



HAL
open science

**Raconter le haschich dans l'époque mamelouke : étude
et édition critique partielle de la Rāḥat al-arwāḥ fī
l-ḥašīš wa-l-rāḥ de Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī
(847-894/1443-1489)**

Danilo Marino

► **To cite this version:**

Danilo Marino. Raconter le haschich dans l'époque mamelouke : étude et édition critique partielle de la Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ de Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489). Littératures. Université Sorbonne Paris Cité; Università degli studi di Napoli "L'Orientale", 2015. Français. NNT : 2015USPCF009 . tel-01368946

HAL Id: tel-01368946

<https://theses.hal.science/tel-01368946>

Submitted on 20 Sep 2016

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

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

Institut National des Langues et Civilisations Orientales
École doctorale n°265 *Langues, littératures et sociétés du monde*
Centre de recherches Moyen-Orient et Méditerranée (Cermom)

THÈSE EN COTUTELLE

avec

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Dottorato in Letterature Comparete

Settore Scientifico disciplinare L-FIL-LET/14

présentée par

Danilo MARINO

soutenue le 29 Mai 2015

pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO et de l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"**

Discipline : Littérature et société

Raconter le haschich dans l'époque mamelouke. Étude et édition critique partielle de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* de Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489)

THÈSE dirigée par:

Aboubakr CHRAÏBI, Professeur des universités, INALCO, Paris

Francesca Maria CORRAO, Docente ordinario, Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli (LUISS), Roma

MEMBRES DU JURY :

Francesca Maria CORRAO, Docente ordinario, LUISS, Roma

Aboubakr CHRAÏBI, Professeur des universités, INALCO, Paris

Antonella GHERSETTI, Docente associato, Università Ca' Foscari, Venezia

Kadhim Jihad HASSAN, Professeur des universités, INALCO, Paris

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	1
-------------------	---

VOLUME 1

PREMIÈRE PARTIE

LE HASCHICH ET L'IVRESSE D'UN POINT DE VUE HISTORIQUE, MÉDICALE ET JURIDICO-RELIGIEUX

CHAPITRE I

POUR UNE HISTOIRE DE L'IVRESSE DANS L'ÉPOQUE MAMELOUKE	12
--	----

I.1. Le haschich et la légende des <i>Assassins</i>	16
---	----

I.2. Le haschich entre tolérance et répression.....	20
---	----

CHAPITRE II

LE HASCHICH DANS LA TRADITION MÉDICALE ARABE.....	33
---	----

II.1. La médecine arabe classique : définition et élaboration d'une tradition.....	33
--	----

II.2. L'époque mamelouke : à l'ombre de l'âge d'or de la médecine arabo-islamique. Systématisation d'un savoir scientifique	45
---	----

CHAPITRE III

JURISPRUDENCE ET IVRESSE	52
--------------------------------	----

III.1. "Kull muskir ḥamr wa kull ḥamr ḥarām" : premiers pas vers la condamnation juridique du haschich.....	52
---	----

III.2. Le <i>Sawāniḥ</i> d'al-'Ukbarī : un ouvrage à la louange du cannabis	57
---	----

III.3. Al-Qaṣṭallānī et le courant médico-légal	60
---	----

III.4. Ibn Taymiyya sur le plaisir de l'ivresse	70
---	----

III.5. Al-Zarkaṣī, al-Aqfahsī et al-Haytamī et la redéfinition de la nature judiciaire du haschich	77
--	----

DEUXIÈME PARTIE

RACONTER LE HASCHICH OU L'IVRESSE RIDICULE: ÉDITION ET ÉTUDE DE LA *RĀḤAT AL-ARWĀḤ FĪ L-ḤAŠĪŠ WA L-RĀḤ* DE TAQĪ AL-DĪN ABŪ L-TUQĀ AL-BADRĪ

CHAPITRE IV

AL-BADRĪ, SON TEMPS ET SON ŒUVRE.....	86
---------------------------------------	----

CHAPITRE V

LA <i>RĀḤAT AL-ARWĀḤ FĪ L-ḤAŠĪŠ WA L-RĀḤ</i> : ÉTUDE DES MANUSCRITS	91
---	----

V.1. Description des manuscrits.....	91
--------------------------------------	----

V.2. Classification des témoins d'après la collation: erreurs et variantes textuelles	104
---	-----

V.3. La thèse de deux rédactions.....	112
---------------------------------------	-----

V.4. Description de la <i>Rāḥa</i> et ses sources.....	115
--	-----

V.5. Notes linguistiques à l'édition de la <i>Rāḥa</i>	118
--	-----

CHAPITRE VI

RACONTER LE HASCHICH OU L'IVRESSE RIDICULE.....	131
---	-----

VI.1. La méprise.....	133
-----------------------	-----

VI.2. L'imaginaire.....	149
-------------------------	-----

VI.3. La nourriture.....	164
--------------------------	-----

CONCLUSIONS.....	177
------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE.....	182
--------------------	-----

VOLUME 2

ÉDITION CRITIQUE DE LA <i>RĀḤAT AL-ARWĀḤ FĪ L-ḤAŠĪŠ WA-L-RĀḤ</i>	204
--	-----

INTRODUCTION

Dans l'introduction de la récente réédition de *Humor in Early Islam* de Franz Rosenthal, Geert Jan van Gelder, voulant souligner le sens de l'humour de l'auteur d'origine allemande, raconte un épisode curieux: discutant un de ses ouvrages capitaux, *The Herb: hashish versus Medieval Muslim Society*, on lui demanda s'il avait lui-même jamais essayé cette drogue. Il répondit candidement qu'il lui était aussi arrivé d'écrire à propos du suicide sans pour autant l'avoir jamais mis en pratique¹.

Nous n'avons certainement pas la présomption de nous comparer à Franz Rosenthal dont l'étude sur le haschich reste la principale source de notre travail. Cependant, depuis que nous avons entamé l'édition partielle et l'étude de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* (*Le repos des âmes dans le haschich et le vin*), une anthologie sur le vin et le haschich écrite par Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1488), ouvrage assez original dans le panorama de la littérature arabe également, nous n'avons pas échappé à une telle remarque qui, accompagnée d'un sourire de complaisance se répétait à chaque fois que l'on nous demandait l'argument de nos recherches et cela dans le cadre de rencontres scientifique aussi bien qu'informelles.

Ce même sentiment de gêne avait été aussi souligné par Indalecio Lozano Cámara dans l'introduction de *Tres Tratados árabes sobre el cannabis indica* en ces termes:

Aquel que en un momento u otro haya dedicado su esfuerzo a profundizar en la comprensión de cualquier tema de esta naturaleza [historia de las drogas] habrá experimentado un extraño sentimiento que oscila entre un sentirse *rara avis*, ante la escasez de trabajos de este género, y un algo de aislamiento e incomodidad, provocados por la falta de cauces adecuados para en siempre fructífero intercambio de opiniones e información. Se diría que el historiador, antropólogo, se ve asaltado por el desinterés o el temor de estar perdiendo el tiempo con nimiedades que no conducen a ninguna parte, ni contribuyen en modo alguno a enriquecer la comprensión de nuestro pasado histórico².

Pour sortir de l'embarras, nous avons toujours senti le besoin de nous justifier prouvant que notre recherche, à l'apparence dépourvue d'intérêt, cherchait à éclairer en revanche un aspect intéressant dans l'étude de l'époque mamelouke (648-922/1250-1517). Une fois, quand nous étions en train de définir notre recherche, quelqu'un nous demanda avec un grand sourire si lors de la soutenance de thèse nous aurions aussi à offrir quelques échantillons de haschich. Nous n'étions pas en mesure de comprendre cet humour. À notre avis, les recherches que nous allions entreprendre étaient absolument sérieuses, cependant lorsqu'il était question du sujet de nos études, la première réaction était l'amusement chez nos interlocuteurs. Ainsi, nous avons commencé à nous demander s'il

¹ F. Rosenthal, *Humor in Early Islam*, première édition Brill, Leiden 1971, nouvelle édition avec introduction de G. Jan van Gelder, Brill, Leiden-Boston 2011, p. XI. Son étude sur le suicide dans la civilisation arabomusulmane est: On Suicide in Islam, *Journal of the American Oriental Society* 66, 1946, pp. 239-259. F. Rosenthal, *The Herb: hashish versus medieval Muslim Society*, Brill, Leiden 1971.

² I. Lozano Cámara, *Tres Tratados sobre el Cannabis Indica. Textos para la historia del hachís en las sociedades islámicas S. XIII - XVI*, M.A.E. Agencia Española de Cooperación internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid 1990, 11.

y avait-il un lien profond entre haschich et humour³? Ainsi la réponse n'allait pas tarder car quand nous avons commencé à parcourir la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* d'al-Badrī la question a été vite résolue. À part les discussions juridiques et médicales, la matière littéraire faisait largement appel au registre humoristique et cela aussi bien dans les textes en prose qu'en vers. Autrement dit, la réaction amusée d'un public européen ou arabe du XXI^e siècle à cet argument ne semble pas différer particulièrement de l'image que les contemporains d'al-Badrī devaient avoir à propos de cette thématique. Il fallait alors rechercher le sens de ce corpus d'histoires inspirées du chanvre indien du côté de la tradition littéraire arabe plaisante. Par conséquent, cela voulait dire "prendre au sérieux" le haschich et offrir un travail scientifique sur ce domaine par l'analyse du lien entre humour et drogue.

Au cours des années soixante-dix, succédant à l'étude pionnière de Franz Rosenthal, d'autres auteurs ont écrit au sujet du haschich en terre d'Islam. En 1973 le docteur Gabriel Nahas publie *Marihuana-Deceptive weed*, dans lequel il discute des aspects divers liés à l'apparition et à la diffusion du haschich dès les premières attestations en terre d'Islam au III^e/IX^e siècle jusqu'aux défis posés par

³ Nous sommes pleinement conscient de la complexité du terme *humour* dans le contexte scientifique occidentale, voir entre autres R. Escarpit, *L'humour*, PUF, Paris 1960; P. Keith-Spigel, Early conceptins of Humor: varieties and issues, dans J. H. Goldstein, P. E. McGhee (éds), *The Psychology of Humor. Theoretical perspectives and empirical Issues*, Academic Press, New York - London, 1972, pp. 3-39 et le récent J. Morreall, *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009. Encore plus problématique est l'utilisation de ce terme dans le domaine de la littérature arabe classique. En général nous avons préféré l'expression *adab hazlī* pour faire référence à la littérature plaisante arabe de l'époque classique et mamelouke, suivant entre autres J. Sadan, *al-Adab al-'arabī al-hāzil wa-nawādir al-Ṭuqalā'*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv 1983, U. Marzolph, *Arabia ridens: die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, 2 vols, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1992. Ainsi nous avons cherché à limiter le recours au terme *humour* et à l'adjectif *humoristique* mais lorsqu'ils sont utilisés comme dans le contexte de cette introduction, ils doivent tout de même être compris comme des expressions pouvant englober la sphère plus générale du non-sérieux. Les recherches classiques et modernes que nous avons consultées sur cette question sont les suivantes: F. Kern, Neure ägyptische Humoristen und Satiriker, *Westasiatische Studien* 1906, pp. 31-73; D. S. Margoliouth, Wit and Humor in Arabic Authors, *Islamic Culture* 1, 1927, pp. 522-534; F. Rosenthal, *Humor in Early Islam*, pp. 1-16; Ch. Pellat, Seriousness and humor in early Islam, *Islamic Studies* 2:3 1963, pp. 353-362; A. Kilito, Le genre 'séance': une introduction, *Studia Islamica* 43, 1976, pp. 25-51; S. Lassouad, Le comique et le sérieux dans la littérature arabe d'avant la "Nahḍa", *Problèmes de littérature arabe/Oadāyā al-adab al-'arabī*, Université de Tunis, Tunis 1978, pp. 79-93; J. Sadan, Kings and Craftsmen – A Pattern of Contrasts, part I, *Studia Islamica* 56, 1982, pp. 5-49; part II, *Studia Islamica* 62, 1985, pp. 89-120; G. D. Sawa, Musical Humor in the *Kitāb al-Aghānī*, dans R. M. Savory, D. A. Agius (éds), *Logos Islamikos. Studia Islamica in honorem G. M. Wickens*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, pp. 35-50; F. Malti-Douglas, *Structures of avarice. The Buḥalā' in Medieval Arabic Literature*, Brill, Leiden 1985; I. Fenoglio, F. Georgeon (éds), *L'humour en Orient*, numéro spécial de la *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 77-78 1995; Abdul Ali, *Arab Legacy to Humor Literature*, MD Publications PVT LTD, New Delhi 1998; J.-J. Schmidt, *Le Livre de l'Humour arabe*, Sindbad, Paris 2005; H. Mubeen, Humor and Comedy in Arabic Literature (From the birth of Islam to Ottoman Period), *Al-Hikmat* 28, 2008, pp. 13-30; G. Tamer, Introduction, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, de Gruyter, Berlin 2009, pp. IX-XIV; U. Marzolph, Provokative Grenzgebiete im klassischen arabischen Witz, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, pp. 153-166, P. Branca, B. de Poli, P. Zanelli (éds), *Il sorriso della Mezzaluna. Umoreismo, ironia e satira nella cultura araba*, Carocci, Roma 2011, U. Marzolph, In den Fussstapfen Mohammeds. Humor in der islamischen Welt, *Bulletin SGMOK-SSMOCI* 34, 2012, pp. 5-10 et D. Parviz Brookshaw (éd), *Ruse and Wit. The humorous in Arabic, Persian and Turkish Narrative*, Ilex Foundation Series 8, Harvard University Press, Cambridge - London 2012. Quant à l'opposition *ḡidd-hazl* voir notamment C. Pellat, AL-DJIDD WA-L-HAZL, dans *EF*, vol. 2, pp. 536-537; G. J. van Gelder, Mixture of jest and earnest in classical Arabic literature, *Journal of Arabic Literature* 23, 1992, pp. 83-108 et 169-190 et J. E. Montgomery, Al-Jāḥiẓ on jest and earnest, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, pp. 209-239.

sa consommation dans les sociétés musulmanes du XXe siècle⁴. En 1982 et puis en 1985, Nahas consacre deux longs articles au haschich dans les sociétés musulmanes: le premier concerne une période qui va du IIIe/IXe au XIIe/XVIIIe siècle tandis que le deuxième explore la consommation de haschich entre le XIXe et le XXe siècles⁵. Dans le premier article, utilisant extensivement les recherches de Rosenthal, Nahas élabore davantage sur une thèse qu'il avait déjà partiellement ébauchée dans son premier ouvrage, à savoir la possibilité que la consommation massive de haschich dans les sociétés musulmanes entre le IIIe/IXe et le XIIe/XVIIIe siècles peut vraisemblablement être considérée comme une des causes du "déclin" de la civilisation arabo-musulmane. Il est intéressant de citer en entier son propos:

The medieval Arab world was one of the centers of civilization. In such fabulous cities as Persepolis, Bagdad, and Damascus an industrious population of traders and craftsmen thrived. They built elegant mosques and palaces, and financed famous universities where the best mathematicians, scientists, and scholars of the time could be found. Did hashish contribute to the fragmentation and decline of the brilliant Moslem empire as hinted by some historians? Such a decline cannot be attributed to any single cause but to many interacting factors that tend to erode man's creative energy and blunt the full exercise of his power. Among these, abuse of *cannabis*, the deceptive weed, with its promise of instant heaven on earth, cannot be excluded. Its widespread consumption may have oriented many citizens towards the self-centered, dreamy existence that was extolled by some of the intelligentsia but decried by many jurists and warriors⁶.

Il faut dire que la thèse de Gabriel Nahas ne doit pas être vue comme une opinion isolée. En effet, à part le prétendu rôle joué par le haschich, l'idée qu'entre le IVe/Xe et le XIIIe/XIXe siècles la civilisation arabo-musulmane avait été marquée par une lente et inexorable décadence était une opinion partagée par plusieurs orientalistes tant en Occident qu'en Orient. Déjà Raynold Alleyne Nicholson (1868-1945) en 1907 avait parlé de l'époque mamelouke en ces termes: "a melancholy conclusion to a glorious history", puis Sir Hamilton Gibb (1895-1971) avait aussi souligné comme "the qualities of originality, virility, and imagination, weak from the first, die away completely by the sixteenth century". Plus récemment, en 1992, l'éditeur du *Modern Arabic Literature*, quatrième volume du *Cambridge History of Arabic Literature* a affirmé: "The Arabs had started their steady decline early in the sixteenth century"⁷. Déclin, perte de virilité et "alienation from the human heart and spirit" avec la prééminence de l'habileté poétique sur la spontanéité, sont aussi les leitmotifs de l'essai concernant la poésie arabe de l'époque post-abbaside rédigé par Salma Khadra Jayyusi pour le cinquième volume du *Cambridge History of Arabic Literature*. La chercheuse après avoir discuté ce qu'elle définit "a state of inertia" conclut ainsi son article: "The period forms a crucial, if dilapidated,

⁴ G. Nahas, *Marihuana-Deceptive weed*, Raven Press, New York 1973.

⁵ G. Nahas, Hashish in Islam: 9th to 18th century, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 58, 9, Décembre 1982, pp. 814-831 et Id, Hashish and Drug Abuse in Egypt during the 19th and 20th centuries, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 61, 5, Juin 1985, 428-444 Ces deux articles paraîtront ensuite dans le volume G. Nahas, *The Escape of the Genie. A History of Hashish Throughout the Ages*, Raven, New York 1984.

⁶ G. Nahas, *Marihuana-Deceptive weed*, 20 et Id, Hashish in Islam, p. 829.

⁷ J. E. Lowry, D. J. Stewart, *Essays in Arabic Literary Bibliography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, p. 1.

bridge between two robust periods”⁸. En d’autres termes, ces cinq siècles d’histoire arabo-musulmane seraient réduits à un intermezzo si non improductif, du moins médiocre et peu intéressant.

Pourtant la révision critique de la période mamelouke avait commencé déjà en 1997 parallèlement à la publication du *Mamlūk Studies Review*⁹. Enfin, en 2005 Thomas Bauer publie un important article dans lequel il identifie ce qui serait à son avis les lignes directrices pour la compréhension de la littérature de l’époque mamelouke. Mais avant de discuter ces points, l’auteur souligne justement que la stigmatisation de l’époque post-seldjouqide comme faite d’imitation sans valeur, de stagnation et de vide, découlerait non pas d’une analyse esthétique objective des textes et des sources mais véhiculerait plutôt des considérations d’ordre essentiellement idéologique. Après un grand et lumineux passé, le monde arabo-islamique aurait cédé la place du progrès culturel et social à l’Occident européen. L’idée de la décadence et de la stagnation était alors un moyen pour justifier la colonisation qui se basait, elle, sur la supériorité présumée des sociétés européennes vis-à-vis des Autres¹⁰.

Il est intéressant de noter que la question de la consommation de haschich comme cause de la décadence des sociétés musulmanes esquissée dans l’article de Gabriel Nahas a été sérieusement soulevée par Nathaniel Weyl dans son article de 1975. L’historien, discutant la thèse selon laquelle la consommation de haschich produisait des changements dans les chromosomes qui pouvaient être transmis de génération en génération, avait affirmé:

if this hypothesis should prove to be correct, the very strong possibility would arise that populations which have habitually indulged in hashish and marihuana for centuries may have suffered serious and ineradicable brain damage and that this damage may become cumulative with each generation for as long as the addiction continues¹¹.

Puis, il ajoute:

this would do much to explain the irrational modes of thought of the political leadership and intelligentsia of the Arab World and the extreme volatility and paroxysmal emotionality of the Arab masses. It would also help explain the fact that the Christian and Jewish minorities in Moslem countries almost invariably have higher status, do intellectually more demanding work and are promoted more rapidly than the Moslem masses, except in those cases where the state favors the Mohammedans [sic!] and suppresses the religious minorities. Neither the Christians nor the Jews in Arab countries indulge in *hashish* as a general rule. This applies not merely to Europeanized Christians and Jews, but to such ancient Christian

⁸ S. Khadra Jayyusi, Arabic Poetry in the Post-Classical Age, dans R. Allen et D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in the Post-Classical period*, The Cambridge University Press, Cambridge 2006, 37-8 et 59. Pour le compte rendu des cet article voir T. Bauer, In Search of “Post-Classical Literature”: A Review Article, *Mamlūk Studies Review* 11, 2, 2007, pp. 137-167 et la réponse à cette critique par S. Khadra Jayyusi, Response to the Review by Thomas Bauer, *Mamlūk Studies Review* 12, 1, 2008, pp. 193-207.

⁹ Voir notamment Th. E. Homerin, Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age, *Mamlūk Studies Review* 1, 1997, pp. 63-85 dans lequel l’auteur passe aussi en revue un certain nombre de recherches sur la littérature mamelouke au sein de la communauté scientifique arabe. Voir aussi R. Irwin, Mamluk Literature, *Mamlūk Studies Review* 7, 1, 2003, pp. 1-29. À la publication de cette revue il faut aussi ajouter la récente formation du *School of Mamlūk Studies* qui a déjà porté à l’organisation de deux conférences internationales, la première c’est tenue à Venise en 2014 et la deuxième à Liège en 2015. Voir sur cela le lien suivant <http://mamluk.uchicago.edu>. Voir aussi Y. Frenkel, Is there a Mamlūk culture?, dans S. Conermann (éd.), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture* 8, EB Verlag, Berlin 2014.

¹⁰ T. Bauer, Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches, *Mamlūk Studies Review* 9, 2, 2005, pp. 105-107.

¹¹ N. Weyl, Hashish and the Decline and Fall of Arab Civilization, *The Mankind Quarterly* 16, 1975, p. 89

communities as those of Lebanon. The main reason for their avoidance of the drug and Muslim indulgence in it is that the pleasure-repressive religion of Islam creates a craving for substitute forms of release¹².

Enfin, il vaut la peine de citer les conclusions de cet essai:

We agree with Dr Nahas that *cannabis* may be the chief culprit in causing the degeneration of Islamic civilization and culture outside of Spain, following the Mongol invasion. It would do much to explain the disappearance of those Arabic-speaking philosophers, scientists and mathematicians who provided much of the mental light of the Mediterranean world during the first six or seven centuries of Islam. It also helps explain the political decay of the area and the transformation of powerful armies and fleets that once terrorized Christendom into the corrupt, impotent and largely ornamental military establishments that helped give the Ottoman Empire the sobriquet of “the sick man of Europe.” The relationship of drug to history is a vast and unexplored domain. It is accidental that regions and peoples which have historically remained comparatively immune from *cannabis*, *opium* and *coca* addiction - Europe, Russia, Japan and the overseas areas of European and Japanese settlement - have advanced on all fronts - culturally, politically, economically and military - to become the dominant and dynamic forces in the modern world? By contrast, the areas of prolonged or endemic addiction - the Middle East, India-Pakistan and most of Latin America - have tended to become regions and peoples of decay or retrogression. China, upon which opium was inflicted by the British in the 1840s, is an in-between nation whose future contribution to the world is an enigma¹³.

Peut-être Nathaniel Weyl était plus intéressé à discréditer le monde arabo-musulman de son époque et à exalter celui européen, nord-américain et japonais, plutôt qu’à discuter de manière critique la question. Pourtant il pouvait compter sur une étude scientifique comme celle de Franz Rosenthal, qu’il cite évidemment, mais simplement pour documenter la diffusion de cette drogue dans tous les milieux sociaux et notamment chez les soufis à l’aube de la conquête mongole¹⁴.

Sur une chose probablement Nathaniel Weyl avait partialement raison lorsqu’il parlait du haschich en termes d’escapisme. Certes nous ne croyons pas que la drogue était un moyen de se libérer d’une attitude répressive, vis-à-vis des plaisirs par exemples, imposée par la religion comme l’historien le préconise, “the pleasure-repressive religion of Islam creates a craving for substitute forms of release”¹⁵, substitut pour lequel les élites chrétiennes et juives s’avèrent curieusement immunisés. Cependant nous ne pouvons pas nier que la prise d’une drogue quelconque à des fins récréatives implique une certaine tension entre le sujet et son environnement. En d’autres termes, si la consommation de substances psychoactives telles le haschich, l’opium, l’héroïne, la cocaïne, etc., est un moyen pour créer une dimension alternative à la quotidienneté, c’est parce que le rapport entre sujet et réalité demeure problématique sinon conflictuel, sans pour autant le limiter à la religion, et encore moins à la religion musulmane, la consommation de drogues et d’alcools, étant un phénomène universel.

Mais une attitude escapistes vis-à-vis de la réalité n’est cependant pas le seul facteur en cause. C’est essentiellement à Sigmund Freud (1856-1939) que remonte une première tentative de

¹² *Ibidem*.

¹³ N. Weyl, *Hashish and the Decline*, p. 92.

¹⁴ *Ibidem*, p. 85.

¹⁵ *Ibidem*, p. 89. La “thèse escapistes” comme justification de la consommation de haschich avait été aussi formulée E. Abel, *Marijuana - The First Twelve Thousand Years*, Plenum Press, New York 1980, pp. 56-57.

systématisation de l'expérience de psychotropes dans le cadre d'un système conceptuel plus large. Freud placera le recours aux stupéfiants au cœur même de sa théorie psychanalytique: principe de plaisir vs principe de réalité. Quelques années après avoir testé sur lui-même les effets de la cocaïne, dans le *Malaise dans la civilisation* de 1930, Freud écrivait que l'usage de drogues était l'un des remèdes contre le malaise de la civilisation¹⁶:

La plus brutale, mais aussi la plus efficace des méthodes destinées à exercer pareille influence corporelle est la méthode chimique, l'intoxication. Je crois que personne n'en pénètre le mécanisme, mais c'est un fait que, par leur présence dans le sang et les tissus, certaines substances étrangères au corps nous procurent des sensations agréables immédiates; et qu'elles modifient aussi les conditions de notre sensibilité au point de nous rendre inaptes à toute sensation désagréable. Non seulement ces deux effets sont simultanés, mais ils semblent étroitement liés. [...] L'action des stupéfiants est à ce point appréciée et reconnue comme un tel bienfait dans la lutte pour assurer le bonheur ou éloigner la misère, que des individus et même de peuples entiers leur ont réservé une place permanente dans l'économie de leur libido. On ne leur doit pas seulement une jouissance immédiate mais aussi un degré d'indépendance ardemment souhaité à l'égard du monde extérieur. On sait bien qu'à l'aide du "briseur de souci", l'on peut, à chaque instant, se soustraire au fardeau de la réalité et se réfugier dans un monde à soi qui réserve de meilleures conditions à la sensibilité. Mais l'efficacité des produits qui dissolvent le malaise en constitue l'effet indésirable, voire le danger du point de vue éthique¹⁷.

Il est intéressant de noter que ce que le père de la psychanalyse avait défini *Sorgenbrecher*, "briseur de souci", avec référence aux effets apaisants et analgésiques de la drogue, trouve une image correspondante dans la *Rāḥa* où le haschich est aussi considéré comme un moyen pour s'éloigner des soucis: "Certainement Dieu vous a gratifiés avec ce qui est agréable et avec le secret de cette feuille qui, par son ingestion, [vous] délivre de vos soucis" (*Éd.* 9:9).

Donc pour Freud les drogues permettent la satisfaction d'un plaisir primordiale, la recherche du bonheur, qui autrement exigerait un détour par la réalité et donc un investissement majeur de temps et ressources psychiques. Dans l'effort de recherche de ce qui peut délivrer l'homme de la souffrance, la drogue s'y substitue à l'objet même de la quête, allant jusqu'à devenir *la* chose la plus importante. En d'autres termes, étant le but de la vie, c'est-à-dire rechercher le plaisir et éviter la souffrance, la drogue, à l'instar de la religion, de l'art ou de l'amour, fonctionne comme une diversion, un moyen pour adoucir la douleur, autrement dit un sédatif¹⁸. C'est un bonheur condensé que l'on peut acheter pour deux sous et enfiler dans la poche de son gilet, une extase portable, une paix comestible pour reprendre les expressions de Thomas de Quincey (1785-1859)¹⁹. L'image de la poche ou de la sacoche (*ḡayb, kīs*) et de la paume de la main (*kaff*) s'opposant à la coupe (*ka's*) qui indique métonymiquement

¹⁶ G. Sissa, *Le plaisir et le mal. Philosophie de la drogue*, Éditions Odile Jacob, Paris 1997, 13-14.

¹⁷ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. française de Ch. et J. Odier, PUF, Paris 1971, 22-23 et G. Sissa, *Le plaisir*, 164-165. Des idées telles que le soulagement, la consolation, le remède pour les chagrins de la vie, etc., avait été des motifs largement exploités par la littérature du XIX^e siècle et notamment française, voir J.-J. Yvarel, *Les poisons de l'esprit. Drogues et drogués au XIX^e siècle*, Quai Voltaire Histoire, Paris 1992.

¹⁸ "[...] notre vie est trop lourde, elle nous inflige trop de peines, de déceptions, de taches insolubles. Pour la supporter nous ne pouvons nous passer de sédatifs [...] Ils sont peut-être de trois espèces: d'abord de fortes diversions, qui nous permettent de considérer notre misère comme peu de chose, puis des satisfactions substitutives qui l'amoindrissent; enfin des stupéfiants qui nous y rendent insensibles", S. Freud, *Malaise*, pp. 18-19; B. R. Clake, Le cannabis est la condition humaine, dans D. Jacquette et F. Allhoff (éds), *La philosophie et le cannabis*, Original Books, Paris 2011, p. 122.

¹⁹ T. de Quincey, *Les confessions d'un mangeur d'opium anglais*, trad. P. Leyris, Gallimard, Paris 1990, p. 93.

le vin est, d'ailleurs, un cliché littéraire constant dans les vers inspirés du haschich rapportés dans la *Rāḥa*²⁰.

Quoi qu'il en soit, dans la vision de Freud, les psychotropes ne sont pas seulement de simples sédatifs. Déjà en 1905, quelque vingt-cinq ans avant la publication de *Malaise dans la civilisation*, le médecin autrichien avait déjà comparé l'euphorie produite par l'intoxication à la levée des inhibitions propre au mot d'esprit:

La condition la plus favorable à l'éclosion du plaisir comique dérive d'un sentiment général de bonne humeur qui "dispose à rire". Dans la gaîté d'origine toxique, presque tout paraît comique, probablement par comparaison entre la dépense actuelle et celle qu'exigerait la disposition normale. L'esprit, le comique et toutes les méthodes analogues destinées à nous procurer du plaisir au moyen d'une activité psychique, ne sont en effet rien d'autre que des moyens destinés à retrouver, de ce seul fait, cette humeur enjouée - cette euphorie - quand elle n'existe pas en tant que disposition générale du psychisme²¹.

Puis encore en 1928, dans son célèbre essai sur l'humour, Freud clarifie mieux sa pensée:

Ces deux derniers traits: démenti à la réalité, affirmation du principe de plaisir, rapprochent l'humour des processus régressifs ou "réactionnaires" qui nous ont tellement occupés en psychopathologie. En tant que moyen de défense contre la douleur, il prend place dans la grande série des méthodes que la vie psychique de l'homme a édifiées en vue de se soustraire à la contrainte de la douleur, série qui s'ouvre par la névrose et la folie et embrasse également l'ivresse, le repliement sur soi-même, l'extase²².

Mais s'il subsiste un rapport entre humour et ivresse toxique, c'est parce que des drogues comme le haschich, stimulant le système nerveux centrale, produisent un sentiment de calme, apaisement mais aussi de bonne humeur et d'euphorie. Cette corrélation entre drogue et humour a comme corollaire dans le système freudien le fait que les deux permettent une décharge énergétique nécessaire selon le principe d'inertie psychique à qui correspond un retour du refoulé. En effet, comme le mot d'esprit est une manifestation linguistique de l'inconscient, les drogues, quant à elles, libérant le sujet, fût-ce artificiellement, de ses inhibitions permettant ainsi de faire surgir les tendances latentes, les pulsions refoulés, sous forme de manifestations ou projections de l'inconscient comme les rêves et les hallucinations.

Ce lien entre haschich et bonne humeur n'avait certainement pas échappé à Théophile Gautier (m. 1872) qui, comme Alexandre Dumas (m. 1870) et Charles Baudelaire (m. 1867), avait participé aux soirées du "Club des hachichins" de l'Hôtel Pimodan à Paris. Dans un célèbre article paru en 1846 dans la *Revue des deux mondes*, Gautier décrit en détail l'euphorie générale et les visions bouffonesques qui suivaient les séances d'absorption collectives de haschich rapportant à côté des ses propres observations les propos des autres consommateurs:

À chaque nouvelle apparition, un rire homérique, olympien, immense, étourdissant, et qui semblait résonner dans l'infini, éclatait autour de moi avec des mugissements de tonnerre. - Des vois tour à tour glapissantes ou cavernes criaient: «Non, c'est trop drôle; en voilà assez! Mon Dieu, mon Dieu, que je m'amuse! De plus fort en plus fort! - Finissez! je n'en puis plus... Ho! ho! hu! hi! hi! Quelle bonne farce!

²⁰ Éd. 21:19; *Rāḥa*, Ms [ط], 71b, 73a, 74b, 75a, 76a; Ms [↔], 45a, 45b, 46b, 49a, 49b. Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 64.

²¹ S. Freud, *Le mot d'esprit et ses rapport avec l'inconscient*, trad. française M. Bonabarte et M. Nathan, Gallimard, Paris 1969, pp. 338-9.

²² S. Freud, *L'humour. Appendice du Mot d'esprit*, pp. 370-1.

Quel beau calembour! Arrêtez! j'étouffe! j'étouffe! Ne me regardez pas comme cela... ou faites-moi cercler, je vais éclater...» Malgré ces protestations moitié bouffonnes, moitié suppliantes, la formidable hilarité allait toujours croissant, le vacarme augmentait d'intensité, les planchers et les murailles de la maison se soulevaient et palpitaient comme un diaphragme humain, secoués par ce rire frénétique, irrésistible, implacable²³.

Et puis plus bas:

Déjà plusieurs hachichins anéantis avaient roulé à terre avec cette molle lourdeur de l'ivresse qui rend les chutes peu dangereuses; des exclamations telles que celles-ci: «Mon Dieu, que je suis heureux! quelle félicité! je nage dans l'extase! je suis au paradis! je plonge dans les abîmes de délices!» se croisaient, se confondaient, se couvraient²⁴.

Walter Benjamin (m. 1940) lui aussi avait décrit son expérience d'absorption de haschich en ces termes:

Bienveillance sans limites. Disparition des complexes d'angoisse névrotique obsessionnels. La sphère du «caractère» surgit. Tous les présents s'irisent de comique. En même temps, on se pénètre de leur aura. Le comique provient non seulement des visages mais aussi des événements. On *cherche* l'occasion d'éclater de rire. Peut-être ne se représente-t-on beaucoup de ce qu'on voit comme «arrangé», comme un «essai» qu'à la seule fin de pouvoir en rire²⁵.

Dans son étude pionnière *Le haschich en Égypte. Essai d'anthropologie psychanalytique*, dont la première édition était parue curieusement dans ce même 1971 où Franz Rosenthal avait publié *The Herb*²⁶, Sami-Ali consacre un chapitre à ce qu'il appelle l'*imaginaire* :

c'est-à-dire le rêve et ses équivalents diurnes que sont le fantasme, le délire, l'hallucination, le jeu, la croyance, le comportement magique, le transfert, etc., l'imaginaire relevant à la fois du corps et de la culture, et se posant en opposition au réel²⁷.

L'imaginaire dont parle l'auteur, et que Théophile Gautier avait défini *fantasia*²⁸, trouve dans la littérature et le conte du folklore notamment un espace à la fois individuelle et collectif de créativité où se déployer. L'épisode du *qādī* et du haschichin ou du *preneur d'opium et le cadi* dans la classification de Chauvin des *Mille et une Nuits*, par exemple, reflète selon Sami-Ali le conflit qui oppose les dépossédés avec l'autorité représentée par le sultan:

ce conflit se traduit en général par deux attitudes diamétralement opposées: une soumission conférant à la hiérarchie sociale la valeur d'un destin immuable et une révolte consciente de la vanité de tout ordre fondé sur l'injustice. Le folklore paysan conserve encore maintes traces de ces tendances extrêmes qui toutefois procèdent d'une seule et même conception du monde. Mais les *Mille et une Nuits* sont là pour attester qu'une troisième attitude, à tous égards inconcevable, est encore possible: elle consiste à exposer les données du problème à l'action corrosive de l'humour²⁹.

²³ T. Gautier, Le club des hachichin, *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1846, p. 527.

²⁴ *Ibidem*, p. 529. Voir aussi du même auteur T. Gautier, Le haschisch, *La Presse*, 10 juillet 1843 et Id, La pipe d'opium, *La Presse*, 27 septembre 1838. Voir aussi C. Baudelaire, *Les Paradis artificiels*, éd. C. Pichois, Gallimard, Paris 1961 qui est le seule à avoir remarqué le caractère éphémère d'un tel bonheur.

²⁵ W. Benjamin, *Sur le haschich*, trad. de J.-F. Poirier, Christian Bourgois éditeur, Paris 1993, p. 9-10.

²⁶ Sami-Ali, *Le haschich en Égypte. Essai d'anthropologie psychanalytique*, première édition, Payot, Paris 1971; deuxième édition Dunod, Paris 1988; troisième édition Dunod, Paris 2013. Toutes les citations dans cette étude sont tirées de l'édition de 2013.

²⁷ *Ibidem*, p. xii.

²⁸ T. Gautier, Le club des hachichin, p. 526.

²⁹ Sami-Ali, *Le haschich*, 53-58 et 59-60 pour la citation. Voir aussi U. Marzolph, The "Qādī and the Bhang-eater", 370, dans U. Marzolph et R. van Leeuwen [éds], *The Arabian Nights Encyclopedia (ANE)*, ABC Clío,

Cette argumentation fort intéressante n'a cependant pas été liée au contexte dans lequel cette histoire a été encadrée, ce qui, à notre avis, est essentiel pour une meilleure compréhension de l'épisode du *qāḍī* et du haschichin. Ensuite, Sami-Ali rapporte plusieurs anecdotes drôles transmises par la tradition orale à propos des haschichins, dommage qu'il ne fournit aucune indication du contexte de l'énonciation et ne donne pas des références bibliographiques. Quoiqu'il en soit, toutes ces histoires permettent à Sami-Ali d'explorer cinq plans différents (le temps, l'espace, les objets, autrui et soi-même) qui constituent l'essentiel de l'expérience que le haschichin a du monde³⁰. Puis il conclut:

Comme toute œuvre créatrice se tenant au bord de l'abîme, les histoires drôles [inspirées du haschich] visent à restituer l'image d'une réalité qui se dérobe. Elles font appel à une forme d'humour, rare et infiniment plus ingénieuse, qu'on pourrait qualifier d'*objectal*: un jeu de choses plus qu'un jeu de mots, lequel nous ramène au voisinage immédiat de cet autre humour potentiellement verbal qu'est le rêve³¹.

Nous retenons cette définition originale de l'humour comme *jeu de choses* car, comme nous le verrons par la suite, l'humour d'origine toxique³² qui se déploie dans le motif de *mangeurs de haschich* vise au déplacement, à la confusion et à l'absurde. Mais il permet aussi d'élaborer davantage sur les hallucinations, les rêves et les délires c'est-à-dire des états liminaires de la conscience et de la perception qui, agissant comme le mot d'esprit et l'humour, ont quelque chose de libérateur³³. Sami-Ali va même plus loin affirmant que "la spécificité de l'expérience du haschich au bord du Nil tient surtout à son expression humoristique"³⁴, car la drogue aurait le pouvoir de libérer des tendances latentes au niveau social et individuel à la fois. Nous ne sommes pas en mesure, à ce stade de la connaissance de la société de l'Égypte mamelouke, de prouver un tel propos, cependant nous pouvons certainement affirmer que les textes recueillis dans la deuxième partie de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* de Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī ont amplement recours au registre plaisant.

Voici alors que sur le plan méthodologique un pont entre haschich et humour a été définitivement établi. Non seulement, comme nous l'avons montré, le fonctionnement psychique relie l'expérience de psychotropes à la levée des inhibitions propre au mot d'esprit - "l'humeur enjouée, d'origine endogène ou toxique, abaisse les forces d'inhibition, la critique en particulier, et rend par là de nouveau abordables des sources de plaisir dont la répression fermait l'accès", souligne encore

Santa Barbara 2004, pp. 333-6 du manuscrit Wortely-Montague. Voir aussi V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe Chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vols, H. Vaillant-Carmanne, Liège 1892-1922, 6, 125, n° 279 et R. F. Burton, *Supplemental Nights to the Book of The Thousand Nights and a Night with Notes Anthropological and Explanatory*, 6 vols, Printed by the Burton Club for private subscribers only, 1885-8, 5, 189-192. Voir sur cela le chapitre VI où nous discutons le motif littéraire du preneur de haschich.

³⁰ Sami-Ali, *Le haschich*, pp. 64-75.

³¹ *Ibidem*, p. 248.

³² Dans cette étude nous utiliserons "toxique" comme terme technique pour indiquer une situation de prise d'une substance psychoactive comme le haschich et cela même si ce terme comporte un aspect négatif très prononcé.

³³ A propos des enjeux littéraires posés par les théories freudiennes du mot d'esprit, voir F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1973, notamment le troisième et le quatrième chapitre.

³⁴ Sami-Ali, *Le haschich*, p. 227.

Freud dans *Le mot d'esprit*³⁵ -, mais drogues et humour sont aussi des moyens d'escamoter le conflit entre réalité et imaginaire et résoudre ainsi l'incongruité inhérente au monde³⁶.

C'est dans ce contexte que nous chercherons à explorer ce lien entre haschich et humour par le biais de l'analyse du corpus narratif contenu dans la *Rāḥa* d'al-Badrī. L'édition critique partielle, les cinq premiers chapitres et la conclusion, de la deuxième partie, *fī l-ḥašīš*, de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* qu'ici nous présentons entend contribuer donc d'un côté aux études sur l'humour dans la littérature arabe pré-moderne et en particulier sur la prose, de l'autre tente d'ajouter une pièce intéressante à la connaissance de la littérature et de la société de l'époque mamelouke (648-922/1250-1517).

³⁵ S. Freud, *Le mot d'esprit*, p. 192.

³⁶ A propos de l'humour comme conflit et contraste voir notamment U. Marzolph, Hashish, dans *ANE*, p. 587; Id, Humor, dans *ANE*, pp. 593-4; Id, Humor, dans J. W. Meri (éd), *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, 2 vols, Routledge, New York 2006, vol. 1, pp. 335-336. J. Sadan, *al-Adab al-'arabī al-hāzil*, pp. 12-26 et Id, Kings and Craftsmen – A Pattern of Contrasts, part II, *Studia Islamica* 62, 1985, pp. 89-120, notamment 102-106.

VOLUME 1

PREMIERE PARTIE

LE HASCHICH ET L'IVRESSE D'UN POINT DE VUE HISTORIQUE,
MÉDICALE ET JURIDICO-RELIGIEUX

CHAPITRE I

POUR UNE HISTOIRE DE L'IVRESSE DANS L'ÉPOQUE MAMELOUKE

Pour reconstruire l'histoire de la condamnation de l'ivresse et comprendre les motivations qui ont poussé les différentes autorités à interdire ou à rendre licite les enivrants en général, il est utile de remonter aux premiers édits qui mentionnent explicitement le vin. À part l'opinion des *fuqahā'* et des théologiens musulmans, en ce que les historiens nous ont révélés dans leurs chroniques, le chanvre semble dans la plus part des cas être assimilé au vin, c'est-à-dire à la substance enivrante (*ḥamr*), dont la sanction est souvent liée à la répression de la prostitution et de l'homosexualité. Nous constatons alors que la lutte menée par certains gouvernants pendant la période comprise entre le IVe/Xe et le XIe/XVIIe siècle, était dirigée contre toutes les conduites blâmables.

À cet effet, d'après le témoignage d'al-Maqrīzī (764-845/1364-1442), la plus ancienne ordonnance de prohibition d'une substance enivrante en Égypte remonterait au gouverneur abbaside 'Alī Ibn Sulyamān al-'Abbāsī qui, en 170/786-7, ne se limita pas à "ordonner le bien et interdire ce qui est déplorable" (*al-amr bi l-ma'arīf wa al-nahy 'an al-munkar*) mais il bannit aussi les instruments de musique (*al-malāhī*) et les substances enivrantes (*al-ḥumūr*), arrivant même à ordonner, cas plutôt rare, la destruction de toutes les nouvelles églises en Égypte (*wa-hadama al-kanā'is al-muḥdata bi-Miṣr*)¹.

Une solution plus radicale conçue pour éradiquer la consommation de vin sera tentée à plusieurs reprises deux siècles plus tard environ par le sixième calife de la dynastie fatimide al-Ḥākim bi-Amr Allāh (375-411/985-1021)². Sa volonté de bannir le vin, d'en détruire les lieux de fabrication ainsi que de stockage et de renverser le contenu des jarres semble aller parallèlement à une campagne de persécution brutale des communautés chrétiennes et juives d'Égypte³. Parfois ces mesures répressives vis-à-vis des mauvais lieux, tels que les bords du Nil et des enivrants, entre autre le *fuqqā'*, sorte de boisson produite de la fermentation d'orge ou de fruits sec et miel⁴, sont arbitraires et ne semblent pas toujours naître d'un véritable souci de moralité, d'ailleurs al-Ḥākim était aussi réputé pour ses excès voir ses folies⁵. En effet, la deuxième prescription interdisant le vin promulguée en 396/1006-7, après le premier édit de 393/1002-3, avait suivi la mort de son médecin survenue pendant qu'il prenait un bain en état d'ivresse. De ce fait, al-Ḥākim aurait été mû par un sentiment d'irritation dû au fait que s'il avait suivi les conseils de son médecin qui vantait les bénéfices du vin et de la

¹ Al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawā'iz wa l-i'tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa l-ātār*, 2 vols, Dār al-Šādīr, Bayrūt 1970, vol. 1, p. 308; P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption in Medieval Cairo. The Story of a Habit, *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 12, 2004, p. 71.

² M. Canard, AL-ḤĀKIM BI-AMR ALLĀH, dans *EP*, vol. 3, pp. 76-82.

³ Voir sur cela notamment M. Perlmann, Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlūk Empire, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, 1942, pp. 843-861.

⁴ Voir R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, 3^{ème} édition, Brill-Maisonneuve et Larose, Leyden-Paris 1967, vol. 2, p. 274, qui traduit "bière"; P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, p. 63 et note 30.

⁵ M. Canard, AL-ḤĀKIM, pp. 77-78

musique comme remèdes pour les problèmes de santé, il aurait pu subir le même sort⁶. En outre, le calife avait aussi constaté, comme beaucoup d'historiens avant et après lui, que c'était pendant les jours de fêtes, ceux de la tradition copte avant tout, qu'on dépassait les limites, chrétiens et musulmans sans distinction. Ainsi, de façon assez exceptionnelle, il avait aussi banni plusieurs célébrations comme la procession des Rameaux en 397/1007 et celle de l'Épiphanie en 400/1009-10⁷.

Dans le même ordre d'idée, au IVe/Xe siècle le voyageur palestinien Šams al-Dīn al-Muqaddasī ou al-Maqdisī (m. 380/990 environs) dans son *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, décrit ainsi ce qu'il put voir dans son voyage en Égypte: "Les shaykhs ne s'abstiennent pas des enivrants (*al-ḥmūr*), tout comme leurs femmes de l'adultère (*al-fuḡūr*) tant que l'on peut voir le shaykh ivre au milieu de [son] *madḥab* causer toute la nuit parlant vulgairement"⁸. En effet, comme Paulina B. Lewicka l'a noté, en dépit de la crédibilité des récits des historiens de l'époque, l'observation d'un phénomène fortuit ne doit pas pour autant entraîner une généralisation sur les mœurs des égyptiens du IVe/Xe siècle ni, ajoutons nous, des ses gouvernants. Cependant, cette même désinhibition est rapportée par al-Maqrīzī lors des célébrations pour l'ouverture (*fath*) des canaux du Nil (*ḥalīḡ*) par lesquels on dirigeait l'eau vers Le Caire au moment de la crue (*wafā' al-Nīl*). À cette occasion, musulmans et chrétiens se retrouvaient régulièrement ensemble aux bords du fleuve où ils dressaient des tentes pour manger, boire et s'amuser. En 415/1024 al-Maqrīzī semble particulièrement troublé en racontant que le mardi cinq du mois de *Muḥarram*/Mars de la même année al-Zāhir li-I'zāz Allāh, fils d'al-Ḥākīm bi-Amr Allāh, traversant avec son bateau *al-Maqs* aperçut des femmes en état d'ivresse qui s'amusaient à se faire porter dans des paniers par des hommes avec qui elles entretenaient des actes trop ignobles et indécentes pour être décrits⁹. Visiblement les interdits du féroce al-Ḥākīm n'avaient pas produit l'effet escompté.

Au fur et à mesure que le chanvre apparaissait dans la société égyptienne du Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, et que sa consommation devenait de plus en plus répandue et donc visible, comme pour les autres conduites blâmables (*munkarāt*)¹⁰, la tentation d'imposer des tributs (*ḥarāḡ*) pour enrichir les caisses publiques semblait parfois l'emporter sur la morale. Pourtant, l'idée que de quelques choses répréhensibles on pouvait tirer des bénéfices, du moins financiers pour la communauté, n'était pas

⁶ *Ibidem*, pp. 78-79 ; P. B. Lewicka, *Alcohol and its Consumption*, p. 71.

⁷ M. Canard, *AL-ḤĀKIM*, pp. 77-78.

⁸ P. B. Lewicka, *Alcohol and its Consumption*, pp. 72-73; al-Muqaddasī, Šams al-Dīn, *Aḥsan al-Taqaṣīm fī Ma'rifat al-Aqālīm*, éd. M. J. de Goeje, Brill, Leiden 1906, p. 200.

⁹ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, p. 145; P. B. Lewicka, *Alcohol and its Consumption*, p. 73. Sur les festivités coptes liés au Nil voir H. Lutfi, *Coptic festivals of the Nile: aberrations of the past?*, dans T. Philipp, U. Haarmann (éds), *The Mamluks in Egyptian politics and society*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 254-282. Voir aussi la description faite par P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, 2 vols, traduite du latin et présentée par R. de Fenoyl et annotée par R. de Fenoyl et S. Sauneron, 2ème édition, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), Le Caire 2007, vol. 1, pp. 9-11.

¹⁰ Nous traduirons *al-munkarāt* par "conduites marginales" ou "blâmables" suivant R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 722 ou par "actions illicites" d'après A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, 2 vols, nouvelle édition al-Bouraq, Beyrouth 2004, vol. 2, p. 1341; voir aussi Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol 5, p. 233 pour qui *munkar* est "*kull mā qabaḥahu al-šar' wa-ḥarrāmahu wa-karahahu*".

appréciée par les historiens. En effet, ceux-ci se sont montrés particulièrement attentifs à consigner une image positive de ceux qui se sont battus contre les *munkarāt* au détriment des ceux qui ont adoptés une politique plus tolérante, souvent décrits comme des souverains corrompus s'abandonnant à l'ivresse et à la débauche¹¹. Contrairement à l'opinion des théologiens, le pouvoir politique, surtout à l'époque mamelouke, a souvent eu une attitude ambiguë à propos des *munkarāt*. Comme Paulina B. Lewicka l'a bien montré, l'absence d'une législation homogène sur la prohibition des enivrants (vin, bière, haschich, etc.) ainsi que sur la prostitution a été un instrument politique entre les mains des administrateurs. D'une part, la lutte contre les mauvaises habitudes dépendait de l'attitude personnelle du sultan vis-à-vis d'une de ces conduites plutôt que d'un combat générale contre la corruption et l'affirmation des valeurs islamiques¹². D'autre part, lorsqu'un sultan voulait consolider son autorité, il était nécessaire de collaborer avec les cadres religieux. Ainsi, Ṣalaḥ al-Dīn (532-589/1138-1193), par exemple, une fois arrivé au pouvoir, selon al-Maqrīzī,

se comporta bien, fût très généreux et affranchit des hommes. Il renonça au vin (*ḥamr*), en abandonnant l'habitude de le boire assidument (*mu'āqaratahu*) et s'éloigna du divertissement (*lahw*). Il dirigea sa meilleure campagne contre les Francs et, pendant le siège de Damiette, les humilia les obligeant à l'abandonner¹³.

Donc les vertus guerrières s'accompagnaient inévitablement des valeurs islamiques et un bon commandant militaire, un roi ou un prince devait être avant tout un modèle de conduite morale. Pour exprimer ce concept complexe la langue arabe a utilisé le mot *muruwwa*, qui, dans l'époque Omeiyade et puis surtout dans la période Abbaside, indiquait avant tout la générosité et puis, plus en général, les mérites arabes idéaux dont, entre autres, la capacité de s'abstenir du vin. Par conséquent, abandonner la boisson était un retour à l'ordre, au plein contrôle du corps et de l'esprit¹⁴. Toutefois, ce réveil de la conscience chez le guide militaire et politique devait se transposer à toute la société, ce qui voulait dire répandre la vertu et combattre les comportements abjects.

Cependant, lorsque la situation économique le demandait, on n'hésitait pas à tirer profit même de ce qui était censé corrompre la société. Dans le chapitre dédié à la taxation en Égypte (*Dīkr aqsām māl Miṣr*) de ses *Ḥiṭaṭ*, al-Maqrīzī rapporte que le sultan al-Malik al-'Azīz 'Uṭmān (m. 595/1198) fils de Ṣalaḥ al-Dīn, en Ṣa'abān 590/Juillet 1194, après avoir essayé à plusieurs reprises de suivre la politique répressive du père, déclara licite (*ibāḥa*) et donc imposables les *munkarāt* en Égypte et au Caire. Pourtant, ceci

entraîna une hausse du prix du raisin à fouler. Dans le quartier d'*al-Maḥmūdiyya* on construisit des meules pour produire de la bière (*mizr*). Ainsi les broyeuses à bière (*buyūt al-mizr*) furent concentrées et protégées et on y imposa des lourds impôts mais, bien que chaque jour ils devaient verser jusqu'à seize dinars, cette habitude [de boire la bière] ne cessa guère. Puis il interdit de faire du *mizr* artisanal (*mizr*

¹¹ P. B. Lewicka, *Alcohol and its Consumption*, p. 74.

¹² *Ibidem*.

¹³ Al-Maqrīzī, *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, éd. Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda, Maṭba'at Dār al-Kutub wa-l-Waṭā'iḳ al-Qawmiyya, al-Qāhira 2006-2007, vol. 1/1, p. 43 et pp. 118-119.

¹⁴ B. Farès, MURŪ'A, dans *EP*, vol. 7, p. 637-638. Voir aussi sur le lien entre *muruwwa* et s'abstenir du vin J. Sadan, *Vin - fait de civilisation*, dans Myriam Rosen-Ayalon (éd.), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Hebrew University, Jerusalem 1977, pp. 146-148.

buyūī), pour augmenter les profits des broyeuses officielles. Ainsi les jarres de vin furent montrés en premiers rangs dans les marchés à côté de ce qui avait été toujours licite. Prompt le châtime de Dieu Tout-puissant se manifesta et la crue du Nil s'arrêta en dessous de l'habituel, ainsi le prix des aliments augmenta¹⁵.

En 592/1196, continue al-Maqrīzī, de la légalisation de la bière (*mizr*) et du vin l'état encaissa douze mille dinars. Les deux boissons étaient librement vendues dans les halles (*qā'āt*) et les boutiques (*ḥawānīt*), tant que personne pu faire quelque chose pour empêcher ce spectacle¹⁶.

Certes, un événement aussi imprévu et catastrophique comme la famine, porteuse d'un tel chaos économique, sociale et politique, pouvait trouver une explication seulement dans l'intervention divine qui punissait les hommes pour leur conduite immorale. D'autant plus que l'infraction de l'interdit de consommer des enivrants se poursuivait paisiblement pendant le mois sacré de *Ramaḍān* de la même année quand "les gens se lâchèrent en plein jour aux actes blâmables (*al-munkarāt*) sans aucune censure [...] tous s'abandonnèrent aux turpitudes tandis que *ahl al-ma'ārif* attendaient ceux qui pouvaient les délivrer de l'affliction"¹⁷. Probablement le souvenir des gestes mythiques de Ṣalaḥ al-Dīn était encore présent à l'esprit des contemporains d'al-Maqrīzī pour justifier un tel jugement négatif d'al-Malik al-'Azīz 'Uṭmān. Ainsi, le jeune sultan, qui avait établi un "monopole" sur les *munkarāt*, probablement comme tentative de faire face à la crise économique et financière provoquée, entre autres, par les dépenses militaires du père, avait été accusé d'avoir dissipé l'argent public pour se faire fabriquer des coupes à vin en or et en argent et avoir organisé des fêtes somptueuses¹⁸.

Encore à l'époque ayyoubide, al-Maqrīzī cite la réaction scandalisée d'Ibn Sa'īd al-Maḡribī (610-685/1213-1286) qui, dans son *Kitāb al-muḡrib fī ḥulā al-Maḡrib*, raconte comment au Caire il s'était étonné de voir

dans le marché des danseurs, des gens peu habillés, des enivrés par le haschich ou par autres substances, ou encore ceux qui s'accompagnaient aux éphèbes. Il n'y avait rien de tout cela au Maḡrib. [...] Ceux du 'amma buvaient tant de *mizr* blanc produit du froment que le prix de ce dernier augmenta considérablement. Même si l'ordre du *wālī* était de mettre fin à cette pratique et détruire les vases, il n'y avait pas eu de condamnation pour la présentation publique des jarres de vin, d'instruments à cordes pour jouer de la musique (*ṭarab*), ni pour ces femmes de mauvaise vie qui se montraient dans leurs parures. Au Maḡrib, il n'y avait rien de tout ce qu'ici n'était pas interdit¹⁹.

Mais cela n'était rien comparé aux choses étonnantes (*al-'aḡā'ib*) que le voyageur andalou avait pu voir pendant son séjour en Égypte entre 639/1241 et 648/1249 quand le long des canaux du Nil des cabanes étaient construites et l'on s'y adonner aux divertissements comme la musique (*ṭarab*) et le badinage (*tahakkum*) ou l'on se bagarrait (*muḥālafā*). Parfois il était défendu de boire (*ṣarab*), mais c'était parce que quelqu'un venait de commettre un meurtre en état d'ivresse²⁰.

¹⁵ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭat*, vol. 1, p. 105 et vol. 2, p. 5; Id, *al-Sulūk*, vol. 1/1, p. 119.

¹⁶ *Ibidem*, p. 134. P. B. Lewicka, *Alcohol and its Consumption*, p. 60 et 77.

¹⁷ Al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 1/1, p. 119.

¹⁸ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭat*, vol. 1, p. 105.

¹⁹ *Ibidem*, vol. 1, p. 368.

²⁰ *Ibidem*. La réputation de l'Égypte et surtout de Fuṣṭāṭ et puis du Caire comme lieux de débauche remonte déjà au IIIe/IXe siècle quand Aḥmad Ibn Nūḥ Ibn al-Faqīḥ al-Ḥamaḍānī dans son *Kitāb al-buldān* avait écrit: "Voici ce qu'à rapporté Zuhra Ibn Ma'bad al-Quraṣī Ibn 'Abd al-'Azīz qui dit: «Où habites-tu en Égypte? - À Fuṣṭāṭ. -

Une politique tolérante vis-à-vis des *munkarāt* fut poursuivie par les premiers souverains mamelouks. En 648/1250 lorsqu'al-Mālik Mu'izz 'Izz al-Dīn al-Aybak (m. 655/1257) prit le pouvoir en Égypte, probablement conseillé par son vizir, un copte récemment convertit à l'islam, comme al-Maqrīzī nous laisse entendre, introduit à nouveau des dîmes sur les *munkarāt* : vin, *mizr*, haschich et maisons de prostitution (*buyūt al-azwānī*)²¹. Cela est vraisemblablement le premier édit qui mentionne explicitement le haschich à côté d'autres boissons enivrantes, telles que le vin ou le *mizr*, et de la prostitution. Ces trois, comme nous verrons par la suite, figureront dorénavant ensemble dans presque toutes les dispositions successives visant à extirper *al-munkar*. L'intégration du haschich dans cet édit montre que dans la première moitié du VIIe/XIIIe siècle la consommation de cette drogue était devenue tellement évidente et répandue que le pouvoir politique estimait la production et vente du haschich comme une activité suffisamment rentable pour y appliquer une dîme.

I.1. Le haschich et la légende des *Assassins*

Cependant cet édit n'est pas la première attestation du mot *ḥašīš* dans des sources arabes. En effet, le terme *ḥašīšiyya*, indiquant explicitement un groupe de consommateur de chanvre (*ḡamā'at al-ḥašīšiyya*), apparaît pour la première fois en deux occurrences dans une épître datée 517/1123 environs: le *Īqā' šawā'iq al-irḡām*. Ce texte qui représente la deuxième réfutation, la première était *al-Hidāyat al-Āmiriyya fī ibtāl da'wā al-Nizāriyya*, avait été commandé par le dixième calife fatimide, al-Āmir bi-Aḥkām Allāh (m. 524/1130), pour réfuter les thèses des ismaéliens dits nizarites, du nom d'Abū Maṣṣūr Nizār fils aîné du huitième calife fatimide, Abū Tamīm al-Mustanṣir bi-Allāh (m. 487/1094), à qui avait été refusé le trône à faveur du cadet, Aḥmad que le puissant vizir al-Afdal Ibn Badr al-Ḡamālī (m. 515/1121) avait fait nommer neuvième calife fatimide avec le nom d'al-Musta'ali bi-Allāh (m. 495/1101). Avec le terme de *ḡamā'at al-ḥašīšiyya* et puis plus simplement *al-ḥašīšiyya*, les ismaéliens musta'aliens entendaient donc dénigrer les nizarites dans leur revendication de l'imamat fatimide du Caire. En outre, en 579/1183, le chroniqueur seldjouqide 'Imād al-Dīn Muḥammad al-

Tu habites la ville dépravée et tu délaisses celle qui est bonne. - Où est-elle donc? C'est Alexandrie» et puis plus bas: "L'Envoyé d'Allāh a dit aussi «Allez chercher, en Égypte, ce qu'elle a de bon, mais habitez ailleurs; car l'Égypte est la mine de la magie et de l'adultère, la résidence des libertins»", Ibn al-Faqīh al-Ḥamaḍānī, *Abrégé du livre des pays*, trad. de Henri Massé, Institut français de Damas, Damas 1973, p. 86 et p. 91, pour le texte arabe Ibn al-Faqīh, *Muḥtaṣar Kitāb al-buldān*, éd. M. J. de Goeje, Brill, Leiden 1885, p. 69 et p. 75. De façon similaire, dans son ouvrage géographique Yāqūt al-Ḥamawī (m. 626/1228) recueille quelques compositions poétiques qui illustrent, selon lui, les mœurs dissolues des égyptiens, voir Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ḡam al-buldān*, 7 vols, Dār Ṣādir, Bayrūt 1995, pp. 140-143. Un peu plus de deux siècles après, le shaykh Ḡalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-911/1445-1505) dans l'introduction à la *Nuḡhat al-muta'ammil* note que les mœurs des femmes de son temps étaient devenues selon lui perverses: elles se montraient dans toute leurs parures dans les marchés, découvrant leurs visages et leurs mains désobeissant ainsi à leurs maris. Et c'est pour lutter contre ces conduites scandaleuses qu'il avait entrepris la composition de cet ouvrage, al-Suyūṭī, *Nuḡhat al-muta'ammil wa-muršid al-muta'ahhil*, éd. Muḥammad al-Tawnaḡī, Dār amwāḡ li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr wa-l-tawzī', Bayrūt 1986, p. 9, voir aussi E. Lane, *Arabian Society in the Middle Ages. Studies from the Thousand and One Nights*, éd. Stanley Lane-Poole, intr. C. E. Bosworth, Curzon Press, London 1987, pp. 177-178.

²¹ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 1, p. 105 et vol. 2, p. 90. Pour le *mizr* voir surtout H. Biesterfeldt, *Mizr in Miṣr. Ein Preisgedicht auf das Bier aus dem Kairo des 14. Jahrhunderts*, dans H. Biesterfeldt, V. Klemm (éds), *Différence und Dynamik: Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Ergon Verlag, Würzburg 2012, pp. 383-398

Kātib al-Iṣfahānī (519-597/1125-1201) dans son *Nuṣrat al-fatra*, qui nous est parvenu seulement dans l'abrégé, *Zubdat al-Nuṣra*, d'al-Bundārī, qui a vécu dans la première moitié du VIIe/XIIIe siècle, utilise *ḥašīšiyya* comme synonyme de *malāḥida* (hérétiques) et *bāṭiniyya* qui est le terme plus souvent utilisé pour se référer aux nizarites²². Pendant le VIIe/XIIIe siècle, dans le *Kitāb al-rawḍatayn fī aḥbār al-dawlatayn* d'Abū Šāma (599-665/1203-1268) et le *Aḥbār Miṣr* d'Ibn Muyassar (628-677/1231-1278), le terme *ḥašīšiyya* et son singulier *ḥašīšī*, sera encore utilisé pour indiquer les nizarites syriens, une branche des nizarites persans qui avaient établi leur capitale à Salamiyya²³. Or, comme Farhad Daftary l'a bien montré, l'utilisation polémique de ce terme dès ses premières attestations ne s'accompagne d'aucune explication, ce qui nous porte à affirmer que d'un côté le mot *ḥašīšiyya* était déjà répandu au VIe/XIIe siècle et de l'autre que ce mot avait aussi acquis une autre signification plus large et générale du sens originel de *preneurs de haschich*. Cette nouvelle notion devait vraisemblablement impliquer une dimension proche du comportement déviant et hérétique (*ilḥād, marq*), du moins c'est avec cette connotation que ce terme avait été utilisé dans la polémique anti-nizarite du VIe-VIIe/XIIe-XIIIe siècles. En effet, ce que Farhad Daftary définit comme "the anti-Nizari literary campaign" était

a vast and semi-official campaign, involving polemicists, heresiographers, theologians, jurists and historians, which was rooted in the earlier anti-Isma'ili 'black legend', went a long way towards shaping the anti-Nizari opinion of medieval Muslims. It succeeded in making the Nizaris perhaps the most feared community in the medieval Islamic world²⁴.

