent citée en chi'isme" qu'il cite. Serait-ce une variété du Hadith cité par Chraïbi? Outre le nom de l'Imam qui est mentionné, il n'est pas clair si la tradition existe en arabe ou en persan, quel est l'équivalent du terme "expatrié" employé dans la langue d'origine et finalement qui a traduit telle tradition. Ce sont là des détails pertinents qui ne sont pas fournis.

La citation de Gardet n'est guère illuminatrice; l'idée de l'"invitation au voyage" ne saurait être appliquée ici. En outre, il y a le problème de la traduction du terme غريب en arabe comme "expatriement." Ce n'est pas la distance du lieu d'origine qui rend l'Islam "étranger" comme le suggère la citation de Gardet. L'Islam est bien né étranger à La Mecque. Qu'est-ce qui l'aurait rendu "étranger" dans son lieu de naissance? Ne serait-ce que le fait que c'est une religion nouvelle qui prescrit des lois et des règles inaccoutumées telles la soumission au Créateur unique et la renonciation aux déesses si convoitées par les Quraychites, polythéistes qui contrôlaient La Mecque et dont est issu Muḥammad? De plus, l'égalité entre croyants, qu'ils soient maîtres ou esclaves, et quels que soient leur origine, couleur et statut social défait nettement l'esprit de clan qui régnait dans la péninsule arabique. "Etranger" dans tel contexte signifierait "inconnu," ou "différent" et nécessairement "incompris" ou "mal-compris." Par ailleurs, ces qualificatifs appliqués à l'Islam dans ses débuts sont appropriés à l'Islam de nos jours qui demeure à bien des égards "étranger"--différent, inconnu et incompris. Dans ce sens-là, l'idée d'"expatriement" semble en effet étrangère au Hadith.

Le tableau reproduit en couverture révèle lui aussi le désir de Chraïbi de renouer des liens plus étroits avec les siens puisqu'il est exécuté par des mains marocaines, celles du peintre Ghorbal Abdelkader. C'est la première fois que Chraïbi a recours à un peintre marocain. D'après Fouet, "Eddif et Chraïbi ont voulu un peintre arabe, dont le nom même puisse faire écho pour le public marocain. Ils ont voulu aussi que ce peintre dise à l'acheteur potentiel attiré par la couverture quelque chose de l'Histoire de l'art

musulman.<sup>306</sup> Le titre du tableau-- “Le mont Hira et la grotte où fut révélée au prophète Mohammed La Parole de Dieu.”—fait écho au début du texte, “A l’aube du VIIème siècle, debout dans une caverne du Mont Hira, non loin des faubourgs de La Mecque” (13). Or le nom Ḥirā’, de nos jours, désigne la grotte et non le mont, appelé aujourd’hui Jabal al-Nūr (Mont de la lumière).<sup>307</sup> Ce qui revient à dire que Chraïbi s’est bien documenté à ce sujet et qu’en adoptant le nom originel du mont maintenant attribué à la grotte il est plus correct, surtout que le récit se déroule avant la prophétie.

## La pré-révélation dans les sources historiques

Le paratexte de *L’Homme du Livre* ne précise ni les sources, ni l’objectif de l’écriture. Il affirme néanmoins, dans le court avertissement, qu’il s’agit de “pure fiction.” Il n’en demeure pas moins que les grandes lignes du récit sont issues des sources historiques et religieuses. Les matériaux sur le Prophète dans les sources historiques se concentrent, pour des raisons évidentes, plus sur la carrière prophétique de Muḥammad,<sup>308</sup> sa mission d’envoyé de Dieu (*rasūl Allāh*), les aspects qui le distinguent du reste des hommes et moins sur ce qu’il était avant la révélation. Comme le suggère le

---

<sup>306</sup> Fouet, 224; voir les trois pages précédentes où Fouet adresse la question de l’absence (ou plutôt rareté) des représentations humaines dans les textes dans le monde arabo-musulman.

<sup>307</sup> Il n’est pas clair quand le mont fut nommé Jabal al-Nūr, mais on peut faire un parallèle ici entre le mont et la ville Médine, en arabe *al-Madīna al-Munawwarah*, préalablement nommée Yathrib et où le Prophète et cent-cinquante fidèles de La Mecque y trouveront refuge en 622 (l’an 1 de l’Hégire— calendrier musulman). A la suite de cette émigration, Yathrib deviendra Médine. Signalons que le terme “*munawwara*” est l’adjectif féminin du substantif “*nūr*” qui signifie lumière ou illumination, épithète souvent associé au Prophète.

<sup>308</sup> L’orthographe du nom du protagoniste Mohammed est différente de celle habituellement adoptée dans les textes académiques et qui semble plus proche du nom en arabe— Muḥammad. J’emploierai les deux pour distinguer le personnage romanesque de la figure historique.

titre du roman, le Livre, autrement dit la révélation, est ce qui distingue Muḥammad et fait de lui ce qu'il est. Certes, son lignage remontant à Ismaël, sa naissance, son orphelinat, son travail, son premier mariage à Khadijah, les signes de la prophétie, parmi d'autres, figurent toujours dans les récits sur sa vie. Toutefois ces épisodes-ci occupent moins de pages dans les sources historiques que ce qui s'ensuit. Examinons comment se présente cette phase de la vie du Prophète dans les sources historiques.

La *Sīra* d'Ibn Ishāq, dont nous ne possédons qu'une recension d'Ibn Hishām, mentionne brièvement la tendance de Muḥammad à se retirer dans Ḥirā' durant un mois de l'année et précise que ce retrait était un acte préislamique de purification de tout péché, pratiqué dans la tribu Quraysh à laquelle appartenait Muḥammad.<sup>309</sup> Celui-ci donnait à manger aux pauvres qui se dirigeaient vers lui.<sup>310</sup> Rien, dans la *Sīra*, n'est pourtant écrit sur les moments précédant la descente du Coran ni sur les pensées ou émotions ressenties par le futur Prophète. Le texte d'Ibn Ishāq relate au style direct le récit de Muḥammad (Hadith) sur l'expérience de la première révélation. Gibrīl (Gabriel) fit apparition la nuit alors que Muḥammad dormait dans la caverne et sa réaction ainsi que l'échange qui eut lieu entre les deux sont présentés en détails dans un long Hadith.<sup>311</sup>

Ibn Sa'd, qui consacre les deux premiers volumes de son ouvrage, les *Ṭabaqāt*, à la biographie du Prophète, reprend de nombreux récits de la *Sīra*. Il présente à la suite d'un *isnād* plus rigoureux, et en suivant le même ordre chronologique, différentes versions des récits décrivant le cadre de la première révélation (l'âge du Prophète qui devait avoir 40 ans; le jour de la révélation qui devait être un lundi). Ibn Sa'd cite un

---

<sup>309</sup> Ibn Hishām, *Al-Sīra al-Nabawiyya*, 4 vol., ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abiārī, 'Abd-al-ḥafīd Shalabī (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 2007) 6<sup>th</sup> edition, 227. Il n'est pas clair si cette pratique était rare ou répandue; nul renseignement n'est fourni.

<sup>310</sup> Ibn Hishām, 227.

<sup>311</sup> Ibn Hishām, 228.

récit remontant à ‘A’isha, une des épouses du Prophète, sur les circonstances de la révélation:

The beginning of the revelations to the Apostle of Allāh, may Allāh bless him, was in the form of true dreams. He did not have dream but it came to him like daybreak. She said: He remained in this condition as long as Allāh willed. Solitude (*khalwat*) was liked by him; nothing was dearer to him. He would retire to the cave of Ḥirā taking provisions for several nights, after which he returned to his family. Then he would come to Khadījah to take the provisions again until the truth dawned on him [...].<sup>312</sup>

Pourtant rien ne nous informe sur l’état du Prophète juste avant la révélation. Viennent ensuite, dans les *Ṭabaqāt* des récits racontant l’agitation qui secoua Muḥammad à la suite de quelques apparitions surnaturelles ainsi que ses échanges avec sa femme Khadījah qui tiendra à le rassurer:

He (Muḥammad) said: O Khadījah! by Allāh, I never hated anything so much as idols and soothsayers, and I am afraid that I shall myself become a soothsayer. She said: [...], never! Do not repeat this Verily, Allāh will not do this with you, because you fulfil[l] (the obligation) of relationship, speak truth, return things entrusted to you and your character is noble.<sup>313</sup>

Une variété de ce récit rapporté par ‘A’isha, réapparaît dans l’ouvrage de Ṭabarī, qui comprend des données presque similaires:

I said to her [Khadījah], “I am either a poet or a madman,” but she answered, “May God save you from that, Abū al-Qāsim! God would not do that to you, considering what I know of your truthfulness, your great trustworthiness, your good character, and your good treatment of your kinsfolk”<sup>314</sup>

Ces Hadiths font écho aux versets coraniques qui répondront aux attaques des incrédules contre Muḥammad: “Quand on leur disait: ‘Il n’y a de divinité que Dieu’, ils

---

<sup>312</sup> Ibn Sa‘d, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabir*, vol.1, trans. S. Moinul Haq (New Delhi: Kitāb Bhavan, 1993), 224. Ici, “the cave of Ḥirā” veut dire la caverne du Mont Ḥirā’.

<sup>313</sup> Ibn Sa‘d, 225. Des récits presque similaires existent dans la *Sīra*.

<sup>314</sup> *The History of al al-Ṭabarī*, vol. 6, trans. W. Montgomery Watt & M.V. McDonald (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), 72. La désignation “Abū al-Qāsim” (père d’al-Qāsim) dans le récit renvoie à une coutume arabe ancienne, toujours vivante, qui consiste à appeler les parents par le nom de leur aîné précédé d’*Abū*” (père) ou d’*Umm* (mère).

s'enorgueillissaient et ils disaient: 'Allons-nous abandonner nos divinités pour un poète possédé?'<sup>315</sup> ou encore "Invoque-moi donc ! Tu n'es, par la grâce de ton Seigneur, ni un devin, ni un homme ensorcelé! Diront-ils: "'C'est un poète! Nous attendons pour lui les vicissitudes du trépas'? Dis: 'Attendez! Je suis avec vous, parmi ceux qui attendent!'"<sup>316</sup>

Ṭabarī consacre une section plus longue au début de la mission prophétique qui comprend les sous-titres suivants: "la date le messenger de Dieu devint Prophète," "la première révélation du Coran," "les signes de l'approche de la prophétie," "les prédictions de l'apparition du Prophète," "les preuves de la prophétie" et "la manière dont le Coran fut révélé pour la première fois."<sup>317</sup> Cette dernière partie, la plus longue (près de neuf pages), présente différents récits sur quelques instants précédant la révélation, le moment de la révélation ainsi que la réaction de Muḥammad.

En somme, la pénurie de matériaux historiques qui se consacrent à la période juste avant la révélation rend, sans doute, la tâche de Chraïbi difficile. Les éléments présents dans les sources demeurent insuffisants même pour un court roman de moins d'une centaine de pages. C'est dire que Chraïbi doit s'appuyer sur d'autres sources ou ressources, dont l'imagination, et ne pas se limiter à la seule journée précédant la révélation du Coran. Le récit doit nécessairement voyager dans le temps et dans l'espace pour incorporer d'autres éléments qui ne font pas partie de la journée précédant la révélation. Ainsi trouve-t-on dans le roman des prédictions et des visions rétrospectives du protagoniste qui transportent le lecteur vers d'autres lieux et périodes en plus d'une présence imposante de l'intertexte coranique et soufi. Les diverses strates du récit se

---

<sup>315</sup> Coran, 37:35-6.

<sup>316</sup> Coran, 52: 29-31.

<sup>317</sup> Ṭabarī, vol.6, 60-75.

conjuguent avec une narration complexe où s'entremêlent différentes voix énonciatives comme nous le verrons à présent.

### **La narration dans le texte: narrateur(s), auteur, personnage**

Le texte présente des difficultés de lecture dès la première vue à cause de l'emploi de trois typographies différentes. Outre les caractères petits et grands, bon nombre de passages sont en italique. Divisé en deux parties de longueur différente, le texte commence par "La première aube," cinq chapitres qui présentent deux récits entremêlés provenant de deux instances différentes. Le premier récit, imprimé en caractères plus petits, semble se focaliser progressivement sur le personnage désigné initialement par "un homme." Après une indication première de l'environnement temporel et spatial, entrecoupée par un paragraphe en caractères plus grands qui semble n'avoir aucun lien avec le reste, vient une autre description temporelle et spatiale suivie d'un portrait précis du protagoniste:

A l'aube du VII<sup>ème</sup> siècle, debout dans une caverne du Mont Hira, non loin des faubourgs de La Mecque, un homme dans la force de l'âge. De taille moyenne, presque menu. Chevelure et barbe noires, bouclées, denses. Cheveux tombant à hauteur des épaules. Interstice entre les incisives du haut. Teint blanc, légèrement hâlé par le soleil. Bouche large, finement dessinée. Yeux brun clair. Sandales en cuir dont les lanières sont enroulées jusqu'au genou. (13)

Cette première scène s'inscrit dans un espace historique et symbolique. On est dans des lieux sacrés de l'Islam—"La Mecque," "une caverne," "Hira"— religion nouvelle qui va bientôt s'éclorre dans ce début du 7<sup>e</sup> siècle. Le récit n'aurait pu se placer plus près du berceau de l'Islam, le lieu de la première révélation. La description physique et

ordinaire de l'homme dont il est question ainsi que la mention de l'âge renvoient clairement au Prophète de l'Islam. D'un ton neutre, la focalisation demeure externe, ne saisissant que l'aspect extérieur du personnage et de l'espace. Nulle caractérisation affective de la part du narrateur qui demeure distant dans ce passage marqué par des phrases nominales d'une grande qualité sonore.<sup>318</sup>

Progressivement, le ton change et semble devenir moins distant; plusieurs détails sont fournis au sujet du protagoniste toujours désigné par "un homme."<sup>319</sup> Or si nulle mention explicite n'est faite de son identité, il sera dorénavant désigné comme "l'homme" (quatre fois de suite) dès que son épouse Khadija est mentionnée. Il devient ainsi reconnu comme le mari de Khadija, figure historique d'envergure.<sup>320</sup> Il aura fallu l'intervention d'un autre personnage féminin dans le récit, Halima sa nourrice, pour prononcer son nom au style direct: "Ne sois pas si goulu, Mohammed! lui disait-elle en riant" (16).<sup>321</sup> Le récit retourne ensuite à l'emploi de "l'homme,"<sup>322</sup> puis "l'homme nommé Mohammed."<sup>323</sup> Dans la deuxième partie du texte intitulée "La deuxième aube," on ne retrouve que le nom propre, mentionné deux fois. Plusieurs aspects de la personne du protagoniste et de son milieu ont été clairement dépeints jusqu'ici. L'usage du nom propre dans cette dernière dizaine de pages annonce l'approche de la révélation.

---

<sup>318</sup> Voici des exemples d'allitération et d'assonance: (**debout/faubourgs**), (**hâlé/enroulées/ bouclées**), (**bouclées/Bouche**), (**l'âge/ large**), (**Mecque/Moyenne/ menu**), (**Interstice/ incisives**), (**Chevelure/cheveux**), (**Sandales/sont**), (**barbe/bouclées**), (**clair/cuir**).

<sup>319</sup> La désignation "un homme" est employée trois fois, 13, 14.

<sup>320</sup> Voir 14, 15. Khadijah Bint Khuwaylid, première épouse du Prophète, fut la première croyante (Ibn Hisham, 231; Ṭabarī, [vol. 6], 77). D'après un Hadith: "Nombreux sont les hommes qui ont atteint la perfection. Parmi les femmes, uniquement trois l'ont atteinte: Maryam, fille de 'Imrân ; Asya, l'épouse de Pharaon, et Khadijah, fille de Khuwaylid." Le mariage monogame entre Muḥammad et Khadijah dura vingt-cinq ans. Après sa mort, Muḥammad prendra plusieurs épouses. Le roman s'attarde sur la vie conjugale du couple, l'amour et la tendresse qui les lient.

<sup>321</sup> Muḥammad perdit son père juste avant sa naissance puis sa mère vers de l'âge de cinq ans. Il était de coutume dans la culture arabe à l'époque d'être élevé par une nourrice; la sienne fut prénommée Halima.

<sup>322</sup> *L'Homme du Livre*; 18, 20.

<sup>323</sup> *L'Homme du Livre*; 19, 21, 22.

Il est utile de contraster la variété dans la désignation du Prophète dans le roman avec la méthode adoptée dans les sources historiques premières ainsi que les textes religieux où le Prophète est toujours désigné par l'expression رسول الله "l'envoyé de Dieu" ou simplement الرسول "l'envoyé" suivi de la formule صلى الله عليه و سلم qui signifie "que Dieu le bénisse et lui accorde le salut." L'origine de cette formule qui se veut témoignage de respect est le verset suivant: "Certes, Dieu et ses anges bénissent le Prophète. Ô croyants! Bénissez-le et adressez-lui vos salutations."<sup>324</sup> Cette formule peut être mentionnée par écrit ou oralement.

Le récit en caractères plus grands paraît plus distant et semble porter plus sur des questions et des observations d'ordre universel: "Toutes questions posées, toutes réponses apportées, finit l'Histoire des hommes" (13). Toutefois, le côté personnel du protagoniste est dépeint également dans le récit à caractères plus grands: "Pour peu qu'il se souvienne et aussi loin qu'il se souvienne, c'est toujours son 'orphelinage' qu'il revit, la figure de Halima la Bédouine, sa nourrice, qu'il revoit" (16). Ce dédoublement au niveau du récit ainsi que la forme pose une énigme. En fait, les deux récits entremêlés résistent à la classification et défient toute conclusion.

Outre les deux instances narratrices signalées plus haut, il arrive au protagoniste lui-même d'intervenir et d'assumer la narration à la première personne comme c'est le cas juste au début du roman:

L'homme enveloppé de son manteau entendit le murmure de la brise et sourit. Il pensait à ses deux fils qu'il avait enterrés debout, selon la coutume de la tribu. Un éclat de mes os, la moelle de mes os, le souffle le plus intime de mon cœur, l'âme de mon âme, et la terre qui m'a donné le jour et le soleil du ciel qui me nourrit et l'étoilée nocturne vers laquelle aspire le rêve des hommes [...] (15)

---

<sup>324</sup> Coran, 33:56.

Les pensées internes de Mohammed font suite au discours indirect libre du narrateur. Qui mieux que Mohammed pouvait exprimer ce qu'il ressent de plus profond? On retrouvera d'autres interventions par le protagoniste pour éclairer des aspects de sa vie personnelle et fournir tel ou tel détail. Ainsi, par exemple, Mohammed explique qui est ce "Nubien" décrit de manière presque stéréotypée par le narrateur au début du quatrième chapitre: "Khadija me l'avait offert quand j'étais entré à son service. Je l'ai affranchi le jour de mes noces. Il a tenu à rester parmi nous. Il y tient toujours. Il dit qu'il est heureux ainsi" (47). De façon indirecte et en peu de mots, le lecteur est ainsi informé du statut social de Khadija (c'est une femme aisée),<sup>325</sup> de la relation qui liait le couple avant leur mariage (elle était sa patronne) et de la bonté avec laquelle ils doivent traiter leur ex-esclave, devenu de son gré leur serviteur dévoué. Ces informations sont sans doute connues de tout lecteur familier de la vie du Prophète. L'intervention de Mohammed dans le récit sert avant tout à éclairer le lecteur non-initié ou sous-informé. Comment informer mieux tel lecteur qu'à travers une narration à la première personne qui mime le récit autobiographique et par conséquent suggère, notamment au lecteur français habitué au genre autobiographique, un certain degré d'authenticité?

D'autres éclaircissements remontant au passé continuent à être fournis; Mohammed revoit sa première visite à la maison conjugale: "Quand j'ai franchi le seuil de cette maison pour la première fois, j'avais vingt-quatre ans. Je n'avais pas le moindre pressentiment de ce qui allait m'arriver" (49).<sup>326</sup> Le lecteur est dans une conscience presque arrachée au quotidien et absorbée par des moments lointains que cette conscience

---

<sup>325</sup> "[Khadijah] was a prudent and forbearing woman [...]. She was of the noblest descent, highest in dignity and the wealthiest of the Quraysh" (Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol.1, 148).

<sup>326</sup> Cette fois-ci, les propos de Mohammed se distinguent du récit à la troisième personne du narrateur. Ils sont en retrait et en caractères plus petits.

se remémore avec affection. Mohammed se rappelle les détails minutieux de sa première rencontre avec Khadija qui l'avait convoqué chez elle:

J'ai frappé à sa porte cet après-midi-là. Elle est venue m'ouvrir. Elle-même et non l'une de ses servantes. Elle était vêtue d'une robe de soie verte, frangée de fils d'or. Autour de ses poignets, des bracelets d'ambre jaune. Cliquetants, ils disparaissaient et réapparaissaient sous ses manches évasées, parce qu'elle n'a pas cessé de gesticuler durant ma visite. (51)

Ce récit rétrospectif de Mohammed complète celui du narrateur qui se limite à une description externe de la scène actuelle. La scène familiale se déploie ainsi: Khadija reçoit tendrement son mari, accompagné de son ami Omar qu'il a croisé sur son chemin.<sup>327</sup> Les quatre filles se jettent affectueusement sur leur père. Un repas appétissant est servi auquel Mohammed ne touche pas. S'ensuit une longue conversation privée entre Mohammed et Khadija qui se soucie de son retrait depuis quelque temps. Ce qui échappe à l'œil du narrateur dans cette scène familiale est relaté par le protagoniste lui-même, qui continue à être absorbé par des événements passés. Mohammed revoit et s'attarde sur les propos qu'il avait échangés avec Khadija lors de leur première rencontre, quinze ans auparavant:

-- J'ai besoin d'un homme de confiance qui me seconde et prenne mes affaires en main. Serais-tu cet homme-là ?  
 -- Oui, madame. Si tu veux.  
 Sa voix s'est enflée tel un vent debout.  
 -- J'ai besoin surtout d'un homme qui soit le contraire d'un timide, qui regarde ce que je lui dis. (55)

Mohammed sera donc employé par Khadija; il dirigera ses caravanes commerciales. Les propos de ce dernier sont parsemés de références à son enfance, ses parents défunts, sa nourrice bien-aimée en guise de réponses aux questions de Khadija qui lui témoigne de l'intérêt. La forme du dialogue semble parfaite ici: elle permet de véhiculer de façon

---

<sup>327</sup> Omar ou 'Umar sera le deuxième calife. Il était plus ferme que son prédécesseur Abū Bakr.

directe les questions et réponses des deux personnages qui font connaissance; cela permet au lecteur de faire leur connaissance aussi. Leurs échanges servent principalement à répondre aux interrogations probables du lecteur qui pourrait ne pas les connaître. Ils servent également à combler les lacunes existant entre différents types de lecteurs (docte, sous-informé, non-averti). En somme, le dialogue s'avère un moyen parfait pour faire découvrir au lecteur Mohammed et sa future épouse, Khadija, de manière directe et dans leurs propres mots.

Le dialogue est, rappelons-le, inséré à l'intérieur du monologue du protagoniste qui continue à se remémorer d'autres moments lointains. L'épisode crucial de la demande en mariage est lui aussi relaté en détails. Y figure l'intervention d'une dame au nom de Noufaysa qui encouragea Mohammed à combattre sa timidité:

Au retour de mon quatrième voyage pour le compte de Khadija fille de Khowaylid, une femme est venue me trouver chez moi. Je la connaissais vaguement, elle me connaissait très bien. Elle s'appelait Noufaysa. Elle était vive et gaie, entre deux âges. Elle m'a dit:

-- Mohammed fils d'Abdallah, pourquoi es-tu encore célibataire ? Je suis curieuse et tout le monde est curieux dans le voisinage. Tu as dépassé l'adolescence, tu as vingt-cinq ans si mes calculs sont bons, tu es agréable à regarder. Alors pourrais-tu m'expliquer s'il te plaît ?

J'ai répondu :

-- Je n'ai pas les moyens de me marier, Noufaysa.

-- Aha ? Et si l'on t'en donnait les moyens et si l'on te conviait à une union où tu trouverais beauté, patrimoine, noblesse et amour ? Qu'en dirais-tu ?

-- De qui s'agit-il ?

-- De Khadija, ta patronne. Tout simplement.

-- Tu parles en son nom ?

--Exactement.

-- Et comment pourrais-je prétendre à une telle union ?

-- En le lui demandant. Va lui demander sa main. Elle t'attend. Elle attend depuis longtemps, depuis le jour où elle t'a vu. Et dire que tu as été aveugle et sourd depuis tout ce temps ! Vas-y, cours ! (64,5)

Cet épisode, repris de la source, témoigne néanmoins de quelques retouches légères. Si le texte historiographique rapporte fréquemment au style direct les propos des

personnages, il n'en demeure pas moins que la présence de l'*isnād*, souvent aussi long sinon plus long que le récit rapporté (*matn*) ainsi que les détails dans le nom de chaque personne (qui retracent le lignage) font perdre au récit cette qualité d'immédiateté intrinsèque au discours direct et peuvent ainsi rendre la lecture encombrante. Ces éléments-ci sont absents de la reconstruction. Écoutons la source:

He (Ibn Sa'd) said: Muḥammad Ibn 'Umar Ibn Wāqid al-Aslamī informed us: Mūsa Ibn Shaybah informed us on the authority of 'Umayrah Bint 'Ubayd Allāh Ibn Ka'ab Ibn Mālik, she on the authority of Umm Sa'd Bint Sa'd Ibn al-Rabī', she on the authority of Nafisah Bint Muniah: she said: [...] Every member of her [Khadījah's] tribe desired to take her into marriage. They had made proposals and spent money for this purpose. Khadījah sent me (Nafisah) secretly to Muḥammad [...], after his return with the caravan from Syria. I said: O Muḥammad [...]! What prevents you from marriage? He said: I have no means to marry. I said: If you get enough means, and you get a proposal from (a lady) of beauty, wealth, dignity and equal status, will you accept? He said: Who is she? I said: Khadījah. He said: How will it be possible? I said: I shall arrange that. He said: I agree. I went and informed her (Khadījah). Then she sent for him at such and such a time and called her uncle 'Amr Ibn Asad to give her in marriage. He came in and the apostle of Allāh, may Allāh bless him, arrived with his uncles, one of him married him to her.<sup>328</sup>

C'est à Nafisah que remonte le récit dans la source et non pas au Prophète comme dans la reconstruction.<sup>329</sup> Par ailleurs, nulle description de Nafisah n'est fournie dans le texte historique. Dans le roman, le langage du personnage Noufaysa se veut plus vivant et presque burlesque. Tel langage correspond à la description "vive et gaie" qui lui est attribuée au début du passage. De même, le ton enthousiaste de son récit contraste vivement avec celui du texte historique qui se veut sobre. Par ailleurs, le nom attribué à ce personnage dans le roman ne conforme ni à sa version originale «Nafisah» ni à sa version marocaine «Noufisa.» Il paraît que c'est une tentative de suivre un modèle (وزن)

<sup>328</sup> Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol.1, 147-48. Les points de suspension qui viennent après le nom du Prophète remplacent un symbole en arabe qui désigne la formule *صلى الله عليه وسلم* (*Sallā Allāh 'alayhi wa sallam*) qui signifie "que Dieu le bénisse et lui accorde le salut" (voir note 50).