Cependant, aucune source dans cette campagne diffamatoire entreprise à la fois par les ismaéliens fatimides et les seldjoukides sunnites ne mentionne explicitement une prise de haschich ou autre drogue, comme Silvestre de Sacy (1758-1838) avait supposé dans son célèbre *Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur Nom* présenté en 1809 à l'Institut Royal de France et puis publié en 1818 dans les *Mémoires de l'Institut Royal de France*. Dans cette étude, de Sacy, après avoir réfuté toutes les autres hypothèses sur l'étymologie du mot *assassin*, attesté avec quelques variantes dans plusieurs langues occidentales, affirme que

on sera sans doute disposé à penser que les Ismaéliens étoient nommée *Haschischis*, à cause de l'usage qu'ils faisoient du *haschisch*, comme ceux qui font usage du *beng* [...] de l'opium, appelé *afyoum*, et d'autres drogues connues sous la dénomination générale de *teriak*, sont appelés *benghi*, *afyoumi*, *tetriaki*²⁵.

Puis, traduisant le passage des *Ḥiṭaṭ* dans lequel al-Maqrīzī affirme qu'un jour "un tel, un hérétique persan" (*šahṣ min malāḥidat al-‘aḡam*), probablement un ismaélien, arriva au Caire et se mit à vendre des électuaires faits de haschich et de miel qu'il nomma *al-‘uqda*, de Sacy l'interprète comme une

²² F. Daftary, *The Assassin Legends. Myths of Isma'ilis*, I.B. Tauris & Co Ltd, London - New York 1994, 29-30 et 89-90 et Ğ. Al-Šayyāl (éd), *Mağmū'at al-waṭā'iq al-Fāṭimiyya*, Dār al-ma'ārif, al-Qāhira 1958, pp. 233 et 239.

²³ F. Daftary, *The Assassin Legends*, p. 37.

²⁴ *Ibidem*, p. 36.

²⁵ S. de Sacy, *Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur Nom*, dans *Mémoires de l'Institut Royale de France*, classe d'histoire et littérature ancienne, 4, 1818, p. 53.

claire référence à la consommation de haschich de la part des membres de cette secte²⁶. Nous avons aussi relevé une histoire forte similaire dans la *Rāḥa* où un persan nommé al-Šarīf en 869/1464-5 d'abord à Damas puis au Caire vendait des herbes, des électuaire et des pâtisseries qui très tôt devinrent très populaires mais qui les autorités avaient commencé à soupçonner d'être faits à partir de chanvre indien²⁷. Ce qui est intéressant est que dans l'histoire rapportée par al-Badrī (847-894/1443-1488) al-Šarīf est toujours un persan (*rağul a ǧamī*) mais il n'est pas un hérétique (*min al-malāḥida*), comme chez al-Maqrīzī, d'autant plus que le déroulement de l'histoire montrera qu'il n'y avait pas de haschich dans ses électuaires. En outre, dans la *Rāḥa* nous n'avons trouvé aucune référence à la secte des ismaéliens-nizarites, fût-elle par les termes *al-malāḥida* ou *al-bāṭiniyya*, ce qui nous laisserait penser que l'association entre haschich et hérésie n'était plus couramment utilisée dans la deuxième moitié du IXe/XVe siècle autrement al-Badrī en aurait certainement parlé étant donné que toute la deuxième partie de la *Rāḥa* est consacrée au haschich. En revanche dans la première moitié du VIIe/XIIIe siècle dans le *Kašf al-asrār* par exemple, écrit entre 629/1232 et 646/1249 par Ğamal al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān al-Ĝawbarī, ces soufis qui absorbaient du haschich pendant leurs pratiques dévotionnelles sont explicitement définis hérétiques²⁸. Quoi qu'il en soit, pour de Sacy les sources anti-nizarites et le récit d'al-Maqrīzī ne font que prouver la validité de la légende du *Vieux de la montagne* et des *Assassins* racontée par plusieurs voyageurs européens dont la première version serait celle de Burchard de Strasbourg qui avait visité la Syrie en 1175, bien que le récit de Marco Polo (1254-1324) soit de loin la version plus élaborée. En outre, il est intéressant de noter que, comme montré par Farhad Daftary, à quelques exceptions près, les européens qui avaient habité longtemps au Levant pendant les Croisades n'ont pas relaté cette histoire. En d'autres termes, ceux qui connaissaient de près le contexte n'auraient pas contribué à la formation de la légende des *Assassins*²⁹. Ce même mythe sera aussi rapporté par Edward William Lane (1801-1876) qui dans son *Account* écrit:

The term "hashshásh" which signifies "a smoker or an eater of hemp," is an appellation of obloquy. Noisy and riotous people are often called "hashshásheen," which is the plural of that appellation [hashshásh], and the origin of our word "assassin" - a name first applied to Arab warriors in Syria in the time of the Crusades, who made use of intoxicating and soporific drugs to render their enemies insensible³⁰.

Enfin corroborant cette légende, en 1813 l'orientaliste autrichien Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) avait publié un manuscrit du *Sīrat Amīr al-mu'minīn al-Ḥākim bi-amr Allāh*, une biographie du sixième calife fatimide al-Ḥākim bi-Amr Allāh (375-411/985-1021), faussement attribuée à Ibn Ḥallikān (608-681/1211-1282). Selon Farhad Daftary ce récit était l'œuvre d'un arabe chrétien qui

²⁶ *Ibidem*, p. 54 et al-Maqrīzī, *Ḥitat*, vol. 2, p. 129. Sur cela voir aussi S. de Sacy, Des préparations enivrantes faites avec le Chanvre, Mémoire lu à l'Institut le 7 Juillet 1809, *Bulletin de pharmacie*, novembre 1809, pp. 523-525.

²⁷ *Éd.* 59:7-32.

²⁸ Voir plus bas, chapitre III.

²⁹ F. Daftary, *The Assassin Legends*, p. 97.

³⁰ E. Lane, *An Account of the Manners and Costomes of The Modern Egyptians, written in Egypt during the years 1833-1835*, Alexander Gardner, London 1895, p. 348.

connaissait bien les légendes qui circulaient dans le milieu Croisé étant donné que, présentant plusieurs similitudes avec le récit de Marco Polo, ce texte ne pouvait pas dériver d'une source arabe. Dans ce récit, le chef des ismaéliens droguait avec du *banğ* les adeptes de la secte à qui il faisait croire être au Paradis alors qu'ils se trouvaient dans ses magnifiques jardins. Puis, quand ils se dégrisaient, le chef des ismaéliens les persuadait que ce qu'ils avaient vu était une vision du Paradis à qui l'imam 'Alī les avait destinés, ainsi il les poussait à se sacrifier pour atteindre la récompense éternelle³¹. Selon Farhad Daftary le succès d'une telle légende était essentiellement dû au fait que les premiers orientalistes donnaient trop de crédit à des récits qui d'un côté mélangeaient histoire et imagination et de l'autre se basaient exclusivement sur des écrits diffamatoires publiés par les opposants des ismaéliens et notamment les nizarites³². Et c'est dans ce cadre polémique que doit être interprétée l'utilisation dans les sources anti-nizarites et anti-ismaéliens du terme *ḥašīšī/ḥašīšīyya* comme synonyme de déviant et hérétique.

Franz Rosenthal, commentant des traités qui condamnaient l'habitude de cette herbe comme le *Zahr al-'arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* d'al-Zarkašī (745-794/1344-1392), avait déjà remarqué comment la consommation de haschich pouvait entraîner un abaissement (*safāla*) de la réputation ainsi qu'une corruption morale (*raḍāla*) et spirituelle³³. En outre, dans le manuscrit damascène de la *Rāḥa* nous retrouvons la même idée de dévalorisation:

on raconte qu'un aleppin qui était habillé en étudiant de science en [de haschich] avait prit beaucoup quand son effet se fit sentir il perdit la raison et devint violent et hérétique jusqu'à à devenir [complètement] fou (*aḥḍaṭa 'indahū al-ḥidda wa-l-marq ḥattā tağannana*)³⁴.

Cependant la thèse de Farhad Daftary qui exclue complètement la possibilité que la légende des *Assassins* puisse avoir aussi eu une diffusion dans le contexte arabe arrivant même à soutenir que la *Sīrat al-Ḥākīm bi-Amr Allāh* ne pouvait que dériver d'une source occidentale, a été justement démentie par Jean-Patrick Guillaume et Aboubakr Chraïbi dans leur revue de l'ouvrage de Farhad Daftary. Ce que les deux chercheurs reprochent à cette argumentation c'est le fait que l'auteur ne prend pas en compte un ensemble de thèmes et motifs propres à une littérature "non-savante". En d'autres termes, des motifs fort similaires à ceux décrits dans la légende de Marco Polo notamment sont aussi attestés avec quelque variante dans une tradition littéraire arabe dite "moyenne" comme la

³¹ J. von Hammar-Purgstall, Sur le paradis du Vieux de la Montagne, *Fundgruben des Orients*, 3, 1813, pp. 201-6 puis dans J. von Hammar-Purgstall, *Die Geschichte der Assasinen aus morgenländischen Quellen*, J. G. Cotta, Stuttgart 1818; J. von Hammar-Purgstall, *History of the Assassins: derived from Oriental sources*, trad. anglaise O. Ch. Wood, B. Franklin, New York 1968, pp. 136-8. F. Daftary, *The Assassin Legends*, pp. 118-120. La popularisation de cette légende qui est entre autres rapportée par T. Gautier, Le club des hachichins, pp. 523-524 répond à l'intérêt et au goût pour l'Orient typique du XIXe siècle.

³² F. Daftary, *The Assassin Legends*, pp. 90-93, Id, Assassins, dans *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 2 vols, Macmillan Reference USA, New York 2004, vol. 1, pp. 85-86 et Id, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, I. B. Tauris Publishers, London - New York 2005, pp. 161-166. Au sujet de cette légende voir aussi les études pionnières de G. S. M. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World*, Hudgson's-Gravenhage, Mouton 1955 et B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London 1967 et Id, ḤASHĪSHIYYA, dans *EP*, vol. 3, 267-8.

³³ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 140.

³⁴ *Éd.* 62:4-5.

Sīrat ‘Antara, le *Roman de Sayf Ibn Dī Yazan*, les récits populaires inspirés du *Mi‘rāğ* et les *Mille et une Nuit*³⁵. Et c’est pour cela que ces récits à mi-chemin entre histoire et légende ne sont point rapportés dans les sources historiques et hérésiographiques orientales utilisées par Farhad Daftary pour son étude car celles-ci cherchant d’être objectives rejettent tout ce qui relevait du fabuleux. Ce que notre étude et édition partielle de la *Rāḥa* ajouterait à cette discussion, c’est que des images fantastiques et presque paradisiaques étaient un élément constant de l’anecdotique inspirée au haschich. Il est donc possible que la légende qui circulera à propos des ismaéliens-nizarites pouvait aussi avoir été influencée par ces histoires qui ont été ensuite collectées dans la *Rāḥa*. En effet, le médecin vénitien Prospero Alpini présente les effets hallucinogènes du haschich en ces termes :

pendant quatre heures [après absorption], ils croient être dans un lieu charmant, ils voient de très beaux vergers, des prés, des jardins; devant leurs yeux et leur esprit se présentent des spectres, des fantômes, des visions et presque tout ce qu’ils voient habituellement en songe; et ce songe éveillé leur semble un oracle. Ils disent qu’ils parlent avec les anges et affirment qu’ils voient des images, nombreuses et variées, de choses que je n’énumère pas³⁶.

I.2. Le haschich entre tolérance et répression

Après le premier édit déclarant licite *al-munkarāt*, sous le règne d’al-Zāhir Rukn al-Dīn al-Šāliḥī Baybars (620-676/1233-1277 environs) la situation changea radicalement. À juger du nombre de décrets émis par le nouveau souverain tout le long de son administration, il semble que Baybars ait entrepris une véritable lutte acharnée contre *al-munkarāt*, du moins c’est ce qu’il apparaît après l’analyse des sources. Al-Maqrīzī est très détaillé à ce sujet quand il nous informe que, même si le nouveau Sultan se divisait entre la Syrie et l’Égypte, lorsqu’il séjournait à Damas il écrivait plusieurs lettres à ses administrateurs au Caire pour les exhorter à continuer une politique intransigeante vis-à-vis d’*al-munkarāt*. Le premier pas fut de remplacer une économie qui bénéficiait de la taxation des activités peu recommandables et réprouvées par Dieu, par un système fondé sur des gains licites et moralement irréprochables (*al-māl al-ḥalāl*). Pour cela, en 658/1260, il ordonna de se débarrasser du vin et menaça de mort tous ceux qui le pressaient³⁷. En 662/1264, il écrivit à ‘Izz al-Dīn al-Ḥillī, *nā‘ib al-Sulṭān* en Égypte, pour lui demander d’abolir le système des broyeuses à bière (*buyūt al-mizr*) officielles, de faire disparaître leurs traces ainsi que de détruire tous les objets nécessaires à la production de cette boisson enivrante. En 665/1266, il renouvela la prescription :

il supprima la dîme sur le *ḥašīš* dans tous les territoires d’Égypte, puis ordonna de verser [par terre] les boissons alcoolisées (*al-ḥumūr*). Il interdit *al-munkarāt* et fit détruire les endroits où on servait des enivrants (*buyūt al-muskirāt*). Il interdit les *ḥān*-s et les maisons des vices (*al-ḥawāṭi‘*) partout en Égypte, le Šām et toutes les régions l’appliquèrent. Lorsque ces édits (*marāsīm*) furent annoncés en présence du *qādī* Nāṣir al-Dīn Aḥmad Ibn al-Munīr celui-ci récita :

³⁵ J.-P. Guillaume, A. Chraïbi, [Review] *The Assassin Legends: Myths of the Isma‘ilis* by Farhad Daftary, *Arabica* 43, 2, Mai 1996, pp. 370-373.

³⁶ P. Alpin, *Histoire Naturelle de l’Égypte*, vol. 1, p. 134.

³⁷ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 1, p. 106; Ibn Tağrībīrdī, *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, 13 vols, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1929-1972, vol. 7, p. 154. À propos de Baybars voir surtout A. Elbendary, *The Sultan, the Tyrant and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāhir Baybars*, *Mamlūk Studies Review* 5, 2001, pp. 141-157.

le malheur d'Īblīs n'est plus chez nous
sa misère est loin des pays du Amīr
le vin et le chanvre ont été brûlés ensemble
leurs demeures et leurs champs déclarés illicites (*ḥarramatā*).

Tandis que l'excellent *adīb* Abū l-Ḥusayn al-Ġazzār³⁸ chanta:

la grande coupe a été privée de ses fruits
et la bouche a été dérobée de sa salive
le vieillard quand se réveille le matin n'a plus qu'à pleurer
sur ce qui a disparu de sa jeunesse³⁹

Les deux poèmes sont emblématiques des deux attitudes opposées vis-à-vis des enivrants. Si le premier auteur manifeste un sentiment de satisfaction et de soulagement pour avoir rétabli l'ordre moral, le deuxième texte, par contre, est centré autour du cliché littéraire de la nostalgie, symbolisée par l'image du vieillard (*al-ṣayḥ*), l'ordre présent, qui regrette la jeunesse (*ṣabābihi*) désormais perdue, le passé des plaisirs. La mélancolie qui se dégage des vers d'al-Ġazzār, (m. 679/1281), est symptomatique d'une position qui pourrait relever certes de la rhétorique, pour le recours aux clichés traditionnels, mais qui pourrait aussi refléter une attitude réelle. Ainsi, il est évident qu'al-Maqrīzī entend emphatiser le contraste entre une politique sévère et intransigeante inaugurée par le nouveau souverain et un vieux système qui avait faiblement lutté contre ces pratiques par une politique tolérante.

Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Iyās al-Ḥanafī (852-930/1448-1523) consacre quelques pages remarquables à cette campagne d'élimination de la corruption entamée par al-Zāhir Baybars. Commentant le triste destin d'un certain Ibn al-Kāzirūnī (ou al-Kāzarūnī) qui, surpris par la police en état d'ivresse, fut crucifié à *Bāb al-Naṣr* au Caire, l'historien transcrit des vers de Šams al-Dīn Muḥammad Ibn Dāniyāl (646-710/1248-1311):

Le châtement pour l'enivrement avant la crucifixion était une peine légère
mais lorsque ça concernait notre groupe (*ṣar'inā*) c'était plus dure
Quand ils commencèrent à crucifier, j'ai dit à mes compagnons : "Est-ce que vous allez vous repentir?
la punition dépasse la mesure!"

Puis le shaykh Šams al-Dīn Ibn Dāniyāl tira de cette situation une *maqāma* plaisante : "lorsque de Mosul je suis arrivé dans le pays d'Égypte, pendant le règne des Zāhirs [...] j'ai trouvé que ces vestiges étaient en ruine. Certaines demeures de joie (*mawāṭin al-uns*) étaient désertes (*ḡayr ānisa*) et les seigneurs de la débauche et du libertinage étaient devenus austères. L'ordre du Sultan avait donné un coup de poing à l'Armée de Satan et la ferveur [religieuse] gouvernait le Caire. Il a versé les eaux-de-vie, brûlé le haschich et dispersé les boissons à base d'orge (*muzūr*). Il a intimé l'ordre aux adultères et aux sodomites de se repentir, enfermé les prostituées et les pécheurs, il a attaqué les libertins pour faire du mal et crucifié Ibn al-Kāzirūnī avec sur le cou les objets pour le vin (*al-nabāḍiyya*). Puis, lorsque la nouvelle se répandit, la répression (*al-inkār*) fut mis en place, le drogué (*al-maṣṭūl*) se retira dans la maison, des restrictions furent établies et les propriétés dépouillées. Ainsi, un de mes amis m'invita chez lui et il fit m'asseoir au milieu de ses enfants et de sa famille. Il s'excusa de ne pas pouvoir mieux m'honorer et de me faire trouver dans des circonstances autant difficiles, car il ne pouvait pas satisfaire mon désir. Il dit : Je me

³⁸ Il s'agit du shaykh Ḡamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Ġazzār al-Miṣrī (603-679/1206-1281), voir *Éd.* 51:9 et note 2 pour les références bibliographiques.

³⁹ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭat*, vol. 1, p. 106.

refuse de croire que le père du malheur [Satan] soit mort et qu'il soit un amas de débris. Reste avec nous, nous pleurerons sur lui, nous raconterons les vicissitudes et ferons son oraison funèbre".

Il suit un *qaṣīda* en rime *-ūs* qui déplore la fin violente d'une époque de tolérance et des plaisirs⁴⁰.

Vers la fin du 666/1268, après avoir aboli les tributs sur les *munkarāt*, Baybars ordonna de verser le contenu des jarres à vin et lança une sérieuse campagne contre la dépravation: il fût interdit aux prostituées (*al-nisā' al-ḥawāṭi'*, ailleurs simplement *al-ḥawāṭi'*) de pratiquer publiquement l'adultère, elles furent emprisonnées et obligées de contracter le mariage pendant que l'argent de leurs activités était confisqué et versé dans les caisses publiques. Les mêmes mesures furent encore réitérées en 667/1269, 669/1271 et 670/1272 lorsque les rues du Caire furent à nouveau inondées par le vin et ses producteurs menacés de mort⁴¹. La rigueur des ordres de Baybars n'épargnèrent personne: en 674/1276 il n'hésita pas à faire pendre aux pieds de la Citadelle le puissant eunuque Šuḡā' al-Dīn 'Anbar connu sous le nom de Šadr al-Bāz qui s'adonnait souvent au vin⁴².

Selon Paulina B. Lewicka, la politique répressive mise en place par Baybars eut pour effet de faire passer pour la première fois dans la conscience collective égyptienne l'idée que boire du vin était vraiment une action déplorable et non plus une innocente habitude, héritage des époques antérieures à la conquête musulmane. Aussi, la référence au haschich dans le contexte de la condamnation du vin prouve qu'il n'y eut pas de différence à cette époque entre les deux substances, retenues responsables, au même titre que la prostitution, de la corruption générale des mœurs.

De cet avis était Ibn Taymiyya (m. 728/1328), qui mena une campagne contre le vin, le chanvre et la prostitution aussi bien que contre les chrétiens. En effet, en 713/1313 et puis encore en 720/1320, pendant le règne d'al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (684-741/1285-1341), les documents historiques rapportent que plusieurs administrateurs tentèrent d'appliquer les fatwas d'Ibn Taymiyya⁴³. Par exemple, en 724/1324

Sayf al-Dīn qui gouvernait l'Égypte était un homme cruel et sanguinaire. Il fit verser le vin [dans les rues], brûler les plantations de chanvre (*al-ḥašīša*) et arrêter les hommes dissolus (*al-šuttār*). Sous son règne, les conditions du Caire et de l'Égypte changèrent et cela parce qu'il fut un acolyte d'Ibn Taymiyya pendant son séjour en Égypte⁴⁴.

⁴⁰ Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duḥūr*, 12 vols, éd. Muḥammad Muṣṭafā, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1974, vol. 1/1, pp. 326-330. Cette longue composition poétique est aussi citée dans le témoin damascène de la *Rāḥa*, Ms [ب], 80b. Pour tous cela voir aussi Ibn Dāniyāl, *Ṭayf al-ḥayyāl: ṭalāt bābāt min ḥayyāl al-zill*, éd. P. Kahle et D. Hopwood, Gibb Memorial Trust, Cambridge 1992, pp. 4-6 et L. Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 163-165. Voir aussi la traduction italienne de F. M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre di Ibn Dāniyāl*, traduction et étude, Thèse de doctorat de l'Università degli studi di Roma "La Sapienza", 1990, pp. 12-18. Pour la *qaṣīda* voir l'analyse très détaillée de L. Guo, Paradise Lost: Ibn Dāniyāl's response to Baybars' campaign against vice in Cairo, dans *Journal of the American Oriental Society* 121, 2, 2001, pp. 219-235.

⁴¹ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭat*, vol. 1, 106 et P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, pp. 79-81.

⁴² Al-Maqrīzī, *Ḥiṭat*, vol. 1, 106.

⁴³ *Ibidem*, p. 81; Id, *al-Sulūk*, vol. 2/1, p. 211.

⁴⁴ Ibn Kaṭīr, *al-Bidāyyat wa l-nihāyya*, 14 vols, Maktabat al-ma'arif, Bayrūt 1974-1979, vol. 14, p. 113.

En outre, pour promouvoir la moralité, il abolit toutes les célébrations et les fêtes relatives à la crue du Nil pendant lesquelles les gens se retrouvaient au *Miqyās* (Nilomètre) pour manger de la viande rôtie, des friandises ou des fruits⁴⁵.

Malgré les efforts d'al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn et de ses intendants, il semble que ses successeurs ne furent pas particulièrement stricts en matière de lutte contre *al-munkarāt*. Le premier sultan circassien al-Malik al-Zāhir Sayf al-Dīn Barqūq (m. 801/1399), par exemple, fut célèbre, entre autre, pour le banquet mémorable qu'il offrit en 800/1398. Il semble que pour célébrer la victoire à un tournoi de polo, sur la place aux pieds de la Citadelle (*taḥta al-qala'a*) il fit monter un pavillon pour accueillir ses émirs et leur offrit un somptueux banquet. À part la grande quantité de viande et friandise, des boissons licites (*mubāḥ*) et enivrantes (*muskar*) furent servies dans des coupes en poterie et le sultan s'amusa même à rivaliser avec ses émirs pour savoir qui aurait bu le plus. Une fois la fête pour la *ḥāṣṣa* terminée, le sultan et ses dignitaires rentraient à leurs résidences et alors la *amma* était invitée à entrer et à manger et boire ce qu'il restait. Ainsi, al-Maqrīzī commente :

ce fut une journée marquée par l'abjection et la turpitude. Les enivrants étaient licites et les gens s'abandonnèrent autant à l'abomination et aux péchés qu'on n'en avait jamais vu de pareil. Les savants (*ahl al-ma'arifa*) avaient bien compris que la situation serait dégénérée et il fût ainsi. À partir de ce jour-là, les préceptes de Dieu s'affaiblirent dans toutes les régions d'Égypte et le sentiment de honte se fit rare⁴⁶.

Le fils d'al-Zāhir Barqūq, al-Nāṣir Faraḡ, qui gouverna entre 791/1389 et 815/1412, par contre, mena une campagne contre le vin et ses producteurs chrétiens. En 803/1401, il ordonna à deux reprises la destruction de plusieurs centaines de jarres à vin et la dispersion de leur contenu dans les rues ainsi que l'incendie des églises du faubourg cairote de Šubrā⁴⁷ et cela malgré le fait que tant al-Nāṣir Faraḡ que son successeur, al-Mu'yyad Šayḥ al-Maḥmūdī, (m. 824/1421), avaient autant aimé le vin que leur père, al-Zāhir Barqūq, n'avait pas manqué de les punir pour leurs conduites⁴⁸.

Al-Malik al-Ašraf Abu l-Naṣr Barsbāy qui gouverna l'Égypte entre 825/1422 et 842/1438, fut célèbre pour ses mesures draconiennes contre les propriétés des étrangers dans les terres qu'il administrait. En bon musulman, selon les affirmations d'Abū l-Maḥāsin Ibn Taḡrībirdī (m. 874/1470)⁴⁹, il fut particulièrement intolérant en matière de conduites blâmables. Selon Ibn Iyās, en 832/1428 l'émir Qurqumās al-Ša'banī, grand chambellan du sultan, se chargea de

dispenser les enivrants, brûler le chanvre (*al-ḥašīš*), démolir les *ḥān*-s et les maisons de libertinage (*buḡūt al-fisq*). Il fit détruire environs dix mille jarres, si bien qu'un lac de vin remplit la place Rum[ay]la. Ainsi quelqu'un chanta :

⁴⁵ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 1, 106.

⁴⁶ Al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 3/2, p. 902; Ibn Taḡrībirdī et Ibn Iyās citent l'anecdote racontée dans le *Sulūk* d'al-Maqrīzī mais ajoutent aux boissons la consommation de *būza* et *šiš*; Ibn Taḡrībirdī, *al-Nuḡūm*, vol. 12, pp. 80-81; Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 1/2, pp. 501-502.

⁴⁷ *Ibidem*, vol. 1/2, pp. 594-595.

⁴⁸ Ibn Taḡrībirdī, *al-Nuḡūm*, vol. 14, p. 1 et 65; P. B. Lewicka, *Alcohol and its Consumption in Medieval Cairo*, p. 83. Ibn Iyās cite l'opinion d'al-Maqrīzī selon lequel le sultan al-Mu'yyad Šayḥ al-Maḥmūdī aimait la musique et le chant et prenait du haschich en gouttes (*al-ḥašīš al-mustaqtir*), Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duḥūr*, vol. 2, pp. 62.

⁴⁹ "Il ne prenait pas d'enivrants et n'aimait pas ceux qui le faisaient", Ibn Taḡrībirdī, *al-Nuḡūm*, vol. 15, pp. 108.

Ils ont dispersé le vin
sur le sol en long et large
Si seulement j'étais la terre pour [boire] tout cela
Ô, plutôt à Dieu que je sois comme la terre !⁵⁰

De même, en 841/1437 le sultan ordonna à l'émir Asanbagā al-Ṭiyyārī de prendre d'assaut plusieurs quartiers du Caire et de fouiller les maisons des juifs et des chrétiens et d'y détruire tous les objets relatifs aux enivrants qu'ils possédaient⁵¹. Puis il fit également détruire un dépôt d'environ dix mille jarres et il s'en prit aux prostituées (*banāt al-ḥaṭā'*) à qui fut interdit de pratiquer l'immoralité publiquement en les obligeant à se marier. Sur ce sujet quelqu'un composa un *dū-bayt* :

Dans le vin il n'y a que des avantages
tandis que pour le rapport sexuel (*al-nīk*) on dresse le Livre
Il n'est pas possible d'abandonner l'un ou recommencer l'autre
lorsque l'on coupe toute la vigne ou l'on castre⁵².

La même ferveur religieuse anima al-Zāhir Ğaḡmaq qui tout au long de son règne, entre 842/1438 et 845/1453, selon Ibn Taġrībirdī, renouvela les prohibitions non seulement des enivrants, de l'adultère et de la pédérastie, mais aussi des instruments musicaux et, comme nous dit al-Badrī, du théâtre des ombres (*al-ḥayyāl*)⁵³. Pourtant, en dépit de ces interdictions, les gens continuèrent en secret à se dédier aux plaisirs⁵⁴.

L'opinion sur al-Malik Sayf al-Dīn al-Ašraf Īnāl son successeur, qui régna entre 857/1453 et 865/1461, ne fit pas l'accord des historiens. En effet, si Ibn Taġrībirdī nous confie une image positive du sultan qui, tout en ayant un faible pour les adolescents, assura l'application de la loi islamique et ne s'abandonna jamais aux enivrants⁵⁵, Ibn Iyās, en revanche, dénonce sa conduite immorale : "il était entièrement absorbé par les plaisirs (*al-malāḏ*), aimait boire du vin et il avait une passion pour les imberbes (*al-milāḥ*)"⁵⁶. Al-Badrī dans la *Rāḥa* rapporte l'histoire d'un certain al-Qaysūnī qui fut trouvé avec du haschich le vingt-cinq du mois de *Ramaḏān* 867/13 Juin 1463 près d'*al-ġāmi' al-ġadīd* à Damas. Il fut alors amené chez l'émir Bardabak, beau-fils du Malik Sayf al-Dīn al-Ašraf Īnāl qui à son tour l'amena chez l'émir Sayf al-Dīn Tanam Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Razzāq (m. 868/1463)

⁵⁰ Déjà en 831/1427 le sultan avait durci l'interdiction de consommer du vin et du haschich en versant le contenu des jarres à vin et en brûlant l'herbe, Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 2, p. 119 et 122.

⁵¹ Sur la situation des *ḡimmī*-s dans l'époque mamelouke voir P. B. Lewicka, *Did Ibn al-Ḥājj Copy from Cato? Reconsidering Aspects of Inter-Communal Antagonism of the Mamluk Period*, dans S. Conermann (éd), *Ubi sumus? Quo vedemus? Mamluk Studies - State of the Art*, V&R unipress, Bonn University Press, Goettingen 2013, pp. 231-260.

⁵² Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 2, p. 184.

⁵³ *Éd.* 39:21-22

⁵⁴ Ibn Taġrībirdī, *al-Nuġūm*, vol. 15, pp. 348-349.

⁵⁵ *Ibidem*, vol. 16, p. 159. L'attitude d'Ibn Taġrībirdī vis-à-vis de ces deux derniers regnants a été certainement influencée par sa fonction de mentor de la famille de Ğaḡmaq, voir sur cela I. Perho, *Ibn Taġrībirdī's portrayal of the first Mamluk rulers*, dans C. Conermann (éd), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture 6*, EB Verlag, Berlin 2013, p. 5.

⁵⁶ Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 2, p. 313; P. B. Lewicka, *Alcohol and its Consumption*, p. 84.

qui lui fit avouer le nom de celui qui lui avait vendu l'herbe. Les deux furent battus puis furent promenés dans la ville sur deux chameaux et, enfin, bannis du pays⁵⁷.

Des derniers souverains mamelouks, les historiens n'ont retenu aucune campagne spécifique contre les *munkarāt*, à l'exception de deux édits émis par l'avant dernier sultan mamelouk d'Égypte al-Qānsawḥ al-Ġawrī (m. 922/1516). En 910/1504-5, le sultan ordonna de fouiller les maisons des chrétiens et détruire toutes leurs jarres à vin, brûler les endroits où on consommait du haschich et du *būza*, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien. Cette situation rappela l'époque du règne d'al-Ašraf Ša'bān Ibn Ḥusayn (m. 746/1345)⁵⁸, quand le *adīb* Ibrāhīm al-Mi'mār (m. 749/1348) avait écrit la *mawāliyyā* suivante :

Qui est contre le vin le désapprouve seulement pour être odieux
le métropolitain n'interdit pas au prêtre de remplir la coupe
Demande d'avaler du haschich et on en tire deux avantages
profite de l'invitation du drogué et du soul⁵⁹

En 919/1513 il interdit encore une fois la vente de vin (*nabīd*), chanvre, *būza* et bannit la prostitution⁶⁰. Comme Paulina B. Lewicka l'a suggéré, il semble que ces prohibitions étaient imputables plus aux vagues de peste qui périodiquement ravageaient l'Égypte qu'à un véritable sentiment de dévotion religieuse⁶¹.

Puis, en dépit de ces prescriptions, Ibn Iyās raconte une anecdote plaisante (*min al-nawādir al-laṭīfa*) survenue en 915/1509 et qui montre que les gens ne prenaient pas toujours au sérieux les prohibitions de leurs gouverneurs :

la *Birkat al-Raṭlī* cette année-là avait été semé de *ḥašīš* et sur cela personne n'a jamais été d'accord. Celui qui sema le *ḥašīš* était un certain Kamāl al-Dīn Qūsān qui loua le terrain de la *Birkat al-Raṭlī*. Tous ceux qui y entraient se réjouissaient, surtout les plus invétérés parmi les consommateurs de chanvre. Les gens arrivaient en masse pour se promener et voir ces herbes et certain l'avait même choisi comme endroit de repos, tant qu'il fut au nombre des anecdotes merveilleuses. Sur cela un des poètes de l'époque composa :

la Birkat al-Raṭlī en beauté s'élève [au-dessus du commun]
il est devenu un paradis avec des pavillons
Depuis qu'ils ont plantés autant de chanvre [*šadāniq*] dans la terre
il pousse du *ḥašīš* à chaque souffle d'air⁶²

Encore en 922/1516 le sultan Ṭūmān Bāy al-Ašraf, à la veille de la conquête ottomane de l'Égypte, publia un édit interdisant de vendre publiquement du vin, de la bière et du haschich sous peine d'être pendu, mais, comme Ibn Iyās releva, tous continuèrent à se comporter comme dans le

⁵⁷ *Éd.* 62:15-20.

⁵⁸ Al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 3/2, p. 713.

⁵⁹ Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 4, pp. 76-77.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 303-304.

⁶¹ P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, pp. 84-85. Pour une analyse des retombés démographique des épidémies de peste voir S. Borsch, Plague depopulation and irrigation decay in Medieval Egypt, dans *The Medieval Globe*, 1, 2014, pp. 125-156.

⁶² Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 4, p. 156 ; B. Martel-Thoumian, Plaisirs illicites et châtements dans les sources mameloukes, dans *Annales Islamologiques* 39, 2005, p. 311 puis dans Eadem, *Délinquance et ordre social. L'État mamelouke syro-égyptien face au crime à la fin du IX^e-XV^e siècle*, Ausonius Éditions, Bordeaux 2012, p. 288. Pour le terme *šadāniq* qui est une variante de *šahdāniq* voir plus bas chapitre II p. 39.

passé sans tenir compte de cette nouvelle interdiction. D'autant plus que l'arrivée des Ottomans ne changea pas la situation, au contraire, Ibn Iyās exprime tout son aversion vis-à-vis des comportements déplorables de ces nouveaux gouverneurs qui se livraient à la boisson, au haschich et à la pédérastie⁶³. De plus, une fois au Caire en *Muḥarram* 923/Janvier 1517, les ottomans dressèrent trois pavillons sur la place *Rumayla*, un pour les jarres à bière, l'autre pour les provisions de chanvre et dans le dernier ils réunirent des jeunes garçons, "comme était l'usage chez eux"⁶⁴.

Déjà le célèbre voyageur arabe Ibn Baṭṭūṭa né en 703/1304 et mort en 770/1368-9 ou en 779/1377 avait noté que les populations turques consommaient du haschich car ils ne le considéraient pas illicite et il raconte qu'un jour passant près de la mosquée du vendredi à Sinope (*Ṣanūb*), ville turque fortifiée sur la rive de la mer noire, il put apercevoir des gens qui, assis sur des bancs, mangeaient une herbe qu'il prenaient dans des petits sachets. À première vue le voyageur originaire de Tanger l'avait prise pour du henné mais après il comprit que c'était du haschich (*ḥaṣṣīṣ*)⁶⁵. Ce récit témoigne aussi que le terme *ḥaṣṣīṣ* pour désigner cette drogue était communément utilisé au VIIIe/XIVe siècle tant que l'auteur ne trouve pas nécessaire de donner des informations supplémentaires à propos de cette herbe.

Quoi qu'il en soit, Bernadette Martel-Thoumian dans son étude sur les plaisirs illicites pendant le règne des derniers sultans mamelouks (872-923/1468-1517), dresse une analyse approfondie de certains cas de transgression relatifs à la boisson et à la sexualité. Des soixante-cinq délits recensés d'après l'étude des sources historiques, vingt-deux concernent les mœurs et quarante-huit les enivrants. Parmi ces derniers seulement trois affaires sont liées au haschich⁶⁶, les autres références au chanvre s'accompagnent de la consommation des boissons et de l'adultère. Ainsi, Ibn al-Ṣayrafī (m. 900/1495), comme al-Maqrīzī avant lui, par exemple, constate que ces trois, vin, haschich et fornication, étaient indistinctement pratiqués lors des festivités, comme l'ouverture des canaux après la crue du Nil. Dans ces occasions les rives du fleuve, ainsi que l'île *al-Rawḍa*, *al-Ġisr* et *al-Ġazīra* se remplissaient des gens qui, selon les historiens, se libéraient de toutes leurs inhibitions⁶⁷. Cependant, comme Martel-Thoumian l'a justement souligné, la récurrence constante de descriptions similaires de ces célébrations laisserait penser plutôt au recourt à une image stéréotypée. En effet, déjà dans les textes d'al-Maqrīzī et d'Ibn Sa'īd al-Maġribī on trouvait la même représentation d'euphorie collective qui éclatait lors de ces moments de suspension ou altération de la normalité et des règles ordinaires où tous se livraient à l'immoralité et aux excès.

⁶³ Ibn Iyās, *Badā'i*, vol. 5, p. 124 ; B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, p. 288.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 318; Ibn Iyās, *Badā'i*, vol. 5, p. 163.

⁶⁵ Ibn Baṭṭūṭa, *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammā Tuḥfat al-nazzār fī ġarā'ib al-amṣār*, éd. Ṭalāl Ḥarb, Dār alkuṭub al-'ilmiyya, Bayrūt 1992, p. 332, voir aussi Ibn Baṭṭūṭa, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, traduit et annoté par H. A. R. Gibb, révisé par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, 3 vols, Cambridge University Press, Cambridge 1962, vol. 2, p. 467 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 63.

⁶⁶ B. Martel-Thoumian, *Plaisirs illicites et châtements*, pp. 276-278.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 286; Al-Ṣayrafī, *Inbā' al-ḥaṣr bi-abnā' al-'aṣr*, éd. Ḥasan Ḥabṣī, Dār al-Fikr al-'Arabī, al-Qāhira 1970, p. 203.

En ce qui concerne le milieu social et la profession des consommateurs de chanvre, les édits analysés ne fournissent pas des renseignements précis sur le sujet. En vertu de l'intérêt moralisateur, ces prescriptions devaient assurer une application aussi large que possible. Cependant, on ne peut pas exclure qu'ils aient parfois véhiculé certains clichés : la *'amma*, certes, cette multitude indistincte, souvent synonyme de populace qui lors des fêtes ne manquait pas de dévoiler toutes ses misères morales, al-Maqrīzī parle d'*arādīl al-nās*⁶⁸, mais aussi le milieu des commerçants qui, tout comme le *bayt al-māl*, profitaient de l'ambiguïté juridique ainsi que de la faible tenue à long terme des prescriptions légales mises en place. Ainsi, en 885/1480 à Damas

un tel qui transportait des boulettes de pâte faite de chanvre mélangé au miel, passa par la *zāwiya* du shaykh al-ʿAddās. Il fut abordé par le shaykh ʿAbd al-Qādir al-Naḥḥās de la communauté (*ḡamāʿa*) des *fuqarāʾ* et par un homme qui était avec lui. Les deux jetèrent par terre ce qu'il portait et le chassèrent et, comme Iḥḥād a rapporté, il ne put plus vendre sa marchandise. Ainsi le commerçant se rendit à la Citadelle pour se plaindre. Ils envoyèrent alors vingt ou peut-être plus de trente policiers qui amenèrent ʿAbd al-Qādir à la Citadelle pour le mettre en prison⁶⁹.

Il semble que la punition fut particulièrement sévère pour le shaykh ʿAbd al-Qādir al-Naḥḥās qui sera libéré seulement après la mobilisation d'une dizaine de personnages illustres.

Cette anecdote mentionne des religieux qui, si d'une part étaient souvent indiqués comme consommateurs habituels de chanvre, selon un stéréotype qui remontait à la légende de la découverte des effets enivrants du haschich par les shaykhs Ḥaydar et Qalandar, d'autre part ils étaient directement impliqués dans la campagne contre cette pratique⁷⁰. Parfois dans leur souci de moralité, les shaykhs engageaient une lutte contre le système politique accusé d'être trop tiède ou même d'encourager les actes illicites. C'est pour cela qu'en 890/1485 des religieux protestèrent devant le *nāʾib* Qaḡmās contre l'arrestation du shaykh ʿAbd al-Qādir al-Kaylānī qui n'avait fait rien d'autre que brûler du haschich pendant sa campagne contre *al-munkar*. La pression des *ṣurafāʾ* fut telle que le *nāʾib* fut obligé de punir du *ḥadd* celui qui avait fait enfermer le shaykh⁷¹. En outre, si l'autorité centrale imposait des taxes sur le haschich cela voulait dire qu'il existait, comme pour le vin et la prostitution, un véritable système économique qui employait un certain nombre d'agents et d'intermédiaires chargés de s'occuper de la production, de la transformation et de la vente d'un produit finale assez élaboré. Ainsi, l'anecdote rapportée dans la *Mufākaha* d'Ibn Ṭūlūn (m. 953/1546) pourrait confirmer l'existence d'une catégorie de commerçants, les vendeurs de *ma ḡūn*, électuaires à base de haschich et miel, dont le protagoniste du récit faisait partie et dont les affaires étaient protégés

⁶⁸ Al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāʾiẓ wa l-iʿtibār bi-dīkr al-Ḥiṭaṭ wa l-ātār*, vol. 2, p. 128.

⁶⁹ Ibn Ṭūlūn, *Mufākahaṭ al-ḥillān fī ḥawādīṭ al-zamān*, 2 vols, éd. Muḥammad Muṣṭafā, al-Muʾassasa al-Miṣriyya al-ʿamma, al-Qāhira 1962, vol. 1, pp. 8-9, B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, pp. 297-298 et C. F. Petry, *The criminal underworld in a Medieval Islamic Society*, The Middle East Documentation Center, Chicago 2012, p. 134.

⁷⁰ Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, pp. 297-298. Pour la légende de la découverte des effets enivrants de cette plante voir *Éd.* 6:9-9:13 et le célèbre paragraphe *ḥašīš al-fuqarāʾ* d'al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, pp. 126-127.

⁷¹ B. Martel-Thoumian, *Plaisirs illicites et châtements*, p. 303 et A. Elbendary, *Between Riots and Negotiations: Urban Protest in Late Medieval Egypt and Syria*, dans S. Conermann (éd.), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture* 3, EB Verlag, Berlin 2012, pp. 28-29.

et garantis par l'autorité politique, au même titre que les autres commerces. Nous avons déjà évoqué l'histoire rapportée dans la *Rāḥa* du persan al-Šarīf qui en 869/1464-5 monta une tente devant la Citadelle de Damas pour vendre des herbes diverses (*anwā'an min al-a'sāb*). La notoriété de ses herbes et des ses pâtisseries fut telle qu'il fut prié de se rendre en Égypte où, au début du 870/1465, il ouvrit une boutique à *Bayna al-Qaṣrayn* au Caire. Son activité jouit d'un grand succès tant que tous, hommes, femmes et mêmes enfants, avaient dans la poche des pâtisseries d'al-Šarīf (*ḥalāwat al-Šarīf*) et "ainsi, il remplit toutes les contrées du pays [des ses commerces] tant que des livres et des chansons furent composés sur lui et sur elle [l'herbe] et sa popularité arriva jusqu'aux plus hauts degrés de la société"⁷².

André Raymond dans son étude sur les commerçants au XVIIIe siècle, citant le célèbre *Essai sur les mœurs* de Gaspard de Chabrol de Volvic (1773-1843), contenu dans sa *Description de l'Égypte* de 1822, mentionne l'existence d'une véritable corporation de "vendeurs de balles de miel mêlées avec du haschich qui sont au Caire et à Boulak", en d'autres termes des *ma'ḡūn*-s. Il semble que ces drogues étaient vendues dans les cafés et, d'après l'officier français, utilisées non seulement par ce qu'il définit le "bas peuple", autrement dit les ouvriers, mais aussi par une large majorité d'artisans de l'époque, tant en public que dans l'intimité domestique⁷³. Cela serait une ultérieure preuve, suggérée par Ralph Hattox, de la relation existante entre la consommation de drogue, à faire fondre dans la tasse, par exemple, et la fréquentation des cafés⁷⁴. Cependant, continue le chercheur, l'établissement et la diffusion de ces lieux au Moyen Orient ne seraient pas attestés avant le début du XVIe siècle⁷⁵, par conséquent une étude spécifique sur la consommation de chanvre dans les cafés dépasserait les limites chronologiques de notre recherche. D'autant plus que dans la *Rāḥa* une telle association et surtout la référence à ces endroits n'est jamais présentée. Il faudrait, néanmoins, noter que pendant toute l'époque ottomane et puis sous l'autorité française les taxes sur les divertissements ainsi que sur les "métiers déconsidérés" continueront à apporter des grands bénéfices aux caisses de l'État⁷⁶.

⁷² *Éd.* 59:21-22.

⁷³ "Le bas peuple, remarque encore Chabrol, s'enivre avec ces drogues, quoique la religion le défende. Les deux tiers des artisans sont dans ce cas: il en est presque de même pour les autres classes des habitants, à cela près qu'ils s'enivrent dans leurs maisons", A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, 2 vols, Institut Français de Damas, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1973, vol. 2, p. 387.

⁷⁴ R. S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, Seattle & London 1985, pp. 110-111.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 72-91.

⁷⁶ "La *ḥurda* comprenait d'abord le droit de réglementer et de taxer diverses activités de divertissement qui en avaient formé le noyau original: danseurs et danseuses, charmeurs de serpents, montreurs de singes et autres animaux, batteurs de tambour, jongleurs, acrobates, marchands de haschich, etc. [...] ; en exploitant fiscalement les métiers déconsidérés, tout en se conformant occasionnellement aux seconds, en prenant contre les mauvais lieux des mesures apparemment peu efficaces puisque périodiquement renouvelées. Les eaux-de-vie et les boissons fermentées ne se fabriquaient que dans les maisons des chrétiens et des juifs. La Trésorerie ne pouvait pas lever des taxes sur une activité aussi illicite. Mais au cours du XVIIIe siècle les Janissaires qui s'étaient assuré le contrôle de la confection et du débit de l'*'araq* en firent une ferme qui était exploitée à leur profit par des *multazim* chrétiens et juifs : J. S. Shaw estime qu'elle leur rapportait en moyenne 3.500.000 paras par an, ce qui est confirmé par les chiffres que l'on peut tirer des documents de l'Expédition, ce privilège ayant alors été affermé par les Français pour 240.000 médins par mois, soit 2.880.000 paras par an. A cette ferme des droits sur

Quant aux lieux où le haschich était vendu et consommé, les sources ne sont pas très claires. Contrairement au vin, c'était surtout dans des endroits en plein air comme les jardins⁷⁷ que les chroniqueurs situaient les mangeurs de haschich. Ici, l'aménité et le calme garantissaient une certaine discrétion et protection pour la vente et la consommation de la drogue en toute tranquillité⁷⁸. Sans compter le fait que le *ḥašīš* signifie avant tout herbe sèche et qu'il était aussi appelé *al-ḥaḍrā'*, la verte, ce qui permettait aux poètes d'exploiter le *ḡinās* entre la signification spécifiques et celle courantes de ces deux termes. En cela, la *Ġunayna* (littéralement le petit jardin) dans la *Birkat al-Raṭlā* était particulièrement célèbre. Ce dernier endroit, qu'Ibn Iyās définit *min aḥsan muftaraġāt Miṣr* et auquel il consacre une brève section dans ses chroniques, avait été chanté, entre autre, par Šihāb al-Manṣūrī :

Combien de gens se donne au haschich dans ce jardin
 personne ne s'abstient ni souffle la trompette
 La verte lui offre tous ses effets
 oreilles sourdes et yeux aveugles⁷⁹

Le témoin parisien de la *Rāḥa* ajoute que dans cet endroit qui se trouvait près de *Bāb al-Ša'ria* au Caire, l'on pouvait voir des épaves jetées par terre comme des patients d'un asile (*ka-ḍu'afā' al-bīmāristān*)⁸⁰.

Contrairement aux boissons enivrantes telles que le vin et la bière qui, dans le contexte égyptien, étaient produits et probablement consommés dans des *buyūt*, (*buyūt al-ḥamr* et *buyūt al-mizr*) ou vendues dans des *qā'āt al-ḥammārīn* ou encore dans des *ḥawānīt*, simples boutiques⁸¹ – endroits périodiquement condamnés à être détruits par les édits officiels –, la référence à ce genre de locaux est très rare au sujet du chanvre⁸². Al-Maqrīzī évoque un moulin pour moudre le haschich (*ṭāḥūn li-ṭaḥn al-ḥašīš*) construit dans le faubourg d'*al-Maḥmūdiyya* autour du 590/1194, pendant le

le vin et l'*araq* de dattes et de raisin sec (*muqāṭa'a rusūm ḥamr wa 'raqī bimā fihā ... al-balaḥ wa l-zabīb*) qui est inscrite dans la liste des *aqlām* de 1219, s'ajoutait ce que, au temps de l'occupation française, on appelait le « droit du chameau » qui portait sur l'eau-de-vie faite avec du haschich ainsi qu'avec de la graine de chanvre et de lin : en 1799 le droit du chameau avait été affermé pour 43.200 livres soit 1.209.600 pars », A. Raymond, *Artisans et commerçants*, p. 607 et 648-649.

⁷⁷ Franz Rosenthal suggère que le surnom *kāfūrī* donné à la substance ferait référence au *Bustān Kāfūrī* plutôt qu'à un mélange avec du camphre ; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 25. Au sujet des jardins du Caire voir aussi D. Behrens-Abouseif, *Gardens in Islamic Egypt*, dans *Der Islam* 69, 2, 1992, pp. 302-312. Le témoin parisien de la *Rāḥa* citant les *Ḥiṭaṭ* d'al-Maqrīzī évoque ce jardin dans lequel il était également cultivé du haschich, voir *Éd.* 13:1-2.

⁷⁸ B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, p. 50.

⁷⁹ Pour la *Ġunayna* voir aussi l'histoire *Éd.* 37:5-38:13. Quant au *Birkat al-Raṭlā* voir *Rāḥa*, Ms [⊖], 72a et Ms [⊖], 18a; Ibn Iyās, *Badā'i'*, vol. 1/1, p. 61 et p. 60. Ailleurs dans la *Rāḥa* on évoque une *marġat ḥaḍrā'* (*Éd.* 25:3), une *marġat Dimašq* (*Éd.* 33:18), un *Wādī al-rabwa* (*Éd.* 30:24) ou tout simplement *al-Rabwa* (*Éd.* 31:1).

⁸⁰ *Rāḥa*, Ms [⊖], 18a, F. Rosenthal, *The Herb*, 95-96 et M. Dols, *Majnun: the Madman in the Medieval Islamic World*, Clarendon Press, Oxford 1992, 107. Selon al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol 1, 383 le *Birkat al-Raṭlā* se trouvait dans le domaine dénommé Ṭabbāla.

⁸¹ B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, pp. 49-53 ; P. B. Lewicka, *Restaurants, Inns and Taverns That Never Were: Some Reflections on Public Consumption in Medieval Cairo*, dans *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 48, 1, 2005, pp. 71-73;

⁸² La formule « *buyūt al-ḥašīš wa-buyūt al-ḥammāra wa-buyūt al-būza* » a été relevée une seule fois dans les textes dépouillés. Voir Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duḥūr*, vol. 5, p. 305. Dans la *Rāḥa* al-Badrī mentionne un *bayt l-ḥašīš* une seule fois en *Éd.* 29:15.

règne d'al-Malik al-'Azīz 'Uṭmān⁸³, tandis qu'Ibn Iyās situe un autre *tāhūn al-ḥašīš* dans la *ḥārat al-Mašāda*⁸⁴. Ainsi, en général, les historiens ne spécifient pas et préfèrent parler de *amākin al-ḥašīš*, qui étaient régulièrement détruits et les champs brûlés (*ḥaraqa*)⁸⁵, tandis que les vignes étaient rarement données aux flammes, on préférait la dispersion du liquide fermenté en le jetant par terre (*arāqa*) et la destruction des instruments et des outils impliqués dans la production, le stockage et la consommation du vin (pots, jarres, coupes, etc.). Cependant, bien que la consommation de haschich, inversement au *nabīd*, n'avait pas été associée à un endroit spécifique – à part les jardins et les rives du Nil –, on ne peut pas exclure la possibilité que le haschich était consommé dans d'autres lieux peu recommandables. Al-Maqrīzī, par exemple, évoque plusieurs fois des édits visant la fermeture de certains *buyūt al-fawāḥiṣ*, des *ḥānāt* où les gens s'adonnaient à la prostitution, à la pédérastie et surtout à l'alcool ou à la prohibition, des *ḥānāt* ou *ḥammārāt*, cabarets de marchand de vin⁸⁶. Si l'on croit à la description qu'en donne l'auteur des *Ḥiṭaṭ*, la *Ḥizānat al-Bunūd*, par exemple, était devenue un endroit de dépravation après que, en 709/1310, le sultan al-Malik al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn fit installer des prisonniers chrétiens de Syrie et d'Arménie dans ce grand bâtiment situé entre *Qaṣr al-Šawq* et *Bāb al-'Īd*. On y vendait et buvait du vin, on mangeait de la viande de porc et on s'adonnait publiquement au commerce charnel (*al-tazāhur bi al-zinā wa-l-liyāt*), mais le sultan, parfaitement au courant des turpitudes pratiquées, faisait semblant de ne pas voir (*al-sulṭān yataḡāfalu 'an ḍalika*)⁸⁷. Ce fut seulement en 744/1343 que le préfet du Caire avec ses milices ainsi que plusieurs citoyens détruisirent la *Ḥizānat al-Bunūd*, et, d'après al-Maqrīzī, ce jour fut aussi important et célèbre que le jour de la prise de Tripoli ou de Saint Jean d'Acres⁸⁸. Ainsi, sur la base de cette anecdote et d'autres récits similaires, Paulina B. Lewicka suggère que

all these events are perfect illustration of how wine was involved in the inter-communal tension of the time, and how it turned into a convenient pretext, ready to be used for religious and politico-religious purposes. Or, in other words, how wine fueled – or was used to fuel – mutual hatred and bitterness⁸⁹.

Quoi qu'il en soit, il serait difficile et complètement dépourvu de preuves documentaires d'appliquer cette interprétation au sujet du haschich, car d'abord l'équation haschich et christianité ne trouve aucun fondement et puis parce que les sources ne font pas référence à la vente et/ou à la consommation de haschich par des chrétiens. De plus, lorsque l'herbe est mentionnée dans le contexte

⁸³ L'expression "*uqīmat tāhūn li-taḥn al-ḥašīš bi l-Maḥmūdiyya*" présente dans le *Sulūk* ne concorde pas avec le même extrait dans les *Ḥiṭaṭ*, où on lit "*uqīmat tāhūn bi-ḥārat al-Maḥmūdiyya li-taḥn ḥašīš al-mizr*", c'est-à-dire l'orge; voir plus haut note 13.

⁸⁴ Ibn Iyās, *Badā'i*, vol. 1, p. 251.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 250, où il parle de « *buyūt al-mizāra wa-l-ḥānā wa-amākin al-ḥašīš* », et vol. 4, pp. 76-77.

⁸⁶ B. Martel-Thoumian, Plaisirs illicites et châtements, pp. 290-291, voir aussi Lewicka pour la différence entre *ḥānāt* et *ḥammārāt* entre le contexte mésopotamien et celui égyptien, P. B. Lewicka, *Restaurants, Inns and Taverns*, pp. 78-80.

⁸⁷ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 1, 425. Voir la même description en Id, *al-Sulūk*, vol. 2/3, p. 641 ; P. B. Lewicka, *Restaurants, Inns and Taverns*, p. 77. Voir aussi sur cela C. F. Petry, *The criminal underworld*, p. 126.

⁸⁸ Al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 2/3, p. 641; P. B. Lewicka, *Restaurants, Inns and Taverns*, p. 78.

⁸⁹ P. B. Lewicka, *Alcohol and its Consumption*, p. 90. Toutefois, il faudrait peut-être nuancer cette thèse, rappelant aussi que du moins sur le plan littéraire, par exemple, le vin a été un objet de rapprochement sinon d'influence réciproque entre les communautés musulmanes, chrétiennes et juives.

d'une mobilisation populaire directe à consigner aux policiers les vendeurs de vin et de haschich, comme dans une anecdote évoquée par al-Maqrīzī dans le *Sulūk*, cela ne concerne pas des questions confessionnelles⁹⁰.

Nous avons déjà évoqué comment des événements calamiteux tels que la peste, le retard de la crue du Nil ou la famine pouvaient entraîner une recrudescence des mesures contre les conduites déplorables car elles étaient perçues comme des punitions divines qui sanctionnaient les musulmans. Cette dynamique avait été signalée par Ibn Iyās. Selon l'historien en 839/1436, pendant le règne de Barsbāy :

lorsque le gens criaient alarmé pour la diminution de l'eau [du Nil] de seize doigts, étaient terrifiés par la pénurie des denrées. Ainsi le gouverneur détruisit les jarres à vin, interdit le haschich et prohiba aux prostituées de pratiquer l'immoralité⁹¹.

En 897/1492, commentant une reprise des activités illicites le même historien écrit: "dans la période où la peste avait été loin de l'Égypte, il y a eu une augmentation de l'adultère, de l'homosexualité, de l'ébriété et de l'usure"⁹². La même constatation est répétée en relation au retard de la crue du Nil de 925/1519. À cette occasion, les ottomans abolirent *al-muḥarramāt*, tel que le vin, le haschich, la *būza* et les maisons de plaisirs mais, quand les eaux du fleuve montèrent, tout redevint comme il était auparavant (*raġa'a kullu šay'in 'alā ḥālihi*), car selon Ibn Iyās c'étaient les ottomans eux-mêmes qui contrôlaient directement le commerce de la *būza* et de la prostitution⁹³.

Dans le témoin damascène de la *Rāḥa*, enfin, nous trouvons en guise de conclusion du traité un poème pieux, conçu comme une sorte d'article de fois (*'aqīda*), écrit par al-Badrī à l'occasion de la peste du 872/1467-8 et qui, dans les intentions de son auteur, devait être brodé dans son linceul lors de sa mort⁹⁴. Ailleurs, dans la *Rāḥa*, la référence au *ṭā'ūn* ou au *wabā'* est décidément moins sérieuse comme dans ce fragment d'Ibrāhīm al-Mi'mār à propos du *ṭā'ūn*:

J'ai dit à qui est occupé par le haschich
Malheur à toi, cela ne sert à rien
Les gens sont morts quand la peste (*kubba*) s'est manifestée
Il répondit: "Certainement je vis pour une brochette de viande (*kubba*)"⁹⁵

et al-Maḥyawī al-Dimāšī (environs 842-?/1438-?):

Ils ont dit: laisse le vin car la peste (*al-wabā'*) s'est déjà propagée

⁹⁰ "Des gens l'amènèrent [l'émir Āl al-Malik] là où on vendait le vin et le haschich. Il interpela [les vendeurs] et les fit battre avec des bâtons dans la maison du *nā'ib*. Puis il les condamna à la promenade infamante (*šahharahum*). Ainsi les gens renoncèrent à tout cela et il continua à abolir cet habitude jusqu'à ce que les maisons où on buvait du vin cessèrent leur activité", al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 2/3, p. 667; P. B. Lewicka, *Alcohol and its Consumption*, p. 88 et note 115. Quant aux désordre provoqués par des tensions confessionnelles voir A. Elbendary, *Between Riots and Negotiations*, pp. 30-34 et T. El-Leithy, *Soufis, Copts and the Politics of Piety: Moral Regulation in the Fourteenth-Century Upper Egypt*, dans R. McGregor et A. Sabra (éds), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Cahiers des Annales Islamologiques 27, 2006, pp. 79-103 avec référence à la Haute Égypte.

⁹¹ Ibn Iyās, *Badā'i*, vol. 2, p. 163.

⁹² *Ibidem*, vol. 3, p. 287; B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, p. 288.

⁹³ Ibn Iyās, *Badā'i*, vol. 5, pp. 304-305.

⁹⁴ *Éd.* 73:18-74:19.

⁹⁵ *Rāḥa*, Ms [ظ], 71a et *Rāḥa*, Ms [ـ], 32a.

boire du vin fait mal
si cela arrive, [abandonne] le haschich en premier
j'ai répondu: "je ne m'éloignerai⁹⁶ jamais du vin
Combien de boulettes m'ont été offertes publiquement (*ḡahāran*)
et je les ai refusées⁹⁷, mais après en privé (*fī l-warā*) je les ai prises"⁹⁸

⁹⁶ Le manuscrit damascène donne erronément: *lā 'adala* en fin de vers qui demanderai en revanche un *tā' maḡiūḡ* qui est la *qāfiyya* du poème. L'exemplaire parisien, en revanche, donne la leçon correcte: *lā 'adiltu*.

⁹⁷ Le manuscrit parisien a une leçon erronée: *wa-rafaṣṭuhā*, tandis que l'exemplaire damascène donne à notre avis la leçon correcte: *rafaḡṭuhā*.

⁹⁸ *Rāḡa*, Ms [ك], 71b et *Rāḡa*, Ms [ق], 32a. Sur cet auteur voir Al-Saḡāwī, *Al-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, 12 tomes en 6 vols, Maṣāwarāt dār maktabat al-ḡayyā, Bayrūt 1998, vol 4, p. 264-5.

CHAPITRE II

LE HASCHICH DANS LA TRADITION MÉDICALE ARABE

II.1. La médecine arabe classique : définition et élaboration d'une tradition

Comme pour la médecine en général, les connaissances sur les propriétés thérapeutiques du haschich en Islam remontent essentiellement aux anciens traités médicaux et pharmacologiques gréco-hellénistiques et puis byzantins, directement traduits en arabe à partir du IIIe/IXe siècle ou par la médiation du syriaque. Cependant l'influence persane et indienne sera longtemps évidente surtout dans la nomenclature de certaines herbes ou électuaires, si bien que la médecine et la pharmacopée islamique médiévale peuvent être considérées comme une synthèse de ces deux grandes traditions¹. Les scientifiques arabo-musulmans, se trouvant face à une formidable variété de noms de drogues, maladies et remèdes dans des langues différentes, avaient l'habitude de commencer chaque article par l'énumération et l'identification des synonymes en usage. Ainsi, comme la plus part des herbes médicinales, le haschich sera connu aussi bien par son nom d'origine grecque (*κάνναβις* - *qinnab*) que par son appellation persane (*šahdāniġ* ou *šahdāniq*) et indienne (*baṅġ*). Pourtant, le terme *qinnab*, probablement un calque du grec *κάνναβις*, - selon Levey l'on trouve la forme *qunnabu* ou *qunubu* déjà à la fin du VIIIe ou au début du VIIe siècle av. J.-C. dans les inscriptions assyriennes de Sargonides² -, rentrera dans la langue arabe plus tard que son équivalent persan, *šahdānaġ*, et indien, *baṅġ* (*bhaṅgā* en sanscrite), à son tour arrivé dans la langue arabe par la médiation de la variante persane *baṅg/bank*. Toutefois, bien que la paire *qinnab/šahdānaġ*, à qui plus tard s'associera le terme plus proprement arabe *ħašīš*, allait avoir plus de succès auprès des botanistes et des médecins médiévaux que le mot *baṅġ* qui, quant à lui, continuera à indiquer la jusquiame et plus tard sera même utilisé comme synonyme de *saykarān* (ciguë), l'origine indienne de cette plante ne sera pas oubliée par les savants arabes qui ne manqueront pas d'en indiquer explicitement la provenance orientale. En effet, tant al-Badrī qu'al-Maqrīzī concorderont sur le fait que les effets enivrants de cette drogue avaient été

¹ Sur la médecine arabe classique voir entre autre les études générales de M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1978, M. Dols, *Medieval Islamic Medicine. Ibn Riḏwān's Treatise "On the Prevention of Bodily Ills in Egypt"*, University of California Press, Berkeley 1984, surtout l'essai introductif, pp. 1-53 et P. Pormann et E. Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, The American University in Cairo Press, Cairo 2007.

² M. Levey, *HASHĪSH*, dans *EP*, vol. 3, p. 266. Sur l'utilisation du haschich dans le contexte de la médecine arabe classique voir aussi S. Harmarneh, *Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction*, *Medical History* 16, 1972, pp. 226-237 et I. Lozano Cámara, Terminología científica árabe del cáñamo (SS. VII-XVIII), dans C. Álvarez de Morales (éd), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus - Textos y Estudios*, 4, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Árabes, Grenada 1996, pp.147-164; Id, El uso terapéutico del *Cannabis sativa* L. en la medicina árabe, *Asclepio* 49, 2, 1997, pp. 199-208.

découverts pour la première fois en Inde par un certain *Bīr Raṅṭan* ou *Bīr Raṭn*, originaire de *Bankāla*, d'où l'étymologie du nom *bank/banğ* attribué à cette herbe³.

Plus que les propriétés curatives, au départ on mentionne surtout les dangers de cette drogue tant que les premières allusions au *banğ* (*Hyoscyamus niger* L.) sont contenues dans des traités de toxicologie. Une des plus anciennes références remonte au *Kitāb al-sumūm wa-daf' maḍārrihā* d'Abū Mūsā Ğābir Ibn Ḥayyān, un alchimiste qui a vécu entre le Ier et le IIe/VIIe et le VIIIe siècle et qui était contemporain des premiers califes abbassides. L'auteur affirme qu'il existe deux espèces mortelles de *banğ* une noire et une blanche, la première tue immédiatement après ingestion, la deuxième est fatale seulement après avoir été bien rôtie ou mélangée à d'autres poisons. Dans les deux cas l'auteur souligne l'effet enivrant et narcotique: "qui en absorbe peut expérimenter une ivresse surprenante (*sukr 'ağṭb*) telle que si on lui coupait les membres [du corps], il ne sentirait pas la douleur", sa gorge, sa bouche et sa langue se gonfleraient et ses yeux deviendraient rouges⁴. Pourtant, à un moment Ğābir semble confondre le *banğ* avec l'opium quand il affirme que ce dernier est l'extrait d'une qualité de jusquiame noire (*al-afyūm ġins wāḥid wa-huwa 'uṣār al-banğ al-aswad*)⁵. Puis, il reconnaît qu'il y a une affinité dans les propriétés (*al-ḥawāṣṣ*) et les effets du *banğ*, de l'opium, du pavot (*ḥaṣḥāṣ*) et de la laitue sauvage (*ḥass barrī* en arabe, d'après Linné: *Lactuca virosa* L.) qui sont froids et secs (*bārid yābis*), soporifiques (*ğālibat al-nawm*) et mortels. Or, bien que l'opium en tant que jus de la jusquiame soit suffisant à lui seul pour provoquer une mort rapide, le *banğ*, qui est froid au début du quatrième degré, peut être, lui aussi, très dangereux et entraîner la folie voire la mort. Enfin, dans le chapitre consacré aux narcotiques, aux soporifiques et aux somnifères licites (*al-muḥaddirāt wa-l-musbitāt wa-l-munawwimāt wa-ilā [mā] yusammā al-masmuḥa*), l'auteur présente la recette d'une poudre composée de *ğawz mātal*, mandragore (*yabrūḥ*), jusquiame (*banğ*), écorces de pavot (*quṣūr al-ḥaṣḥāṣ*) et de laitue (*ḥass*) qui, une fois brûlée sur le feu, dégage une fumée capable d'endormir un homme pendant trois jours voire entraîner sa mort⁶. Dans ces passages, Ğābir montre qu'il a bien assimilé dans

³ Éd. 11:14-12:2 et al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, p. 127. Voir aussi sur cela I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 44 et 59. Christiane Tortel, dans sa monographie *L'ascète et le bouffon*, croit voir dans la transcription *Birzatan* faite par Silvestre de Sacy à partir des *Ḥiṭaṭ* d'al-Maqrīzī, une adaptation de la forme persane *Pīr-i Zuttān*, "Maître des Zutt", "Le Zutt ou Jatt sont les Indiens du Sind déportés en Irak au VIII^e siècle par les Omeyyades", C. Tortel, *L'ascète et le bouffon. Qalandars, vrais et faux renonçants en Islam*, Actes Sud, Paris 2009, p. 40. Dans la *Rāḥa*, *al-Zuṭṭ* auraient donné le nom *raḍwā'* au haschich (Éd. 14:9-10).

⁴ A. Siggel, *Das Buch der Gifte des Ğābir Ibn Ḥayyān*. Arabischer Text in faksimile (HS. Ṭaymūr, Ṭibb 393, Kairo), édition et traduction, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1958, fol. 97a. Sur la figure historique et l'oeuvre de Ğābir Ibn Ḥayyān voir aussi P. Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1986.

⁵ A. Siggel, *Das Buch*, fol. 47a et p. 57 note 2. Sur les utilisations thérapeutiques de l'opium dans la médecine islamique classique voir l'étude de S. Tibi, *The Medical Use of Opium in Ninth-Century Baghdad*, Brill, Leiden 2006.

⁶ A. Siggel, *Das Buch*, fols 47a-b, 97a-b et 131b-132a. Le *ğawz mātal* est la *Datura methel* (L.), une noix d'une plante indienne, R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, p. 233. Prospero Alpini dans sa description des plantes de l'Égypte écrit: "Solanum sonniferum [*Withania somnifera* L.] in Aezandriae ruderibus copiosissime prouenit erescit ut magnus frutex appareat ... huius plantae cortex non secusquam nux methel [*Datura methel* L.] semes stramonij femina apud plures malos nomines ut aliquid mali faciant clam dum dormiunt", P. Alpini, *Le piante dell'Egitto*.

son système la leçon de Galien (m. 216) à propos des quatre qualités primaires (humide, sec, froid et chaud) inhérentes à toutes les substances selon une échelle qui va du premier (faible) au quatrième (fort) degré, d'après la loi naturelle (*al-qānūn al-ṭabī'ī*) et l'étiologie humorale de dérivation grecque.

Si l'œuvre de Ḡābir Ibn Ḥayyān est donc principalement influencée par la médecine grecque et dans une moindre mesure par des sources persanes et indiennes, en revanche le *Kitāb al-sumūm* d'Ibn Waḥṣīya, de la deuxième moitié du IIIe/IXe siècle, cite explicitement ses sources "orientales", avant tout syriaques puis persanes et indiennes, alors qu'aucun auteur grec n'est directement mentionné dans ce traité⁷. Dans la section consacrée aux poisons qui ont une odeur létale, Ibn Waḥṣīya cite l'herbe connue comme *ṣartātā* dans la langue des nabatéens, qui pousse normalement dans des endroits secs et dont les feuilles ressemblent à celles des cypres, ainsi que son odeur. Un détail intéressant de la description que l'auteur fait de cette plante et que l'on retrouvera dans la légende de la découverte du chanvre par le shaykh Ḥaydar rapportée par al-Maqrīzī et al-Badrī⁸, est qu'elle donne l'impression d'être toujours en mouvement, même s'il n'y a pas de vent soufflant entre ses feuilles. Ensuite Ibn Waḥṣīya note que la plante et son jus n'ont aucun effet tous seuls, tandis qu'ils deviennent mortels s'ils sont mélangés à d'autres huiles ou plantes aromatiques. Après en avoir respiré les émanations, une personne d'abord sent une brûlure dans le nez, les yeux et tout le visage, puis il perd plusieurs fois connaissance jusqu'à ce que mort s'en suive après une agonie d'environ deux jours, car pour cela il n'y a aucun remède⁹. Certes, on ne peut pas affirmer avec certitude que l'herbe que l'auteur nous décrit soit exactement ce que ailleurs il nommera *qinnab* et *ṣahdānaḡ*, néanmoins la correspondance de ce détail à propos du mouvement de la plante en absence de vent rend douteux que cette analogie relève d'une simple coïncidence. Quoi qu'il en soit, contrairement à la description des effets de la jusquiame (*banḡ*), dont la dose létale est de deux *mitqāl*-s et provoque un bouleversement mental, délire, léthargie et froideur des membres qui peuvent être efficacement neutralisés en stimulant rapidement le vomissement chez le patient qui en a mangé ou en a bu¹⁰, les effets du *ṣartātā*, quant à lui, ainsi que la façon de l'absorber ne rassemblent pas à ceux qui seront rapportés par la suite. Probablement, cette utilisation externe par inhalation remonterait à une époque archaïque quand, si on croit l'historien grec Hérodote (450 av. J.-C.), les Scythes jetaient des grains de cannabis sur des pierres ardentes et en inhalaient les vapeurs jusqu'à s'intoxiquer à des fins récréatives¹¹.

Quoi qu'il en soit, Ibn Waḥṣīya est surtout connu pour le *Kitāb al-Filāḡa al-Nabaṭiyya* qui est la traduction arabe d'un texte originalement écrit en syriaque et qu'Ibn Waḥṣīya aurait dicté entre

Il Balsamo, Elsa M. Cappelletti et Giuseppe Ongaro (éds), Centro Studi Prospero Alpini, Antilia, Treviso 2009, p. 51b.

⁷ M. Levey, *Medieval Arabic Toxicology. The Book on Poisons of Ibn Waḥṣīya and its relation to early Indian and Greek texts*, *The American Philosophical Society*, 1966, pp. 13-15.

⁸ Al-Maqrīzī, *Ḥijāt*, vol. 2, p. 127; Éd. 6:10-11 et 7:9-8:1.

⁹ M. Levey, *Medieval Arabic Toxicology*, p. 43.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 89-90.

¹¹ Hérodote, *Histoires (livre IV), Melpomène*, texte établi et traduit par P. E. Legrand, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris 1985, pp. 73-74; M. Levey, ḤASHĪSH, dans *EI*², vol. 3, p. 266.

291/903-4 et 318/930-1 à son disciple ou secrétaire al-Zayyāt¹². D'après cet ouvrage, le *tūnīgā* qui est une plante qui s'élève sur une tige creuse et de couleur blanche, présente à son sommet des graines rondes que les persans appellent *šahdānağ* et qui, pour Ibn Waḥšiyya, correspondent à ceux du *qinnab*. De ses graines, une fois dépouillées de leurs écorces, on tire un lait ou un huile que l'on utilise comme combustible pour des lampes. Pendant les mois de *Kānūn al-awwal* et *Kānūn al-tānī* (Décembre et Janvier) une pâte faite de *qinnab* est utilisée pour confectionner une pâtisserie appelée *nāṭif*. Cependant, cette plante ayant une nature essentiellement chaude, peut causer fièvre et maux de tête. Elle doit être semée dans des sols très humides entre le vingt *Šubāṭ* (Février) et le vingt-quatre *Āḍār* (Mars). Originnaire de l'Inde, cette plante avait été transplantée en terre de Babylone où ses habitants avaient très tôt commencé à la cultiver. Sa tige peut même dépasser en hauteur la taille d'un homme et lors de sa récolte au début du moi de *Ḥazrān* (Juin) ses branches une fois sèches seront utilisés comme combustibles. Il paraît qu'en Inde ils existaient plusieurs légendes (*ḥurāfāt*) à propos de cette plante et que ces histoires ont été transmises aux nabatéens avec l'arrivée du *tūnīgā/qinnab* chez les babyloniens. Quant à ses propriétés thérapeutiques, une boisson faite de poudre de la tige de cette plante peut provoquer le vomissement, bien que, ajoute Ibn Waḥšiyya, il n'ait pas directement essayé ce poison craignant un effet mortel. Ses graines (*šahdānağ*) sont brûlées comme encens dans les temples pendant des célébrations et des fêtes. L'écorce du *qinnab* est surtout utilisée comme le coton pour confectionner des textiles et des cordes mais aussi pour fabriquer des feuilles de papier (*kāğid*) réunies en cahiers (*daḡātir*)¹³.

Durant la même époque, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (m. 282/895 environs) écrivait son *Kitāb al-nabāt*, un livre sur les noms des plantes destinées à avoir un grand succès chez les botanistes, les médecins et les lexicographes des siècles successifs¹⁴. Dans ce texte l'auteur affirme que selon l'autorité d'Abū Ziyād al-Kilābī (m. 204/820), le *tannūm* est l'arbre de *ğubayrā'*, une herbe amère qui pousse dans des terres désertiques, mangée par les bêtes et dont les feuilles ressemblent à celles de la vigne. En revanche, pour Abū Naṣr Aḥmad Ibn Ḥātim al-Bāhilī (m. 231/845-6), le *tannūm* serait le *šahdāniğ al-barrī* dont le jus vert foncé est utilisé pour teindre les peaux ou y macérer les aliments tandis que pour Ibn al-A'rābī les graines de *tannūm* rassembleraient à ceux du *šahdāniğ*¹⁵.

¹² J. Hämeen-Anttila, *The Last pagans of Iraq : Ibn Waḥshiyya and his Nabatean agriculture*, Brill, Boston 2006, 10.

¹³ Ibn Waḥšiyya, *Al-ḡilāḡa al-nabaṭiyya*, 3 vols, éd. Tawfiq Fahd, Institut Français de Damas, Dimašq 1993, vol. 1, pp. 519-20; I. Lozano Cámara, *Solaz del espirtu en el hachís y el vino y otros textos árabes sobre drogas*, Universidad de Granada, Granada 1998, pp. 39-41 et J. Hämeen-Anttila, *The Last pagans*, 198.

¹⁴ Ils existent deux manuscrits du *Kitāb al-nabāt* d'al-Dīnawarī, l'un est conservé à Istanbul et a été édité par B. Lewis, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, *The Books of Plants of Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Part of the Alphabetical Section*, éd. et trad. Par B. Lewis, A.-B. Lundequistska Bakhandelnd, Uppsala 1953, cette édition contient les entrées du *alif* au *zany*. L'autre manuscrit conservé à Médine a été publié par Muḥammad Hamidullah, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, *Kitāb al-nabāt li-Abī Ḥanīfah Aḥmad ibn Dā'ūd ibn Wanand al-Dīnawarī*, i'tanā bi-ğāmi'ihā Muḥammad Ḥamīdallāh, IFAO, al-Qāhira 1973 et comprend les autres entrées du *sīn* au *yā'*. Une plus récente édition est Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, *Das Pflanzenbuch des Abu Hanifa ad-Dinawari : Inhalt, Aufbau, Quellen*, éd. Thomas Bauer, Harrassowitz, Wiesbaden 1988.

¹⁵ Al-Dīnawarī, *The Books of Plants*, p. 73 et Id, *Kitāb al-nabāt*, p. 76. Sur le terme *tannūm*, *abaq* et *ḡabb al-sumna* comme synonymes de *qinnab/šahdānağ* voir I. Lozano Cámara, Acerca de una noticia sobre el qinnab en

Encore au IIIe/IXe siècle, nous trouvons le terme *šahdānağ* dans le *Kitāb al-ḡahīra fī ‘ilm al-ṭibb* du sabéen Abū l-Ḥasan Ṭābit Ibn Qurra al-Ḥarrānī (211-288/825-900 environs). Il exerça surtout l’astronomie, les mathématiques et la médecine (*mutaṭabbib*) à la cour califale de *madīnat al-salām* (Bagdad), mais il fut aussi l’auteur de nombreux traités concernant différents sujets qui vont de la médecine à la religion, de la philologie à la musique. Le *Kitāb al-ḡahīra* présente une liste de maladies organisées par l’auteur selon leur étiologie et dont le traitement suit la *Materia Medica* de Dioscoride (Ier siècle après J.-C.). Le terme *qinnab* apparaît une seule fois comme remède pour soigner les douleurs du foie et il est listé parmi les herbes qui sont réputées “ouvrir les engorgements des vaisseaux qui se présentent au-dessus du foie”¹⁶. En revanche, le jus de *šahdānağ* (*mā’ al-šahdānağ*) une fois inhalé dépure le cerveau et est un des remèdes pour le mal de tête (*ṣudā’*), ainsi qu’un traitement pour soigner la douleur aux oreilles et la surdité (*al-ṭarš*)¹⁷. Mais c’est surtout dans le domaine de la sexualité (*bāh*) que le *šahdānağ* semble trouver sa principale fonction: il est parmi les électuaires qui provoquent l’impuissance (*al-adwiyat allatī taqṭa ‘u šahwat al-ğimā’*). En effet, le fait d’ingérer ses graines ou boire un jus fait de *šahdānağ* cuit avec des lentilles et mélangé avec du vinaigre est censé sécher le sperme (*yuğaffifu al-maniyy*)¹⁸.

L’idée que le cannabis pouvait soigner les maux d’oreilles et limiter le désir sexuel avait été déjà exposée par Dioscoride (Ier siècle après J.-C.) dans sa *Materia Medica* où il écrit:

Le cannabis cultivé que certains appellent *cannabion* et les autres *schoenostrophion* et d’autres *asterion*, est une plante utile pour la confection de cordages solides. Ses feuilles sont comme celles du frêne. Il donne une odeur désagréable et a de longues tiges creuses. Ses graines ont une forme sphérique, d’en trop manger diminue la puissance sexuelle. Le jus de graines fraîches, instillé dans les oreilles, est utile dans le traitement des otalgies [...] Le cannabis sauvage que certains appellent *hydrastina* et les Romains *terminalis*, a des tiges comme la mauve mais plus rugueuses, plus petites de taille et de couleur plus foncée¹⁹.

Cette même conviction sera reprise et élaborée par Galien (m. 210 environs) qui dans *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* observe:

el Ḥāmi’ de Ibn al-Bayṭār, dans E. García Sánchez (éd) *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: textos y estudios*, 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Árabes, Granada 1990, p. 152 et note 2. Une autre source possible pour l’entrée *tannūm* dans l’oeuvre d’al-Dīnawarī est le *Kitāb al-nabāt wa l-šāğara* d’al-Aṣma’ī (m. 216/831) pour qui le *tannūm* est aussi le *šahdānağ* sauvage, al-Aṣma’ī, *Kitāb al-nabāt wa l-šāğara*, éd. A. Hafnir, al-Maṭba‘a al-Kāṭūlikiyya li-l-ābā’ al-yasū’iyyīn, Bayrūt 1908, p. 22. Quoi qu’il en soit, al-Dīnawarī sera une autorité pour nombre d’auteurs entre autres al-Bīrūnī, *Kitāb al-šaydana fī al-ṭibb*, 2 vols, éd. et trad. par Muḥammad Sa’īd, Mu’assasat Hamdard al-waṭaniyya, Karachi 1973, vol 1, p. 119 et 138, Ibn Sīda, *Kitāb al-muḥaṣṣaṣ*, 17 vols, al-Maṭba‘a al-kubrā al-amīriyya, Būlāq 1898-1903, vol 9, pp. 167-168 et Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ğāmi’ li-mufradāt al-adwiya wa-l-ağdiya*, 4 vols, Maktabat al-‘āmira, Būlāq 1874, vol. 2, p. 4. Voir aussi Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, 15 vols, Dār Šādir, Bayrūt 1955-6, vol. 12, 71-72 et al-Zabīdī, *Tāğ al-‘arūs min ḡawāhir al-qāmūs*, 40 vols, Maṭba‘at al-ḥukūmat al-Kuwayt, 1965-2001, vol 31, p. 340.

¹⁶ Ṭābit Ibn Qurra, *Kitāb al-ḡahīra fī ‘ilm al-ṭibb*, éd. G. Sobhy, al-Maṭba‘a al-amīriyya, al-Qāhira 1928, p. 97.

¹⁷ *Ibidem*, p. 21 et 44.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 185-186.

¹⁹ P. Dioscuridis, *De Materia Medica*, éd. Max Wellmann, 3 vols, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1958, vol. 2, p. 157 n° 148 et 149, pour la traduction française voir A.-J. Fabre, Cannabis, chanvre et haschich: l’éternel retour, *Histoire des sciences médicales* 40, 2, 2006, p. 193.

La graine de cannabis élimine les gaz intestinaux et déshydrate à tel point que celui qui en a trop mangé éteint ses capacités sexuelles. Certains pressent les graines encore vertes pour en obtenir un jus qu'ils utilisent dans le traitement des otalgies²⁰

et puis dans *De alimentorum facultatibus*:

la plante est en partie semblable au poivre sauvage. La graine est difficile à digérer, mauvaise pour l'estomac et donne des maux de tête [...] certains mangent les graines frites avec des sucreries. J'appelle sucrerie les nourritures servies au dessert pour inciter à boire. Les graines apportent une sensation de chaleur et si consommées en grandes quantités, affectent la tête en lui envoyant des vapeurs chaudes et toxiques²¹

Ces deux dernières sources seront aussi citées par al-Badrī dans leurs traductions arabes: respectivement le *Kitāb Iṣlāḥ al-adwiya* et le *Kitāb tadbīr abdān al-aṣiḥḥā'* (respectivement *Éd.* 19:7, 9 et 19:5), Dioscoride en revanche est évoqué en *Éd.* 17:5.

Dioscoride et Galien sont vraisemblablement les sources du *Firdaws al-ḥikma* de 'Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī, qui a vécu dans la première moitié du IIIe/IXe siècle²² mais surtout du *Kitāb al-ḥawī fī al-ṭibb* d'Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī (251-313/865-925). Selon le médecin de Rayy, l'huile de *ṣahdānağ*, herbe chaude au deuxième degré d'après l'autorité d'Ibn Māsawayh (m. 243/857), est un bon remède pour sécher l'humidité dans les oreilles tandis que son absorption en grande quantité peut provoquer des maux de tête voire l'impuissance (*qaṭ' al-bāh*). En outre, ses feuilles sont utiles contre les pellicules (*al-ḥazāz*) dans les cheveux et dans la barbe²³. Selon le témoin parisien de la *Rāḥa*, pour Ibn Māsawayh les feuilles de *ṣahdānağ* seraient chaudes au premier degré tandis que l'exemplaire damascène du traité d'al-Badrī ne mentionne pas sa source: *wa-qīla inna ḥarāratahu fī l-darağat l-ūlā*²⁴. Le *Ḥāwī* n'est explicitement mentionné qu'une seule fois dans la *Rāḥa* où al-Badrī attribue à al-Rāzī la thèse selon laquelle "le lait de graines de [la qualité] sauvage [de chanvre] facilitent l'expulsion de la phlegme pure (*al-balğam al-ḥāliṣ*) et de la bile jaune (*al-ṣafra'*)"²⁵. En réalité cette affirmation qui n'est nullement présente dans le *Ḥāwī* d'al-Rāzī, est, en revanche, tirée, comme la plus part des informations contenues dans le troisième chapitre de la *Rāḥa*, du *Minḥāğ al-bayān* d'Ibn Ğazla (m. 493/1100) qui à son tour la prend du *Qānūn* d'Ibn Sīnā sans pour autant le mentionner²⁶. Quoiqu'il en soit, dans le *Ḥāwī* le *ṣahdānağ* n'est pas assimilé au *bağ* car une

²⁰ C. Galeni, *Opera Omnia*, 20 vols, éd. C. G. Kühn, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965, vol. 12, p. 8, pour la traduction française voir A.-J. Fabre, Cannabis, chanvre et haschich, p. 193.

²¹ C. Galeni, *Opera Omnia*, vol. 6, pp. 549-450, pour la traduction française voir A.-J. Fabre, Cannabis, chanvre et haschich, p. 193.

²² 'Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī al-ṭibb*, *Firdaws 'l-Ḥikmat or Paradise of Wisdom*, éd. M. Z. Siddiqi, Hussein Aftab Verlag, Berlin 1928, p. 376. Voir aussi sur cela W. Schmucker, *Die pflanzliche und mineralische Materia Medica im Firdaus al-Ḥikma des Ṭabarī*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn 1969, 271.

²³ Al-Rāzī, *Kitāb al-ḥawī fī al-ṭibb*, 45 vols, éd. Šaraf al-Dīn Aḥmad, Dā'irat al-ma'ārif al-'uṣmāniyyah, Ḥaydarābād 1955-, vol. 21, p. 124, F. Rosenthal, *The Herb*, p. 74 et note 2.

²⁴ *Éd.* 17:7.

²⁵ *Éd.* 19:4.

²⁶ Ibn Ğazla, *Minḥāğ al-bayān fī mā yasta 'miluhu al-insān*, éd. Maḥmūd Maḥdī Badawī, Ma'had al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya li-tarbiyya wa-l-ṭaqāfa wa-l-'ulūm, al-Qāhira 2010, 541 n° 1421.

autre source utilisée par al-Rāzī pour rédiger cet article semble avoir été Paul d'Égine, médecin grec qui a vécu au VIIIe siècle²⁷.

Encore en Perse autour du IVe/Xe siècle, Abū Maṣū'ir Muwaffaq Ibn 'Alī al-Harawī écrivit son *Kitāb al-abniyat 'an ḥaqā'iq al-adwiya*, une encyclopédie en langue persane d'environ 584 herbes médicinales. Le *šahdānağ* est, pour l'auteur, le *qinnab* et, comme dans la *Materia Medica* de Dioscoride, il est considéré utile pour fabriquer des cordes et contre les maux de tête et d'oreilles²⁸.

Pour ce qui concerne les utilisations thérapeutiques du *šahdānağ* la description qu'en donne 'Alī Ibn al-'Abbās al-Mağūsī (mort entre 363-376/982-995) est très détaillée. Connu en Occident comme Haly Abbas, selon l'auteur du *Kāmil al-šīnā'a al-ṭibbiyya* ou *Kitāb al-Malikī*, le *Liber Regius* dans ses traductions latines du XVe et du XVIe siècle, le *šahdānağ*, qui est sec et chaud, a plusieurs usages : ses feuilles fonctionnent comme un carminatif expulsant les gaz dans l'utérus, l'intestin et l'estomac, elles ont aussi des propriétés dépuratives et l'inhalation de leur jus soignerait de l'épilepsie²⁹. Il est intéressant de noter que dans la *Rāḥa* al-Badrī, citant un passage du *Sawāniḥ* d'Ukbarī qui, à son tour, invoque le chapitre sur l'épilepsie du *Kitāb al-Manšūrī fī al-ṭibb* d'al-Rāzī, rapporte une anecdote où un certain Zāḥir al-Dīn Muḥammad Ibn Ismā'īl Ibn al-Wakīl souffrait de forts attaques épileptiques et aucun médecin n'avait réussi à le guérir. Alors le poète et musicien 'Alī Ibn Makkī fut appelé et par le chant et le haschich soigna l'épilepsie de Zāḥir al-Dīn³⁰.

Quoi qu'il en soit, il semble que le *Kāmil al-šīnā'a* était le texte que tous les aspirants médecins devaient étudier pour apprendre la profession. Cependant après la composition et la diffusion du *Qānūn* d'Ibn Sīnā (370-427/980-1037), le traité d'al-Mağūsī sera vite abandonné³¹. Ibn Sīnā consacre une entrée au *qinnab* et une au *šahdānağ*. Il souligne, lui-aussi, les propriétés carminatives des graines de *qinnab*, cependant leur consommation peut provoquer des difficultés de digestion (*asr al-inhiḍām*) si elles sont consommées crues, alors qu'une fois grillées ou frites (*maqluww*) leur nocivité se réduit fortement, comme pour les racines de la plante sauvage qui, une fois cuites, produisent un onguent à appliquer sur les enflures tumorales. Puis, l'huile de graines de chanvre est utile contre le mal d'oreilles (*wağ' al-uḍun*) et se laver la tête avec le jus et les feuilles de *qinnab* évite les pellicules. À cause de leur nature très chaude, les graines de *qinnab* peuvent

²⁷ Al-Rāzī, *Kitāb al-ḥāwī*, vol. 19, p. 355 et 361; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 20 et notes 4, 5 et 6. Voir aussi al-Rāzī, *Kitāb al-Manšūrī fī al-ṭibb*, éd. Ḥāzīm al-Bakrī al-Šiddīqī, Maṣawarāt Ma'had al-maḥtūṭāt al-'arabiyya, al-Kuwayt 1987, pp. 155 pour le *šahdānağ* et p. 361 pour le *bang*.

²⁸ Muwaffaq Ibn 'Alī al-Harawī, *Kitāb al-abniya 'an ḥaqā'iq al-adwiya: (rawḍat al-uns wa-manfa'at al-nafs)*, éd. İrağ Afşar et Bert G. Fragner, Mirāt-I Maktūb, Ṭihrān 2009, pp. 252-253.

²⁹ Al-Mağūsī, *Kāmil al-šīnā'a al-ṭibbiyya*, 2 vols, al-Maktaba al-kubrā, Būlāq, al-Qāhira 1877, vol. 2, p. 116 et I. Lozano Cámara, Acerca de una noticia, pp. 156-158.

³⁰ *Éd.* 22:1-14. Comme nous avons remarqué, il n'y a aucune trace de cette anecdote dans le chapitre *fī al-šar'* dans l'édition du *Kitāb al-Manšūrī fī al-ṭibb* d'al-Rāzī que nous avons pu consulter, voir al-Rāzī, *Kitāb al-Manšūrī fī al-ṭibb*, pp. 385-386.

³¹ C. Elgood, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, réimprimé par APA – Philo Press, Amsterdam 1979, p. 195. Voir aussi F. Micheau, 'ALĪ B. AL-'ABBĀS AL-MAJŪSĪ, dans *EF*³, Brill Online 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ali-b-al-abba-s-al-maju-si-COM_22195.

provoquer des maux de tête et des problèmes à l'estomac voire l'impuissance si elles sont ingérées en grande quantité (*qaṭ' al-maniyy*)³². Le *šahdānağ*, quant à lui, coïncide avec la graine de chanvre (*huwa bizr šağarat al-qinnab*) et il en existe deux qualités, une domestique (*bustānī*) et l'autre sauvage (*barrī*) qui, quant à elle, est chaude au troisième degré. Celle-ci, avec l'autorité de Ḥunayn Ibn Ishāq "pousse dans des endroits désertiques (*qifār*) et arrive à la taille d'un bras, ses feuilles ont une couleur à dominance blanche et ses fruits ressemblent au poivre (*al-filfil*) et aux *ḥabb al-samna*". Quant aux vertus et aux effets néfastes du *šahdānağ*, ils sont les mêmes que ceux du *qinnab* sauf que l'auteur ajoute la possibilité de troubles de la vue et la production de phlegme (*balğam*) et de bile jaune (*šafra*'), tout comme le safran sauvage (*qarṭam*)³³.

Contemporain d'Ibn Sīnā, avec qui il a entretenu une riche et stimulante relation épistolaire³⁴, Abū l-Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad al-Bīrūnī (362-442/973-1050), considéré comme le père de la science pharmaceutique pour avoir souligné dans son *Kitāb al-šaydana fī l-ṭibb* la nécessité d'une distinction entre pharmacie et médecine, résume soigneusement les principales opinions à propos du cannabis :

Le *šahdānağ*, connu aussi comme *šāh dāniq* du persan *šāh dānah* c'est-à-dire « les semences du roi », est la graine de cannabis (*bizr al-qinnab*). Dioscoride dit que le cannabis est une plante utile pour fabriquer des cordes résistantes. Ses feuilles sont comme celles de l'arbre connu comme *al-zān*³⁵, qui produit une odeur fétide. Il a des longues branches vides à l'intérieur et on consomme ses graines de forme ronde mais si on en ingère en grande quantité ils provoquent l'impuissance (*qaṭ' al-maniyy*). Il est mieux verser dans les oreilles le jus produit par les graines encore vertes. Selon Galien, la graine de cette plante favorise l'expulsion des gaz et élimine le gonflement du ventre. Elle a un fort pouvoir dessicatif et si prise en grande quantité peut sécher le sperme. Il y a ceux qui pressent ses graines encore fraîches et utilisent son jus pour soigner le mal d'oreilles. Je pense qu'ils soignent avec cela les fortes douleurs. Al-Rāzī dans son *Kitāb maḍārr al-ağdiyya* écrit qu'il provoque mal de tête et brouille la vue. On peut éviter tout cela si on le boit avec de l'eau froide, en grignotant de la glace ou en mangeant des fruits amers. En ce qui est du chanvre sauvage (*al-qinnab al-barrī*), Dioscoride a affirmé que ses branches ressemblent celles du *Althea* (*ālīyā*), qui est la guimauve (*al-ḥimī* ou *al-ḥuṭmī*) sauf que celle-ci a une tonalité de noire et de jaune plus foncée. Il atteint l'hauteur d'un bras et ses feuilles rassemblent à celles du cannabis domestique (*al-qinnab al-bustānī*) mais plus rugueuses et moins noires. Ses fleurs rougeâtres sont semblables à celles de la plante appelée *Anḥasā*, (*Anchusa tinctoria* L.) qui est l'herbe de l'âne (*ḥašīš al-ḥimār*), tandis que ses racines et ses graines sont comme celles de la guimauve. L'onguent produit à partir de ses racines est appliqué sur les enflures chaudes et sur les parties qui se sont paralysées après que les chymes s'y sont bloqués. L'écorce de cette plante est utile pour fabriquer des cordes³⁶.

Comme dans le *Qānūn* d'Ibn Sīnā, dans le *Kitāb al-šaydana* d'al-Bīrūnī le terme *banğ* ne semble plus être associé au couple *qinnab/šahdānağ*, d'autant plus que les deux substances n'ont plus la même nature. En effet, le *banğ*, dont on distingue deux variétés – le *banğ* noir avec des fleurs rouge pourpre, qui n'a aucune utilité et le *banğ* blanc avec fleurs jaunes qui est employé en médecine –, est un narcotique (*muḥaddir*) et un analgésique pour toutes sortes de douleurs provoquées par les heurts et les blessures. Toutefois, il peut aussi embrouiller les facultés rationnelles, provoquer l'amnésie, les

³² Ibn Sīnā, *Al-qānūn fī al-ṭibb*, 3 vols, Būlāq 1877, réimprimé Dār Šādir, Bayrūt 1960, vol. 2, p. 423.

³³ *Ibidem*, p. 434 et Éd. 17:10.

³⁴ Il s'agit d'*al-As'ila wa l-ağwiba*, édition et introduction en anglais et persan par Sayyed H. Naşr et Mahdi Mohaghegh, High Council of Culture and Art, Tehrān 1972.

³⁵ Ibn al-Bayṭār lit *al-rān*, Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ğāmi'*, vol. 4, p. 39.

³⁶ Al-Bīrūnī, *Kitāb al-šaydana*, vol. 1, pp. 387-388.

palpitations voire entraîner la folie³⁷. Or, bien que cette distinction ait été conservée dans tous les traités médicaux et pharmacologiques successifs, la confusion entre haschich et *banğ* demeurera dans la littérature non-spécialiste et dans le langage courant³⁸.

Encore au Ve/XIe siècle il faut citer le *Minhāğ al-bayān* d'Abū 'Alī Yaḥyā' Ibn 'Isā' Ibn Ğazla (m. 493/1100). Ce texte a été la principale source utilisée par al-Maqrīzī dans ses *Ḥiṭaṭ* pour rédiger la notice botanique et médicale à propos du chanvre. Dans la *Rāḥa*, al-Badrī cite presque textuellement al-Maqrīzī sans jamais le mentionner. Ces deux derniers ouvrages se basent sur une évidente confusion entre *qinnab* et *šahdānağ*. Pour Ibn Ğazla comme pour Ibn Sīnā, le *qinnab* est de deux types, domestique et sauvage, et *šahdānağ* est le nom donné aux graines du *qinnab* domestique³⁹, al-Maqrīzī et puis al-Badrī en revanche disent que selon Ibn Ğazla *qinnab* est le nom donné aux feuilles de *šahdānağ*⁴⁰, affirmation qui n'a aucune évidence textuelle dans le *Minhāğ*. En revanche, Ibn Ğazla dit plus loin à propos du *šahdānağ*: “wa-qad dukirat šağaratuhu fī bāb al-qāf”, ce qui veut dire que le *qinnab* est la plante du *šahdānağ*, d'où al-Maqrīzī, qui est la source d'al-Badrī, aurait probablement supposé que le *šahdānağ* était le nom des feuilles de *qinnab*. Quoi qu'il en soit, pour Ibn Ğazla le *šahdānağ* est chaud et sec au troisième degré comme pour Avicenne, bien qu'il reconnaisse aussi sans les citer que pour d'autres cette plante est sèche et chaude au premier degré ou encore sèche et froide au premier degré. Sur cela al-Maqrīzī sera fidèle à l'original du *Minhāğ* tandis qu'al-Badrī se bornera à dire qu'il est chaud au premier degré. Le *šahdānağ* sauvage, quant à lui, est chaud au quatrième degré⁴¹. Puis, comme pour Ibn Sīnā qui en est indubitablement la source, selon Ibn Ğazla le *šahdānağ* aiderait à expulser le gaz, son huile soignerait l'humidité qui cause les maux d'oreilles et il est un diurétique. Cependant il peut aussi rendre difficile la digestion, nuire à l'équilibre des humeurs et au ventre, provoquer mal de tête, trouble de la vision et impuissance par le dessèchement du sperme. Mais, comme pour Avicenne, sa nocivité se réduit lorsque cette plante est rôtie ou grillée. Enfin, Ibn Ğazla introduit un élément qui n'avait pas encore été cité auparavant: “il convient de le manger avec des amandes, du sucre, des graines de pavot et après de boire du sirop de vinaigre (*al-sakanğabīn*)”⁴². Ce détail a été aussi retenu par al-Maqrīzī qui l'attribue génériquement à *ba'd al-aṭibbā'*. Le témoin damascène de la *Rāḥa* donne comme source l'auteur du *Kitāb Işlāḥ al-adwiya*. Or, cette citation n'est nullement présente dans le *Işlāḥ al-adwiya* de Qusta Ibn Lūqā (m. 300/913)⁴³. Un *Işlāḥ al-adwiya al-mushila* est aussi attribué par Ibn Abī Uşaybi'a (m. 668/1270) à Işḥāq Ibn Ḥunayn (m. 298/910), un

³⁷ *Ibidem*, pp. 99-100 et Ibn Sīnā, *Al-Qānūn*, vol. 1, p. 270. L'utilisation du *banğ* comme narcotique est attesté aussi dans les *Milles et Une Nuits* où l'on trouve aussi des formes dérivées telles que *tabannağa* et *tabnīğ* qui veut dire narcotiser avec le *banğ*, ou *mubanniğ* qui indiquerait le vendeur d'électuaires à base de cette substance, voir sur cela U. Marzolph, Hashish, dans *ANE*, p. 587 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 19-20 et 83.

³⁸ *Ibidem*, p. 20 et M. Meyerhof, BANDJ, dans *EF*, vol. 1, p. 1014.

³⁹ Ibn Ğazla, *Minhāğ*, p. 531 n° 1421.

⁴⁰ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, 128 et *Éd.* 17:3-4.

⁴¹ Ibn Ğazla, *Minhāğ*, p. 531 n° 1421; Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, p. 128 et *Éd.* 17:7.

⁴² Ibn Ğazla, *Minhāğ*, p. 531 n° 1421.

⁴³ Qusta Ibn Lūqā, *On purgative Drugs and Purgation: Kitāb Quştā ibn Lūqā fī l-Adwiya al-mushila wa-l-'ilāğ bi-l-ishāl*, édition, traduction et commentaire par Lena Ambjörn, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 2004

autre à Hubayš al-A‘sam (IIIe/IXe siècle) et enfin, un *Išlāh al-adwiya al-mushila* est aussi attribué à Ibn Māsawayh⁴⁴. Toutefois, nous croyons pouvoir dire avec certitude qu’il s’agisse d’une des traductions arabes de *De alimentorum facultatibus* de Galien étant que, comme on l’a vu, le phycisen grec y affirme: “certains mangent les graines frites avec des sucreries. J’appelle sucrerie les nourritures servies au dessert pour inciter à boire” (Galien, *De alim. facul.*, vol. 6, p. 550). En revanche, le manuscrit parisien de la *Rāḥa* va jusqu’à l’attribuer erronément à Hippocrate⁴⁵. Quant au *qinnab*, Ibn Ğazla reprend telle quelle la description faite par Ḥunayn Ibn Ishāq (192-260/808-873) et citée par Ibn Sīnā à propos du terrain où cette plante pousse, la taille qu’elle peut atteindre et sa ressemblance aux fruit de la plante du poivre et du *ḥabb al-samna*⁴⁶.

Le *Kitāb al-ṣaydana* d’al-Bīrūnī appartient à une typologie d’ouvrage qui offre pour chaque entrée une liste des noms par lesquels une plante ou une substance était connue. En effet, après des siècles de traduction et d’assimilation de la nomenclature grecque ainsi que l’apport de noms de plantes, poisons et remèdes d’origine syriaque, persane, indienne, etc., sans compter les nouvelles plantes découvertes après les conquêtes, l’amas de connaissances était telle que pour éviter toute confusion, il était nécessaire d’avoir des dictionnaires de synonymes⁴⁷. De cette catégorie fait partie, par exemple, le *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār* d’Abū ‘Imrān Mūsā Ibn ‘Ubayd Allāh Ibn Maymūn al-Isrā’īlī al-Qurtubī, célèbre médecin et philosophe juif connu aussi avec le nom latin de Maïmonide. Il est né à Cordoue en 529/1135 et, après des longs voyages, il s’installa définitivement au Caire où il mourut en 600/1204. Comme évoqué par le titre, son traité a pour but de fournir des explications à propos des noms des plantes plus que de leurs utilisations thérapeutiques. À l’entrée *qinnab*, Maïmonide donne comme synonymes *šahrānağ*, *šahdānağ barrī* et *ḥabb al-samna*, tandis que pour *banğ* il liste une série de plantes qui, comme noté par Meyerhof, ont peu à avoir avec la jusquiame : *šawkarān* ou *saykarān* (ciguë), *barbāškah* (*verbascum*, ce qui est la molène) dans la langue d’al-Andalus (*bi-‘ağamiyyat al-Andalus*), en grec c’est le *qūnayūn* (*kōneion*), ce qui est en arabe *maknasat al-anḍar* ou *al-šawka al-yahūdiyya* ou encore *al-šawka al-sawdā’*, ces deux derniers noms désignent, selon Meyerhof, le chardon roland (*Eryngium campestre* L.)⁴⁸.

Dans la première moitié du VIIe/XIIIe siècle, Zakariyyā al-Qazwīnī (600-682/1203-1283) écrit son *‘Ağā’ib al-maḥlūqāt wa-ğarā’ib al-mawğūdāt* dans lequel il consacre une entrée au *qinnab* qui reprend textuellement tout ce que Ibn Sīnā et Ibn Ğazla avaient dit avant lui à propos de cette

⁴⁴ Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, 6 vols, éd. ‘Āmir al-Nağğār, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, al-Qāhira 2004, vol. 2, pp. 159-160 et C. Brockelman, *GALS*, vol. 1, p. 416.

⁴⁵ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, p. 128 et *Éd.* 19:9. Cette citation n’est pas présente dans les ouvrages de Hippocrate que nous avons consulté, comme le mot *cannabis* tout court, J.-H. Kühn et U. Fleischer (éds), *Index Hippocraticus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-1989.

⁴⁶ Ibn Ğazla, *Minḥāğ*, p. 679 n° 1888 et Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, p. 128 et *Éd.* 19:1-4.

⁴⁷ Maïmonide, *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār* (*L’Explication des noms de drogues*). *Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide*, édition, traduction et introduction par M. Meyerhof, Mémoires présentés à l’Institut D’Égypte, 41, Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, Le Caire, 1940, pp. xi-xii ; L. Chipman, *The World of Pharmacy and Pharmacists in Mamlūk Cairo*, Brill, Leiden 2010, pp. 77-83.

⁴⁸ Maïmonide, *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār*, p. 37 n° 348 et p. 10 n° 58, voir aussi la note à la traduction de l’entrée *banğ* à pp. 32-33.

plante. Cependant, contrairement à ces sources, selon le cosmographe et géographe originaire de Qazwīn, *banğ* est le nom des feuilles de *šahdānağ* qui, quant à lui, correspond au *qinnab bustān*⁴⁹.

L'autorité la plus citée à propos du haschich est sans doute *al-Ġāmi' li-l-mufradāt al-adwiya* du botaniste originaire de Malaga mais mort à Damas 'Abdallāh Ibn Aḥmad Ibn al-Bayṭār (m. 646/1248). Comme Maïmonide, Ibn al-Bayṭār, une fois arrivé au Caire, travailla aussi à la cour des ayyubides. Il fut tout d'abord nommé chef des herboristes par al-Malik al-Kāmil Ibn 'Abū Bakr qui régna entre 615/1218 et 635/1236, puis, à la mort de celui-ci, il passa au service de son fils al-Malik al-Šāliḥ Nağm al-Dīn Ayyūb qui gouverna entre 637/1240 et 647/1249 et à qui dédia son principal ouvrage. Le *Ġāmi'* est une encyclopédie organisée en ordre alphabétique qui contient environ 1400 entrées de plantes, animaux et minéraux. Basé surtout sur des citations de plusieurs auteurs précédents et dans une moindre mesure sur l'observation directe, selon Meyerhof, en dépit de son succès, le *Ġāmi'* ne serait pas, en soi, un ouvrage originale, car l'auteur y aurait englobé en le plagiant le *Kitāb al-adwiya al-mufrada* d'Abū Ġa'far Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ġāfiqī mort vers le milieu du VIe/XIIe siècle⁵⁰. Pourtant, comme noté par Vernet, les trois-quarts des noms contenus dans le *Ġāmi'* sont d'origine grecques et l'idée moderne d'honnêteté intellectuelle et originalité n'ont pas forcément le même sens si elles sont projetées au contexte arabo-musulman du VIIe/XIIIe siècle⁵¹. Quoi qu'il en soit, le *Ġāmi'* d'Ibn al-Bayṭār remportera un grand succès dès les premières décennies de l'époque mamelouke, probablement grâce au grand nombre de citations d'auteurs anciens et modernes qui font que le *Ġāmi'* apparaissait comme une sorte de *Summa* de la matière médicale classique. Cela est aussi évident dans le paragraphe consacré au *qinnab* qu'on peut diviser en trois parties : d'abord Ibn al-Bayṭār fait un assemblage des propos formulés par Dioscoride, Galien, Ibn Sīnā, al-Rāzī, dont il cite aussi son *Kitāb daf' maḍārr al-ağḍiya*, Abū 'Utmān Sa'īd Ibn Ya'qūb al-Dimašqī (m. 317/950 environ), Ishāq Ibn 'Imrān (fin du IIe/IX-début du IIIe/Xe siècle) et Ishāq Ibn Sulāyman al-Isrā'īlī (m. 342/955 environ). Après une comparaison avec l'article *šahdānağ* contenu dans le *Kitāb al-šaydana* d'al-Bīrūnī et traduit plus haut, nous avons pu vérifier que Ibn al-Bayṭār rapporte littéralement les mêmes fragments attribués à Dioscoride, Galien et al-Rāzī que ceux qui figurent dans le traité d'al-Bīrūnī. Cependant, le botaniste cordouan y ajoute aussi des opinions d'autres savants :

Selon Ibn Sīnā, [le *qinnab*] vicie les humeurs en s'y mêlant (*radi' al-ḥalt*) même s'il est ingéré en petite quantité. Pour al-Dimašqī, il est chaud au deuxième degré et sec au premier, il est un dessiccateur pour l'humidité du ventre, un vermicide et un purifiant pour le cerveau si pris avec de l'eau. Ishāq Ibn 'Imrān a dit que le *qinnab* entraîne des difficultés dans la digestion, attaque l'estomac et provoque le mal de tête car le sang qui est produit par cette substance retourne à la bile jaune (*al-šafṛā'*) et puis est remis en cercle

⁴⁹ Al-Qazwīnī, *'Ağā'ib al-mahlūqāt wa-ğarā'ib al-mawğūdāt*, éd. Farūq Sa'd, Manšawarāt Dār al-āfāq al-ğadīd, Bayrūt 1981, p. 329.

⁵⁰ J. Vernet, IBN AL-BAYṬĀR, dans *EP*, vol. 3, p. 737; A. Dietrich, AL-ĠĀFIQĪ, dans *EP Supplement*, vol. 13, pp. 313-314, M. Meyerhof, Über die Pharmakologie und Botanik des Aḥad al-Gḥāfiqī, dans *Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik* 13, 1930, pp. 65-74; Idem et G. Sobhy, *The Abridged Version of the Book of Simple Drugs of Aḥmad Ibn Muḥammad al-Gḥāfiqī*, by Gregorius Abu'l-Farag (Barhebraeus), El-Ettemad Print Press, Cairo 1932-; E. di Vincenzo, Kitāb al-adwiya al-mufrada di Abū Ġa'far Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Sayyid al-Ġāfiqī (XII sec.), edizione del capitolo Alif con indici e apparato critico in nota, dans *Rivista degli studi orientali* n.s 81, suppl. 1, 2009.

⁵¹ J. Vernet, IBN AL-BAYṬĀR, dans *EP*, vol. 3, p. 737.

provoquant céphalée. Il est un astringent pour l'estomac et un diurétique. Pour Iṣḥāq Ibn Sulymān, ses graines rôties sont moins nocives si l'on boit tout de suite après du sirop de vinaigre doux (*al-sikanḡabīn al-sukkarī*). En ce qui est de ses feuilles, si on se lave la tête avec le jus de ses feuilles concassées, on élimine les pellicules aux racines des cheveux⁵².

Puis, dans la deuxième partie, l'auteur introduit sa propre observation et présente un troisième type de cannabis à côté du *qinnab barrī* et du *qinnab bustānī* qu'il dit avoir observé pendant son séjour en Égypte, cette troisième espèce est particulièrement enivrante et dangereuse :

il existe un troisième type de *qinnab* connu comme chanvre indien (*qinnab al-hindī*) que l'on ne voit pas en dehors de l'Égypte. Il est cultivé dans les jardins et il est connu comme *ḥašīš*. Si quelqu'un en absorbe une petite dose telle qu'un dirham ou deux, il s'enivre (*yaskuru*) beaucoup ou atteint la complète imbécillité s'il en prend en grande quantité. Ceux qui l'ont déjà absorbé ont vu leur raison se troubler jusqu'à la folie voire à la mort.

Enfin, Ibn al-Bayṭār nous offre une précieuse note socio-culturelle nous témoignant qu'il a pu noter des *faqīr-s*⁵³ parmi les consommateurs de haschich qui préparaient la drogue en suivant deux recettes :

j'ai vu que les *fuqarā'* en font usage pendant tout l'hiver. Il y a parmi eux ceux qui font cuire entièrement ses feuilles, puis les frottent avec les mains jusqu'à en faire une pâte à qui donner la forme de petites pastilles rondes. D'autres font un peu sécher les feuilles puis les grillent, ensuite les écrasent avec les mains et, après avoir mélangé cette poudre avec du sésame pelé et du sucre, ils en mangent en mâchant longuement. Ainsi, ils s'enthousiasment (*yaṭrubūna*) et éprouvent une grande joie (*yafraḡūna kaṭīran*). Peut-être ça les enivre et ils atteignent la folie ou s'en approchent, comme on a déjà dit auparavant. Tout cela, c'est ce que j'ai pu voir à propos de son effet. Mais si quelqu'un en absorbe en grande quantité puis prend peur [de ses effets], il doit s'empresse à provoquer le vomissement par de la graisse mélangée à de l'eau chaude pour se vider l'estomac ou boire du jus de citron (*ḡummād*) comme antidote⁵⁴.

Dans cette dernière partie Ibn al-Bayṭār nous informe que cette drogue entraîne une joie, une euphorie, un enthousiasme artificiel, une intense sollicitation des sens jusqu'à aboutir à la folie, donc à la perte plus ou moins irréversible du sens de la réalité, ou même à la mort. S'il est vrai que cette expérience de stimulation émotive, une idée implicite dans la racine arabe *ṬRB*, provoquée par l'absorption de l'herbe peut être particulièrement dangereuse, la seule solution envisagée par l'auteur est celle de la rejeter par le vomissement. Quant au terme *šāhdānaḡ*, dans les variantes *šahadānaḡ* et *šāhdānaq*, il indique, selon le botaniste andalou, les graines de chènevis⁵⁵ et cela malgré le fait que l'expression *ḡabb al-samna* désignait déjà les graines de *šahdānaḡ*⁵⁶.

Quoi qu'il en soit, *šāhdānaḡ* et *qinnab* avaient été déjà répertoriés comme synonymes dans un autre ouvrage du même auteur qui avait précédé le *ḡāmi'*, le *Tafsīr kitāb Diyāsḡūrīdūs*. Ce dernier est un traité qui s'intéresse principalement aux aspects linguistiques, tant qu'il est considéré comme

⁵² Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ḡāmi'*, vol. 4, p. 39, voir aussi *Éd.* 17:9-14.

⁵³ Comme montré par Éric Geoffroy, à l'époque mamelouke les termes *ṡūfī* et *faqīr* sont utilisés comme synonymes: "Le *ṡūfī* est devenu le générique désignant *grosso modo* le spirituel musulman, et le *faqīr* ne définit plus la modalité du «pauvre en Dieu»; l'emploi du pluriel *fuqarā'* témoigne d'ailleurs de l'appauvrissement sémantique du mot, car il ne vise que les soufis en général ou des groupes appartenant à telle ou telle voie initiatique", É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 284 et pp. 365-405 pour la polémique *fuqahā' - fuqarā'*.

⁵⁴ Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ḡāmi'*, vol. 4, p. 39. Voir aussi la traduction espagnole de tout le passage par I. Lozano Cámara, *Acerca de una noticia*, p. 160 et Id, *Solaz*, pp. 43-44.

⁵⁵ Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ḡāmi'*, vol. 3, p. 50.

⁵⁶ *Ibidem*, vol. 2, p. 4.

une sorte de dictionnaire gréco-arabe des médicaments simples de Dioscoride⁵⁷. Dans ce dernier texte Ibn al-Bayṭār traduit le terme grec *qannābaš* (distorsion de *κάνναβις*) avec l'arabe *qinnab* et ajoute qu'il est aussi connu comme *šahdānağ* et *šāhdānaq*. L'entrée successive est *qannābaš ağriyūn* (*κάνναβις άγρια*) qui est traduit avec *al-qinnab al-barrī* et, continue Ibn al-Bayṭār, "les gens de notre pays [al-Andalus] l'appelle *al-qunaynaba*, qui est le diminutif de *qinnab*, le *šahadānağ* sauvage"⁵⁸.

II.2. L'époque mamelouke : à l'ombre de l'âge d'or de la médecine arabo-islamique.

Systematisation d'un savoir scientifique

L'encyclopédie d'Ibn al-Bayṭār marquera durablement la pharmacologie arabo-islamique des siècles successifs, comme montrent les nombreux manuscrits du *Ğāmi'* dispersés dans plusieurs bibliothèques ainsi que des compilations, des versions abrégés et les nombreuses citations du texte du botaniste andalou⁵⁹. Par exemple, al-Qalqašandī (m. 821/1418) dans son *Subḥ al-a'šā' fī šina'āt al-inšā*, manuel pour les officiers de l'état, rapporte l'autorité du botaniste andalou à côté du juriste Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī (614-686/1218-1287) dans la section consacrée aux *muskirāt*. De façon analogue, al-Maqrīzī (764-845/1364-1442), un des plus importants chroniqueurs de l'époque mamelouke, qui consacre un long paragraphe au *ḥašīšat al-fuqarā'* dans ses *Ḥiṭāṭ*, cite plusieurs autorités médicales anciennes entre autres il rapporte entièrement l'article *šahdānağ* du *Ğāmi'* d'Ibn al-Bayṭār⁶⁰.

Pendant la période mamelouke (648-922/1250-1517), on assiste à une transformation radicale de la profession du médecin et de l'herboriste. De récentes études ont montré que cette époque est marquée par une méfiance générale vis-à-vis de ces deux métiers. En effet, bien que l'ensemble des sciences non-religieuses (*al-ma'qūlāt*), y compris la médecine et la botanique, fassent partie intégrante de la formation intellectuelle que les futurs '*ulamā'* et '*fuqahā'* - qui constituaient les cadres de la bureaucratie administrative et judiciaire mamelouke, d'après al-Qalqašandī, les '*arbāb al-qalam* -, acquéraient dans les madras-mosquées ou les '*ḥanqā*-s⁶¹, leurs connaissances en ces matières s'arrêtaient cependant aux grandes théories abstraites. En revanche, pratiquer la profession de '*ṭabīb*, '*ğarrāḥ* (ou '*ğarā'hī*), '*muğabbir*, '*kaḥḥāl* ou '*aṭṭār* relevait plutôt des '*wazā'if šinā'iyya*, c'est-à-dire des

⁵⁷ Ibn al-Bayṭār, *Tafsīr kitāb Diyāsqūrīdūs*, éd. et introduction par Ibrāhīm ben Mrad, Dār al-ğarb al-islāmī, Bayrūt 1989, p. ii.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 263. Voir aussi Ibn al-Bayṭār, *Die Dioskurides-Erklärung des Ibn al-Bayṭār: ein Beitrag zur arabischen Pflanzensynonymik des Mittelalters*, texte arabe et traduction allemande par A. Dietrich, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, n° 143 et 144.

⁵⁹ C. Brockelmann, *GAL*, vol. 1, p. 492 et *GALS*, vol. 1, pp. 896-897. Meyerhof mentionne un texte d'un certain Yusūf Ibn Ismā'īl Ibn Iliyās al-Ğuwaynī al-Bağdādī Ibn al-Kutubī (m. 710/1310 environs) qui dans son *Mā yasa' al-ṭabīb ġahluhu* (Ce qu'un médecin ne peut se permettre d'ignorer) fait un résumé du *Ğāmi'* de Ibn al-Bayṭār, "auquel il reprocha sa longueur, des confusions et des inexactitudes", M. Meyerhof, Introduction, dans *Šarḥ asmā' al-'uqqār (L'Explication des noms de drogues)*, p. xxxvi et note 2.

⁶⁰ Al-Qalqašandī, *Subḥ al-a'šā' fī šina'āt al-inšā*, 15 vols, al-Mu'assasa al-mišriyya al-'amma li-l-ta'līf wa-l-tarğama wa-l-ṭibā'a wa-l-našr, al-Qāhira 1963, vol. 2, pp. 153-154 et al-Maqrīzī, *Ḥiṭāṭ*, vol. 2, p. 128.

⁶¹ L. Chipman, *The World of Pharmacy*, pp. 115-116 et notes; D. Behrens-Abouseif, The image of the physician in Arab biographies of the post-classical age, *Der Islam* 66, 1989, pp. 334-335.

métiers artisanaux et techniques. La conséquence de cette division entre médecine théorique qui allait devenir une forme d'érudition pour les *faqīh*-s et médecine pratique ou appliquée portera à une dévalorisation graduelle de l'image du médecin et de l'herboriste de profession qui va perdre le prestige dont il avait joui durant les siècles précédents⁶². Ceci est évident dans les récits de Prospero Alpini (1553-1617) qui, visitant l'Égypte vers entre 1581 et 1584, nota combien la figure du médecin était méprisée et la profession peu supervisée⁶³. D'autant plus que les médecins et les herboristes étaient traditionnellement des non-musulmans, normalement des juifs, qui dans cette époque ne jouissaient pas d'une grande considération⁶⁴. Enfin, avec l'essor d'*al-ṭibb al-nabawī*, qui entendait lier encore plus étroitement le savoir du *faqīh*, modelé sur les sciences religieuses et la tradition, au rôle de guérisseur attribué au *ṭabīb*⁶⁵, on assiste au déclin du médecin-philosophe et l'apparition du médecin-*faqīh* ou du droguiste-*faqīh*. Tout cela expliquerait pourquoi dans la période mamelouke les ouvrages qui traitent de médecine ou botanique sont rares et ceux qui ont été rédigés à cette époque sont difficilement comparables à la production des siècles d'or de la médecine arabo-islamique.

Cependant ces deux professions continuaient à être pratiquées du moins dans la première période mamelouke comme le montrent des sources biographiques comme le *Tārīḥ al-ḥukamā'* d'Ibn al-Qifṭī (m. 646/1248) ou le '*Uyyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* d'Ibn Abī Usaybi'a (m. 668/1270), les documents des *waqf*-s sur les employés des *bīmāristāns* du Caire et Damas ou encore les manuels de *ḥisba*⁶⁶.

Une autre source d'information est fournie par les documents de la Geniza du Caire où le *qinnab/qunnab* est présent dans plusieurs fragments comme herbe médicale et pour la fabrication de cordes⁶⁷.

⁶² *Ibidem*, p. 336.

⁶³ *Ibidem*. Voir aussi sur cela H. H. Biesterfeldt, Some opinions on the Physician's remuneration in Medieval Islam, *Bulletin of the History of Medicine* 58, 1984, pp. 16-27.

⁶⁴ Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn al-Ḥāḡḡ (né en 737/1336) dans son *Maḍḥal al-ṣar' al-ṣarīf* désapprouve la pratique de consulter des médecins non-musulman, L. Chipman, *The World of Pharmacy*, pp. 126-127 et notes 78 et 80. Plus tard Dāwud Ibn 'Umar al-Anṭākī (m. 1008/1599-1600) dans l'introduction du *Taḍkirat ūlī l-albāb* affirme qu'il a pris la décision de se spécialiser dans la médecine après avoir vu que au Caire même le *faqīh* le plus versé dans les sciences religieuses devait recourir au plus infime des médecins juifs pour se faire soigner, al-Anṭākī, *Taḍkirat ūlī l-albāb*, al-Maktaba al-Ṭāqāfiyya, Bayrūt 1950, vol. 1, p. 5. Voir aussi sur cela H. H. Biesterfeldt, Some opinions on the Physician's remuneration in Medieval Islam, pp. 16-27.

⁶⁵ M. S. Khan, *Islamic Medicine*, Routledge & Kegan Paul, London 1986; I. Perho, *The prophet's medicine: a creation of the Muslim Traditionalist scholars*, *Studia Orientalia* 74, Finnish Oriental Society, Helsinki 1995.

⁶⁶ L. Chipman, *The World of Pharmacy*, pp. 127-178. L'ophtalmologie, en particulier, semble avoir connu un grand succès auprès des *fuqahā'* et des '*ulamā'* de l'époque mamelouke, voir E. Savage-Smith, ṬIBB, dans *EF*², vol. 10, p. 456. Voir aussi D. Behrens-Abouseif, *Faṭḥ Allāh and Abū Zakariyya: physicians under the mamluks*, Supplément aux Annales Islamologiques, Cahier N° 10, Institut Français d'Archéologie Orientales, Le Caire 1987. Quant au *ḥisba* et à la profession de *muḥtasib* dans la première époque mamelouke voir J. P. Berkey, *The Muḥtasibs of Cairo under the Mamluks: towards an understanding of an Islamic Institution*, dans M. Winter, A. Levantoni (éds), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 245-276.

⁶⁷ Voir sur cela L. Chipman, *The World of Pharmacy*, p. 126 et notes; E. Lev, Z. Amar, *Practical Materia Medica of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah*, Brill, Leiden - Boston 2008, pp. 370-371 et S. D. Goiten, *A Mediterranean Society*, 6 vols, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1967-1993, vol. 1, 86 et 105-106

Dans le *Minhāğ al-dukkān*, un manuel pour pharmaciens probablement écrit autour du 658/1260 par Kūhīn al-‘Aṭṭār, le *šahdānağ hindī* indique les graines de *qinnab* qui, mélangé à d’autres substances comme le kekendj, la jusquiame blanche, l’opium, le safran, etc., sert à la préparation des pastilles (*qurş kākang*) utiles pour les problèmes des reins⁶⁸.

L’entrée *šahdānağ* du *Miftāḥ al-rāḥa li-ahl al-filāḥa*, un ouvrage anonyme mais qui remonterait au VIIIe/XIVe siècle, se compose de deux parties: dans la première, l’auteur reprend textuellement un fragment de *al-Filāḥa al-Nabaṭiyya* d’Ibn Waḥšiyya, puis dans la deuxième il introduit des détails intéressants:

je sais que certains disent qu’il y en a deux espèces: une sauvage et une domestique. Ce dernier type se distingue à son tour en deux qualités: une avec et une sans fleurs. La spécificité de ses graines est que, s’ils sont consommés en grande quantité, peuvent provoquer le mal de tête, empêcher la production de sperme et donc limiter la procréation (*nasl*) et il enivre comme enivre le vin. Les gens de la région Syro-libanaise (*Šām*) et d’Égypte consomment ses feuilles de différentes façons et l’appellent *al-ḥašīša*. Son effet est plus fort de l’effet du vin et sur son compte ils ont composé plusieurs poèmes (*aš‘ār*) qui ressemblent à ceux du vin⁶⁹.

Dans ce passage l’auteur nous dit que le terme *ḥašīša* n’était pas seulement utilisé en Égypte, comme Ibn al-Bayṭār avait remarqué, mais les habitants de la région Syro-libanaise, eux aussi, employaient ce nom pour se référer au *qinnab/šahdānağ* dont l’effet enivrant ressemblait celui du vin tout comme les compositions en vers rappelaient celles bachiques.

Dans son *Historia Aegyptica Naturalis (Histoire naturelle de l’Égypte)*, le médecin vénitien Prospero Alpini consacre tout un chapitre aux drogues utilisées par les égyptiens pour augmenter l’appétit sexuel. Parmi les drogues “nouvelles” et les hallucinogènes, Alpini cite, entre autres, le *bernavi* et le *assis*, ce qui est clairement la translittération latine du mot arabe *ḥašīš*, et ajoute:

puisque l’*assis* est le produit de base de cet électuaire de *bernavi*, je pense devoir parler d’abord de l’*assis*. Or donc. *assis* est le nom générique désignant toute herbe, mais, comme cette herbe est recherchée à cause de son efficacité très grande et vraiment remarquable, et comme elle est très connue parmi ces peuples, on lui a donné, comme antonomase, le nom du genre dont elle fait partie. D’autres l’appellent *cheles*. Pour que l’on comprenne où elle se place parmi les plantes, disons qu’elle nous a paru ressembler à la graine de chanvre. [...] Donc, c’est avec cette herbe, c’est-à-dire avec ses feuilles séchées et déduites en poudre que l’on fait le *bernavi*, en variant cependant la nature et le poids des aromates que l’on y joint à volonté. [...] Beaucoup utilisent l’herbe d’*assis* toute seule, finement broyée et avalée, ou délayée dans de l’eau pure. Tel est le rite des Arabes pour la prendre⁷⁰.

Puis, à propos des effets hallucinogènes de ces deux substances, de la *thériaque* et du “collyre de Philon”, il arrive même à affirmer que l’activité prophétique de Muḥammad était le résultat de son habitude à absorber ces drogues:

Cela fut, dit-on, fort opportun pour le prophète (qui, dès sa jeunesse avait été habitué à cet électuaire) lorsque vint le moment où il eut besoin de faire croire aux Arabes qu’il était prophète et qu’il parlait avec les divinités. Absorbant, eux aussi, de cet électuaire, quelques-uns de ses familiers, en qui il avait confiance, en firent l’expérience sur eux-mêmes et crurent que cette satisfaction leur était procurée parce que Dieu les aimait en tant que compagnons du prophète. Mais ensuite, lorsque la drogue fut connue et

⁶⁸ L. Chipman, *The World of Pharmacy*, p. 219 et I. Lozano Cámara, *Acerca de una noticia*, p. 153 et note 10.