<sup>329</sup> J'adopte la même orthographe que la source pour distinguer le personnage historique de celui du roman.

d'un certain nombre de noms arabes féminins (comme Soukayna, Bouthayna) mais qui finit par produire une version burlesque où le nom perd son sens en arabe.<sup>330</sup> Seul le lecteur maghrébin ou encore marocain peut reconnaître ce genre de tournures linguistiques qui reflètent un effort bouffon d'employer l'arabe classique.

Après l'intervention du protagoniste dans le récit, le narrateur reprend la narration en caractères plus grands et se focalise sur le moment présent, c'est-à-dire quinze ans après leur noce. Puis soudainement et dans la même phrase la narration passe de la troisième personne à la première, brouillant de la sorte toute frontière entre le narrateur et son personnage:

Quelle force obscure le mouvait pour remettre tout en question, qu'ai-je besoin d'imperfection dans ma maisonnée lumineuse ? Et pour atteindre quel mirage, somme toute ? Un petit grain de sable du désert ? Une vision due probablement à la fatigue pouvait-elle détruire tout mon acquis de bonheur et de paix ? Mais le doute s'est emparé de moi, il persiste, impossible de le chasser. (66)

Ce passage frappe par ses grandes qualités esthétiques. Le monologue du protagoniste s'empare-t-il du récit du narrateur et de sa typographie? Cette intrusion brusque de la troisième personne à la première s'accompagnant d'un changement de temps, de l'imparfait ("**mouvait**") au présent ("qu'**ai-je**") suivi de l'adjectif possessif ("**ma** maisonnée") dérègle la lecture. Il s'agit d'une métalepse où le personnage intervient dans l'énonciation et assume le rôle du narrateur, provisoirement.<sup>331</sup> Après deux courtes interrogations où il n'est pas clair qui parle, vient une troisième interrogation plus longue qui semble de prime abord provenir du narrateur de par le ton adopté et l'usage de l'imparfait "la fatigue **pouvait**-elle." Ce début de phrase signale-t-il un effort de la part

---

<sup>330</sup> Nafīṣah en arabe veut dire "précieuse" ou "de valeur."

<sup>331</sup> Gérard Genette définit ainsi la métalepse: "toute intrusion du narrateur ou du narrataire extradiegétique dans l'univers diégétique (ou de personnages diégétiques dans un univers métadiégétique, etc.) ou inversement" *Figures III* (Paris: Seuil, 1972), 244.

du narrateur de récupérer le récit? Or, surgit d'un coup, à la première personne, la voix du personnage qui complète la phrase (**mon** acquis de bonheur). Tout se passe comme si le narrateur s'éclipsait pour laisser la parole au personnage, de la même manière dont le roman s'éclipse devant la révélation. Qui mieux que Mohammed lui-même peut exprimer cet état d'âme qui le ronge et toutes ces impressions auxquelles il ne sait pas encore donner sens: "Et voici : si un atome de ce que j'ai dans le cœur – et dont je n'ai nulle connaissance précise et que je ne comprends pas – était jeté sur cette colline, elle fondrait. Oui elle fondrait" (66).<sup>332</sup> Le monologue intérieur l'emporte ainsi sur la narration à la troisième personne. Le protagoniste n'est plus objet de récit; il s'exprime lui-même. Ce genre de narration n'est, en fait, pas étranger au Coran où la voix énonciative change fréquemment et de manière inattendue. Le roman mime donc la structure de la source à laquelle il puise sa matière. On verra plus loin la signification de la perplexité suscitée par une telle construction.

Plus loin, on retrouve une situation narrative presque similaire, sinon plus intrigante. Cette fois-ci toutes les indications au sujet du personnage en question signalent qu'il s'agit de l'auteur empirique du roman que nous sommes en train de lire, Driss Chraïbi:

Le scribe est installé devant sa table. Il est venu de l'Occident Extrême. Ses orbites sont creuses et il a une barbe de plusieurs jours. Il a froid bien que le soleil brille. Sa vue est faible, avec un voile à la prunelle droite. Deux lampes sont allumées de part et d'autre de la table, tels deux témoins. Mais il lui faut plus de lumière – *une autre lumière*. (77)<sup>333</sup>

---

<sup>332</sup> Ce passage semble s'inspirer d'une sourate du Coran: "Si nous avons fait descendre ce Coran sur une montagne, tu aurais vu celle-ci s'humilier et se fendre sous l'effet de la crainte de Dieu" (Coran, 39: 21).

<sup>333</sup> L'Occident Extrême, désignant le Maroc, est la traduction littérale de المغرب الأقصى (*al-Maghreb al-aqṣā*) en arabe.

Ce portrait au présent, à la troisième personne et en caractères plus grands, semble provenir du narrateur. Mais la vision future ne relève-t-elle pas normalement du domaine des prophètes: “Il tente désespérément de me ressusciter, de donner un sens à sa vie. Par-delà l’espace et le temps, il m’interroge avec passion, avec ferveur et rigueur. Et que lui répondre en vérité ? Il ne naîtra que dans treize siècles” (77). Mohammed intervient encore une fois dans le récit pour nous informer sur celui qui cherche à le ressusciter, sur sa motivation et sa méthode de recherche. On passe donc d’un niveau narratif à un autre: il y a cette fois-ci intrusion du personnage dans le niveau intratextuel, celui de l’auteur. Le “scribe” devient ainsi objet de récit à son tour au lieu de s’exprimer lui-même et de manière plus explicite et plus directe dans un avant-texte (comme c’est le cas dans *Loin de Médine*). Cette métalepse fort inattendue, et certes astucieuse, illustre davantage la complexité de la narration dans le texte. Par ailleurs le mouvement vertical de cette métalepse (le personnage qui accède au monde métadiégétique) reflète le mouvement vertical, mais inverse, de la révélation qui descend sur le Prophète.

En outre, le passage indique expressément que le projet entrepris par le “scribe” et qui vise à ressusciter Mohammed est une tâche ardue. Pour surmonter les difficultés, tel projet doit nécessairement émaner d’une motivation forte: le besoin vital de “donner un sens à sa vie.” Cela explique la “passion,” la “ferveur” ainsi que la “rigueur” avec lesquelles le “scribe” traite du sujet. Or Mohammed ne fournit pas de réponses aux questions pressantes du “scribe.”<sup>334</sup> Il ne fait que décrire l’expérience de ce dernier. Établir un dialogue ou attribuer des réponses au Prophète serait non seulement prétentieux mais mettrait fin aux interrogations du scribe. On verra plus loin comment la

---

<sup>334</sup> On verra plus loin comment cette situation contraste avec celle d’Ibn ‘Arabī et ses *Gemmes de la sagesse*.

réponse à toute question posée inhibe la connaissance. En somme, l'épisode du scribe fait partie d'un ensemble de projections exprimées par le Prophète dans le roman.

Le terme "scribe" employé par Mohammed semble approprié au cadre du récit. Les définitions de ce vocable-- "homme dont le métier était d'écrire à la main," "copiste," "écrivain public," "homme qui écrivait les textes officiels"<sup>335</sup>-- demeurent modestes et ne reflètent certes pas la dimension créatrice du "scribe" dont il est question. L'épisode nous apprend que les lampes "tels deux témoins" ne suffisent pas au scribe auquel il faut une "*autre lumière*." Les lampes semblent renvoyer aux sources historiques qui assument en quelque sorte le rôle de témoins du passé. Tout en illuminant le scribe durant le processus de l'écriture, elles demeurent insuffisantes. Achever tel projet revient à dire que le "scribe" a pu accéder à cette "*autre lumière*" qu'il lui fallait. Il reste à la déceler avant d'achever cet exposé pour nous illuminer à notre tour. Le fait qu'il s'agit d'une lumière particulière laisse entendre que le projet du scribe doit être distinct et donc original. De façon très subtile et habile le passage marie la modestie à l'immodestie: le "scribe" derrière lequel se cache Chraïbi se place ainsi dans une catégorie "autre" puisque les sources ne lui suffisent pas.

La narration complexe de *L'Homme du Livre* invite plusieurs lectures, lectures qui rendent compte des diverses strates du récit. Outre le langage qui se révèle souvent allusif, le roman est émaillé d'empreintes islamiques qu'il n'est pas toujours facile de repérer. Ces différents éléments semblent s'adresser aux différentes aptitudes du lecteur. Pour cerner la richesse du texte, il est nécessaire de se pencher de près sur certains éléments qui peuvent passer inaperçus. Sans doute la première phrase du texte mérite-t-elle un examen minutieux, "**Debout dans une caverne, un homme enveloppé dans un**

---

<sup>335</sup> *Le Nouveau Petit Robert*, ed. Josette Rey-Debove & Alain Rey (Paris: Dictionnaires Le Robert, 1996).

**manteau de laine écrue, sans coutures ni manches”** (13). Cette phrase nominale et simple en retrait du reste du texte et décrivant brièvement le lieu où se trouve le personnage ainsi que son habit peut aisément n’éveiller aucun réflexe chez le lecteur non-initié. Pourtant le terme “laine” placé juste au début du texte est loin d’être une référence innocente. C’est, en effet, un terme-clé qui annonce un aspect important du roman. L’équivalent de “laine” en arabe est le terme صوف “*ṣūf*” d’où dérive “soufisme” (تصوف *taṣawwuf*) qui renvoie au vêtement en laine porté par les ascètes. La section suivante explorera le soufisme et son importance dans le texte.

## Soufisme

D’abord, qu’est-ce que le soufisme? Y a-t-il une réponse satisfaisante à cette question simple et complexe à la fois? Apparemment, les spécialistes en doutent:

If one wishes to give [...] some kind of authoritative definition, that kind of statement has meaning primarily in political confrontations of an ideological character, or in the self-definition of groups that draw upon the Sufi tradition. In other words, Sufism is not a thing that one can point to; it is instead a symbol that occurs in our society, which is used by different groups for different purposes. While Orientalists were interested in Sufism as a descriptive term for a body of religious beliefs and practices, Muslim mystics traditionally used the term Sufi in a prescriptive way to convey certain ethical and spiritual ideals [...]<sup>336</sup>

Vu la complexité de la question, je me limiterai à un aperçu global du soufisme et aux éléments qui semblent pertinents à la présente étude. Pour pouvoir éclaircir quelques points dans le texte, les questions suivantes seront adressées. Outre l’allusion à l’habit,

---

<sup>336</sup> Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston, London: Shambhala, 1997), xvi.

qu'est-ce qui rendrait le protagoniste Mohammed "soufi"? Que représente le Prophète Muḥammad pour le soufisme? Que cherche à atteindre l'homme ṣūfī? Comment se traduit textuellement la quête du ṣūfī dans *L'Homme du Livre*? On peut à raison considérer la première question comme anachronique et sans fondement puisque le terme "تصوف" (*taṣawwuf*) et ses dérivés en arabe ne seront formulés que plus d'un siècle après la venue de l'Islam. Mais un phénomène ou un fait peut exister avant d'être désigné par un terme communément reconnu. Le roman invite une telle association entre Mohammed et *taṣawwuf* à travers l'allusion initiale à l'habit en laine. Seul un examen de l'histoire du soufisme et notamment de ses débuts pourra nous illuminer sur la relation suggérée dans la première phrase du roman. Soulignons, toutefois, que la traduction du terme *taṣawwuf* comme soufisme pose problème; faute de mieux, ce terme sera toutefois utilisé comme l'"équivalent" du mot arabe.<sup>337</sup>

Si la définition du soufisme s'avère compliquée, sa perception l'est également; en témoigne la citation suivante de l'islamologue Carl W. Ernst :

Like *Islam*, the term *Sufism* was introduced to European languages by Orientalists, but the two terms were believed to be essentially different. Premodern Muslim societies knew no such distinction. For them, the multifarious activities that we subsume under the terms Sufism and Islam were not spheres of existence separate or separable from religious life in general.<sup>338</sup>

Pour simplifier la tâche et rester dans les paramètres déjà établis dans le roman, seul l'aspect mystique du soufisme —l'expérience du retrait et de la contemplation— sera

---

<sup>337</sup> Müge Galin remarque lucidement:

The term *Sufism*, unlike the term *tasawwuf*, which, in Arabic, Persian, and Turkish, refers to the thoughts and practices of some Muslims who call themselves "Sufis," does not adequately convey the disparate forms of Sufi practice but implies a degree of coherence and systematization that has never been present in the various Sufi traditions. It is not what is understood by scholars of Islam as "Sufism" but is an "ism" created in the West to refer conveniently to a teaching that originated in the East. (Müge Galin, *Between East and West. Sufism in the Novels of Doris Lessing* [Albany: State University of New York Press, 1997], xix)

<sup>338</sup> Ernst, xv.

examiné.<sup>339</sup> Bien entendu, l'expérience mystique en elle-même ne peut être transmise; seul celui qui l'éprouve peut la connaître. La définition que donne le célèbre historien et philosophe Ibn Khaldūn (1332-1406) du soufisme est utile:

Sufism belongs to the sciences of the religious law that originated in Islam. It is based on the assumption that the practices of its adherents had always been considered by the important early Muslims, the men around Muḥammad and the men of the second generation, as well as those who came after them, as the path of truth and right guidance. The Sufi approach is based upon constant application to divine worship, complete devotion to God, aversion to the false splendour of the world, abstinence from the pleasure, property, and position to which the great mass aspire, and retirement from the world into solitude for divine worship. These things were general among the men around Muḥammad and the early Muslims.<sup>340</sup>

Les pratiques associées au soufisme remontent aux musulmans premiers qui s'inspiraient des enseignements du Coran et de la conduite du Prophète (*Sunna* ou tradition). La contemplation de la création de Dieu, y compris soi-même, à travers la méditation fait écho au verset suivant: "méditez, ô vous qui êtes doués d'intelligence!"<sup>341</sup> Le but ultime est de se rapprocher du Créateur et de tirer des leçons de ce que l'on voit. Les adeptes de la nouvelle religion cherchaient à émuler les qualités du Prophète, notamment sa modestie, son rejet du luxe et sa bonté.<sup>342</sup> Le théoricien sufi Abu 'Abd al-Rahmān al-Sulāmi (mort en 1021) avait fourni dans ses nombreux ouvrages une étude historique des ṣūfis et de leur vie, remontant au Prophète.<sup>343</sup>

---

<sup>339</sup> Souligner l'aspect mystique du soufisme ne devrait nullement signifier l'absence d'un certain engagement politique de certains groupes soufis. Au sujet des ordres mystiques actuels dans le monde islamique et leur cheminement voir A. Popovic & G. Veinstein, ed. *Les Ordres mystiques dans l'Islam* (Paris: Ecole des hautes études en sciences sociales, 1986).

<sup>340</sup> Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol.3, trans. Franz Rosenthal, ed. N. J. Dawood (Princeton: Princeton University Press, 1969), 358; cité par Ernst, 17.

<sup>341</sup> Coran, 59:2.

<sup>342</sup> Annemarie Schimmel écrit: "The Western reader, raised in a centuries old tradition of aversion to Muḥammad, will be probably surprised to learn that in all reports the quality that is particularly emphasized in the Prophet is his humility and kindness" (Schimmel, *And Muḥammad is His Messenger* [Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985], 46).

<sup>343</sup> Ernst, 20.

Le terme “*ṣūfī*” comme bon nombre de termes religieux d’ordre technique, explique al-Sulāmi, devint d’usage après le temps du Prophète, ce qui reflète une spécialisation croissante des vocations religieuses.<sup>344</sup> Ce terme était rarement employé dans les textes anciens pour décrire les mystiques musulmans: “Nevertheless, early writers on Sufism carry a strong sense of distinctive identity. They refer to the *ṣūfis* simply as the people (*al-qawm*), or the faction (*al-ta’ifa*).”<sup>345</sup> Le premier à avoir été désigné comme soufi fut, semble-t-il, le Syrien Abū Hāshim al-Ṣūfī (mort en 767).<sup>346</sup>

L’origine historique du terme “soufi” semble bien établie: la laine (*sūf* en arabe) était l’habit des ascètes au Moyen-Orient pendant des siècles. La signification de la laine deviendra très importante dans le contexte de la cour royale, établie à la suite de l’expansion islamique, et dont le luxe et la splendeur sont notoires: “Sufis were able to point to the simple material lifestyle of the Prophet Muḥammad (d. 632) and many of his companions as an important precedent to the ascetic way of life[...].”<sup>347</sup> Les auteurs qui avaient formulé plus tard une discipline spirituelle et compréhensive autour du soufisme avaient suggéré que le terme soufi était lié à un autre terme arabe “*ṣuffa*” (banc; origine du terme *sofa* en anglais) et que, dans ce sens, soufi invoquait une mémoire historique des gens du banc— groupe d’adeptes de Muḥammad qui étaient pauvres, sans foyer,

---

<sup>344</sup> Ernst, 20.

<sup>345</sup> Ernst, 21.

<sup>346</sup> Dans sa traduction perse de l’ouvrage de Sulāmī sur la biographie des soufis, Ansari (mort en 1089) explique qu’avant même Abu Hāshim al-Ṣūfī, il y avait des ascètes disciplinés et voués à la vénération de Dieu (Ernst, 21).

<sup>347</sup> Ernst, 20.

dormaient sur des bancs et se partageaient le peu de provisions ou de possessions qu'ils avaient.<sup>348</sup>

Il existe pourtant une hypothèse qui propose une origine non-arabe de soufi et suggère que ce terme dérive du grec “*sophos*” (signifiant “sage”). Cette étymologie semble avoir plus intéressé les Orientalistes (dont Jones et Tholuck) qui cherchaient à éloigner le sufisme de l’Islam en lui attribuant une origine non-islamique;<sup>349</sup> leurs préconceptions au sujet du caractère essentiellement légal de l’Islam (‘Mahoméтанisme’ autrefois) servent de critères pour juger le sufisme comme une entreprise séparée qui peut être en conflit avec la religion en tant que telle.<sup>350</sup> En séparant le sufisme de l’Islam, explique Ernst, “the Orientalists denied the significance of the Qur’an, the Prophet Muḥammad, and Islamic law and ritual for Sufism, yet for most people who are called Sufis, all these elements were very much a part of their worldview and practice.”<sup>351</sup>

### **La quête du *bāṭin***

Le but principal du soufi est de pouvoir aller au-delà de la surface des choses pour accéder à une réalité supérieure, voire interne, perçue comme réalité véritable. Cette réalité est souvent décrite par le terme *bāṭin* (باطن) qui signifie “caché” et “interne” à l’encontre du monde *ẓāhir* (ظاهر) qui veut dire “apparent” ou “manifeste” puisque

---

<sup>348</sup> Ernst, 22. Comme l’indique Ernst, il existe d’autres étymologies qui associent “*soufi*” à d’autres racines linguistiques arabes le liant ainsi aux termes *saḥā*’ (pureté) et *saḥwa* (élu). Ernst, toutefois, ne semble pas distinguer la racine linguistique de ses dérivés.

<sup>349</sup> Selon Ernst, le premier Européen à avoir écrit un traité sur le sufisme (1821) fut le théologien allemand Tholuck qui attribua le sufisme principalement aux Perses puis, sous l’attrait de la théorie des races, conclut par proposer une théorie du sufisme comme mysticisme “aryen” recouvert du légalisme “sémitique” des Arabes (15).

<sup>350</sup> Ernst, 18.

<sup>351</sup> Ernst, 16.

externe. Le soufisme est une manière de procéder du monde manifeste et externe vers le *bāḥīn*, vers la réalité de Dieu:

Using a phrase from the Qur'an (57:3), Sufis invoked the description of God as 'the first, the last, the outer, the inner.' Stressing the notion of God as the inner aspect (*batin*) of all things required an articulation of the relation between the inner and the outer. This was expressed most fully in a threefold rhyming structure commonly employed in oral instruction: the outward form is Islamic law (*shari'a*), the inner approach is the path (*tariqa*), while God is the reality (*haqiqa*). This kind of rhetorical formula permitted Sufism to position their distinctive practices as the internalization of the external rituals of Muslim religious life.<sup>352</sup>

La méditation est le moyen, par excellence, d'accéder au *bāḥīn*. La dévotion aux enseignements divins, la piété, l'ascétisme sont des qualités nécessaires à cet accès. Le Prophète Muḥammad était et demeure le modèle à suivre puisqu'il a accédé, lui, au *bāḥīn*, à savoir Dieu à travers la révélation. Le Coran mentionne à maintes reprises le statut spécial de Muḥammad, choisi par Dieu pour être Son dernier envoyé.

Or accéder au *bāḥīn* n'est pas chose facile, et n'est pas à la portée de tout aspirant. D'où l'importance de la *ṭarīqa* طريقة (pluriel: *ṭuruq*; chemin ou voie) qui représente l'itinéraire par lequel le soufi parvient progressivement, à travers diverses étapes, à une connaissance directe de la réalité divine. Le Ṣūfī transmet à ses disciples un ensemble de prescriptions éthiques et spirituelles. Le langage adopté dans les écrits Ṣūfis s'avère ésotérique, presque inaccessible à l'homme ordinaire. Le recours à un tel langage peut s'expliquer ainsi: 1) par réserve, pour ne pas s'exprimer ouvertement devant les non-

---

<sup>352</sup> Ernst, 26. Pour une analyse détaillée de ces quatre attributs de Dieu, voir M. Fethullah Gülen, *Key Concepts in the Practice of Sufism* (Somerset, New Jersey: Tughra Books, 2009), 107-19.

initiés;<sup>353</sup> 2) l'incapacité du langage commun à exprimer les expériences du ṣūfī, ses pensées, ce qu'il ressent dans ses intuitions ainsi que ses extases.<sup>354</sup>

Est-ce que Muḥammad était à la quête du *bāḥīn* lors de ses fréquentes méditations? Soulignons que les sources historiques concordent toutes au sujet de la tendance de Muḥammad à se retirer dans une caverne au mont Hirā' près de La Mecque. Les sources parlent également d'une aversion que le futur Prophète avait déjà pour les différentes pratiques polythéistes des Mecquois et leurs idoles.<sup>355</sup> En outre certains événements dans sa jeunesse témoignent d'une "protection divine" qui le gardait à l'abri des "pratiques païennes," comme en témoigne le Hadith suivant:

I was only tempted to take part in heathen practices on two occasions, and both times God prevented me from doing what I wanted. After that I was never tempted to evil, right up to the time when God honored me by making me his Messenger. One night said to a lad from the Quraysh who was guarding flocks with me in the high ground of Mecca, 'Would you watch my flock for me so that I can go into Mecca and spend an evening there like other young men?' He agreed, so I set off with this object in mind. When I came to the first settlement in Mecca I heard the sound of tambourines and pipes, and I asked what was happening. They said that a wedding was taking place, so I sat down to watch them. But God prevented me from hearing, and I went to sleep and did not wake up until I felt the touch of the sun.<sup>356</sup>

La même expérience, continue Muḥammad, se répète une deuxième fois. Après s'être involontairement endormi le soir et réveillé par l'éclat du soleil, il retourne intact chez lui le matin.<sup>357</sup> Muḥammad paraît destiné à un avenir différent dès son jeune âge. A quel

---

<sup>353</sup> Cette idée est exprimée par Ibn 'Arabī dans ses *Futūḥāt al-Makkiyya* lorsqu'il précise que tel langage n'est employé par les mystiques qu'en présence des autres, ou dans leurs œuvres; Aladdin Bakri, Foreword, *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d'Ibn 'Arabī* (Damascus: Institut du Proche Orient, 2007), 11.

<sup>354</sup> Bakri, 11.

<sup>355</sup> Ibn Hishām, 182.

<sup>356</sup> La source de ce Hadith est 'Alī, le cousin du Prophète, dernier à être mentionné dans un long *isnād* rapporté par Ṭabarī, vol. 6, 47 (cet épisode est intitulé "The Messenger of God Is Protected by God from Participating in Pagan Practices").

<sup>357</sup> Ce Hadith ne figure ni dans la *Sīra* ni dans les *Tabaqāt*. Rappelons que la *Sīra* fut rééditée par Ibn Hishām qui a, d'après l'état de la recherche, omis plusieurs sections de la version originale. Ṭabarī s'est, semble-t-il, basé sur une autre édition de la *Sīra*, transmise par Salama ibn al-Faḍl al-Ansārī qui elle aussi a

point Muḥammad (la source du personnage Mohammed dans le roman de Chraïbi) ressemblait ou différait de ses compatriotes avant la révélation est loin d'être une question à laquelle il est facile de répondre. Devenu Prophète, il recevra une révélation qui atteste une protection divine:

Dis: "Si je suis égaré,  
Je ne suis égaré qu'à mon propre détriment.  
Si je suis bien dirigé, c'est grâce à ce que mon Seigneur me révèle.  
Il est, en vérité, celui qui entend et qui est proche."<sup>358</sup>

La tradition islamique attribue aux prophètes, en tant qu'hommes choisis par Dieu pour transmettre son message, certaines qualités. Un des manuels théologiques, *Sanūsiyya*, décrit ainsi les attributs de tout prophète:

The prophet has four necessary attributes: he must be truthful (*Ṣidq*) and trustworthy (*amāna*); he has definitely to proclaim the Divine Word (*tablīgh*) and has to be sagacious and intelligent (*fatāna*). It is impossible that he should lie (*kidhb*), be faithless or treacherous (*khiyāna*), should conceal the divine message (*katmān*), or be stupid (*balāda*). One possible trait is that he may be subject to accidental human weaknesses.<sup>359</sup>

Différents témoignages confirment la présence de ces qualités chez Muḥammad. Le roman, lui, fait allusion aux qualités du personnage Mohammed de manières diverses; le témoignage ultime vient de Khadija qui lui avoue juste avant le mariage:

--Je t'aime. Je t'aime parce que tu te tiens toujours dans le centre, évitant de prendre parti parmi les gens pour ceci ou pour cela. Et je t'aime pour ta droiture, pour la beauté de ton caractère et pour la véracité de tes paroles. (65)

Il n'est certes pas clair s'il y a un rapport entre telles qualités et le retrait mystique. Est-ce que l'un prédispose à l'autre? En somme les deux semblent se compléter harmonieusement chez le personnage qui se livre fréquemment à des réflexions à travers

disparu. Ceci explique le fait que le texte de Ṭabarī comprend quelques matériaux absents de l'édition d'Ibn Hishām.

<sup>358</sup> Coran, 34:50.