⁶⁹ *Miftāḥ al-rāḥa li-ahl al-filāḥa*, éd. M. ‘Isā Šāliḥiyya et I. Şudqī al-‘Umd, al-Mağlis al-waṭanī li-l-ṭaqāfa wa-l-funūn wa-l-ādāb, al-Kuwayt 1984, 135.

⁷⁰ P. Alpin, *Histoire Naturelle de l’Égypte*, vol. 1, pp. 135.

devint d'un usage courant, il arriva que la plupart des gens instruits non seulement ne considèrent plus Mahomet comme un prophète, mais perdirent toute confiance en lui, malgré les attitudes simulées qu'ils prenaient, soit par crainte soit pour les avantages que la crédulité de leur secte leur fait toujours espérer recevoir du sort⁷¹.

Il est intéressant de noter qu'une légende fort similaire circulait dans l'Inde musulmane:

le Prophète et l'ange Gabriel se promenaient tranquillement jusqu'au moment où ils découvrent quarante personnages totalement nus occupés à préparer un breuvage. La préparation terminée, ceux-ci constatent qu'ils n'ont rien pour la filtrer. Le Prophète offre alors son turban, on filtre le *bhang*, le turban prend une belle couleur verte (la couleur de la tribu des Banû Hâshim dont il est issu), et on remercie l'honorable visiteur en lui offrant du *bhang*. C'est ainsi, dit la légende, que le Prophète aurait obtenu la révélation des secrets du monde d'en bas et du monde d'un haut⁷².

Dans le sillage d'Ibn al-Baytār, la *Taḍkirat ūlī al-albāb wa l-ḡāmi' al- 'aḡab al- 'uḡabā'* d'Abū Dāwūd al-Anṭākī (m. 1008/1599-1600) est une compilation qui comprend environ 1700 entrées. L'auteur, considéré comme le dernier grand médecin arabe, bien qu'aveugle fut nommé "chef des médecins" du Caire. Il avait appris la science par un médecin et savant persan pendant une longue maladie quand Abū Dāwūd se trouvait encore à Antioche, sa ville natale. L'érudit persan lui avait aussi appris le grec affirmant qu'il aurait été la dernière personne sur terre à parler cette langue. Ainsi, il put se former sur les textes gréco-hellénistiques et les ouvrages de l'ancienne tradition médicale et astrologique arabe. Mais dans une période qui regardait avec méfiance tout ce qui semblait dépasser les dispositions de l'orthodoxie, toutes tentatives d'exercer la libre pensée étaient considérées comme hérétiques⁷³. Ainsi, al-Anṭākī accusé par son propre disciple Madyan al-Qawṣūnī (m. 1044/1634) d'avoir des tendances shī'ites fut contraint de quitter le Caire et mourut à la Mecque en 1008/1599-1600⁷⁴. Dans la *Taḍkira*, où convergent les connaissances anciennes et les expériences développées au cours de l'époque mamelouke, on entend par *qinnab* l'écorce (*liḥā'*) de *ṣahdānaḡ*. Sa première utilisation est la fabrication des fils et des cordes mais n'est pas adapté à la confection de vêtements car le tissu peut se resserrer ou s'abîmer au niveau des jointures par la friction. En revanche, en médecine on en tire des tissus utiles dans le bandage d'ulcères et blessures⁷⁵. Quant au *ṣahdānaḡ*, ce terme indique, selon al-Anṭākī, tant l'arbre du *qinnab* que ses graines :

les égyptiens l'appellent *ṣarānaq* et les feuilles de cet arbre sont connues comme *ḥaṣṣa* tandis que les byzantins (*Rūmī*) l'appellent *zakzaka*. Il en existe deux espèces, une grande et une petite. La grande peut atteindre une taille d'environ le double de celle d'un homme et la largeur de ses feuilles celle de la paume de la main avec ses doigts. L'intérieur est vide et son écorce est réputée pour fabriquer des fils subtils comme ceux du lin. L'espèce de petite taille, que l'on trouve chez les *zanḡ*-s (Éthiopiens), les indiens et les byzantins, a des petites feuilles et des racines faibles. Ses semences et sa maturation se font sous le signe du Cancer. Le *qinnab* a une composition très forte: une part de chaleur et quatre de froideur. Ainsi il en résulte qu'il est une plante froide et sèche au troisième degré. Si l'on remplit les oreilles avec du *qinnab*, ceci libère des substances ou bien si l'on y faisait couler son jus, il fonctionnerait comme vermicide. Se laver avec l'eau dans laquelle on a fait une décoction de *qinnab* est utile pour éliminer les poux et lénifier les enflures. Avec du miel on en fait un onguent qui soulage les douleurs aiguës. Une fois

⁷¹ P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, vol. 1, p. 134.

⁷² C. Tortel, *L'ascète*, p. 40.

⁷³ L. Chipman, *The World of Pharmacy*, p. 115.

⁷⁴ D. Behrens-Abouseif, *The image of the physician*, pp. 338-339.

⁷⁵ Al-Anṭākī, *Taḍkira*, vol. 1, p. 264.

ingéré, il provoque d'abord égayement (*tafrīh*), ardeur, puis il engourdit (*yaḥḍaru*), rend paresseux (*yaksalu*), assomme (*yabludu*) et endort les sens (*yaḍ'ifu al-ḥawāss*). La bouche qui en absorbe sentira mauvais, et, par sa nature froide, affaiblira le foie et le ventre. Il provoque hydropisie (*istisqā'*) et corrompt la complexion par le développement d'un engouement trompeur (*al-ṣahwa al-kāḍiba*). Les douceurs renforcent son effet tandis que les choses amères le gâtent. Mais quand son consommateur se dégrise, il est convaincu que l'absorption de la drogue a rendu plus intense le rapport sexuel et peut-être est-ce ainsi tout au début mais après les nerfs cèdent au froid de cette plante. Qui s'adonne habituellement (*man yadmanuhu*) à cette herbe, cherche d'en absorber toujours un *raṭl*, comme on a pu comprendre. Mais, en général pour que le haschich soit largement néfaste, il est nécessaire que qui en consomme ait soin d'en absorber constamment une dose. En revanche, [s'il voulait se dégriser] il doit se vider l'estomac en prenant des purgatifs ou les jus de fruits. Les graines de chanvre favorisent l'expulsion des flatuosités et allègent la nausée, mais ils éloignent aussi de la tendance à passer du temps dans les foyers domestiques (*yazīlu al-luzūḡāt*), son consommateur devient grossier tant qu'il prend l'habitude d'offenser [le gens] et seulement le pavot peut le remettre en ordre⁷⁶.

Bien que ce fragment de la *Taḍkira* soit un témoignage tardif, il reste un document important pour l'étude de l'utilisation thérapeutique de cette plante à l'époque mamelouke. En effet, à part les propriétés carminatives, anti-inflammatoires et le traitement contre le mal d'oreilles et ses propriétés antipelluculaires, nous pouvons cependant noter des changements considérables. D'abord, la nature du haschich est froide et non chaude comme dans la plus part des documents précédents car le principal effet observé par l'auteur est une torpeur générale. Al-Anṭākī est assez précis dans la description de l'enchaînement des sensations provoquées par la drogue : d'abord il enregistre un sentiment d'euphorie et bien-être qui se transforme graduellement en torpeur et endormissement du corps et des sens. Ensuite, il nous dit que l'idée que le haschich provoque excitation sexuelle se base sur l'impression d'une stimulation que le haschichin rapporte après que l'effet ait déjà disparu. Cependant, il ajoute qu'une excitation peut surgir dans les phases initiales de l'enivrement toxique mais quand la nature froide de la drogue se révèle, une réaction de nature opposée prend sa place. En outre, le récit d'al-Anṭākī est un témoignage éloquent de ce qu'on pourrait appeler une dépendance pathologique au chanvre qui fait que le haschichin ne puisse plus rester sans sa dose, quantifiée en un *raṭl*, ce qui correspond à 406.25g, développant une véritable passion trompeuse ou artificielle (*al-ṣahwa al-kāḍiba*). Ainsi, les conséquences d'une consommation habituelle de chanvre ne se limitent plus seulement aux répercussions, quelles soient positives ou négatives, sur la santé du consommateur, mais on reconnaît aussi des contrecoups d'ordre social comme le fait que le haschichin prend l'habitude de désertir le foyer familiale⁷⁷ et son comportement déchaîné peut irriter ou offenser les gens, tant que l'auteur suggère d'utiliser un calmant comme le pavot.

Enfin, Madyan al-Qawṣūnī (m. 1044/1634), disciple d'al-Anṭākī qui le remplacera dans le poste de "chef des médecins" au Caire, dans l'article *qinnab* de son *Qāmūs al-aṭibbā' wa nāmūs al-alibbā'* affirme qu'il correspond au *ṣahdānaḡ*, qui à son tour indique les graines et l'arbre du *qinnab*

⁷⁶ *Ibidem*, p. 219.

⁷⁷ Cette tendance est surtout évidente à propos de l'essor des cafés à partir du XVI^e siècle. Ceux-ci vont devenir des endroits de distraction alternatifs aux maisons et aux boutiques. Voir à ce sujet R. Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, surtout chapitres 6 et 7. Quant aux tavernes où on pouvait consommer du haschich voir plus haut le chapitre I.

mais qui est aussi connu comme *ḥašīša*, celui-ci provoque paresse et torpeur et pris en grandes quantités devient un enivrant (*muskir*)⁷⁸.

Bien qu'ils ne traitent pas spécifiquement de matière médicale, les ouvrages à caractère juridique peuvent nous renseigner davantage sur le sentiment général vis-à-vis du chanvre dans l'époque mamelouke car, comme nous avons déjà pu voir, la médecine faisait partie du cursus de formation des érudits de l'époque post-abbaside. Le *Zahr al- 'arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* de Muḥammad Ibn Bahādur Ibn 'Abd Allāh al-Zarkašī (745-794/1344-1392), par exemple, est un traité essentiellement juridique qui fera autorité pendant toute l'époque mamelouke. Dans le deuxième chapitre, l'auteur fait une liste tirée pour la plupart du *Maḡlis fī ḍamm al-ḥašīš* d'Ibn Ġānim al-Maqdisī (m. 678/1279-1280), de tous les dommages que le haschich procure au corps et à l'esprit. Il est important de le citer dans son intégralité car ce passage résume toutes les idées formulées jusqu'à son époque au sujet des maux causés par cette substance :

le haschich corrompt la raison, produit stérilité, éléphantiasis (*ḡudām*), lèpre (*baraš*), il attire les maladies, occasionne des attaques de convulsion, provoque une halène fétide, sèche le sperme, fait tomber les poils des sourcils, fait brûler le sang, provoque des trous dans les dents et révèle la maladie cachée⁷⁹. Il détruit les intestins, rend invalide les membres du corps, réduit le souffle, renforce les manies (*al-haws*), fait décliner la vigueur, affaiblit le sens de l'honneur (*al-ḥayā'*), rend bilieuse la complexion (*tašaffara al-alwān*) et noircit les dents. Il perce le foie, enflamme l'estomac, laisse une mauvaise odeur dans la bouche, endurecit les yeux provoquant des troubles à la vision et fait surgir nombreuses images dans l'imagination (*wa-fī l-muḥayyalat kuṭrat al-fikr*). Parmi ses propriétés exécrables, il entraîne paresse et apathie à qui en mange. Il transforme le lion en insecte (*ḡu'al*: littéralement scarabée), il tourne la personne noble en humble, le sain en malade. S'il en mange, il ne se ressaisit pas, quand on lui en donne, il ne s'en contente pas et si on lui parle, il n'écoute pas. Il rend muet l'éloquent et imbécile la personne crédible. Fait disparaître les qualités viriles et éloigne de la jeunesse. Puis il corrompt la raison, abroutit le caractère naturel, alanguit l'intelligence (*al-fiṭna*) et provoque gourmandise (*al-biṭna*) tant que la nourriture devient sa principale préoccupation et le sommeil sa principale occupation. Il s'éloigne de la *Sunna* et sera exclu du Paradis car Dieu le maudit à moins qu'il ne se soumette à Sa volonté en se repentant ainsi il méritera l'approbation de Dieu⁸⁰.

Bien que cette description puisse paraître quelque peu grotesque par la surabondance de maladies et des tourments provoqués par la drogue, la méthode de combiner et alterner l'indication des dommages affligeant le corps et ceux menaçant l'intégrité rationnelle et morale de l'être humain, sera une formule habituelle de l'ensemble des traités de l'époque mamelouke. Les auteurs de ces textes, trouvant peu de supports documentaires dans les ouvrages de la tradition classique à propos de la nocivité et de la prohibition du haschich, feront appel aux autorités médicales des siècles précédents pour soutenir leur cause moralisante. Car si Dieu n'a pas interdit dans son Livre le haschich, il a quand même interdit d'offenser le corps et de lui nuire : « Il leur ordonne ce qui est convenable ; il leur interdit ce qui est

⁷⁸ Al-Qawṣūnī, *Qāmūs al-aṭibbā' wa nāmūs al-alibbā'*, 2 vols, Maḡma' al-luḡa al-'arabiyya, Dimašq 1979-80, vol. 1, pp. 56-57 et 92-93.

⁷⁹ Voir F. Rosenthal, *The Herb*, p. 86 et note 5 qui voit dans l'expression "*al-dā' al-ḥaḡf*" une référence au *ubnah* c'est-à-dire l'homosexualité passive souvent appelée ainsi.

⁸⁰ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 80-82 et 122-124; F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 86-88. Cette liste (*min awṣāfiḥā al-maḍmūma*) présentée par al-Zarkašī dans son *Zahr al-arīš* est comme l'on dit partiellement tirée du *Maḡlis fī ḍam al-ḥašīš* d'Ibn Ġānim al-Maqdisī, voir plus bas chapitre III. Plus tard ce même paragraphe sera aussi rapportée par al-Diyārbakrī, *Tarīḥ al-ḥamīs fī aḥwāl anfas al-naḡīs*, 2 vols, Maṭba'at al-faḡīr 'Uṭmān 'Abd al-Rāziq, al-Qāhira 1302/1884, vol. 2, p. 31; sur al-Zarkašī voir plus bas chapitre III.

blâmable ; il déclare licite, pour eux, les excellentes nourritures ; il déclare illicite, pour eux, ce qui est détestable » (*Sūrat al-A'raf*, 157). D'ailleurs, la médecine humorale galénique, entièrement intégrée dans le régime scientifique arabo-islamique, souligne explicitement le rapport de dépendance entre les humeurs (*ahlāf*) agissant dans le corps et les tempéraments (*amziġa*) qui, eux, affectent le comportement de l'individu.

CHAPITRE III

JURISPRUDENCE ET IVRESSE

III.1. “Kull muskir ḥamr wa kull ḥamr ḥarām” : premiers pas vers la condamnation juridique du haschich

Parallèlement à la diffusion à des fins récréatives et à large échelle de certains électuaires, à partir du VIIe/XIIIe siècle des traditionnistes commencèrent à s’occuper des implications juridiques de la consommation de haschich. Le constat que les effets créés par cette substance pouvaient attaquer non seulement le corps, mais aussi les facultés de la raison et la conduite morale de ses consommateurs, éveilla assez tôt chez ces savants des soupçons d’illégalité.

Le *Maḡlis fī ḍam al-ḥašīš* de ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām Ibn Aḥmad Ibn Ġānim al-Maqdisī al-Wā’iz est le plus ancien texte à offrir une brève discussion juridique à propos du haschich. Les deux manuscrits sur lesquels Indalecio Lozano Cámara a établi l’édition du *Maḡlis* sont datés de la fin du VIIIe/XIVe siècle¹. D’après les rares informations biographiques sur l’auteur, il semble qu’Ibn Ġānim était un prêcheur šafi’ite qui aurait écrit des textes mystiques et édifiants et serait mort en 678/1279-1280². Pour Indalecio Lozano Cámara, deux éléments font du *Maḡlis* un sermon plus qu’un véritable traité : le recours à la prose rimée et rythmée (*sağ’*) et à d’autres figures de style et surtout l’absence d’informations telles que l’origine, la diffusion, l’utilisation thérapeutique, la description botanique, la manière de préparer et consommer le haschich, etc., thématiques essentielles dans les autres traités sur le même sujet³. En revanche, des évidences indiquent que ce texte était destiné aux milieux soufis, d’un côté par le recours à la terminologie des mystiques, comme relevé par Indalecio Lozano, et de l’autre par la critique explicite de l’utilisation du haschich par certains religieux pour faciliter l’annulation de soi (*fanā’*) et atteindre l’union mystique avec Dieu :

On pense que le soufisme (*al-faqr*) n’est autre chose que de s’habiller avec le *dalūq* ou le *muraqqa*⁴ fait de morceaux de tissu et que ça suffit pour rester sur la voie droite. Alors, [ce pseudo-soufi] marche dans le marché et continue à vivre dans la débauche. On ne le trouvera pas en train de se prosterner dans les mosquées, ni de rendre culte dans les temples ou se vouer à l’adoration de Dieu avec les ascètes. En revanche, il cherchera à percer la preuve de l’existence de Dieu⁵ s’égayant publiquement avec le haschich. Puis, dans son abjection, il fait croire que [l’herbe] est la demeure de sa proximité avec Dieu, la somme de Sa présence, le signe de son union avec Lui et la manifestation de Sa sainteté. Il dit : “elle [la drogue] est ce qu’il y a de sacré dans mon existence et ce qui me rapproche de ma divinité”⁶.

¹ F. Rosenthal, *The herb*, pp. 6-8, I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 22-23.

² Éd. *EP*, IBN ĠHĀNIM, dans *EP*, vol. 3, p. 772 et I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 17 et Id, Algunos problemas de traducción cultural en el *Maḡlis fī ḍamm al-Ḥašīša* de Ibn Ġānim al-Maqdisī (m. 1279-1280), dans *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. Sección Árabe-Islám, Vol. 61, 2012, pp. 25-35.

³ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 35-37. Voir aussi sur cela l’entrée *qinnab* de Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, 28 vols, Markaz zā’id li-turāt wa-l-ta’rīḥ, al-‘Ayn 2006, vol. 21, 185-186.

⁴ Ces deux termes désignent des vêtements cousus de pièces et de morceaux rapportés, cf I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 39 et note 4, Kazimirsky, *Dictionnaire*, p. 725 et 909.

⁵ Pour la traduction du texte *bal yastaḡlī al-šāhid*, voir I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 39 et notes 6 et 7.

⁶ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 27-28 et 39-40 et Id, Algunos problemas de traducción cultural, pp. 27-32.

Ensuite Ibn Ġānim cite des *ḥadīṭ*-s qui prouveraient le caractère illicite du chanvre :

Si quelqu'un se dispute avec lui [le pseudo-soufi] ou le conteste pour l'utilisation du haschich, il répond qu'il n'y a pas de texte explicite à ce sujet ni de *ḥadīṭ* authentique. Mais, ô toi qui trouves beau ce qui est abominable, existerait-il une évidence plus manifeste que les paroles du Prophète – Dieu prie sur lui et lui donne la paix – “Tous ce qui enivre est comme le vin, et tout vin est interdit” ou “Ce qui enivre en grande quantité est aussi interdit en petite quantité” et encore “Le vin (*al-ḥamra*) a été particulièrement interdit et tout ce qui enivre comme le vin est interdit”. Il te suffirait ce que Abū Mūsā al-Aš'arī a rapporté avec l'autorité de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et lui donne la paix – : “Il a défendu tout enivrant qui distrait de la prière”. Les musulmans sont d'accord à considérer interdit, que ça soit en petite ou en grande quantité, de boire un liquide qui produit enivrement. Ils sont aussi unanimes sur le fait que qui boit un enivrant pensant que c'est licite est un infidèle comme qui affirme être licite ce que Dieu a interdit. Ainsi, pour l'unanimité des musulmans, qui boit du vin est un pécheur et qui mange du haschich est un infidèle. De la même manière, qui boit du *naṣūḥ* ou du jus de raisin cuit (*al-maṭbūḥ*) pensant que ces sont licites, est un infidèle pour l'unanimité des musulmans, parce qu'il a déclaré licite ce que Dieu a interdit et qui considère licite ce que Dieu a défendu est un infidèle⁷.

Ibn Ġānim répond ici à qui assume que l'absence de référence explicite au haschich dans la *Sunna* constitue une preuve de sa licéité. Contre cette croyance, le shaykh rapporte trois énoncés prophétiques. Le premier, *kull muskir ḥamr wa-kull ḥamr ḥarām*, attesté dans les principaux recueils de *ḥadīṭ*⁸, présuppose l'application du raisonnement analogique (*qiyās*) dont l'auteur laisse sous-entendu un premier passage, ce qui est la nature enivrante (*muskir*) du haschich. Ensuite, Ibn Ġānim cite une autre tradition attribuée au Prophète : *mā askara kaṭīruhu fa-qalīluhu ḥarām*⁹. Ici, l'auteur porte la question du plan qualitatif à celui quantitatif et rejoint, ainsi, le débat plus général sur la “juste quantité” qui, initialement développé dans le contexte de la consommation de vin, sera appliqué dès le VIIe/XIIIe siècle au cas du haschich. En outre, la présence de cette tradition dans ce texte montre qu'un débat sur ce sujet existait déjà à cette époque. Le troisième *ḥadīṭ* rapporté est *ḥurrimat al-ḥamra bi-'aynihā wa-l-muskir min kull ḥamr ḥarām*. Indalecio Lozano n'a pas trouvé cette maxime dans le corpus de la tradition prophétique canonique qui n'est pas non plus rapporté dans la *Rāḥa* bien qu'al-Badrī rapporte aussi cette variante: *kull ḥamr muskir wa-kull muskir ḥarām* (Éd. 69:25). Ensuite, Ibn Ġānim cite une autre tradition douteuse attribuée à Abū Mūsā al-Aš'arī, *anhī 'an kull muskir šaḡala 'an al-ṣalāt*, qui peut être vu comme une variante des deux *ḥadīṭ*-s: *kullumā askara 'an al-ṣalāt fa-huwa ḥarām* (tout ce qui rend ivre pendant la prière est interdit) et *wa-man šariba muskiran nuḡisat ṣalātuahu* (qui boit un enivrant rend sa prière impure)¹⁰. Enfin, Ibn Ġānim pour renforcer son propos affirme qu'il existe *iḡmā'* (accord unanime) entre les musulmans pour considérer *kāfir* (infidèle) qui absorbe (*akala*) du haschich encore plus s'il le fait le croyant permis car *man aḥalla mā ḥarrama Allāh fa-huwa kāfir* (qui déclare licite ce que Dieu a interdit est un infidèle).

⁷ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 28-29 et 40-41 et note 20 pour le *naṣūḥ* et le *maṭbūḥ*.

⁸ Cf A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmane. Les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwatta' de Mālik, le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal*, 8 vols, Brill, Leiden 1936-1969, vol. 2, p. 491 et G. H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīṭ*, Brill, Leiden – Boston 2007, p. 171.

⁹ A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 491. Ces deux *ḥadīṭ*-s sont aussi rapporté dans la *Rāḥa*, Éd. 64:18-19.

¹⁰ A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 491 et I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 28-29 et 40.

Ibn Ġānim cite un autre *ḥadīṭ* attribué à Surāqa Ibn Mālīk (m. 24/645) qui sera aussi plus tard rapporté dans la *Rāḥa* d'al-Badrī:

Un jour un bédouin se présenta devant le Messenger de Dieu – que Dieu prie sur lui et lui donne la paix –, et avec l'écume (*al-zabd*) qui lui coulait des yeux¹¹ dit : “Ô Messenger de Dieu j'avais des chameaux qui se sont perdus. Pendant cinq jours je les ai cherchés et, mourant de faim, j'ai trouvé une herbe avec [des feuilles de] cinq et six doigts, la pointe entaillée, douée d'une odeur forte et pénétrante et de branches rouges. Alors j'en ai mangé et mon esprit s'est voilé et, comme tu peux voir, depuis je m'émeus sans le vouloir”¹². Alors, le Messenger de Dieu répondit : “Celui-là est l'arbre de *zaqqūm*, qui en mange ne se rassasie pas de la faim. Que Dieu maudisse le Jour du Jugement Dernier celui qui en mange”¹³.

Cette anecdote n'a pas été relevée dans l'apparat des *ḥadīṭ*-s et pourrait être considérée comme une fabrication. D'ailleurs, au manque des traditions explicites, l'invention de *ḥadīṭ*-s était un phénomène courant, mais dans le cas du haschich ces fausses anecdotes ne sont pas nombreuses et ont été modelées sur le style des certaines traditions prophétiques¹⁴. Quant à l'assimilation du haschich à l'arbre de *zaqqūm*, al-Badrī citant le *Zawāğir al-Raḥmān fī taḥrīm ḥašīšat al-Šayṭān* de Šams al-Dīn Ibn al-Nağğār al-Šāfi'ī (IXe/XVe siècle) rapporte une histoire selon laquelle l'arbre de *zaqqūm*¹⁵ serait à l'origine de plusieurs plantes considérées narcotiques entre autres le *šahdāniğ* (les grains de chanvres) sauvage, le poivre, le *dāṭūr*, le *banğ*, puis il cite le même *ḥadīṭ* rapporté dans le *Mağlis*¹⁶. La référence à cette plante infernale permet à Ibn Ġānim d'introduire un autre thème récurrent, ce qui est le fait que l'absorption de cette drogue fait réjouir Satan qui rend cette plante si séduisante que

les âmes des gens du bas peuple désirent l'absorber car ils la trouvent meilleur marché et la prennent comme une bonne action qui devrait les rapprocher de Dieu le Très Haut alors qu'après il ne leur arrive que des malheurs et des calamités. Ainsi, [cette drogue] est attribuée aux pieux (*şulahā'*) et aux soufis mais, par Dieu, les *fuqarā'* en sont exempts et s'en tiennent loin. Seulement le bas peuple ignorant, la lie de l'humanité, les plus abjectes de la population leurs ressemblent [aux haschichins] et les imitent. Seul Dieu le Très Haut peut sauver ou maudire qui déclare licite le haschich¹⁷.

¹¹ Nous avons préféré donner une traduction littéraire de l'expression arabe “*al-zabd yataṭāyir min aḥdāqihi*” car le sens n'est pas clair. F. Rosenthal, *The Herb*, p. 46 traduit “in rather poor physical condition” et Lozano affirme que cette interprétation n'est pas tout à fait convaincante.

¹² Le texte arabe est “*amīlu min ġayr ḥawā*”. F. Rosenthal, *The Herb*, p. 47 traduit “staggering (but) not as the result of some inner commotion”, mais il introduit une note en bas de page dans laquelle il affirme: “swaying without wind’ would be entirely out of place here, unless an allusion to the plant is intended”. Comme j'ai pu montrer plus haut, l'allusion au mouvement de la plante sans vent est assez ancienne, voir chapitre II, p. 34. I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, pp. 41-42 et note 27, traduit “ahora me incline, como ves, sin desearlo” et il est d'accord avec Rosenthal sur le fait de ne pas rendre *hawā* avec “vent”. Il nous semble que la traduction “je m'émeus sans le vouloir” montre bien l'état de bouleversement émotionnel incontrôlable provoqué par la drogue. Ainsi ce passage pourrait éclaircir davantage l'expression “l'écume lui coulait des yeux” interprétable comme un état d'émotion d'une forte intensité qui amène aux larmes.

¹³ I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, pp. 29-30, voir aussi *Éd.* 68:17-20.

¹⁴ F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 45-47.

¹⁵ L'arbre de *zaqqūm* est mentionné trois fois dans le Coran: *Sūrat al-Şāffāt*, 60-62, *Sūrat al-Duḥān*, 43; *Sūrat al-Wāqī'a*, 52; C. E. Bosworth, ZAKKŪM, dans *EP*, vol. 11, p. 425 et F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 46-47. Quant à Ibn al-Nağğār, nous ne possédons aucune information biographique et son traité semble qu'il ne nous soit pas parvenu. Le *Zawāğir* est cité parmi les sources du *Zill al-'arīš fī man' ḥall al-banğ wa-l-ḥašīš* de Raḍī al-Dīn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ḥalabī connu comme Ibn al-Ḥanbalī (m. 971/1563) à côté du *Zahr al-'arīš* par Ḥağğī Ḥalīfa, *Kaşf*, vol. 4, 176-177 n° 8019. Voir sur cela F. Rosenthal, *The Herb*, p. 13 et 16-17.

¹⁶ *Éd.* 68:3-17.

¹⁷ I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, p. 30.

Dans la *Rāḥa* aussi la nature diabolique du haschich sera soulignée à plusieurs reprises¹⁸ et sera un cliché récurrent dans les poèmes inspirés de cette drogue¹⁹. Pour revenir au passage du *Mağlis*, il offre deux éléments de réflexion. D'abord l'auteur fournit des détails sur les consommateurs de haschich qui étaient de condition basse et vile (*ḥasīsat al-daniyya*) et pouvaient se procurer facilement la drogue celle-ci étant meilleur marché que le vin. Or, le rapprochement au divin (*taqarrubuhum ilā Allāh*) par le haschich qu'Ibn Ġānim semble suggérer ici n'est qu'une forme artificielle, une imitation postiche de l'extase des vrais *fuqarā'* qui, quant à eux, sont complètement étrangers à cette pratique. En effet, la deuxième considération est que dans ce passage l'auteur, lui-même un soufi, prend la défense des mystiques par un refus catégorique de les associer aux consommateurs de haschich, considérés comme les plus abjectes et ignobles êtres de la société (*wa-innamā tašabbahu bi-him awbāš al-ḡuhalā' wa-iqtadā bi-him al-sufalā' wa-asqāt al-sufahā'*). Ce qui suit est une description des effets psycho-physiques, moraux et comportementaux de l'ingestion du haschich qui plus tard sera en partie reprise par al-Zarkašī :

Parmi ses propriétés déplorables il y a celle d'encourager la paresse et provoquer l'indolence chez qui en absorbe. Elle transforme le lion en insecte, le noble en ignoble et le sain en malade. En manger ne rassasie pas, en disposer ne satisfait pas et si on lui adresse la parole il n'écoute pas. Elle rend l'éloquent muet et difforme ce qui est parfait, affaiblie la générosité (*al-muruwwa*) et éloigne la noblesse d'âme (*al-futuwwa*), corrompt la pensée, abrutit le caractère naturel et refroidie l'intelligence. Elle cause indisposition, peine sans fin, crée l'habitude de se livrer au désordre sexuel (*al-fitna*) et change l'aspect du visage. Qui en consomme ne pourra jamais remplir son ventre et, par conséquent, ne pourra pas abandonner sa tristesse. Alors, il en absorbera à tout instant (*qad ḡa'ala al-akal fanna*) et le sommeil jouit d'une grande faveur auprès de lui. Mais, en réalité il s'éloigne de la *Sunna* et du Paradis et il est destiné par Dieu à être maudit à moins qu'il ne se repente en âge avancé et mette sa confiance en Dieu le Miséricordieux²⁰.

Le fait qu'au VIIIe/XIIIe siècle des groupes de shaykhs, ascètes ou mendiants étaient accusés de se livrer à toutes sortes de pratiques hétérodoxes, entre autres l'absorption de haschich, est aussi attestée dans le *Kitāb al-muḥtār fī kašf al-asrār* écrit entre 629/1232 et 646/1249 par Ġamal al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Ġawbarī²¹. Ce texte est une sorte d'encyclopédie de pratiques et de dispositifs utilisés par les soufis tricheurs, les droguistes charlatans, les mendiants, les imposteurs, les faux prophètes, bref des échantillons du bas-fond qui peuplait les sociétés islamiques de la première moitié du VIIIe/XIIIe siècle. Dans le deuxième chapitre, *Fī kašf asrār al-laḡīna yadda 'una al-mašayḥa* (Le dévoilement des secrets de ceux qui prétendent être des shaykhs), al-Ġawbarī fait référence à des groupes de pseudo-mystiques, comme les membres de la secte Ḥaydariyya, qui consommaient régulièrement du haschich et qui le considéraient comme étant permis par la loi islamique puis, enivrés

¹⁸ *Éd.* 11:16, 16:14-15, 62:4-10, 65:8, 71:10.

¹⁹ Voir par exemple l'éloge funebre d'Ibn Dāniyāl cité dans le témoin damascène de la *Rāḥa*, Ms [ط], 80b.

²⁰ I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, pp. 30-31. A propos de la terminologie soufie contenu dans l'ouvrage de Ibn Ġānim voir l'analyse de I. Lozano Cámara, *Algunos problemas de traducción cultural*, pp. 25-35.

²¹ 'Abd al-Raḥīm serait le vrai prénom de cet auteur selon S. Wild, *AL-DJAWBARĪ*, dans *EP² Supplement*, Brill, Leiden 2004, vol. 12, p. 250. Sur les différentes variantes de son nom attestées dans les manuscrits du *Kašf*, voir M. Höglmeier, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār : ein Sittenbild de Gauners im arabisch-islamischen Mittelalter (7./13. Jahrhundert) : Einführung, Edition und Kommentar*, Klaus-Schwarz Verlag, Berlin 2006, pp. 32-35 et surtout note 132.

par la drogue, se livraient à la débauche en cédant aux plaisirs des sens. En outre, l'auteur cite un poème exaltant le chanvre qui sera repris plus tard par al-Maqrizī et al-Badrī et sera attribué à Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ḥalabī connu comme Ibn Russām²². Dans ce même chapitre nous trouvons une référence explicite au caractère enivrant et donc illicite de cette substance et de son utilisation dans les milieux hétérodoxes :

Le haschich est une des substances les plus enivrantes et tout ce qui enivre est interdit (*wa-kull muskir ḥarām*). Qui absorbe ce qui a été déclaré illicite commet des actes ignobles et interdits, ainsi un violent désir s'empare du cerveau de qui consomme habituellement du haschich et il s'éloigne [de la voie droite] adoptant parfois des pratiques hétérodoxes ou peut-être même très souvent tombant dans l'hérésie (*marq*). Que Dieu nous protège de tout cela²³.

Toujours dans le cadre des ouvrages qui attaquent les milieux spirituels *qalandarī* et *ḥaydarī*, dans le *Qisṭās al-'adala fī qawā'id al-salṭana*, un traité en langue persane écrit vers 683/1284 par le moraliste Kātib Chelebī, les *ḡawlaqī*, un groupe de *qalandarī* itinérants, sont accusés de se livrer à toute sorte de débauche:

Leur grand crime est d'entrer dans les mosquées avec leurs chiens, de se réunir dans le saint des saints, d'y pratiquer le vice à la place de la prière, et d'y consommer du haschich (*sabzak-u bangâb*) [...] Leur vice est de pratiquer la sodomie et, par défaut, la fornication. Ils boivent du vin et consomment du haschich. A leurs yeux rien n'est péché, et ils n'éprouvent aucune gêne à se livrer à ces pratiques²⁴.

Dans tous ces textes, la description surabondante quasi-caricaturale des vices et des crimes imputés à ces figures de mystiques plus ou moins hétérodoxes, tendance qui atteint son paroxysme entre le XIIIe et le XVIe siècle, laisserait croire, encore une fois, que le lien entre haschich, pseudo-mysticisme et conduites marginales n'est pas seulement un stéréotype. Christine Tortel a montré que les types du *qalandarī* et du *ḥaydarī* et, plus en générale, de ce qu'elle appelle *qalandarisme*, avec toutes ses formes extrêmes et scandaleuse comme la nudité, la chasteté par la perçage du sex avec un anneau de fer, les brûlures et les perforations du corps ainsi que le port des chaînes ou des cilices et la consommation des psychotropes, n'est ni un phénomène iranien ni islamique, mais il trouverait son archétype dans la "grande famille des renonçants de l'extrême qui existaient en Inde depuis des siècles", d'où le modèle du *qalandarī* islamique en serait un prolongement tardif²⁵. Toutefois, ce qui reste problématique, c'est le rapport entre *qalandarisme* et soufisme. En effet, si les deux partagent l'idée d'un rapport avec le divin exclusif, totalisant et basé sur le renoncement comme moyen de se rapprocher du divin, la discipline et les modalités pour atteindre cet objectif sont visiblement

²² Al-Maqrizī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, p. 127; *Éd.* 9:12-10:15; al-Ġawbarī, *Kitāb al-muḥtār fī kaṣf al-asrār*, éd. M.Höglmeier, Klaus-Schwarz Verlag, Berlin 2006, p. 114 et 410; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 157 et I. Lozano Cámara, *Solaz del espirtu*, pp. 45-48.

²³ Al-Ġawbarī, *Kitāb al-muḥtār*, pp. 115-116, voir aussi `Abd al-Rahmāne al-Djawbarī, *Le voile arraché, l'autre visage de l'Islam*, trad. De René Khawam, Éditions Phébus, Paris 1979, pp. 80-84. Voir aussi à propos de cela I. Lozano Cámara, *La hierba de los dervichies y los mendigos, droga maldida en el Islam*, C. de la Puente (éd), *Identidades Marginales. Estudios onomástico-bibliográfico de al-Andalus, XIII*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2003, pp. 334-342.

²⁴ C. Tortel, *L'ascète*, p. 200.

²⁵ C. Tortel, *L'ascète*, p. 195.

différentes: “l’importance accordée aux ‘états’, c’est-à-dire à la transe, est ce qui vaut au qalandar d’être mis au ban de la sainteté”²⁶.

III.2. Le *Sawāniḥ* d’al-‘Ukbarī : un ouvrage à la louange du cannabis

Toujours au VIIe/XIIIe siècle remonte la rédaction du *Kitāb al-sawāniḥ al-adabiyya fī l-madā’ih al-qinnabiyya* d’al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī l-Baqā’ ‘Abd Allāh Ibn al-Ḥusayn al-‘Ukbarī. Puisqu’il est le seul traité qui fait une apologie explicite du haschich, il n’est pas surprenant que ce texte ne nous soit parvenu qu’en fragments dispersés dans d’autres œuvres, notamment dans une épître de son contemporain Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī (614-686/1218-1287), les *Ḥiṭāṭ* d’al-Maqrizī et la *Rāḥa* d’al-Badrī²⁷. Indalecio Lozano Cámara a tenté de reconstruire ce texte ainsi que l’identité de son auteur, mort probablement en 690/1291²⁸. À part la légende sur la découverte de cette herbe et de ses effets enivrants, al-‘Ukbarī affirme :

Il faut savoir que la loi islamique, dépourvue de toutes souillures, n’interdit pas la consommation de drogues qui donnent la gaieté (*al-‘aqāqīr al-muḥarriḥa*) comme le safran ou la buglosse et d’autres médicaments dont les effets ressemblent ceux de cette drogue. En outre, il n’y a aucune citation attribuable au Prophète – Dieu prie sur lui et lui donne la paix – qui indique une interdiction spécifique ni l’application du *ḥadd* à qui en absorbe. Par conséquent les gens, en absence de tradition prophétique à ce sujet, l’ont considérée licite et l’ont consommée²⁹.

Pour conférer autorité à son discours, l’auteur cite une anecdote relative à un célèbre *faqīh* du VIIe/XIIIe siècle Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Yūsuf Ibn Ṣāḥib Ṣafī al-Dīn Ibn Ṣukr al-Miṣrī, connu comme al-‘Alam Ibn Ṣāḥib ou al-‘Alam al-Dīn Ibn Ṣukr (m. 688/1289)³⁰. Fils du vizir al-Malik al-‘Ādil Abū Bakr Ibn Ayyūb, al-‘Alam Ibn Ṣāḥib était un jeune raffiné et très cultivé qui fut bientôt nommé par son père enseignant d’une madrasa malikite que le vizir avait fait construire au Caire :

son cours était fréquenté par cinquante *faqīh* à qui il donnait des leçons animées de vérité, d’éloquence et de précision, selon ce qu’ont témoigné un groupe de ses compagnons qui étaient présents à ses cours et qui, cherchant [la science] sous sa direction, ont bénéficiés de lui [de ses enseignements]. Pourtant, malgré son immense science et son exceptionnelle compréhension, il n’arrêtait pas de manger du

²⁶ C. Tortel, *L’ascète*, p. 34.

²⁷ Il s’agit du *Kitāb tadmīn al-takrīm li-mā fī l-ḥaṣīṣ min al-tahrīm*. Pour l’étude de cette *risāla* voir plus bas dans ce chapitre. Al-Maqrizī, *Ḥiṭāṭ*, vol. 2, pp. 126-129 et *Éd.* 7:3, 23:1, 29:18 et 47:9.

²⁸ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos sobre la historia del cañamo y del hachis en el Islam medieval*, thèse de doctorat, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Estudios Semíticos, Universidad de Granada, septembre 1993, vol. 1, pp. 3-34 et vol. 2, pp. 29-36, Id, Fragmentos inéditos del *Kitāb al-sawāniḥ al-adabiyyah fī l-madā’ih al-qinnabiyyah* d’al-Ḥasan ibn Muḥammad al-‘Ukbarī, *Al-Andalus-Magreb* 5, 1997, pp. 45-60 et Id, Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī y sus dos epístolas sobre el hachis, *al-Qantara* 18, 1, 1997, pp. 116-119. Curieusement pour Christine Tortel qui ne cite pas les travaux de Lozano, al-‘Ukbarī, définit comme “le poète des mendiants de Bagdad”, aurait vécu au Xe siècle (C. Tortel, *L’ascète*, p. 40). Ainsi l’anecdote racontée dans les *Ḥiṭāṭ* d’al-Maqrizī (vol. 2, p. 126) et dans la *Rāḥa* d’al-Badrī (*Éd.* 7:3-9) selon laquelle al-‘Ukbarī aurait rencontré en 658/1260 Abū Ḥālid, un acolyte du shaykh Ḥaydar, serait évidemment impossible. Par conséquence, la chercheuse suppose l’existence d’un “pseudo-‘Ukbarī”, auteur du *Sawāniḥ*. Or, à la lumière des recherches bibliographiques de Lozano, il nous paraît alors possible de rejeter cette thèse.

²⁹ *Éd.* 23:1-4.

³⁰ Voir Ibn al-‘Imād, *Ṣaḍarāt al-ḍaḥab fī aḥbār man ḍaḥab*, Dār al-Musīra, Bayrūt 1979, vol. 5, pp. 403-404; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Maktabat al-Ma‘ārif, Bayrūt 1966-1977, vol. 13, pp. 314-315. Dans ce dernière ouvrage, ‘Alam al-Dīn aurait fait connaissance du haschich après avoir rejoint un groupe de *ḥarāfiṣ*.

haschich et de se moquer d'eux, sans se soucier de la critique du censeur ni craindre l'attaque du gouverneur. Ainsi, entièrement absorbé par la drogue, il se dépouilla de toutes ses inhibitions (*ḥala 'idārahu*) et la consommait impudemment en présence de qui que ce soit malgré le rang élevé que lui, son père et ses ancêtres avaient occupés, leurs positions dans le domaine des sciences et leurs nobles fonctions³¹.

À la mort de son père, le juge suprême (*qāḍī al-quḍāt*) d'Égypte, Badr al-Dīn al-Šanḡārī, célèbre pour s'entourer d'esclaves imberbes, décida de lui confisquer les biens que son père lui avait laissés, avec le prétexte qu'il était un mangeur habituel de haschich. Pour l'humilier devant les notables, il convoqua alors une assemblée pendant laquelle il entendait lui demander un avis juridique concernant le haschich. Ainsi il fit entrer 'Alam al-Dīn et le fit asseoir à côté de lui:

puis lui demanda : "Ô 'Alam al-Dīn, que-ce-que tu dis à propos de la consommation de haschich, ce que sont les feuilles de *šahdāniġ*?" Alors 'Alam al-Dīn leva sa tête en direction des esclaves imberbes qui l'entouraient et étaient au service [du juge] de sorte que ceux qui étaient présents à la réunion comprennent. Puis il fit : "Il n'existe aucune prohibition au sujet de cette feuille, ni texte (*naṣṣ marfū'*), ni parole prophétique (*aqwal*) qui indique que son absorption doit être punie avec le *ḥadd*. En revanche, la pédérastie (*al-liwāt*) est interdite d'après l'accord unanime des musulmans et personne parmi les savants experts se distingue à ce sujet"³².

Dans le *Kitāb tatmīm al-takrīm li-mā fi l-ḥašīš min al-taḥrīm* écrit pour réfuter la thèse sur la licéité du haschich avancée par al-'Ukbarī, al-Qaṣṭallānī rapporte un poème composé par al-'Alam Ibn Šāḥib inclus dans le *Sawāniḥ*, dans lequel il déclarait licite la drogue :

Dans l'ivresse du haschich il y a un secret caché
Elle rend plus précise l'expression des pensées³³
Ils l'ont interdite sans raison ni tradition
Il est interdit d'interdire ce qui n'est pas interdit
Si seulement tu comprenais son sens, ô toi qui ne cèdes pas à l'ivresse, tu seras un vrai savant
Et ne rejoindrais pas les censeurs
car le haschich, ô toi qui ne cèdes pas à l'ivresse, est comme mon âme
Il est le secret des âmes renfermé dans les corps³⁴

Ce texte, qui est absent de la version du *Sawāniḥ* cité dans les *Ḥiṭāt*, non seulement développe davantage le cliché poétique du haschich substance secrète et mystique, mais fait aussi référence dans le deuxième vers à un principe légale qui est l'inverse de celui cité par Ibn Ġānim : comme il est interdit de déclarer licite ce qui ne l'est formellement pas, sous menace d'être considéré un infidèle (*laqad bara' Allāhu ta'ālā mimman istabāḥahā wa-la'ana man abāḥahā*)³⁵, il est au même titre défendu de proclamer illicite ce qui ne l'est pas ni au niveau du raisonnement analogique ni sur le plan de la tradition (*ḥaramūhā min ġayr 'aqlin wa-naqlin wa-ḥarām taḥrīm ġayr ḥarām*). Ce dernier propos sera repris et commenté plus tard par Ibn Taymiyya pour qui celui qui se base sur cette opinion pour attester la licéité du haschich est un ignorant, car ce faisant il montre qu'il ne connaît ni la tradition prophétique ni l'accord unanime des musulmans pour qui l'ivresse produite par cette drogue

³¹ I. Lozano Cámara, Fragmentos inéditos del *Kitāb al-sawāniḥ*, pp. 58-60 et *Éd.* 23:9-13.

³² *Éd.* 24:1-4.

³³ Dans d'autres variantes, ce vers récite ainsi: "*fī ḥumār al-ḥašīš ma'anā' marāmī / yā ahl al-'uqūl wa al-aḥām*"; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-dahab*, vol. 5, p. 404, Al-Ḥāfiẓ Ibn Kaḥfīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 13, p. 314.

³⁴ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, p. 51.

³⁵ I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, p. 30.

est *ḥarām*³⁶. Même si, comme affirme Rosenthal, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que al-‘Alam Ibn Šāḥib ait été le premier à composer ces vers, il semble qu’il était assez célèbre à l’époque si dans la *Rāḥa* des fragments de son poème figurent incorporés dans d’autres compositions, comme une sorte d’emprunt (*ista’āna*) ou probablement une amplification (*taḥmīs*) du texte original ou encore, plus simplement, une imitation (*mu‘araḍa*), deux pratiques, ces dernières, très fréquentes dans la littérature de la période mamelouke. L’auteur d’une de ces compositions est ‘Imād al-Dīn al-Šammā‘ (Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm Ibn al-Šammā‘, 629-679/1231-1277)³⁷, qu’al-Badrī avec un jeu de mot appelle ironiquement *‘Adīm al-Dīn* “le Sans Religion”, pour ses comportements et ses propos puis l’auteur de la *Rāḥa* cite aussi la réplique d’un certain Shaykh Ismā‘īl Ibn al-Ma‘arrī *mufīī* du Yémen:

Ils mentent ceux qui disent que c’est *ḥalāl*
 tout ce qui ressemble à l’effet du vin
 Ils l’ont déclaré *ḥarām*, par le raisonnement, la tradition et la loi islamique
 Il est interdit de déclarer licite ce qui est interdit³⁸

D’un point de vue strictement juridique, les discussions sur la licéité du haschich semblent avoir été partie intégrante d’une polémique plus générale qui occupait les juristes du VIIe/XIIIe siècle et qui opposait les représentants d’un soufisme orthodoxe et traditionnel à ceux qui adoptaient des pratiques plus hétérodoxes et radicales, entre autres l’absorption de haschich pour faciliter l’union mystique avec le divin. Bien que selon Éric Geoffroy le binôme soufis-haschich ne saurait être qu’une “assimilation tendancieuse” créant un préjugé ne reflétant pas la réalité, parce que, d’après le chercheur, la majorité des religieux s’engagèrent plutôt dans la lutte contre cette drogue³⁹, la régularité avec laquelle nous trouvons cette association dans les sources serait probablement révélatrice plus que d’un cliché visant les mystiques les moins conformistes, d’une habitude répandue dans ce milieu. En effet, comme noté par Bernadette Martel-Thoumian, au IXe/XVe siècle par exemple, la majorité de ceux qui étaient punis pour avoir consommé du haschich étaient des religieux ou des représentants de l’élite militaire⁴⁰. Cependant nous rejetons la comparaison anachronique et infondée formulée par certains critiques qui voudraient rapprocher le soufisme aux communautés *hippy* des années Soixante⁴¹. Quoi qu’il en soit, le *Maḡlis fī ḍamm al-ḥašīš* d’Ibn Ġānim al-Maqdisī et les deux *risāla*-s de Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī s’insèrent, selon Lozano, dans cette polémique et représentent des manifestations de mécontentement de la part de deux ‘*ulamā*’ proches du soufisme qui se révoltent contre ce stéréotype en cherchant de redonner de la dignité aux ordres religieux⁴².

³⁶ Voir plus bas dans ce chapitre.

³⁷ F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 101-102 et note 4

³⁸ Pour les deux textes voir *Éd.* 63:1-15.

³⁹ É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, pp. 185-186.

⁴⁰ B. Martel-Thoumian, *Délinquance*, p. 167 et C. F. Petry, *The criminal underworld*, p. 133.

⁴¹ Voir notamment E. Abel, *Marijuana - The First Twelve Thousand Years*, Plenum Press, New York 1980, pp. 36-40.

⁴² I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 57; Id, Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, pp. 108-109; Id, Edición crítica del *Kitāb takrīm al-ma‘īša bi-tahrīm al-ḥašīša* de Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, *al-Qantara* 26, 2, 2005, p. 335.

En effet, bien que la consommation de haschich se soit répandue au sein de la *‘amma* aussi bien que de la *ḥāṣṣa*, les habitués de cette drogue ne jouissaient pas d’une grande considération dans la société de l’époque et, comme nous avons pu voir dans les paroles d’Ibn Ġānim, les haschichins étaient même très méprisés par l’élite des savants. Malgré cela, des opinions complètement inverses ne manquèrent pas, comme la position d’al-‘Ukbarī rapportée par le témoin parisien de la *Rāḥa* pour qui “il consomme le haschich seulement qui est intelligent et a des tuniques avec les poches” (*lā yasta ‘amiluhā illā man yakūnu min al-akyās dawī al-akyās*), qui est un jeu de mot par la répétition du terme *akyās*, qui signifie à la fois personne intelligente et poches⁴³.

III.3 Al-Qaṣṭallānī et le courant médico-légal

Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, né en 614/1218 et mort en 686/1287 au Caire, est présenté par les sources comme un juriste šafī‘ite, un soufi et un écrivain⁴⁴ mais ce sera surtout sa réputation de traditionniste qui lui valut la nomination à professeur de *ḥadīṭ* au *Dār al-Ḥadīṭ al-Kāmiliyya* du Caire par le sultan Baybars en personne en 667/1268. Il fut aussi un membre d’un courant orthodoxe du soufisme traditionnel, la confrérie suhrawardiyya, tant que dans ses deux traités il attribue à lui-même l’épithète de *murabbī al-sālikīn* (éducateur des ascètes), mais ce sera son inflexibilité à lui causer l’expulsion de la Mecque, suite à une violente controverse doctrinale avec Ibn Sab‘īn (613-4-668-9/1217-1218-1270)⁴⁵.

Le *Kitāb takrīm al-ma‘īša bi-taḥrīm al-ḥašīša* et le *Kitāb tatmīm al-takrīm li-mā fī l-ḥašīš min al-taḥrīm* ont été probablement rédigés au Caire entre 667/1268 et 677/1278 et représentent la première tentative systématique de donner une portée juridique à la thèse de l’interdiction légale du haschich. L’importance de ces deux textes a été justement soulignée par Lozano qui a pu vérifier l’influence de ces deux *risāla*-s dans la rédaction des traités successifs, notamment dans le *Zahr al-arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* de Badr al-Dīn al-Zarkašī (745-794/1344-1392), le *Ikrām man ya‘īš bi-taḥrīm al-ḥamr wa-l-ḥašīš* d’Ibn al-‘Imād al-Aqfahsī (750-808/1349-1405), puis dans *al-Durr al-wasīm fī tawšīḥ Tatmīm al-takrīm fī taḥrīm al-ḥašīš wa-waṣfihi al-ḍamīm*, texte attribué à ‘Abd al-Bāsiṭ Ibn Ḥalīl al-Ḥanafī (844-920/1440-1514) par Ḥaġġī Ḥalīfa et enfin dans le *Zawāġir ‘an iqtirāf al-kabā’ir* et *al-Fatāwā al-kubrā* d’Ibn Ḥaġar al-Ḥaytamī (909-974/1504-1567)⁴⁶.

Si, comme l’auteur lui-même nous informe, le *Takrīm* est né du constat de la grande diffusion du haschich dans la société de son époque et donc de la volonté de démontrer avec des moyens légaux que cette substance était interdite par la loi islamique, le *Tatmīm*, dont l’auteur annonce la rédaction dans les dernières lignes du *Takrīm*, se présente, quant à lui, comme une réfutation explicite des

⁴³ Éd. 47:9-10.

⁴⁴ Sur les sources historiques utilisées par Lozano pour tracer l’identité de Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī voir I. Lozano Cámara, Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, p. 103 et note 2.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 104-105. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, pp. 153 et 470-471.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 111-113.

propos avancés par al-‘Ukbarī dans le *Sawāniḥ* qu’al-Qaṣṭallānī nous dit avoir découvert pendant la rédaction de sa première *risāla*. Par conséquent, ici nous exposerons d’abord le contenu du *Takrīm* ensuite celui du *Tatmīm*, qui en est sans doute une continuation.

Le *Kitāb takrīm al-ma’īša bi-taḥrīm al-ḥašīša* s’ouvre avec une observation :

La notoriété et la popularité [du haschich] se diffusèrent partout dans le pays parmi les gens de la ville et les paysans, les hommes et les femmes du *ḥāṣṣ* et du *‘amm* et parmi ceux qui disaient être des soufis (*fuqarā’ al-zuhhād*).

[...]

Après que c’était devenue publique la consommation du haschich, connu comme le cannabis indien (*al-qinnab al-hindī*) par les médecins de ce pays et son utilisation s’était répandue parmi les plus ignobles des soufis de l’époque et la foule (*al-ḡawḡā’*)⁴⁷ du bas peuple (*al-‘awwām*) - comme les gens cultivés et riches les appellent - il est évident chez qui ne consomme pas cette drogue que son contenu est corruptif (*min al-fasād*). La raison qui pousse à s’abandonner à sa consommation est la prétendue absence des principes légaux établis sur des bases crédibles⁴⁸.

Dans cet extrait, al-Qaṣṭallānī relève que la diffusion du haschich n’a des limites ni géographiques - sa diffusion apparaît autant en milieu urbain que rural-nomade - ni sociale impliquant une consommation aussi par les couches les plus aisées de la population, la *ḥāṣṣa*, que par le bas peuple la *‘amma*, et les indigents, mais aussi de genre, incluant les femmes parmi les consommateurs de cette drogue. Ensuite, ce sont les soufis “indignes” de son temps, *al-arādīl min al-fuqarā’ al-‘aṣr*, ou les pseudo-mystiques, *man za’ama annahu min al-fuqarā’ al-zuhhād*, qui se sont livrés à la consommation de cette substance et il est d’emblée clair par la façon de présenter les haschichomanes quel est son opinion à cet égard. Puis il affirme que la raison du succès de cette drogue réside dans la présumée absence de condamnation explicite par la loi islamique et pour montrer le contraire il a entrepris la rédaction de cet écrit pédagogique.

Ensuite, il développe une définition générale de la notion de prohibition (*taḥrīm*) laquelle ne concerne pas la chose en soi (*a’yyān*) mais plutôt ses résultats (*natā’iḡ*), ses conséquences (*tamarāt*), ses buts (*ḡāyyāt*) et, comme pour les médicaments, ses actions (*af‘āl*) qui peuvent faire du bien (*maṣāliḥ*) ou être corruptifs (*mafāsīd*), nuisibles (*ḍarar*) ou bénéfiques (*naḡ*). En ce sens, comme le haschich dégrade les comportements, il corrompt aussi les intentions car :

comme il est déclaré illicite tout ce qui corrompt la forme (*ṣūra*), il l’est aussi ce qui corrompt l’esprit (*al-ma’anā’*) qui corrige et gouverne [la forme extérieure], parce qu’il n’y a pas d’idée corruptrice sans son acte⁴⁹, d’où dérive la disposition de l’esprit volontaire à garder le libre arbitre dans ses conduites. Pour cela, les comportements et les intentions de celui qui s’abandonne à l’absorption (*ta’āṭā’*) de haschich se dégradent par rapport à quand il ne le consommait pas⁵⁰.

Dans ce passage Al-Qaṣṭallānī affirme que la consommation de haschich limite le libre arbitre ainsi que la volonté et que, chez le consommateur habituel, cette drogue provoque une altération du comportement. Il est intéressant de noter ici que dans la *Rāḥa* al-Badrī avait aussi évoqué ce même changement radical produit par la drogue sur l’équilibre humorale:

⁴⁷ Littéralement “les insectes, les mouches”.

⁴⁸ I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 343.

⁴⁹ Littéralement “sans sa main” (*illā kaḡḡiḥi*).

⁵⁰ I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 344.

celui qui est gouverné par la bile jaune (*ṣāhib al-ṣafrā'*) devient colérique et audacieux, au flegmatique lui arrivera d'être taciturne et être prit par le sommeil, le bileux sera porté aux larmes et à la douleur tandis que celui qui est gouverné par le sang, il lui arrivera d'être joyeux et ivre⁵¹.

Dans la section qui suit, al-Qaṣṭallānī donne une explication générale sur les normes qui règlent la société, elles sont de deux types : celles produites par l'autorité profane (*'urfiyya*) et celles dérivées de loi d'institution divine (*ṣar'iyya*); elles participent toutes les deux à assurer "l'ordre (*intizām*) et l'harmonie entre le *ḥāṣṣ* et le *'āmm* et à conserver la hiérarchie (*marātib*) dont toutes les créatures ont besoin". Ces règles (*qawā'id*) qui une fois transgressées doivent être raisonnablement sanctionnées, concernent la conservation de la vie (*ḥafz al-nufūs*) par l'interdiction de tuer (*qatl*), considérée comme une faute grave (*min akbar al-kabā'ir*) et explicitement reprouvée dans le Coran (*Sūrat al-Nisā'*, 92) et les *ḥadīṭ*-s, la protection des biens (*amwāl*), ce qui est tout ce qui participe au développement de l'organisme, donc par exemple la nourriture, par la condamnation de toutes formes d'acquisition illicite c'est-à-dire outre la vente (*bay'*), le don (*hiba*), l'aumône (*ṣadaqa*), la dîme (*fa'*) ou le butin de guerre (*ḡanīm*), ce qui est essentiellement le vol ; ensuite, la sauvegarde des "parties honteuses" (*furūḡ*) aussi bien de l'homme que de la femme⁵² et, enfin, la protection de l'intégrité de l'esprit :

Il a été interdit de désorienter les esprits (*iqḥāb al-'uqūl*) par la consommation de ce qui les écartent et les dévient de leur fonctionnement habituelle et de leur nature et disposition. Donc, il est défendu de boire toute boisson fermentée (*ḥamr*) produite du raisin ou d'autres [substances]⁵³.

Les raisons de cette prohibition reposent, selon al-Qaṣṭallānī, dans le fait que les substances fermentées augmentent la température du corps et, par conséquent, elles ne seraient pas adaptées aux climats chauds comme la Péninsule Arabique, puis, ensemble avec le jeu du hasard «ils comportent tous deux, pour les hommes, un grand péché et un avantage, mais le péché qui s'y trouve est plus grand que leur utilité» (*Sūrat al-Baqara*, 219)⁵⁴. Comme l'a montré Kathryne Kueny, ce passage de la *Sūrat al-Baqara* est fortement ambivalent car d'un côté le Coran ne mentionne pas quels sont les bénéfices du vin et du *maysir* – association présente aussi dans la *Sūrat al-Mā'ida*, 90-91 – mais surtout parce que le jugement éthique formulé, c'est-à-dire que le péché qui en dérive est plus grave que son bénéfice, est formellement une tautologie⁵⁵.

Le genre d'égarement produit par les enivrants, continue al-Qaṣṭallānī, provoque une altération négative de l'ordre sociale et un éloignement de l'harmonie et de la perfection naturellement recherchées par l'être humain. Or, le haschich provoque les mêmes signes de désordre que ceux produits par les boissons fermentées tant au niveau du comportement que de la pensée (*ḡahara bihi*

⁵¹ *Éd.* 18:2-4.

⁵² I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb tahrīm*, pp. 344-346.

⁵³ *Ibidem*, p. 346.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ K. Kueny, *The Rhetoric of Sobriety. Wine in Early Islam*, State University of New York Press, Albany 2001, pp. 7-8 et R. Hattox, *Coffee and coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, Seattle 1985, p. 48 et note 4.

aṭar al-taḡyyūr fī intizām al-fi'l wa-l-qawl), de tel sorte que le consommateur de cette drogue perd complètement la volonté de respecter tant les conventions profanes que la juridiction religieuse⁵⁶. En effet, la description du consommateur habituel de cette drogue présentée par al-Qaṣṭallānī est celle d'un marginal qui, persévérant dans une action hideuse (*qabīḥ*), perd le respect et la considération de la communauté et, par conséquent finit par s'isoler en se déroband aux regards des autres lors de l'absorption du haschich :

Premièrement, sa consommation entraîne la perte du respect mêlé de crainte (*hayba*) et de la gravité qui inspire la dignité (*wiqār*) ainsi qu'un abaissement d'un rang élevé aux stades infimes. Deuxièmement, qui a déclaré publiquement de l'avoir consommé ou a confessé qu'il lui était arrivé de l'absorber, a été poursuivi pour [dans le premier cas] délit de persévérance ou a été blâmé pour crime d'intention [dans le deuxième]. Troisièmement, il est considéré peu d'esprit celui qui a l'audace de continuer à l'absorber dans des endroits cachés qui invitent au crime, à la transgression de la loi divine et au péché. Ce que lui a été préparé est une mauvaise chose mais il la prend pour belle même s'il lui avait été montré la preuve du dommage qu'elle procure. Quand on ne suit pas les préceptes légaux on en invente des nouveaux⁵⁷.

Si la perte de l'honneur vis-à-vis de la société par l'auto-isolement causé par le haschich est pour al-Qaṣṭallānī une source de corruption morale aboutissant aux crimes chez le consommateur commun, le jugement éthique se fait beaucoup plus tranchant si l'utilisateur de la drogue est un religieux soufi. En effet

ceux qui pensent parmi les soufis itinérants (*al-fuqarā' al-saffāra*) que l'absorption de haschich ne nuit pas mais que, au contraire, porte à remplacer le souci avec des pensées joyeux, se trompent car en ce qu'ils veulent dire avec cela il y a une illusion⁵⁸.

En effet, le haschich ne saurait être pour les esprits de ces faux soufis qu'un moment d'abandon au pouvoir de l'imagination (*sultān al-ḥayāl*) et au démon de la corruption de l'esprit et du mal (*Ṣayṭān al-iḥtilāl wa-l-iḡtiyyāl*). Bien qu'il soit faussement considéré un moyen de se rapprocher du divin, il est constamment souligné dans cette section du *Takrīm* que le chanvre entraîne égarement et perte et il est une source potentielle de danger et d'animosité⁵⁹.

Ensuite, al-Qaṣṭallānī affirme que le haschich entraîne des conduites immorales qui concernent la vie terrestre (*mafāsīd dunyawīyya*) et l'au-delà (*mafāsīd āḥīrawīyya*). Sept thèses appartiennent au premier groupe: (1) la prohibition de forcer les animaux à absorber cette drogue parce qu'elle n'est pas adaptée à leur nature, selon ce qu'Ibn al-Bayṭār écrit dans son *Ḡāmi'*; (2) son absorption rapproche son consommateur de Satan; (3) puis, il suscite une réaction de mépris et dédain chez celui qui l'aperçoit, que ça soit Dieu ou les gouverneurs des villes, car d'un côté le haschichin "s'enveloppe du manteau des misérables (*al-ḥussār*)" et de l'autre (4) suit les exemples scélérats des libertins (*al-fuḡḡār*)⁶⁰. (5) Ensuite, c'est la peur des souffrances entraînées par les maladies qui atteignent le corps, d'un côté, et (6) la corruption de l'esprit par l'emprise exercée sur lui par l'imagination (*al-ḥayāl*) et les illusions (*al-awhām*), de l'autre, qui devraient tenir loin l'être humain de cette substance. (7) Enfin, si la

⁵⁶ I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 346-347.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 347

⁵⁹ *Ibidem*, p. 348.

⁶⁰ *Ibidem*, 349.

conservation de l'intégrité du corps, de l'esprit et de sa propre dignité vis-à-vis de la société ne suffisent pas pour l'éloigner du haschich, c'est l'explicite condamnation des enivrants dans le *Sunna* qui est censée décourager l'absorption de cannabis. Ainsi, al-Qaṣṭallānī, en qualité de traditionniste, cite deux traditions au sujet des enivrants toutes deux bien détaillées quant à la chaîne de transmission (*isnād*) : une, déjà présente dans le *Mağlis* d'Ibn Ġānim al-Maqdisī, concerne la quantité, "ce qui enivre en grande quantité est aussi interdit en petite quantité" et l'autre est un *ḥadīṭ* rapporté par Abū Sulama avec l'autorité de 'Ā'īša :

Il a été demandé à l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et lui donne la paix – à propos du *bit'* et il a répondu: "Toutes les boissons enivrantes sont interdites". J'ai dit que le *bit'* est issu du miel et le *mizr* de l'orge ou du millet (*dura*)⁶¹.

Ce qui veut dire que quand le Prophète a interdit une sorte de boisson sur laquelle on lui avait demandé un avis, il a automatiquement défendu toutes les autres substances qui lui ressemblaient, indépendamment de la précision de la question. Puis, répliquant à qui déclarait que le haschich était une substance qui réjouit les âmes, fait éloigner les difficultés et les chagrins, stimule la pensée et la joie, il expose son raisonnement consistant en une redéfinition de la notion d'ivresse:

Tu conviens que le haschich provoque à qui le consomme un état qui n'est pas comparable à la situation précédente, cependant cette condition n'est que le début de l'altération de la raison (*tagayyur al-'aql*). En effet, ce qu'on entend par ivresse (*al-sukr*) est l'absence de la faculté de distinction entre immobilité (*sukūn*) et mouvements [pendant la prière], ou le fait de se livrer au badinage avec la langue ou la main dans des fêtes publiques ou dans les endroits isolés et de se jeter comme un morceau de bois sur les routes, mais tout cela n'est pas exclusif à l'ivresse. Par contre, ce qu'on dit est que l'altération concerne le tempérament (*al-mizāğ*), corrompt les actes volontaires (*al-af'āl al-iḥtiyariyya*), fait sortir des bornes de la modération (*al-i'tidāl*) vers l'excès (*al-ifrāt*) d'un côté ou la négligence (*al-tafrīt*) de l'autre et c'est tout cela qu'est propre à l'ivresse. Pour mieux expliquer cela on dit : l'ivresse est une de ces maladies qui atteignent le cerveau. Les maladies se développent en quatre phases chez celui qui en est affecté : la phase initiale, l'augmentation, la phase finale et la diminution. Une petite quantité de haschich produit une altération de l'esprit au premier degré de la maladie, si on en ajoute on monte au deuxième niveau et puis au troisième qui est sa fin. Ainsi, la perception se dérobe aux sens et la maladie se prolonge jusqu'à ce qu'il ne reconnaisse même pas un de ses amis. Alors, il reste à la merci de qui ne le guide pas sur le bon chemin mais, au contraire, provoque à son corps infirmité, aucune fraîcheur n'étanchera sa soif violente et il verra son âme devenir misérable et vile. Ainsi, quand les gens dépassent les bornes de sa consommation, risquent de mourir ou raccourcir les derniers jours car l'esprit part d'eux et la voix cesse de parler⁶².

Dans ce passage al-Qaṣṭallānī affirme que si l'ivresse est un état d'altération des facultés intellectuelles de base telles que la capacité de discriminer des oppositions essentielles comme les phases de stase et mouvement pendant la prière, le public et le privé ou encore l'humain et l'objet, c'est surtout l'altération du tempérament, principale cause de désordre mentale dans l'étiologie humorale, la suspension du libre arbitre et l'intempérance à rapprocher l'ivresse de la maladie mentale. Ici al-Qaṣṭallānī combine médecine et avis légale en associant l'ivresse à la folie, c'est-à-dire à un état d'absence de la raison (*'adam al-'aql*) et donc, comme dans les autres cas d'inconscience, de manque de volonté, ce qui porterait à la situation d'interdiction légale (*ḥağr*) si ce n'était pas pour le fait que la

⁶¹ *Ibidem*, p. 350 et note 12.

⁶² *Ibidem*, p. 351.

majorité des juristes considèrent comme responsable de ses propres actes celui qui est en état d'enivrement⁶³.

Parmi les corruptions qui concernent la vie ultra-terrestre, il reprend trois arguments déjà évoqués par d'autres : (1) d'abord, qui croit que le hachich est une substance autorisée se trompe car il existe des preuves rationnelles et légales qui indiquent le contraire. Cette croyance est encore plus grave chez les soufis (*ahl al-ṭarīq*) qui devraient être capable de distinguer ce qui est licite de ce qui ne l'est pas. (2) Puis, le haschich éloigne des préceptes religieux fondamentaux comme le jeûne et la prière rituelle surtout dans la distinction entre phases d'immobilité et mouvement et (3) enfin, qui pense que consommer l'herbe l'approche de Dieu, devrait plutôt penser à se repentir car persévérer dans ce péché est pire que boire du vin et puis demander pardon à Dieu⁶⁴.

Dans la conclusion de sa *risāla*, al-Qaṣṭallānī ajoute un paragraphe, *Avertissement concernant l'état actuel*, dans lequel il affirme que la consommation de haschich était aussi répandue tant chez les gens du *ḥāṣṣ* que du *ʿāmm*, qu'il était même adopté comme fondement, source, base (*aṣl*) au même pied d'égalité que toutes les autres substances qui provoquaient les mêmes effets – amplification de l'imagination (*al-awḥām*) et diminution de la compréhension rationnelle (*al-aḥām*) – telles que la noix de muscade, le safran, l'ambre, la jusquiame ou le *banḡ*. Comme preuve de l'interdiction de toutes ces substances narcotiques et enivrantes (*al-muḥaddirāt al-muskirāt*), al-Qaṣṭallānī cite le *ḥadīṭ* "Tout ce qui enivre est du vin et tout ce qui enivre est interdit"⁶⁵. Puis, il cite deux poèmes : le premier pour et le deuxième contre le haschich et conclut avec une *qaṣīda* composée par lui-même qui blâme cette drogue⁶⁶. Si on s'en tient à ce que nous dit le copiste du manuscrit du *Takrīm* Aḥmad Ibn Sanqar al-Filīmī⁶⁷, avant de se séparer de son lecteur al-Qaṣṭallānī aurait encore écrit que pendant qu'il était en train de terminer son *Takrīm*, il aurait appris l'existence d'un ouvrage composé par quelqu'un qui avait perdu le droit chemin, à qui il avait décidé de répondre par une continuation de son traité, comme suggéré par le titre même du *Tatmīm al-takrīm li-mā fī al-ḥašīš min al-taḥrīm*.

Dans l'introduction de cette deuxième *risāla*, al-Qaṣṭallānī déclare qu'il considère le *Tatmīm* comme une réfutation du *Kitāb al-sawānīḥ al-adabiyya fī l-madā'ih al-qinnabiyya* d'al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-ʿUkbarī et, en même temps, une continuation du *Takrīm*, où il avait déjà eu l'occasion de démontrer que ceux parmi les *faqīr*-s, les poètes et les *faqīh*-s qui déclaraient licite cette substance

⁶³ M. Dols, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 434-455 et Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, Mouton, Paris 1965-1973, vol. 1 pp. 248-250.

⁶⁴ I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 351-352.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 353: *kull muskir ḥamr wa-kul muskir ḥarām*, voir aussi A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 491

⁶⁶ Le premier poème est attribué à Muḥī al-Dīn Ibn Surāqa al-Anṣārī al-Šāṭibī, du deuxième al-Qaṣṭallānī n'indique pas l'auteur mais, comme remarqué par I. Lozano Cámara, Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī y sus dos epístolas sobre el hachís, p. 115, il s'agit de 'Alī Ibn Muḥammad Ibn al-A' mā' (m. 692/1292), voir I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 354-355, le même texte est cité par al-Maqrīzī, *Ḥiṭāt*, vol. 2, p. 127 et al-Badrī *Éd.* 10:17-11:9. Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 154-155.

⁶⁷ Sur l'identité du copiste et la date de rédaction voir I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 338.

étaient en erreur. La toute première objection de al-Qaṣṭallānī concerne en effet les compétences juridiques et l'intégrité morale de l'auteur du *Sawānīh* :

soit il ignore les dispositions légales, soit il oublie les ressources rationnelles et naturelles, car dans son discours il ne suit pas un ordre précis mais plutôt passe du Yémen au Šām⁶⁸. Il pense présenter dans son discours des poèmes bien composés alors que c'est plutôt une chose néfaste, malgré lui. Mais voici que s'opposant à l'ensemble des personnalités éminentes parmi les ulémas dans le droit positif et les sources (*al-furū' wa-l-uṣūl*), se lance dans des histoires plaisantes (*nuzhāt hikāyāt*) et incite à commettre des erreurs qui portent à s'écarter de la ligne droite et puis à se repentir dans [le privé de] son domicile⁶⁹.

Ensuite, al-Qaṣṭallānī commence à démonter les thèses avancées par al-'Ukbarī citant des passages du *Sawānīh* et les réfutant point par point. Par exemple il mentionne le passage suivant :

Il [al-'Ukbarī] a répondu à une question posée par quelqu'un qu'il croit l'avoir interpellé : "J'ai affirmé que nombre d'ignorants du bas peuple (*ḡuhhāl al-'awwām*) pensent que la consommation de haschich est interdite par la loi islamique ou qu'il est répugnant par sa nature même (*tuḥarrimuhu al-šarī'a aw takrahuhu al-ṭabī'a*) parce qu'on pense que le haschich détruit l'entendement et corrompt l'imagination (*muḡsid li-l-wahm*)⁷⁰.

D'abord, al-Qaṣṭallānī affirme que ce n'est pas convenable l'expression *ḡuhhāl al-'awwām* utilisée par al-'Ukbarī pour se référer aux *fuqahā'* qui, ayant établie les lois islamiques et distingué ce qui est légal de ce qui ne l'est pas, mériteraient plutôt l'appellation de *ḥawāṣṣ al-'uqalā'* (les élites des savants). Ensuite, il trouve que les deux thèses critiquées et taxées d'ignorance par al-'Ukbarī, sont en réalité correctes. En effet, si l'argument juridique sur l'interdiction du haschich se base sur le raisonnement analogique (*al-qiyās*), l'argument médical, quant à lui, repose sur la répulsion naturelle à cette substance et il est confirmé par les témoignages des haschichins et l'autorité de Ibn al-Bayṭār⁷¹.

Le raisonnement d'al-Qaṣṭallānī est basé sur le fait que les lois religieuses et les lois naturelles ne se contredisent pas les unes les autres mais, au contraire, dans l'équilibre de la création, les deux domaines coexistent en harmonie. Puis, il liste quatre preuves de l'interdiction de consommer du haschich : d'abord, il rebondit sur l'argument légal de la prohibition de la drogue en citant une tradition prophétique suivie d'un avis d'al-Rāzī sur la propriété dévastatrice du haschich :

Il n'y a pas de doute parmi les ulémas que les règles sont établies, d'une manière absolue, pour inviter à l'unicité de Dieu et pour conserver les esprits de la corruption, mais aussi pour se conformer aux normes bien déterminées par les mœurs et les croyances. Ainsi, les ulémas ont déclaré interdit tout ce qui trouble les préceptes divins (*takālīf*), corrompt l'esprit ou encore ce dont la consommation porte au désordre. Pour cela, il est descendu sur le Prophète la prohibition, générale et spécifique, pas seulement du *ḥadīṭ* authentique et fiable sur l'interdiction du vin fait de raisin, mais aussi de ce qui produit le même effet de ce qui enivre (*mā 'amala 'amalahu min al-muskirāt*). Abū Dāwūd a rapporté dans son *Sunan* que Marṭad Ibn 'Abd Allāh al-Yazīnī a rapporté que Daylam al-Ḥumayrī a dit : "J'ai demandé au Prophète ceci : 'Ô Envoyé de Dieu nous vivons dans une terre froide où nous travaillons dur et quand nous buvons cette boisson faite de froment, elle nous donne la force de continuer dans nos travaux et de résister au froid de notre pays', il fit : 'Est-ce qu'elle enivre ?', je dis : 'Oui', et il dit : 'Abstenez-vous d'elle'. Alors j'ai répliqué : 'Les gens ne l'abandonneront jamais' et il dit : 'S'ils ne l'abandonnent pas, tuez-les'"⁷². C'est un texte qui comble une lacune (*'illa*) établissant une prohibition pour répondre à qui avait demandé un

⁶⁸ L'expression "*bal ṭawr ilā' al-yaman wa-ṭawr ilā' al-šām*" peut vouloir dire passer d'une chose à l'autre sans une organisation cohérente.

⁶⁹ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, p. 42.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 43; I. Lozano Cámara, *Fragments inédits*, pp. 50-51 et 56 pour le texte arabe.

⁷¹ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 43-44.

⁷² A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, vol. 3, p. 94.

avis sur cette boisson, c'est-à-dire le *mizr*. Par conséquent, il est nécessaire que tout ce qui produit le même effet soit interdit. Il n'y a pas de doute que le haschich consommé en grande quantité produit le plus fort effet de déviation de l'esprit (*idhāb al-'aql*) et augmente la dégradation du corps sain (*ifsād al-binya*), comme il semble clair par l'examen des conditions de ses consommateurs et de ce qui ont unanimement rapporté les médecins⁷³.

Le *ḥadīṭ* rapporté par al-Qaṣṭallānī n'est rien d'autre qu'une réélaboration du *kull muskir ḥamr wa-kull ḥamr ḥarām* attribuée au Prophète.

La deuxième preuve de l'interdiction du haschich est donnée par la nature même de cette substance considérée rituellement impure:

Le haschich est une saleté (*ḥabīṭ*). Ce qui est répugnant est tantôt sale (*mustaqḍir*), ce qui porte naturellement à s'en détourner comme la mucosité (*al-muḥāṭ*) et l'expectoration (*al-buzāq*), tantôt interdit (*muḥarrām*) à manger et à boire comme la boisson fermentée (*ḥamr*), la viande de chien et de cochon [...] Dire que le haschich est une saleté (*ḥabīṭ*) veut dire qu'il est *ḥarām* par le verset du Très Haut, «il déclare illicite, pour eux, ce qui est détestable»⁷⁴. Par conséquent, son interdiction fait partie de la prohibition générale jusqu'à ce qu'il ne se présente pas une preuve qui libère de cette interdiction⁷⁵.

Ici al-Qaṣṭallānī applique le *qiyās*, le système déductif du raisonnement analogique inspiré par le syllogisme grec⁷⁶ : si le haschich est une turpitude et toutes turpitudes sont considérées illicites d'après le verset 157 de la *Sūrat al-A'raf*, il en dérive que le haschich est aussi *ḥarām*. À travers ce système qui permet d'associer l'autorité d'une source (*aṣl*), le Coran, à un cas dérivé (*furū'*) par le recourt à l'association (*ḡam'*) ou à l'assimilation (*tašbīḥ*), le maître *ṣafī'ite* ajoute un autre argument aux analogies précédemment formulées à partir des *ḥadīṭ*-s prophétiques : le haschich n'est pas seulement *ḥarām* parce qu'il est un enivrant (*muskir*) comme le *ḥamr*, mais il l'est aussi parce que c'est une chose immonde (*ḥabīṭ*) dont l'ingestion est formellement interdite et religieusement néfaste⁷⁷. La preuve (*dalīl*) de cette assimilation qui est aussi la *raison d'être* du *qiyās* (*'illa*) et qui se présente comme le troisième terme du raisonnement, réside dans l'argument médical attribué à al-Rāzī et que al-Qaṣṭallānī tire du *Sawāniḥ* : le haschich est néfaste parce qu'il corrompt l'esprit, sèche les humeurs du corps et rend stérile l'homme par la dessiccation du sperme⁷⁸.

Dans un troisième argument al-Qaṣṭallānī évoque à nouveau les mêmes thèses précédemment développées dans le *Takrīm* et qui sont le détournement de la prière et la perte du libre arbitre à quoi s'ajoute l'omission de l'invocation de Dieu :

Le haschich, qui détourne de l'invocation de Dieu (*ḍikr Allāh*), de la prière (*ṣalāt*) et de ces mérites, est par conséquent interdit. Quant au détournement de l'invocation de Dieu, il y a deux raisons. En premier lieu, le *ḍikr* se fait avec le cœur et avec la langue et, dans les deux cas, seulement si l'intellect est sain et la raison est intègre, ce qui dépend, à son tour, de l'intégrité du réceptacle : le cœur et le cerveau; comme a affirmé Dieu le Très Haut: «Voici vraiment un Rappel pour celui qui a un cœur, pour celui qui prête l'oreille et qui est témoin»⁷⁹. En deuxième lieu, le *ḍikr* dépend de l'intention (*al-qaṣd*), mais si le réceptacle de l'intention ainsi que de la capacité de discriminer entre les actions est voilé, les actions qui en dérivent, quant à elles, montrent l'incapacité de résister à l'altération de ces actions qui sont, par

⁷³ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, pp. 45-46.

⁷⁴ «*wa yuḥarrimu 'alayhim al-ḥabā'iṭ*», *Sūrat al-A'raf*, 157.

⁷⁵ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 47.

⁷⁶ M. Bernand, *QIYĀS*, dans *EF*, vol. 5, pp. 238-242.

⁷⁷ M. H. Benkheira, *Islām et interdits alimentaires*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, pp. 47-48.

⁷⁸ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, p. 47.

⁷⁹ *Sūrat Qāf*, 37, «*Inna fī ḍalika la-ḍikrā li-man kāna lahu qalb aw alqā' al-sam' wa-huwa ṣahīd*».

conséquent, contraintes et involontaires. Or, la récompense et le châtement découlent seulement des actions volontaires qui équivalent chez le sujet juridique adulte (*al-mukallaf*) à agir ou à se laisser aller. Ainsi, la volonté donne plus de poids à un des deux et choisit, ainsi, la récompense. Parce que Dieu le Très Haut a attiré l'attention sur ce qui faisait défaut ('*illa*) en interdisant la boisson fermentée et les jeux du hasard dans ce verset : «Il veut ainsi vous détourner du souvenir de Dieu et de la prière – Ne vous absteniez-vous pas ?»⁸⁰. Quant au fait que le haschich détourne de la prière, c'est parce qu'elle se compose des phases de mouvement et d'immobilité dépendantes de certaines conditions, structures, formes extérieures et tensions du cœur dans la prière fervente à Dieu, louange à Lui. Alors, si la pensée est occupée par une occupation involontaire, comment il peut satisfaire les conditions demandées? Par conséquent, il est vrai que le haschich détourne de l'invocation de Dieu et de la prière et s'il détourne de l'invocation de Dieu et de la prière alors il est interdit⁸¹.

Ce passage souligne la centralité du libre arbitre qui correspond à l'intentionnalité de ses propres actes chez le *mukallaf*, l'adulte responsable et donc sujet à la loi. Ce qui implicitement veut dire que l'absorption de haschich rendrait son consommateur exempt de l'application de la loi (*maḥḡūr*). Cependant, cette thèse n'est pas développée par al-Qaṣṭallānī qui se borne plutôt à rebondir sur la question de la présence à soi-même et l'accomplissement des devoirs religieux. Ceux-ci nécessitent intégrité d'esprit et d'intention mais aussi attention et contrôle de soi, comme dans le cas de la prière qui se base sur une parfaite coordination entre le cerveau et le corps. Par conséquent, comme le haschich détourne le musulman de ses obligations religieuses, il est défendu par Dieu au même titre que les boissons alcoolisées et le jeu du hasard.

Le dernier argument présenté par al-Qaṣṭallānī pour prouver l'interdiction du haschich est son caractère enivrant et donc illicite motivé par l'interprétation générale d'un *ḥadīṭ* prophétique :

La quatrième preuve est que la prohibition de ce qui enivre apparaît dans d'autres *ḥadīṭ*-s authentiques et fiables. On dit sur la base de l'observation que le haschich accorde à qui en consomme une faculté intellectuelle et une connaissance de deux dirhams et un tiers et qu'il produit une impression d'éloquence, quand il ne tue pas. Tu me diras : il a y ceux qui en absorbent en grande quantité sans aucun effet. Je réponds que cela varie par rapport à la différence des humeurs et au degré d'assiduité, à tel point qu'il y en a qui en absorbe sans aucune efficacité sur eux. Comme l'ivresse des boissons interdites varie aussi en fonction de la différence des humeurs. Abū Dāwūd a rapporté d'al-Walīd Ibn 'Ubada de 'Abd Allāh Ibn 'Umar que le Prophète de Dieu – Dieu prie sur lui et lui donne la paix – a interdit la boisson fermentée (*ḥamr*), le jeu du hasard (*maysir*), le *kūba* (jeu d'échecs ou de dés) et *al-ḡubayrā*⁸² et il a dit : "Tout ce qui enivre est interdit"⁸³ [...] Le Prophète a distingué ce qui est interdit de façon spécifique par des exemples et plus en général par l'expression "Tout ce qui enivre (*kull muskir*)", pour rendre plus conséquent l'argument et plus approprié dans l'aboutissement de son objectif à moins qu'un ignorant ne pense que parler en général sans faire une énumération explicite d'autres exemples veuille dire que ce qui est général correspond à ce qui spécifié⁸⁴.

Toutefois, la principale objection formulée contre le *Sawāniḥ* est essentiellement d'ordre méthodologique: al-'Ukbarī ne peut pas déclarer licite le haschich en faisant appel aux textes littéraires pour prouver son argument parce que la littérature est, selon le shaykh ṣafī'ite, un témoignage dépourvu de fiabilité quant aux rapporteurs, irrationnel et non basé ni sur la loi d'inspiration divine ni

⁸⁰ *Sūrat al-Mā'ida*, 91, «*yaṣṭuddukum 'an ḡikr Allāh wa-'an aṣ-ṣalāt fa-hal antum muntahūna*».

⁸¹ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 47-48.

⁸² D'après al-Qaṣṭallānī, le *ḡubayrā* est une substance enivrante à base de millet en usage chez les abyssins connu aussi sous le nom de سكرگه, I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 49-50. Le *ḡubayrā* est aussi mentionné par al-Badrī, *Éd.* 14:5, comme synonyme de haschich. Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 35.

⁸³ "*kull muskir ḥarām*"; A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 491

⁸⁴ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 48-49.

sur celle profane. Selon al-Qaṣṭallānī, al-‘Ukbarī cite dans son traité seulement des récits, des poèmes et des histoires drôles appréciés par qui est enclin aux choses frivoles (*al-baṭālāt*)⁸⁵. Dans un autre passage il rebondit sur cette thèse affirmant que la preuve littéraire de la licéité du haschich est faible (*min al-adilla al-ḍa‘īfa al-bārīda*) non seulement parce que comme il existe des nombreux poèmes qui en font l’éloge, il en existerait autant écrits par des imams ou personnalités dignes de confiance qui blâment cette substance, mais aussi parce que les arguments médicaux prouvent que le haschich nuit à l’intégrité du corps et de l’esprit, pour ne pas parler des condamnations légales⁸⁶. Pour justifier son propos et utilisant des instruments juridiquement valables, Coran, *ḥadīṭ* et *qiyās*, mais aussi médicaux, al-Qaṣṭallānī propose l’exégèse de quatre vers d’un de ces poèmes à la louange du haschich cité dans le *Sawānīḥ*⁸⁷. L’idée de base de ce texte, selon al-Qaṣṭallānī, est que le haschich ne produit pas un état d’ivresse. Ainsi, pour réfuter cette thèse il cite le célèbre *ḥadīṭ* attribué à ‘Umar selon lequel une boisson fermentée (*ḥamr*) peut être produite à partir de cinq choses: raisin, datte, miel, froment et orge, mais, plus en général, le *ḥamr* est “ce qui couvre l’esprit (*ḥāmara al-‘aql*)”⁸⁸. Le haschich, quant à lui, altère aussi l’esprit soit par une perte de conscience (*al-idrāk al-ḥassī*), qui ressemble au sommeil mais qui est en réalité une sorte d’évanouissement proche de la maladie, soit par la perte de contrôle de ses propres actions et donc de l’ordre général, et cela même si le haschichin reste partiellement conscient. En outre, al-Qaṣṭallānī blâme ceux qui, comme al-‘Ukbarī, déclarent la licéité du haschich présentant l’autorité du shaykh Ḥaydar, parce que ce dernier ne peut en aucun cas être considéré comme une preuve fiable⁸⁹.

Dans la dernière partie du *Tatmīm* qui porte le titre *Norme ajoutée pour éliminer tous les doutes possibles*, comme dans le *Takrīm* il avait assimilé l’ivresse (*sukr*) à une maladie, ici, al-Qaṣṭallānī arrive à la conclusion que le haschich est un médicament dangereux pour l’homme. Or, comme le chanvre indien est un danger pour la santé du corps et de l’esprit, il l’est aussi pour l’intégrité morale. En effet, al-Qaṣṭallānī cite une tradition rapportée dans le *Musnad* d’Ibn Ḥanbal et le *Sunan* d’Ibn Dāwūd : Umm Salama a dit: “le Prophète a interdit tous ce qui enivre et tout ce qui rend faible (*kull muskir wa-mufattir*)”. Donc, glose al-Qaṣṭallānī, même si le haschich ne provoquait pas un état d’ivresse, il resterait quand même quelque chose de méprisable car il augmente l’inactivité et la paresse chez son consommateur⁹⁰.

En conclusion, al-Qaṣṭallānī adresse une critique véhémente aux croyants mais surtout aux religieux qui au lieu de pratiquer la prière s’abandonnent aux passions, ne craignent pas les prohibitions qui se portent sur des arguments ambiguës et douteux (*al-ṣubuhāt*) comme le haschich et

⁸⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 55-56.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 51-55.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 52; A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 1, p. 522; K. Kueny, *The Rhetoric of Sobriety*, p. 32 et note 20 à p. 137.

⁸⁹ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 58-59.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 61.

ne suivent pas l'exemple de la *Sunna*. Sur cela l'auteur du *Tatmīm* cite un *ḥadīṭ* rapporté par al-Ša'abī avec l'autorité de Nu'mān qui aurait entendu dire la maxime suivante au Prophète :

Ce qui est permis est explicite, ce qui est défendu est [aussi] évident cependant pour la plupart des gens entre ces deux il y a des cas d'ambiguïté (*mušabbahāt*). Qui se méfie de ces affaires suspectes est sauvegardé dans sa religion et son culte, qui persiste dans ces arguments douteux demeure dans le péché⁹¹.

La *šubha* est une catégorie complexe de la loi islamique où ce qui est illicite ressemble à quelque chose de licite, un cas liminaire caractérisé par le doute et l'incertitude⁹². Ce *ḥadīṭ* entend donc éloigner tout équivoque en confinant l'ambigu, le flou, le juridiquement précaire directement dans la catégorie du *ḥarām*. Par conséquent, le haschich relevant de cet état flottant, ambigu et porteur de désordre doit être à son tour interdit. Or, la condamnation de l'ambiguïté ne doit pas être limitée seulement à la masse des croyants mais doit surtout s'étendre à cette élite de pieux musulmans, les *faqīr*-s, qui estiment s'approcher du divin par l'absorption du haschich, habitude qui les porte ensuite à s'adonner aussi à la pédérasie, les deux pires transgressions⁹³. Puis, al-Qaṣṭallānī affirme avoir rencontré personnellement al-'Ukbarī après avoir terminé la rédaction du *Tatmīm* et que ce dernier aurait nié d'être l'auteur du *Sawāniḥ*⁹⁴. Cette rencontre ne peut pas être vérifiée historiquement cependant Lozano estime qu'elle aurait pu avoir lieu entre 667/1268, quand al-Qaṣṭallānī s'installe au Caire après avoir quitté La Mecque, et le 677/1278 l'an qui apparaît sur la copie du manuscrit du *Tatmīm*⁹⁵. Quoi qu'il en soit, al-Qaṣṭallānī offre dans ses deux épîtres une première systématisation du sujet démontrant que les thèses légales sont parfaitement cohérentes avec les arguments médicaux et le fonctionnement du corps d'après la physiologie humorale, car tous trois sont des manifestations divines. En revanche, la littérature, étant œuvre des émotions humaines, est dépourvue de valeur probante et ne peut pas être alléguée comme argument juridique explicatif et rationnel.

III.4. Ibn Taymiyya sur le plaisir de l'ivresse

Si le *qiyās* est le principal outil analytique dans l'œuvre d'al-Qaṣṭallānī, Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328), quant à lui, introduit dans les *fatāwā* concernant le haschich un principe exégétique différent basé sur les "paroles de synthèse" (*kalimāt ḡāmi'a*) :

Notre Prophète – Dieu prie sur lui et lui donne la paix ! – a été envoyé avec les paroles de synthèse (*bi-ḡawāmi' al-kalam*). Quand donc il dit une telle parole de synthèse (*kalimāt ḡāmi'a*), celle-ci est générale ('*amm*) et concerne tout ce qui rentre sous son énoncé (*lafẓ*) et sa signification (*ma'nā*), que les choses concrètes aient ou non existées en son temps ou à l'endroit où il se trouvait.
[...]

⁹¹ *Ibidem*, p. 63 et note 18. Voir

⁹² E. K. Rowson, *SHUBHA*, dans *Et'*, vol. 9, pp. 492-493.

⁹³ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 63-64.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 64-65.

⁹⁵ I. Lozano Cámara, *Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī y sus dos epístolas sobre el hachís*, pp. 106-107 et I. Lozano Cámara, *Fragmentos inéditos del Kitāb al-sawāniḥ*, p. 47.

Celui qui dit qu'il n'y a pas de verset coranique, ni de *ḥadīth*, qui concernent le haschich, de tels dires tiennent à son ignorance. Il y a en effet, dans le Coran et dans le *ḥadīth*, des paroles de synthèse (*kalimāt ḡāmi'a*) qui constituent des règles générales et des jugements universels portant sur tout ce qui est inclus en elles. Et tout ce qui est inclus en elles d'être mentionné dans le Coran et dans le *ḥadīth* par son nom général. S'il n'en était pas ainsi, il ne serait pas possible de mentionner toute chose par le nom qui lui est propre.

[...]

Cette parole et celles qui lui sont semblables, il est donc évident que le Coran englobe par elles tout ce qui est inclus dans leur énoncé et dans leur signification, même si ce n'y est pas mentionné par son nom propre⁹⁶.

Pour prouver la validité de cette méthode interprétative, Ibn Taymiyya passe en revue quelques-unes de ces paroles de synthèse dans le Coran et les *ḥadīth*-s comme par exemple celle interdisant le jeu du hasard, *maysīr*. Selon le shaykh damascène le verset 90 de la *Sūrat al-Mā'ida*, «Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées et les flèches divinatoires sont une abomination et une œuvre du Démon», ne se limite pas aux jeux connus par les arabes à l'époque de la Révélation, mais la prohibition s'étend aussi aux jeux à gain facile de toute sorte et de tous les temps, car ce verset constitue une règle (*qā'ida*) générale qui transcende les circonstances contingentes de la Révélation et s'applique par extension à tout ce qui ressemble dans la forme et la substance au *maysīr* comme par exemple les trictrac (*al-nard*) et les échecs (*al-ṣaṭranġ*), même si dans le texte coranique ils ne sont pas explicitement mentionnés. De façon analogue, le mot *ḥamr* ainsi que *muskir* dans les *ḥadīth*-s prophétiques doivent être interprétés comme une condamnation générale des enivrants peu importe dans quelle forme ils se présentent⁹⁷. Ainsi, dans la *Siyāsa* Ibn Taymiyya rapporte plusieurs de ces traditions: “al-ḥamr mā ḥāmara al-‘aql, kull muskir ḥamr wa kull muskir ḥarām”, dans ses deux variantes: “kull muskir ḥamr wa kull ḥamr ḥarām” et “kull muḥammad ḥamr wa-kull muskir ḥarām, kull muskir ḥarām wa mā askara al-farq minhu fa-mala'a al-kaff minhu ḥarām, mā askara kaṭīruhu fa-qalīluhu ḥarām”. Puis il affirme:

Les anciens juristes ne nous ont pas parlé du haschich, parce que l'habitude d'en manger est relativement récente. Elle remonte sensiblement à la fin du sixième (douzième) siècle. Plusieurs autres boissons fermentées furent du reste inventées après le Prophète et toutes tombent sous le coup des interdictions d'ordre général édictées par le Livre et la Sunna⁹⁸.

⁹⁶ Pour le texte arabe voir Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwā*, 37 vols, Maktabat Ibn Taymiyya, al-Qāhira 1985, vol. 34, pp. 204-205, 206-207 et 209. Pour la traduction française voir Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, textes traduits de l'arabe, présentés et annotés par Y. Michot, Les Éditions Albouraq, Bayrouth 2001, pp. 81-82, 89-90 et 100-101. On trouve la même idée dans Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-ṣar'iyya*, éd. Ṣālah Al-Laḥḥām, Dār al-'Uṣmāniyya, 'Ammān 2004, p. 155 et H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya. Traduction annotée de la Siyāsa ṣar'iyya*, Institut Français de Damas, Beyrouth 1948, p. 114 qui traduit l'expression *ḡawāmi' al-kalam* avec “formules générales”. Dans la *Rāḥa* al-Badrī évoque ce principe en Éd. 70:4-9.

⁹⁷ Voir sur cela P. Heine, All that Intoxicates... Ibn Taymiyya and the taboo on Wine, dans Andreas Christmann, Jan-Peter Hartung (éds), *Islamica: studies in memory of Holger Preissler (1943-2006)*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 119-126.

⁹⁸ Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 27, Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-ṣar'iyya*, pp. 153-155 et H. Laoust, *Le traité*, pp. 113-114. La section consacrée au haschich du *Kitāb al-kabā'ir* de Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḍahabī (673-748/1274-1348) reprend littéralement les idées de la *Siyāsa*, al-Ḍahabī, *Kitāb al-kabā'ir*, Manṣūrāt Dār Maktabat al-Ḥayyā, Bayrūt 1990, pp. 97-99.

Ailleurs, Ibn Taymiyya reprend dans trois fatwas différentes l'idée selon laquelle le haschich est une habitude qui n'a pas son origine dans le *Dār al-Islām*, car le danger vient toujours de loin et l'Autre, surtout s'il est étranger, est toujours le meilleur bouc émissaire, la cause de tous les maux de la société:

La première chose à être parvenue à notre connaissance, c'est que le haschich est apparu parmi les Musulmans à la fin du sixième (douzième) siècle et au début du septième (treizième) lorsqu'est apparu l'empire (*dawla*) des Tatars. Son apparition a de fait été contemporaine de l'apparition de l'épée de Gengis Khân. Quand les gens commirent ouvertement des péchés que Dieu et Son Messager leur avaient interdits, Dieu donna pouvoir sur eux à l'ennemi.

[...]

Il est seulement advenu parmi les gens avec l'advenue des Tatars.

[...]

Manger du haschich est seulement apparu parmi les gens, approximativement, comme les Tatars sont apparus. Le phénomène s'est manifesté et l'épée des Tatars s'est manifestée avec lui !⁹⁹

Comme pour al-Qaṣṭallānī, ce qui compte n'est pas l'aspect de la substance mais l'effet final : l'altération de la raison et l'ivresse. Pour Ibn Taymiyya les deux phénomènes peuvent ne pas toujours coïncider. La jusquiame (*banġ*), par exemple, contrairement au haschich provoquerait une dégradation de la raison sans pour autant enivrer alors que le cannabis comme le vin entraîne, en même temps, les deux états. Cette distinction entre ébriété (*naṣw*) et absence de raison (*'adam al-'aql*) est significative pour Ibn Taymiyya car elle entraîne une sanction différente :

Au même titre [que le *hamr*], le haschich qui enivre doit nécessairement être sanctionné (*fihā al-hadd*). Il est impur selon la plus correcte des opinions. Il a aussi été dit qu'il est pur et il a été dit de faire la différence entre du haschich à l'état solide et liquide. La première position cependant est celle qui est correcte. Le haschich enivre en fermentant comme le vin non encore cuit, en revanche, ce qui n'enivre pas mais rend absent la raison (*tugayyib al-'aql*), comme le *banġ*, ou enivre seulement après fermentation, comme la noix muscade, tout cela n'est pas impur. Mais qui pense que le haschich n'enivre pas rendant seulement absent la raison sans ravissement, ne connaît pas la vérité de son effet car s'il ne provoquait pas du plaisir il ne serait ni consommé ni absorbé, diversement du jusquiame et de ce qui lui ressemble où il n'y a pas de ravissement (*al-laḍḍa*). Ainsi la Loi islamique distingue les choses interdites parmi celles pour qui les esprits développent une passion de celles qui ne le font pas comme le sang ou la viande de bête morte. Dans ce cas, la menace divine suffit et on applique la peine du *ta'zīr*; dans le cas de celles pour qui les esprits développent une passion on ajoute à la punition divine une sanction canonique: le *ḥadd*¹⁰⁰.

Dans la conception du shaykh damascène, l'ivresse est un état psychique plus complexe que la simple perte des facultés rationnelles car elle a pour finalité l'assouvissement d'un plaisir. En ce sens, contrairement aux autres interdits, dont la transgression ne procure aucune satisfaction ni physique ni psychologique, l'ébriété entraîne une forme de ravissement (*ṭarab*) irrationnel qui ne saurait être

⁹⁹ Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwā*, vol. 34, pp. 205, 211 et 214; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 84-85, 114 et 123. Voir aussi *Éd.* 71:8-10 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 54.

¹⁰⁰ Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwā*, vol. 34, p. 198 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 115 note 2. Cette même idée est répétée quelque page plus loin: "Ce qui est vrai, c'est que le haschich enivre comme la boisson. Ceux qui en mangent y trouvent une ébriété (*nashiya*) et en consomment de plus en plus, à la différence du *banj* et d'autres substances, qui ne sont pas inébriants et ne font pas l'objet d'une passion (*ishṭahā*). La règle de la Loi est que les choses interdites pour lesquelles les âmes développent une passion, tels le vin et la fornication, sont passibles d'une sanction (*ḥadd*), tandis que ce pour quoi elles ne développent pas de passion, tel la viande d'une bête morte autrement que par abattage rituel (*mayta*) est passible d'une peine (*ta'zīr*). Or le haschich est d'entre les choses pour lesquelles ceux qui en mangent développent une passion et qu'ils refusent d'abandonner", Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwā*, vol. 34, p. 214 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 122-123.

comparée qu'à la danse et au chant lors de pratiques mystiques hétérodoxe tels que le *samā'*¹⁰¹, à "la jouissance d'une heure" (*laḍḍat al-sā'a*) du fornicateur ou à "la guérison de la colère" (*laḍḍat šafā' al-ḡaḍab*) au moment de commettre un meurtre¹⁰². Mais le shaykh ḥanbalite va plus loin dans son raisonnement affirmant que du moment où le consommateur de haschich, à l'instar du buveur de vin, trouve de la jouissance (*ḥazz*) dans ces actions, il est "naturellement" porté à en désirer (*ištahā*) davantage et développe, ainsi, un appétit irrationnel qui dans le cas du haschich est difficile d'abandonner :

Il est des gens qui disent qu'il altère la raison mais n'enivre pas, à l'instar du *banj*. Il n'en va cependant pas ainsi. Bien au contraire, il provoque ébriété (*nashwa*), plaisir (*laḍḍa*) et ravissement (*ṭarab*) comme le vin, et c'est ce qui invite à en consommer: en consommer un petit peu invite à en consommer beaucoup, à l'instar de boissons enivrantes. À l'individu qui y est accoutumé (*mu'tād*) il est même plus difficile de s'en sevrer que de renoncer au vin¹⁰³.

Contrairement à al-Qaṣṭallānī pour qui la répulsion du haschich est aussi d'après nature, *tuḥarrimuhu al-šarī'a aw takrahuhu al-ṭabī'a*¹⁰⁴, pour Ibn Taymiyya : "lorsque la nature prend sa part de jouissance interdite (*al-ḥazz al-muḥarram*), elle ne se soucie pas de ce qu'elle dépense en contrepartie"¹⁰⁵. En effet, c'est sur la définition d'ivresse (*sukr*) que la différence d'approche entre les deux canonistes résulte évidente : si le shaykh šafī'ite se base principalement sur des données médicales à l'appui des arguments juridiques, tant qu'il arrive à déclarer l'ébriété une maladie, l'approche d'Ibn Taymiyya se révèle plus psychologique lorsqu'il compte l'enivrement parmi les plaisirs dont la recherche consciente est presque hédonique: la danse et le chant, le plaisir sexuel et la contemplation de belles formes et de beaux visages.

Pour ce qui est de l'impureté du haschich, le shaykh damascène comme al-Qaṣṭallānī, n'a pas de doutes, la drogue est une des pires saletés (*min al-ḥabā'it*), arrivant même à l'identifier avec les excréments :

Les Docteurs ont controversés sur l'impureté (*najasa*) du haschich et dit trois choses. L'une, que ce n'est pas quelque chose d'impur. La seconde, que du haschich à l'état liquide est impur tandis que du haschich à l'état solide est pur. La troisième, et c'est ce qui est correct, que c'est quelque chose d'impur comme le vin. Celui-ci ressemble en effet à des excréments, tandis que celui-là ressemble à de l'urine. Or tous deux sont d'entre les saletés que Dieu et son Messager ont interdites¹⁰⁶.

¹⁰¹ Voir au sujet Y. Michot, *Musique et danse selon Ibn Taymiyya. Le Livre du Samā' et de la danse (Kitāb al-samā' wa-l-raḡs) compilé par le Shaykh Muḥammad al-Manbijī*, Traduction de l'arabe, présentation, notes et lexique, J. Vrin, Paris 1991 et Idem, Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. V: Samā' coranique et samā' innové: de l'amour de Dieu à la déviance, *Le Musulman*, 18, mars-juin 1992, pp. 8-12. Sur cela voir aussi É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, pp. 411-422. Dans la *Raḡa* une prise de haschich lors d'un *samā'* est évoqué en conclusion du quatrième chapitre, *Éd.* 34:5-13.

¹⁰² Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, p. 223.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 206 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 86-87.

¹⁰⁴ Voir plus haut p. 88. La phrase est rapportée par al-'Ukbarī dans le but de dénigrer ceux qui la soutiennent alors que pour al-Qaṣṭallānī elle est tout à fait correcte en vertu du fait que le haschich est un médicament; voir aussi I. Lozano, Medicina y derecho islamico en el *Kitāb takrīm al-ma'īsa bi-tahrīm al-ḡašīsa y Kitāb tatmīm al-takrīm* de Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, dans A. Escobedo Rodríguez (éd), *Homenaje a la profesora Elena Pezzi*, Universidad de Granada, Granada 1993, p. 72.

¹⁰⁵ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, p. 223 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 135.

¹⁰⁶ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vo. 34, p. 223 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 114-116. Ailleurs il affirme que ces trois opinions étaient aussi bien débattues par les ulémas ḥanbalites et ceux

Par conséquent, une fois établie la nature sale de la drogue, son consommateur accède à un état d'impureté qui, comme pour le buveur de vin, rend vaine sa prière à condition de rétablir la pureté rituelle et se repentir sincèrement :

Celui qui s'enivre d'une boisson enivrante ou d'une herbe (*hashīsha*) enivrante, il ne lui est pas licite de s'approcher de la mosquée jusqu'au moment où il se dégrise et sa prière n'est pas valide jusqu'à ce qu'il sache ce qu'il a dit. Il faut par ailleurs inmanquablement qu'il se lave la bouche, les mains et les vêtements, ici et là. La prière est un devoir de l'individu. Elle ne sera cependant pas acceptée de lui, jusqu'à ce qu'il se repente, durant quarante jours, ainsi que le Prophète l'a dit – Dieu prie sur lui et lui donne la paix ! : “Celui qui boit du vin, aucune prière n'est acceptée de lui durant quarante jours. S'il se repent, Dieu revient vers lui. S'il reboit, aucune prière n'est acceptée de lui durant quarante jours. S'il se repent, Dieu revient vers lui. S'il reboit, Dieu a le droit de lui verser à boire de la boue de sanie.” - Qu'est-ce que de la boue de sanie ? lui dit-on. Il dit : “Le suc des gens du Feu”, ou “La sueur des gens du feu”¹⁰⁷.

En ce qui concerne la sanction légale, la peine ne saurait être différente de celle punissant le buveur de vin, de quarante à quatre-vingts coups de fouet (*hadd*), car la Loi de Dieu ainsi que les indications de Son Prophète n'admettent aucune contradiction (*munazza 'an al-tanāquḍ*). En effet, la sharia ne punirait pas une mauvaise action sans sanctionner, en même temps, ce qui lui est intrinsèquement semblable, autrement il serait contraire au raisonnement analogique qui, lui aussi, participe à la justice divine :

Quelqu'un dont il apparût qu'il a mangé du haschich équivaut à quelqu'un dont il apparût qu'il a bu du vin, ou est pire que lui de certains points de vue: on le fuira et on le punira pour cela comme on punit celui-ci, en vertu de la menace divine intervenue à propos du vin¹⁰⁸.

De plus, contrairement à al-Qaṣṭallānī qui invoquant le “principe de nécessité” admet l'absorption d'une certaine quantité de haschich à des fins médicales, puisque cette herbe est classée parmi les médicaments, dans la conception d'Ibn Taymiyya la médecine n'est qu'un argument marginal par rapport à la cohérence de la loi divine :

Si un médecin refusait une chose au malade du fait de ce qui s'y trouve comme nocivité et, par ailleurs, la lui autorisait, il s'écarterait du canon de la médecine. Or la Loi (*shar'*) est la médecine des cœurs, et les Prophètes sont les médecins des cœurs et des religions¹⁰⁹.

Certes, les effets sur le corps sont dévastateurs, il corrompt la complexion, rend le foie comme une éponge et cause l'apathie contrairement au vin qui procure hostilité et colère¹¹⁰, mais bien plus graves

appartenants à d'autres écoles, Ibn Taymiyya, *Mağmū' fatāwā*, vol. 34, p. 206 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 87. Sur cela voir aussi Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šar'iyya*, p. 151 et H. Laoust, *Le traité*, p. 1113 qui traduit l'expression *ḥinat al-ḥabāl* avec “boue de la folie”. Voir aussi *Éd.* 69:20-22.

¹⁰⁷ Ibn Taymiyya, *Mağmū' fatāwā*, vol. 34, p. 206, puis répété à p. 212; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 88-89 et 116-117 et Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šar'iyya*, pp. 153-154 et H. Laoust, *Le traité*, p. 114. Voir aussi *Éd.* 64:19-65:8.

¹⁰⁸ Ibn Taymiyya, *Mağmū' fatāwā*, vol. 34, p. 212, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 116. C'est pour cela qu'il consacre quelques paragraphes au haschich dans la section *Hadd šarb al-ḥamr* de la *Siyāsa*, Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šar'iyya*, p. 151 et H. Laoust, *Le traité*, p. 111.

¹⁰⁹ Ibn Taymiyya, *Mağmū' fatāwā*, vol. 34, p. 210, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 104 et pp. 65-67 et note 66 de l'introduction rédigée par Yahya Michot.

¹¹⁰ Ibn Taymiyya, *Mağmū' fatāwā*, vol. 34, p. 205, 211 et 224; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 86, 112 et 136.

sont pour le shaykh damascène les effets qui atteignent le cerveau, la morale et l'accomplissement des devoirs religieux. Dans la vision d'Ibn Taymiyya tout ce qui empêche le fonctionnement normal de la raison est formellement interdit à l'être humain, que ça enivre ou pas. Pour cela, il s'en prend à ceux qui en exaltent les bienfaits intellectuels et spirituels :

Il en est ainsi qui disent qu'il ne leur est pas possible d'accomplir les prières et d'éviter les paroles interdites – celles relevant de la jalousie et les autres – qu'en mangeant du haschich ! ... Tandis que d'autres disent qu'en manger les aide à déduire les sciences (*istinbâṭ al-'ulûm*) et à se purifier l'entendement, tant et si bien que certains d'entre eux l'appellent "la mine (*ma'dan*) de la réflexion et du souvenir" et "le moteur de la détermination inerte". Tout ceci relève de l'automystification (*khuda' al-nafs*) et des ruses de Satan à l'encontre de ces gens et d'autres. Le haschich, c'est en effet l'aveuglement de l'entendement. Celui qui en mange devient muet, fou et il n'a pas conscience de ce qu'il dit¹¹¹.

Cependant, ajoute encore Ibn Taymiyya, lorsque les effets de la drogue n'affectent pas autant irrémédiablement le cerveau comme dans le cas de la folie, les capacités rationnelles du consommateur de haschich résulteront, en tout cas, temporairement affaiblies et il demeurera dans un état de confusion patente (*ḥabal*)¹¹². C'est ainsi qu'on perd tout contact avec la réalité: la drogue "ouvre la porte de l'imagination" (*fataḥat bāb al-ḥayāl*). Or le genre de visions auxquelles Ibn Taymiyya fait référence ne saurait être que des images corrompues (*ḥayālāt fāsida*) qui portent le croyant à donner peu d'importance aux devoirs religieux (*'ibāda*) qu'il accomplit¹¹³.

Comme al-Qaṣṭallānī, le shaykh damascène s'en prend avant tout aux groupes soufis et aux religieux qui croient que le haschich soit

un moyen de se rapprocher de Dieu (*qurba*) et di[sen]t qu'il s'agit de la "bouchée du souvenir (*dhikr*) et de la réflexion", qui "meut la détermination inerte vers le plus noble des lieux" et "est utile sur la Voie", c'est un péché encore plus grave et plus grand ! Ce sera en effet du genre de ce qui est pratiqué dans la religion des Nazaréens, qui cherchent à se rapprocher de Dieu en buvant du vin, et du genre de ce qui est pratiqué par quelqu'un qui croit que les turpitudes (*fāḥisha*) sont un moyen de se rapprocher de Dieu et de Lui obéir [...] Celui qui juge licite d'en manger, en ignorant [qu'il ne l'est pas] et pour avoir entendu un des Docteurs dire

*Sans motif ni rationnel ni scripturaire ils l'ont interdit
Or il est interdit d'interdire ce qui n'est pas interdit,*

ne connaît ni Dieu ni Son Messager et ne sait pas que c'est interdit. S'en enivrer est pourtant interdit – il y a consensus là-dessus – et, s'il l'apprend et n'en confesse pas l'interdiction, ce sera un mécréant, un renégat¹¹⁴.

Dans ce passage le canoniste ḥanbalite interprète le rituel de l'eucharistie comme une façon de s'approcher du divin par l'ivresse. Similairement, ces religieux qui absorbent le haschich pour accomplir leurs pratiques dévotionnelles et atteindre l'union mystique, sont reconnus coupables de la même abjection et considérés comme des mécréants (*kāfir*). Mais bien plus grave est le crime de celui qui, conscient de l'interdiction frappant les enivrants déclare permis (*ḡā'iz*), licite (*ḥalāl*) ou autorisé (*mubāḥ*) le haschich. S'il ne se repent pas, il sera mis à mort comme un apostat (*murtadd*), son corps

¹¹¹ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 14, p. 468, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 141-142

¹¹² Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, p. 224, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 136.

¹¹³ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, p. 222, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 131-132.

¹¹⁴ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, pp. 210-211 et 213, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 109-112 et 120. Pour le vers voir aussi *Éd.* 63:5.

ne sera pas lavé, il ne recevra pas de prière et il ne trouvera pas de place dans les cimetières des musulmans car non seulement il est un infidèle comme les juifs ou les chrétiens pour avoir consommé d'une substance enivrante, mais, du moment où il affirme le contraire de ce que l'accord des savants (*ittifāq*) a catégoriquement interdit, il a refusé pour Ibn Taymiyya sa religion et la punition est la peine capitale¹¹⁵. Il y a en cela la crainte que, vu l'apparent vide juridique à propos du haschich et l'absence d'un véritable consensus sur la sanction appropriée à infliger au haschichin¹¹⁶, des pratiques dangereuses et potentiellement corruptrices pouvaient se répandre au sein de la communauté des croyants car les arguments de ces religieux, certains de grande valeur et sensibilité, pouvaient facilement convaincre du caractère inoffensif de cette drogue :

Ils rappellent aussi que cette drogue est interdite. Ils se livrent néanmoins, la nuit, à certaines dévotions (*wird*) et pratiques d'adoration (*ta'abbud*). Or, soutiennent-ils, lorsque l'ébriété résultant de son usage leur parvient à la tête, elle leur ordonne une telle forme d'adoration, elle ne leur ordonne rien de mal ni aucune turpitude. Ils prétendent que son usage ne comporte rien de nocif pour aucune des créatures du Dieu Très-Haut comme c'est le cas lorsqu'on fornique, boit du vin et vole, et qu'il n'est nécessaire d'appliquer aucune des sanctions Légales à l'encontre de quelqu'un qui en mange¹¹⁷.

Au contraire, affirme Ibn Taymiyya, au lieu d'inviter à l'adoration, le haschich "comporte pour la religion de l'individu et pour sa raison, pour sa moralité et pour sa nature, une nocivité maintes fois plus importante que ce qu'il s'y trouve de bien"¹¹⁸. En effet, participant à l'inaction, le haschich est censé affaiblir la virilité provoquant soit efféminement (*tahnīs*) et homosexualité passive (*ma'abūn*) soit consentement au cocuage (*dayyūta*), diminution de la jalousie (*gayra*)¹¹⁹ vis-à-vis de la femme et disparition de l'ardeur (*zawāl al-ḥamiyya*)¹²⁰. La dépravation (*fuḡūr*), quant à elle, est une thématique qu'Ibn Taymiyya aborde en évoquant les autres turpitudes pratiquées par ces religieux qui arrivent à affirmer que se livrer à ces petits choses les préviendrait de s'abandonner à des crimes encore plus ignobles. Parmi ces "petits péchés" (*al-muḥarram al-qalīl*) il y aurait ce qui se déroulait pendant les concerts spirituels (*samā'*) tant méprisés par le canoniste :

Semblablement y en a-t-il parmi eux qui disent que leur amour de Dieu, leur envie d'adoration, leur mouvement, leur eurêka mystique (*wajd*), leur désir (*shawq*), etc., ne se parfont que par l'audition (*samā'*) d'odes, l'intimité (*mu'āshara*) avec un témoin (*shāhid*) – un jeune garçon, etc. -, l'audition de voix et de mélodies. Par l'audition de ces voix et la vision de visages émouvants, soutiennent-ils, des motifs d'ascèse et d'adoration se mobilisent chez eux qui ne se mobiliseraient point sans cela. Sans cela, ils abandonneraient leurs prières et feraient des choses grandement interdites, comme être des coupeurs de

¹¹⁵ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, p. 213, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 119-120.

¹¹⁶ "Certains Docteurs furent indécis à propos du fouet, étant d'opinion que le haschich oblitère (*muzīl*) la raison mais n'est pas enivrant, à l'instar du *banj* et des substances pareilles, qui couvrent (*ghaṭṭā*) la raison mais sans ivresse", Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, p. 214, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 121.

¹¹⁷ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, p. 221, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 127-128.

¹¹⁸ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, p. 222, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 130-131.

¹¹⁹ Pour une analyse des implications du *gayra* dans la littérature arabe de l'époque abbaside voir aussi P. Myrne, *Discussing Ghayra in Abbasid Literature: Jealousy as a Manly Virtue or Sign of Mutual Affection*, dans *Journal of Abbasid Studies* 1, 2014, 46-65.

¹²⁰ Sur cela voir Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, pp. 205, 211 et 223; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 85-86, 113-114 et 135-136. Sur l'interprétation de l'expression *fataḥa bāb al-ṣahwa* voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 81-82 pour qui elle ne se réfère pas aux pulsions sexuelles mais à l'assuétude provoquée par la drogue, concept déjà exprimé dans un autre fatwa Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-ṣar'iyya*, pp. 151-152 et H. Laoust, *Le traité*, p. 112.

route et tuer des personnes. Ils sont d'opinion que leurs âmes s'exercent par là et qu'elles trouvent par là un plaisir qui les détourne de commettre les actions interdites, les grands péchés, et les porte à prier, à jeûner et à accomplir le pèlerinage. Telle est la justification de beaucoup des shaykhs qui invitent les gens à suivre leur voie au moyen de concerts spirituels (*samā'*) innové, de différentes sortes et espèces. Il en est qui y invitent au moyen des tambourins et de la danse [...] Parfois, ils joignent à cela l'intimité avec les femmes, les éphèbes, etc. [...] Ils reconnaissent parfois que ce qu'ils font est une innovation prohibée, ou interdite, mais disent : "Il ne nous était possible de faire que cela. Si nous n'avions pas fait ce petit nombre de choses interdites, il y aurait eu chute en des choses plus intensément interdites !"¹²¹.

III.5. Al-Zarkašī, al-Aqfahsī et al-Haytamī et la redéfinition de la nature judiciaire du haschich

Le débat sur la nature légale et la licéité du haschich était loin d'épuiser la question et de parvenir à un consensus entre les savants, au contraire, il a continué à intéresser de nombreux juristes, peut-être par la tendance croissante à consommer du cannabis dans tous les milieux sociaux.

Vers la fin du VIIIe/XIVe siècle deux ouvrages contribueront à enrichir le panorama de la littérature juridique à propos de la condamnation du haschich, tous les deux rédigés par des traditionnistes de l'école šafi'ite d'aire égyptienne : le *Zahr al-'arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* de Muḥammad Ibn Bahādur Ibn 'Abd Allāh al-Zarkašī (745-794/1344-1392) et l'*Ikrām man ya 'īš bi-taḥrīm al-ḥamr wa-l-ḥašīš* du *faqīh* šafi'ite Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn 'Imād Ibn Yūsuf al-Aqfahsī, connu plus simplement comme Ibn al-'Imād (750-808/1349-1405). Le premier est un traité qui, dans les intentions de son auteur, voulait sans doute être le texte juridique le plus exhaustif de son époque à propos du haschich et le plus richement documenté. En effet, Lozano a répertorié environ vingt-quatre sources directes et indirectes différentes citées dans le *Zahr al-'arīš*, pourtant, son auteur omet de citer sa source principale, Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, arrivant même à copier littéralement de nombreux passages du *Takrīm* et du *Tatmīm* sans jamais le citer¹²². Le traité d'al-Aqfahsī, quant à lui, est organisé en deux grandes parties : la première est consacrée aux discussions juridiques sur la condamnation du haschich et la deuxième sur le vin. Comme noté par Lozano, l'*Ikrām* n'est pas un ouvrage original dans le panorama des traités qui abordent la thématique du cannabis, au contraire, c'est plutôt un assemblage des fragments différents appartenant à d'autres textes : avant tout le *Zahr al-'arīš* de son contemporain al-Zarkašī et puis le *Takrīm* et le *Tatmīm* de Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī. Or, il est assez singulier que contrairement à al-Zarkašī qui mentionne toutes ses sources sauf al-Qaṣṭallānī, al-Aqfahsī, quant à lui, prend entièrement son argumentation juridique de l'ouvrage d'al-Zarkašī - y compris les citations du *Takrīm* et du *Tatmīm* contenu dans son *Zahr al-'arīš* -, sans jamais indiquer sa source à l'exception précisément des épîtres d'al-Qaṣṭallānī¹²³.

¹²¹ Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 14, pp. 468-469; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 143-147.

¹²² Pour les informations biographiques sur al-Zarkašī, son oeuvre, les passages tirés d'al-Qaṣṭallānī ainsi que les autres sources du *Zahr al-'arīš* voir I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 47-62.

¹²³ I. Lozano Cámara, Un texto inédito para la historia del *ḥašīš* en el mundo islámico: *Ikrām man ya 'īš bi-taḥrīm al-ḥamr wa-l-ḥašīš*, de Ibn al-'Imād al-Aqfahsī, dans *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*, 2 vols, Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, Granada 1991, vol. 1, pp. 581-582. Dans cette analyse on a préféré se concentrer plutôt sur l'étude du *Zahr al-'arīš* car ce dernier, non seulement est plus

Quoi qu'il en soit, le *Zahr al-arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* semble avoir joui d'une grande notoriété et autorité auprès des savants, comme l'atteste la citation fréquente de ce traité dans des œuvres successives et le nombre relativement élevé de manuscrits recensés¹²⁴. Dans un premier chapitre al-Zarkašī propose d'abord l'identification de l'objet de son étude évoquant quelques noms attribués au haschich et rapportant brièvement la légende de la découverte du cannabis par le shaykh Ḥaydar et sa diffusion par le shaykh Qalandar. Puis, citant l'autorité d'Ibn Taymiyya, il affirme que si les quatre fondateurs des écoles juridiques musulmanes n'en ont pas parlé c'est parce que les effets enivrants du cannabis ont été découverts entre la fin du sixième et le début du septième siècle de l'hégire (XIIe-XIIIe siècle de l'ère chrétienne) parallèlement à l'invasion des Tatars (Mongoles)¹²⁵. Ou bien, selon une autre source (*qāla ḡayruhu*), qui résulte être le *Takrīm* de al-Qaṣṭallānī, le haschich serait apparu d'abord chez les persans pendant la domination mongole et seulement successivement se diffusa à Bagdad¹²⁶. Le deuxième chapitre est consacré aux dégâts (*maḍārr*) que la drogue provoque à l'esprit et au corps, c'est-à-dire aux répercussions sur les conduites vertueuses inspirées par la religion et aux comportements dans la société. En ce qui concerne la corruption morale entraînée par le chanvre indien, al-Zarkašī offre un inventaire très détaillé:

Corrompt les pensées, fait oublier d'invoquer Dieu, fait divulguer le secret, perdre la pudeur (*dihāb al-ḥayyā'*), augmente les disputes (*al-mirā'*), diminue la virilité (*al-muruwwa*), dévoile ce dont il faut avoir honte (*al-'awrat*, littéralement "les parties honteuses") et fait disparaître la jalousie. Il détruit l'intelligence, il fait s'entretenir en compagnie d'Iblīs, abandonner les prières et se livrer à tous ce qui est défendus (*al-muḥarramāt*). Ce sont les dommages qui atteignent la religion¹²⁷.

Ainsi le consommateur habituel de haschich développe une telle propension à l'immoralité (*ab'ad al-ḥalq*) et aux comportements les plus dégradants (*afṣad taṣarrufihā*) qu'il lui est difficile de se repentir. Car le haschich semble être, dans la vision d'al-Zarkašī, le réceptacle de tous les maux, bien résumés dans ces vers :

Le moindre de ses malheurs, et ils sont nombreux,
Est la fornication (*baḡā'*), la folie (*ḡunūn*) ou l'épuisement mental (*nišāf*)¹²⁸

ordonné dans la présentation de ses arguments, mais est sans doute la source fondamentale de l'ouvrage d'al-Aqfāhī à qui, cependant, on n'a pas manqué de faire référence dans les notes qui suivent.

¹²⁴ Dans l'édition de Franz Rosenthal, les manuscrits étaient quatre (Berlin Ms. Wetzstein II, 1809, Berlin Ms. Wetzstein II, 1801, Gotha Ms. 2096, Berlin Ms. Petermann II, 407), F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 9-11. L'édition publiée par Lozano inclut à ces relevés par Franz Rosenthal trois autres manuscrits inédits, deux conservés au Dār al-kutub al-miṣriyya (725 Fiḡh Taymūr daté 882/1478 et Maktabat Muṣṭafā Faḍl 150 Maḡāmī' Taymūr date 1076/1665) et une copie conservée à la Maktabat al-Baladiyya d'Alexandrie (n° 3812) à qui il faut aussi ajouter un résumé en vers, *urḡūza*, le *Naẓm Zahr al-'arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* conservé au Dār al-Kutub al-Zāhiriyya de Damas (n° 5896 *al-fiḡh al-šāfi'ī*), I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 63-68 et 107.

¹²⁵ Pour la référence aux mongoles dans la *Siyāsa* et les *Fatāwā* d'Ibn Taymiyya voir plus haut p. 96 et note 96. Voir aussi al-Aqfāhī qui cite Ibn Taymiyya, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, p. 593.

¹²⁶ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 78; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 177 et I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 352.

¹²⁷ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 80, cité aussi dans l'*Ikrām* de al-Aqfāhī, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, pp. 594-595.

¹²⁸ Comme noté par Lozano dans le MS 150 Maḡāmī' Taymūr ce vers est attribué à un certain Ibn al-Qūff et est précédé par deux autres lignes rapportées aussi, avec quelques variantes, par al-Badrī, *Rāḥa*, Ms [ط], 76a et Ms [ب], 55b-56a où elles sont attribuées à un certain Šihāb al-Dīn Aḡmad al-Ṭaqafī, I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 82 et 124, note 38; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 88 note 1 pour la traduction du terme *nišāf*.

Par conséquent qui en consomme s'éloigne de la *Sunna* et il sera banni du Paradis et maudit par Dieu à moins qu'il ne se repente, car :

Dis à qui mange du haschich comme un ignorant
Ô ignoble, tu as vécu une mauvaise existence
La valeur de la raison est une fortune, alors pourquoi,
Ô insensé, tu l'as vendu pour du haschich ?
Qul li-man ya 'kulu al-ḥašīšata ḡahlan
yā ḥasīsan qad 'išta šarra ma 'tša
Diyatu al-'aqli badratun fa-limādā
*Yā safīhan qad bi 'tahā bi-ḥašīša*¹²⁹

Mais c'est surtout à partir du troisième chapitre et jusqu'à la fin du traité (septième chapitre), que se concentre la véritable argumentation juridique d'al-Zarkašī. La première question qu'il se pose concerne la nature juridique du haschich : il n'y a pas de doutes, pour al-Zarkašī, que le cannabis est un enivrant, comme assuré par des sources médicales comme Ibn al-Bayṭār, et juridiques, telles que Abū Ishāq al-Šīrāzī (393-476/1003-1083) et al-Nawawī (631-677/1233-1277)¹³⁰ pour qui les troubles des facultés psychiques de base provoquées par l'herbe sont les mêmes que celles entraînées par la boisson :

[le haschichin] confond l'ordre des paroles, révèle le secret caché ne distingue plus le ciel de la terre, ce qui est long de ce qui est large¹³¹.