<sup>359</sup> Citation reprise de Schimmel 57-8. Schimmel n'indique pas la référence complète de cette source.

lesquelles le lecteur découvre son caractère, des aspects de sa vie personnelle (le sentiment de manque causé par la mort de ses parents et de ses deux fils) ainsi que ses pensées d'ordre universel telle la question de l'existence et la mort. Le roman dépeint nettement Mohammed comme un homme bienheureux. Il est clair que ses méditations et son retrait n'émanent nullement d'un accablement quelconque:

La vie l'a comblé. Il est à la tête d'une maisonnée heureuse. Si deux de ses enfants, deux garçons, sont morts en bas-âge, il lui reste quatre filles. Et puis, soir et matin, lune après lune, Khadija son épouse l'a entouré de tendresse : l'amour d'une femme et l'amitié d'une amie. (14)

En somme, *L'Homme du Livre* se plaît à mettre l'accent sur cette activité solitaire entreprise par Mohammed depuis son jeune âge. Dès le début du roman, le lecteur est rendu conscient de l'importance des termes "méditer" et "méditation".<sup>360</sup> "La première aube" s'ouvre sur une scène de méditation:

L'astre du jour ne va pas tarder à se lever, rouge, irradiant. Debout dans sa caverne familière, un homme d'une quarantaine d'années entre en méditation, une méditation absolue, comme il a coutume de le faire chaque fois qu'il peut s'isoler afin d'écouter la voix du silence – cette paix du désert qui acquiert toute sa plénitude quelques instants avant la naissance d'une journée nouvelle. Et peut-être écoute-t-il également sa propre paix. (14)

Cette dernière phrase fait écho à un Hadith: "Celui qui se connaît mieux soi-même connaît son Seigneur." Lors de "La seconde aube," soit vingt-quatre heures plus tard, Mohammed recevra la révélation, qui répondra à ses interrogations.

## **Initiation à la révélation**

---

<sup>360</sup> Le verbe "méditer" est en effet mentionné trois fois aux pages suivantes 14, 18, 60; tandis que "méditation" est répétée deux fois à la page 14.

Durant les vingt-quatre heures précédant la première révélation, Mohammed revit des moments-clés de son passé tout en étant envahi de peur et d'appréhensions. Ne sachant ce qui va lui arriver, il a néanmoins le pressentiment que quelque chose va se passer: "Aiguë, sifflante, la peur était dans sa poitrine, comme l'ombre de ce qu'il y avait de meilleur et de fier en lui. Car il avait la conviction irrationnelle que quelque chose allait arriver avant la fin de la journée" (19). Les pressentiments ainsi que les troubles de Mohammed sont suscités par bon nombre de "signes" qui le troublent et qu'il a du mal à saisir.<sup>361</sup> L'un des deux signes désignés comme manifestes dans le texte est l'eau qui coule avec le bruit d'une naissance, d'une jarre tombée ayant la forme d'une femme enceinte (63-4). Le deuxième qui, lui, ne passe pas inaperçu par Mohammed cause en lui un trouble intense: "Devant lui, devant ses yeux, il y avait *deux ombres* : la sienne, qui frissonnait ; et une autre, immobile. Il se retourna : derrière lui, il n'y avait personne" (67). Outre ces deux signes manifestes, il y en a d'autres qui paraissent plus subtils et prennent des formes multiples: tonnerre, vent, éclair, oiseau qui atterrit en plein désert et lance un "long sifflement modulé," ou encore les pluies "en cataractes fulgurantes" qui se déversent sans laisser pourtant de trace, plus tard (18). En quittant Hira le matin, le protagoniste rencontre sur son chemin un vieux moine nommé Bahira. Celui-ci le rassure:

Non ! Tu n'es pas un possédé ! Tu n'as pas rêvé. Il a plu cette nuit, quelques instants avant l'aube" continue-t-il: "Une pluie diluvienne, un orage à réveiller les consciences. Mais parce qu'il n'en est resté nulle trace, pas une goutte d'eau, personne n'a rien entendu, rien vu. A part toi et moi. (28).

---

<sup>361</sup> Le terme "signe" qui est l'équivalent de آية (*āya*) est récurrent dans le Coran; il signifie "verset" mais aussi signe créaturel.

Le moine Baḥīrah est facilement repérable dans les sources historiques.<sup>362</sup> Dans la *Sīra* lui sont consacrés deux récits sans *isnād*, un long récit détaillé de près de deux pages et un autre moins long.<sup>363</sup> Deux paragraphes de la même longueur parlant de Baḥīrah existent dans les *Ṭabaqāt* et proviennent de deux *isnād* différents et complets.<sup>364</sup> Le premier ne mentionne pas le nom du moine en Syrie et reprend quelques détails déjà mentionnés dans la *Sīra*. Le deuxième récit signale le nom du moine et comprend moins de détails sur l'épisode.<sup>365</sup> Le *Ta'riḫ* de Ṭabarī qui comprend également deux récits sur Baḥīrah fournit en plus des deux *isnād* un grand nombre de détails (semblables à ceux dans la *Sīra*). De même, on trouve dans le récit rapporté par Ṭabarī une sorte d'introduction, expliquant le contexte et les circonstances menant au voyage de Muḥammad, l'enfant, en Syrie avec son oncle Abū Ṭālib (devenu son père adoptif). Voici les grandes lignes de l'histoire dans les sources: la rencontre entre Baḥīrah et Muḥammad se passe quand qu'il était enfant (de neuf ou douze ans) accompagnant son oncle lors d'une expédition de commerce en Syrie. Baḥīrah qui reconnaît le prophète futur en l'enfant, d'après quelques signes qu'il est seul capable de traduire, prédit sa prophétie à son oncle et lui conseilla de veiller sur lui.<sup>366</sup>

Le roman présente autrement cet épisode: il est question d'une deuxième rencontre entre Bahira et Mohammed durant la journée précédant la révélation. Bahira

---

<sup>362</sup> Pour distinguer le personnage Bahira de la figure historique Baḥīrah, j'emploie la même orthographe que celle utilisée dans chaque texte.

<sup>363</sup> Ibn Hishām, 180-82, 187.

<sup>364</sup> La question de l'usage de l'*isnād* par Ibn Ishāq est examinée dans le chapitre 1.

<sup>365</sup> Ibn Sa'd, 134.

<sup>366</sup> Le récit rapporté par Ṭabarī explique:

[Baḥīrah] asked the Messenger of God about certain matters which had taken place both when he was awake and when he was asleep. The Messenger of God told him, and he found that these things corresponded to the description which he had found in his book. Finally he looked at Muḥammad's back, and saw the seal of prophethood between his shoulders. (Ṭabarī, vol.6, 45)

est aveugle; ceci ne l'empêche pas de reconnaître Mohammed auquel il rappelle leur première rencontre d'il y a trente ans. Mohammed ne le reconnaît pas; aussi Bahira peut-il relater les détails de cette entrevue. Encore une fois, on retrouve le dialogue qui se révèle idoine pour présenter de façon directe Bahira et informer le lecteur de la rencontre lointaine.<sup>367</sup> Le vieux moine ne se limite pas à rappeler la première rencontre; il fait aussi allusion au futur de Mohammed:

--Mais... mais tu es aveugle!--Ai-je prétendu le contraire, fils?--Tu es aveugle et tu vois? QUI ES-TU?

--Bahira, répondit le moine. Ne crie pas, je ne suis pas sourd. Plaise au Ciel que, devenu puissant pour de bon, tu restes ainsi, humble – humble et simple devant ton peuple. Et que des mots que tu seras appelé à prononcer un jour, pas un seul ne s'élève au dessus des autres! Et que jamais l'orgueil ne conduise ton action future! Souviens-toi toujours de l'orphelin que tu as commencé par être.

--Qu'est-ce que tu légendes? Qu'est-ce que tu sacrilèges? Je ne comprends pas le sens de tes paroles.

--Je suis venu de très loin, du fond de ma solitude, pour te dire ce que j'avais à te dire. Pas un mot de plus. Ha! (29)

La rencontre de Bahira ne fait qu'attiser la confusion de Mohammed comme il n'arrive pas à déchiffrer ce que lui dit le vieux moine. Le fait que celui-ci est aveugle ajoute au mystère. Sans doute la cécité donne-t-elle plus de poids à la prévision du moine. De plus, être capable de voir et de reconnaître ce qui échappe au reste des hommes, qui voient sans voir tout à fait, prouve que Bahira a accès au *bāḥīn*, cette réalité interne des choses qui reste invisible à l'homme ordinaire. La présence du moine dans le roman révèle aussi une certaine continuité entre les religions monothéistes, qui proviennent de la même source. On verra plus loin la rencontre importante de ce personnage avec Moïse.

---

<sup>367</sup> Notons que les échanges entre Baḥīrah et l'oncle de Muḥammad ainsi que d'autres hommes sont reportés au style direct dans le texte historique.

Quelle est donc la signification de ces signes multiples qui déroutent profondément le protagoniste? Quel est le rôle de ces signes que Mohammed n'arrive ni saisir, ni à interpréter et d'où vient cette douleur physique qui s'empare de lui?

Brusquement, Mohammed sentit son âme lui remonter entre les clavicules, là où il avait une tache de naissance de forme ovale. Ce fut une période transitoire, très longue et très brève à la fois, durant laquelle l'image qu'il avait du monde vola en éclats. Il se retrouva assis, adossé à la paroi de la caverne, le pan de son manteau rabattu sur la tête. Ce fut comme s'il venait de mourir. Il ferma les yeux et vit, entendit. (16)

Ces "symptômes"-- maux physiques et mentaux-- seraient-ils une initiation à ce qui va se passer à la fin de ces vingt-quatre heures cruciales? Pour analyser cette phase de la pré-révélation et ses implications, phase certes moins étudiée, il est nécessaire de contempler ce qu'elle semble annoncer: la révélation.

L'analyse sémantique de la révélation par Toshihiko Izutsu s'avère fort utile.<sup>368</sup> La révélation coranique en tant que parole divine (*kalām Allāh*) descendue sur Muḥammad est une communication linguistique bien singulière. D'abord, il n'y a nulle réciprocité dans telle communication qui est strictement privée, voire ésotérique, et marquée par une certaine qualité de mystère et de secret.<sup>369</sup> De plus la relation entre les deux parties est verticale:

What makes revelation such a particular non-natural kind of linguistic behavior is that here the speaker is God and the hearer is a man, that is to say, the phenomenon of speech occurs here between the supernatural order of being and the natural order of being, so that there is in fact no ontological balance or equilibrium of rank and level between speaker and hearer. In the normal give and take of words, both the speaker and hearer always stand on the same level of being.<sup>370</sup>

---

<sup>368</sup> Toshihiko Izutsu, "Revelation as a Linguistic Concept in Islam," *Studies in Medieval Thought* 5 (1962): 122-167.

<sup>369</sup> Izutsu, 128.

<sup>370</sup> Izutsu, 127.

Telle communication entre deux ordres si différents n'implique ni échange de mots (تَحوار) ni enseignement (تعليم) ni apprentissage (تعلم), qui nécessitent un certain degré d'égalité entre les deux interlocuteurs, explique le savant musulman du 14<sup>e</sup> siècle al-Kirmānī.<sup>371</sup> Pour que la communication soit possible dans ces circonstances, entre Dieu et l'homme, selon al-Kirmānī, il y a deux possibilités: "either the hearer (B) should undergo a deep personal transformation under the overwhelming influence of the spiritual force of the speaker (A), or the speaker should come down and assume somehow the attribute of the hearer."<sup>372</sup> Comme l'explique Izutsu, cette relation (مناسبة) ne peut être établie que d'après une transformation drastique, une sorte de dénaturalisation subite par le Prophète: "Here something above his power, something against nature comes to pass forcibly in himself. This causes him most naturally the keenest pain and torture, not only mental but also even physical. This happened to Muḥammad in various forms."<sup>373</sup> Ibn Khaldūn explique que la douleur physique est due au fait que dans cette expérience surnaturelle, l'âme humaine qui n'est pas naturellement préparée pour une telle chose doit subir une mutation bouleversante:

This physical pain is due to the fact that in his supernatural experience, the human soul which is not by nature prepared to such a thing, is forced to leave momentarily its humanity (*al-bashariyya* human-ness) and exchanges it for evangelicality (*al-malakiyyah* angel-ness), and becomes actually for the time being part of the angelic world until it resumes its human-ness.<sup>374</sup>

*L'Homme du Livre* qui dépeint ce qui précède immédiatement cette expérience extraordinaire arrive à exprimer concrètement et en termes physiques les symptômes de

---

<sup>371</sup> Voir Izutsu, 137. Al-Kirmānī Shams al-Din Muḥammad a écrit un commentaire célèbre du *Sahīh* de Muḥammad al-Bukhārī (810-870), considéré comme l'un des grands recueils de Hadith.

<sup>372</sup> Izutsu, 137.

<sup>373</sup> Izutsu, 138.

<sup>374</sup> Ibn Khaldūn, *المقدمة* [Prolégomènes] (Wafi's edition, vol.1, 346-47, 360) reprise de l'article d'Izutsu, 138.

la pré-révélation même si ce que “pressentait [Mohammed] était au-delà des mots” (20). Avec une finesse descriptive le roman rend ces manifestations imposées à celui qui les subit plus palpables: “Doucement, il promena sa main droite sur son visage, doigts écartés. Sur ses yeux, ses cheveux, sa nuque endolorie. Il tremblait toujours, des pieds à la tête” (21). L’ampleur de ce qu’annonce le prélude à la révélation peut être perçue d’une part à travers les peines subites par Mohammed et d’autre part à travers la narration complexe et enchevêtrée qui peut dérouter le lecteur.

L’image symbolique qui arrive à résumer le mieux le passage de la pré-révélation à l’état prophétique est celle de l’accouchement, pénible et inévitable à la fois:

Il se tourne, se déplie, tâtonne, brasse à l’aveuglette. Tout son corps est douleur, incompréhension, désarroi — tandis que la voix douce se transforme en chant de délivrance. Il pleure dans les eaux qui s’écoulent. Quelqu’un l’encourage dans ses premiers pas, lui indique le chemin qui mène vers la lumière du jour, lui intime l’ordre de continuer à ramper, encore, encore ! ... de ne regarder en aucun cas en arrière, sinon il risquerait de périr de soif dans le terrain asséché. Il sortit la tête la première, les poings fermés comme s’il étreignait le monde. Les os pelviens se remirent en place, la porte de la poche génésiaque se ferma sur ses talons. Ce fut comme s’il venait de mourir. (100)

S’achève ainsi le prélude à la révélation. Après les tourments et l’incompréhension, vient l’heure de la délivrance qui marque l’éclosion douloureuse d’une ère nouvelle.

### **D’autres prophètes dans *L’Homme du Livre***

Chez Chraïbi un grand nombre de prophètes préislamiques sont mentionnés, parfois plus d'une fois, et de façon discontinue, à travers les visions de Mohammed.<sup>375</sup> Cette façon de les évoquer mime le Coran de par son style discontinu. En outre, les épisodes ne mentionnent pas toujours le nom des prophètes;<sup>376</sup> mais le lecteur familier de leurs histoires n'aura aucun mal à identifier toutes ces figures d'envergure. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'avoir des connaissances préalables sur ces personnes pour comprendre ou même apprécier le récit. Leurs histoires ont une dimension universelle et soulèvent des questions sur les mystères de l'existence, le sens apparent et le sens caché des événements et aussi l'interprétation des textes eux-mêmes. Outre les prophètes, le roman mentionne aussi l'histoire des sept dormants ainsi que Meryem, mère d'Issa.<sup>377</sup> Grâce à certains indices fournis, le lecteur peut généralement identifier le personnage en question, comme en témoigne le passage suivant:

En un autre lieu, en un autre temps. Une toute jeune fille s'est retirée sous un arbre. Le remords l'habite, la douleur, la honte. Sur ses cheveux nattés, un foulard indigo. Elle pleure. Le feuillage murmure, dessine sur elle et autour d'elle des mots de réconfort.

“Comment pourrais-je être enceinte alors qu'aucun homme jamais ne m'a approchée ? Et je ne suis pas une femme de mauvaise vie.” -- “Il en sera ainsi ! Notre âme t'a visité. Tu donneras le jour à un fils. Son destin sera grand [...]” (79-80)

Cette citation qui puise dans le texte coranique résume brièvement l'histoire de Maryam (figure historique). L'histoire de la conception de 'Īssā est certes connue des musulmans.<sup>378</sup> Cet épisode montre à quel point un événement peut être interprété de

---

<sup>375</sup> Le terme prophète, dans la tradition islamique, s'applique aussi bien à Adam qu'à ceux considérés des patriarches tels Ibrāhīm (Abraham) et Ya'qūb (Jacob); il s'applique également à 'Īssā Ibn Maryam (Jésus fils de Marie; “Issa fils de Meryem” dans le roman). L'histoire des prophètes occupe une partie importante dans le Coran.

<sup>376</sup> Les noms des prophètes mentionnés sont: Moïse (30-1), Issa fils de Meryem (32), Joseph (70). D'autres, tels Zacharie et Abraham sont anonymes.

<sup>377</sup> Les sept dormants (*L'Homme du Livre*, 82; Coran, 18: 9-26). Meryem (*L'Homme du Livre*, 79-80; Coran, 19:16-36).

<sup>378</sup> Notons que Maryam est la seule femme nommée dans le Coran.

façons multiples. L'intervention divine aide à illuminer Meryem, qui n'arrive pas à comprendre ce qui lui arrive. La vraie signification des choses renvoie au *bāṭin* (interne, caché) auquel le soufi, comme nous avons vu plus haut, cherche à accéder.

L'épisode sur Moïse dans *L'Homme du Livre* est particulièrement important car il met explicitement l'accent sur le *ẓāhir* (manifeste) et le *bāṭin*. Mūsā (Moïse dans le roman) est, en effet, le prophète le plus mentionné dans le Coran.<sup>379</sup> Le roman ne reproduit pas tout ce qu'il y a dans le Coran et se contente de relater deux événements seulement. La chronologie adoptée est la même que celle dans le Coran: l'épisode où Moïse, le nouveau-né, est jeté dans le Nil vient après l'épisode de sa rencontre avec al-Khadir. L'événement du berceau sur le Nil est brièvement décrit et de manière fort allusive: le nouveau-né est anonyme.<sup>380</sup>

En revanche, l'autre récit où Moïse est nommé relate en détails sa rencontre avec un personnage pertinent auquel la tradition islamique attribue le nom al-Khadir.<sup>381</sup> Or ce personnage qui fait la rencontre de Moïse n'est autre que Bahira qui rencontrera plus tard Mohammed: "Au gré de son âne, le vieux moine cheminait paisiblement le long du temps. Il était sans âge [...] Cheminant aveugle par ce matin d'août, il avait l'impression que son lointain, très lointain passé le précédait d'un parasange [...]" (30). Cette association créée dans le roman, et qui est absente de la tradition islamique, peut dérouter le lecteur informé. Par ailleurs, elle rappelle le statut romanesque du texte. Le roman désigne Al-Khadir comme "la mémoire du monde" qui n'a pas qu'un seul nom; des

---

<sup>379</sup> Coran, 2:60; 7: 103-62; 18: 60-82; 19: 51-53; 20: 9-98. Au total, Mūsā est mentionné 137 fois dans le Coran tandis que le nom 'Issā apparaît 25 fois ; Muḥammad n'est mentionné que quatre fois (Wheeler, Brannon M. "Prophets," *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Ed. Richard C. Martin, vol. 2 (New York: Macmillan Reference USA, 2004), 554-555.

<sup>380</sup> Voir Coran, 20: 38-39.

<sup>381</sup> Coran, 18:65-82. Ce personnage est anonyme dans le Coran: "Ils [Mūsā et son serviteur] trouvèrent **un de nos serviteurs** à qui nous avons accordé une miséricorde venue de nous et qui nous avons conféré une science émanant de nous" (Coran, 18: 65).

interrogations concernant son identité s'en suivent mais nulle réponse n'est fournie. On le retrouve encore une fois, sous le nom de Khidr. Il est rentré à Jérusalem avant Issa. Bien que sachant d'avance ce qui va arriver à ce dernier, il garde le silence comme il lui fut ordonné: "Il n'était qu'un serviteur de la création, un simple intermédiaire chargé de dire tel mot ou d'accomplir tel geste en un lieu déterminé et à un moment donné. Cela et rien de plus" (32).

Pareillement au récit dans le Coran, c'est Moïse qui approche Al-Khadir:

Moïse était au plus fort de ses tourments et lui avait demandé s'il pouvait faire route en sa compagnie quelques heures ou quelques jours. "Tu n'auras pas assez de patience, fils", lui avait répondu Al-Khadir. Ils avaient traversé un fleuve à bord d'une barque de pêcheur et, parvenus sur la terre ferme, il avait percé le fond de cette barque et l'avait rendue inutilisable, à la grande stupéfaction de Moïse. "Je te l'ai dit, fils, que tu n'auras pas assez de patience." (30)

La phrase "tu n'auras pas assez de patience" est un leitmotiv dans tout l'épisode. En fait, elle fait écho à son équivalent dans le Coran. Chaque fois que Moïse exprime son effarement devant les actes cruels et irrationnels d'Al-Khadir, ce dernier la répète. La signification de ces actes, qui paraissent de prime abord injustifiés et cruels, échappe à Moïse. Cette rencontre avec al-Khadir sert de leçon à Moïse: elle lui dévoile le *bāṭin* de ce qu'il aperçoit:

-- Nos destinées se séparent ici, avait-il conclu. Je n'ai quitté ma retraite que pour accomplir en ta présence ces faits que tu condamnes. La barque devait être empruntée à la fin du jour par une famille de six personnes qui se seraient toutes noyées : elle prenait l'eau. Le mur cachait un trésor que cherchaient en vain des héritiers. Quant au jeune homme, si je ne lui avais pas ôté la vie, le lendemain il aurait tué ses père et mère et ses proches dans un acte de folie. (31)

Ce passage dérive essentiellement du Coran: "Je n'ai pas fait tout cela de ma propre initiative: Voici l'explication que tu n'a pas la patience d'attendre !"<sup>382</sup> Il est utile de se pencher sur le chapitre qu'Ibn 'Arabī consacre à Mūsā dans *Les Gemmes de la*

---

<sup>382</sup> Coran, 18: 82.

*Connaissance*.<sup>383</sup> Soulignons d’abord que cet ouvrage est le seul livre qui soit nommé dans le roman de Chraïbi. Quel serait donc la signification de l’ouvrage d’Ibn ‘Arabī qui mérite certes une attention particulière?

### **Ibn ‘Arabī, *Les Gemmes de la Connaissance***

Ibn ‘Arabī (Ibn Arabi dans le roman) est né à Murcie, en Andalousie en 1165 et mort à Damas en 1240. Théoricien mystique, philosophe et poète, Ibn ‘Arabī est une figure imposante.<sup>384</sup> Son initiation aux secrets de la vie mystique ainsi que sa retraite spirituelle eurent lieu dès son jeune âge. Adolescent, il fut le disciple de bon nombre de soufis en Andalousie, y compris quelques femmes. Avant d’aller au Moyen-Orient, il fit plusieurs voyages en Andalousie et au Maghreb où il séjourna à plusieurs reprises dans différentes villes. L’œuvre d’Ibn ‘Arabī qui dépasse quatre cents livres (de tailles variées) est généralement réputée pour sa profondeur et complexité.<sup>385</sup> Quant à son

---

<sup>383</sup> Le chapitre sur Mūsā est le plus long; Ibn ‘Arabī explique les raisons: “Les Sagesses qui se rapportent à Mūsā sont nombreuses [...] Dès sa naissance, Mūsā fut la somme d’une multitude d’esprits, la synthèse de forces puissantes [...]” (Ibn ‘Arabī, trans. Gilis, vol. 2, 634).

<sup>384</sup> Son nom complet est Abū Bakr Muḥammad Ibn Alī Ibn al ‘Arabī al-Hātimī. Il est également désigné par le surnom Muḥyi al-dīn (Vivificateur de la Religion), orthographié “Mouhyiddin” dans le roman.

<sup>385</sup> Michel Chodkiewicz, spécialiste d’Ibn ‘Arabī, explique:

The bibliography of Ibn ‘Arabī, although not yet definitive, has been firmly established, thanks to the labours of Osman Yahia: when the apocryphal or dubious texts have been discounted, there remain over four hundred works [...] But the list would lengthen considerably if we were able to include in it the works considered lost, among them a commentary on the Qur’ān which even though uncompleted comprised ‘sixty-four volumes’. (Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabī*, trans. Liadain Sherrard [Cambridge: Islamic Texts Society, 1993], 5)

ouvrage *Les Gemmes de la Connaissance*, il est traduit en plusieurs langues et a donné lieu à de nombreux commentaires aussi bien en Orient qu'en Occident.<sup>386</sup>

De quoi traitent *Les Gemmes de la Connaissance*? Ce livre fondamentalement coranique dans son exécution et sa conception peut être vu comme un commentaire sur certains versets coraniques et Hadith, surtout ceux qui portent sur le rôle des prophètes.<sup>387</sup>

Ibn 'Arabī lui-même déclare: "everything of which we speak in our meetings and in our writings comes from the Qur'ān and its treasures."<sup>388</sup> Les spécialistes considèrent cet ouvrage, essentiellement, comme une exégèse du Coran.<sup>389</sup> Sa compréhension requiert

une vaste connaissance de la tradition islamique en général et des enseignements d'Ibn 'Arabī en particulier, principalement ceux des *الفتوحات المكية* (souvent traduites comme *Illuminations mecquoises*).<sup>390</sup> Or la dimension universelle des *Gemmes de la*

*Connaissance* rend cet ouvrage de plus en plus pertinent.<sup>391</sup> Dans l'enseignement ésotérique de l'Islam sa fonction implique au plus haut degré le principe d'une

Réconciliation divine universelle.<sup>392</sup> Les vingt-sept courts chapitres qui le composent expriment, chacun, "un aspect fondamental de la Sagesse éternelle identifiée au 'chaton',

<sup>386</sup> Il en existe au moins quatre traductions en anglais, en plus des traductions en français, allemand, espagnol, croate, turque, etc. Les traductions annotées ainsi que les commentaires de ce livre assez court (près de quatre-vingt pages, de presque la même longueur que le roman de Chraïbi), et écrit dans un style fort concis, s'étendent sur des centaines de pages et des fois plusieurs volumes. Les *Gemmes de la Connaissance* ont fait l'objet de quelque 120 commentaires s'échelonnant du 13<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle (Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī* [Paris: Flammarion, 1977], 8).

<sup>387</sup> William C. Chittick, "The Chapter Headings of the *Fusūs*," 2,

[http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/fususchapte\\_rheadings.pdf](http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/fususchapte_rheadings.pdf) (accès le 6 mai 2010).

<sup>388</sup> Citation reprise de Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabī, The Book and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), 20.

<sup>389</sup> Gerald Elmore, rev. of *Sufi Metaphysics and Qur'ānic Prophets: Ibn 'Arabī's Thought and Method in the Fuṣūṣ al-hikam*, by Ronald L. Nettler, *Journal of Qur'anic Studies* 7(2005):81-97, 84.

<sup>390</sup> Gilis, vol. 1, 22. Le titre complet de cet ouvrage qui contient plus de 8000 pages, dans le texte original en arabe, est *Kitāb al-Futūhāt al-Makkiyya fī ma'rifat al-asrār al-malikiyya wa'l-molkiyya*. Le processus de rédaction de ce livre encyclopédique dura de nombreuses années. Voir Corbin, 63-4.

<sup>391</sup> Voir Jane Clark, "Universal Meanings in Ibn 'Arabī's *Fusūs al-Ḥikam*: Some Comments on the Chapter of Moses," *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d'Ibn 'Arabī*, ed. Bakri Aladdin (Damas: Institut Français du Proche-Orient, 2007), 113-36.

<sup>392</sup> Gilis, foreword, 17.

c'est-à-dire au cœur d'un prophète, et l'éclaire à la lumière d'une doctrine métaphysique suprême qui transcende de loin les trois religions monothéistes.<sup>393</sup> On y trouve la sagesse d'Adam en premier, puis d'autres dont celle de Dāwūd (David), de Mūsā (Moïse), de Zakariyā (Zacharie), de 'Īsā (Jésus). La dernière étant celle de Muḥammad, le Sceau des prophètes.

La description du personnage Ibn Arabi et de son environnement sobre dans *L'Homme du Livre* ne laisse aucun doute qu'il s'agit d'un soufi, épris d'érudition: "Il a faim de l'étant, de ce qu'il y a derrière la science et les arts. Il a soif d'insondable" (85). L'épisode est une vision du Prophète qui est projeté dans le futur lors d'un sommeil. Il voit Ibn Arabi achever ses *Gemmes de la Connaissance* dans une pièce fort modeste, non à Damas comme on le sait,<sup>394</sup> mais en Andalousie: "Autour d'Ibn Arabi, sitôt la porte franchie, l'Andalousie brille de mille éclats. Il ne s'est pas soustrait au monde : le monde s'est soustrait à lui, dans son opulence et dans ses fastes" (86). Les préoccupations d'Ibn Arabi sont autres: "Comment mettre en évidence les vraies relations du monde : vision, forme, image, signes, imagination ?" (85-6).

La référence à l'encrier qui est désormais "sec" après qu'Ibn Arabi ait achevé son livre semble suggérer que l'écriture est arrivée à une fin. Remarquons l'usage de l'article défini devant "encrier" au lieu d'un adjectif possessif renvoyant à Ibn Arabi: "L'encrier est vide, sec. La dernière goutte de son contenu, Ibn Arabi vient de s'en servir pour écrire le dernier mot de son livre" (85). Est-ce que ce livre serait le dernier à être écrit, par un

---

<sup>393</sup> Gilis, foreword, 17.

<sup>394</sup> Ibn 'Arabī qui voyageait fréquemment entre différentes villes d'Andalousie et du Maghreb les quitta sans retour pour le Proche-Orient vers 1200. Il se fixera éventuellement à Damas où il écrivit ce livre.

soufi, comme il n’y a plus d’encre?<sup>395</sup> Si tel était le cas, qu’est-ce qui rendrait *Les Gemmes de la Connaissance* si spéciales au point d’annuler tout ce qui vient après? Une telle hypothèse laisse entendre l’existence d’un élément commun entre *Les Gemmes de la Connaissance* et le Livre qui est la dernière révélation. L’expression “l’Homme du Livre” pourrait-elle s’appliquer à Ibn Arabi aussi?

Rappelons l’épisode du scribe qui cherche à ressusciter désespérément le Prophète pour donner un sens à sa vie. Celui-ci ne répond pas à ses interrogations pressantes et se limite à évoquer son expérience. Cette situation contraste entièrement avec celle d’Ibn ‘Arabī qui vit, lui, Muḥammad lors d’une vision (مبشرة). Ainsi explique-t-il dans la courte introduction à son livre:

En vérité, j’ai vu l’Envoyé d’Allāh – qu’Allāh répande sur lui Sa grâce unitive et Sa Paix ! – au cours d’un rêve de bon augure que j’eus pendant la dernière décade de Muharram en l’an 627, dans l’enceinte de Damas. Il tenait dans sa main – sur lui la Grâce et la Paix ! – un livre. Il me dit : “Ceci est le Livre des Chatons des Sagesse ; prends-le et exprime-le pour les hommes, qu’ils puissent en tirer profit ! ”.<sup>396</sup>

Ce fait confère aux *Gemmes de la Connaissance* une autorité exceptionnelle puisque leur conception et inspiration proviennent de Muḥammad. Nombreux sont, en effet, les soufis qui voient en Ibn ‘Arabī un héritier spirituel du Prophète. En effet, l’enseignement communiqué par al-Shaykh al-Akbar est purement Muḥammadien dans sa source et dans sa substance.<sup>397</sup> Cette information n’est nullement signalée dans le roman qui généralement adopte un style très allusif. Toutefois, la présence du personnage Ibn Arabi et la mention de son livre indiquent une relation particulière entre celui-ci et le sujet du roman, l’Homme du Livre et évidemment le Livre.

---

<sup>395</sup> Un symptôme de cette “sécheresse” serait la décadence du monde musulman actuel perçue à travers les visions du Prophète (*L’Homme du Livre*, 77-8).

<sup>396</sup> Gilis, foreword, 27.

<sup>397</sup> Gilis, foreword, 36.

Les concepts de *ẓāhir* (manifeste) et de *bāṭin* (interne) repérés dans *L'Homme du Livre* sont amplement analysés par Ibn ‘Arabī dans le chapitre sur Mūsā. De manière élaborée, Ibn ‘Arabī interprète l’histoire telle qu’elle apparaît dans le Coran; il en donne le *ẓāhir* puis le *bāṭin* en faisant des analogies puis en retire des conclusions d’ordre universel concernant la sagesse divine. Examinons le passage où Ibn ‘Arabī décèle le *bāṭin* dans l’épisode du nouveau-né, jeté dans le Nil:

Selon les apparences, le fait de jeter Mūsā dans l’Arche et de jeter l’Arche dans le Flot signifiait sa perte, alors que, selon la vérité intérieure, il fut sauvé ainsi du massacre. Il demeura vivant, tout comme les âmes demeurent vivantes par la science (et sont préservées par elle) de la mort de l’ignorance. Comme l’a dit le Très-haut : **Ou celui qui était mort... c’est-à-dire (tué) par l’ignorance ...et à qui Nous avons rendu la vie... c’est-à-dire par la science ...et pour qui Nous avons fait une lumière grâce à laquelle il marche parmi les hommes... et qui est la Guidance ...est-il semblable à celui qui est dans les ténèbres... qui sont l’égarement ...sans pouvoir en sortir ?**<sup>398</sup>

La “lumière” synonyme de “Guidance” est ce dont jouit celui qui possède la science; il s’agit ici de science spirituelle.<sup>399</sup> Posséder telle science c’est être conscient, semble-t-il, de l’existence du *bāṭin* et tenter d’y accéder. L’ignorance de la science, en revanche, équivaut la mort de l’âme. D’après la citation, la mort de l’âme et la mort physique se valent. L’idée de marcher est très importante car elle renvoie au mouvement qui est intrinsèque à la vie. Selon Ibn ‘Arabī, la lumière mène à la perplexité qui cause trouble et mouvement, à l’opposé de l’ignorance qui est synonyme de la mort.<sup>400</sup> Le mouvement qui est spirituel est évidemment perpétuel comme il est lié à la vie.<sup>401</sup> En outre, la

<sup>398</sup> Ibn ‘Arabī, trans. Gilis, vol. 2, 638.

<sup>399</sup> Le verset cité en haut par Ibn ‘Arabī vient d’une sourate du Coran qui ne parle pas de Mūsā (Coran, 6:122). L’argument est général et ne renvoie pas à quelqu’un en particulier.

<sup>400</sup> Ibn ‘Arabī, trans. Gilis, vol. 2, 638.

<sup>401</sup> Ibn ‘Arabī consacre au thème du voyage son ouvrage *Le Dévoilement des effets du voyage* (trans. & ed. Denis Gril (Combas, France: L’Éclat, 1994)]. Ibn ‘Arabī y traite du voyage du cœur puis du voyage externe. Voir le recueil d’essais dans *The Journey of the Heart*, ed. John Mercer (Oxford, UK: Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1996).

connaissance du *bāṭin* ne peut jamais arriver à une fin puisque la source du *bāṭin*, Dieu, est Eternel.

*L'Homme du Livre* qui demeure généralement suggestif révèle les empreintes de la pensée d'Ibn 'Arabī de façons diverses. Le roman ne fournit pas une interprétation aussi élaborée, mais explique le *zāhir* et le *bāṭin* à travers le personnage Al-Khadir, qui dit à Moïse: "Il y a l'apparence qui nous semble si manifeste en ce monde que nous la prenons pour la réalité. Mais derrière cette apparence, il y a le sens profond. Et, parce qu'il est très profond, nous ne le voyons pas" (31). Le mouvement qui implique le passage du *zāhir* au *bāṭin* implique aussi le passage de l'extérieur à l'intérieur de soi-même. La méditation, par exemple, tant pratiquée par le protagoniste dans *L'Homme du Livre* signale un mouvement de l'extérieur à l'intérieur dans le but "d'écouter la voix du silence," et "également sa propre paix" (14).

On retrouve également une allusion subtile au mouvement juste au début du roman: "Toutes questions posées, toutes réponses apportées, finit l'Histoire des hommes" (13). S'il y a réponse à toute question, c'est qu'il n'y a pas de perplexité, sans laquelle il n'y a ni trouble ni mouvement. La réponse à chaque question semble donc équivalente à la mort puisque la vie se nourrit de perplexité, qui à son tour engendre trouble et mouvement. Cette idée va harmonieusement avec les allusions dans le reste du roman à la décadence (ou plutôt la mort) des musulmans aujourd'hui qui s'opposent notamment au "règne de l'imaginaire : la montée des rêves et des doutes salutaires à l'assaut des certitudes"(13). Il devient certes plus aisé d'interpréter des passages comme ceux-ci, en retrait du reste du texte, après avoir exploré, du moins brièvement, quelques bribes de la pensée d'Ibn 'Arabī.

De même, certains mots-clés dans *Les Gemmes de la Connaissance* méritent examen quand on les retrouve dans *L'Homme du Livre*. Tel est le cas de “lumière” prononcé par le protagoniste quand il se réfère au scribe. Il explique que les lampes ne suffisent pas au scribe, et que ce dernier a besoin d’une “*autre lumière*” pour le ressusciter. Cette “*autre lumière*” serait-elle synonyme de la “Guidance” dont parle Ibn ‘Arabī plus haut et qui conduit à la perplexité? En effet, le trouble et le mouvement, qui composent la perplexité, ponctuent le texte du «scribe» à plusieurs niveaux. Le trouble du protagoniste tant physique (douleur, frissonnement, etc.) que psychique (crainte, doute, etc.) se traduit textuellement par une typographie changeante, par des mouvements temporels et spatiaux à travers des visions, par une narration complexe où la voix énonciatrice est instable, parfois à l’intérieur d’une même phrase. Il n’est pas difficile d’imaginer l’état perplexe du lecteur devant tel texte.

Il n’y a pas que le texte d’Ibn ‘Arabī où il est question de lumière; le titre lui-même évoque la lumière. Des “gemmes” (فصوص) n’émane-t-il pas un certain éclat, voire une lumière particulière? Contemplons le reste du titre, le terme “حکم” (mot pluriel qui veut dire “sagesses”) est rendu “connaissance” équivalent du mot arabe علم qui veut dire science aussi. En choisissant de traduire le terme “حکم” comme “connaissance,” il semble que l’accent est mis sur la science/connaissance dont parle Ibn ‘Arabī. Ne pas connaître *Les Gemmes de la Connaissance* équivaldrait-il à l’ignorance, voire la mort?

Quelque soit cette “*autre lumière*” qui a permis au scribe de réaliser son projet, il a réussi à produire un roman original et intrigant où il marie texte coranique, sources historiques, doctrine akbarienne (d’Ibn ‘Arabī) et sa virtuosité d’écrivain. Malgré les empreintes islamiques et historiques, le texte de Chraïbi demeure chraïbien à bien des

égards, on y trouve de toutes les couleurs: de l'humour comme en témoignent les propos de Noufaysa (64-5) ainsi que la version du nom qui lui est attribué; une critique acerbe mais fort implicite de l'état du monde musulman actuel que l'on a l'habitude de repérer dans les romans de Chraïbi; si le ton et la forme changent cette fois-ci, l'idée demeure vivante. Même la traduction du texte coranique porte l'empreinte de Chraïbi, si légère soit-elle. La scène sur laquelle s'achève le roman est elle aussi marquée par l'empreinte chraïbienne: Gibreel (Gabriel) est absent; la révélation émerge d'une roche. Tout en s'appuyant sur les sources, le roman se refuse à les reproduire. D'où l'originalité de ce roman.

*L'Homme du Livre* arrive dans un langage lyrique, une narration complexe, une disposition typographique singulière et des mouvements spatio-temporels fréquents à éclairer les vingt-quatre heures précédant la révélation et à reproduire textuellement et visuellement l'intensité et la perplexité que devait ressentir Mohammed. Ce qui semble paradoxal c'est que le récit est paré d'une aura marquée par une extrême sérénité qui fait écho à l'état de méditation qui ponctue le roman. (On n'aurait pu se tenir plus loin de l'expérience rageuse du protagoniste du *Passé simple*.) Ce court roman où il y a de tout: méditations, réflexions sur l'existence et la mort, amour, poésie, amitié, anticipation et surtout vulnérabilité humaine ne se laisserait saisir en entier dans la présente étude. En fait, la densité de *L'Homme du Livre* rappelle celle des *Gemmes de la Connaissance* d'Ibn 'Arabī dont l'influence se révèle tout au long du récit. Les concepts du *bāḥīn* et du *zāhir* ainsi que l'importance de la guidance dans la pensée d'Ibn 'Arabī permettent de déchiffrer des éléments obscurs dans le texte. Finalement, en s'abstenant d'inclure un avant-texte traditionnel qui guide le lecteur, Chraïbi révèle à ce dernier le texte au fur et à

mesure qu'il le lit. Rongé par l'anticipation, le lecteur découvre progressivement cette révélation terrestre et captivante qui émane d'une verve éblouissante!

## Chapter 4

### *La fin d'un monde: une perspective sur la fitna*<sup>402</sup>

#### Le premier roman

*La fin d'un monde* d'Anissa Boumediène est le troisième roman à analyser dans cette étude qui nous ramène à l'aube de l'islam. Ce livre est, certes, moins connu et moins lu que *Loin de Médine* et *L'Homme du Livre* d'autant plus qu'il n'a fait l'objet d'aucune étude critique, à notre connaissance, ni de compte-rendu.<sup>403</sup> Et à l'opposé d'Assia Djebar et de Driss Chraïbi qui sont des romanciers prolifiques et reconnus au niveau international, Boumediène n'aurait publié que ce seul roman. Elle avait néanmoins composé auparavant un recueil de poèmes en français, *Le jour et la nuit*.<sup>404</sup> Or Boumediène n'est pas étrangère à la littérature arabe classique; elle a, en effet, traduit des poèmes de la célèbre poétesse arabe al-Khansā', contemporaine du Prophète.<sup>405</sup> On pourrait par conséquent assumer que Boumediène doit aisément parcourir les sources

---

<sup>402</sup> Le terme "*fitna*" (pl. *fitan*) désigne historiquement la "guerre civile" qui eut lieu à la suite de l'assassinat du troisième calife 'Uthmān en 656. Le terme signifie également "éclatement de l'ordre établi" ou "grande querelle." Dans le contexte du roman, l'expression "guerre civile" semble plus appropriée; pourtant, l'équivalent de "guerre civile" en arabe (*ḥarb ahliyya*) est différent de "*fitna*."

<sup>403</sup> Assia Djebar, *Loin de Médine* (Paris: Albin Michel, 1991); ce roman fut traduit en plusieurs langues — anglais, espagnol, italien, bosnien, turc et allemand. Driss Chraïbi, *L'Homme du Livre* (Casablanca/Paris : Eddif/Balland, 1995); *L'Homme du Livre* fut traduit en anglais, italien et espagnol.

<sup>404</sup> Anissa Boumediène, *Le jour et la nuit* (Paris: Saint Germain des Près, 1980).

<sup>405</sup> Khansā', *Moi, poète et femme d'Arabie*, trad. Anissa Boumediène (Paris: Sindbad, 1987). De son vrai nom Tumāḍir bint 'Amr, al-Khansā' était célèbre pour ses élégies funèbres à la mémoire de ses deux frères. Etant née avant l'islam, elle se serait convertie après avoir rencontré le Prophète.

classiques arabes, aptitude qui n'est pas toujours acquise par l'écrivain francophone du Maghreb.<sup>406</sup>

Pareillement aux deux romans préalablement examinés, *La fin d'un monde* traite des débuts de l'ère islamique en Arabie. Plus précisément, le roman est situé dans une période postérieure à l'histoire sacrée (période de la révélation coranique); le récit commence en l'an 656 --soit vingt-quatre ans après la mort du Prophète— et clôt durant le règne du calife umayyade 'Abd al-Malik (685-705). *La fin d'un monde* se distingue considérablement des deux autres romans à plusieurs niveaux: d'abord c'est un livre qui est presque introuvable dans le marché; sa publication en Algérie s'est traduit par une diffusion limitée à l'étranger. Les conditions turbulentes en Algérie en 1991 impliquent également un plus haut degré d'autocensure, phénomène qui peut se traduire dans l'écriture même. Un autre élément distinctif concerne le rôle de l'imagination: l'avertissement au lecteur indique que les faits historiques ont été "fidèlement rapportés" et qu'il n'est pas question dans ce roman de "distorsions aux faits de l'Histoire." Même s'il arrive à *La fin d'un monde* de retourner en arrière et de faire référence à des moments lointains pour éclairer certaines situations, la structure du récit demeure linéaire. Sa narration simple à la troisième personne est dénuée de toute ambiguïté, ce qui le distingue des deux romans précédents où s'entremêlent différentes voix énonciatives et couches temporelles. Ce contraste est encore plus prononcé avec *L'Homme du Livre* de Chraïbi lequel se présente d'emblée comme un texte exigeant. Le roman de Boumediène se veut également moins audacieux: Mohammad ne devient pas un personnage romanesque que le narrateur mettrait en scène et auquel il attribuerait des propos, ou encore un personnage

---

<sup>406</sup> Assia Djebar reconnaît l'assistance d'un poète arabe lors de sa confrontation avec les textes anciens (*Loin de Médine*, 8). Quant à Driss Chraïbi, qui comme Djebar, a fréquenté l'école française depuis son jeune âge, il n'est pas clair à quel point il est familier de l'arabe classique.

qui assumerait la narration lui-même comme l'est le cas dans *L'Homme du Livre*.<sup>407</sup>

Mohammad demeure une figure historique dont quelques données génériques concernant sa vie et sa mission prophétique sont insérées au début du roman dans le but d'éclairer le contexte.

La première partie de *La fin d'un monde* traite d'événements perturbants dans l'histoire première de l'Islam, événements qui allaient mener à la *fitna* qui est considérée par les historiens comme la première guerre civile en Islam. Le reste du livre relate une histoire d'amour réelle entre deux poètes célèbres de l'époque Tawba Ibn al-Humayyir et Layla al-Akhyaliyya. La pertinence de la partie sur la *fitna*, sur laquelle se penche la présente étude, dérive du fait qu'elle offre une sorte de suite aux événements déjà examinés dans les deux autres romans dont la pré-révélation, la révélation, les manifestations de *rida* ou apostasie. *La fin d'un monde* nous révèle un autre aspect de l'histoire première de l'Islam: on découvre ce qu'il advient, après la mort du Prophète, de cette communauté musulmane nouvellement établie et à quel point les enseignements coraniques seront suivis. D'un autre côté, le roman révèle aussi un rapport différent à l'histoire, un rapport qui se démarque par le poids de la censure et des circonstances de publication.

*La fin d'un monde* s'ouvre sur les derniers jours de la vie du troisième calife Othmân (574–656). Le roman peut être divisé en deux parties de longueur inégale: près d'un tiers traite des tumultes politiques qui commencent à la fin du règne d'Othmân et persistent avec son successeur Alî; le reste du texte relate l'amour platonique partagé par les deux poètes Tawba et Layla qui vivent loin de Médine. L'action du récit se déroule

---

<sup>407</sup> Nous adoptons ici la même orthographe que celle du roman pour distinguer le Prophète dans les sources historiques (Muḥammad) du personnage du roman.

initialement à Médine puis s'étend aux alentours avant de s'attarder sur le désert de Najd. Le lecteur est informé à travers un dialogue entre Arbad et Maslama, amis de longue date, de la tension qui envahit progressivement Médine, capitale du nouvel État islamique. Tawba qui avant de rentrer chez lui passe par Médine assiste en témoin ébahi à la montée de l'animosité envers le calife. La situation empire et Othmân est éventuellement assassiné par des rebelles. Commence ainsi la *fitna* qui dure tout au long du règne d'Alî qui à son tour sera assassiné, cinq ans plus tard. Le climat ne s'apaisera qu'après l'établissement de la dynastie umayyade à Damas en 661.<sup>408</sup> Aux situations multiples au début du texte, se mêlent un grand nombre de personnages et un écheveau de parenté qui risquent d'égarer le lecteur. Toutefois, la division du texte en séquences courtes—56 chapitres portant chacun un titre et comprenant entre une et quinze pages semble y avoir remédié. Le texte comprend également des notes en bas de page qui donnent l'équivalent de la date en hégire, expliquent quelques vocables arabes ou donnent la référence des extraits coraniques.

Est dépeint avec grande finesse le cadre spatial du récit; la description des différents paysages révèle une connaissance impressionnante des lieux. Le parcours de la caravane qui se dirige de La Mecque à Médine, par exemple, est minutieusement brossé: y figure une description détaillée des différentes vallées, des étangs avec leur nom, des végétations, des routes secondaires à travers les montagnes... Le lecteur découvre également l'étendue du désert de Najd où vivent Tawba et Layla avec ses coins insoupçonnés où les deux amants se voient en secret. Le chagrin qu'éveille en Tawba la vue de deux châteaux en ruines rappelle un des emblèmes de la *qasīda*, l'ode datant des temps préislamiques, qui consiste à évoquer le passé avec tristesse. L'importance de la

---

<sup>408</sup> La dynastie umayyade régnera de 661 à 750 avant d'être supplantée par les Abbasides.

poésie dans la culture arabe de l'époque est illustrée à travers les références au prestige dont jouissaient les poètes de renommée et les foires périodiques où l'on célébrait les meilleurs d'entre eux. Le nom al-Khansâ figure, bien entendu, parmi ces poètes.

L'histoire d'amour entre Tawba et Layla qui s'étale sur près de 200 pages et constitue les deux derniers tiers du roman semble bien en retrait des événements à Médine. Par ailleurs, les problèmes du califat ne figurent plus dans le récit une fois que la relation amoureuse entre Tawba et Layla est établie. Ce n'est que vers la fin, quand Layla, toujours mariée, décide de chanter son amour pour Tawba qui est désormais mort, qu'on la retrouve dans la cour umayyade.<sup>409</sup> En fait, une lecture minutieuse du texte révèle que les événements concernant le califat et la *fitna*, et par conséquent l'avertissement au lecteur, ont été rajoutés au début de ce qui semble être déjà un récit complet et autonome. Le seul lien entre les deux parties du texte est la visite de Tawba à Médine, épisode placé au début du roman, et l'amitié que ce dernier établit avec une famille médinoise à laquelle il rendra visite quelque temps plus tard. En outre, il semble y avoir une scission nette entre l'avertissement au lecteur qui se rapporte à "l'Histoire des débuts de l'Islam et celle des quatre premiers califes" et les deux citations de Paul Claudel qui sont placées en épigraphe et qui chantent les maux de l'amour.<sup>410</sup>

L'intérêt de Boumediène elle-même poétesse et traductrice de poésie arabe semblerait appuyer cette hypothèse que le récit sur les deux poètes Tawba et Layla fut écrit indépendamment de la première partie du roman. Rappelons l'absence de toute

---

<sup>409</sup> Sur l'histoire de Layla et Tawba, voir Abū al-Faraj al-Isfahānī, *كتاب الاغانى* [Le livre des chansons], vol. 11, ed. Ihsān Abbās (Beirut: Dar Sader, 2002).

<sup>410</sup> Les deux citations proviennent de la quatrième *Ode* de Claudel: "Ce n'est pas point avec le tour et le ciseau que l'on fait un homme vivant, mais avec une femme." "...car tel est le cruel amour ! Il paraît doux et gentil, mais il est barbare et impudent et il a sa volonté qui n'est point la nôtre et il lui faut obéir avec dévotion" (Claudel, *Cinq grandes odes*, Paris: Gallimard, 1936).

étude critique sur *La fin d'un monde*, et même d'entrevue avec l'auteur qui nous permettrait de reconsidérer cette supposition. Une analyse du roman et des circonstances de sa publication nous éclairera néanmoins sur ce point. En avançant que l'histoire sur le califat fut rajoutée à ce qui semble être un récit complet sur deux poètes de l'époque, une question s'impose: quelles auraient été les causes de cette annexion? Les débuts de la *fitna* du septième siècle dont on peut repérer un certain écho dans l'Algérie au début des années mille neuf cent quatre-vingt-dix devraient résonner chez une Algérienne qui regarde son pays en train de cheminer vers la crise. Effectivement, la situation en Algérie empirera par la suite comme nous verrons plus loin. Peut-être que le retour au passé du berceau de l'Islam pourra servir de leçon aux Algériens et leur éviter les conséquences désastreuses d'une guerre civile.

*Loin de Médine* de Djébar qui, comme nous avons vu, vise principalement à donner une voix et une présence à la femme fait néanmoins allusion aux querelles de succession et aux insuffisances du califat, "pouvoir temporel qui s'écarte à jamais de sa lumière originelle."<sup>411</sup> Serait-ce une simple coïncidence que deux Algériennes s'intéressent à cette période-ci et se fassent publier la même année? La crise imprévue par laquelle passait l'Algérie à cette époque a, semble-t-il, incité ces deux écrivaines algériennes à écrire chacune à sa manière et selon sa vision sur le problème de la succession et ses conséquences. Si on ne sait rien de l'objectif de Boumediène, Djébar affirme lors d'une interview que *Loin de Médine* "is a piece of committed literature with

---

<sup>411</sup> Djébar, *Loin de Médine*, 7.

regards to actual events in contemporary Algeria.”<sup>412</sup> Sans doute la tâche de Boumediène s’avéra-t-elle plus ardue que celle de Djébar puisque son roman fut publié en Algérie.