Du même avis est Ibn Taymiyya pour qui, comme résume al-Zarkašī, le haschich est *muskir* car "ceux qui en mangent ressentent un égarement (*yanšūna 'anhā*) qui les portent à en absorber [davantage], contrairement à la jusquiame et à d'autres [drogues] qui ne provoque ni enivrement ni engouement (*lā yanšī wa-lā yuštahī*)"¹³².

¹²⁹ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 82 pour le texte arabe et p. 124 note 39. Le même fragment apparaît déjà dans le *Tatmīm* de al-Qaṣṭallānī qui, quant à lui, l'attribue à l'imam Muḥī al-Dīn Ibn Surāqa, I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, p. 51 d'où sûrement al-Zarkašī le copie. Les mêmes vers seront aussi rapportés dans l'*Ikrām* de al-Aqfahsī, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, p. 590, directement d'al-Qaṣṭallānī par la médiation du *Zahr al-'arīš*. Il existe une autre variante de la même composition dans le *Maḡlis* d'Ibn Gānim, I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 32:

qul li-man ya 'kul al-ḥašīšata ḡahlan
'išta fī aklihā bi-aqbaḥ 'ayša
zaynatu l-mar'i 'aqluhu fa-limādā
yā aḡā al-ḡahli bi 'tahu bi-ḥašīša.

Une autre version encore du premier hémistiche du deuxième vers est rapportée dans al-Ḍahabī, *Kitāb al-kabā'ir*, p. 98: *qīmatu l-mar'i ḡawhar fa-limādā / yā aḡā al-ḡahli bi 'tahu bi-ḥašīša*. Curieusement, Ibn Ḥaḡar al-Haytamī cite ces deux vers dans ses *Fatāwā* et dans le *Kitāb al-zawāḡir* mais à partir de deux sources différentes: dans le premier il cite la version contenue dans le *Zahr al-'arīš*, à son tour tirée du *Tatmīm* de al-Qaṣṭallānī, tandis que dans le deuxième texte al-Ḍahabī est explicitement mentionné comme source. Pourtant, ce deuxième hémistiche n'est pas identique à celui du *Kitāb al-kabā'ir* mais présente quelques variations: *qīmatu al-'aqli badratun fa-limādā / yā aḡā al-ḡahli bi 'tahu bi-ḥašīšah*; Ibn Ḥaḡar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-kubrā al-fiqhiyya*, Dār al-Fikr, Bayrūt 1983, vol. 4, p. 232 ; Id, *Kitāb al-zawāḡir 'an iqtirāf al-kabā'ir*, 2 vols, al-Maṭba'a al-Azhariyya, al-Qāhira 1325/1907, vol. 1, p. 176.

¹³⁰ Al-Nawawī, *Kitāb maḡmū' šarḥ al-muḥaḍḍab li-l-Šīrāzī*, 23 vols, éd. M. Naḡīb al-Muṭṭī al-Ḥanafī, Dār 'Ālam al-kutub, al-Riyyāḍ 2004, vol. 3, pp. 8-9.

¹³¹ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 84.

¹³² I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 84.

Pourtant, malgré l'autorité de ces célèbres *fuqahā'*, le débat à propos du caractère enivrant du haschich était loin de faire l'unanimité. Al-Zarkašī expose la thèse du shaykh malikite Abū l-'Abbās al-Qarāfī, surnom de Abū l-'Abbās Aḥmad Ibn Idrīs Ibn 'Abd Raḥmān Ibn 'Abd Allāh al-Šīnhāgī, qui a vécu entre 626-684/1228-1285, et qui affirme dans ses *Qawā'id* que le haschich serait une substance corruptrice (*mufsid*) et donc passible du *ta'zīr* plutôt que du *ḥadd*¹³³. En effet, selon al-Qarāfī, contrairement aux enivrants (*muskir*), le haschich ne provoque pas engouement (*našwa*), joie (*surūr*) et force de caractère (*quwwat al-nafs*), mais il embrouille la raison (*mušawwaš al-'aql*) sans pour autant entraîner une sensation de ravissement (*surūr*) tel que le vin qui renforce les qualités viriles (*murūwa*) et provoque aussi agressivité, comme le prouve ce vers :

Nous le buvons et il nous permet de devenir comme des rois
Et des lions. Nous ne nous éloignons point du combat.

Le haschich, par contre, rend son consommateur flegmatique, taciturne et mélancolique jusqu'aux larmes. Cependant, continue al-Qarāfī, ces changements d'humeur ne sont pas aussi radicaux et irrémédiables comme ceux que provoquent les substances narcotiques (*murqid*) qui atteignent tous les sens (*al-ḥawwās*)¹³⁴.

La thèse du savant malikite est totalement réfutée par al-Zarkašī qui insiste sur le caractère enivrant du haschich en s'appuyant sur l'acception profonde du mot *iskār* d'après l'autorité coranique, «Nos regards sont certainement voilés» (*Sūrat al-Ḥiğr*, 15: *innamā sukkirat abṣārunā*), ce qui veut dire couvrir la raison (*tagṭiyyat al-'aql*), la troubler donc provoquer un changement au niveau du discernement. En d'autres termes, continue al-Zarkašī reprenant une thèse déjà développée par al-Qaṣṭallānī, sans pour autant arriver à la même définition de l'ivresse comme maladie mentale, si le haschich provoque un état différent de ce qui précédait l'absorption de la drogue, alors il est un enivrant qui, rompant l'équilibre et l'harmonie, porte à l'incontinence et à la transgression. Si cette herbe était seulement corruptive (*mufsid*), comme affirme al-Qarāfī, elle porterait celui qui en fait usage à la folie, car son effet n'est plus l'altération temporaire de la raison mais une perte irrémédiable des facultés de jugement¹³⁵.

En ce qui concerne les preuves de l'interdiction canonique du haschich, al-Zarkašī rapporte deux *ḥadīṭ*-s, déjà signalés dans le *Tatmīm* d'al-Qaṣṭallānī. Dans la première tradition, il est question de la prohibition de toutes substances qui altèrent et corrompent la raison - selon la question posée au Prophète par Daylam al-Ḥimayrī et rapporté dans les *Sunan* d'Abū Dāwūd concernant l'interdiction d'une boisson enivrante faite de froment utilisée pour supporter le froid -; dans la deuxième, il s'agit de la prohibition de tout ce qui est *muskir wa-mufattir*, ce qui étourdit et débilite le corps et l'esprit à la fois. En effet, affirme al-Zarkašī, ce *ḥadīṭ* attribué à Umm Salama ajoute un autre argument à la

¹³³ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 127 note 49, voir aussi al-Qarāfī, *Kitāb al-furūq: anwār al-burūq fi anwār al-furūq*, 4 vols, éd 'Alī Ġum'a et Muḥammad Aḥmad Sirāg, Dār al-salām li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī' wa-l-tarğama, al-Qāhira 2001, vol. 1, p. 361 et *Éd.* 69:12-16.

¹³⁴ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 85-86 et Al-Qarāfī, *Kitāb al-furūq*, vol 1, p. 363.

¹³⁵ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 87-90. Pour la référence à al-Qaṣṭallānī voir plus haut p. 82 et p. 85.

prohibition du haschich, car, même si l'on mettait en discussion les propriétés altérantes de la drogue, la faiblesse et la torpeur générale qu'elle provoque ne laisseraient pas de doute sur son interdiction¹³⁶. Pourtant, l'auteur du *Zahr al-'arīš*, semble vouloir modérer deux positions extrêmes: celle du malikite al-Qarāfī qui, niant la nature enivrante du haschich, mine sa prohibition canonique et celle du ḥanbalite Ibn Taymiyya qui, quant à lui, arrive à considérer comme infidèle et donc passible de la peine capitale celui qui déclare licite l'herbe¹³⁷. L'avis de al-Zarkašī est décidément plus prudent

Car son [du haschich] interdiction n'est pas nécessairement fixée par la religion. Nous l'avons acceptée mais il est nécessaire que la preuve de l'accord entre les musulmans (*dalīl al-iğmā'*) soit catégorique au moins pour un de ces deux arguments. Les savants de notre école [šafi'ite] ainsi que d'autres [érudits] concordent sur l'interdiction de consommer de ce qui enivre, y compris les plantes et d'autres espèces. Al-Rāfī'ī a affirmé dans la section *Les aliments* du *Baḥr al-maḍḥab* que les plantes enivrantes même si elles n'ont pas un pouvoir émouvant (*laysat fīhi šidda muṭriba*), sont défendues à manger. Dans les *Fatāwā* d'al-Margīnānī, de l'école ḥanafite, ce qui enivre du *baṅṅ* et du "lait de jument" est interdit mais on n'applique pas le *ḥadd*. Du même avis sont Abū Ġa'far et Šams al-A'imma al-Sarḥasī. Il serait encore utile de dire que ce que consomment les Turcs et qu'ils appellent *qimmizz* est [aussi] interdit¹³⁸.

La question de l'impureté rituelle du haschich occupe le cinquième chapitre du *Zahr al-'arīš*. Faisant appel à différentes sources et au raisonnement analogique, al-Zarkašī arrive à admettre la consommation d'une petite quantité (*al-yasīr*) de haschich. En effet, bien que le cannabis soit un enivrant et, selon certains, en tant que *muskir* il devrait déjà être considéré impur, il a y aussi ceux qui estiment être pures même des plantes beaucoup plus dangereuses et plus vénéneuses que le haschich, tant que le liquide qui les arrose reste pur, car il n'existe pas des plantes impures *per se*. Ainsi, al-Zarkašī conclut qu'il est vrai que le haschich est un enivrant comme le vin, toutefois cela n'implique pas que son assimilation au jus de la treille doit nécessairement lui conférer toutes ses caractéristiques. Par conséquent, il y a accord entre les savants sur la licéité de consommer d'une petite dose de haschich, même si cette quantité raisonnable ne trouve aucune spécification dans le *Zahr al-'arīš*¹³⁹. Pourtant, l'ivresse provoquée par le haschich est un crime pour lequel al-Zarkašī n'hésite pas à indiquer la peine canonique prévue (*ḥadd*). Comme pour Ibn Taymiyya, al-Zarkašī affirme, lui aussi, que tout en annihilant la raison (*yazīlu al-'aql*) comme le *baṅṅ*, le haschich possède en plus un pouvoir

¹³⁶ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 90-92. Pour la référence à al-Qaṣṭallānī voir plus haut p. 93.

¹³⁷ La même thèse avait été explicitement avancée par Ibn Ġānim, voir plus haut pp. 70-71. Voir aussi le résumé de ce débat par al-Aqfaḥsī dans son *Ikrām*, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, pp. 595-596.

¹³⁸ Pour l'identité de tous ces personnages voir I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 92-93 et 133-134 et notes respectives. Avant de citer al-Margīnānī, le manuscrit Witzstein II, 1801, ajoute ce passage : "L'imam 'Alā' al-Dīn Ibn al-'Aṭṭār, grand *faqīh*, compagnon et élève d'al-Nawawī dont il a recueilli les fetwas, a dit que quant au haschich, appelé aussi *al-ḡubayrā'*, est le corrupteur de l'esprit et du corps, fait partir les richesses et les croyances, est le séducteur du genre humain, rend efféminé les qualités viriles des hommes, [qui en consomme] commet un péché plus grave que celui de qui consomme du vin suite à sa vigoureuse interdiction. En effet, pour ce qui est de sa prohibition, je ne connais aucun désaccord entre les ulémas de l'islam dont j'ai eu notice. En revanche, ils ne sont pas clairs si c'est obligatoire imposer le *ḥadd* ou leur convient plutôt appliquer la peine discrétionnaire (*ta'azīr*), par la fustigation (*ḍarb*) ou autre choses", pour le texte arabe voir F. Rosenthal, *The Herb*, p. 187 et I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 133 note 75.

¹³⁹ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 94-95 et surtout les notes à pp. 135-137 qui identifient les diverses sources citées par al-Zarkašī.

émouvant (*šaddat muṭriba*) ou provoque joie et plaisir (*la yaluddu wa-la yaṭrabu*) et celui qui en absorbe sera passible du *ḥadd*¹⁴⁰.

Enfin, al-Zarkašī aborde une série d’arguments juridiques concernant la drogue. D’abord, c’est la validité de la prière sous l’effet du haschich à être prise en considération. Cet argument est en partie relié au débat sur la pureté ou impureté rituelle du cannabis, mais concerne avant tout la question de savoir à partir de quelle phase de sa préparation le haschich devient-il réellement un enivrant. Selon al-Qarāfī, qui cite l’avis d’un *faqīh* de son époque, si le haschich est absorbé après avoir été torréfié ou grillé (*tuḥammaṣ aw-tuṣlaq*) la prière perd sa validité (*baṭala*), car avec ce traitement les effets enivrants se dégageraient de la plante, comme c’est aussi le cas pendant la fermentation du jus de raisin. Al-Zarkašī, par contre, affirme avoir consulté sur ce point un groupe de consommateurs de la drogue et bien qu’ils ne soient pas d’accord entre eux sur le sujet, il est cependant persuadé que le haschich enivre aussi bien avant qu’après que ses feuilles ou ses grains ont été grillés et par conséquent la prière de celui qui en a absorbé dans les deux cas n’est plus valable¹⁴¹. Ensuite, l’auteur s’interroge sur les situations dans lesquelles la consommation de haschich n’est pas interdite. D’abord il affirme qu’une petite quantité de haschich est autorisée, du moment qu’elle n’enivre pas. Mais sur ce dernier point, il n’y a pas d’unanimité: pour certains savants, contrairement au vin dont la consommation en grandes et petites quantités est interdite à cause de sa nature impure, le haschich étant rituellement pur peut être consommé en quantités limitées. En revanche, selon d’autres érudits le *ḥadīṯ* prophétique *mā askara kaṭīruhu fa-qalīluhu ḥarām* ne laisserait pas de doute à propos de l’interdiction absolue de consommer du haschich, considéré même plus nocif que le vin. Par conséquent, il est obligatoire de provoquer le vomissement à celui qui en consomme, si le but de l’ingestion était de s’enivrer. Puis, continue le shaykh šafī‘ite, l’utilisation du cannabis à des fins médicales est licite car il peut être utile de “voiler” la conscience pendant l’amputation d’une main, par exemple, ou pour sauver la vie. Donc, il admet l’utilisation du narcotique comme anesthésique dans des opérations chirurgicales lourdes. Encore, sa prohibition n’est pas valable dans le cas de quelqu’un qui ne présente pas des symptômes d’ivresse après son ingestion, car cette herbe est pure et inoffensive. Enfin, contrairement au vin qui est défendu même pour calmer la soif, le haschich peut être ingéré pour apaiser la faim. Ainsi, il devient licite de cultiver et vendre du haschich mais seulement à des fins thérapeutiques¹⁴². Quant au divorce prononcé sous son effet, selon al-Zarkašī les sources légales demeurent obscures sur ce sujet. Cependant, pour l’auteur du *Zahr al-‘arīš*, par le raisonnement analogique tout laisse à penser que celui qui absorbe du haschich pour amusement (*li-l-lahw wa-l-muḡūn*), doit avoir le même statut juridique que celui qui s’adonne au vin (*sakrān*), ce qui veut dire qu’il est considéré comme un pécheur (*‘āṣī*). Si pour Abū Ḥanīfa le divorce prononcé sous

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 96-97 et 138-140.

¹⁴¹ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 99 et al-Qarāfī, *Kitāb al-furūq*, vol. 1, 361-362.

¹⁴² I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 99-103. Ces mêmes arguments sont rapportés littéralement par al-Aqfahsī, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, p. 588.

l'effet de la drogue ne serait pas obligatoire, en revanche, le shaykh šafi'ite Abū l-'Abbās Aḥmad al-Ġurġānī (m. 428/1089) affirme que

boire du vin volontairement (*muḥtāran*) ou assumer du *baṅġ*, par jeu ou plaisir (*tahazzuyyan aw-taḥarruban*) jusqu'à brouiller la raison, n'annule pas le divorce parce que son action est un péché et il mérite la punition qu'en dérive, tout comme la mutilation qui s'applique comme vengeance ou pour punir le vol¹⁴³.

En d'autres termes, il est interdit d'altérer intentionnellement sa raison pour en tirer plaisir et ravissement.

L'œuvre de al-Zarkašī fut aussitôt reconnue comme une autorité en la matière déjà par ses contemporains et, comme l'a montré Lozano, les arguments exposés dans le *Zahr al-'arīs* seront mainte fois reproduits dans les traités des siècles successifs. On a déjà mentionné l'*Ikrām* d'al-Aqfahsī et la *Rāḥa* d'al-Badrī, mais cela vaut aussi la peine de citer le bref fragment du *Zahr al-'arīs* contenu dans le *Tarīḥ al-ḥamīs* de Diyārbakrī (m. 966/1559 environs) et dans le court traité de Maḥmūd Ibn Pīr Muḥammad al-Fanārī (m. 954/1547 environs) la *Risāla fī ḥurmat al-ḥašīš wa-l-afyūn*. Encore à la première moitié du Xe/XVIe siècle remonte la rédaction du *Zill al-'arīs fī man' ḥill al-baṅġ wa-l-ḥašīš* de Raḍī al-Dīn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Ḥanbalī (908-971/1502-1563), ce livre selon Ḥaġġī Ḥalīfā aurait utilisée comme source un *Zahr al-'arīs*, vraisemblablement le texte d'al-Zarkašī. Puis, il faut encore citer qu'une brève mention du *Zahr al-'arīs* apparaît aussi dans le *Qam' al-wāšīn fī ḍamm al-barrāšīn* d'Ibn al-Ġazzār (mort vers la fin du Xe/XVIe siècle)¹⁴⁴. Enfin, al-Zarkašī avec al-Qaṣṭallānī et Ibn Taymiyya sont les principales sources d'Abū l-'Abbās Ibn Ḥaġar al-Haytamī (909-974/1504-1567).

Ce dernier était un érudit égyptien de l'école šafi'ite qui a abordé le haschich dans la section *Bāb al-ašriba wa-l-muḥaddirāt* de son *Fatāwā al-kubrā* ainsi que dans le *Kitāb al-aṭ'ima* qui fait partie du *Kitāb al-zawāġir 'an iqtirāf al-kabā'ir*¹⁴⁵. Dans ces deux ouvrages, l'argumentation sur l'interdiction du haschich est peu originale étant un regroupement de citations d'opinions précédemment développées par les juristes. Toutefois, les pages d'al-Haytamī s'avèrent intéressantes du moment qu'il adopte une terminologie plus spécifique suite à une analyse plus approfondie de la différence entre le vin, le haschich et d'autres substances similaires. En effet, al-Haytamī reprend l'idée de "torpeur" indiquée par la racine arabe *ḤDR* qu'il utilise comme synonyme de *FTR* : "al-mufattir kull mā yūriṭu al-futūr wa-ḥadara fī l-aṭrāf"¹⁴⁶. Or, le mot *murqid*, qui avait été aussi indiqué par al-Qarāfī et que nous avons traduit par "narcotique" alors qu'originellement signifie "ce qui

¹⁴³ *Ibidem*, p. 104 et 145, note 121.

¹⁴⁴ Voir sur cela I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 63-65 et F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 15-18.

¹⁴⁵ Ibn Ḥaġar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-kubrā*, pp. 223-234 ; Id, *Kitāb al-zawāġir*, pp. 172-176.

¹⁴⁶ Ibn Ḥaġar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-kubrā*, p. 226 ; Id, *Kitāb al-zawāġir 'an iqtirāf al-kabā'ir*, p. 172-173. Pour le rédacteur du *Lisān al-'Arab*, plus tard repris par le *Tāġ al-'arūs*, *al-ḥidr* signifie originellement voile, rideau (*al-sitr*), tandis que *al-ḥadir* et *al-ḥidra* sont respectivement un engourdissement (*imḍilāl*) qui atteint les membres inférieurs du corps et une pesanteur (*tiql*) qui ne permet pas de marcher. Ensuite, les deux auteurs rapportent *futūr* et *kasal* comme synonymes de *ḥadar*, voir Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 4, pp. 231-234 et al-Zabīdī, *Tāġ al-'arūs*, vol. 11, pp. 140-148.

provoque sommeil”, n’apparaît pas ici en relation à *muḥdar*, association qui n’est pas retenue par les dictionnaires anciens non plus. En effet, le mot *muḥdar* n’implique pas uniquement l’action de dormir (*nawm*) - ce qui est le cas de *murqid* - bien que, métaphoriquement (*min al-mağāz*), *al-ḥudra* puisse aussi signifier ténèbres (*ḡulma*) ou même indiquer la dernière partie de la nuit¹⁴⁷. Or, pour al-Haytamī *muskir aw muḥaddir*¹⁴⁸ sont une série de substances comme le haschich, le *banğ* (appelé par l’auteur *al-šikrān*), l’opium (*al-afyūm*), l’ambre (*al-‘ambar*), le safran (*al-za‘frān*), la noix de muscade (*ğawz al-tayyib*) et le *qāt* yéménite. D’ailleurs, c’est justement à partir d’un traité qu’il a écrit à propos de cette dernière plante - le *Taḥdīr al-tiqā ‘an isti‘māl al-kafta wa-l-qāt* - qu’il entame tout son raisonnement sur les *muḥaddirāt*, les stupéfiants, les drogues¹⁴⁹, car “toutes les mauvaises qualités mentionnées en relation au haschich sont aussi présentes dans le *qāt*, avec un surcroît de nocivité”¹⁵⁰. Quoi qu’il en soit, al-Haytamī ne met pas en discussion le caractère enivrant (*muskir*) du haschich, du moment que, comme le vin, il altère la raison et provoque ravissement (*muṭrib*), toutefois il distingue entre *muskir* et *muḥaddir*: le premier se réfère à l’altération produite au niveau de la raison, ce qui est plus proprement l’ivresse (*iskār* ou *našāt*) due à la boisson et qui entraîne vigueur (*našāt*) – dont l’expression *al-našāt wa-l-našāt* est une heureuse allitération –, colère (*ğadab*) et animosité (*‘arbada*); le deuxième, par contre, concerne tout ce qui affaiblit le corps et, même s’il donne une illusion de vitalité et excitation (*tawahhum al-našāt*), il provoque, en réalité, mollesse, torpeur, mutisme, endormissement, apathie et indolence (*futūr*). Or, continue le shaykh šafi‘ite, tout ce qui est *muḥaddir* est le plus souvent *muskir* tandis que le contraire n’est pas forcément vrai: le vin, par exemple, est un enivrant mais n’est pas pour autant un narcotique comme le haschich ou le *banğ* qui, quant à eux, sont *muskir* et *muḥaddir* en même temps, ou plutôt *min al-muḥaddirāt al-muskirāt*¹⁵¹. Cela veut dire que les drogues appartiendraient à une sous-catégorie des enivrants tout en étant également sujettes à la prohibition prophétique explicite dans le *ḥadīth*: “nahā rasūl Allāh ‘an kull muskir wa-mufattir”¹⁵². Cette tradition est, pour al-Haytamī, la plus probante preuve juridique réglant une matière tellement ambiguë qui ne saurait être incluse parmi les *šubḥahāt*, plus convaincante encore que la générale prohibition de tout ce qui enivre et altère la raison (*tağṭiyya* ou *tağayyar al-‘aql*) ou nuit (*muḍirr*) à l’intégrité psycho-physique de l’être humain.

¹⁴⁷ *Ibidem*, vol. 11, p. 147. Pour Ibn Manzūr la nuit se compose de cinq parties: *sudfa wa-sutfa wa-ḥağma wa-ya‘fūr wa-ḥudra* où *al-ḥudra* est la nuit qui touche à son terme, Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, vol. 4, p. 232.

¹⁴⁸ Il semble que l’association entre *muskir* et *muḥaddir* avait été déjà élaborée par un autre érudit šafi‘ite Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sulaymān al-Zāhid (m. 819/1416) qui, selon al-Saḥāwī, aurait écrit *al-Kalām ‘alā al-muskirāt muḥaddirihā wa-muskirihā*. Comme ce traité n’a pas encore été étudié par la critique, on peut seulement présumer qu’il traite aussi du haschich et d’autres substances enivrantes. Voir Al-Saḥāwī, *Daw*, II, p. 111; GALS, vol. 2, p. 112, F. Rosenthal, *The Herb*, p. 81 et note 6.

¹⁴⁹ Ce texte, encore sous forme de manuscrit (Yale Ms. L-753), copie, selon Rosenthal, plusieurs fragments du *Ikrām* de al-Aqfāhī, F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 11-12.

¹⁵⁰ Ibn Ḥağar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-kubrā*, p. 226.

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 230-131 et 229 pour l’expression *min al-muḥaddirāt al-muskirāt*.

¹⁵² *Ibidem*, p. 226 ; Id, *Kitāb al-zawāğir*, pp. 172-173. Cette tradition avait été déjà citée par al-Qaṣṣallānī et al-Zarkašī. Voir plus haut p. 93 et 109.

DEUXIEME PARTIE

RACONTER LE HASCHICH OU L'IVRESSE RIDICULE: ÉDITION ET
ÉTUDE DE LA RAḤAT AL-ARWĀḤ FĪ L-ḤAŠĪŠ WA L-RĀḤ DE TAQĪ AL-
DĪN ABŪ L-TUQĀ AL-BADRĪ

CHAPITRE IV

AL-BADRĪ, SON TEMPS ET SON ŒUVRE

Le nom complet de l'auteur de la *Rāḥa* est Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā Abū Bakr Ibn 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Badrī al-Dimašqī, al-Miṣrī ou al-Qāhirī, al-Šāfi'ī, al-Wafā'ī. Certaines sources comme Brockelmann¹ lisent Abū l-Baqā', pourtant cette *kunya* n'est mentionné ni par al-Saḥāwī, qui rapporte, en revanche, le nom Abū l-Tuqā, ni dans les trois ouvrages autographes à notre disposition. Le *Siḥr al-'uyyūn* notamment est le seul original à nous donner la vocalisation exacte de son nom². Le *Maṭāli' al-badriyya fī l-manāzil al-qamariyya* de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford daté 880/1475, porte, lui-aussi, la signature Abū l-Tuqā Abū Bakr Ibn 'Abd Allāh al-Badrī al-Šāfi'ī³. Enfin, notre auteur a apposé en 883/1478-9 son nom ('*alā yad al-faqīr ilā mawlāhi, al-šākir 'alā mā awlāhu, Abī l-Tuqā Abī Bakr Ibn 'Abd Allāh al-Badrī al-Šāfi'ī badīl al-Qāhira al-maḥrūsa, anā*) à une copie du *Tuḥfat al-ḥill al-wadūd fī l-ma'rifat al-ḍawābiḥ wa l-ḥudūd* d'Abū Ḥāmid Muḥammad al-Qudṣī al-Šāfi'ī (m. 888/1483)⁴. Al-Saḥāwī (830-902/1427-1497), qui est la seule source biographique sur notre auteur, affirme qu'il était aussi connu comme Ibn al-Badrī, pourtant en 871/1466-7 deux des cinq lecteurs d'un des ses ouvrages, la *Ġurraṭ al-ṣabbāḥ fī waṣf al-wuḡūḥ al-ṣibāḥ*, le désignent respectivement par al-šayḥ Taqī al-Dīn Abū Bakr al-Badrī al-Dimašqī et par Taqī al-Dīn al-Badrī⁵.

Quoi qu'il en soit, selon al-Saḥāwī, al-Badrī serait né en *Rabī' al-Awwal* 847/Juillet 1443 à Damas où il grandit. Il voyagea souvent avec son père qui était probablement un commerçant⁶, entre la région syro-libanaise (Šām) et le Caire avant de s'y installer pour une plus longue période, continuant à travailler entre les deux pays. Il semble que Taqī al-Dīn cherchait à se donner un air de shaykh, sans

¹ C. Brockelmann, *GAL*, vol. 2, p. 132 et *GALS*, vol. 2, p. 163; Al-Ziriklī, *al-A'lām*, vol. 2, p. 66; al-Badrī, *al-Durr al-maṣūm al-musammā bi-Siḥr al-'uyyūn*, éd. S. Ṣadiq 'Abd al-Fattāḥ, Maṭbū'āt al-ša'ab, al-Qāhira 1998, p. 7. Ḥāggī Ḥalīfa, *Kaṣf*, vol. 2, p. 1941 attribue le *Nuzhat al-anām fī faḍā'il maḥāsini al-Šām* à Abū l-Baqā' 'Abd Allāh Ibn Muḥammad al-Badrī, al-Miṣrī, al-Dimašqī, al-Šāfi'ī.

² Y. A. Petrosyan et al. (éds), *Pages of perfection. Islamic paintings and calligraphy from Russian Academy of Sciences, St Petersburg*, Lugano 1995, p. 43. G. J. van Gelder, AL-BADRĪ, ABŪ L-TUQĀ, dans *EP*, Brill Online 2012: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-badri-abu-l-tuqa-COM_22909. L'éditeur du *Durr al-maṣūm al-musammā bi-Siḥr al-'uyyūn* ne semble avoir eu connaissance de cet autographe s'il affirme que la copie qu'il publie, celle du Dār al-kutub al-miṣriyya 1276, datée 23 Raḡab 1276/15 Février 1860: *lam yuḍkar 'alayhi ism mu'allifihi*, al-Badrī, *al-Durr*, p. 9. Par ailleurs, cet ouvrage est aussi considéré anonyme chez Ḥāggī Ḥalīfa, *Kaṣf*, vol. 3, pp. 585-6.

³ A. Nicoll, *Catalogi codicum manuseriptorum orientaliūm bibliothecae Bodleianae pars secunda, volumen secundo, arabicos*, E typographeo Academico, Oxii 1835, pp. 298-300.

⁴ Voir Al-Ziriklī, *al-A'lām*, vol. 2, p. 66 pour une reproduction du colophon de cet ouvrage avec la signature d'al-Badrī. Sur l'auteur de la *Tuḥfat al-ḥill* voir C. Gilliot, ABŪ ḤĀMID AL-QUDSĪ, dans *EP*, Brill Online 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-hamid-al-qudsi-COM_26210. Une copie de cet ouvrage est conservée dans le fond de la Bibliothèque de l'Université de Téhéran n° 159.

⁵ Al-Badrī, Taqī al-Dīn, *Ġurraṭ al-ṣabbāḥ fī waṣf al-wuḡūḥ al-ṣibbāḥ*, Ms British Museum Add. 23,445, 4a et 6a. Sur ce recueil voir surtout F. Rosenthal, Male and Female: Described and Compared, dans J. W. Wright Jr et Everett K. Rowson (éds), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 33-43.

⁶ Al-Saḥāwī n'indique pas la profession du père d'al-Badrī, toutefois nous pouvons supposer qu'il était commerçant suivant l'éditeur du *Nuzhat al-anām*, al-Badrī, *Nuzhat al-anām fī maḥāsini al-Šām*, éd. I. Šāliḥ, Dār al-Bašā'ir, Dimašq 2006, p. 6.

pour autant jamais réussir à être accepté par les érudits, note al-Saḥāwī avec un peu de mépris: *wakataba ‘an ḥilq min al-ṣuyyūḥ fa-min dūnihim*⁷. Cependant, il fit beaucoup d’efforts pour maîtriser la poésie, tant le panégyrique que l’invective et ne manqua pas de fréquenter les maîtres de cet art de son époque. Al-Saḥāwī dit l’avoir personnellement rencontré et avoir reçu d’al-Badrī un éloge en vers.

Son destin ne diffère visiblement pas de celui de plusieurs lettrés de son époque qui, ayant reçu une éducation standardisée dans les sciences et les lettres, devaient, cependant, trouver des occupations autres que l’écriture pour gagner leur vie. En effet, parallèlement au déclin du patronage qui avait caractérisé la production littéraire des époques antérieures⁸ et à l’affirmation de ce que Konrad Hirschler a appelé “literate mentality”, une culture de l’instruction, qui naît du développement à la fois de la “textualisation” et de la popularisation de la culture⁹, nous assistons dans la période mamelouke (648-922/1250-1517) à une graduelle transformation du rôle du savant (‘*ālim*) et du lettré (*adīb*) qui vont progressivement se fondre suite à ce procès de *adabisation* des ulémas et de *ulamisation* du *adīb* dont parle Thomas Bauer¹⁰. En même temps, la fonction sociale de la littérature subit également un changement par rapport à l’époque ‘abbāsīde qui consiste dans le passage d’une esthétique de la représentation à celle de la participation. En d’autres termes, la littérature mamelouke ne représentait plus verticalement les rapports de force entre le mécène et son rapsode, mais elle allait devenir un moyen de communication entre les membres d’un même groupe socio-culturel¹¹. Ces *udabā’-‘ulamā’*, à la fois producteurs et consommateurs de littérature, continuaient à adresser des

⁷ Al-Saḥāwī, *al-Daw’*, vol. 11, p. 41; al-Badrī, *Nuzhat al-anām*, p. 6.

⁸ Voir sur cela B. Flemming, *Literary Activities in Mamluk Halls and Barracks*, dans M. Rosen-Ayalon (éd), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Institute of Asian and African Studies, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1977, pp. 249-260; U. Haarmann, *Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the Intellectual life of the Fourteenth-Century Egypt and Syria*, *Journal of Semitic Studies*, 33, 1, 1988, pp. 81-114; Th. E. Homerin, *Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age*, *Mamlūk Studies Review* 1, 1997, pp. 63-85; J. Berkey, *Culture and Society during the Late Middle Ages*, dans C. Petry (éd), *The Cambridge History of Egypt*, 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge 1998, vol. 1, pp. 375-411; R. Irwin, *Mamluk Literature*, *Mamlūk Studies Review* 7, 1, 2003, pp. 1-29; T. Monroe, M. Pettigrew, *The Decline of Courtly patronage and the appearance of New genres in Arabic literature: the case of the Zajal, the Maqāma, and the Shadow play*, *Journal of Arabic Literature* 34, 2003, pp. 138-177; R. Allen, *The post-Classical Period: Parameters and Preliminaries*, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in The Post-classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 1-21; M. Larkin, *Popular Poetry in the Post-Classical Period*, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature*, pp. 220-22; Eadem, *The Dust of the Master: A Mamlūk-Era Zajal by Khalaf al-Ghubārī*, *Quaderni di Studi Arabi*, n.s., 2, 2007, pp. 11-13; J. Lowry, D. Stewart, *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850: Introduction*, dans J. Lowry, D. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, pp. 1-12.

⁹ K. Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012, pp. 197-8. Voir aussi le troisième chapitre (pp. 82-123) où Hirschler analyse le changement dans les curriculums éducatifs des écoles dans la période mamelouke.

¹⁰ T. Bauer, *Communication and Emotion: The Case of Ibn Nubātah’s Kindertotenlieder*, *Mamlūk Studies Review* 7, 2003, 62-63; Id, *Literarische Anthologien der Mamlukenzeit*, dans S. Conermann, A. Pistor-Hatam (éds), *Die Mamluken*, EB-Verlag, Hamburg 2003, pp. 71-83; Id, *Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches*, *Mamlūk Studies Review* 9, 2005, pp. 105-132; Id, “Ayna ḥādā min al-Mutanabbī?” *Toward an Aesthetics of Mamluk Literature*, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 6-10; Id, *Mamluk Literature as a Means of Communication*, dans S. Conermann (éd), *Ubi sumus? Quo vaemus? Mamluk Studies - State of the Art*, Bonn University Press, Göttingen 2013, pp. 23-26.

¹¹ Voir sur cela surtout T. Bauer, *Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches*, *Mamlūk Studies Review* 9, 2005, pp. 108-111.

éloges aux différents régnants. Toutefois, ils n'étaient plus des "poètes de court" car ils pouvaient aussi compter sur une autre activité professionnelle. Par exemple, Yaḥyā al-Ġazzār (m. 679/1281) tenta à plusieurs reprises d'obtenir les faveurs des gouverneurs de l'époque en leur adressant des panégyriques, sans pour autant réussir à être accepté en tant que "poète de court". Ainsi, il dut retourner à son activité de boucher, comme son surnom l'indique, affirmant que comme poète il avait dû courir derrière les chiens, tandis que comme boucher c'étaient les chiens qui couraient derrière lui¹². En effet, même les poètes de renom comme Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī (650-749/1348-1253), auteur de plusieurs compositions et d'un précieux traité sur les formes poétiques non classiques telles que *muwašṣaḥa*, *zağal*, *bullayq*, *du-l-bayt*, *mawāliyyā*, *qūmā*, *kān-wa-kān*¹³, ou Ibrāhīm al-Mi'mār (m. 749/1348) avaient leur propre profession. Le premier était marchand et le second architecte comme le suggère son surnom, pourtant tous les deux s'adonnaient en même temps aux lettres¹⁴. Ibn Nubāta (686-768/1287-1366), de son côté, même s'il déplorait de temps à autre sa situation économique, probablement plus un *topos* littéraire qu'une condition réelle, il pouvait cependant compter sur plusieurs fonctions au sein du *dīwān al-inšā'* de Damas et du Caire et cela grâce à des relations personnelles tissées avec des ulémas, des juges, des bureaucrates qui, pour un *adīb* de l'époque mamelouke, se révélaient plus utiles que les faveurs d'un émir¹⁵.

Quant à al-Badrī, il travailla comme notaire et copiste envoyant de temps à autre ses louanges en vers pour obtenir les bonnes grâces de divers gouverneurs et *qādī*-s. Malgré cela, après avoir écrit une satire contre 'Abd al-Razzāq, *qādī* de la madrasa *al-Barqūqiyya*, al-Badrī perdit son travail de notaire et sa situation économique se détériora dramatiquement au point où n'était-ce l'héritage reçu à la mort de sa femme, ajoute al-Saḥāwī, il serait tombé dans la misère. Ainsi, il put séjourner d'abord à la Mecque, puis dans la région syro-libanaise (Ṣām) et enfin à Médine en 892/1486-7 avant de retourner définitivement à la Mecque où il se mit à travailler dans le commerce. À Médine, il avait déjà commencé à rédiger quelques uns de ses ouvrages et une fois à la Mecque il compléta certains de ses recueils dont al-Saḥāwī rapporte seulement la *Ġurra al-ṣabāḥ fī waṣf al-wuḡūh al-ṣibāḥ*¹⁶. Si on

¹² T. Bauer, *Mamluk Literature*, p. 120.

¹³ W. Heinrichs, ṢAFĪ AL-DĪN AL-ḤILLĪ, dans *EF*, vol. 8, p. 801 et Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī, *Kitāb al-‘āṭil al-ḥālī wa-l-muraḥḥaṣ al-ḡālī*, éd. W. Hoenerbach, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1956.

¹⁴ T. Bauer, *Mamluk Literature*, pp. 83-84; pour Ibrāhīm al-Mi'mār voir T. Bauer, Ibrāhīm al-Mi'mār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152, 2002, pp. 63-93; Id, Die Leiden eines ägyptischen Müllers: Die Mühlen-Maqāme des Ibrāhīm al-Mi'mār (st. 749/1348), dans A. I. Blöbaum et al. (éds), *Ägypten-Münster: Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 1-16; Id, Das Nilzağal des Ibrāhīm al-Mi'mār. Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes, dans F. Reiter (éd), *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, pp. 69-88; H. Özkan, The Drug *Zajals* in Ibrāhīm al-Mi'mār's *Dīwān*, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 212-248.

¹⁵ T. Bauer, Jamāl al-Dīn IBN NUBĀTAH, dans R. Allen, J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, vol. 2, pp. 189-98; T. Bauer, Ibn Nubāta al-Miṣrī (686-768/1287-1366); Life and Works. Part I: The Life of Ibn Nubāta, *Mamlūk Studies Review* 12, 1, 2008, pp. 9-10.

¹⁶ Al-Saḥāwī lit *Ġurar*, al-Saḥāwī, *Al-Daw'*, vol. 11, p. 41; Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kaṣf*, vol. 4, p. 311.

croit l'auteur du *Ḍaw' al-lāmi'*, al-Badrī lui-même aurait dit avoir déjà achevé la *Ġurra* en 865/1460-1 pendant qu'il se trouvait encore à Damas¹⁷.

Quoi qu'il en soit, al-Saḥāwī, avec qui notre auteur eut des échanges de compositions en vers, ne trouve pas son travail poétique particulièrement méritoire: *wa-laysa naẓmuhu bi-l-ṭā'il, wa-lā fahmuhu bi-l-kāmil*¹⁸. La réserve exprimée par l'auteur du *al-Ḍaw' al-lāmi'* vis-à-vis de l'œuvre d'al-Badrī résume une attitude partagée par d'autres compilateurs d'anthologies de l'époque, tels que al-Ṣafadī (696-764/1297-1363) ou Ibn Ḥaḡar al-Asqalānī (773-852/1372-1449). Pour ces derniers, recensant l'œuvre des lettrés, la parfaite maîtrise de la poésie était le seul moyen de distinction au sein du groupe des *udabā'*-*'ulamā'*. En effet, dans la période mamelouke le prestige d'un poète ne passait plus par la récompense et les honneurs rendus par un patron sur la base d'une relation asymétrique, mais c'était la reconnaissance de ses pairs qui confirmait sa valeur¹⁹.

Au début du mois de *Muḥarram* 894/Décembre 1488 al-Badrī voyagea encore par mer de la Mecque vers al-Ṭūr, dans la péninsule du Sinaï, puis à Gaza où il mourut au mois de *Ġumādā*/Novembre à l'âge de quarante-sept ans. Geert van Gelder affirme qu'il décéda à al-Ṭūr alors qu'al-Saḥāwī nous semble clairement affirmer qu'il arriva à Gaza avant de mourir: *fa-waṣala ilā al-Ṭūr tumma Ġazza fa-adrakahu aḡluhu hunāka fī Ġumādā minhā*²⁰. Selon Carl Brockelmann la mort d'al-Badrī serait survenue en 909/1503 sept ans environ après la mort de son principal biographe Šams al-Dīn al-Saḥāwī (830-902/1427-1497)²¹, datation qu'il nous semble pouvoir clairement rejeter.

Quant à ses ouvrages, outre la *Rāḥat al-arwāḥ* et la *Ġurra al-ṣabāḥ*, Brockelmann liste la *Nuzhat al-anām fī maḥāsīn al-Šām*, le *Maṭāli' al-badriyya fī manāzil al-qamariyya* et ajoute le *Siḥr al-'uyyūn* et le *Šanā'i' al-badriyya fī-mā tazāhhada wa-tāba min al-barīyya*²². De ces titres, seuls le *Nuzhat al-anām* et le *Siḥr al-'uyyūn* ont fait l'objet d'une édition critique tandis que les autres restent encore sous forme de manuscrit²³. Le premier est une anthologie de textes qui concernent la région syro-libanaise (Šām) où al-Badrī cite aussi la *Rāḥa* à propos des plantes de *qinnab* qui poussaient le long du fleuve Bāniyās à Damas, ce qui situe la rédaction du *Nuzhat al-anām* après la compilation de la *Rāḥa*²⁴. Le *Siḥr al-'uyyūn* est un recueil de textes littéraires, en prose et en vers, et anatomiques concernant l'œil²⁵.

¹⁷ Al-Saḥāwī, *Al-Ḍaw'*, vol. 11, p. 41.

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ T. Bauer, *Mamluk Literature*, pp. 109-11.

²⁰ Al-Saḥāwī, *Al-Ḍaw'*, vol. 11, p. 42; G. J. van Gelder, AL-BADRĪ, ABŪ L-TUQĀ, dans *EF*³, Brill Online.

²¹ C. Brockelmann, *GALS*, vol. 2, p. 163.

²² Pour ce dernier manuscrit voir W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Berlin*, 10 vols, première édition A. Asher, Berlin 1887-1899, nouvelle édition G. Olms, Hildesheim 1980-1, vol. 7, pp. 710-11.

²³ C. Brockelmann, *GAL*, vol. 2, p. 132 et *GALS*, vol. 2, p. 163; G. J. van Gelder, AL-BADRĪ, dans *EF*³, Brill Online. R. Weipert, *Classical Arabic Philology & Poetry. A Bibliographical Handbook of Important Editions from 1960 to 2000*, BRILL, Leiden-Boston-Köln 2002, p. 17. Pour les deux éditions, voir les notes précédentes.

²⁴ Al-Badrī, *Nuzhat al-anām*, p. 65.

²⁵ Thomas Bauer, dans son analyse typologique des anthologies de l'époque mamelouke, liste ces deux ouvrages parmi les recueils du type T₂, c'est-à-dire des anthologies thématiques très centrées sur un seul objet, voir T. Bauer, *Literarische Anthologien der Mamlukenzeit*, pp. 73-74, 98 et 119.

Dans son dictionnaire biographique al-Ziriklī (m. 1976) ajoute aux traités déjà mentionnés sept autres recueils sans spécifier sa source: la *Nuzhat al-udabā' wa-salwat al-ğurabā'*, le *Sukkar Maşr fī dawq ahl al-‘aşr*, un *Dīwān šī‘r*, la *Nuzhat al-ḥāṭir wa-qurraṭ al-nāzīr*, le *Şurūṭ al-wafā' fī anbā' al-ḥulafā'*, la *Rawḍat al-ğalīs wa-nuzhat al-anīs* et le *Tabāşīr al-şarāb*. Al-Albānī (m. 1979) dans sa *Hadiyyat al-‘arīfīna* lui attribue, de son côté, outre les ouvrages déjà cités, une *Tabşīrat ūlī al-absār fī inqirāḍ al-‘umr bayna al-layl wa-al-nahār*²⁶. Un exemplaire du *Sukkar Maşr fī dawq ahl al-‘aşr*, mentionné aussi par Ḥāğğī Ḥalīfa et attribué à al-Badrī²⁷ est englobé dans le recueil *adab ‘arabī* 7855 (*mağmū‘* 210) de la Bibliothèque al-Zāhiriyya de Damas (feuillet 128b-135a). En outre, ce dernier recueil renferme le *‘Iqd al-tamīn fī ağyād ḥūr al-‘ayn* qui est aussi attribué à al-Badrī (feuillet 93b-119a)²⁸. Quant à la *Rawḍat al-ğalīs wa-nuzhat al-anīs*, nous trouvons un texte qui porte le titre *Rawḍ al-ğalīs wa-nuzhat al-anīs* dans le *Maṭāli‘ al-budūr* d’al-Ġuzūlī (m. 815/1412) et le *Ṭamarāt al-awrāq* d’Ibn Ḥiğğā al-Ḥamawī (m. 830/1427), que tous les deux l’attribuent à Badr al-Dīn Ḥasan Ibn Zufar al-Ṭabīb al-Arbilī ou al-Irbilī (663-726/1265-1326)²⁹.

Enfin, nous avons relevé un manuscrit anonyme qui porte le titre *Nuzhat al-udabā' wa-salwat al-ğurabā'* de l’Université de Lucknow en Inde, dont une copie numérique est conservée à l’Institut des manuscrits arabes du Caire mais nous n’avons pas pu la consulter pour vérifier si son auteur est al-Badrī³⁰. Quant aux autres titres, nous n’avons trouvé aucune information à leur sujet, nous ne pouvons pas alors dire avec certitude si al-Badrī en est l’auteur.

²⁶ Al-Ziriklī, *al-A‘lām*, vol. 2, p. 66; al-Bābānī al-Bağdādī, *Hadiyyat al-‘arīfīna*, 2 vols, Dār iḥyā’ al-turāṭ al-‘arabī, Bayrūt 1951, vol. 1, p. 238. Sayyid ‘Abd al-Fattāḥ dans l’édition du *Sīhr al-‘uyyun* rapporte tous ces ouvrages sans les vérifier, al-Badrī, *al-Durr*, p. 9. En revanche, l’éditeur du *Nuzhat al-anām*, Ibrāhīm al-Şāliḥ se borne à mentionner cinq ouvrages dont l’attribution à al-Badrī est certaine, al-Badrī, *Nuzhat al-anām*, pp. 7-8. Sur la vie et les œuvres d’al-Badrī voir aussi ‘U. Kaḥḥāla, *Mu‘ğam*, vol. 3, p. 66.

²⁷ Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kaşf*, vol. 3, p. 695.

²⁸ *Ibidem*, vol. 4, p. 228 mais l’auteur ne donne aucune information à ce sujet.

²⁹ Ibn Ḥiğğā al-Ḥamawī, *Kitāb ṭamarāt al-awrāq*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktabat al-‘aşriyya, Bayrūt 2005, p. 33; al-Ġuzūlī, *Maṭāli‘*, vol. 1, p. 63, vol. 2, p. 330; Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kaşf*, vol. 3, p. 500; Al-Ziriklī, *al-A‘lām*, vol. 2, p. 181.

³⁰ Voir le ‘I. al-Şanṭī (éd), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-muşawwara*, 1, al-adab, Ğāma‘at al-dawl al-‘arabiyya, Ma‘had al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya, al-Qāhira 1995, qism al-sādis, pp. 136-7.

CHAPITRE V

LA RĀḤAT AL-ARWĀḤ FĪ L-ḤAŠĪŠ WA L-RĀḤ: ÉTUDE DES MANUSCRITS

V.1. Description des manuscrits

Pour notre édition de la *Rāḥa*, nous avons eu deux exemplaires du texte à notre disposition. Nous les présenterons dans l'ordre où nous les avons consultés et nous désignerons chacun d'eux par la lettre que nous utiliserons dans l'apparat critique de l'édition de la *Rāḥa*.

- [ب] Ms arabe 3544 (ancienne cote: Supplément arabe 1038) de la Bibliothèque nationale de France¹. Le codex qui fait 23 centimètres de hauteur et 16 et demi de largeur, est en très bon état, bien que nous ayons pu observer que la reliure ait subi quelques réparations au niveau du dos et que entre les feuillets 20b et 21a la couture des cahiers ait cédé et laisse entrevoir les fils. Les bords de la reliure à bordures coïncident avec ceux du bloc des cahiers, les plats sont en bois, la couverture ou habillage qui les garnit est en cuivre sombre. Suivant la classification élaborée par François Déroche, nous pouvons affirmer que la reliure de ce manuscrit est du type II, mise en évidence par la présence du rabat (reliure à rabat), un élément additionnel qui couvre partialement le plat supérieur ou tête et qui a une forme pentagonale dont la pointe correspond grosso modo à l'axe médiane de la tête². Pour ce qui concerne l'ornementation des plats, elle est de deux types: l'une est une peinture dorée qui suit les bords des plats ainsi que les mandorles; l'autre est en filigrane et c'est un découpage du cuir de manière à faire ressortir le fond en bois doré. Cette dernière technique est utilisée pour créer des décors en forme de mandorles, du type III de la classification de Déroche³. Ces mandorles occupent l'une horizontalement la pointe du rabat, l'autre, verticalement, le centre de la tête. Cette deuxième mandorle est plus grande que la première et est plus richement décorée d'arabesques peintes en or.

Le codex se compose de 142 feuillets. Après une brève introduction (feuille 1b), l'auteur entame son ouvrage avec la section consacrée au haschich qui occupe la première partie, (feuillets 1b-57b), tandis que celle destinée au vin s'étend du feuillet 58a au 142b. Chaque feuillet compte 25 lignes avec des fréquents rejets dans la marge du dernier élément, des mots ou plus souvent les lettres finales des vers. Malgré quelques incorrections dans l'attribution des citations, nous pouvons dire qu'il est assez bien écrit dans l'ensemble mais il est parfois lacunaire (33a, 42b, 46a-b, 47b, 65a-b et 70a). L'écriture est un *nashī* ordinaire assez lisible mais rarement vocalisée et l'encre utilisée est noire ou rouge. Cette dernière couleur a été notamment utilisée pour écrire le mot *kitāb* et *šī'r* dans le colophon,

¹ Une brève description du codex parisien avait été aussi donnée par I. Lozano Cámara, *Un nuevo fragmento*, p. 238.

² F. Déroche, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 2000, p. 281.

³ *Ibidem*, pp. 312-313.

la hamdala, la badi'iyya, *wa-summiyyat*, *al-zīh* et *al-ḥamr* dans l'introduction, les titres des deux parties (*al-qism al-awwal fī l-ḥašīš*, *al-qism al-tānī*), les points qui signalent la division des hémistiches, la fin de chaque vers, ce qui sépare les phrases des textes en *sağ'* puis un certain nombre de mots quand introduisent des nouvelles phrase ou des nouveaux paragraphes comme *wa/fa-qāla*, *wa/fa-yuqāl*, *wa/fa-qīla*, *wa/fa-tumma*, *wa/fa-naqala*, *wa/fa-naqaltu*, *wa/fa-fīhi/hā*, *wa/fa-qad/laqad*, *wa/fa-minhu/hā*, *wa/fa-kāna/yakūn*, *wa/fa-wağattu*, *wa/fa-anšada/anšadanī*, *wa/fa-idā*, et, en générale, les phrases introductives de tous les poèmes, les titres des livres cités et ses auteurs, quelques noms du haschich listés au feuillet 9b et sporadiquement d'autres particule comme *wa-ammā* marquant un nouveau paragraphe ou une nouvelle opinion. En rouge sont également la plupart des notes en marge du feuillet. Nous en avons observé de deux types: le groupe de gloses en rouge plus nombreuses rappellent le contenu du paragraphe qu'accompagnent de côté, comme une sorte de titre; les notes en noir, en revanche, sont, d'une part, des annotations qui corrigent des mots ou des phrase et dans ce cas sont introduites par *la'alla/la'allahu* (11a, 16a, 24a, 31b, 71a, 90a, 102b, 110b, 132a; notamment aux feuillets 16a, 24a, 31b, 71a, 90a et 116a nous avons pu clairement remarquer des chiffres dans le texte qui renvoient aux notes en marge), d'autre part, elles rapportent des variantes du texte qui sont précédées par *nushuhu* sans points diacritiques (24b, 50b, 52a, 56a, 61a, 72a et 96a). Dans la deuxième partie de la *Rāḥa* nous avons pu notamment enregistrer plusieurs gloses du deuxième type introduites par *maṭlab fī* et deux longues gloses encadrantes aux feuillets 127a et 128a.

En générale l'intensité de la couleur est assez uniforme tant en noir qu'en rouge. Cependant aux feuillets 10a, 10b et 11a, et seulement dans cette circonstance, nous avons remarqué d'une part l'utilisation d'une autre tonalité de rouge et de noir ainsi que d'autres signes de séparations entre les hémistiches, et d'autre part une autre écriture, beaucoup moins soignée que celle du copiste. Quoi qu'il en soit, et à l'exception de ces trois feuillets, le texte ainsi que les gloses ont été entièrement écrits par une seule main celle du copiste.

La foliotation des bifeuillets est placée à l'angle supérieur gauche du verso et est en chiffres arabes tandis que les réclames, parfois obliques, dans le sens descendant, parfois horizontales, sont situées à l'angle inférieur gauche du revers. Enfin, nous avons aussi observé l'emploi du motif décoratif dénommé cul-de-lampe - raccourcissement progressif des lignes de part et d'autre d'un axe central pour dessiner un triangle⁴ -, intéressant, en l'occurrence, le titre de l'œuvre et son auteur dans le colophon, la fin de la première (57b) et de la deuxième (142b) partie ainsi que l'indication du nom du copiste au feuillet 142b.

Pour ce qui concerne le nom du copiste et de la datation du manuscrit, il a été achevé samedi 22 *Ġumādā* I 1207 / 5 Janvier 1793 par un certain Ḥasan 'Abd Allāh Aḥmad al-Ġābī connu comme al-Badrašīnī. Indalecio Lozano Cámara avait lu al-Badrastanī, même s'il l'accompagnait d'un point

⁴ D. Muzerelle, *Vocabulaire codicologique*, Éditions CEMI, Paris 1985, p. 114 n° 334.03.

d'interrogation pour marquer l'indécision dans la lecture⁵. En effet, les trois points du *šīn*, (généralement à forme de pyramide ou de virgule, comme, dans le même paragraphe, les *šīn*-s des mots *al-šahīr* ou *šā' Allāh*), sembleraient plutôt un *tā'*. Pourtant, en dépit d'une certaine régularité dans la graphie des trois points diacritiques, il arrive parfois qu'ils soient réduits à deux, comme dans le cas du premier *šīn* du mot *al-ḥašīš* dans le titre de l'ouvrage rapporté au feuillet 142a, pour ne citer qu'un exemple parmi d'autres. En outre, ce patronyme doit être dérivé d'un toponyme car la phrase complète est la suivante: *al-Badrast/šīnī baladan, al-rifā' ī ṭarīqatan wa-l-šāfi' ī maḍhaban*. Or, étant donné que nous ne connaissons aucun pays nommé "Badrastīn" et que, en revanche, al-Badrašīn est une ville à proximité du Caire, nous proposons la lecture al-Badrašīnī, même si nous n'avons pas trouvé d'informations sur cette personnalité. Quoi qu'il en soit, le copiste nous dit avoir copié la *Rāḥa* d'après un manuscrit originel daté 869/1464-5, *min nuṣḥat al-aṣl al-mu'arraḥ*. Déjà Franz Rosenthal avait avancé l'hypothèse que le 869 était la date de la première publication de la *Rāḥa* et que la copie parisienne était, en réalité, une des rédactions successives du texte. Pour valider cette hypothèse, Rosenthal compte trois indications chronologiques dans le texte qui dépasseraient la limite temporelle présentée dans le colophon: une est une anecdote aux feuillets 29a-b qui se déroule tout juste en 869; l'autre, au feuillet 22a, désigne Ibn Sūdūn al-Bašbuḡāwī par l'expression *al-marḥūm*, le défunt; enfin, au feuillet 83b al-Badrī affirme avoir obtenu une information par al-Šihābī Aḥmad Ibn al-Ġars Ḥalīl al-Saḥāwī (né en 839/1436)⁶ *ba'd ta'līfī li-hāqā al-kitāb*, après la composition de ce livre, ce qui est certainement la *Rāḥa*. Or, si le premier indice n'est pas, à lui seul, suffisant pour prouver la thèse de Rosenthal, car il n'indique pas précisément à quelle date au cours du 869 s'est déroulé l'événement; le deuxième est incorrect car Rosenthal signale la mort d'Ibn Sūdūn al-Bašbuḡāwī au 875/1470 alors que de récentes études la fixent au 868/1464⁷, et donc parfaitement compatible avec la date indiquée par le copiste. Quant au troisième point, il nous semble pleinement probant. En outre, Rosenthal affirme que:

if the Paris Ms. was indeed copied from a manuscript written in that year [869], that ms. must have contained later additions and notes by the author which were taken over into the text. Their incorporation into the text was more likely done by an intermediate copyist, and not by the one of the Paris Ms. himself⁸

et pour prouver cela, il cite le cas d'un commentaire au mot *al-saṭlānaḡ* au feuillet 47a qui est introduit par *bi-ḥaṭṭihi ḥāšiyya*. Or, contrairement aux autres gloses de ce genre placées en marge de feuille, cette note aurait été englobée dans le texte probablement, comme dit Rosenthal, dans une phase intermédiaire de la rédaction de la copie parisienne par al-Badrašīnī. Toutefois, il nous semble que l'élément le plus probant de la thèse des diverses rédactions, soit la présence dans ce témoin de neuf titres d'autres ouvrages attribués à al-Badrī: *Ġurrat al-ṣabāḥ fī waṣf al-wuḡūh al-šibāḥ* (52b), *al-*

⁵ I. Lozano Cámara, Un nuevo fragmento, p. 238.

⁶ Al-Saḥāwī, *al-Daw'*, vol. 1, pp. 294-295; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 14.

⁷ A. Vrolijk, *Bringing a Laugh to a Scowling Face. A study and a critical edition of the "Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-'abūs" by 'Alī Ibn Sūdūn al-Bašbuḡāwī (Cairo 810/1407 - Damascus 868/1464)*, CNWS Publications, Leiden University, Leiden 1998, p. 20 et Id, IBN SŪDŪN, dans J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, vol. 2, pp. 223-225.

⁸ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 14.

Maṭāli' al-badriyya fī l-manāzil al-qamariyya (70a et 88a), *Ḥafz al-tuḡūr fī al-siwāk al-ma'tūr* (55b), *al-Maṭāli' al-aqmār fī ḥaliyyīna al-'idār* (86b), *Maṭāli' al-šumūs fī mi'at 'arūs* (86b-87a), *Takāttur aḥzāb al-naṣr fī faḥ mursalāt šu 'arā' al-'aṣr* (110b), un abrégé (*muḥtaṣar*) appelé *Nazārat dīwān al-Mušidd* (110b-115b), *Izdihām al-farā'id fī l-sūq l-kāsīd* (122a) et le *Qalā'id al-farā'id fī aḡyād al-nukat wa al-zawā'id* (133a). De ceux-ci, seuls les deux premiers nous sont parvenus et, à part la *Ġurra*, aucun de ces ouvrages n'a été rapporté par Ḥāḡḡī Ḥalīfa. La *Ġurra al-šabbāḥ fī waṣf al-wuḡūh al-šibāḥ* de la Bibliothèque du British Museum (Add. 23,445)⁹, est un recueil de poèmes inspirés des beaux visages des *gilmān*. Au feuillet 212a apparaît la date du 5 *Dū l-Ḥiḡḡa* 875/25 Mai 1471, ce qui semblerait être la date d'achèvement de la copie. Selon Rosenthal, l'information rapportée par al-Saḥāwī est peu crédible pour qu'al-Badrī lui-même ait dit avoir composé cet ouvrage déjà en 865/1460-1¹⁰ ce qui voudrait dire qu'il l'aurait écrit lorsqu'il avait à peine dix-huit ans. En outre, la seule copie de la *Ġurra* connue est précédée par cinq attestations de lecteurs datant, toutes excepté la dernière (qui est non-datée), du 871/1466-7, ce qui constitue un *terminus ante quem* pour la datation de ce traité¹¹. En revanche, le *Maṭāli' al-badriyya fī l-manāzil al-qamariyya* de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford est, d'après le rédacteur du Catalogue, un autographe daté 880/1475¹². Or dans la mesure où il n'y a aucune raison de douter de la date de naissance d'al-Badrī fixée au 847/1443¹³, le témoin parisien de la *Rāḥa* daté 869/1464-5 aurait été écrit par un homme d'environ vingt-deux ans, peut-être un peu trop jeune pour avoir achevé déjà une dizaine de recueils¹⁴. Par conséquent, la thèse de diverses rédactions formulée par Rosenthal nous semble assez probable surtout à la lumière du codex damascène. Cependant, avant de l'affirmer de manière péremptoire, il nous faudrait encore récolter plus de preuves.

- [٥] Ms Weitzstein II, 422,2, numéro 5488 du Catalogue de Wilhlem Ahlwardt¹⁵, de la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz de Berlin. Ce fragment de la *Rāḥa* est le troisième titre du codex 5488, les deux autres textes sont le *Faṣl fī al-ḥašīša wa-taḥrīmihā* (We 1774, 5, feuillets 102-103) et un extrait des deux feuillets d'un traité sur l'interdiction du haschich attribué à Maḥmūd al-Maḥmūdī al-Ḥanaḡī (m. 890/1572). Ce fragment non daté dont Indalecio Lozano Cámara a publié une édition critique¹⁶ compte seulement deux feuillets, 70b et 71a, et est un extrait choisi de l'ouvrage d'al-Badrī: “al-muntaḥab min al-qism al-tānī min kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ”. Le copiste, dont nous ne connaissons pas l'identité, dit l'avoir copié d'un autographe d'al-Badrī (*min ḥatt*

⁹ W. Cureton, C. Rieu, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur: Partem secundam: codices arabicos amplectentem*, première édition Londres 1846, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1998, pp. 654-5.

¹⁰ Al-Saḥāwī, *al-Daw'*, vol. 11, p. 41 qui nomme cet ouvrage *Ġurar al-šabbāḥ fī waṣf al-wḡūh al-šibbāḥ*. Voir aussi Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kaṣf*, vol. 2, p. 1198.

¹¹ Al-Badrī, *Ġurra al-šabbāḥ fī waṣf al-wuḡūh al-šibāḥ*, de 2b à 6b.

¹² A. Nicoll, *Catalogi codicum*, pp. 298-300.

¹³ Voir al-Saḥāwī, *al-Daw'*, vol. 11, p. 41; G. J. van Gelder, AL-BADRĪ, ABŪ L-TUQĀ, dans *EP³*, Brill Online.

¹⁴ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 14 et note 2.

¹⁵ W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, vol. 5, pp. 50-1

¹⁶ I Lozano Cámara, *Un fragmento*, pp. 179-183.

mu'allifihī). Le texte est peu soigné, entièrement non vocalisé et presque complètement sans points diacritiques. Seulement les mots *al-ḥašīš* et *al-nabāt* au feuillet 70b ont les points diacritiques à l'encre rouge, autrement les rares points sont en noire. Le numéro de lignes varie entre les deux feuillets: le 70b compte 18 lignes mais entre la cinquième et la sixième s'étale un espace blanc important qui, après une comparaison avec le même passage dans le témoin parisien et dans le damascène, nous croyons être une lacune qui correspond à l'étymologie du mot *qinnab* (*Éd.* 6:4-7); le feuillet 71a, en revanche, compte 23 lignes auxquelles il faut ajouter 3 lignes de texte placées à la marge droite. Le copiste affirme que la deuxième partie (*al-qism al-tānī*) qu'il a abrégée se compose de sept chapitres et que le premier est *fī l-kalām 'alā aṣl ḥādā al-nabāt wa-man aḏharahu*. Puis, citant le *Sūq al-'arḍ fī nabāt al-arḍ*, un ouvrage attribué à Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī, il entame le paragraphe, *faṣl*, à propos de la découverte du haschich par le shaykh Ḥaydar al-Ḥurāsānī en citant l'autorité du *Sawānīh* d'al-'Ukbarī (70b-71a). Ensuite, il rapporte deux poèmes: l'un attribué à Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ḥalabī connu comme Ibn Rassām, l'autre à 'Alī Ibn Muḥammad Ibn al-Mubārak connu comme al-A'mā al-Dimašqī al-Miṣrī (71a). Or, ce texte, étant un abrégé ou choix de la *Rāḥa*, présente plusieurs lacunes non signalées.