Un point important concerne les sources: si *La fin d’un monde* nie toute “distorsion” aux faits historiques, il reste à savoir comment Boumediène sélectionne les sources parmi un corpus historiographique énorme. Encore faut-il réaliser qu’une deuxième sélection s’effectue à l’intérieur d’un même ouvrage: choisir parmi plusieurs récits rapportés qui traitent d’un même événement. Comme il n’est pas possible de présenter toutes les perspectives ni d’accorder un espace textuel égal à chacune, le présent exposé cherchera à savoir si le livre de Boumediène a réussi à ne pas tomber dans le parti pris de tel ou tel groupe dans sa reconstruction des événements. N’ignorons pas non plus la possibilité de retirer les récits historiques de leur contexte et n’en présenter qu’une image incomplète, voire fragmentaire. Comment s’effectuent donc les différents niveaux de sélection et quelles sont les implications de tel ou tel choix? Une analyse du texte démontrera que “fidélité à l’Histoire” n’est pas synonyme d’impartialité ni de transmission complète. En soulignant les omissions de matériaux historiques d’envergure, le présent exposé montrera l’élément de subversion lié à l’acte de sélection dans ce roman qui se veut fidèle à l’Histoire et où nul jugement explicite n’est émis ni sur les historiens ni sur leurs ouvrages, à l’opposé de *Loin de Médine*.

### **La *fitna*: sujet complexe**

---

<sup>412</sup> Clarisse Zimra, “‘When the Past Answers Our Present’: Assia Djébar Talks About *Loin de Médine*,” *Callaloo* 16 (1993): 116-131, 123.

Le début de *La fin d'un monde* illustre le schisme de la communauté musulmane qui va mener à la *fitna* à la suite de l'assassinat du troisième calife Othmân. Les étapes menant à cet événement dramatique, ses causes ainsi que la scène même de l'assassinat du troisième calife sont présentés, parfois en détails. Sans doute est-il difficile de traiter de la *fitna* où il est question de rapports conflictuels menant à des guerres intestines et représentés dans un corpus historiographique hétérogène. Une autre difficulté concerne la tendance de l'imaginaire collectif islamique à percevoir généralement le règne des quatre califes —successeurs du Prophète— d'un œil idéalisant.<sup>413</sup> Il est, en effet, courant en climat islamique de percevoir les quatre califes qui ont succédé au Prophètes comme des personnages presque parfaits, irréprochables et vénérables.<sup>414</sup> Ainsi tout ce qui a rapport à l'histoire des califes est paré d'une aura embellie qui contraste avec certains faits historiques que l'on peut repérer dans les sources. Encore faut-il rappeler que celles-ci demeurent ignorées du non-spécialiste de l'histoire islamique; ces ouvrages volumineux, lourds et chers sont très rarement feuilletés par le lecteur moyen. Le penseur algérien contemporain Mohammed Arkoun ne reproche-t-il pas en effet aux Arabes et aux musulmans leur "tendance plus ou moins nette à transfigurer une histoire concrète en une histoire exemplaire (Âge d'or)" tout comme l'historien marocain Abdallah Laroui qui rejette le "culte du passé"?<sup>415</sup> Le roman de Boumediène va nettement à l'encontre de cette tendance: le calife Othmân est dépeint comme un homme

---

<sup>413</sup> Nous nous réfèrons ici à la définition de Mohamed Arkoun: "[...] l'imaginaire d'un individu ou d'un groupe social, ou d'une nation est l'ensemble des représentations véhiculées par la culture popularisée autrefois par les épopées, la poésie, le discours religieux ; aujourd'hui, par les médias et, secondairement, par l'école" (*Ouvertures sur l'islam*, [Paris: Grancher, 1989], 14).

<sup>414</sup> Abū Bakr régna de 632 à 634, 'Umar de 634 à 644, puis 'Uthmān de 644 à 656 et finalement 'Alī de 656 à 661. Notons la différence d'orthographe entre les figures historiques et les personnages du roman -- Abū Bakr, Omar, Othmân et Alī.

<sup>415</sup> Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), 302. Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* (Paris: Maspéro, 1974).

fort ordinaire ayant plusieurs faiblesses dont notamment “le népotisme.” On verra plus loin les enjeux d’une telle représentation.

On peut conclure que le croyant connaît généralement mal les événements qui ont mené à la *fitna* ainsi que les manifestations de cette dernière. Le récit indique ce point de façon détournée, en se référant au poète Tawba qui vit loin de Médine mais qui vient y passer quelques jours durant lesquels il découvre le climat tendu qui y règne. Par hasard, dirait-on, il arrive d’être présent au moment fort inattendu où Othmân est insulté et menacé dans la rue: “Tawba était tombé de haut en entendant ces propos. [...] si des membres de son clan avaient assisté à cette altercation, ils auraient assurément ouvert les yeux ronds, eux qui parlaient du calife en termes de déférence et d’affection” (76). La vénération ressentie par le clan de Tawba à l’égard du calife reflète l’attitude générale des musulmans sunnites de nos jours.<sup>416</sup> En témoin venu de loin, du désert de Najd, et qui découvre ce qui se passe à Médine, Tawba, le poète, pourrait renvoyer au rôle assumé par l’auteur qui est celui de témoin puisque “transmetteur fidèle.” La réaction surprise de Tawba devant ce qu’il voit à Médine ferait écho à celle de toute personne découvrant pour la première fois ce qui se passe réellement au siège du nouvel État islamique. Le roman cherche-t-il à informer le lecteur francophone algérien en particulier sur les tumultes de la *fitna*? Y a-t-il un message quelconque transmis à ce dernier? Pour saisir le roman, il faut rendre compte des conditions de publication qui participent de sa signification. Le climat instable en Algérie au début des années quatre-vingt dix doit

---

<sup>416</sup> Les chiïtes qui dans leurs débuts étaient les “partisans” de ‘Alī, ‘Alides, considèrent ce dernier le seul calife légitime. Etant le cousin du Prophète et le mari de sa fille Fatima, ‘Alī fut le seul calife membre de la famille du Prophète (*ahl al-bayt*). D’après la tradition chiïte, le Prophète aurait désigné ‘Alī comme son successeur et par conséquent le calife doit faire partie d’*ahl al-bayt*, ce qui du coup rend illégitimes les trois autres califes, Abū Bakr, ‘Umar et ‘Uthmān. Voir Devin J. Stewart, “Shi‘a: Early,” *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin, vol. 2 (New York: Macmillan Reference USA, 2004), 621-624.

avoir eu un effet sur *La fin d'un monde*, aussi bien sur sa genèse que sur son contenu. Par conséquent, la discussion de la sélection des matériaux historiques qui constitue le sujet central du présent exposé doit être accompagnée sinon précédée d'un examen du climat en Algérie à l'époque.

## **Le climat algérien**

En examinant le contexte sociopolitique en Algérie, le but est de comprendre l'état de la censure, les enjeux de l'expression littéraire ainsi que ses limites. Ceci nous permettra ensuite de voir comment le roman de Boumediène qui est, rappelons-le, la veuve du défunt président Houari Boumediène, a pu échapper à la censure. Comme il n'est pas possible de mener un examen exhaustif du contexte sociopolitique en Algérie, seules les grandes lignes précédant 1991, date de publication de *La fin d'un monde*, seront observées. Sera ensuite exploré l'impact du climat sociopolitique sur l'expression littéraire en général.

Depuis son indépendance en 1962, l'Algérie connut le système du parti unique, le Front de libération nationale (FLN). La plupart des présidents algériens étaient des militaires de la génération des combattants contre la colonisation française.<sup>417</sup> Le président Ahmed Ben Bella (1962-1965) fut supplanté par le colonel Houari Boumediène (1965-1978) à la suite d'un coup d'état. Lors de sa présidence, Boumediène consolida le pouvoir de l'état et son autorité dans tous les secteurs en se débarrassant de toute

---

<sup>417</sup> C'est le cas également du président actuel, depuis 1999, Abdelaziz Bouteflika.

opposition éventuelle. Après sa mort due à la maladie, Boumediène fut succédé par Chadli Bendjedid (1979-1988).<sup>418</sup> Comme le remarque l'historien Benjamin Stora, "Le FLN puise essentiellement sa légitimité dans l'histoire, très récente, de la guerre d'indépendance. Il ne dispose pas de la légitimité démocratique."<sup>419</sup> Autrement dit, le régime politique ne représente pas les volontés des citoyens malgré les déguisements d'apparence démocratique qui visent à légitimer le pouvoir. Cela pourrait expliquer les désignations suivantes du système politique algérien: "dictature militaire" ou "présidentialisme fermé."<sup>420</sup> Les insuffisances du FLN paraissent nombreuses, peut-être les propos de l'écrivain algérien Rachid Boudjedra résumerait-ils la défaillance de ce régime:

[Le FLN] a échoué parce qu'on ne transforme pas les structures mentales d'un peuple qui a vécu la nuit coloniale, en trente ans. Il a - aussi - échoué, parce qu'il n'a pas su faire les bons choix quand il le fallait, parce qu'il était autoritaire, méprisant, dictatorial, corrompu, perverti à un point inimaginable.<sup>421</sup>

Il faut, néanmoins, considérer les éléments en jeu dans une Algérie nouvellement libérée et ne pas sous-estimer les handicaps que devait affronter le pouvoir.<sup>422</sup> Il fallait pratiquement tout établir et à plusieurs niveaux, que ce soit l'économie, l'éducation, la

---

<sup>418</sup> Clarisse Zimra se méprend sur le nom du président algérien qu'elle désigne par "Ben Chedli" (Clarisse Zimra, "When the Past Answers Our Present," 119).

<sup>419</sup> Benjamin Stora, *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance (1962-1988)* (Paris: Éditions La Découverte, 2001), 20.

<sup>420</sup> R. Zouaïmia, "Institutions et forces politiques" in *Algérie: de l'indépendance à l'état d'urgence*, ed. Mokhtar Lakehal (Paris: Larmises & L'Harmattan, 1992), 227.

<sup>421</sup> Rachid Boudjedra, *Le FIS de la haine* (Paris: Denoël, 1992 & 1994), 13-4. Boudjedra fut le premier écrivain algérien à avoir dénoncé le FIS par écrit. Sans doute est-il facile de déceler le parti-pris de Boudjedra qui tient le FIS responsable de toutes les atrocités comme le suggère d'ailleurs le titre de son ouvrage. Boudjedra tient aussi les médias français responsables de la "promotion" du FIS: "Exagérément médiatisés par ces médias, les chefs du FIS ont ainsi acquis une notoriété internationale" (Boudjedra, 11). Boudjedra parle également d'un boycott et de punition du FLN, "ennemi héréditaire," de la part de l'Occident dû à un "sentiment revanchard" (13). Sur ce livre de Boudjedra, voir Bourget, *The Star, the Cross, and the Crescent* (Lanham, MD: Lexington, 2010), 89-95.

<sup>422</sup> Au sujet des handicaps auxquels devait faire face l'Algérie après son indépendance, voir l'analyse socio-économique dirigée par Lakehal.

santé ou la question urgente de l'identité culturelle. Boudjedra ne manque pas de souligner les réalisations du FLN:

Il [le FLN] a édifié un État algérien qui avait disparu depuis le XIV<sup>e</sup> siècle. Construit des milliers d'écoles. Scolarisé des millions d'enfants. Érigé 25 universités. Amené l'électricité et le gaz jusqu'aux douars les plus éloignés. Éradiqué les maladies endémiques de l'époque coloniale. Inauguré des centaines d'hôpitaux. Donné à l'Algérien que Simone de Beauvoir percevait, en 1946, comme un être minéralisé, tellement il était pauvre, affamé, malade, une dignité. En 1962, seulement 10% d'enfants étaient scolarisés par le système colonial.<sup>423</sup>

L'année 1988 constitue un tournant décisif dans l'histoire de l'Algérie à cause des émeutes d'octobre où la frustration de la population se mit à nu. La corruption du gouvernement, la répression militaire, la crise économique due à la baisse du prix du pétrole, le chômage ainsi que la crise du logement urbain déclenchèrent des manifestations où des centaines furent tués. Djebar qui avait vu la brutalité de l'armée envers les manifestants raconte:

I was appalled by the degree of violence used to quell the unrest. I saw with my own eyes soldiers shooting down fundamentalist sympathizers in the streets: the army [was] making heroes out of them. I immediately understood that the fundamentalists would sooner or later make a stunning comeback.<sup>424</sup>

En effet, la répression brutale contre le soulèvement par l'armée précipitera l'arrivée du Front islamique du salut (FIS) sur la scène publique.<sup>425</sup> Au lendemain des émeutes d'octobre, une révision constitutionnelle aura lieu qui initiera certains changements dont le multipartisme et la construction d'une démocratie de type parlementaire. Parmi les partis politiques qui s'imposent lors des élections locales de 1990, l'on trouve le FIS qui, semble-t-il, "prône le retour à la Cité idéale des premiers temps de la Révélation,

---

<sup>423</sup> Boudjedra, 13-4.

<sup>424</sup> Zimra, "When the Past Answers Our Present," 123.

<sup>425</sup> Stora explique: "Le mouvement islamiste naissant dans les années soixante-dix, cantonné dans la clandestinité et l'exclusion, fonctionne de manière souterraine en développant un langage du refus du monopole de la religion par l'État" (Stora, 69). •

développe une idéologie de type fasciste et promet la fin de la démocratie, considérée comme un concept occidental importé.”<sup>426</sup> L’appel par les militants islamistes au “retour à la Cité idéale” est légitimement perçu comme troublant par l’historienne Asma Afsaruddin: “Now militants have tainted another cherished concept, the caliphate, something they hope to recreate in order to impose their bloody world order.”<sup>427</sup> Plus loin sera explorée la signification du “retour à la Cité idéale” qui est un sujet pertinent pour la présente étude.

La réussite du FIS devant la régression du FLN lors des élections législatives de 1991 peut s’expliquer ainsi:

En tant que force politique, le FIS a su canaliser le mécontentement populaire en fustigeant la corruption, en encadrant les jeunes chômeurs dans les quartiers, les mosquées, en venant en aide aux nécessiteux, en créant de véritables agences matrimoniales.<sup>428</sup>

Le processus de démocratisation, à peine éclos, fera brusquement halte quand un état d’urgence sera instauré et l’armée bloquera les élections. Le FIS sera ainsi dissous et ses dirigeants seront emprisonnés. Dès lors le pays plongera dans une impasse marquée par la brutalité et l’insécurité. Comme c’est dans ce climat-là que fut publié le roman de Boumediène, il est nécessaire de se pencher sur le degré de liberté artistique, autrement dit le poids de la censure et de l’autocensure qui doit peser lourdement sur l’écrivain, francophone en particulier.

Il n’est pas difficile de conclure d’après l’esquisse abrégée ci-dessus que dans un régime autoritaire à parti unique, la liberté d’expression n’est pas un droit. L’histoire

---

<sup>426</sup> Zouaïmia, 234.

<sup>427</sup> Asma Afsaruddin, “Setting the record straight on the caliphate,” *National Catholic Reporter* (April 14, 2006), 18. Afsaruddin explique, qu’auparavant, grâce aux extrémistes, les termes Jihad et Sharia “have entered the Western media primarily as terms that point to violent, merciless and unchanging Islamic societies.”

<sup>428</sup> Zouaïmia, 240.

affirme, en effet, que le seul moment où un relâchement eut lieu, fut juste après

l'indépendance. L'écrivain algérien Hafid Gafaïti explique:

The explosion of diverse views and waves of artistic productions during the first year of independence occurred because the regime was not yet organized and had not yet restructured the colonial system it had inherited. This was to change quickly: as early as 1963, many members of the ruling class or the historical leaders who aimed at achieving the ideal of a democratic society were either assassinated, imprisoned, or excluded from the sphere of decision making.<sup>429</sup>

Rappelons que la plupart des écrivains algériens qui écrivent en français se font publier en France.<sup>430</sup> Gafaïti souligne que la censure en Algérie est loin d'être constante et qu'elle est sujette aux variations et aux contradictions.<sup>431</sup> Un même auteur banni un jour pourra ironiquement être loué le lendemain par la presse nationale, comme en fait foi l'exemple frappant de Kateb Yacine qui après des années de silence décida de faire publier une longue interview par une maison de presse algérienne privée. Gafaïti qui collaborait à ce projet avec Yacine raconte:

Though its publication escaped the control of the **SNEAD**,<sup>432</sup> the book (*Kateb Yacine: Un homme, une œuvre, un pays*) was seized before I even saw a copy. The publisher was interrogated by the secret police in Algiers as I was interrogated in Oran, and a journalist friend who mentioned the interview in the Algerian main radio broadcast lost her job. Three months later, the book was released, and it instantly became a national success. The book was sold in the Party bookstores, the press dedicated apologetic reviews to us, our friend regained her job, and she was able to invite us to discuss the book on the radio. I still cannot fully explain how all of this happened.<sup>433</sup>

Outre ces actes arbitraires qui sont d'ailleurs dominants dans les régimes autoritaires, il y a un paradoxe soulevé par les critiques littéraires Réda Bensmaïa et Salah Melehi qui porte sur le contraste, entre "l'insignifiance" des intellectuels sur la scène sociopolitique

---

<sup>429</sup> Hafid Gafaïti, "Between God and the Present: Literature and Censorship in North Africa," *Diacritics*, 27:2 (1997): 59-84, 70.

<sup>430</sup> Les raisons pour cela sont multiples, voir Gafaïti, 69 et Stora 73.

<sup>431</sup> Gafaïti, 70.

<sup>432</sup> SNED désigne la Société nationale d'édition et de diffusion, créée en 1967.

<sup>433</sup> Gafaïti, 71.

et la violence qui les guette.<sup>434</sup> L' "insignifiance" qui dure depuis des décennies, soulignent Bensmaïa et Melehi, contraste énormément avec l'acharnement avec lequel les écrivains sont poursuivis, emprisonnés, exilés, etc.<sup>435</sup> Il n'y a jamais eu un "espace" en Algérie pour les intellectuels algériens où ceux-ci peuvent jouer le rôle qui leur est permis dans les sociétés démocratiques; ils sont ainsi réduits à jouer ce rôle de manière clandestine sans aucune protection ni garantie juridico-politique.<sup>436</sup>

De ce rapide détour, on peut conclure que le climat en Algérie n'est pas propice à une écriture libre, voire indifférente au contexte sociopolitique. Si auparavant les autorités s'attaquaient à l'œuvre avant qu'elle n'arrive sur le marché, c'est l'auteur même qui devient la cible à la suite des événements de la fin des années quatre-vingt; la brutalité devint ainsi plus prononcée. A noter est l'opacité enveloppant généralement les événements en Algérie de sorte qu'il est difficile d'attribuer à tel ou tel camp la montée de la violence. Mais en ce qui concerne l'assassinat des écrivains algériens francophones, c'est le FIS qui est généralement tenu pour responsable.<sup>437</sup> Il importe dans le contexte de la présente étude de rendre compte du poids de la menace qui pèse plus lourdement sur la personne de l'écrivain, surtout celui qui écrit en la langue de l'ancien colonisateur. Une analyse de *La fin d'un monde* doit donc tenir en compte ce climat algérien où règnent à la fois l'arbitraire et l'opacité. Une question s'impose ici: quel est le rapport entre la représentation historique dans le roman et l'expérience immédiate et tangible que subit l'Algérie durant sa propre "fitna"?

---

<sup>434</sup> Réda Bensmaïa and Hassan Melehy, "The Phantom Mediators: Reflections on the Nature of the Violence in Algeria," *Diacritics* 27 (1997): 85-97, 86.

<sup>435</sup> Bensmaïa and Melehy, 86.

<sup>436</sup> Bensmaïa and Melehy, 89.

<sup>437</sup> Tahar Djaout sera assassiné en 1993.

Compte tenu du climat en Algérie, il est très important d'examiner l'avant-texte qui sert à initier le lecteur au texte. L'avertissement au lecteur ainsi que le titre, comme nous allons voir dans la section suivante, nous éclaireront sur la stratégie de l'auteur vis-à-vis de la censure ainsi que la résonance de l'histoire première de l'Islam chez le croyant.

### **L'avertissement au lecteur**

On peut percevoir à travers les lignes de l'avertissement au lecteur un certain souci de compréhension qui se traduit par bon nombre de clarifications et de précisions. Non signé et se référant à l'auteur à la troisième personne, cet avant-texte signale-t-il un désir d'absence ou de distance de la part de l'auteur? Doit-on assumer que cette absence ou distance existerait au niveau du texte également? "Il est de tradition dans le roman historique d'infliger parfois des distorsions aux faits de l'Histoire. L'auteur n'a pas voulu faire sienne cette méthode" (7). L'accent est ainsi mis sur ce qui distingue la méthode de Boumediène où il n'est nullement question d'interférence. Les termes "infliger" et "distorsions" qui rappellent le discours pénal (tout comme "avertissement" d'ailleurs) annoncent un réquisitoire contre les auteurs qui n'adoptent pas la même méthode. L'auteur absent de cet avertissement se place en juge favorable à l'entreprise de Boumediène mais en antagoniste envers d'autres. Le terme "distorsion" semble renvoyer ici à la fiction, produit de l'imagination. Cet avertissement indique clairement un rapport d'exclusion entre fiction et reconstruction historique dans *La fin d'un monde*. Dès le

départ, ce roman contraste vivement avec *Loin de Médine* et *L'Homme du Livre* où est souligné, tout au contraire, le rôle important de la fiction.

Que ce soit Boumediène elle-même qui rédigea l'avertissement ou quelqu'un d'autre importe peu. Il est clair que l'objectif en est d'immuniser Boumediène contre toute accusation éventuelle de "distorsion" des faits historiques. En adoptant le même langage que celui des opposants éventuels ("distorsion," "infliger"), l'avertissement se met du côté de ceux-là mêmes qui puissent s'avérer des adversaires. Bref, à mesure qu'on lit l'avertissement, on se rend compte de l'insistance sur la "fidélité exemplaire" avec laquelle l'auteur a rapporté faits et paroles:

En effet, tous les faits historiques et akhbârs (anecdotes) mentionnés ici et concernant l'Histoire des débuts de l'Islam et celle des premiers quatre califes [...] ont été fidèlement rapportés et peuvent être retrouvés sans peine dans les compilations des grands historiens arabes anciens dont les plus connus sont : Ibn Hishâm, Ibn Saad, al-Balâdhurî, al-Tabarî, al-Masûdî, Ibn al-Athîr et Ibn Kathîr[...] (7)<sup>438</sup>

Cet étalage d'un bon nombre d'autorités sur l'histoire première de l'Islam suivi d'une autre liste d'auteurs des "grands classiques de la littérature arabe" cherche à signaler une familiarité avec un corpus énorme qui demeure plus ou moins inconnu et le plus souvent inaccessible au non-spécialiste de l'histoire de l'Islam et de la littérature arabe classique. Si les faits rapportés "peuvent être retrouvés sans peine dans les compilations des grands historiens arabes anciens," l'avertissement n'informe pas le lecteur sur les ouvrages qui auraient servi de sources à Boumediène. Tout en évitant avec habileté de préciser les sources, le passage ci-dessus peut donner l'impression que les noms mentionnés sont en effet les sources du roman. Il s'agit d'une feinte: que les faits proviennent des

---

<sup>438</sup> Les quatre noms cités appartiennent à la première phase de l'historiographie islamique, dite "traditionniste." Cette phase qui est fortement influencée par le hadith sera succédée par la phase classique à laquelle appartiennent les trois autres historiens. (Voir chapitre 1, 31-2).

compilations ne veut nullement dire que Boumediène s’est basée sur toute la liste dressée. Pour compliquer la chose davantage, les noms cités ne constituent qu’une partie d’un tout comme l’indique “dont” (complément d’une expression partitive). Ceci dit, il est probable que certains matériaux historiques proviennent d’ouvrages appartenant à d’autres historiens que ceux qui sont explicitement nommés.<sup>439</sup>

A ce qui ressemblerait à un inventaire historiographique et littéraire incomplet s’ajoute un autre d’ordre religieux: est fournie en effet une troisième liste comprenant les “traditionnistes les plus renommés” en matière de Hadith.<sup>440</sup> Evidemment, seuls les spécialistes de l’histoire islamique, du hadith et de littérature arabe classique connaissent l’étendue et la complexité de chaque corpus. De plus, l’ampleur de l’œuvre de chacun des noms mentionnés invite à présumer que cet inventaire vise non à informer le lecteur sur les sources mais plutôt à intimider sinon décourager toute tentative d’investigation entreprise par un opposant éventuel. Rappelons le climat turbulent en Algérie où régnait une censure qui se manifestait de plus en plus violemment à l’égard de l’écrivain. Le chercheur est donc destiné à errer parmi des myriades d’ouvrages avant d’identifier les sources sur lesquelles s’est effectivement appuyée Boumediène.

Dès le départ, le lecteur est avisé que ce qu’il va lire est composé à partir de faits historiques incontestables, voire vérifiables. *La fin d’un monde* qui se situe temporellement le plus loin de l’histoire sacrée s’obstine à déclarer une “fidélité exemplaire” à l’Histoire vraisemblablement à cause de la censure et de la menace qui

---

<sup>439</sup> La liste des historiens ne comprend pas par exemple les noms Wāqidī (mort en 823) et Ibn ‘Abd al-Hakam (mort en 870).

<sup>440</sup> Le terme “traditionnistes” désigne ici ceux qui ont compilé les hadiths et évalué leur authenticité. L’avertissement cite sept noms dont al-Bukhārī, Muslim Ibn al-Hadjâdj et al-Qurtubî (Nous adoptons ici la même orthographe que celle dans le roman).

guettent sans relâche l'activité intellectuelle en Algérie.<sup>441</sup> Le souci de compréhension du roman est manifesté également par une note explicative des événements majeurs de la période en question, note visant à exclure toute confusion: "Le lecteur voudra bien pardonner à l'auteur toutes ces précisions, mais elles lui ont paru nécessaires afin d'éviter une confusion qui s'avérerait néfaste à une juste compréhension du roman" (8). Pourquoi une mauvaise compréhension du texte serait-elle "néfaste"? Pour qui serait-elle "néfaste" sinon pour l'auteur et ses alliés? *La fin d'un monde* impose donc au lecteur, dès le début, un va-et-vient entre le texte et la situation en Algérie. Le présent sert à éclairer les déclarations dans le paratexte. On verra plus loin si le passé tel qu'il est présenté dans le texte pourrait éclairer à son tour le présent.

Il est utile de noter que l'avertissement ne comprend ni jugement ni commentaire sur les sources, le ton se veut neutre et distant à l'opposé de l'avant-propos de *Loin de Médine* où Djébar est critique des historiens au sujet de la femme. Conformément au langage adopté dans la tradition islamique sunnite, l'expression "al-Khulafâ al'Râshidûn" et sa traduction ("Les califes qui marchent dans la voie droite") viennent juste après la mention des quatre califes.<sup>442</sup> Cette désignation sera adoptée une seconde fois au lieu du terme "califes." On verra lors de l'analyse du roman si, en effet, le conformisme manifesté dans l'avertissement au lecteur trouve son parallèle dans le texte. En somme, rien dans l'avertissement ne semble susciter l'irritation ou la colère d'un

---

<sup>441</sup> Le terme "Histoire" est écrit avec un H majuscule dans l'avertissement, à l'opposé de l'orthographe adoptée dans les deux autres romans, *Loin de Médine* et *L'Homme du Livre*.

<sup>442</sup> Selon la tradition sunnite, le Prophète n'avait désigné aucun successeur avant sa mort. Il est question ici de succession à l'autorité politique établie à Médine. C'était donc à la communauté musulmane de déterminer les critères de succession et le successeur. Un comité s'en chargea et un successeur fut désigné à chaque fois (Abū Bakr, 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, 'Uthmān puis 'Alī). Voir Muhammad Qasim Zaman, "Rashidun," *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin, vol. 2 (New York: Macmillan Reference USA, 2004), 573-574.

lecteur hostile à une représentation romanesque de l'histoire première de l'Islam. Le rédacteur de l'avant-texte doit avoir prévu tout cela et réussi à composer un texte conforme dans son langage et son contenu aux exigences posées par la censure d'un lecteur hostile.

En somme, l'avertissement au lecteur dans ce roman historique tient à indiquer que Boumediène *n'invente rien*. Elle ne peut donc être tenue pour responsable de ce qu'elle *transmet* pratiquement. Elle est donc exempte de toute accusation éventuelle contre elle. D'après l'avertissement, son rôle se limite à transmettre des matériaux existant déjà dans les sources. Or, ne perdons pas de vue le fait que les sources ne sont pas homogènes, comme elles reflètent diverses préoccupations et tendances. Si l'on considère l'ouvrage *Ta'rikh* de Ṭabarī comme exemple, on y trouvera exprimées plusieurs perspectives au sujet de la *fitna*:

In submitting the materials of his three distinguished predecessors, Ṭabarī was bound to transmit also three divergent and divisive versions of the *Fitna*. There was no way in which he could create, as he tried to do in his *Commentary*, a single or unified interpretation which would exclude “heresy”. And to identify the “Adams” and “Satans” of that particular episode in history would almost certainly have meant the adoption of an extreme sectarian position, a highly unlikely position for him to adopt given his general anti-sectarianism.<sup>443</sup>

Si Boumediène se limite vraisemblablement à transmettre des matériaux historiques, son projet est bien entendu loin d'être comparable à celui des historiographes premiers de l'Islam dont les ouvrages volumineux présentaient plusieurs versions d'un même événement, et où le récit était précédé d'un isnād remontant à la source. Boumediène sélectionne les sources sans faire part de son choix au lecteur. Si, d'après l'avertissement, elle ne recourt pas à la fiction dans la reconstruction des faits, elle est

---

<sup>443</sup> Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994), 81.

néanmoins libre d'incorporer à son récit des matériaux qui proviennent de source dite suspecte et des versions peu fiables. Mais encore faut-il être familier en quelque sorte de la nature de l'historiographie islamique première pour interroger les déclarations de l'avertissement. En somme, si matériaux provocants ou offensifs il y a dans *La fin d'un monde*, c'est aux sources elles-mêmes qu'il faut s'en prendre; tel est le message déguisé de l'avertissement.

## Le titre

“La fin d'un monde” se prête à au moins deux interprétations qui paraissent nettement opposées. De prime abord, le titre semble renvoyer à la fin du règne des quatre califes à Médine, successeurs du Prophète qui furent désignés par un comité.<sup>444</sup> La proximité de la période de la révélation ainsi que la relation étroite qui liait les quatre califes à Muḥammad octroient à cette époque du califat une aura particulière. D'après l'imaginaire collectif sunnite, ces califes sont des modèles qui ont régné de manière exemplaire, comme l'illustre le passage suivant dans *Naissance à l'aube* de Chraïbi: “Le monde avait connu un âge d'or qui avait duré trente-six ans, sous le gouvernement du Prophète, puis des quatre premiers califes ‘ bien guidés ’ : Omar, Abou Bakr, Othman et Ali.”<sup>445</sup> Est généralement contemplé avec affection et nostalgie le règne des califes. (Le mot “contemplé” ici est utilisé dans le sens d’“observation collective et distraite.”) “La fin” dans le titre évoque la scission entre cette époque “exemplaire” et ce qui s'ensuit.

---

<sup>444</sup> La désignation du futur calife par un comité fut abolie par le premier calife de la dynastie umayyade Mu‘āwiya qui établit un mode de succession héréditaire. Après un règne qui dura de 661 à 680, Mu‘āwiya fut succédé par son fils Yazīd.

<sup>445</sup> Chraïbi, *Naissance à l'aube* (Paris: Seuil, 1986), 52.

Dans ce sens, le titre conforme à l’imaginaire qui idéalise cette période lointaine de l’histoire. Il est utile de se référer ici à la distinction faite par Arkoun:

[Le Modèle de Médine] se distingue de l’Expérience de Médine en ce sens qu’il résulte de la perception rétrospective de celle-ci par l’imaginaire collectif de l’*Umma* [communauté des croyants] beaucoup plus que par la raison historique. On sait comment, dès la mort du Prophète, les Musulmans ont regardé vers l’arrière, l’Âge inaugurateur, pour y trouver des réponses aux problèmes institutionnels, juridiques, moraux, rituels, exégétiques qui se posaient aux nouveaux responsables. Le Modèle de Médine est une lente construction collective des premières générations qui recueillent des informations sur l’Expérience de Médine, mais projettent en même temps sur celle-ci des contenus imposés en fait par les valeurs ambiantes et les nécessités socio-politiques, économiques et culturelles.<sup>446</sup>

Il suffit de commencer à lire le texte pour se rendre rapidement compte que le titre invite à une autre interprétation: il n’est point question de monde modèle dans le récit. L’éclosion de la première guerre civile en Islam sur laquelle s’attarde le début du texte illustre un haut degré de mécontentement et de violence. Les accusations proférées contre Othmân donnent une idée autre sur le calife. Par ailleurs, les circonstances de son assassinat révèlent un surcroît de brutalité. Les adversaires d’Othmân ne sont pas limités à Médine puisqu’ils viennent de régions différentes— d’Egypte et du sud de l’Iraq. En outre, le récit cite en détails divers exemples d’”incompétence” d’Othmân, y compris l’incapacité de prévoir: “gouverner c’est d’abord prévoir” (74). Les insuffisances attribuées à Othmân dans le récit montrent que ce dernier a “dévié de la voie tracée par le Prophète” (24). Il a perpétré l’esprit de clan et les solidarités traditionnelles datant de l’ère préislamique, ce qui a occasionné une corruption notoire. Or les solidarités traditionnelles n’ont jamais été totalement anéanties par l’Islam, affirme l’histoire; il s’agit plutôt d’une “visée qui est restée un idéal, une espérance collective qui hante [...]

---

<sup>446</sup> Arkoun, *L’Islam. Morale et politique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1986), 57.

l'*Umma*.”<sup>447</sup> Si le règne des deux premiers califes s'avère meilleur et plus stable que celui du troisième, il n'en demeure pas moins que leur portrait dans le roman, si succinct soit-il, n'est pas totalement conforme à l'image idyllique que leur prête la culture populaire. Il en va de même pour le quatrième calife qui subira le même sort que son prédécesseur.<sup>448</sup>

L'“Expérience de Médine” qu'Arkoun distingue lucidement du “Modèle de Médine” semble être le sujet de la première partie de *La fin d'un monde*. Le titre renverrait donc à un monde fini, mort avant qu'il s'épanouisse entièrement selon les enseignements coraniques et la tradition prophétique. Le caractère subtilement incendiaire du titre dérive du fait qu'il s'oppose au “Modèle de Médine.” Or si Arkoun a lucidement discerné le “Modèle de Médine” et l'“Expérience de Médine” et les a mis à l'ordre du jour, le présent exposé se retiendra de tomber dans le piège qui consiste à assumer que tout ce qui n'appartient pas ou diffère du “Modèle de Médine” doit nécessairement faire partie de l'“Expérience de Médine” ou vice versa. Une analyse comparée du texte et des sources révélera le besoin de reconnaître l'existence d'une catégorie différente à la fois du “Modèle” et de l'“Expérience” de Médine.

Deux points importants dans le texte seront explorés: le premier concerne les accusations proférées contre Othmân par ses adversaires; le second point porte sur un groupe d'Égyptiens qui se rendent initialement chez Othmân pour se plaindre, puis y retournent une deuxième fois après avoir quitté Médine pour mettre fin à sa vie. Ces différents épisodes, étroitement liés, éclaireront les circonstances menant à la *fitna* qui commencera avec l'assassinat du troisième calife; de même, ils révéleront ses

---

<sup>447</sup> Arkoun, *L'Islam. Morale et politique*, 55.

<sup>448</sup> En 661, 'Alī sera assassiné par un dissident

conséquences pour le futur de l'État islamique naissant. L'examen comparatif des épisodes dans le roman et des sources, quant à lui, nous renseignera sur la manière dont s'est faite la sélection des matériaux historiques ainsi que ses implications.

### **Les accusations contre Othmân dans le roman**

Comme nous l'avons vu plus haut, ainsi que dans les chapitres précédents, l'historiographie traditionniste tendait à présenter plusieurs versions d'un même événement, offrant ainsi au lecteur plusieurs perspectives. Dans *La fin d'un monde*, s'il arrive aux personnages d'être en désaccord sur tel sujet ou tel dirigeant et d'exprimer un point de vue particulier, le récit semble privilégier la perspective des adversaires d'Othmân auxquels il accorde plus de place. Soulignons aussi que le personnage Othmân parle à peine dans le roman alors que les propos de 'Uthmân sont diligemment cités dans les différentes sources. La plupart des paroles qui lui sont attribuées dans le roman proviennent de ses adversaires et sont généralement marquées par l'hésitation, la contradiction et donnent l'impression qu'Othmân est quelqu'un de faible, incapable de gouverner comme en fait foi le passage suivant, où Othmân s'exprime publiquement à la mosquée: "Il n'y a pas une seule chose qui m'ait été reprochée sans que j'en ai eu connaissance, pas une seule qui ne se soit produite sans que j'en ai été informé, je le jure devant Dieu. Certes j'ai fait preuve de faiblesse et j'ai manqué de discernement [...]" (66). Ajoutons à cela une tentative de contraster Othmân au Prophète, qui a su faire face à la pression de son milieu et à la cruauté de son propre clan, les Qurayshites (25).

D'après le portrait d'Othmân dans le roman, on peut déceler les traits d'une perspective qui se dissimule sous le voile narratif et qui pourrait façonner le regard du lecteur.

Le titre du premier chapitre "Etat de crise" annonce le tumulte sur lequel s'ouvre le texte. Après quelques paragraphes qui placent le récit dans son contexte historique, géographique et politique, sont proférées diverses accusations contre le calife Othmân exprimées par Maslama, un des opposants qui parle à son ami d'enfance Arbad.

L'amertume de Maslama se manifeste d'abord par des critiques d'ordre général du genre "Le calife n'a commis que des erreurs, et maintenant il récolte les fruits de ses erreurs" (17). Ensuite, Maslama recourt à des exemples précis afin de convaincre Arbad qui ne partage pas totalement les mêmes avis que lui. Maslama cite le "népotisme et esprit de clan" d'Othmân: celui-ci avait placé nombre de ses parents dans des postes importants de gouverneurs, de conseiller et de secrétaire après avoir congédié ceux qui occupaient ces mêmes positions (18, 19). Maslama accuse également Othmân de confisquer une part du butin remporté par les conquérants au profit de son clan. Arbad qui travaille dans l'administration du calife tente d'être "objectif" en réfutant certaines des accusations prononcées par Maslama. Mais ce dernier, de plus en plus emporté, lui rappelle que les deux premiers califes étaient bien meilleurs qu'Othmân.

Considérons d'abord quelques détails contextuels au sujet de l'Égypte, qui occupe une place importante dans le cours des événements. En 640, sous le règne du deuxième calife 'Umar, l'Égypte fut conquise par le commandant 'Amr Ibn al-'Ās. Ce dernier devint son gouverneur en 643.<sup>449</sup> Dans *La fin d'un monde*, Maslama parle fort favorablement d'Amr Ibn al-As qui fut éventuellement renvoyé par Othmân et remplacé par le frère de lait de ce dernier. Amr Ibn al-As fut ensuite appelé par le calife comme le

---

<sup>449</sup> En nous référant au personnage historique, nous employons l'orthographe suivante: 'Amr Ibn al-'Ās.

gouverneur d’Egypte fut incapable de repousser l’offensive des Byzantins. Il réussit comme prévu à maîtriser la situation en Egypte. Othmân offrit alors à Amr le poste de gouverneur militaire d’Egypte mais ce dernier le rejeta. Maslama explique:

-- Bien sûr qu’il l’a refusé ! Par ce refus, il a montré qu’il était un homme plein de dignité en ne voulant pas d’un pouvoir morcelé. Car n’oublie pas que si Amr a fait la conquête de l’Egypte, il a aussi donné tous ses soins à l’administration de cette dernière, à l’organisation des tribunaux, à la perception des impôts. Autrement dit, à cet homme qui a fait la preuve de sa compétence et qui a été seul maître à bord pendant longtemps, on vient proposer de partager son pouvoir en confiant l’administration des finances à un autre. (20)

Et c’est justement ce dernier point, l’administration des finances, qui a poussé Othmân à congédier Amr la première fois. Comme l’explique Arbad, le successeur d’Amr réussit à doubler les revenus des impôts qui n’étaient que de deux millions de dinars auparavant.

Maslama réplique:

-- Bien sûr ! Eh, voilà bien l’une des causes de l’impopularité du calife en Egypte. Lorsqu’Othmân a dit, non sans perfidie à Amr Ibn al-As : “ Après ton départ, l’Egypte a donné tout son lait ! ”, Amr lui a répondu tac au tac : “ C’est précisément parce que vous avez rendu maigres ses enfants ! ” Aujourd’hui le nom d’Othmân est honni là-bas, alors qu’Amr avait fait aimer celui d’Omar, car dès la conquête de l’Egypte faite, il s’était engagé officiellement envers ses habitants à épargner leur sang, à ne vendre ni femmes ni enfants, à protéger leurs biens et à percevoir un impôt raisonnable. (20)

L’emportement et l’insistance marquant les longues répliques de Maslama révèlent sans doute une animosité vive contre le calife. Arbad, en revanche, qui demeure en quelque sorte réservé prononce peu de mots. Pourtant, Maslama garde le silence devant son vieil ami sur ses activités clandestines dans l’opposition. Et pour soutenir davantage son argument contre le calife, Maslama cite les propos des autres membres de l’opposition dont le fils du calife précédent, selon lequel “il était licite de faire couler le sang du calife puisqu’il déviait de la voie qu’avait tracé le Prophète et qu’avaient suivie ses deux prédécesseurs” (24).

Consacrer un plus grand espace textuel à un adversaire du calife, plutôt que quelqu'un qui se veut "objectif" et pèse ses mots soulève des questions importantes: est-ce un acquiescement du narrateur au point de vue de Maslama? Les deux seraient-ils du même avis? On pourrait s'interroger aussi sur l'effet qu'ont les longues répliques de Maslama et le regard du narrateur sur le lecteur. Une lecture minutieuse du texte pourrait, en effet, nous informer sur le regard du narrateur. Dans la première référence au calife dans le texte, le narrateur se pose en témoin: "Le troisième calife de l'Islam, Othmân Ibn Affân, s'était créé des adversaires dans les milieux les plus différents" (15). Loin d'adopter un ton neutre ou impartial, le narrateur emprunte le langage des adversaires: "[...] des réseaux actifs de nombreux correspondants avaient été mis sur pied dans toutes les provinces du royaume. Ils se tenaient mutuellement au courant des méfaits et injustices de leurs gouverneurs [...]" (18). La caractérisation affective des gouverneurs désignés par le calife par les termes "méfaits" et "injustices" est semblable à celle exprimée par Maslama. La présence du narrateur se remarque à travers des déclarations générales, et sans nuance, telle "des plaintes, chaque jour plus nombreuses, déferlaient de toutes les provinces du royaume" (15). On peut se demander à quel point la voix de Boumediène se confond à celle de son narrateur. Les propos de ce dernier font écho au discours tenu par les adversaires d'Othmân dans le roman--les Compagnons du Prophète éloignés du pouvoir, les gouverneurs déposés, les combattants au butin réduit et ceux offusqués par le "népotisme" d'Othmân. On est loin du style distant et neutre adopté dans l'avertissement au lecteur; les figures de style telle la répétition par parallélisme et l'interrogation rhétorique sont fréquemment employés pour soutenir les accusations prononcées contre Othmân et affirmer ce qui se présente d'emblée comme

des faits historiques incontestés: “Omar Ibn al-Khattâb n’avait-il pas refusé de partager entre les guerriers les terres du Sawâd iraquien?» (64). Il est nécessaire de se retourner aux sources pour nous renseigner sur les accusations prononcées contre le calife ainsi que le processus de sélection des matériaux historiques tel qu’il se révèle dans *La fin d’un monde*.

### ‘Uthmān dans les sources

Un parcours des sources historiques nous éclaire non seulement sur ‘Uthmān, le personnage historique et sur quelques aspects de son règne, qui dura douze ans (644-656) mais également sur la reconstruction dans le roman. On pourra ainsi mieux évaluer les faits rapportés, particulièrement les accusations proférées contre lui par certains personnages. Mains récits historiques affirment que ‘Uthmān était moins strict et plus flexible que son prédécesseur ‘Umar: “When ‘Uthmān ruled, he was lenient with (the people). He contested claims vigorously but did not void a single rightful claim. So they loved him for his leniency [...]”<sup>450</sup> Mas’ūdī rapporte dans ses *Prairies d’or*: “‘Uthmān était généreux et bienfaisant à l’extrême ; parents ou étrangers, tous avaient part à ses dons et à ses faveurs.”<sup>451</sup> L’histoire nous informe également que “sous son règne, les Compagnons du Prophète acquirent des maisons et des terres.”<sup>452</sup> Ce genre de récits projetant une image favorable du comportement du calife envers les Compagnons du

---

<sup>450</sup> Ṭabarī, *The History of Al-Ṭabarī, The Crisis of the Early Caliphate: The Reign of ‘Uthmān*, vol.15, trans. R. Stephen Humphreys (Albany, New York: State University of New York Press, 1990), 228.

<sup>451</sup> Mas’ūdī, *Les Prairies d’or*, ed. Charles Pellat, trans. Barbier de Meynard & Pavet de Courteille (Paris: Imprimerie Nationale, 1971), vol. 3, 616.

<sup>452</sup> Mas’ūdī, vol. 3, 616

Prophète ne figure pas dans *La fin d'un monde*. On trouve, plutôt, l'impression qu'Othmân s'est totalement désintéressé des Compagnons d'après les propos de Mohammed Ibn Abî Bakr (fils du premier calife): “Othmân a écarté tous les compagnons du Prophète et il a fait rentrer les gens que Mohammed avait exclus” (24). Nulle réplique ne vient démentir ou rectifier ce qui vient d'être prononcé par un adversaire du calife. Signalons que la figure historique Muḥammad Ibn Abī Bakr apparaît dans les sources comme l'un des trois comploteurs contre 'Uthmān; il incita les gens en Egypte à se rebeller contre ce dernier.

Dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd, un récit qui porte sur le règne de 'Uthmān raconte que durant les six premières années, 'Uthmān n'avait mécontenté personne, qu'il était plus populaire parmi les Qurayshites [originaires de La Mecque et dont est issu Muḥammad] que 'Umar qui était très strict. D'après le même récit, durant les six dernières années de son règne, 'Uthmān avait négligé les gens et s'était tourné vers ses parents et sa famille auxquels il avait donné une part du trésor public.<sup>453</sup> Le même récit conclut que 'Uthmān avait dévié des enseignements divins de par sa conduite. Le contraste entre la première partie du récit et ce qui s'ensuit invite à un examen de la relation entre 'Uthmān et les Qurayshites. D'après des récits rapportés par Ṭabarī, les raisons de la popularité initiale de 'Uthmān chez les Qurayshites remontent à un fait important: “Umar b. al-Khaṭṭāb [prédécesseur de 'Uthmān] had forbidden the notables of Quraysh who were Emigrants to go out into the conquered territories except with his permission, and (then only) for only a set period of time.”<sup>454</sup> 'Umar voyait d'un œil

---

<sup>453</sup> Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 3, ed. Ihsān 'Abbas (Beirut: Dar Ṣader, 1998), 64. Ce récit semble inspirer les propos du personnage Yūsuf: “[...] j'ai cru en Othmān pendant six ans et j'en doute depuis six autres” (74).

<sup>454</sup> Ṭabarī, 223.

défavorable les Qurayshites qui semblaient se réjouir à l'excès du prestige et de l'attention que leur portaient les gens dans les territoires conquis et qui commençaient à former des factions autour de ces derniers.<sup>455</sup> 'Uthmān, en revanche, manifesta de la clémence envers les Qurayshites: "When 'Uthmān took power, he freed them from such restrictions. They betook themselves to the conquered territories, where the people attached themselves to them."<sup>456</sup> Plus tard, 'Uthmān revint sur sa décision: "Now surely Islam has reached maturity, and the Quraysh wish to usurp God's wealth for their own benefit to the exclusion of His (other) servants."<sup>457</sup>

Cette nouvelle décision qui consiste à empêcher les Qurayshites de faire comme il leur plaît dans les territoires conquis pourrait expliquer, du moins en partie, l'animosité nouvellement ressentie par ces derniers envers 'Uthmān. Le récit, rapporté par Ibn Sa'd, révélerait-il la revanche des Qurayshites, dorénavant restreints dans leur mouvement, sur 'Uthmān? *La fin d'un monde* omet de parler de la conduite des Qurayshites en terres lointaines, et de la sentence prononcée plus tard par 'Uthmān à leur égard. Le roman tient, pourtant, à souligner l'hostilité croissante envers Othmān sans mentionner ce fait important qui doit avoir suscité l'animosité des Qurayshites contre ce dernier. Telle omission sert, semble-t-il, à affirmer que les accusations prononcées contre Othmān sont justifiables et incontestées.

On trouve dans les sources un autre aspect du règne de 'Uthmān qui n'est pas mentionné dans le roman. 'Uthmān, contrairement à Othmān qui suivait exclusivement les conseils des membres de sa famille, collaborait avec son conseil de cabinet: "Now you are my ministers, my counselors, and my trusted men. [...] So decide what you think

---

<sup>455</sup> Ṭabarī, 224.

<sup>456</sup> Ṭabarī, 224.

<sup>457</sup> Ṭabarī, 223.

is right and advise me.”<sup>458</sup> Le mode de vie raffiné de ‘Uthmān, qui était manifestement très riche, a lui aussi suscité des diatribes de la part de ses adversaires qui l’accusaient de toucher au trésor public, accusation contre laquelle ‘Uthmān se défend farouchement:

No, by God, I do not eat from public funds but only from my own. You know that I was the wealthiest man of Quraysh and the most single-minded merchant among them. I have never ceased eating soft and delicate foods. I have attained a great age, and it is the most delicate food that I like best. I know of no accusation that anyone can bring against me on account of this.<sup>459</sup>

Dans le roman, Othmān n’accède pas à la parole pour se défendre contre la même accusation prononcée par Maslama: “-- Et ce luxe ! Tu as vu tout ce luxe ? Les Ansār qui se trouvent en butte à de sérieuses difficultés économiques, et ils sont plus nombreux qu’on ne l’imagine, le trouvent carrément insultant” (23). Pour appuyer cette image davantage, le récit oppose de façon habile, “innocente” presque, Othmān à son prédécesseur Omar à travers un souvenir d’Arbad:

En entendant Maslama parler du luxe, il revint à la mémoire d’Arbad un incident qui, dans sa jeunesse, avait frappé son imagination ; il avait trait à l’austérité du calife Omar qui était entré dans une violente colère en apprenant que le fondateur de la ville de Kûfa [...] avait voulu imiter le faste des Perses en s’y faisant construire un magnifique palais [...]. Omar, redoutant que le luxe persan n’exerçât une influence pernicieuse sur les Arabes, n’avait pas hésité à envoyer des gens pour brûler le palais, et l’ordre avait été exécuté sur-le-champ. (23)

Les sources, certes, concordent au sujet de l’austérité du deuxième calife; pourtant, le roman semble manipuler cet incident particulier de deux manières: d’abord en interprétant l’incident au lieu de le “transmettre fidèlement” comme nous le laisse entendre l’avertissement; ensuite en omettant des détails pertinents. Signalons que la réaction immédiate, et au fond excessive, attribuée à Omar dans le roman vise avant tout

---

<sup>458</sup> Ṭabarī, vol. 15, 136.

<sup>459</sup> Ṭabarī, vol. 15, 229.

à contraster l’image complaisante et irresponsable projetée d’Othmân. Examinons la source:

En 21/642, la population de Koufa ayant porté plainte contre son gouverneur [...], ‘Umar chargea Muhammad b. Maslama [...] [de procéder à une enquête]. Muhammad mit le feu à l’entrée du palais de Koufa [où se tenait enfermé le gouverneur] ; il [...] procéda à l’interrogatoire [de la population].<sup>460</sup>

Le roman joue sur les contrastes, le “népotisme,” une des accusations principales proférées contre Othmân, dans le roman, est contrasté à la conduite d’Omar. On retrouve ce contraste dans l’ouvrage de Mas’ūdī sur lequel semble s’appuyer la reconstruction; après avoir cité en détails les fortunes nouvellement acquises par les membres de famille de ‘Uthmân, Mas’ūdī indique:

Il nous serait facile de citer d’autres exemples qui prouvent que les fortunes considérables s’étaient constituées sous le règne de ‘Uthmân. Qu’il y a loin de là aux mœurs simples et droites et à la vie au grand jour de ‘Umar b. al-Khattâb !<sup>461</sup>

En omettant certains détails et en proposant une interprétation des faits, *La fin d’un monde* présente une image fragmentaire façonnée selon le prisme du narrateur. Encore faut-il souligner que l’on peut déceler un certain degré d’hostilité dans l’ouvrage de Mas’ūdī, comme le souligne l’historien contemporain Tarif Khalidi.<sup>462</sup> Mas’ūdī aurait été un partisan de ‘Alī, ce qui expliquerait certaines représentations négatives de ‘Uthmân dans son ouvrage.