- [ظ] Ms *adab 'arabī* 7855, *maḡmū'* 210 de la Dār al-Kutub al-Zāhiriyya de Damas, dans l'apparat critique nous avons utilisé le mot [أصل], étant donné que nous l'avons choisi comme base pour notre édition. Une copie numérique est en possession de la Bibliothèque de l'Université du Kuweït (*maḡmū'* 7153), et c'est cette reproduction que nous avons obtenue et consultée¹⁷. Quant à son aspect extérieur, nous pouvons seulement rapporter la brève description de la reliure décorée (*ḡilāf muzahraf*), donnée par le compilateur du catalogue de la Bibliothèque al-Zāhiriyya car nous n'avons pas pu consulter l'original. Quoiqu'il en soit, le recueil compte 179 feuillets et renferme une dizaine d'écrits. Au colophon il a été annoté un sommaire par le copiste, seuls les deux derniers titres ont été vraisemblablement ajoutés par un lecteur qui serait intervenu sur le texte car les graphies ne coïncident pas. Il nous semble aussi peu probable que les chiffres figurant au-dessus appartiennent au copiste. Enfin, au centre vers la gauche se trouve le sceau de propriété du Dār al-kutub al-Zāhiriyya al-ahliyya bi-Dimašq et au centre vers le bas le numéro d'acquisition du manuscrit 7855.

Les onze titres dans la version du sommaire du colophon sont les suivants: *Tuḥfat al-bulaḡā min niḡām al-luḡā, ta'alīf Yūsuf Ibn 'Abd Allāh al-Qāhirī al-Miṣrī, Kitāb rāḡat al-arwāḡ fī l-ḡašīš wa-l-ḡamr wa-l-rāḡ, Kitāb al-'iqd al-tāmīn fī aḡyād ḡūr al-'ayn, ta'līf Abī al-Baqā' al-Badrī, al-manḡūl min Ta'rīḡ al-'Aynī al-musammā' bi-'Iqd al-ḡumān fī ta'rīḡ ahl al-zamān, Maḡāmāt li-'allāmat Abī Bakr al-Suyūṡī, raḡimahu Allāh, al-manḡūl min Sukkar Maṣr fī dawḡ ahl al-'aṣr, ta'līf Abī l-Tuḡā' al-Badrī ismuhu Qalā'id al-farā'id fī al-nukat wa-l-zawā'id, al-manḡūl min Kitāb nayl al-rā'id fī Nīl al-zā'id ta'līf Aḡmad al-Ḥiḡāzī, Kitāb al-badā'i' fī al-sanā'i' ta'līf al-Lisān al-ma'arūf bi-Habb Rummān*

¹⁷ Nous tenons à remercier M. Ibrahim Akel de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) de Paris pour avoir attiré notre attention sur ce texte et pour nous avoir aidés à trouver des informations sur ce recueil.

al-Miṣrī, *Murabbaʿat Mudrik al-Šaybānī*, *al-manqūl min šīʿr Fulayfil* et la *Nabḍa min nazm Ibn Makānis*. La *Tuḥfat al-bulaḡā min niẓām al-luḡā* (1b-21a) est un ouvrage correctement attribué à Ġamāl al-Dīn Yūsuf Ibn ʿAbd Allāh al-Qāhirī al-Miṣrī (m. 809/1406). Ce traité qui est un abrégé du *Niẓām al-ḡarīb fī l-luḡa* de ʿIsā Ibn Ibrāhīm Ibn Muḥammad al-Rabiʿī (m. 480/1087)¹⁸ a été édité en 2000 par Fālah Aḥmad al-Bakkūr à partir du recueil 7855 de la Bibliothèque al-Zāhiriyya de Damas qui semble être le seul manuscrit existant du *Tuḥfat al-bulaḡā*¹⁹. De la *Rāḥa al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa l-rāḥ* qui occupe les feuillets 22a à 86a, le copiste ne mentionne pas, en revanche, l’auteur dans le sommaire. Pourtant, le nom d’al-Badrī figure clairement au feuillet 72b: *wa-kataba muʿallifuhu aṣluhu Abū l-Tuqā Abū Bakr al-Badrī*. Quant au titre, la version *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-ḥamr wa-l-rāḥ* apparaît trois fois: au sommaire initial, à l’index au feuillet 22a et à la page du titre au 23a. Cependant le titre sans *wa-l-ḥamr* est présent à cinq reprises à l’intérieur du texte: au 24a, 55b, 76a, 85b et 86a. Or, étant donné que cette version du titre est uniquement présente dans le témoin damascène, il nous semble évident qu’elle est une interpolation du copiste dans le but de rendre plus clair le contenu de l’ouvrage. En ce qui concerne les preuves de sa datation, cet exemplaire de la *Rāḥa* mentionne, comme le témoin parisien, l’an 867 (*Éd.* 62:16). Puis, deux autres dates sont rapportées exclusivement dans le manuscrit [ظ]: l’année 872, à l’occasion d’une épidémie de peste (*tāʿūn*)²⁰, al-Badrī aurait écrit un poème comme une sorte d’article de fois *ʿaqīda*, à broder sur son linceul (*Éd.* 73:18-74:19); l’autre, au feuillet 74b, est l’année 879/1474, quand l’auteur affirme avoir demandé à un certain al-Šihābī Aḥmad Ibn Baraka (828-898/1425-1492) de lui improviser un *zaḡal*. Ainsi, l’année 879 constitue un *terminus ante quem* pour la datation de l’exemplaire damascène de la *Rāḥa*.

L’ouvrage qui suit le traité d’al-Badrī n’est pas le *ʿIqd al-tamīn* comme indiqué dans le sommaire, mais un extrait du *ʿIqd al-ḡumān fī taʿrīḥ ahl al-zamān* (86a-93b) d’Abū Muḥammad Badr al-Dīn Maḥmūd Ibn Aḥmad Ibn Mūsā al-ʿAynī (762-855/1361-1451)²¹. Ensuite, du feuillet 93b au

¹⁸ La première édition de ce texte est al-Rabiʿī, *Kitāb niẓām al-ḡarīb fī al-luḡa*, éd. P. Brönnle, Maṭbaʿat Hindiyya, al-Qāhira 1955. Une édition plus récente est al-Rabiʿī, *Kitāb niẓām al-ḡarīb fī al-luḡa*, éd. M. Ibn ʿAlī al-Ḥawālī, Dār al-Maʿmūn li-turāṭ, Dimašq 2000.

¹⁹ Ġamāl al-Dīn Yūsuf Ibn ʿAbd Allāh al-Qāhirī al-Miṣrī, *Tuḥfat al-bulaḡā min niẓām al-luḡā*, éd. F. Aḥmad al-Bakkūr, Maktabat Lubnān nāširūn, Bayrūt 2000. L’éditeur dit ne pas avoir trouvé des informations quant à l’identité du copiste de ce recueil. Voir aussi A. Ḥumṣī (éd.), *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-Zāhiriyya*, *ʿUlūm al-luḡa al-ʿarabiyya*, Maṭbūʿāt maḡmaʿ al-luḡa al-ʿarabiyya, Dimašq 1973, pp. 68-9; ʿU. Kaḥḥāla, *Muʿḡam*, vol. 13, p. 314 et Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf*, vol. 1, p. 364.

²⁰ Ibn Iyās al-Ḥanafī rapporte que au mois de *Muḥarram*, premier mois du calendrier islamique, du 873 il lui était arrivé la notice que Alexandrie avait été frappée par la peste. Puis, en *Ġumādā* II, le sixième mois du calendrier musulman, le foyer de l’épidémie s’était étendue à toutes les régions riveraines de l’Égypte, Ibn Iyās, *Badāʿi ʿal-zḥūr*, 5 vols, éd. Muḥammad Muṣṭafāʿ, deuxième édition, Dār iḥyāʿ al-kutub al-ʿarabiyya, al-Qāhira 1963, vol. 3, p. 18, 26 et pp. 28-31; voir aussi M. Dolls, *The Black Death in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton 1977, p. 312.

²¹ E. Shaun Marmon, AL-ʿAYNĪ, ABŪ MUḤAMMAD BADR AL-DĪN, dans *EF*³, Brill Online 2014: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-ayni-abu-muh-ammad-badr-al-di-nCOM_23108. Quant au chapitre *fī ḥadd ḡazīrat al-ʿarab wa-buldānihā wa-biaqā ihā al-mašhūra* au feuillet 86a, nous ne l’avons pas trouvé dans les volumes publiés du *ʿIqd al-ḡumān* qui concernent les périodes ayyubides et mameloukes, al-ʿAynī, *ʿIqd al-ḡumān fī taʿrīḥ ahl al-zamān*, éd. M. Raziq Maḥmūd, 4 vols, deuxième édition, al-Hayʿa al-miṣriyya al-ʿamma li-l-kitāb, al-Qāhira 2010. Cependant, cette partie, ainsi que le début de la description de l’Égypte au feuillet 91a sont évidemment tirés du *Taqwīm al-buldān*, voir I. Abū l-Fidāʿ, *Taqwīm*

119a s'étend *al-'Iqd al-tamīn fī aġyād hūr al-'ayn* attribué à Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī²². Cet écrit, qui compte douze chapitres et qui semble avoir été copié à partir d'un exemplaire autographe (*min haṭṭihi, naqaltu*), est un recueil de poèmes et d'anecdotes sur des aspects divers concernant les jeunes filles (*banāt*) qui suscitent l'admiration chez les personnes qui les observent. Par exemple, sont mentionnés des détails tels que: les lèvres aux teintes brunes, les grains de beauté, la teinture des cheveux, mais aussi la description de leurs aspects physiques ou de leurs occupations, puis la description des voisines ou des chanteuses et leur gracieux comportement. Du feuillet 119a et jusqu'au feuillet 123b se trouvent trois *maqāmāt* de Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-911/1445-1505): *al-makkiyya* (120b-121a), *al-miṣriyya* (121b-122a), *al-asyūṭiyya* (122a-123a), et cinq anecdotes²³. Comme leurs titres le suggèrent, ces *maqāma*-s, racontés par Ḥāšim Ibn al-Qāsim, se réfèrent à des voyages faits par le protagoniste Abū Bišr al-'Ulābī respectivement à la Mecque, au Caire et à Asyut. Ils sont précédés par une introduction dans laquelle al-Suyūṭī affirme les avoir écrits pendant son pèlerinage à la Mecque en 869/1465.

Le prochain écrit (123b-128a) est un extrait du *Nayl al-rā'id fī Nīl al-zā'id* de Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Ḥiġāzī (790-875/1388-1471) et non le *Sukkar Maṣr* comme rapporté dans le sommaire. Le *Nayl al-rā'id*, encore manuscrit, est un inventaire des différentes crues du Nil et de leurs hauteurs des premiers années de l'hégire et jusqu'à l'an 874/1470²⁴. Cet ouvrage est suivi par un extrait du *Sukkar Maṣr fī dawq ahl al-'aṣr* (128a-135a), que le copiste affirme avoir directement reproduit d'un autographe de Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (*min haṭṭihi naqaltu*). Dans l'introduction au feuillet 128b, al-Badrī dit avoir aussi utilisé le titre *Qalā'id al-farā'id fī al-nukat wa-l-zawā'id* pour ce recueil de brèves histoires plaisantes. Cette variante du titre du *Sukkar Maṣr* (*Maṣr* et non *Miṣr* pour que l'assonance avec *'aṣr* se réalise), qui a été aussi rapportée par le copiste dans le sommaire du recueil damascène, figure curieusement au feuillet 133a du témoin parisien de la *Rāḥa* seulement et non dans la copie damascène.

al-buldān, éd. J. Toussaint Reinaud, W. MacGuckin de Slane, Imprimerie royale, Paris 1840, pp. 77-85 et p. 113. En outre, à partir du feuillet 91a et jusqu'à la fin s'étale un *faṣl fī ḥiṭaṭ Miṣr* mais nous n'avons pas identifié cette partie dans les ouvrages mentionnés plus haut, ni dans les *Ḥiṭaṭ* de al-Maqrīzī ni le *Ṣubḥ al-a'šā'* de al-Qalqašandī.

²² Voir aussi Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kaṣf*, vol. 4, p. 228 qui ne rapporte que le titre. Sur cet ouvrage nous n'avons trouvé aucune information.

²³ Voir sur ces trois *maqāma* S. M. al-Durūbī, *Šaraḥ maqāmāt Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, 2 vols, Mu'assasat al-risāla, Bayrūt 1989, respectivement vol. 2, pp. 1121-39, vol. 2, pp. 1112-20 et vol. 1, pp. 234-248; voir aussi 'A: Murṭād, *Maqāmāt al-Suyūṭī: dirāsa*, Ittihād al-kitāb al-'arab, Dimašq 1996. Voir, en outre, J. Hämeen-Anttila, *Maqama: A History of a Genre*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002, 344 et D. Stewart, *The Maqāma*, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in the Post-classical Period*, p. 154.

²⁴ Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kaṣf*, vol. 6, p. 294; al-Ziriklī, *al-A'lām*, vol. 1, p. 230; C. Brockelmann, *GAL*, vol. 2, p. 18 et *GALS*, vol. 2, pp. 11-12 qui indique entre autre l'autographe conservé à la Bibliothèque National de France (Ms Arabe 2261) et le Ms 1328 du British Museum. Sur ce dernier voir W. Cureton, C. Rieu, *Catalogus codicum*, pp. 616-7. Nous ajoutons à la liste de Brockelmann un exemplaire conservé dans la Ḥizānat al-Malakiyya de Rabat dont une reproduction numérique, n° 146, est aussi consultable au Ma'had al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya du Caire, voir 'I. M. al-Šanṭī (éd), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-muṣawwara, al-ġuġrāfiyā wa-l-buldān*, 2 vols, Ġāmi'at al-duwl al-'arabiyya, Ma'had al-maḥṭūṭāt al-'arabiyya, al-Qāhira 2003, vol. 2, pp. 116-7.

Le huitième ouvrage de notre recueil est le *Kitāb al-badā'i fī al-sanā'i* qui commence au feuillet 135b et se termine au 145a. L'auteur de cette anthologie des vers inspirés des diverses professions et métiers²⁵ est un certain al-Lisān connu sous le pseudonyme de Ḥabb Rummān. Ceci est le nom rapporté, outre que dans le sommaire, dans l'introduction de l'ouvrage après la ba'adiyya (135b). Un livre dénommé *al-Badā'i fī al-sanā'i* est aussi cité dans le *Kašf al-zunūn* sans que Ḥāggī Ḥalīfa en indique l'auteur, cependant l'incipit rapporté dans le *Kašf al-zunūn* correspond exactement à celui du *Kitāb al-badā'i fī al-sanā'i* de notre recueil²⁶. Au feuillet 140b, le copiste affirme: "intahā al-manqūl, wa-bāb al-ziyyādat maftūh", et il cite plusieurs poèmes d'auteurs divers tels que: Ğamāl al-Dīn Ibn Maṭrūḥ (592-649/1196-1251)²⁷, Muḥammad Ibn Mūsā Šaraf al-Dīn al-Qudsī (m. 712/1312), Muḥammad Ibn al-Mukarram al-Miṣrī, connu aussi comme Ibn Manzūr (630-711/1233-1311)²⁸ et Ibn Qurnāš, probablement Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Hubbat Allāh Ibn Qurnāš al-Ḥamawī (m. 671/1272)²⁹. Puis, aux feuillets 141b et 142a il donne une brève biographie (*tarğama*) et quelque vers, dont un fragment de *dū-bayt* et un *muwaššah*, du shaykh Šadr al-Dīn Ibn al-Wakīl (665-718/1267-1318)³⁰, puis une composition de Šihāb al-Dīn al-Awḥadī (761-811/1359-1408)³¹, une d'Abū Ishāq al-Šābī (m. 384/994)³², un autre court poème de Manšūr Ibn Kayğalağ (m. 350/960)³³, deux vers d'al-Burhān Ibn al-Sawdā' (?)³⁴, un d'Abū l-Faḍl al-Mīkalī (m. 436/1045)³⁵ et un épigramme attribué à Šaft al-Dīn al-Ḥillī (675-750/1276-1349)³⁶. Enfin au feuillet 142a-145a, il cite une série de poèmes qui font référence aux professions liés au *dīwān al-mufrad*³⁷. Or, considérant que nous n'avons pas identifié un

²⁵ À propos de ce genre voir J. Sadan, Kings and Craftsmen - A Pattern of Contrats I, in *Studia Islamica*, 56, 1982, 5-49; Id, Kings and Craftsmen, a Pattern of Contrasts II, in *Studia Islamica*, 62, 1985, 89-120.

²⁶ Ḥāggī Ḥalīfa, *Kašf*, vol. 2, p. 28. Nous n'avons trouvé ni ce titre ni son auteur dans le GAL de C. Brockelmann.

²⁷ J. Rikabi, IBN MATRŪḤ, dans *EP*, vol. 3, pp. 875-6.

²⁸ J. W. Fück, IBN MANZŪR, MUḤAMMAD Ibn MUKARRAM, dans *EP*, vol. 3, p. 864. Quant aux deux compositions, voir al-Šafadī, *al-Wāfi bi-l-wafiyāt*, 29 vols, éd. A. al-Arnā'ūt, Dār ihyā al-turāt, Bayrūt 2000, vol. 5, pp. 37-38; Ibn Šakir al-Kutubī, *Fawāt al-wafiyāt*, 4 vols, éd. I. 'Abbās, Dār Šadir, Bayrūt 1973-1974, vol. 4, pp. 39-40; Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, *al-Durar al-kāmīna fī a'yān al-mi'a al-tāmīna*, 6 vols, Maṭba'at Mağlis Dā'irāt al-Ma'arif, Hayderabad 1972, vol. 6, pp. 15-16.

²⁹ Al-Šafadī, *al-Wāfi*, vol. 6, p. 87; Ibn Tağrī Birdī, *al-Manhal*, vol. 1, pp. 140-1.

³⁰ Ibn Šakir al-Kutubī, *Fawāt*, vol. 4, pp. 13-26.

³¹ Al-Šahāwī, *al-Daw'*, vol. 1, pp. 358-9; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-dahab*, vol. 9, pp. 134-5; al-Suyūfī, *Husn al-muḥādara*, 2 vols, éd. 'I. al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhira 1967, vol. 1, p. 556.

³² Voir al-Ḍahabī, *Ta'arīḥ al-Islām*, 52 vols, éd. 'A. 'Abd al-Salām al-Tadmurī, Dār al-kitāb al-'arabī, Bayrūt 1993, vol. 27, p. 74 et note 2 pour plus de références bibliographiques.

³³ Voir al-Ṭa'ālabī, *Ṭimār al-qulūb fī l-muḍāf wa l-mansūb*, 2 vols, éd. I. Šāliḥ, Dār al-Bašā'ir, Dimašq 1994, vol. 2, p. 9664; al-Šafadī, *Nuṣrat al-tā'ir 'alā' al-maṭal al-sā'ir*, éd. M. 'Alī Sulṭānī, Maṭbū'at Mağmū' al-luğa al-'arabiyya, Dimašq 1971, p. 244.

³⁴ Voir Ibn Ḥiğga al-Ḥamawī, *Ḥizānat al-adab wa-ğāyat al-arab*, 2 vols, éd. 'I. Ša'itū, Dār al-hilāl, Bayrūt 1987, nouvelle édition, Dār al-hilāl, Bayrūt 2004 vol. 1, p. 465.

³⁵ Al-Šafadī, *al-Wāfi*, vol. 19, pp. 231-6; Ibn Šakir al-Kutubī, *Fawāt*, vol. 2, pp. 428-33. Pour le poème, voir al-Nuwayrī, *Nihāyat al-adab*, vol. 2, p. 268.

³⁶ Šaft al-Dīn al-Ḥillī, *Dīwān*, 2 vols, éd. Muḥammad Hawwar, al-Mu'assasat al-'arabiyyat li-l-dirāsāt wa-l-našr, Bayrūt 2000, vol. 2, p. 1002 n° 568. Ibn Abī Ḥağala, *Dīwān al-šabābah*, Dār wa-maktabat al-hilāl, Bayrūt 1983, p. 50.

³⁷ Le *Dīwān al-mufrad* était une unité de la bureaucratie mamelouke créée pour assurer les divers besoins des mamelouks du Sultan, comme le salaire, les vêtements etc., voir H. L. Gottschalk, DĪWĀN, ii Egypt, dans *EP*, vol. 2, p. 330.

autre témoin du *Kitāb al-badā'i fī al-sanā'i*, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude si cette section est une partie de cet ouvrage ou si elle est un ajout du copiste, car l'expression *intahā al-manqūl, wa-bāb al-ziyyādat maftūh* pourrait être interprétée dans les deux sens.

Ensuite, au feuillet 145a et jusqu'au 146a, s'étale la célèbre ode strophique (*murabba'a*) dédiée à 'Amr le jeûne chrétien par Mudrik al-Šaybānī, qui a vécu entre le IXe et le Xe siècle³⁸. Cette composition semble ne pas faire partie du *Kitāb al-badā'i fī al-sanā'i* d'abord par ce que le titre est centré et ensuite parce que celui-ci est rapporté par le copiste lui-même dans la marge latérale du feuillet, élément qui l'assimilerait aux autres ouvrages du recueil. Au feuillet 146a le copiste rapporte aussi une composition d'al-Ḥāfiẓ al-Yağmūrī (m. 673/1274-5)³⁹, *min ḥaṭṭihi* décrivant comment faire partir l'odeur du vin (*ṣifat taqtī' rayḥat al-ḥamr*). Ce poème est suivi par un bref commentaire (*tafsīr*) qui a été aussi mis en vers par Tāğ al-Dīn Abū Muḥammad Ibn al-Šayḥ Abū Ḥāmid al-Ġawbarī (?) et augmenté par un certain Ḥasan Ibn Ġibrīl (?). Puis, jusqu'au feuillet 148b le copiste cite plusieurs *ḥamriyyāt* et divers avis médicaux et légaux concernant le vin.

Ce qui suit est un extrait des poèmes de Muḥammad Ibn 'Abd Allāh al-Muhtadī surnommé Fulayfil. Aux feuillets 149b-150a, le copiste relate des *iğāza*-s qui semblent se rapporter probablement à ce dernier ouvrage (*nushat al-iğāza al-lātī katabahā lī lamma qara'atu 'alayhi ḥādīhi al-maqāfi'*) et qui semble avoir été copié par Muḥammad Ibn 'Abd Allāh al-Azharī al-Šāfi'ī vers la fin de Ša'ban 869/Mai 1463. Au feuillet 152a, nous avons aussi identifié des poèmes de Taqī al-Dīn Abū l-Baqā' (*sic!*) al-Badrī. Ensuite, entre le feuillet 152b et 164b nous avons relevé un extrait du *Dīwān* de Mağd al-Dīn Ibn al-Sāhib Faḥr al-Dīn Ibn Makānis (769-822/1368-1419)⁴⁰ divisé en dix chapitres. Puis, du même auteur, au feuillet 165a le *Ṭirāz al-udabā' fī bahğat al-fuḍalā'* une anthologie de compositions de divers poètes, entre autre al-Za'īfarīnī (767-830/1366-1426-7)⁴¹, Šihāb al-Dīn Ibn al-'Aṭṭār (746-794/1345-1392) et Faḥr al-Dīn Ibn Makānis (745-794/1345-1392)⁴². Ce dernier est le père de Mağd al-Dīn, vizir de Damas et poète lui aussi⁴³. Il est rapporté au feuillet 172a, qu'il a délivré en 784/1381-2 une autorisation de lecture (*iğāzat al-qirā'*) de l'une de ses *urğūza*-s au shaykh Badr al-Dīn al-Bastakī. Au feuillet 173a commence une citation de la *Taḍkirat al-badriyya* d'Abū l-Tuqā' ou Abū l-Taqā' al-Badrī à propos de la *Birkat al-Raṭlī*⁴⁴. Or, si nous considérons cette citation comme une partie du *Ṭirāz al-udabā'*, nous devrions exclure que l'auteur de la *Taḍkirat al-badriyya* soit Taqī al-

³⁸ Voir à ce propos G. J. van Gelder, Mudrik al-Shaybānī's poem on a Christian Boy. Bad taste or Harmless Wit?, dans G. Borg, E. de Moor (éds), *Representations of the Divine in Arabic Poetry*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam -Atlanta 2001, pp. 49-69.

³⁹ Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt*, vol. 4, pp. 338-9; Ibn Tağrī Birdī, *al-Nuğūm*, vol. 7, pp. 247-8.

⁴⁰ Ibn al-'Imād, *Šaḍārat al-ḡahab*, vol. 9, pp. 228-9; Ibn Tağrī Birdī, *al-Nuğūm*, vol. 14, pp. 157-8; al-Suyūfī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, vol. 1, pp. 572;

⁴¹ Al-Saḥāwī, *al-Daw'*, vol. 2, pp. 250-1; Ibn Tağrī Birdī, *al-Nuğūm*, vol. 15, pp. 141-2; Ibn al-'Imād, *Šaḍārat al-ḡahab*, vol. 9, p. 279.

⁴² Ibn Ḥağar al-'Asqlānī, *al-Durr*, vol. 1, pp. 340-342.

⁴³ A propos de Faḥr al-Dīn Abū l-Farağ 'Abd al-Razzāq Ibn Ibrāhīm Ibn Makānis père de Mağd al-Dīn, voir Ibn al-'Imād, *Šaḍārat al-ḡahab*, vol. 8, pp. 570-571; Ibn Tağrī Birdī, *al-Nuğūm*, vol. 12, pp. 131-132.

⁴⁴ Dans le *Nuzhat al-anām* al-Badrī cite brièvement le *Birkat al-Raṭlī* qui est le nom donné à la place devant la Citadelle de Damas (*taḥta al-qala'a*), al-Badrī, *Nuzhat al-anām*, p. 66.

Dīn Abū l-Tuqā' al-Badrī étant donné que ce dernier est né vingt-cinq ans après la mort de Mağd al-Dīn. Quoi qu'il en soit, ce qui suit est une série des maximes tirées des traditions prophétiques avec pour objectif de donner des leçons utiles, *fā'ida*, sur différents sujets, comme par exemple l'utilité des invocations, *da'wāt*, la visite du vendredi (*ziyārat al-ğumu'a*) et la lecture du Coran sur les tombeaux des proches décédés, etc. Puis, au feuillet 175b commence un extrait, *nabđa min kalām*, de l'imam Sirāğ al-Dīn 'Umar Ibn 'Izz al-Dīn al-Fayyūmī (m. 801/1399)⁴⁵, puis, du feuillet 178a au 179a un paragraphe entier est consacré à la *Birkat al-ḥāğib*. Connue aussi comme *Birkat al-Raṭlī*, c'était un lieu de débauche et de corruption (*fasād*) où on s'adonnait à toutes sortes de choses blâmables (*munkarāt*), notamment les enivrants (*al-muskirāt*), et la fornication⁴⁶. Ce paragraphe est une fatwa émise par l'imam šafi'ite Sirāğ al-Dīn Abū Ḥaḥṣ 'Umar al-Kinānī al-Bulqīnī (724-805/1324-1403), maître de l'imam al-Fayyūmī⁴⁷, dans le but d'extirper (*hadama*) ces mauvaises habitudes de la *Birkat al-Raṭlī*. Au feuillet 179a nous apprenons que c'était le fils de Sirāğ al-Dīn, 'Alam al-Dīn Šālīḥ mort en 868/1464, qui avait recueilli les fatwas de son père.

Ce qui suit est un échange en vers entre Muḥī al-Dīn Ibn 'Abd al-Zāhir et Ibn Abī Ḥağala (725-776/1325-1375), puis une composition d'al-Şafadī jouant sur le double sens du mot *Nasīm*⁴⁸. Ensuite, il est rapporté le poème qu'Abū Malīka Ğarwal Ibn Aws surnommé al-Ḥuṭay'a (VIIe siècle) adressa au calife 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb après que ce dernier l'avait emprisonné pour ses invectives⁴⁹ et deux compositions, une de Muğīr al-Dīn Ibn Tamīm et la réponse de Šaraf al-Dīn al-Naṣībī, très probablement tirées de la *Ḥizānat al-adab* d'Ibn Ḥiğğā al-Ḥamawī⁵⁰.

Enfin, en guise de conclusion du recueil, le copiste rapporte une série de traditions prophétiques exaltant la prière de chaque jour de la semaine. Cette partie est un résumé du chapitre *mā yatakarraru bi-takarrur al-asābī'* du *Iḥyā'* d'al-Ġazālī, tiré, à son tour, du *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/998)⁵¹.

Le recueil, hétérogène du point de vue du contenu, apparaî, en revanche, très homogène quant à son aspect graphique, ayant été copié par une seule main. Cependant nous avons clairement distingué deux autres écritures: une, plus moderne que celle du copiste, est celle de deux titres ajoutés au sommaire général (*al-manqūl min šī'r Fulayfil* et *Nabđa min naẓm Ibn Makānis*) et des feuillets 22a

⁴⁵ Ibn Tağrī Birdī, *al-Manhal al-şāfi'*, 7 vols, éd. M. Muḥammad Amīn, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, al-Qāhira 2006, vol. 7, pp. 354-5.

⁴⁶ Al-Maqrīzī, *Ḥiğāt*, vol. 3, p. 268 et p. 287. Voir aussi A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, p. 35.

⁴⁷ Le texte mentionne al-Katānī mais al-Kinānī, nom de la tribu al-Kināna, est, à notre avis, la lecture correcte, al-Saḥāwī, *al-Daw'*, vol. 6, p. 85; Ibn al-'Imād, *Şaḍarāt al-ḍahab*, vol. 9, pp. 80-81; Ibn Tağrī Birdī, *al-Manhal*, vol. 7, pp. 354-355; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, vol. 1, pp. 329-335; voir aussi al-Zariklī, *A'lām*, vol. 5, pp. 46-47.

⁴⁸ Ibn Abī Ḥağala, *Dīwān al-şabāba*, pp. 114-115; al-Ġuzūlī, *Maṭāli'*, vol. 1, pp. 68-9.

⁴⁹ Cette histoire est rapportée, entre autres, par Ibn al-'Imād, *Şaḍarāt al-ḍahab*, vol. 2, pp. 373-374, cependant nous avons des évidences que cet extrait est tiré entièrement d'Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, vol. 5, pp. 191-192. Sur ce personnage voir I. Goldziher, Ch. Pellat, AL-ḤUṬAY'A, dans *EP*², vol. 3, p. 641.

⁵⁰ Ibn Ḥiğğā al-Ḥamawī, *Ḥizānat al-adab*, vol. 2, pp. 83-84.

⁵¹ Al-Ġazālī, Abū Ḥamid, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 4 vols, Dār al-ma'arifa, Bayrūt 1982, vol. 1, pp. 197-200; al-Makkī, Abū Ṭālib *Qūt al-qulūb*, 2 vols, éd. 'I. Ibrāhīm al-Kayyālī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 2005, vol. 1, pp. 52-60.

et 23a; l'autre, en revanche, concerne uniquement le feuillet 153b. Au feuillet 22a (étant le 21b blanc), nous avons relevé deux sommaires supplémentaires correspondant au *Raḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-ḥamr wa-l-rāḥ* et au *'Iqd al-tamīn fī aḡyād ḥawr al-'ayn*. Ceux-ci sont les seuls ouvrages à avoir fait l'objet d'une indexation aussi précise. Au feuillet 23a (étant le 22b blanc), en revanche, seul le titre de la *Raḥa*, dans la version indiquée par le sommaire, occupe le centre de la marge de tête de la page, ce qui constitue le seul cas de page de titre du recueil. Au feuillet 135b, qui correspond à la première page du *Kitāb al-badā'i' al-sinā'i'*, l'écriture *nashī* est très différente de celle du copiste et des feuillets 22a et 23a.

Quant au copiste, nous n'avons trouvé aucune référence à son nom dans le recueil, cependant al-Ziriklī dans son dictionnaire biographique à l'entrée 'Aqīl al-Zuwaytīnī cite Muḥammad Rāḡib Ibn Maḥmūd Ibn Hāšim al-Ṭabbāḥ al-Ḥalabī (m. 1370/1951), l'auteur du *A'lām al-nubalā' bi-ta'rīḥ Ḥalab al-šahbā'*, qui affirme avoir reconnu en personne dans la Bibliothèque Mawlawiyya d'Alep un recueil de 135 feuillets de la main d'al-Zuwaytīnī (*min ḥaṭṭihi*) et qui contenait la *Tuḥfat al-bulaḡā'* et la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-ḥamr wa-l-rāḥ*⁵². Or, effectivement ces deux ouvrages se suivent dans cet ordre dans le recueil 7855 de la Bibliothèque al-Zāhiriyya de Damas et le nombre des feuillets de ces deux écrits, 126, adoptent tous deux le deuxième système de foliotation du codex qui consiste à apposer un chiffre distinct à chacune des deux faces de chaque feuillet. Certes, il n'y a qu'une marge d'à peine dix pages de différence avec le nombre de pages indiqué par al-Ṭabbāḥ. Or, étant donné que les chiffres deux et trois sont assez similaires à l'écriture manuscrite moderne, nous pouvons admettre que al-Ṭabbāḥ ait mal rapporté la numérotation des feuillets.

Toutefois, il nous semble plausible que 'Aqīl al-Zuwaytīnī soit le copiste de notre recueil pour trois raisons: d'abord, l'analyse paléographique a révélée que l'écriture est moderne, entre le XVIIIe et le XXe siècle, puis, à notre connaissance, seul dans le recueil 7855 de Damas au titre de la *Rāḥat al-arwāḥ* est ajouté *wa-l-ḥamr* et, enfin, nous connaissons seulement ce recueil qui fait suivre la *Rāḥat al-arwāḥ* par la *Tuḥfat al-bulaḡā'*.

Quant à 'Aqīl Ibn al-Šayḥ Muṣṭafā al-Zuwaytīnī, il eut une première éducation par son père Muṣṭafā et par son oncle Aḥmad al-Zuwaytīnī mufti d'Alep, puis il étudia les sciences coraniques dans la mosquée du shaykh Mūsā al-Rīḥāwī. Ainsi il devint notaire au *waqf* Bayt al-Ḥāḡḡ Mūsā, puis au *waqf* de la mosquée al-Safāḥiyya et, enfin, chef des notaires au tribunal canonique avant de se retirer de la vie publique et mourir vers la fin de *Dū al-Ḥiḡḡa* 1287/Mars 1871⁵³. Al-Ziriklī ajoute un écrit autographe daté 1267/1850-1 et dénommé *Fatāwā 'Aqīl* conservé à la Bibliothèque al-Azhariyya du

⁵² Al-Ziriklī, *al-A'lām*, vol. 4, p. 243; M. al-Ṭabbāḥ al-Ḥalabī, *al-A'lām al-nubalā' bi-ta'rīḥ Ḥalab al-šahbā'*, 8 vols, éd. M. Kamāl, Dār al-qalam al-'arabī, première édition Ḥalab 1923, deuxième édition Ḥalab 1988, vol. 7, pp. 322-323.

⁵³ *Ibidem*.

Caire⁵⁴. Enfin, il semble avoir aussi écrit une louange en l'honneur de l'anniversaire du Prophète (*mawilid al-Nabī*) conservée dans le fond de la Bibliothèque al-Zāhiriyya de Damas⁵⁵.

Quoi qu'il en soit, le recueil très rarement vocalisé est assez correct au niveau des attributions et lisible bien que l'écriture s'étale sur environ trente-deux lignes par feuillet avec un interligne très serré. Le copiste est rarement allé à la ligne à la fin de chaque vers, même si les différents hémistiches ont été souvent détachés les uns des autres par un espace insécable. De même, les sections ou les chapitres d'un même ouvrage n'ont pas été isolés du corps du texte. Pourtant, nous avons pu relever des signes et des annotations en marge de feuillet qui ont clairement le but de mettre en évidence les chapitres ou des phrases. Il s'agit, d'un côté, de lignes de séparation tracées entre la fin d'une partie et le début d'une nouvelle, de l'autre de traits au dessous de mots ou phrases marquant un nouveau chapitre ou paragraphe. Souvent, ces signes sont accompagnés par des renvois aux marges latérales des feuillets rappelant le titre ou le contenu du même paragraphe. Le style graphique de ces rappels marginaux nous semble très similaire à celui du sommaire au feuillet 22a. Étant donné que ces lignes et ces annotations apparaissent toujours ensemble, il est plausible d'affirmer que cela est dû à l'intervention d'une main différente de celle du copiste. Ce dernier, quant à lui, a aussi rédigé quelques notes marginales. Il s'agit souvent d'annotations explicatives ou critiques - notamment nous avons relevé des longues gloses encadrantes aux feuillets 173a-b, 174a-b et 175a -, rarement des corrections, plus souvent des ajouts comme, entre autres, ceux aux feuillets 37b, 42b, 72b ou, encore, un renvoi en marge de feuillet portant le titre de l'ouvrage qui suit. Dans une seule occurrence, au feuillet 39b, nous avons pu relever le cadre de réglure délimitant le texte. En outre, le recueil qui ne présente pas de réclames et, étant la copie numérique à notre disposition en noir et blanc, nous ne pouvons pas affirmer si le copiste a aussi employé de l'encre colorée. Enfin, seul la *Rāḥa* (86a) et le *'Iqd al-tamīn* (119a) ont été décorés avec un cul-de-lampe à la conclusion de chaque ouvrage. Quant à la foliotation, nous en avons distingué de trois types: une à l'angle gauche du verso est en chiffres arabes orientaux écrits d'un trait léger même si par endroit ils ne sont pas lisibles, elle est celle que nous avons adopté. Puis une deuxième, visible à partir du feuillet 21b et allant du 41 au 357, est positionnée au centre en haut de chacune des deux faces de chaque feuillet, celle-ci est la foliotation rapportée par le sommaire général ainsi qu'au feuillet 22a. Enfin, un dernier système appose également sur les deux faces de chaque feuillet un chiffre de 1 à 126, mais intéresse exclusivement la *Rāḥa*.

⁵⁴ Al-Ziriklī, *al-A'lām*, vol. 4, p. 243. Voir aussi *Fihris al-kutub al-mawḡūda bi-l-maktaba al-Azhariyya ilā sana 1364/1945*, 9 vols, Maṭba'at al-Azhar, al-Qāhira 1947, vol. 2, p. 221 où cet ouvrage est effectivement signalé comme un autographe de 'Aqīl al-Zuwaytīnī.

⁵⁵ H. al-Riyyān (éd), *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-Zāhiriyya, al-Ta'rīḥ wa-mulḥaqātuḥu*, 2 vols, Maḡma' al-luḡa al-'arabiyya bi-Dimašq, Dimašq 1973, vol. 2, pp. 509-510. Dans R. 'A. Murād, Y. M. al-Sawwās (éds), *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-Zāhiriyya, qism al-adab*, 2 vols, Maṭbū'āt Maḡma' al-luḡa al-'arabiyya bi-Dimašq, Dimašq 1982, vol. 2, pp. 147-148, le compilateur rapporte les marques de possession du recueil 6653 entre autre celle d'un certain 'Aqīl Ibn Muṣṭafā al-Zuwaytanī/al-Zuwaytinī daté 1354/1934-5. Bien que ce nom ressemble à celui de 'Aqīl Ibn Muṣṭafā al-Zuwaytīnī, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que le nom rapporté dans ce catalogue soit une erreur car ne n'avons pas pu consulter cet ouvrage pour le vérifier.

- [١] Ms 7243 de la Maktabat al-Azhariyya du Caire dont une copie numérique (numéro 1703) est conservée à l’Institut des manuscrits arabes du Caire (Ma‘had al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya). Ce codex en papier de taille moyenne, anonyme selon les catalogues⁵⁶, compte 40 feuillets (41 avec le colophon), du 119b au 159b, de 19 lignes chacun. L’écriture *nashī* très lisible et ordonnée est moderne, XVIIIe-XIXe siècle, rarement vocalisée, sans aucune annotation en marge de feuillet et entièrement à l’encre noire. Une virgule sépare les deux hémistiches tandis que trois points en forme de pyramide marquent régulièrement le début et la fin des introductions aux poèmes et chaque vers. Si la phrase n’occupe pas toute la ligne, dans ce cas ce symbole est omis. La foliotation positionnée à l’angle gauche du verso est en chiffres arabes orientaux écrits au crayon noir tandis que les réclames sont placées obliquement à l’angle inférieur gauche du recto. Le colophon présente le titre de l’ouvrage et le cachet d’appartenance du *waqf* de l’Université d’al-Azhar daté 1316/1898-9. Ce même timbre est apposé à la marge inférieure droite du dernier feuillet. Ce codex renferme un fragment de la première partie de la *Rāḥa* consacrée au vin: “fī al-qism al-awwal fī al-rāḥ”. Il correspond aux feuillets du 58a au 76b du témoin parisien et à ceux du 24a au 36b de l’exemplaire de la *Zāhiriyya* de Damas. La présence de la réclame à la marge inférieure du dernier feuillet (159b) qui renvoie à un poème d’Ibn al-Mu‘taz sur le concombre (*fī al-ḥiyyār*) - étant la section qui s’ouvre au feuillet 155b consacrée au fruits, *fī al-fawākih*⁵⁷ -, montre que le codex d’al-Azhariyya était plus long que celui qui nous est parvenu. Dans l’introduction qui correspond assez fidèlement à celle du manuscrit parisien, le copiste ne rapporte guère le titre de la deuxième section, celle dédiée au haschich, et cela contrairement à ce qui est rapporté dans l’introduction du témoin de la Bibliothèque nationale de France. Or, il pourrait s’agir d’un choix volontaire de la part du copiste qui s’est limité à reproduire l’anthologie du vin omettant intentionnellement celle du haschich. Pourtant, quelques lignes plus haut dans l’introduction et à trois reprises il fait explicitement référence à deux sections:

je lui est exposé l’origine du haschich et du vin et la circonstance (*sabab*) de leur apparition si bien que tous s’y adonnèrent aussitôt⁵⁸

[...]

j’ai ainsi organisé (la réponse) à sa question en deux parties (*qismayn*) faisant ressortir l’essence même (*rūḥ*) de ces deux pierres précieuses (*al-ḡawharyni*)⁵⁹

Par conséquent, il nous semble plus crédible que, considérant que le codex d’al-Azhariyya est lacunaire, l’omission de la référence au chapitre sur le haschich dans l’introduction soit un oubli involontaire du copiste.

⁵⁶ I. M. al-Šanṭī (éd), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-muṣawwara*, 1 al-Adab, vol. 4, p. 7. Voir aussi *Fihris a-kutub al-mawḡūda bi-l-maktaba al-Azhariyya*, vol. 5, p. 120.

⁵⁷ *Rāḥa*, Ms [٢], 36a, Ms [٣], 75a, même si dans ce dernier manuscrit le titre du paragraphe, *faṣl fī al-fawākih*, n’est pas explicite.

⁵⁸ Ainsi nous avons traduit l’expression: “ta‘āṭāhumā Zayd wa-‘Amrū”, *Rāḥa*, Ms [١], 119b.

⁵⁹ *Ibidem*.

V.2. Classification des témoins d'après la collation: erreurs et variantes textuelles

Contrairement à la *Nuzhat al-anām*, au *Maṭāli‘ al-badriyya* et au *Sihr al-‘uyyūn*, d'après nos recherches nous n'avons pas identifié un autographe de la *Rāḥa*, par conséquent nous avons dû classer les quatre témoins à notre disposition pour établir le texte. L'exemplaire parisien [ب] et celui damascène [ط] étant les deux seuls ouvrages complets et cohérents ont été prééminents dans notre analyse, tandis que les deux feuillets berlinois [ن] et la copie d'al-Azhariyya [أ] étant respectivement un résumé et un fragment de la partie sur le vin, n'ont été pris que marginalement en compte pour notre analyse. Cependant, à l'examen nous nous sommes aperçu que [ب] et [أ] présentent certaines ressemblances, des additions et des manques par rapport au témoin damascène notamment, qui laisseraient penser à une origine commune. De même, [ن] présente un arrangement assez similaire à [ط] non seulement parce que le premier fait explicitement référence aux sept chapitres composant la partie consacrée au haschich, mais aussi parce que comme [ط] le fragment berlinois répète deux fois l'histoire de la découverte des effets émouvants de l'absorption du haschich par le shaykh Ḥaydar. La première fois sans révéler sa source, *qīla* (Éd. 6:9), puis comme citation tirée du *Sawāniḥ al-adabiyya* d'al-'Ukbarī (Éd. 7:3). Or, cette répétition n'est nullement présente dans [ب] qui, en revanche, cite uniquement l'autorité d'al-'Ukbarī en se référant à cette histoire (feuille 3a)⁶⁰. En outre, ce rapport étroit entre [ن] et [ط] est aussi manifeste dans le choix des mêmes leçons dans les deux compositions en vers: Éd. 10:1-15 et Éd. 10:20-11:9, ce qui indiquerait qu'ils proviennent d'une même source. Pourtant, avant d'identifier les familles de manuscrit, nous discuterons plus en détail les erreurs et les variantes que nous avons constatées en comparant les deux témoins [ب] et [ط] de la *Rāḥa*. Ainsi, il est utile d'analyser deux niveaux où les divergences entre [ب] et [ط] nous semblent manifestes: les erreurs et les variantes.

V. 2. a. Les erreurs guides et la définition d'un premier *stemma codicum*

Selon la méthode lachmanienne, les erreurs qui émergent en phase de collation nous permettent d'établir le rapport entre les témoins et, par conséquent, de les classer. La majorité des fautes que nous avons relevées entre [ب] et [ط] appartiennent essentiellement aux erreurs guides du type disjonctif car ils tendent à éloigner les deux exemplaires. Cependant, nous avons aussi relevé une seule erreur qui nous semble du type conjonctif. Nous discuterons d'abord cette dernière occurrence, ensuite nous listerons une série d'erreurs disjonctives et, enfin, nous discuterons de l'éventualité de tracer un *stemma codicum* sur la base de l'analyse de ces erreurs.

Dans le premier chapitre de la *Rāḥa*, al-Badrī discute la découverte des effets enivrants du haschich par le shaykh Ḥaydar al-Ḥurasānī (Éd. 6:9-7:2), puis il affirme: “wa-naqaltu min al-kitāb al-mawsūm bi-l-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya ta'līf al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Širāzī

⁶⁰ Voir aussi sur I. Lozano Cámara, *Un nuevo fragmento*, p. 243.

al-Ḥaydarī, qāla: adraktu Abū Ḥālid naqīb al-šayḥ Ḥaydar wa-sa'altuhu bi-baldat Tustar fī sanat 658 'an al-sabab...". Cette même leçon est rapportée par le fragment berlinois qui corrige "adraktu Abū Ḥālid" et par le témoin parisien, bien que ce dernier modifie légèrement la phrase: "wa-naqaltu min Kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya li-l-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Širāzī al-Ḥaydarī, qāla: adraktu Abū Ḥālid ...". Or, les trois témoins concordent quant à l'auteur du *Sawāniḥ al-adabiyya*. Pourtant, [ب] et [ظ] dans d'autres occurrences - respectivement aux feuillets 50b et 59b - attribueront correctement cet ouvrage à al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-'Ukbarī (538-616/1143-1212). Comment alors expliquer le nom d'al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Širāzī al-Ḥaydarī? Comme Rosenthal l'avait aussi remarqué, il s'agit ici d'une erreur par homéotéleuton, en d'autres termes un saut du même, (al-Ḥasan) Ibn Muḥammad, au même (Ĝa'far) Ibn Muḥammad⁶¹. En effet, ce passage a été clairement copié des *Ḥiṭaṭ* d'al-Maqrīzī qui, quant à lui, donne la leçon suivante: "qāla al-Ḥasan Ibn Muḥammad fī kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya: sa'altu al-šayḥ Ĝa'far Ibn Muḥammad al-Širāzī al-Ḥaydarī bi-baldat Tustar fī sanat 658 'an al-sabab ...", étant le premier al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-'Ukbarī. Il est alors très probable que lorsqu'il copiait ce passage, al-Badrī lui-même soit passé d'un nom à l'autre, vu que les deux personnages avaient "Ibn Muḥammad" dans leurs noms. Ainsi, si pour al-Maqrīzī l'auteur du *Sawāniḥ* et al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Širāzī al-Ḥaydarī étaient deux personnes distinctes, al-Badrī, quant à lui, ajoutera la figure d'Abū Ḥālid (*Éd.* 7:3-4 et 8:2) qui remplacera le shaykh Ĝa'far des *Ḥiṭaṭ* d'al-Maqrīzī. Ainsi cette faute que nous désignerons d'archétype ou monogénétique s'est transmise aux deux traditions: [ب] d'un côté et [ظ] et [ج] de l'autre.

Quant aux fautes disjonctives, elles sont nombreuses et concernent principalement le manuscrit parisien, alors que l'exemplaire damascène rapporte le plus souvent la variante correcte et les fautes sont essentiellement des erreurs d'attributions de source. Nous en avons recensé quelques-unes dans le troisième chapitre qui traite des opinions médicales et botaniques sur le haschich. Au début de ce chapitre (*Éd.* 17:3-4), l'auteur nous dit qu'Ibn Ĝazla dans son *Minhāğ al-bayān* affirme que le *qinnab*, qui est le nom donné aux feuilles de *šahdānağ*, est de deux types: sauvage (*barrī*) et domestique (*bustānī*). Celle-ci est la leçon à la fois du témoin damascène et d'al-Maqrīzī et trouve également correspondance dans l'édition du *Minhāğ al-bayān* que nous avons pu consulter⁶². En revanche, dans l'exemplaire parisien (feuille 5b) il est écrit que, d'après le *Minhāğ* d'Ibn Ĝazla, le *qinnab* est *hindī*, *barrī* et *bustānī*. Or, non seulement l'espèce indienne du chanvre n'est nullement présente dans le *Minhāğ* d'Ibn Ĝazla, rendant, ainsi, cette affirmation incorrecte, mais le *qinnab hindī* apparaît pour la première fois dans la littérature botanique seulement au VIIe/XIIIe siècle dans le *Ĝāmi'* du physicien andalou Ibn al-Bayṭār. En effet, contrairement à [ظ], non seulement le témoin [ب] cite explicitement le *Ĝāmi'* de Ibn al-Bayṭār (*Éd.* 17:10) mais, dans le même passage, nous avons

⁶¹ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 51 et note 1.

⁶² Ibn Ĝazla, *Minhāğ*, p. 541; al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, p. 128. En réalité pour Ibn Ĝazla le *qinnab* est le nom donné aux graines de *šahdānağ* et non à ses feuilles. Cette erreur est probablement dérivée des *Ḥiṭaṭ* d'al-Maqrīzī.

relevé plusieurs extraits dont la source n'est pas toujours explicitée mais qui nous semblent avoir été tirés de cet ouvrage. Or, toute cette section (Éd. 17:9:14), complètement absente du manuscrit de la Bibliothèque al-Zāhiriyya, nous semble être une insertion successive parce qu'il est peu probable que le copiste du témoin [ط] ait pu volontairement corriger, d'un côté la citation d'Ibn Ġazla et, de l'autre, effacer tout un paragraphe correspondant à la citation du Ġāmi' d'Ibn al-Bayṭār. En outre, l'exemplaire parisien mentionne une deuxième fois l'espèce indienne demandant: "wa-kayfa yakūnu waraq al-barrī aw al-hindī" (fol. 6b), tandis que le témoin [ط] se limite à l'espèce sauvage: "wa-kayfa yakūnu akl waraq al-barrī" (Éd. 17:8). De même, la source de Éd. 17:7-8, également citée par al-Maqrīzī, est encore le *Minhāğ* d'Ibn Ġazla, tandis que le témoin [ب] d'abord cite correctement le *Minhāğ*, puis remplace le passif "wa-qīla" avec "wa-qāla Ibn Māsawayh", pour qui le chanvre serait chaud au premier degré. Or, s'il l'on croit à al-Rāzī, Ibn Māsawayh aurait classé le *šahdāniğ* chaud au deuxième degré⁶³. Comme nous n'avons pas pu vérifier cette information dans les manuscrits d'Ibn Māsawayh qui nous sont parvenus, nous ne pouvons pas considérer cette divergence entre les témoins de la *Rāḥa* comme une erreur d'attribution. Cependant, certaines citations du témoin [ب] apparaissent peu probables, alors que l'exemplaire d'al-Zāhiriyya, concordant avec les *Hiṭaṭ* d'al-Maqrīzī, les attribuent correctement à Ibn Ġazla. Par exemple, l'affirmation selon laquelle le *šahdānağ* serait le nom donné aux graines de chanvre qui ressembleraient à celles d'une plante dénommée *samna* tandis que ses fruits rappelleraient ceux du poivre (Éd. 19:1-2), est attribuée à Aristote (*Aristū*); une autre citation selon laquelle une concoction de racines de l'espèce sauvage peut servir de bandage pour les tumeurs enflammées et son jus apaiser les maux d'oreilles chroniques (Éd. 19:3-4) est attribuée à Galien au lieu de Ḥunayn Ibn Ishāq d'après Ibn Ġazla⁶⁴. De la même manière, le témoin [ب] attribue à Aristote la thèse selon laquelle les feuilles de la qualité domestique de chanvre seraient chaudes sèches au deuxième degré tandis que celles du chanvre sauvage seraient froides au premier degré, alors que le manuscrit [ط] n'explique pas sa source: "wa-qāla ba'd l-ḥukamā'" (Éd. 17:15-17). Aristote (*Aristātālīs*)⁶⁵ est encore invoqué dans le témoin parisien à propos des qualités physiques du chanvre à la fois un bon combustible et un matériau pour faire de cordes, bien que l'ingestion de ses feuilles provoque l'impuissance en desséchant le sperme: "al-šahdānağ yaḥruġu min al-qinnab wa-huwa muğawwuf ġayyid al-waqīd, wa-qišruhu yu'malu minhu al-ḥibāl, wa-waraquhu yuğaffīfu al-maniyy wa-yanšifu al-famm" (Éd. 19:8-9). Or cette citation, absente de l'exemplaire damascène et des *Hiṭaṭ* d'al-Maqrīzī, n'est nullement présente dans les ouvrages connus en grec et dans les traductions arabes du philosophe qui semble n'avoir jamais traité ce sujet d'autant plus que on n'a aucune évidence de l'utilisation du terme *šahdānağ* à son époque. De la même manière, selon le témoin parisien

⁶³ Voir chapitre II p. 40.

⁶⁴ Ibn Ġazla, *Minhāğ*, p. 679; al-Maqrīzī, *Hiṭaṭ*, vol. 2, p. 128.

⁶⁵ La translittération habituelle dans les textes arabes est *Aristū* ou *Aristū* mais nous n'avons pas trouvé la forme *Aristātālīs* qui pourrait aussi être une faute du copiste. Sur la connaissance du philosophe grec chez les arabes voir R. Walzer, ARISTŪTĀLĪS, dans *EP*², vol. 1, pp. 630-633 et C. D'Ancona, ARISTOTLE AND ARISTOTELIANISM, dans *EP*³, Brill Online 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/aristotle-and-aristotelianism-COM_0170.

Hippocrate (*Ibuqrāt*) aurait affirmé que avec du *šahdānag* il faudrait aussi consommer des amandes, de la pistache, du sucre, du miel ou des graines de pavot et boire ensuite du *sikanğabīn* (sirop de vinaigre) pour favoriser sa digestion (*Éd.* 19:10-11). Or, cette citation dans le *Minhāğ* semble être d’Ibn Ğazla lui-même, chez al-Maqrīzī est attribuée génériquement: “wa-qāla ba‘ḍ l-aṭībā”, tandis que dans le témoin [ب] serait de l’auteur du *Kitāb Islāh al-adwiya* qui, comme nous avons montré, est vraisemblablement une des traductions arabes de *De alimentorum facultatibus* de Galien faites par Iṣḥaq Ibn Ḥunayn ou Ibn Māsawayh mais certainement pas Hippocrate, qui, comme Aristote, ne semble avoir jamais traité des propriétés ou des modalités de consommation de cette plante.

Encore, dans une autre occurrence, le témoin [ب] de la *Rāḥa* attribuée à Ibn Sīnā la croyance selon laquelle contrairement au vin l’odeur de cette plante suffirait à elle seule pour faire fuir les animaux venimeux. Puis, l’autorité d’al-Rāzī est aussi invoquée à propos de trois remèdes pour faire passer l’enivrement provoqué par le chanvre (*ḥašīš* dans le texte): l’un consiste à vider l’estomac par le vomissement en faisant couler des gouttes d’huile dans le nez ou par l’ingestion de lait acide, un autre remède serait l’immersion dans l’eau froide et, enfin, le sommeil est aussi indiqué comme moyen de se libérer des effets du haschich (*Éd.* 18:11-13). Or, nous n’avons pas trouvé ces affirmations ni dans les ouvrages d’Ibn Sīnā ni dans ceux d’al-Rāzī. Contrairement à [ب], le témoin damascène ainsi que al-Maqrīzī introduisent ces opinions par “ra’aytu”, sans mentionner leurs sources. En outre, comme Rosenthal l’avait aussi noté, il semble peu probable que déjà à l’époque d’al-Rāzī cette plante fusse connue par le terme *ḥašīš* qui apparaît pour la première fois seulement avec Ibn al-Bayṭār⁶⁶.

En conclusion nous citerons d’autres exemples d’erreurs d’attribution que nous croyons prouver davantage la divergence entre les deux témoins de la *Rāḥa*. Au feuillet 13a le manuscrit [ب] rapporte du *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* d’Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī (m. 749/1348) deux poèmes et une anecdote. Quant à l’auteur de deux compositions, dont la deuxième joue sur le double sens du mot ‘*arabiyya* qui signifie à la fois “la langue arabe” et “chariot”⁶⁷, nous découvrons seulement à la fin de l’anecdote que les deux épigrammes sont attribuées à Ibrahīm al-Mi‘mār. Ce dernier personnage, devient dans le récit l’objet de dérision de Ğamāl al-Dīn Ibn Nubāta et du shaykh Ibn al-Šā’ig, qui, quant à eux, lui adressent des questions jouant encore sur les doubles sens: humain doué d’une qualité supérieure/animal⁶⁸. Or, les deux poèmes et l’anecdote ne sont nullement mentionnés dans l’ouvrage publié d’al-‘Umarī qui n’est pas non plus cité par le témoin damascène, ce qui rendrait l’attribution de [ب] inexacte. Dans une autre occurrence, l’exemplaire parisien attribue de façon erronée une épigramme à Šaraf al-Dīn al-Mawṣilī surnommé Ibn al-Ḥalāwī alors que l’auteur de

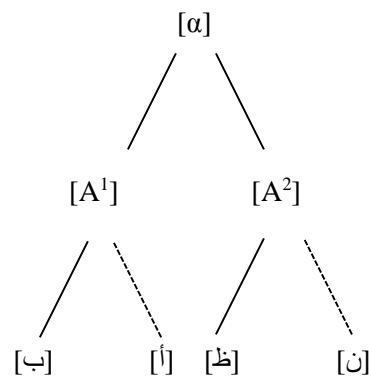
⁶⁶ F. Rosenthal, *The Herb*, 98, n. 5, -99. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ğāmi‘*, vol. 4, p. 39.

⁶⁷ Le deuxième vers de la première épigramme (*Éd.* 28:5) nous semble introduire en les définissant les doubles sens qui suivront: “wa-ra’aytu man yuṭnī ‘alā ‘alyā’ihi *** bi l-ğawdi illā kuntu awwala tānī”, J’ai vu qui m’exalte comme si j’étais l’un des plus excellent *** alors que je suis (ce qui se réfère à moi c’est) le premier de deux (sens). Ici nous donnons aussi la traduction du deuxième poème (*Éd.* 28:12-14): “Ils disent: celui-ci n’a pas d’arabe/de chariot, nous ne l’avons pas vu passer chez les grammairiens! *** Alors, je leur ai dit: comment j’aurais pris (appris) le chariot/l’arabe? Si dans le monde je n’ai même pas pu me payer un âne”.

⁶⁸ *Éd.* 28:17-18, voir sur tout cela chapitre VI.

ce poème pour le témoin [ظ] et le *Masālik al-abṣār* d'al-'Umarī (qui n'est pas explicitement mentionné dans ce passage de la *Rāḥa*) serait plutôt Badr al-Dīn Ibn Lu'lu' tandis qu'Ibn al-Ḥalāwī en serait le destinataire (*Éd.* 54:1-7).

Les exemples que nous venons de citer montrent que les témoins [ب] et [ظ] ne dérivent manifestement pas l'un de l'autre. En d'autres termes, ils n'ont pas un lien de filiation directe, étant donné que les leçons correctes dans le manuscrit damascène sont difficilement attribuables à l'intervention du copiste. Cependant, la présence d'une seule erreur conjonctive suffit, à elle seule, pour affirmer que [ب] et [ظ] ainsi que [ن] et [أ] dérivent tous du même archétype, que nous indiquerons par la lettre grecque [α] par l'intermédiaire de deux témoins inconnus, [A¹] et [A²]. Ainsi, nous pouvons tracer un *stemma codicum* provisoire de la *Rāḥa* sur la base des résultats obtenus après la collation des témoins:



V. 2. b. Les variantes

Pour variante nous entendons “chacune des autres leçons par rapport à une leçon considérée”⁶⁹ qui, contrairement à l’erreur, ne change pas le sens d’une parole, d’une phrase ou d’un paragraphe entier. Il nous semble, en même temps, utile d’introduire une autre distinction entre micro-variantes et macro-variantes. Nous entendons par micro-variantes, toutes variantes formelles (graphiques et morphologiques), et substantielles (synonymes et changement d’ordre des paroles dans la phrase) intéressant une parole ou une phrase. Cette typologie de variante est tellement récurrente dans notre texte, qu’il serait vain dans ce contexte d’essayer de toutes les recenser. Ainsi, nous renvoyons à l’apparat critique de l’édition de la *Rāḥa* dans lequel nous avons pris soin de rapporter toutes les leçons, formelles et substantielles, qui ont été rejetées en note. Néanmoins, nous nous limiterons ici à indiquer des exemples qui nous semblent particulièrement pertinents. Il s’agit, d’une série de leçons adoptées dans l’exemplaire parisien dont les variantes du manuscrit qui ont servies de base au copiste, introduites par *nusha/bi-nusha*, ont été rejetées à la marge. Au feuillet 24b, par exemple, le témoin parisien donne la leçon suivante: “bi-iḥḍār mālihi” puis en marge il est écrit: “bi-nusha: amwālihi”

⁶⁹ D. Muzerelle, *Vocabulaire codicologique*, p. 143 n° 443.07.

(Éd. 37:8). De la même manière, au feuillet 50b de l'exemplaire [ب] de la *Rāḥa* nous lisons: “illā li-anna ḥašīšū qad ṭala‘a law bad’w”, et à la marge il est annoté une variante du dernier pied: “nushā: fi bad’w”. Or, ces deux variantes substantielles rejetées dans la marge par le copiste du manuscrit parisien sont, en revanche, les leçons adoptées par le témoin damascène (feuillet 72b)⁷⁰. De même, au feuillet 52a le témoin [ب] lit: “arā an taḥraqūhu bi-l-nār fa-ḥaraqūhu”, puis en marge: “nushā ṣawwābuhu: fa-aḥraqūhu”. Or, ce passage est tiré du *Taḥrīm al-liwāt* d'al-Āğurrī (m. 360/970) qui, quant à lui, donne la leçon rejetée à la marge par [ب]⁷¹. En fin, au feuillet 56a le manuscrit de la Bibliothèque nationale de France donne la leçon suivante: “qāla al-Zarkašī: innahā [al-ḥašīša] kānat širr dāḥil ‘alā bilād al-‘ağam ḥīna istawlā ‘alayhā al-Tātār”, et l'annotation à la marge: “nushā: al-Tatar”, qui, quant à elle, est la leçon rapportée par al-Zarkašī dans son *Zahr al-‘arīs*⁷².

Quant aux macro-variantes, elles intéressent, en revanche, des portions plus étendues de texte, des poèmes, des anecdotes ou des paragraphes entiers, et sont de deux types: a) divergence dans la structure interne, en d'autre terme la position d'une macro-variante dans un témoin par rapport à l'autre, et b) ajouts et omission.

a) La structure interne

Comme Rosenthal l'avait noté, la *Rāḥa* est un traité qui présente une certaine organisation interne. Les différentes matières sont groupées en sections, bien que, comme remarqué encore par Rosenthal, cette organisation ne soit pas toujours stricte de manière que des fois nous trouvons une information dans une section traitant un tout autre argument⁷³. Comme évoqué dans le titre, la *Rāḥa* traite deux macro-arguments: le haschich et le vin. La première divergence entre [ب] et [أ] est la position de chacune de ces deux sections par rapport à l'autre: le témoin parisien de la *Rāḥa* présente d'abord la section consacrée au haschich et puis celle du vin, tandis que l'exemplaire damascène ainsi que [ج] et [د] renversent l'ordre des deux parties. Ensuite, l'exemplaire [ب] ne mentionne explicitement aucune autre division du texte tandis que les autres exemplaires organisent les deux parties en sept chapitres (*bāb*) et parfois sous-chapitres ou paragraphes (*faṣl*). Quant à la concordance des différents textes entre les témoins, nous avons remarqué que parfois la position de paragraphes entiers et plus souvent des poèmes ou de simples phrases, ne correspond pas toujours entre [ب] et [أ]. En effet, non seulement l'enchaînement des textes varie sensiblement au sein du même chapitre, mais, des fois, la position d'un même passage peut changer d'un chapitre à l'autre, posant ainsi la question de sa cohérence dans le contexte où il est encadré. À titre d'exemple, nous citerons des occurrences où, bien que l'emplacement des textes diverge d'un manuscrit à l'autre, ils gardent, tout de même, une certaine cohérence dans les contextes où ils se trouvent. Le premier cas est une réplique en vers de Quṭb al-Dīn

⁷⁰ Pour la première occurrence voir aussi Ibn Sūdūn al-Bašbuğāwī, *Nuzhat al-nufūs*, p. 69 qui donne, lui aussi, la leçon: *bi-iḥḍār amwālihi*.