Dans son *Ta’rīkh*, Ṭabarī écrit: “When ‘Uthmân took office, he confirmed ‘Amr b. al-‘Āṣ in his governorship, for he did not depose anyone save on the basis of a complaint [against him] or an [official’s] desire to step down apart from any

---

<sup>460</sup> Mas’ūdī, vol. 3, 616. (les points de suspension entre crochets sont les nôtres.)

<sup>461</sup> Mas’ūdī, vol. 3, 616.

<sup>462</sup> Tarif Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas’ūdī* (Albany: State University of New York Press, 1975), 122.

complaint.”<sup>463</sup> (Ṭabarī affirme qu’al-Wāqīdī avait rapporté la même information.) La raison pour laquelle ‘Amr b. al-‘Āṣ fut déposé par ‘Uthmān n’est pas mentionnée en détails. D’après le récit d’al-Wāqīdī transmis par Ṭabarī,

‘Uthmān stripped ‘Amr b. al-‘Āṣ of [control over] the tax revenues (kharāj) of Egypt and made ‘Abdallāh b. Sa‘d the chief fiscal officer. The two (men) were bitterly at odds. ‘Abdallāh wrote to ‘Uthmān saying, “Verily ‘Amr has refused to turn over the tax revenues,” while ‘Amr wrote, “Verily ‘Abdallāh has used the stratagems of war against me.” ‘Uthmān wrote ordering ‘Amr to depart, and gave ‘Abdallāh b. Sa‘d authority over both the tax revenues and the army.<sup>464</sup>

La réaction furieuse de ‘Amr b. al-‘Āṣ quand il fut déposé par ‘Uthmān est explicitement fournie dans le récit rapporté par Ṭabarī: “When ‘Uthmān stripped ‘Amr b. al-‘Āṣ of Egypt, ‘Amr was intensely angry and full of hatred for ‘Uthmān.”<sup>465</sup> Et l’épisode où le calife loue ‘Abdallāh b. Sa‘d pour avoir accru les revenus d’Egypte et la réponse de Amr b. al-‘Āṣ sont semblables à la reconstruction dans le roman. Mais il n’est pas mentionné si ‘Abdallāh b. Sa‘d avait effectivement doublé les revenus, comme l’est le cas dans le roman.

## L’épisode des Egyptiens dans le roman

Un groupe d’Egyptiens mécontents sont reçus par Othmān à Médine auquel ils mentionnent des “faits irréfutables.” Le récit ne fournit nul détail sur leurs plaintes, mais Othmān ne se retient pas de s’excuser: “Je demande pardon à Dieu et je me repens, mais que voulez-vous de moi?” (65). Or, ces derniers décident de ne rentrer chez eux que si

<sup>463</sup> Ṭabarī, vol.15, 18-9.

<sup>464</sup> Ṭabarī, vol. 15, 24.

<sup>465</sup> Ṭabarī, vol. 15, 23.

Othmân leur promet de ne plus offrir de donations aux Médinois et de ne partager le butin que parmi les combattants et les Compagnons du Prophète. Il a fallu l'intervention d'Alî, le cousin du Prophète et futur calife, pour convaincre les Egyptiens de regagner leur province. Comme Othmân rejetait les conseils d'Alî, ce dernier refusa initialement sa demande. Alî qui céda ensuite à Othmân réussit à convaincre les rebelles de rentrer chez eux en leur promettant que le calife veillerait à ce que leurs demandes soient satisfaites. Mais Othmân, semble-t-il, a expliqué différemment cet épisode dans son sermon du vendredi:

-- Des gens d'Egypte sont venus jusqu'à nous, car il leur était parvenu au sujet de leur *imâm* des choses erronées, cependant, quand ils ont été convaincus de la fausseté de [c]es bruits, ils s'en sont retournés dans leur pays. (65)

Ce qui s'ensuit est le point culminant de l'épisode des Egyptiens. Après avoir quitté Médine pour regagner l'Egypte, ces derniers rebroussement chemin à cause d'un incident fort imprévisible:

N'avaient-ils pas appréhendé un courrier du calife et n'avaient-ils pas découvert, soigneusement cachée dans une outre vide, une missive portant le sceau d'Othmân et adressée à Abd Allâh Ibn Sad, le gouverneur de l'Egypte, laquelle disait : « Tu connais de vue et de nom les hommes qui sont venus ici dans un but de sédition. Parmi eux il y a des Compagnons du Prophète et des Tâbiûn [les Musulmans nés après la mort du Prophète]. Prends donc toutes les dispositions nécessaires pour les tuer, les crucifier ou encore leur faire couper les mains et les pieds afin qu'ils ne puissent plus entreprendre pareille expédition. » (67)

En employant l'interrogation rhétorique mêlée à la négation au début de ce passage en plus de la répétition ("n'avaient-ils pas"), le narrateur attire davantage l'attention sur cet événement et en même temps semble l'affirmer. Le lecteur informé par le narrateur peut-il résister à ce regard à travers lequel il est informé? Sans doute l'incident du courrier intercepté justifie-t-il ce que subira Othmân aux mains des Egyptiens. C'est aux textes historiques qu'il faut retourner maintenant pour nous renseigner sur cet épisode.

## L'épisode des Egyptiens dans les sources

Sur un ton neutre bien différent de celui adopté dans le roman, Ibn Sa'd mentionne dans ses *Ṭabaqāt* l'épisode des Egyptiens (moins d'une page et demie y compris l'*isnād*).<sup>466</sup> L'épisode consiste en trois récits remontant à un des témoins à chaque fois. Ibn Sa'd n'intervient point dans les récits qu'il transmet. Les détails dans la missive mentionnés dans le roman ne figurent pas dans les *Ṭabaqāt*. Il y a, toutefois, une allusion vague au châtement qui doit attendre les Egyptiens sans aucun détail. Quant à 'Uthmān, il est indiqué qu'il avait démenti que ce soit lui qui ait écrit le message ou envoyé le messager. Sa réplique fut: "Cela a été fait sans moi."<sup>467</sup>

Dans le *Ta'rīkh*, l'épisode du retour des Egyptiens est décrit avec plus de détails.

'Alī qui perçoit les Egyptiens leur demande:

"What brought you back after you had changed your minds and gone?" They responded, "We seized a letter [ordering] us to be killed from an official courier." Then Ṭalḥah came and the Basrans said the same thing, as did the Kūfans with Al-Zubayr. The Kūfans and Basrans said, "We are united in supporting and aiding our brothers, as they were promised." Then 'Alī said to them, "How, O men of Kūfah and Baṣrah, did you know what had befallen the Egyptians, for you traveled a certain number of days and then turned back toward us? By God, this is a conspiracy (amr) woven while you were in Medina." "Explain it however you wish," they said.<sup>468</sup>

Ce récit transmis par Ṭabarī ne figure certes pas dans le roman qui lui préfère une autre version plus dramatique qui culpabilise le calife et le dépeint de façon assez négative.

Dans un autre récit, il est question d'une confrontation entre le calife et les rebelles.

'Uthmān se défend et défie ces derniers de prouver qu'il a envoyé tel courrier:

<sup>466</sup> Ibn Sa'd, 65.

<sup>467</sup> Ma traduction du texte original: "فَعَلَ ذَلِكَ دُونِي" (65).

<sup>468</sup> Ṭabarī, vol. 15, 162. Les mots entre crochets, en anglais, appartiennent au traducteur.

‘Either you must produce two men from among the Muslims to bear witness against me, or [you must accept] my oath in the name of God [...] that I neither wrote nor dictated nor knew that the letter is [falsely] ascribed to this man [that is ‘Uthmān himself], and it may be that the seal [on the letter] was forged.’<sup>469</sup>

Mais les rebelles sont loin de s’incliner et persistent dans leur position accusatrice contre le calife. Ils tiennent à exécuter leur plan: “By God, God has made your blood lawful, and you have violated the pact and covenant [which you made with us].” And so they laid siege to him.<sup>470</sup> Clairement, l’argument présenté par le calife ne changea rien aux yeux des dissidents égyptiens; en fait, l’incident du courrier soulève des questions. L’historien allemand Albrecht Noth conclut:

This messenger story is unbelievable in certain important respects. The place in which the encounter is supposed to have occurred is not defined with any precision, but most likely would have been somewhere on the main route from the Ḥijāz to Egypt [...]. But surely ‘Uthmān’s messenger would have known that the discontented Egyptians were traveling ahead of him somewhere along this road, and it can hardly be doubted that he would have been warned to avoid them at all costs. That is, the chance meeting along the way could not have occurred. Furthermore, the various versions of the anecdote differ considerably over the punitive measures which the caliph is supposed to have had in mind for the Egyptians.<sup>471</sup>

Comme le souligne Noth, l’“alibi” présenté par le groupe de dissidents Égyptiens, sert à démontrer que ‘Uthmān est incapable d’assumer la position de calife soit parce qu’il ne savait rien du courrier (on suppose ici qu’il disait la vérité) ce qui revient à dire qu’il n’était pas au courant de choses sérieuses qui se passaient derrière son dos; soit parce qu’il a tenté avec malveillance de trahir les rebelles égyptiens.<sup>472</sup> Quelle que soit la vérité, cette histoire du courrier intercepté sera exploitée à fond par les Égyptiens:

---

<sup>469</sup> Ṭabarī, vol.15, 169. A l’exception des points de suspension, les mots entre parenthèses sont ceux du traducteur.

<sup>470</sup> Ṭabarī, vol.15, 169. Les mots entre crochets, à l’exception des points de suspension, sont ceux du traducteur.

<sup>471</sup> Albrecht Noth, *The Critical Arabic Historical Tradition*, trans. Michael Bonner (Princeton, NJ: Darwin Press, 1994), 187-88.

<sup>472</sup> Noth, 188.

Their unhappiness with the caliph's interference in the affairs of their land was not enough to excuse their participation in the murder of one of the oldest Companions of the Prophet and the "Commander of the Faithful". To absolve the killers of blame for their deed, a need was felt for justifications which were stronger and more convincing.<sup>473</sup>

Les "pseudo-causes" ne sont généralement pas, selon Noth, toutes motivées par des intérêts de faction ou un esprit de parti: "for in numerous cases one can hardly avoid the conclusion that considerations of entertainment value and general edification have carried the day."<sup>474</sup> Ce point semble pertinent dans le contexte du roman: pourquoi reprendre spécifiquement cet épisode-ci et choisir de reproduire la version où il est question de meurtre, de crucifixion même, de coupure des mains et des pieds. Et pour rendre l'histoire encore plus choquante et plus cruelle, il y a des Compagnons du Prophète parmi les dissidents. La reconstruction joue clairement sur l'élément de surprise: quel lecteur s'attendrait à lire un tel récit au sujet d'un des quatre califes? Le style de la reconstruction est captivant à son tour et vise, comme nous l'avons vu plus haut, à émouvoir le lecteur. Le récit semble ainsi affirmer à ce dernier qu'il d'agit d'un fait incontesté, d'"Histoire" rapportée "fidèlement." Que la version rapportée dans le roman provienne des sources ne veut nullement dire qu'elle est fiable ou qu'elle fait partie de "l'Expérience de Médine" ou encore du "Modèle de Médine" qui présente une vision idéale de cette époque-là.

En somme, la représentation de la situation à Médine au début du roman n'arrive pas à livrer une image totale et équitable des événements entourant la *fitna*. Les différents événements décrits, et l'épisode du courrier intercepté par les Egyptiens en particulier, sont loin de refléter la matière historique consensuelle et par conséquent

---

<sup>473</sup> Noth, 188.

<sup>474</sup> Noth, 188.

perdent de cette validité historique tant soulignée dans l'avertissement. Néanmoins, le texte semble avoir une autre qualité historique qui se rapporte au contexte algérien. La représentation dans le roman est pertinente et significative puisqu'elle semble renvoyer plus à ce qui se passe en Algérie et ce qui pourrait se passer dans les années à venir (après 1991). Dans la section suivante nous nous pencherons sur l'importance du cadre algérien par rapport au roman.

### **Le présent à travers le passé**

Bon nombre d'épisodes dans *La fin d'un monde* semblent manifestement évoquer la situation en Algérie autant sinon plus que l'histoire de Médine. Considérons encore une fois l'épisode du courrier intercepté par les rebelles; on peut y déceler un certain parallèle entre cet épisode-ci et les émeutes d'octobre 1988. La version rapportée dans le roman au sujet du courrier attribué à Othmân et où il est question de "tuer", de "crucifier" ou encore de "faire couper les mains et les pieds afin qu'ils [les rebelles] ne puissent plus entreprendre pareille expédition" renverrait à la force excessive employée par l'armée algérienne pour mater les manifestants lors des émeutes de 1988. L'épisode dans le roman se présente assurément comme fait historique pareillement aux émeutes d'octobre en Algérie. La différence est évidemment le fait que dans le roman les ordres d'Othmân ne sont pas exécutés, mais comme nous avons vu plus haut cela importe peu. La crise résultant de l'assassinat d'Othmân, qui est justifié par l'épisode du courrier, renverrait à la crise qui éclatera éventuellement en Algérie et dont le germe remonte aux manifestations de 1988. Tandis qu'Othmân sera assassiné par les rebelles, le président

algérien Bendjedid sera écarté du pouvoir par l'armée en 1992. On peut ainsi lire l'épisode du courrier comme un miroitement approximatif de l'histoire toute récente en Algérie.

Un autre point non négligeable concerne l'auteur de *La fin d'un monde* qui est, rappelons-le, la veuve du président algérien Houari Boumediène.<sup>475</sup> En choisissant de reproduire une version non fiable de l'épisode du courrier, n'est-elle pas en train d'insinuer que si un calife n'est pas exempt des manigances politiques et poursuit vicieusement ses adversaires, on pourrait difficilement en vouloir au président Boumediène qui se révéla farouche envers toute opposition. En outre, les reconstructions dans le roman servent à semer le doute sur ce que le lecteur croit savoir au sujet du califat d'Othmân en particulier, ainsi les idées que l'on a sur tel ou tel dirigeant (calife ou président) ne sont pas nécessairement vraies. Peut-être est-ce aussi une façon de critiquer Bendjedid d'avoir été incapable de prévoir le tumulte qui allait régner en Algérie à l'opposé de son prédécesseur Boumediène. Ne trouve-t-on pas dans le roman une allusion qui pourrait suggérer cela? En effet, lors d'une discussion animée entre Arbad et son cousin, nommé Yûsuf, ce dernier lui lance que le calife n'est pas digne de sa position car "gouverner c'est d'abord prévoir. Et il n'a rien prévu" (74). Le président Boumediène a apparemment su prévoir toute opposition éventuelle grâce à sa main de fer, ce qui du coup le place plus haut que son successeur.

L'insistance sur l'accusation de toucher au trésor public proférée par les adversaires d'Othmân contre ce dernier dans *La fin d'un monde* pourrait elle aussi aider, de manière indirecte, à embellir l'image d'un président Boumediène accusé du même

---

<sup>475</sup> Voir le portrait non flatteur que Boudjedra fait à la fois de président Boumediène et de son épouse (*Le FIS*, 34-40).

délict. A noter est que le roman ne mentionne point la richesse d'Othmân qui date d'avant l'Islam et d'avant le califat. C'est au président Boumediène que remonte, semble-t-il, la phrase suivante: "celui qui fabrique le miel est obligé d'y mettre le doigt, ne serait-ce que pour connaître ce qu'il vaut."<sup>476</sup> Rappelons que les califes sont généralement vus comme des modèles à suivre dont la conduite est exemplaire. Encore une fois, on remarque cette attaque contre l'imaginaire islamique qui se réclame de l'"Histoire."

Il y a une tournure qui s'effectue dans le roman au sujet du personnage Arbad. Celui-ci, qui se présente au début comme quelqu'un qui refuse de s'allier avec les adversaires du calife, finit par faire une déclaration surprenante:

Mais tu admettras aussi que la tentation est bien grande pour l'*imâm* d'user et d'abuser de son pouvoir en jugeant rebelles à l'Islam tous ceux qui ne sont en fait que rebelles au pouvoir califal. Il peut ainsi éliminer de façon expéditive les ennemis de sa propre politique qui ne sont pas forcément, selon moi, de mauvais Musulmans. Par exemple, je ne dirais pas de celui qui s'insurge contre Othmân qu'il a cessé d'être un bon Musulman. (73)

La force de cette condamnation implicite tient à ce qu'elle émane d'Arbad, qui se voulait "objectif" jusqu'ici et ne partageait pas les accusations proférées contre Othmân. Ce passage semble toucher plus au monde contemporain où l'instrumentalisation de l'Islam se manifeste plus vivement et de manières diverses, pour des gains politiques, personnels ou encore militaires.<sup>477</sup> En effet, il n'est point mentionné dans les sources que 'Uthmân élimine qui que se soit ni qu'il le fait au nom de l'Islam. C'est après son assassinat que des camps antagonistes se réclameront de l'Islam à la fois pour légitimer leur position et

---

<sup>476</sup> Cité par Boudjedra, 45.

<sup>477</sup> Les militants islamistes représentent le mieux cette tendance à parler au nom de l'Islam

pour éliminer l'ennemi.<sup>478</sup> Un vieil homme remarque: "Ce pouvoir est devenu un morceau de viande que trop de chiens se disputent" (115).

La comparaison entre la situation à Médine et l'actualité en Algérie peut parfois paraître incongrue surtout si l'on se penche sur le rapport entre le dirigeant et son public. Le calife était avant tout quelqu'un d'accessible; ceux qui s'opposaient à certaines de ses décisions pouvaient directement exprimer leur mécontentement devant lui. Comme nous avons vu plus haut dans le roman, le mécontentement pouvait se manifester de manière violente à travers les insultes ou l'agression physique (40, 57-8, 72, 79-80). Est-il possible de même imaginer un chef d'état arabe actuel subir ce genre de répercussions de la part du peuple? L'élimination des ennemis est sans doute devise courante dans les régimes dictatoriaux. Mais c'est une pratique exercée également par les ennemis du régime. Le FIS semble être visé ici puisqu'il se présente comme parti islamique, ce qui lui octroie du coup une plus haute légitimité qui servirait à son tour à justifier les actes d'élimination commis contre ses ennemis qui, si on suit la même logique, doivent nécessairement être de mauvais Musulmans. Les propos d'Arbad viennent affirmer le contraire sous le voile du cadre califal: s'opposer au FIS ne veut nullement dire qu'on est mauvais Musulman. Mais, encore une fois, ce parallèle peut déranger énormément le croyant: Othmân devient accessoire narratif et par conséquent ne reçoit ni la considération ni le respect qui lui sont dus en tant que calife et ancien compagnon du Prophète. En même temps, le récit semble se déculpabiliser en soulignant que s'insurger (textuellement) contre Othmân est différent de cesser d'être un bon musulman.

---

<sup>478</sup> Les exemples abondent; citons-en un: les partisans d'Alî qui, en s'appuyant sur quelques hadiths, considèrent ce dernier comme le seul calife légitime feront la guerre au clan d'Othmân qu'ils accusent d'avoir tué ce dernier.

Quand Yûsuf exprime son étonnement devant les paroles d'Arbad, celui-ci s'explique ainsi: "Je suis lucide, simplement. Si Dieu m'a donné un esprit et une raison, c'est pour que j'en fasse un bon usage et non que j'avale tout bêtement ce qu'on veut me faire avaler" (74). L'allusion faite ici peut aisément s'appliquer à l'imaginaire islamique qui exhibe une disposition à perpétuer aveuglément un héritage ancien sans le questionner ni le soumettre à l'examen. On peut également dans les propos tenus par Arbad observer un glissement de la voix auctoriale qui a manifestement choisi d'aborder le sujet de la *fitna* de façon non-conformiste, en soulignant les faiblesses et les insuffisances d'Othmân en particulier. (Rappelons, toutefois, que l'avertissement demeure très conforme.)

Le roman semble généralement enclin à isoler le troisième calife de ses deux prédécesseurs sans toutefois signaler un fait historique important: à la suite de la mort du deuxième calife, 'Uthmân avait déclaré devant le comité de six personnes chargé de nommer le futur calife qu'il suivrait le modèle de ses deux prédécesseurs 'Umar et Abū Bakr, contrairement à 'Alī qui avait refusé. C'est pour cette raison que le comité l'avait choisi lui au lieu de 'Alī.<sup>479</sup> Mais en insistant sur la différence entre le troisième calife et ses prédécesseurs, notamment le deuxième calife dont le règne dura plus longtemps, le roman semblerait distinguer Bendjedid de son prédécesseur Boumediène. Ce parallèle causerait encore des frissons chez le lecteur algérien, surtout celui familier du règne de Boumediène, qui se saisit du pouvoir à la suite d'un coup d'état et qui tint à éliminer tout opposant ou rival éventuel aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays.<sup>480</sup> Pousser ce

---

<sup>479</sup> Zaman, Muhammad Qasim, "Rashidun," *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 573.

<sup>480</sup> Boumediène élimina presque tous les membres de l'"équipe d'officiers supérieurs dont les liens s'étaient noués en 1956 pendant la guerre et qui [l'] avait aidé [...] à se hisser au pouvoir" (Stora, 35). Ceux qui étaient à l'étranger ne lui échappèrent guère: "Il élimine à l'aide de la redoutable sécurité militaire

parallèle en faisant une comparaison entre les deux (calife et président) serait amplifier une suggestion subtile dans le roman. Mai il semble néanmoins y avoir quelques points en commun: le tumulte dû au mécontentement de la population semble se passer durant le règne du troisième calife comme lors du règne de Bendjedid. Le courrier attribué à Othmân où il est question de faire payer atrocement les rebelles égyptiens leur dissidence semble renvoyer à l'usage excessif de force utilisé contre les manifestants lors des émeutes de 1988. Dans les deux cas, calife et président seront éliminés suite à l'escalade de la situation (Bendjedid sera écarté du pouvoir). La crise sanglante qui s'ensuivra en Arabie et qui s'étendra au nord (au sud de l'Irak) fait écho au tumulte dangereux que subira éventuellement l'Algérie après l'annulation des élections de 1991. (On remarque ici que le roman réussit à prévoir une montée de violence qui, lors de sa publication, n'a pas encore lieu.) A travers ces événements lointains dépeints dans le roman, Boumediène se propose-t-elle de brosser une image moins négative de son mari défunt? Si les califes ne sont pas parfaits et commettent des erreurs, peut-être faudra-t-il être moins exigeant à l'égard d'un homme ordinaire qui a su malgré tout réaliser une certaine stabilité en Algérie à l'opposé de son successeur. En faisant connaître aux Algériens les conséquences accablantes de la *fitna*, l'auteur est-elle en train de les prévenir dans le but d'éviter à son pays de revivre une histoire semblable?

Choisir de rapporter dans le roman des versions non consensuelles montre, en effet, à quel point le processus de sélection des sources peut être subversif. Cette sélection semble en effet "infliger" des "distorsions aux faits de l'Histoire" plus que ne le

---

(police politique) toute velléité d'opposition. Mohamed Khider est assassiné à Madrid le 4 janvier 1967. Krim Belkacem, [...] principal négociateur algérien à Evian, est retrouvé étranglé le 20 octobre 1970 dans une chambre d'hôtel à Francfort. Hocine Aït Ahmed et Mohamed Boudiaf vivent en exil à l'étranger, où ils tentent d'organiser des mouvements d'opposition" (Stora, 34).

fait la fiction. Si la fiction se permet de refaçonner les faits de l'histoire, elle ne le fait pas clandestinement: le lecteur est informé dès le début que ce qu'il lit n'est pas de l'histoire. Dans *La fin d'un monde*, le lecteur est informé du contraire dans l'avertissement qui souligne, avec insistance, que tous les faits ont été "fidèlement rapportés." Le roman dissimule qu'il s'est limité à quelques épisodes le plus souvent défavorables à Othmân, présentant ainsi une seule perspective. D'ailleurs l'"Histoire" avec son H majuscule dans l'avertissement suggère qu'il n'existe qu'une Histoire à l'opposé d'"histoire" qui laisse entendre l'existence du pluriel. Le récit des Egyptiens qui est loin d'être fiable acquiert ainsi un statut sûr, ce qui du coup efface d'autres versions plus fiables.

En somme, la subversion se manifeste à plusieurs niveaux dans le roman qui affirme dans l'avertissement l'absence de "distorsion" à l'"Histoire." D'une part, telle affirmation pourrait conduire à l'égarement d'un lecteur qui s'y fie et qui s'attend, par conséquent, à trouver une réalité historique dans le roman. L'avertissement qui vise clairement à dissiper toute possibilité d'accusation contre l'auteur cherche aussi à légitimer le discours antagoniste tenu dans le texte. En s'appuyant sur une lecture fort sélective des sources, la partie sur Médine finit par présenter une perspective partielle et antagoniste qui marginalise d'autres matériaux historiques qui sont apparemment plus fiables. Bref, *La fin d'un monde* s'abrite derrière la "transmission fidèle" ou la "lucidité" d'un des personnages pour exprimer une critique acerbe de la situation actuelle en Algérie.

Si le roman s'était appuyé sur des récits plus fiables et moins ahurissants, le parallèle entre le passé de Médine et le présent de l'Algérie aurait été inconciliable. Le

projet semble donc motivé par l'effet de miroitement: l'expérience de Médine devrait refléter ce qui se passe en Algérie et les enjeux de la situation actuelle. Le poids des circonstances et du lieu de publication, comme on a vu plus haut, semblent peser lourdement sur le roman de sorte que certains propos des personnages semblent se rapporter plus à la situation en Algérie qu'à l'histoire des califes. Le personnage Othmân semble donc servir d'accessoire narratif; les personnages s'y réfèrent pour exprimer leur mécontentement et leurs reproches au sujet de son incompetence, des abus politiques et de la corruption. Ce sont là des reproches que l'on peut facilement concevoir dans le cadre algérien. C'est peut-être cet écho que l'on retrouve dans le texte et auquel on ne peut se dérober qui fait que *La fin d'un monde* demeure une représentation littéraire modeste, prisonnière de ses propres circonstances.

## Conclusion

Comprendre les enjeux du sacré en terre d'islam est certes indispensable à une juste appréciation des trois romans. On pourrait dire de prime abord que nos auteurs étudiés ont "réussi" dans leur projet dans la mesure où ils n'ont pas déclenché d'émeute ou de menaces contre eux. Rappelons sommairement la question principale qui a guidé la présente étude qui est de savoir comment chaque auteur marie la création à la transmission. Certes, les trois romans n'auraient pu être plus différents l'un de l'autre. Chacun révèle une approche et un choix différents tant au niveau du sujet traité et de la narration qu'au niveau du rapport aux sources.

Les circonstances de la publication et les horizons d'attente du lectorat éventuel semblent avoir joué un rôle imposant dans *La fin d'un monde*. Ce roman (plus exactement le début qui traite de la *fitna*) est alourdi par le poids du contexte algérien. L'auteur semble s'abriter derrière des déclarations répétitives, dans l'avertissement au lecteur, pour échapper à toute accusation éventuelle. La sélection *subversive* des sources est motivée par l'effet de miroitement: la *fitna* en Arabie vient refléter les conditions en Algérie à la fin du 20<sup>e</sup> siècle. C'est un texte qui joue sur le manque de familiarité (pour ne pas dire l'ignorance) du lecteur avec les matériaux historiques. Par ailleurs, ce qui semblerait, à la première lecture, être une critique acerbe et justifiée de l'imaginaire islamique n'est autre qu'un moyen qui vise à rapprocher le passé lointain en Arabie du présent algérien. La narration modeste de ce premier roman de Boumediène pâlit sans

doute devant la virtuosité émanant de *Loin de Médine* et à un plus haut degré de *L'Homme du Livre*.<sup>481</sup>

Les conditions en Algérie ne pèsent pas si lourdement sur *Loin de Médine* même si Djébar affirme lors d'une interview que son roman serait un livre engagé.<sup>482</sup> La motivation principale en est de donner une voix et une présence à la femme. Et les quelques références aux problèmes de succession demeurent légères. Djébar remodèle les matériaux historiques à sa guise pour présenter sa "vision" de l'histoire. Son imagination créatrice prend des libertés et va jusqu'à réinventer sa source principale: Ṭabarī devient Tabari le "pudibond," personnage de sa création. En accusant Tabari et d'autres historiens musulmans de silence au sujet de la femme, le roman semble conformer à l'horizon d'attente du public occidental auquel il est principalement destiné. La fiction risque ainsi d'être lue comme réalité historique puisque Tabari est "représentatif" de l'homme musulman. Encore une fois, la non familiarité du lecteur avec les sources joue un rôle important dans la réception du roman.

Cette question de familiarité avec les sources ne se pose étonnamment pas dans le cas de *L'Homme du Livre* qui transporte principalement le lecteur à l'intérieur d'une conscience. Le peu de matériaux historiques sur l'état d'esprit du Prophète durant les vingt-quatre heures précédant la première révélation coranique donnent libre cours à l'imagination créatrice de l'auteur. Aux diverses strates temporelles et spatiales composant le récit se mêle une narration complexe et exigeante. Etre familier de la

---

<sup>481</sup> Le reste du roman qui décrit l'histoire d'amour vécue par les deux poètes Layla al-Akhyaliyya et Tawba Ibn al-Humayyir se révèle plus libérée. Leurs poèmes traduits de l'arabe font foi du talent de la traductrice Boumediène.

<sup>482</sup> Djébar déclare que *Loin de Médine* "is a piece of committed literature with regards to actual events in contemporary Algeria" (Clarisse Zimra, "When the Past Answers Our Present": Assia Djébar Talks About *Loin de Médine*," *Callaloo* 16 (1993): 116-131, 123).

biographie du Prophète ou de la culture arabe de l'époque ne garantit point une maîtrise du texte. *L'Homme du Livre* dont la densité est remarquable parle plusieurs langages au lecteur. Celui-ci saisit ce qu'il arrive à comprendre; si le *bāṭin* lui échappe, le *ẓāhir* lui est accessible. Les réflexions d'ordre universel portant sur l'existence et la mort, entre autres, ainsi que l'état d'anticipation et de perplexité vécu par le protagoniste donnent à ce livre une qualité universelle. Tout en s'ancrant dans le noyau du fond islamique, Chraïbi arrive grâce à sa verve créatrice à marier histoire, fiction et soufisme sans porter atteinte, soulignons-le, à aucun élément.

Comme nous l'avons vu, les romans étudiés posent des difficultés notoires tant à l'auteur qu'au lecteur. Néanmoins, ce sont des textes riches en matière critique; la présente thèse est loin d'en fournir une analyse complète. Notre souhait est qu'elle encourage la critique à s'interroger davantage sur le rôle de la fiction dans le roman historique et à s'aventurer plus dans le fond islamique pour une juste évaluation des ouvrages provenant du monde islamique. Ecrits en langue française, ces romans semblent initier une sorte de dialogue entre les civilisations islamique et occidentale, les échanges semblent peu nombreux.

## Bibliographie

### Littérature & critique

- Abu Zaid, Nasr. *Voice of an Exile*. Westport: Praeger, 2004.
- Ahsan, M.M. and Kidwai A.R., eds. *Sacrilege versus Civility: Muslim Perspectives on the 'Satanic Verses' Affair*. Leicester, UK: Islamic Foundation, 1991.
- Al-Akkad, Abbas Mahmud. *عبقرية محمد* [Le Génie de Muḥammad]. Cairo: Dar al-Kitab al Misriy, 1957.
- Al-Hakim, Tawfiq. *محمد* [Muḥammad]. Cairo: Maktabat al-Adab, 1936.
- Allen, Roger. *The Arabic Novel*. Syracuse, NY: Syracuse UP, 1995.
- Badawi, M. M. "Islam in Modern Egyptian Literature." *Journal of Arabic Literature* 2 (1971): 154-77.
- Benchama, Lahcen. *L'Œuvre de Driss Chraïbi*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- Bensmaïa, Réda, and Hassan Melehy. "The Phantom Mediators: Reflections on the Nature of the Violence in Algeria." *Diacritics* 27 (1997): 85-97.
- Bint al-Shati'. *تراجم سيدات بيت النبوة* [Biographies des dames de la maison de Prophétie]. 5 vol. Cairo: Dar al-Hilal-Shirkat al-'Arabiyya; Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1956-1984.
- . "Islam and the New Woman." Trans. Anthony Calderbank. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 19 (1999): 194-202.
- Borg, Gert and Ed de Moor, eds. *Representations of the Divine in Arabic Poetry*. Amsterdam: Rodopi, 2001.
- Boudjedra, Rachid. *Le FIS de la haine*. Paris: Denoël, 1992.
- . *La répudiation*. Paris: Denoël, 1969.
- Boumediène, Anissa. *La fin d'un monde*. Algiers: Bouchène, 1991.
- . *Le jour et la nuit*. Paris: Saint Germain des Près, 1980.
- , trans. and ed. *Moi, poète et femme d'Arabie*. By Khansā'. Paris: Sindbad, 1987.
- Bourget, Carine. *Coran et Tradition islamique dans la littérature maghrébine*. Paris: Karthala, 2002.
- . *The Star, the Cross, and the Crescent*. Lanham, MD: Lexington, 2010.
- Cachia, Pierre. "In a Glass Darkly: The Faintness of Islamic Inspiration in Modern Arabic Literature." *Die Welt des Islams* 1.4 (1984): 26-44.
- Carlyle, Thomas. *Hero and Hero Worship*. A.L. Burt, 1910.
- Chraïbi, Driss. *Le Monde à côté*. Paris: Denoël, 2001.
- . *L'Âne K'hal à la télévision*. Rabat: Yomad, 1999.
- . *L'Âne K'hal invisible*. Rabat: Yomad, 1999.
- . *L'Âne K'hal maître d'école*. Rabat: Yomad, 1999.
- . *Vu, lu, entendu, mémoires*. Paris: Denoël, 1998.
- . *L'Homme du Livre*. Casablanca-Paris: Eddif-Balland, 1995.
- . *Les Aventures de l'âne K'hal*. Paris: Seuil, 1992.
- . *Naissance à l'aube*. Paris: Seuil, 1986.

- . *La Mère du printemps*. Paris: Seuil, 1982.
- . *Une enquête au pays*. Paris: Seuil, 1981.
- . *Mort au Canada*. Paris: Denoël, 1975.
- . "Je renie *Le passé simple*." *Démocratie* 4 Feb. 1957:10.
- . *Le passé simple*. Paris: Denoël, 1954.
- Claudiel, Paul. *Cinq grandes odes*, Paris: Gallimard, 1936.
- Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Bordeaux: Galilée, 1973.
- Derrida, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- Djebar, Assia. *Figlie di Ismaele nel vento e nella tempesta*. Trans. Maria Nadotti. Rome. Dec. 2000. Performance.
- . "Anamnesis in the Language of Writing." Trans. Anne Donadey and Christi Merrill. *Studies in Twentieth Century Literature* 23.1 (Winter 1999): 179-89.
- . *Les Nuits de Strasbourg*. Arles: Actes Sud, 1997.
- . *Vaste est la prison*. Paris: Albin Michel, 1995.
- . *Loin de Médine*. Paris: Albin Michel, 1991.
- . *L'Amour, la Fantasia*. Paris: Albin Michel, 1985.
- . *Women of Algiers in Their Apartment*. Trans. Marjolijn de Jager. Charlottesville: U of Virginia P, 1992.
- Dugas, Guy. "Une mémoire en train de se constituer: Interview avec Driss Chraïbi." *Expressions maghrébines* 3 (2004): 153-77.
- Eban, A.S. "The Modern Literary Movement in Egypt." *International Affairs* 20 (Apr., 1944): 166-78.
- Erickson, John. *Islam and Postcolonial Narrative*. Cambridge: Cambridge UP, 1998.
- Fouet, Jeanne. *Driss Chraïbi en marges*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- Gafaïti, Hafid. "Between God and the Present: Literature and Censorship in North Africa." *Diacritics* 27.2 (1997): 59-84.
- Genette, Gérard. *Seuils*. Paris: Seuil, 1987.
- Gibbins, Christopher. "Dismantling the Maghreb: Contemporary Moroccan Writing and Islamic Discursivity." *The Marabout and the Muse. New Approaches to Islam in African Literature*. Ed. Kenneth Harrow. Portsmouth, NH: Heinemann, 1996.
- Hadjadji, Haouaria. *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi*. Paris: Publisud, 1986.
- . "Le passé simple de Driss Chraïbi." *Œuvres & Critiques* IV. 2 (1980): 91-99.
- Halliday, Fred. "Voice of an Exile. Reflections on Islam." *Times Literary Supplement* 3 June 2005: 22-3.
- Harrison, Nicholas. *Postcolonial Criticism. History, Theory and the Work of Fiction*. Cambridge: Polity P, 2003.
- Hawley, John C., ed. *The Postcolonial Crescent. Islam's Impact on Contemporary Literature*. New York: Peter Lang, 1998.
- Haykal, Muḥammad Ḥasanayn. *حياة محمد* [La Vie de Muḥammad]. Cairo: Matbaa Dar al-Kutub al Misriyya, 1935.
- . *في منزل الوحي* [Sur les lieux de la révélation]. Cairo: Maktaba al-Nahda al-Misriyyah, 1965.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age*. London: Oxford UP, 1962.
- Hussein, Taha. *'Alā Hāmish al-Sīra* ["Dans la marge de la vie du Prophète"]. 3 vol. Cairo: al-Maarif, 1933-1943.

- Kennedy, Philip, ed. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- Lang, George. "Jihad, Ijtihad, and Other Dialogical Wars in *La Mère du printemps*, *Le Harem politique*, and *Loin de Médine*." *The Marabout and the Muse. New Approaches to Islam in African Literature*. Ed. Kenneth Harrow. Portsmouth, NH: Heinemann, 1996.
- Laroussi, Farid. "When Francophone Means National: The Case of the Maghreb." *Yale French Studies* 103 (2003): 81-90.
- Leonor, Merino. "Coup de cœur en liberté?: Interview avec Driss Chraïbi." *Expressions maghrébines* 3 (2004): 29-33.
- Leclercq, Pierre Robert. "Le Chœur d'Assia Djébar." *Le Monde* 4 May 1991.
- Memmi, Albert, ed. *Ecrivains francophones du Maghreb*. Paris: Seghers, 1985.
- Mernissi, Fatima. *Le Harem politique: Le Prophète et les femmes*. Paris: Albin Michel, 1987.
- Mokam, Yvonne-Marie. "L'écriture de la femme musulmane dans *Loin de Médine* d'Assia Djébar." *Présence francophone* 65 (2005): 133-49.
- Redouane, Rabia. "Arabisation in the Moroccan Educational System: Problems and Prospects." *Language, Culture and Curriculum* 11 (1999): 195-203.
- Roded, Ruth. "Recreating Fatima, Aisha, and Marginalized Women in the Early Years of Islam." *Hawwa* 6.3 (2008): 225-53.
- . "Bint al-Shati's *Wives of the Prophet*: Feminist or Feminine?" *British Journal of Middle Eastern Studies* 33 (2006): 51-66.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Gallimard, 1990.
- Rushdie, Salman. *Satanic Verses*. London: Viking P, 1988.
- Said, Edward. "Against the Orthodoxies." *For Rushdie*. Ed. Anouar Abdallah. New York: Braziller, 1994.
- Sebbar, Leïla. "Les filles d'Ismaël, *Loin de Médine* par Assia Djébar." *Magazine littéraire* 289 (1991): 82-83.
- Segarra, Marta. *Leur Pesant de poudre: romancières francophones du Maghreb*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- "United Kingdom: *The Satanic Verses* Still Have Something to Say as Freedom of Expression Remains Threatened." *Article19.com*. ARTICLE 19, 7 Feb. 2009. Web. 20 Jan. 2010.
- Valat, Colette. "L'Homme du Livre de Driss Chraïbi une utopie pour le Prophète." *Horizons maghrébains* 56 (2007): 79-85.
- Wehrs, Donald R. *Islam, Ethics, Revolt*. Lanham, MD: Lexington Books, 2008.
- Zimra, Clarisse. "Not So Far from Medina: Assia Djébar Charts Islam's 'Insupportable Feminist Revolution'." *World Literature Today* 70 (1996): 823-34.
- . "'When the Past Answers Our Present': Assia Djébar Talks About *Loin de Médine*." *Callaloo* 16 (1993): 116-131.

## Histoire

- Afsaruddin, Asma. "Reconstituting Women's Lives: Gender and the Poetics of Narrative in Medieval Biographical Collections." *Muslim World* 92 (2002): 461-81.

- Cahen, Claude. *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval: VIIe-XVe siècle*. Paris: Maisonneuve, 1982.
- . "L'Historiographie arabe des origines au VIIIe siècle H." *Arabica* 33 (1986): 133-198.
- Crone, Patricia, and Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge UP, 1977.
- Donner, Fred. *Narratives of Islamic Origins*. Princeton: Darwin P, 1998.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Trans. Willard R. Trask. New York: Harper & Row, 1957.
- Gardet, Louis. *Les Hommes de l'Islam. Approche des mentalités*. Paris: Hachette, 1977; Brussels: Editions Complexe, 1984.
- Gershoni, Israel. "Egyptian Liberalism in an Age of 'Crisis of orientation': Al-Risala's Reaction to Fascism and Nazism, 1933-39." *International Journal of Middle East Studies* 31.4 (1999): 551-76.
- Guillaume, Alfred, trans. and ed. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford: Oxford UP, 1987.
- Hafsi, Ibrahim. "Recherches sur le genre « *ṬABAQĀT* » dans la littérature arabe." *Arabica* 23 (1976): 227-65.
- Humphreys, R. Steven. *Islamic History. A Framework for Inquiry*. Princeton: Princeton UP, 1991.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 1994.
- . *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī*. Albany: SU of New York P, 1975.
- Laroui, Abdallah. *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* Paris: Maspéro, 1974.
- Leder, Stefan. "The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition." *On Fiction and Adab*. Ed. Philip F. Kennedy. Germany: Harrasowitz, 2005.
- Noth, Albrecht. *The Critical Arabic Historical Tradition*. Trans. Michael Bonner. Princeton, NJ: Darwin P, 1994.
- Osman, Ghada. "Oral vs. Written Transmission: The Case of Ṭabari and Ibn Sa'd." *Arabica* XLVIII (2001): 66-80.
- Robinson, Chase. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.
- Roded, Ruth, ed. *Women in Islam and the Middle East. A Reader*. London, New York: I. B. Tauris Publishers, 1999.
- . *Women in Islamic Biographical Collections From Ibn Sa'd to Who's Who*. Boulder: Lynne Rienner, 1994.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.
- Shoshan, Boaz. *Poetics of Islamic Historiography*. Leiden: Brill, 2004.
- Stora, Benjamin. *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance (1962-1988)*. Paris: La Découverte, 2001.
- Watt, W. Montgomery. "Reliability of Ibn Ishāq's Sources." *La Vie du Prophète Mahomet: colloque de Strasbourg, octobre 1980*. Paris: PUF, 1983.
- Zaman, Muhammad Qasim. "Rashidun." *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Ed. Richard C. Martin. Vol. 2. NY: Macmillan Reference USA, 2004. 573-574.
- Zouaïmia, R. "Institutions et forces politiques." *Algérie: de l'indépendance à l'état d'urgence*. Ed. Mokhtar Lakehal. Paris: Larmises-L'Harmattan, 1992.

## Historiographie islamique ancienne

- Al-Balādhūrī. *انساب الاشراف* [Les lignages des nobles]. Vol.5. Ed. Mahmud al-Fardus al-‘Adhm. Damascus: Dar al-Yaqadha al-‘Arabiyya, 1999.
- Al-Isfahānī. *كتاب الاغانى* [Le Livre des chansons]. Vol. 11. Ed. Ihsan Abbas. Beirut: Dar Sader, 2002.
- Al-Ya‘qūbī. *تاريخ اليعقوبي* [L’Histoire d’al-Ya‘qūbī]. 3 vol. Beirut: Mansurat Mu’assasat al-‘Alami 1960.
- Ibn Hishām. *السيرة النبوية* [La Biographie du Prophète]. 4 vol. Ed. Mustafā al-Saqqa. Beirut: Dar al-Ma‘rifa, 2007.
- Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. 3 vol. Trans. Franz Rosenthal. N. J. Dawood. Princeton: Princeton UP, 1969.
- . Ibn Khaldūn. *مقدمة ابن خلدون* [Les Prolégomènes d’Ibn Khaldūn]. Ed. ‘Alī Wafi. Vol.1. Cairo: Dar al-Sha‘b, 1950.
- Ibn Sa‘d. *الطبقات الكبرى* [Les grandes générations]. Vol 1-3. Ed. Ihsān ‘Abbās. Beirut: Dar Sader, 1998.
- Ibn Sa‘d. *كتاب الطبقات الكبير* [Le grand livre des Générations]. Vol 1-2. Trans. S. Moinul Haq. New Delhi: Kitab Bhavan, 1993.
- Mas’ūdī, *Les Prairies d’or*. Ed. Charles Pellat. Trans. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille. Paris: Imprimerie Nationale, 1971.
- Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*. Ed. Ehsan Yar-Shater. 39 vol. Albany: SU of New York P, 1985-1999.

## Islam

- Le Coran*. Trans. M. Kasimirski. Introduction Mohammed Arkoun. Paris: Garnier-Flammarion, 1970.
- Arkoun, Mohammed. *Ouvertures sur l’islam*. Paris: Grancher, 1989.
- . *L’Islam. Morale et politique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1986.
- . *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve-Larose, 1984.
- . *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve-Larose, 1982
- . “Religion et société d’après l’exemple de l’Islam.” *Studia Islamica* 55 (1982): 5-59.
- Ayoub, Mahmoud M. *The Crisis of Muslim History*. Oxford: Oneworld, 2003.
- . *The Qur’an and Its Interpreters*. 2 vol. Albany: SU of New York P; 1984, 1992.
- Al-Assiouty, Sarwat Anis. *Théorie des sources: Evangiles et Coran*. Paris: Touzey-Ané, 1987.
- Al-Kirmānī Shams al-Dīn. *شرح صحيح البخاري* [Exégèse du *Ṣaḥīḥ* d’al-Bukhārī]. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2010.
- Al-Rummānī. *ثلاث رسائل في إعجاز القرآن* [Trois lettres sur l’inimitabilité du Coran]. Eds. Muhammad Khalaf Allah and Muhammad Zaghlul Sallam. Cairo: Dar al-Maarif, 1968.
- Blachère, Régis. Introduction. *Le Coran*. Paris: PUF, 1966.
- Bobzin, Hartmut. “‘A Treasury of Heresies’: Christian polemics against the Koran.” *The Qur’an as Text*. Ed. Stephan Wild. Leiden: Brill, 1996.

- Chelhod, Joseph. *Les Structures du sacré chez les Arabes*. Paris: Maisonneuve-Larose, 1964.
- Devin J., Stewart. "Shi'a: Early." *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Ed. Richard C. Martin. Vol. 2. NY: Macmillan Reference USA, 2004, 621-624.
- Gätje, Helmut. *The Qur'an and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. Berkeley: U of California P, 1976.
- Gobillot, Geneviève. "La démonstration de l'existence de Dieu comme élément du caractère sacré d'un texte. De l'hellénisme tardif au Coran." *Al-Kitāb: la sacralité du texte dans le monde de l'Islam*. Brussels: Leuven, 2004.
- Hanafī, Hassan "What does the Qur'an as sacred text mean? Some preliminary observations." *Al-Kitāb: la sacralité du texte dans le monde de l'Islam*. Brussels: Leuven, 2004.
- . "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an." *The Qur'an as Text*. Ed. Stephan Wild. Leiden: Brill, 1996.
- Hanjoul, Pierre. "Actualité des versions du Coran." *Al-Kitāb: la sacralité du texte dans le monde de l'Islam*. Brussels: Leuven, 2004.
- Izutsu, Toshihiko. "Revelation as a Linguistic Concept in Islam." *Studies in Medieval Thought* 5 (1962): 122-167.
- Khatibi, Abdelkebir and Mohamed Sijelmassi. *L'art calligraphique de l'Islam*. Paris: Gallimard, 1994.
- Madigan, Daniel. *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton: Princeton UP, 2001.
- Manzoor, Parvez. "Method Against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies." *Muslim World Book Review* (1987): 33-49.
- Martin, Richard C. "Inimitability." *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 2. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2002.
- Motzki, Harald. "The Collection of the Qur'an. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments." *Der Islam* 78 (2001): 1-34.
- Ohno, Motohiro. *Masjid Reinterpreted. The Sacred and the Profane in Islam*. Japan: International U of Japan, 1989.
- Paret, Rudi. *Der Coran: Kommentar und Konkordanz*. Germany: Stuttgart, 1971.
- Puin, Gerd- R. "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a'." *The Qur'an as Text*. Ed. Stephan Wild. Leiden: Brill, 1996.
- Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. London-New York: Routledge, 2005.
- . "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects." *British Society for Middle Eastern Studies* 10 (1983): 38-47.
- Rubin, U. "Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of *Nūr Muḥammad*." *Israel Oriental Studies* 5 (1975): 62-119.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an. Towards a Contemporary Approach*. London-New York: Routledge, 2006.
- Schimmel, Annemarie. *Calligraphy and Islamic Culture*. NY: New York UP, 1984.
- Ṭabarī, *The Commentary on the Qur'an*. Trans. J. Cooper. Oxford: Oxford UP, 1987.
- Van Ess, Josef. "Vision and Ascension: *sūrat al-najm* and its relationship with Muḥammad's *mi'rāj*." *Journal of Qur'anic Studies* 1(1999): 47-62.

- Wansbrough, John. Rev. of *Hagarism: The Making of the Islamic World* by Patricia Crone and Michael Cook. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 4 (1978): 155-56.
- Wheeler, Brannon M. "Prophets." *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Ed. Richard C. Martin. Vol. 2. New York: Macmillan Reference USA, 2004.
- Wild, Stephan "“We have sent down to thee the book with the truth...”: Spatial and temporal implications of the Qur’anic concepts of *nuzūl*, *tanzīl*, and *inzāl*.” *The Qur’an as Text*. Ed. Stephan Wild. Leiden: Brill, 1996.

## Soufisme

- Bakri, Aladdin. Foreword. *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d’Ibn ‘Arabī*. Damascus: Institut du Proche Orient, 2007.
- William C. Chittick. *The Chapter Headings of the Fusūs*. 2<sup>nd</sup> edition. *Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*. The Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society P, n.d. Web. 6 May 2010.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabī*. Trans. Liadain Sherrard. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- . *An Ocean without Shore: Ibn ‘Arabī, the Book and the Law*. Albany: SU of New York P, 1993.
- Clark, Jane. “Universal Meanings in Ibn ‘Arabī’s *Fuṣūṣ al-Ḥikam*: Some Comments on the Chapter of Moses.” *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d’Ibn ‘Arabī*. Ed. Bakri Aladdin. Damas: Institut Français du Proche-Orient, 2007.
- Corbin, Henry. *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*. Paris: Flammarion, 1977.
- Elmore, Gerald. Rev. of *Sufi Metaphysics and Qur’ānic Prophets: Ibn ‘Arabī’s Thought and Method in the Fuṣūṣ al-Ḥikam* by Ronald L. Nettler. *Journal of Qur’anic Studies* 7 (2005): 81-97.
- Ibn ‘Arabī, *Le Livre des Chatons de la sagesse*. Trans., ed. Charles-André Gilis. 2 Vol. Beirut: Al-Bouraq, 1997.
- . *الفتوحات المكية* [Les illuminations de La Mecque]. 16 vol. Ed. Osman Yahia. Cairo: al-Hay’a al-Misriyya al-‘amma lil-Kitab, 1985-1992.
- . *Le Dévoilement des effets du voyage*. Trans., ed. Denis Gril. Combas, France: L’Éclat, 1994.
- Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala, 1997.
- Galín, Müge. *Between East and West. Sufism in the Novels of Doris Lessing*. Albany: SU of New York P, 1997.
- Mercer, John, ed. *The Journey of the Heart*. Oxford: Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1996.
- Popovic, A., and G. Veinstein, ed. *Les Ordres mystiques dans l’Islam*. Paris: Ecole des hautes études en sciences sociales, 1986.
- Gülen, M. Fethullah. *Key Concepts in the Practice of Sufism*. Somerset, NJ: Tughra Books, 2009.
- Schimmel, Annemarie. *And Muḥammad is His Messenger*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1985.

## Curriculum Vitae

**Hanan Elsayed**

### EDUCATION

October 2010	Ph.D. in French Literature Rutgers University, New Brunswick, NJ
2005	M.A. in French Literature Rutgers University, New Brunswick, NJ
2002	B.A. in French (Honors) Montclair State University, NJ
2002	Certificate of Proficiency in Translation Montclair State University, NJ

### OCCUPATION

2010	Assistant Professor of French and Arabic Occidental College, Los Angeles, CA
2008-10	PTL in Arabic Rutgers University, New Brunswick, NJ
2003-08	Teaching Assistant in French Rutgers University, New Brunswick, NJ

### PUBLICATION

2009	“Sacré et fiction: la naissance de l’Islam en roman,” <i>Equinoxes</i> 12 < <a href="http://www.brown.edu/Research/Equinoxes/journal/Issue%2012/eqx12_Elsayed.html">http://www.brown.edu/Research/Equinoxes/journal/Issue%2012/eqx12_Elsayed.html</a> >
------	--