⁷¹ Al-Āğurrī, *Taḥrīm al-liwāt*, dans H. ‘Alī Muḥammad (éd), *Kitābān fī al-liwāt min rawā‘i‘ al-islāmī*, Maktabat al-ṣafḥāt al-ḡahabiyya, al-Riyāḍ 1988, p. 238.

⁷² I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 78.

⁷³ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 14.

al-Ḥusayn Ibn al-Aqsāsī al-‘Alawī remerciant le *qāḍī* de Bassora qui lui avait envoyé en don un électuaire fait de haschich mélangé au miel (Éd. 20:2-29). Or, ce texte dans le témoin damascène est placé dans le chapitre sur la nature du chanvre immédiatement après un paragraphe évoquant la pratique du mélange de cette drogue avec quelque chose de doux comme le sucre ou le miel (Éd. 20:1-2). Ainsi, la composition de Quṭb al-Dīn al-Aqsāsī vient illustrer cette habitude et sa position est parfaitement cohérente avec l’argument qui la précède. De la même manière, dans [ط] le poème d’al-Burhānī Ibrāhīm Ibn As‘ad al-Irbilī est inspiré du paragraphe qui le précède évoquant l’opinion attribuée à Galien selon laquelle les feuilles de chanvre domestique (*bustānī*) favorise la digestion et le nom du physicien grec figurera aussi au vers 23 du poème (Éd. 21:3-25). Or, ces deux compositions dans [ب] sont placées dans une section, aux feuillets 49a-b (la description du mélange fait de haschich et miel ainsi que l’opinion de Galien inspirant le poème d’al-Irbilī se trouvent, en revanche, aux feuillets 6a-b) -, recueillant des poèmes, entre autres des compositions de Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī, qui témoignent la licéité du haschich, tant qu’ils sont introduits respectivement par “wa-miman qāla bi-ḥillihā” et “wa-qāla bi-taḥlīlihā”. En effet, par leur contenu, il ne serait pas difficile de les définir comme des éloges du haschich. Certes, l’ordre proposé par [ط] nous paraît plus convaincant et c’est d’ailleurs la leçon que nous avons aussi retenu dans notre édition, toutefois la variante de [ب] nous semble également correcte. De manière analogue, un long récit tiré du *Sawānīḥ* d’al-‘Ukbarī est placé dans le troisième chapitre du témoin damascène, tandis que [ب] l’englobe dans la section *tahrīm/taḥlīl* du haschich vers la fin de l’ouvrage. En effet, l’introduction de ce conte évoque clairement le fait qu’il n’existe aucune norme dans la sharia et aucun *ḥadīth* interdisant le haschich, tant que les gens l’ont considéré licite. Le récit qui suit est une démonstration de cette thèse exposant l’histoire de ‘Alam al-Dīn et du juge Badr al-Dīn al-Singārī que nous avons déjà évoqué plus haut⁷⁴. À première vue, la présence de cette anecdote dans le chapitre concernant la nature botanique et médicale du haschich dans le manuscrit damascène semblerait hors contexte. Cependant, il nous semble qu’il faudrait rechercher le sens de sa position dans le témoin [ط] du côté du ‘*aḡīb*. En effet, comme l’anecdote qui précède l’histoire de ‘Alam al-Dīn avait été aussi désignée par “‘aḡīb” (“wa-ḥādā min ‘aḡīb al-ittifāq wa-ḡarīb mustaẓrafāt al-ḥikāyyāt”, Éd. 22:13-14), traitant de la guérison de l’épilepsie par le chant, la musique et l’absorption de haschich (Éd. 22:1-13), de la même manière (“kaḍā”) l’auteur reconnaît le même statut de ‘*aḡīb* à l’histoire de ‘Alam al-Dīn. En outre, le terme ‘*aḡīb* apparaît uniquement avec référence à ces deux narrations, les autres anecdotes sont, en effet, des simples *ḥikāyyāt*, *laṭā’if*, *nukat* ou, encore, *nawādir*, et cela parce que seuls ces deux anecdotes sont censées surprendre le lecteur⁷⁵. Quoi qu’il en soit, le genre de divergence que nous venons de décrire est très rare car le phénomène le plus commun implique simplement l’inversion de l’ordre des poèmes ou des épigrammes au sein de la même succession sans qu’il y ait une conséquence significative sur le plan sémantique.

⁷⁴ Voir plus haut, chapitre III, p. 54.

⁷⁵ Nous adoptons ici la redéfinition critique du terme ‘*aḡīb*’ comme “something that astonishes” et non celle des études orientalistes classiques de “conte merveilleux”, avancée par S. von Hees, *The Astonishing: a critique and re-reading of ‘Aḡā’ib literature*, *Middle Eastern Literatures* 8, 2, Juillet 2005, pp. 101-120.

b) Ajouts et omissions

Nous avons déjà évoqué les neuf titres d'ouvrages attribués à al-Badrī dans le témoin [⊖] et dont seuls deux nous sont parvenus. Or, aucun de ces écrits ne figure dans l'exemplaire [⊕] de la *Rāḥa*. Certes, il est aussi possible que le copiste du témoin damascène soit intervenu en effaçant systématiquement et volontairement toute référence aux autres ouvrages d'al-Badrī, bien que la raison d'une telle opération nous échappe, étant donné que le copiste n'a pas supprimé toute référence à l'identité de l'auteur de la *Rāḥa* explicitement mentionné au feuillet 72b. Il nous paraît alors plus probable que ces titres dans le témoin [⊖] soient des ajouts. En effet, la comparaison entre les deux manuscrits a révélé que l'exemplaire [⊖] présente plusieurs informations supplémentaires par rapport à celles contenues dans le témoin de la *Zahiriyya*. Par exemple, l'imam šafi'ite Badr al-Dīn Abū 'Abd Allāh al-Zarkašī (745-794/1344-1392) est de loin la source la plus citée dans le manuscrit parisien. Son *Zahr al-'arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* est explicitement mentionné aux feuillets 2b et 53a du témoin [⊖], tandis que dans les autres sept occurrences, il est mentionné seulement le nom d'al-Zarkašī (53a, deux fois au 53b, 54a et deux fois au 55b, 142a). Du feuillet 51b au 52b de l'exemplaire parisien, nous avons aussi relevé une longue digression à propos de la condamnation de la pédérastie empruntée au *Taḥrīm al-liwāṭ* d'Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥusayn Ibn 'Abd Allāh al-Baġdādī al-Āġurrī (m. 360/970)⁷⁶. Les autres sources explicitement mentionnées dans l'exemplaire [⊖] de la *Rāḥa* sont les *Ḥiṭāṭ* d'al-Maqrīzī à propos des plantes de haschich dans le jardin cairote dénommé *al-Kaḫūrī*⁷⁷, un certain al-Mu'izz Amīn al-Dīn al-Ḥimšī, chef de la chancellerie (*kātib al-inšā'*) de Damas⁷⁸ et, aux feuillets 17a-b, le *Zawāġir al-Raḥmān fī taḥrīm ḥašīšat al-Šayṭān* d'Ibn al-Naġġār⁷⁹. De plus, aux feuillets 21a-b du témoin parisien il est cité le *Maṭāli' al-budūr* qui, dans l'exemplaire de Damas, n'est pas indiqué comme source, bien que nous ayons pu vérifier qu'elle est précisément le traité d'al-Ġuzūlī (*Éd.* 41:13-16). D'autres passages présents uniquement dans le témoin [⊖] sont surtout des récits (feuillets 11a-b, 14a, 14b-15a, 15b, 16a-b, 17a-b, 19a-b, 21a-b, 22a-b, 23a, 23b-24a, 27a, 28a-b, 29a-b, 30b, 31a-b, 32a-b, 33a-b, 34a, 39b-40a, 44a-45a, 46a-b, 47a, 50a, 50b, *Éd.* 26:1-25, 29:15-17, 29:29-30:7, 30:22-31:3, 31:36-32:22, 39:21-24, 39:32-40:2, 44:14-21, 47:9-22, 47:28-30, 48:3-27, 59:7-32) et des compositions (11a-b, 12a, 16a, 17b, 21b, 23a, 26a, 27a, 31b, 33a-b, 34a, 36a-b, 37a-b, 38b-39b, 44a-b, 46a, 47a-b, *Éd.* 33:21-23). Dans le même ordre d'idées, mais à l'inverse et en nombre

⁷⁶ Al-Āġurrī, *Taḥrīm al-liwāṭ*, pp. 210-254; voir aussi, dans le même recueil, al-Dūrī (m. 307/902), *Kitāb fī ḡamm al-liwāṭ*, pp. 142-168 qui, même s'il n'est pas explicitement mentionné dans la *Rāḥa*, nous semble être la source de ces passages.

⁷⁷ Voir *Éd.* 13:1-2 et al-Maqrīzī, *Ḥiṭāṭ*, vol. 2, p. 25. Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 63 et note 3, p. 135.

⁷⁸ Cette citation située aux feuillets 10a-b de l'exemplaire parisien n'est pas présente dans le témoin [⊕]. Cependant, un personnage dénommé al-Muqirr Amīn ou al-Amīnī al-Dīn al-Ḥimšī, *kātib al-inšā'* de Damas, sur qui nous n'avons pas trouvé d'informations, est aussi évoqué au feuillet 12a du témoin [⊖] et 61b du manuscrit [⊕]. A ce propos, voir *Éd.* 33:17.

⁷⁹ Cet ouvrage et son auteur sont explicitement cités par le témoin damascène en d'autres occurrences: *Éd.* 16:7, 67:12 et 69:10-11. En *Éd.* 15:4-5, notamment, c'est le manuscrit parisien qui cite al-Naġġār alors que cette dernière citation est absente du témoin [⊕]. À propos d'al-Naġġār et son *Zawāġir al-Raḥmān fī taḥrīm ḥašīšat al-Šayṭān* qui ne nous est pas parvenu, voir Ḥāġġī Ḥalīfā, *Kašf*, vol. 4, pp. 176-177; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 13; I. Lozano Cámara, Un fragmento del *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ*, p. 167 et note 21.

inférieur, nous avons aussi relevé des informations présentes uniquement dans le témoin de la *Zāhiriyya* et omises dans l'exemplaire [⊖]. Par exemple, un long passage (Éd. 64:1-66:6) traitant divers arguments, entre autres l'origine du *ḥinat al-ḥabāl*, la nourriture des damnés (*ahl al-nār*), le destin qui attend dans l'au-delà le buveur de vin selon *al-Durra al-fāḥira* de l'imam al-Ġazālī (m. 450-505/1058-1111), ainsi qu'une anecdote illustrant la dynamique ivresse-folie. Or cette section est entièrement absente du témoin parisien. Puis, en guise de conclusion et citant un autre ouvrage de l'imam al-Ġazālī le '*Ulūm al-ilhām al-rabbānī fī izālat kull dā' šayṭānī wa-maraḍ nafsānī*', sur lequel nous n'avons pas trouvé d'informations, le manuscrit [⊕] rapporte la description assez élaborée de la fabrication d'un remède (*fā'ida*) qui consiste en un électuaire et en la répétition d'une série de formules coraniques pour se libérer de la dépendance de la boisson, du haschich, de l'opium mais aussi de la pédérastie et de l'adultère et revenir à Dieu (Éd. 71:21-72:18). À part ces deux longs passages, la plupart des ajouts dans le témoin [⊕] sont des compositions poétiques (Éd. 45:3-7, 48:29-33, 49:17-51:7, 57:11-31, 66a, 68a-b, 69a, 70b, 74a-b) et des récits (Éd. 25:3-23, 27:22-26, 66a-b, 67a-b, 69a-b).

V.3. La thèse de deux rédactions

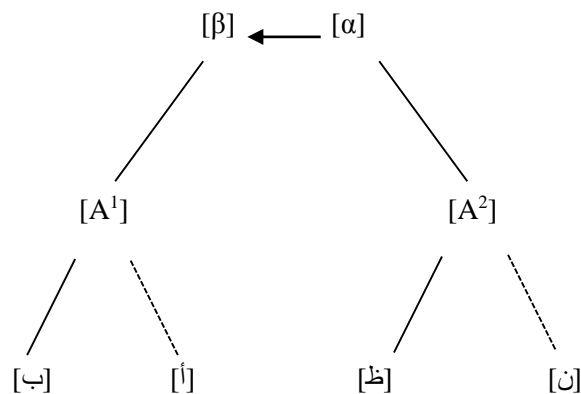
Après avoir illustré les erreurs et les variantes, il nous semble utile de retourner sur la schématisation provisoire des rapports génétiques entre les manuscrits et de vérifier sa validité à la suite des observations que nous venons de décrire. En effet, non seulement l'étiologie des erreurs montre une profonde divergence entre les deux témoins, [⊖] étant le plus souvent incorrecte, mais aussi le grand nombre de micro-variantes et surtout de macro-variantes nous porteraient à exclure l'intervention d'un copiste. Il nous semble alors plus probable que le manuscrit parisien et celui de la *Zāhiriyya* de Damas soient deux rédactions distinctes composées à deux moments différents par al-Badrī lui-même. Qu'un auteur intervienne sur son propre texte, même quelques années après sa première publication, était une pratique courante dans l'époque mamelouke. Al-Badrī lui-même aurait réécrit en le corrigeant, un deuxième exemplaire du *Siḥr al-'uyyūn*⁸⁰. Il est donc possible que l'auteur ait rédigé deux versions de la *Rāḥa* qui ont circulé en même temps constituant, donc, deux traditions parallèles du même texte.

En effet, observant par exemple la nature des informations contenues dans les récits présents uniquement dans le témoin parisien, il est intéressant de noter que ces anecdotes se distinguent de celles rapportées seulement par l'exemplaire [⊕] par deux éléments: d'un côté nous avons pu relever

⁸⁰ Il s'agit de l'autographe du *Siḥr al-'uyyūn* conservé à l'Institut des manuscrits orientaux de l'Académie Russe des sciences de Saint Petersburg, voir Y. A. Petrosyan et al., *Pages of perfection*, p. 43: "The exemple shown here is a copy the author made himself. It is interesting for two reasons: first, as a rare copy of a work and secondly, as an example of reworking by the author himself". À la page 46 note 3, il est écrit de façon erronée que cet ouvrage a été composé à Bagdad entre 1367-68.

des indications topographiques précises de la ville du Caire⁸¹ et, de l'autre, le recours à des termes argotiques désignant le haschich comme *lubāba*, *qurna* ou *fūla* qui dans l'exemplaire de la *Zāhiriyya* figuraient seulement dans des compositions poétiques mais que dans l'exemplaire parisien sont aussi utilisés dans des récits. Puis, l'incorporation de texte en vers dans ou après les récits est une pratique courante dans l'exemplaire parisien, contrairement au témoin damascène qui, lui, présente une structure plus rigoureuse, séparant le corpus narratif de celui poétique. Ainsi, le manuscrit [ب] donne l'impression d'avoir fait l'objet d'une réélaboration visant d'une part à oblitérer la division en chapitres et, de l'autre, à intégrer et interpoler le matériau poétique au corpus narratif. Quant aux références topographiques à la ville du Caire, elles nous feraient avancer l'hypothèse que l'exemplaire [ب] soit une rédaction "égyptienne" de la *Rāḥa*. En effet, d'après les informations rapportées par al-Saḥāwī, nous savons qu'al-Badrī était un de ces lettrés mameloukes aussi familier de Damas, sa ville natale à laquelle il consacra le *Nuzhat al-anām*, que du Caire. Il est donc possible que l'auteur ait revu et intégré la première version de la *Rāḥa* sur la base des informations qu'il aurait collectées pendant ses séjours au Caire. En outre, si notre lecture du nom du copiste de l'exemplaire parisien est correcte, il aurait vécu entre le XVIIIe et le XIXe siècle à al-Badrašīn, une ville à proximité du Caire, ce qui indiquerait que le témoin [ب] appartienne à une tradition "égyptienne". Le copiste du manuscrit damascène était, en revanche, un aleppin qui, comme nous l'avons vu, a vécu au XIXe siècle, ce qui pourrait expliquer l'absence des anecdotes "égyptiennes" propres au témoin [ب] et supposer, ainsi, l'existence d'une deuxième tradition que nous serons tentés d'appeler "syrienne".

Ainsi, nous pouvons justifier les divergences dans les erreurs, la position des macro-variantes, le grand nombre d'ajouts et d'omissions qui rendent assez différents les deux principaux exemplaires. Par conséquent, nous modifierons le *stemma codicum*⁸² comme suit:



⁸¹ Au *Éd.* 30:1-7 il est fait mention du *Bāb zuwayla* et dans la même anecdote ils sont présentés *al-Ḥuranfiš*, le *ḥammām al-Baysarī*, le *ḥammām al-Fāḍil*. Puis encore la *madrasa al-Mustanširiyya* au *Éd.* 29:15, le *Ša'īd* (Haute Égypte) est mentionné au *Éd.* 32:19 tandis qu'au *Éd.* 48:4 il est fait mention de la *madrasa al-Barqūqiyya* à *Bayna al-Qaṣrayn* et au *Éd.* 48:20 il cite le *Bāb al-Bīmāristān al-Manšūrī*. Enfin au feuillet 18a et au *Éd.* 37:10 du témoin parisien l'auteur fait référence au *ḡunayna (Ghenīna)* qui se trouve en dehors du *bāb al-ša'riyya* au Caire.

⁸² À pros du *stemma codicum* dans le cadre des études philologique arabe voir J. J. Witkam, *Establishing the stemma: fact or fiction*, *Manuscripts of the Middle East* 3, 1988, pp. 88-101.

La lettre grecque [α] correspond à la première composition de la *Rāḥa*; la flèche indique qu'à notre avis [α] est l'archétype le plus ancien qui ait été réélaboré et intégré dans une deuxième phase par l'auteur lui-même réalisant la deuxième rédaction [β] de la *Rāḥa*, qui, par conséquent, doit être considérée, elle aussi, comme un deuxième archétype. Quant à [A¹] et [A²], elles indiquent les deux intermédiaires inconnus d'où dérivent nos quatre manuscrits. Enfin, la ligne en pointillé indique que les témoins [Í] et [ن] ne peuvent être considérés que partiellement, car l'un est un fragment du chapitre sur le vin et l'autre est explicitement indiqué comme étant un abrégé, ce qui confirme leur appartenance à deux traditions faibles.

Sur la base de ce *stemma codicum*, nous avons établi le texte de la *Rāḥa* adoptant l'exemplaire damascène comme manuscrit de base de l'édition ([أصل]), étant de loin le plus correct, et rejetant en note les leçons des autres témoins. Nous sommes bien conscients qu'affirmer l'existence de deux rédactions de la *Rāḥa* implique implicitement que ces deux manuscrits doivent être considérés comme deux ouvrages indépendants. Ainsi, nous avons intégré le texte de base [ط] avec les informations supplémentaires, sauf erreur manifeste, provenant du témoin parisien et nous les avons signalées par des crochets dans l'édition.

En conclusion, nous pouvons citer un autre élément qui nous semble corroborer la thèse de deux rédactions. La *Rāḥa* a été aussi citée par Ḥāḡḡī Ḥalīfa (1017-1067/1609-1657) dans son *Kašf al-zunūn* comme étant un ouvrage du shaykh Taqī al-Dīn al-Bakrī, au lieu d'al-Badrī⁸³, al-Dimašqī. Puis, Ḥāḡḡī Ḥalīfa rapporte l'incipit de l'ouvrage qui correspond exactement à la première phrase du témoin damascène (*Éd.* 3:5)⁸⁴. Cela prouve clairement que la tradition dont le manuscrit [ط] dérive était, du moins, connue dans la première moitié du XIe/XVIIe siècle.

Toutefois la préférence du manuscrit [ط] sur les autres témoins de la *Rāḥa* sur base temporel, ce qui est son antériorité par rapport aux autres et, sur le plan quantitatif, le fait d'être plus correct, tous cela ne doit pas être vu dans une perspective visant à rechercher le "texte idéal", comme une certaine critique anglo-américaine préconisait. Selon cette tendance, l'éditeur doit être en mesure de découvrir la forme que l'auteur aurait voulu idéalement donner à son œuvre. Par conséquent, si un auteur quelque temps après la première publication a revu et corrigé son texte, comme c'est le cas de la *Rāḥa* d'al-Badrī, alors dans ce cas selon G. Thomas Tanselle, par exemple, l'éditeur devrait automatiquement accepter la deuxième rédaction, étant donné que celle-ci, venant en dernière, "represents the author's considered and more mature judgment". En d'autres termes, l'édition critique doit refléter "the author's intention than any surviving form of the text"⁸⁵, ce qui veut implicitement dire que l'on donne plus d'importance à l'auteur et à son idée de l'œuvre plutôt qu'au texte tel qu'il nous a été transmis par la tradition. Par conséquent, tous ce qui n'est pas reconnaissable comme étant

⁸³ Une édition plus récente du *Kašf al-zunūn* de celle de Gustav Flügel corrige le nom de l'auteur de la *Rāḥa*, gardant, toutefois, entre parenthèses la leçon incorrecte, voir Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn*, éd. Maktabat al-maṭannā', Baḡdād 1941, vol. 1, p. 829. A ce propos, voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 13 et p. 34.

⁸⁴ Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf*, vol. 3, p. 339.

⁸⁵ A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, p. 108.

une directe émanation de la volonté de l’auteur représente une corruption du texte originel. Or, comme noté par Arnoud Vrolijk, cette thèse avait été aussitôt rejetée par Jerome J. McGann pour qui “literary works are fundamentally social rather than personal or psychological products”⁸⁶ mais surtout par la moderne critique textuelle allemande. Des auteurs comme Hans Zeller et Siegfried Scheibe ont introduit l’idée de “historisch-kritische Edition” selon laquelle toutes les versions d’un texte, à partir de la première rédaction, sont également valables car elles représentent des différents stages de l’évolution du texte. Par conséquent, une édition critique ne doit pas établir un “texte idéal” et qui peut-être n’a jamais existé surtout quand on ne possède pas d’“autographe”, mais elle devrait plutôt permettre de distinguer les différentes étapes de la genèse du texte. En d’autres termes, ce que l’auteur entendait écrire est immatériel, ce qui compte est ce que l’auteur a essentiellement écrit ou les remaniements que son texte a subi par l’intervention d’intermédiaires (copistes, conteurs, etc.). Le rôle de l’éditeur est alors de corriger seulement les erreurs qui se sont involontairement manifestées lors de l’écriture (répétitions, mélectures, pour l’arabe des erreurs dans les points diacritiques, etc.). Ainsi nous avons choisi d’adopter cette dernière approche dans notre édition car, comme noté par Arnoud Vrolijk, elle se situe au carrefour entre conception et réception plutôt que la méthode éclectique du “meilleur texte”⁸⁷.

V.4. Description de la *Rāḥa* et ses sources

Le témoin damascène est le seul à rapporter une claire division en chapitres qui s’avère être symétrique entre les deux parties de la *Rāḥa*: “al-qism al-awwal fī maḥāsīn al-ḥamr: al-bāb al-awwal fī ma’rifat aṣliḥā wa-kayfiyyat ‘aṣriḥā, al-bāb al-ṭānī fī asmā’ihā, al-bāb al-ṭālīṭ fī ṭab’ihā, al-bāb al-rābi’ fī nudamā’ihā wa-waṣf suqātiḥā, al-bāb al-ḥāmis fī-mā yuṣtamalu ‘alayhi maḡlis al-ṣarāb, al-bāb al-sādis fī ḍikr musta’milīḥā wa-aḥbār man waqa’a fiḥā, al-bāb al-sābi’ fī-mā wurida fiḥā min al-maḥāsina al-fā’iqa wa-l-aṣṣāf al-rā’iqa; al-qism [al-ṭānī] min kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥaṣīṣ wa-l-rāḥa: al-bāb al-awwal fī l-kalām ‘alā aṣl ḥāḍā l-nabāt wa-man azharahu, al-bāb al-ṭānī fī ma’rifat asmā’ihā wa-kunāḥā bayna ahl al-ṭawā’if wa-l-buldān, al-bāb al-ṭālīṭ fī ṭab’ ḥāḍā l-nabāt wa-mā fiḥi min kalām al-aṭibbā’, al-bāb al-rābi’ fī ḍikr musta’milīḥā wa-laṭā’if man qad waqa’a fiḥā, al-bāb al-ḥāmis fī ḍikr mā ustu’umila ‘alayhā min al-mustaḡlabāt ka-l-aṭ’ima wa-l-ḥalāwāt, al-bāb al-sādis fī ḍikr man ista’malahā wa-lāṭa wa-huwa maṣdūd bi-ḥulūliḥi fī ḥāḍā l-ribāṭ, al-bāb al-sābi’ fī-mā warada fiḥā min al-madā’ih al-fā’iqa wa-l-aḡzāl al-rā’iqa”⁸⁸. Le fragment berlinois évoque, comme nous avons vu, cette division: “al-muntaḥab min al-qism al-ṭānī min kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥaṣīṣ wa-l-rāḥ min ḥaṭṭ mu’allifihī al-adīb Abī l-Baqā’ al-Badrī al-Dimaṣqī wa-ḥāḍā l-qism yanḥasiru fī sab’at abwāb”. Dans cette étude nous nous limiterons à présenter les textes contenus dans la deuxième partie de la *Rāḥa*: “fī l-ḥaṣīṣ” et, plus en détail, dans le quatrième et cinquième chapitre. Ici l’auteur a recueilli la plupart des récits concernant le haschich soit vingt-quatre dans le quatrième et vingt-deux dans le cinquième chapitre sur un total de cinquante-sept *ḥabar*-s. La taille de ces récits

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 109-110.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 111.

⁸⁸ *Éd.* 4:3-8 et 5:4:8.

varie de deux lignes (*Éd.* 44:19-21) à dix ou quinze (*Éd.* 26:1-25). Les personnages de ces anecdotes, des fois anonymes (*yuhkā`an ba`dihim*)⁸⁹, sont, comme nous le verrons par la suite, les plus souvent mentionnés par l'auteur de la *Rāḥa* de même pour les noms des poètes. Le manuscrit parisien intègre souvent des fragments de poèmes ou d'épigrammes (*maqṭū`* ou *maqṭū`a*, pluriel *maqāṭī`*)⁹⁰ dans les anecdotes tandis que dans le témoin damascène les textes poétiques sont pour la plupart concentrés dans le septième chapitre. D'autres éléments d'actualisations outre que les toponymes et les dates déjà présentés plus haut, nous pouvons encore citer la référence aux noms propres. À quelques exceptions près (Abū Nuwas et Ibn al-Rūmī), les poètes les plus représentatifs dans la deuxième partie de la *Rāḥa* ont tous vécu entre l'époque ayyoubide (fin du VIe/XIIe siècle et première moitié du VIIe/XIIIe siècle) et surtout pendant la période mamelouke (648-922/1250-1517): Ibrāhīm al-Mi`mār (m. 749/1348) avec vingt-deux compositions dont dix-neuf épigrammes, deux *zağal*-s et une *mawāliyyā* est le plus cité, puis al-Badrī lui-même avec dix épigrammes et une *qaṣīda*, Ğamāl al-Dīn Ibn Nubāta (m. 768/1366) avec dix épigrammes et une *qaṣīda*, Muḥammad Ibn al-`Aḥf al-Tilimisānī, "al-Šābb al-ẓarīf", (m. 688/1288) avec neuf épigrammes, Zayn al-Dīn Ibn al-Wardī (m. 749/1348) avec six épigrammes, Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Baraka (m. 898/1492) avec trois épigrammes, un *zağal* et une *mawāliyyā*, Burhān al-Dīn al-Qīrāfī (m. 781/1379) avec quatre épigrammes et une *mawāliyyā*, Sirāğ al-Warrāq (m. 691/1296) avec quatre épigrammes et une *qaṣīda*, Šafī al-Dīn al-Ḥillī (m. 749/1348) avec quatre *qaṣīda*-s, Nūr al-Dīn al-Is`īrdī (m. 656/1258) avec trois épigrammes et une *qaṣīda*, Sayf al-Dīn al-Mušidd (m. 656/1258) avec quatre épigrammes, `Alī Ibn Sūdūn al-Bašbugāwī (m. 868/1464) avec trois *qaṣīda*-s et une *mawāliyyā*, Zayn al-Dīn Ibn al-Ḥarrāt (840/1436) avec trois épigrammes, pour n'en citer quelques-uns.

Enfin, les titres des ouvrages-sources de cette deuxième partie de la *Rāḥa* que nous avons pu relever sont selon l'ordre de leur apparition dans le texte:

- le *Sūq al-`arḍ fī nabāt al-`arḍ* (*Éd.* 6:12) attribué à Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī (251-313/865-925), probablement un apocryphe;

- le *Sawāniḥ al-adabiyya fī madā`ih al-qinnabiyya* (*Éd.* 7:8; 23:1, 29:18 et 47:9) d'al-`Ukbarī (m. 690/1291);

- les *Ḥiṭaṭ* d'al-Maqrīzī (764-845/1364-1442) est explicitement mentionné seulement dans le témoin parisien (*Éd.* 13:2), bien que plusieurs paragraphes dans le premier et troisième chapitre de la *Rāḥa* sont clairement tirés du célèbre passage des *Ḥiṭaṭ*: "fī ḥašīš al-fuqarā"⁹¹;

- le *Zawāğir al-Raḥmān fī tarḥīm ḥašīšat al-Šayṭān* de Šams al-Dīn Ibn al-Nağğār (IXe/XVe siècle) est explicitement cité au *Éd.* 68:12 tandis qu'aux *Éd.* 15:4 et 70:10-11 al-Badrī évoque clairement cet ouvrage;

- le *Minḥāğ al-bayān* d'Ibn Ğazla (m. 493/1100) est directement mentionné en deux occurrences (*Éd.* 17:3 et 18:6) alors que l'on a démontré comme plusieurs citations dans le troisième chapitre sont clairement reprises de cet ouvrage (*Éd.* 19:1-6);

- le *Ğāmi` al-mufradāt* d'Ibn al-Bayṭār est évoqué au *Éd.* 17:10;

⁸⁹ *Éd.* 25:3, 25:8, 25:12, 25:21, 25:24, 25:29, 26:1, 26:26, 27:3, 27:10, 27:20, 32:18, 46:28, 46:32, 56:16.

⁹⁰ Voir sur ces formes poétiques G. J. van Gelder, Epigramm 1. Classical Arabic, dans *EF*³, Brill Online 2014. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/epigram-1-classical-arabic-COM_26197.

⁹¹ Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, vol. 2, pp. 126-129.

- un *Kitāb Tadbīr abdān al-aṣiḥḥā* attribué à Ibn Māsawayh (m. 243/857) est cité dans une seule occurrence (*Éd.* 19:5);

- un *Kitāb Iṣlāḥ al-adwiya* (*Éd.* 19:7 et 19:9) dont l'auteur n'est pas indiqué;

- le *Kitāb al-Manṣūrī* d'al-Rāzī est mentionné au *Éd.* 22:1;

- le *Dīwān* d'Abū l-Naṣr al-Ḥaddād (m. 529-1135) est cité au *Éd.* 42:21;

- un *Lam* ou *Lum* de Sirāḡ al-Warrāq (m. 691/1296) qui, comme nous l'avons montré (*Éd.* 45:9), est le nom de l'Abrégé (*Muntaḥab*) du *Dīwān* de Sirāḡ al-Warrāq composé par al-Ṣafādī (m. 764/1363);

- le *Kitāb Qaṭr al-Nubātī* (*Éd.* 49:22) qui a été écrit autour du 725/1324-5 par Ibn Nubāta (m. 768/1366);

- le *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-'abūs* d'Ibn Sūdūn al-Bašbugāwī (m. 868/1464) qui est explicitement mentionné au *Éd.* 51:2 bien que des récits et des compositions poétiques de ce recueil ont été surtout rapportés entre *Éd.* 37:5 et *Éd.* 41:33;

- le *Maṭāli' al-budūr fī manāzil al-surūr* d'al-Ġuzūlī (m. 815/1412), qui est directement cité au *Éd.* 52:1, est, comme nous l'avons démontré, l'une des principales sources de la *Rāḥa*;

- le *Sunan* d'Abū Dāwūd al-Sġistānī (m. 275/889) est cité au *Éd.* 64:11;

- *al-Ṣaḥīḥayn* (*Éd.* 64:14 et 67:18) c'est-à-dire le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī (m. 256/870) et le *Ṣaḥīḥ* de Muslim (261/875);

- le *Kitāb Nawādir al-uṣūl* d'al-Tirmidī (m. 279/892) est cité au *Éd.* 65:3;

- le *Kitāb al-Durra al-fāḥira fī kaṣf 'ulūm al-Āḥira*, d'al-Ġazālī (m. 505/1111) est mentionné au *Éd.* 65:9;

- un *Kitāb al-Mabhiġ* (*Éd.* 66:2) qui n'est certainement pas le *Mabhiġ fī tafsīr asmā' šu'arā' Dīwān al-Ḥamāsa* d'Abū l-Faṭḥ Uṭmān Ibn Ġinnī (m. 392/1002)⁹², d'autant plus que cette citation est tirée du *Maṭāli' al-budūr* d'al-Ġuzūlī;

- le shaykh Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (m. 676/1277) et ses "réponses" sont évoqués au *Éd.* 68:24;

- le *Qawā'id*, ce qui est le *Kitāb al-furūq: anwār al-burūq fī anwār al-furūq* d'al-Qarāfī (m. 684/1285), est mentionné au *Éd.* 69:12;

- les fatwas d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) au sujet du haschich sont évoquées au *Éd.* 69:17;

- un *Kitāb 'Ulūm al-ilhām al-rabbānī fī izālat kull dā' šayṭānī wa-marḍ nafsānī* d'al-Ġazālī (*Éd.* 71:21-22) sur lequel nous n'avons trouvé aucune information.

Enfin, comme nous avons montré plus haut, le *Zahr al-'arīš* d'al-Zarkašī (745-794/1344-1392) est de loin la source la plus citée par le manuscrit parisien de la *Rāḥa*: feuillets 2b et 53a, tandis que dans les autres sept occurrences, il est mentionné seulement le nom de l'auteur du *Zahr al-'arīš*:

⁹² Ibn Ġinnī, *al-Mabhiġ fī tafsīr asmā' šu'arā' Dīwān al-Ḥamāsa*, éd. Marwān al-'Aṭiyya, Dār al-ḥiġra li-l-ṭibā' wa-l-naṣr wa-l-tawzī', Dimašq 1988.

au feuillet 53a, deux fois au feuillet 53b, puis au 54a, deux fois au 55b et, enfin, une fois au feuillet 142a.

V.5. Notes linguistiques à l'édition de la *Rāḥa*

Étant donné que dans cette thèse nous présentons l'édition critique partielle de la *Rāḥa* d'al-Badrī, les conclusions que l'on peut tirer de cette brève analyse linguistique bien que provisoires doivent être considérées comme des notes introductives à l'étude de la langue de la *Rāḥa*.

Une première remarque s'impose: peut-on considérer les variétés linguistiques de ce traité comme représentatives de la langue d'al-Badrī? En d'autres termes, peut-on estimer où et dans quelle mesure les copistes sont intervenus sur la langue du texte originel l'adaptant plus ou moins consciemment à leurs usages/connaissances de l'arabique? En effet, faute d'autographes de la *Rāḥa*, il serait difficile de déterminer quel registre de l'arabe classique peut être inscrit au copiste et quelle variété reflète en revanche la langue de l'auteur. En outre, comme nous avons pu démontrer plus haut, l'écart temporel existant entre l'époque d'al-Badrī (847-894/1443-1488) et la datation des deux manuscrits principaux de la *Rāḥa* est d'environ trois siècles pour la copie parisienne qui d'après le colophon est datée 1207/1793 et environ quatre siècles pour le damascène pour qui le 1287/1871 an de la mort du copiste 'Aqīl al-Zuwaytīnī est le *terminus ante quem* pour sa datation. Or, même si nous ne sommes pas en mesure de différencier quelle variété de la langue standard a été introduite par les copistes et quelle est en revanche sortie de la plume d'al-Badrī, ce que nous présentons par la suite est une liste, certainement pas exhaustive, des principaux phénomènes linguistiques que nous avons relevés dans la *Rāḥa*. On remarquera d'emblée que ces variations de la langue classique rarement correspondent entre les deux manuscrits⁹³ du traité d'al-Badrī et qu'ils s'inscrivent le plus souvent - à part le point 1) - dans la catégorie des *pseudo-corrections* où l'auteur ou les copistes "s'efforcent d'écrire en arabe classique, mais, en raison d'une maîtrise imparfaite, n'y réussissent pas toujours, aboutissant à des corrections intempestives"⁹⁴.

a) Orthographe

a.1) Orthographe de la *hamza*

Ici nous ne fournissons pas des références précises dans le texte de l'édition car les phénomènes intéressants la *hamza* sont tellement répandus qu'il serait inutile de les enregistrer tous. Il suffit de dire que les phénomènes que nous allons décrire intéressent tous et de la même façon les deux témoins de la *Rāḥa*. Dans cette édition nous avons choisi de régulariser toujours l'orthographe de la *hamza* à

⁹³ Le choix de Indalecio Lozano Cámara, qui a édité les premiers douze feuillets du manuscrit parisien de la *Rāḥa* et le fragment berlinois, a été de corriger systématiquement toutes ces variantes qui étaient alors considérées par l'éditeur comme des erreurs.

⁹⁴ P. Larcher, Moyen arabe et arabe moyen, dans *Arabica* 48, pp. 578-609, p. 600.

l'exception des textes poétiques non-classiques comme le *zağal* ou la *mawāliyyā* où nous avons gardé l'orthographe originelle.

En ligne générale, la *hamza* isolée et sans support en position médiane et finale n'a jamais été transcrite:

قراءة < قراء؛ نشاءة < نشاءة؛ جاء < جاء؛ ماء < ماء؛ شيء < شيء؛ أشياء < أشياء؛
فقراء < فقرا؛ حمراء < حمرا؛ خضراء < خضراء

En début de parole, la *hamza* a été complètement omise dans tous les témoins de la *Rāḥa*:

أنا < انا؛ أبو < ابو؛ أمر < امر؛ أكل < اكل؛ أن/إن < ان؛ أديب < اديب

En position médiane et finale elle a été remplacée le plus souvent par sa lettre de support ^ا ou ^ي > ئ mais و :

يأكل < ياكل؛ مؤلف < مؤلف؛ فضائل < فضائل
أنشأ < انشا؛ لولو < لولو؛ ردي < ردي نشاءة نشاءة

Dans une occurrence (*Éd.* 3:4) le texte damascène marque clairement la *hamza* lorsqu'il écrit نشاءة là où il entend نشاءة ce qui nous paraît une hypercorrection probablement de la part du copiste.

a.2) 'Alif mamdūda et 'alif maqṣūra

Dans certains cas l'auteur ou le copiste ont voulu marquer la racine originelle de l'arabe classique (^{AC}), probablement une forme d'hypocorrection, comme par exemple:

Éd. 8:9

يتحلى [ظ] [AC] < يتحلا [ب] < حلو
يتخلى [ظ] [AC] < يتخلا [ب] < خلو

Éd. 20:17

تلقى [ظ] [AC] < تلقا [ب]

Éd. 20:21

تخبى [ظ] [AC] < تخبا [ب]

Éd. 22:8

المبتلى [ظ] [AC] < المبتلا [ب] < بلو

Éd. 40:13

غنى [ظ] [AC] < غنا [ب]

Éd. 46:30

أرخی [ظ] [AC] < أرخا [ب] < رخو

Éd. 51:31

أن يحلا [ظ] > أن يحلي [ب] [AC]

Éd. 53:17

وشكى [ظ] < وشكا [ب] [AC]

Éd. 55:13-14

احلا [ظ] [ب] > أحلى [AC] < حلو

	اغلا[ظ] [ب] > أعلى[AC] < غلو
Éd. 56:13	
	تستحلا [ب] > تستحلى[AC] < حلو
Éd. 57:19 et 23	
	احلا[ظ] > أحلى[AC] < حلو
Éd. 58:3	
	تحلى[ظ] [AC] < تحلا[ب] < حلو
Éd. 68:5	
	باعلا [ظ] > بأعلى [ب] [AC] < علو
Éd. 73:14	
	جنى [ظ] > جنا [ب] [AC]

Ailleurs l’auteur ou le copiste donne une forme qui se situe en deçà de l’arabe classique, donnant lieu à une hypocorrection:

Éd. 23:5	بنا [ب] * > بنى[ظ] [AC]
----------	-------------------------

a.3) La ‘*alif fāṣila*

Un phénomène que nous avons surtout relevé dans le témoin parisien est l’insertion d’une ‘*alif fāṣila* après un *wāw* final souvent pour marquer le *manṣūb*⁹⁵:

Éd. 30:23	وصحبنى ابو[ظ] [AC] < وصحبنى ابوا [ب]
Éd. 46:9	تزهو [ظ] [AC] < تزهوا [ب]
Éd. 46:18	اخو [ظ] [AC] < اخوا [ب]
Éd. 51:13	لارجوا[ظ] [AC] < لارجوا [ب]
Éd. 51:17	اشكو [ظ] [AC] < اشكوا [ب]
Éd. 51:19	ارجو [ظ] [AC] < ارجوا [ب]
Éd. 51:31	

⁹⁵ J. Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, The Max Schloessinger Memorial Foundation, The Hebrew University, Jerusalem 2002, p. 35.

	ارجو [ظ][AC] < ارجوا [ب]
Éd. 55:25	
	يحلو [AC] < يحلوا [ب]
Éd. 58:17	
	ويحلو [ظ][AC] < ويحلوا [ب]
Éd. 58:17	
	إذ يبدو [ظ][AC] < إذ يبدوا [ب]
a.4) $\underline{t} > t$	
Éd. 69:16	
	التمر [ب][AC] < التمر [ظ]
a.5) $\underline{t} > s$	
Éd. 23:8	
	يلبث [ب][AC] < يلبس [ظ]
a.6) $\underline{d} > d$	
Éd. 9:1	
	ذقنه [ب][AC] < ذقنه [ظ]
	ذهنه [ب][AC] < ذهنه [ظ]
Éd. 11:18	
	ذاع [ظ][AC] < ذاع [ب]
Éd. 19:2	
	ذراع [ظ][AC] < ذراع [ب]
Éd. 21:7	
	أحذق [ظ][AC] < أحذق [ب]
Éd. 26:13	
	القدر [ب][AC] < القدر [ظ]
Éd. 29:29 et 31 (variante colloquiale ^[C])	
	استاد [ب][C] > أستاذ [AC]
Éd. 38:15	
	دق [ب][C] < ذق [AC]
Éd. 62:13	
	ذليلاً [ب][AC] < ذليلاً [ظ]
Éd. 72:8	
	تذخرة [ظ] > تذخرة [AC]
a.7) $z > \underline{d} / \underline{d} > z$	

Éd. 13:5

بعذراء [ظ][AC] < بعزرا [ب]

Éd. 19:6

كالذبيب [ظ][AC] < كالذبيب [ب]

Éd. 20:11

ببزال [ظ][AC][ب] < ببزال [ظ]

Éd. 42:14

الزور [ظ][AC] < الذور [ب]

Éd. 44:6

عذالي [ظ][AC] < عزالي [ب]

Éd. 70:2

فهذ [ظ] > فهز [AC]

a.8) $s > z$

Éd. 69:11 et 16

الزيكران [ظ] > السيكران [AC]

a.9) $s > \text{š}$

Éd. 15:17

يصلقونه [ب][ظ] < يسلقونه [AC]

Éd. 60:20

تصيني [ظ][ب][C] > تسيني [AC]

a.10) $s\text{t} > \text{št}$ se réalise exclusivement dans le manuscrit damascène et intéresse la racine $S/\text{ŠTL}$ ⁹⁶:

Éd. 16:5 et 11

صطلة [ظ] > سطة [ب][AC]

Éd. 25:6, 7, 13; 34:1; 49:13; 70:15, 16; 71:6

مصطول [ظ] > مسطول [ب][AC]

a.11) $\text{š} > s / s > \text{š}$

Éd. 72:2

مقسر [ظ] < مقشر [ب][AC]

Éd. 15:19

يهرشونه [ب]/يهرشه[ظ] < يهرسونه [AC]

probablement comme variante de la racine $HR\text{Š}$ qui signifie “frotter avec les ongles”

⁹⁶ Voir sur cela J. Blau, *On Pseudo-Corrections in Some Semitic Languages*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1970, pp. 66-67.

a.12) $z > d$

Éd. 6:10

القبض [ظ] [AC] < القبض [ب]

Éd. 48:22

واضب [ب] > واظب [AC]

a.13) $d > t$

Éd. 31:7

قرض [ظ] < قرط [ب]

a.14) $z > t$

Éd. 8:8

النواظر [ب] [AC] < النواطر [ظ]

b) Morphologie

b.1) Un des phénomènes les plus communs que nous avons pu observer à propos de la morphologie verbale intéresse le *nūn* des “cinq verbes” (*al-af‘āl al-ḥamsa*) et surtout du pluriel masculin dans les trois conjugaisons de l’inaccompli: *muḍāri‘ marfū‘*, *manṣūb* et *mağzūm*. En effet, dans les deux manuscrits la présence ou l’absence du *nūn* ne suit pas les règles de l’arabe classique: la forme *yaf‘ulū* prévaut dans le témoin damascène de la *Rāḥa* là où elle n’est pas requise par le contexte. Nous parlerons alors d’hypocorrection (^[hyp0]) quand “la forme corrigée reste en deçà de la forme correcte de l’arabe classique”⁹⁷, c’est le cas, par exemple, de l’élision du *nūn* des “cinq noms” suivis d’un pronom suffixe, peut-être par analogie avec le pluriel sain masculin: *musta‘milūhu*; et d’hypercorrection (^[hyper]) quand “la forme corrigée va au delà de la forme correcte de l’arabe classique dans le contexte et pouvant ainsi aboutir à une nouvelle faute”⁹⁸. En d’autres termes, quand une forme est sentie comme vernaculaire, elle est systématiquement corrigée y compris quand elle n’est pas forcément exigée par le contexte. Dans cette édition nous avons choisi de ne pas corriger et nous avons toujours suivi la leçon de notre manuscrit de base rejetant en note toutes les autres variantes. Ci-dessous nous avons listé et classé ces variantes:

Éd. 8:5

يحترمون [ب] [AC] < يحترموا [ظ]

Éd. 14:12

⁹⁷ P. Larcher, *Moyen arabe*, p. 600.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 601. Voir sur cela J. Blau, *On Pseudo-Corrections*, p. 68 et surtout J. Blau, *Hyper-correction and Hypo-correction (Half-correction) in Pseudo-correction Features*, dans J. Blau, *Studies in Middle Arabic and its Judeo-Arabic Variety*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1988, pp. 363-367.

يسموها [ظ] > يسمونها [AC]

Éd. 15:17-18

ثم يضعوه [ب][ظ][hyper] > ثم يضعونه [AC]

ثم يتركوه [ب][ظ][hyper] > ثم يتركونه [AC]

Éd. 15:19

ثم يخرجونه [ب][AC] < ثم يخرجوه [ظ][hypo]

يهرشونه [ب] et يهرشه[ظ] < يهرسونه [AC]

ثم يكبونها [ب][AC] < ثم يكبونها [ظ][hypo]

ويتركونها [ب][AC] < ويتركوها [ظ][hypo]

Éd. 15:20

ويستعملونها [ب][AC] < ويستعملوها [ظ][hypo]

فيكتفون [ب][AC] < فيكتفوها [ظ][hypo]

Éd. 16:3

يكبونها [ب][AC] < يكبونها [ظ][hypo]

Éd. 16:4

أن يكبوها [ظ][AC] < أن يكبونها [ب][hyper]

Éd. 16:11

ثم يخمرونه [ب][AC] < ثم يخمروه [ظ][hypo]

Éd. 16:13

ويتركونه [ب][AC] < ويتركوه [ظ][hypo]

وينخلونها [ب][AC] < وينخلوها [ظ][hypo]

Éd. 25:18-19

فصاروا يقربوه [ظ][hypo] > فصاروا يقربونه [AC]

Éd. 25:29

وهم يؤذنون [ظ][AC] < وهم يؤذنون [ب][hypo]

Éd. 27:1

يجدون [ب][AC] < يجدوا [ظ][hypo]

Éd. 27:5, 8

يجدوه [ظ][hypo] < يجدونه [AC]

Éd. 28:17

فأخذوا يتغامزون [AC] < فأخذوا يتغامزوا [ظ][hypo]

Éd. 34:6

صاروا يتراقصون وينبسطون [ب][AC] < صاروا يتراقصوا وينبسطوا [ظ][hypo]

Éd. 37:11

فجعلوا يهرعوا [ظ][hypo] / فجعلوا يتسابقوا [ب][hypo]

>

فجعلوا يهرعون / فجعلوا يتسابقون [AC]

Éd. 44:20

من غير أن ينظران [ب] > من غير أن ينظرا [AC]

Éd. 63:20

حتى يتوهما [ب] [AC] < حتى يتوهون [hyper][ظ]

Éd. 68:22

أن ياكلوا [ب] [AC] < أن ياكلون [hyper][ظ]

b.2) Dans trois occurrences nous avons noté la perte de la voyelle médiane longue du verbe concave (*ağwaf*) au *manšūb* peut-être une hypocorrection par analogie avec le *mağzūm*:

Éd. 25:9

ليقم [ظ] [hypo] > ليقوم [AC]

Éd. 30:14

يلطوها [ظ] [hypo] [C] / يلطوها [ب] [C] > يلوطونها [CA]

Éd. 71:19

وأن يقلع ويتب [ب] [hypo] > وأن يقلع ويتوب [ظ] [AC]

Éd. 47:32, pour que la rime se réalise

كون [ب] [hyper] [C] > كل [AC]

b.3) Nous avons aussi observé des phénomènes qui relèvent du registre colloquiale (^[C]) de l'arabe dans des compositions non-classiques comme les *zağal*-s et les *mawāliyyā*-s:

Éd. 29:3, 8, 13

ليتو [ظ] > ليتته [AC]

Éd. 30:13

شمو [ظ] [C] > شمه [AC]

Éd. 34:3

كانوا [ظ] [C] / كانوا [ب] [C] > كأنه [AC]

Éd. 34:17

كني [ظ] [ب] [C] > كأنني [AC]

Éd. 34:20, 32; 36:10

دا [ظ] [C] / ذا [ب] [C] > هذا [AC]

Éd. 35:4; 36:15

ايد [ظ] [ب] [C] > يد [AC]

Éd. 35:4

لنوا [ظ] [C] / لانوا [ب] [C] > لأنه [AC]

Éd. 36:1

كنو [ظ] [C] / كنوا [ب] [C] > كأنه [AC]

Éd. 36:10

وجفنو [ظ]/[ب] وجفنا [ب] > وجفنه [AC]

Éd. 49:7

عندو [ظ]/[ب] > عنده [AC]

Éd. 58:31

كانوها [ظ]/[ب] > كأنها [AC]

Éd. 60:16

بو حمار [ظ] > أبو حمار [AC]

Éd. 60:24

ونا [ظ]/[ب] > وأنا [AC]

Éd. 61:3

ابصرو [ظ] > أبصره [AC]

اجبرو [ظ] > أجبره [AC]

b.4) Fusion de la préposition *fī* au nom qui suit:

Éd. 35:11

فلسواق [ظ] < في الأسواق [ب]/[AC]

c) Syntaxe

c.1) L' *iḍāfa*

Éd. 6:12

فناداه منادي الكشف [ظ]/[AC] < فناداه مناد الكشف [ب]

c.2) Duel

Les pseudo-corrections qui concernent le duel impliquent aussi l'accord des démonstratifs, des pronoms et parfois des verbes qui figurent dans la forme du pluriel:

Éd. 26:17

إن هذين الحدبطين [ب] > إن هاتين الحدبطين [AC]

Éd. 30:23

خذ هذه الدرهمين [ب]/[hypo] > خذ هذين الدرهمين [AC]

بها [ب] > بهما [AC]

Éd. 31:1

المتحابيان [ب] > المتحابين [AC]

Éd. 42:13

للولدين الجناحين [ظ]/[ب] > للولدين الجناحان [AC]

للابنتان الفخذان [ظ]/[ب] > للابنتين الفخذين [ب] > للابنتين الفخذان [AC]

Éd. 44:19

أن اثنان استعملواها ونزلوا [ب] > أن اثنين استعملها ونزلا [AC]

Éd. 44:19

فقدوا [ب] > فقدوا [AC]

Éd. 44:20

وصاروا يسمعون [ب] > وصاروا يسمعان [AC]

c.3) Les nombres et la syntaxe de l'objet compté⁹⁹:

Éd. 42:15

خمس دجاجات [ب] > خمسة دجاجات [ب]

Éd. 68:11

سبع نبات [ب] > سبع نباتات [AC]

Éd. 69:13

وهذه الثلاثة قواعد [ب] > وهذه الثلاث قواعد [AC]

Éd. 72:12

بأربعة عشرة كسرة أو فلس [ب] > بأربع عشرة كسرة أو فلساً [AC]

c.4) Syntaxe de la phrase nominale

Nous avons observé une certaine incertitude dans la syntaxe de la phrase nominale et surtout dans celle régie par *inna wa-aḥawātuhā* et *kāna wa-aḥawātuhā*:

Éd. 2:28-3:1

ويكون بينهما النسب نسيب [ب] > ويكون بينهما النسب نسيباً [AC]

Éd. 3:3-4

لعلمي بأن الزيه مبسطاً للنفس قابضاً للروح [ب]

لزعهمم بأن الزيه مبسطاً للنفس قابضاً للروح [ب]

>

لعلمي بأن/لزعهمم بأن الزيه مبسطاً للنفس قابضاً للروح [AC]

Éd. 11:15

وذلك ان شيخ بالهند [ب] > وذلك ان شخصاً بالهند [ب]

Éd. 11:18

فلم يزل أمره شائع في بلاده [ب] > فلم يزل أمره شائعاً في بلاده [ب]

Éd. 12:7

وصار بحبها مشغول [ب] > وصار بحبها مشغولاً [AC]

Éd. 16:2

ويبقى ملحه مختلط [ب] > ويبقى ملحه مختلطاً [AC]

Éd. 23:6

⁹⁹ J. Blau, *On Pseudo-Corrections*, pp. 69-70 et J. Blau, *A Handbook*, p. 48.

وكان للصاحب ابن شاکر ولدًا [ب] > وكان للصاحب ابن شاکر ولدًا [ط][AC]

Éd. 26:1

كانا أصحاب [ب] > كانا أصحابًا [AC]

Éd. 38:11

وكان الذي أحدث له هذه الأمور شخص [ط] /
وكان هذا الذي أحدث هذين المنامين شخص [ب]
>
وكان ... شخصًا [AC]

Éd. 44:19

أن اثنان [ب] > أن اثنين [AC]

Éd. 59:29

ما فيه حشيشًا [ب] > ما فيه حشيش [AC]

Éd. 68:5-6

وقد استدار بالصخرة المذكورة ماء أسود منتن [ط][AC]
<
وقد استدار بالصخرة المذكورة ماء أسودًا منتنًا [ب]

Éd. 68:21

في أرض تكون مسكن [ط] > في أرض تكون مسكنًا [ب] [AC]

Éd. 70:13

أن يحد أربعين جلدًا [ط][AC] < أن يحد أربعون جلدًا [ب]
لان الأربعين جلدًا [ط][AC] < لان الأربعون جلدًا [ب]

c.5) Syntaxe de la phrase verbale

C'est surtout au niveau de la voyelle du *maf'ūl bihi* ou du complément d'état (*ḥāl*) que nous avons relevé des variations par rapport à l'arabe classique:

Éd. 15:6

يسميهـا زيـه [ب] > يسميهـا زيـهـا [AC]

Éd. 27:1

يجدوا رفيقه جلس [ط] > يجدون رفيقه جالسًا [AC]

Éd. 30:2

فطلعت عريان [ب] > فطلعت عريانًا [AC]

Éd. 53:13

أنه أهدي إليه فرسًا هزيلًا [ط] > أنه أهدي إليه فرس هزيل [AC]

car dans la phrase passive le *nā'ib al-fā'il* est toujours *marfū'*

Éd. 56:19

فلم ينله من الدهن شيء [ط] > فلم ينله من الدهن شيئًا [ب] [AC]

Éd. 59:27

أنت تجعل في الحلاوى حشيش [ب] > أنت تعجل في الحلاوى حشيشًا [AC]

Éd. 65:8

ووالله ما فرح إبليس شيء كفرحه به [ظ] > ووالله ما فرح إبليس شيئاً كفرحه به [AC]

Éd. 70:16

أن يسقيه لبنًا حامضًا أو ملح مذاب بماء [ظ]

>

أن يسقيه لبنًا حامضًا أو ملحًا مذابًا بماء [AC]

d) Constructions de l'arabe colloquial

Certaines phrases dans la *Rāḥa* appartiennent clairement à une variété colloquiale de l'arabe classique:

Éd. 25:19

بتعطيني هذه البيسانية والا اروح [ظ]

Éd. 30:5

كيف يروح دون الناس ثيابي [ب]

Éd. 30:6

يا حبيشي ايش جاب فوطه حمام الفاضل إلى حمام البيسري [ب]

Éd. 32:5

فقلت: "بل طيب مشيه". فقال: "في ايش تاخذ؟" [ب]

Éd. 39:32

ونا مبقشع شي جوه ولا بره [ظ] / وانا بنقشعشي جوه ولا بره [ب]

>

ونا ما بقشع شي لا جوه ولا بره [ديوان ابن سؤدون، ص 131]

Éd. 60:22

اقول لها ايش تاكلي قال ما حلي *** ما تطلب الا ما غلى وما معي ايش [ظ]

e) Conclusion: la *Rāḥa* et l'arabe moyen

Les traits linguistiques que nous venons de présenter ont été déjà tous décrits par Joshua Blau comme étant typiques de ce qu'il appelle "Middle Arabic". L'*arabe moyen* selon Blau est une variété de l'arabe dans lequel des éléments de la langue classique, de la variété postclassique (ce qui est des déviations de l'arabe classique avant tout dans la syntaxe, le vocabulaire et le style), de ce qu'il appelle "Neo-Arabic" (ce qui est la variété de l'arabe dialectal moderne qui s'oppose à "Ancient Arabic" et qui se caractérise avant tout par la perte des voyelles brèves en position finale qui entraîne le passage d'un type linguistique synthétique à un type analytique) et des pseudo-corrrections

s'alternent et se mélangent assez librement dans un texte¹⁰⁰. La notion de pseudo-correction est d'ailleurs fondamentale dans une perspective sociolinguistique étant donné que l'auteur ou les copistes s'efforçant d'éviter une variété colloquiale, ou appartenant au Néo-Arabe, selon la terminologie de Blau, essaye de s'approcher de la forme classique mais étant leur connaissance de l'*'arabiyya* défectueuse - dans le cas de la *Rāḥa* il s'agirait plutôt des choix stylistiques délibérées -, ils fabriquent des formes qui n'existent pas dans l'arabe classique ou qui sont incorrectes dans le contexte spécifique¹⁰¹. Une étude comparative avec la première partie de la *Rāḥa*, les autres ouvrages d'al-Badrī et surtout avec les autographes du *Maṭāli' al-badriyya fī l-manāzil l-qamariyya* et du *Siḥr al-'uyyūn* pourrait certainement aider à mieux comprendre si certains de ces traits sont le choix délibéré de l'auteur ou des copistes.

Quoi qu'il en soit, les éléments linguistiques que nous avons décrits nous font avancer l'hypothèse que la *Rāḥa* telle qu'elle nous est parvenue dans les deux manuscrits, le codex parisien et damascène, en récurant simultanément à différents registres de langue pourrait être classée dans la catégorie des textes qui se situent à mi-chemin entre le "pur" arabe et le "pur" dialecte¹⁰². Le premier se reflète dans la *Rāḥa* dans les compositions poétiques classiques, les fragments, et les exposés médico-légaux, tandis que le deuxième, quant à lui, est aussi utilisé dans les *zaḡal*-s, les *mawāliyyā*-s et dans des phrases qui veulent simuler la langue parlée (variété colloquiale). On définit alors cette variété mixte de l'arabe comme *arabe moyen*. Cependant le facteur linguistique ne suffit pas à lui seul pour qualifier la *Rāḥa* d'al-Badrī de *littérature moyenne* ou *médiane* telle qu'elle a été définie par Aboubakr Chraïbi¹⁰³. Il faudra alors attendre l'analyse du corpus narratif du recueil d'al-Badrī pour enfin vérifier notre hypothèse.

¹⁰⁰ J. Blau, *A Handbook*, pp. 14-18 et Id, Classical Arabic, Middle Arabic, Middle Arabic Literary Standard, Neo-Arabic, Judeo-Arabic and Related Terms, dans J. Blau, *Studies in Middle Arabic*, pp. 255-258. À propos du moyen arabe voir aussi J. Lentin, *Recherche sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient, à l'époque moderne*, thèse de doctorat d'État, Université Paris-III, 1997.

¹⁰¹ Pour cette notion complexe voir J. Blau, *On Pseudo-Corrections*, pp. 9-22 et pour l'arabe pp. 56-109 et J. Blau, *A Handbook*, p. 19.

¹⁰² P. Larcher, *Moyen arabe*, p. 601. Ces mêmes traits linguistiques ont été observés dans le *Dīwān* d'Ibn Sūdūn, A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, pp. 135-156 et H. Devies, *Yūsuf al-Širbīnī's Brains Confounded by the Ode of Abū Šādūf Expounded (Kitāb Hazz al-Quḥūf bi-Šarḥ Qaṣīd 'Abī Šādūf)*, 3 vols, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 2007, vol. 1, pp. xxx-xxxvi et Id, The use of middle Arabic in Yūsuf al-Širbīnī's *Hazz al-Quḥūf bi-Šarḥ Qaṣīd 'Abī Šādūf*, dans J. Lentin, J. Grand'hénry (éds), *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire*, Actes du premier colloque international, Louvain-la-Neuve, 10-14 maggio 2004, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain 2008, pp. 99-111.

¹⁰³ A. Chraïbi, *Les Mille et une Nuits*, pp. 15-20.

CHAPITRE VI

RACONTER LE HASCHICH OU L'IVRESSE RIDICULE

Comme Indalecio Lozano Cámara l'a bien montré, la singularité du traité d'al-Badrī découle du fait que si les autres ouvrages entre le XIII^e et le XIV^e siècle abordent le haschich d'un point de vue essentiellement médical et juridique, où les quelques vers présentés ne font qu'illustrer certaines opinions, dans la *Rāḥa*, en revanche, l'auteur met au centre de son travail les enjeux littéraires posés par cette substance, sans pour autant négliger les débats légaux et la matière médicale¹. L'intégration du domaine littéraire vise évidemment à appréhender le phénomène du haschich de manière plus globale et répond à cette tendance à l'encyclopédisme typique du *adab*. Toutefois, nous possédons quelques témoignages qui montrent que la *Rāḥa* n'a pas été le seul traité à aborder la question du haschich d'un point de vue esthétique. Le *Kitāb al-sawāniḥ al-adabiyya fī madā'ih al-qinnabiyya* d'al-'Ukbarī, mort probablement en 690/1291, est, comme le titre le suggère, un des premiers traités qui devait vraisemblablement collecter des textes littéraires au sujet du haschich. Ce recueil ne nous est parvenu qu'en fragments dispersés dans les deux ouvrages de Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, les *Ḥiṭaṭ* d'al-Maqrīzī ainsi que la *Rāḥa* d'al-Badrī². Pourtant nous avons quelques éléments qui témoignent de la centralité que les textes littéraires avaient dans le traité d'al-'Ukbarī par ce qu'al-Qaṣṭallānī dit à propos du *Sawāniḥ* dans son *Kitāb tatmīm al-takrīm* qui a été écrit pour réfuter les thèses présentées par al-'Ukbarī. Notamment al-Qaṣṭallānī lui reproche d'avoir utilisé la littérature comme preuve de la licéité du haschich:

Cette personne [al-'Ukbarī] qui a mis tout en œuvre pour faire l'éloge du *qinnab* prétend avoir cité des preuves (*adilla*) de sa licéité alors qu'elles sont sans autorité, irrationnelles et contraires tant à la loi d'inspiration divine qu'à celle séculaire (*lā naqliyya wa-lā 'aqliyya wa-lā šar'iyya wa-lā 'urfiyya*). En revanche, il n'a rapporté que des histoires (*ḥikāyyāt*), des poèmes (*anāšīd*) et des facéties (*muḍḥikāt*) qui trouvent la faveur de qui est enclin aux choses frivoles (*al-baṭālāt*)³.

En outre, al-Qaṣṭallānī est le premier à établir une comparaison entre les compositions inspirées du hachich et celles bachiques affirmant que ni les unes ni les autres peuvent être considérées une preuve de leur légitimation⁴. Or, si l'on se fie aux paroles d'al-Qaṣṭallānī, le traité d'al-'Ukbarī contenait aussi des histoires plaisantes ce qui ferait du *Sawāniḥ* un premier exemple de littérature plaisante ou *ḥazlī* inspirée du haschich. Certes, nous ne pouvons pas mesurer l'ampleur de l'influence que le *Sawāniḥ* a eu sur le traité d'al-Badrī. Cependant lorsque nous lisons les anecdotes rapportées dans le quatrième et cinquième chapitre de la *Rāḥa*, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître un caractère humoristique. Que le haschichin pouvait être une source d'amusement parmi les gens avait été aussi noté par Edward Lane qui dans son *Account* écrit: "it is sometimes amusing to observe the ridiculous conduct, and to listen to the conversation, of the persons [les *hashshāsh-s*] who

¹ I. Lozano Cámara, Un fragmento del *Kitāb*, p. 164.

² Id, Un fragmento inédito, pp. 50-60.

³ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 50; Id, Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, p. 117.

⁴ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 56-7; Id, Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī, pp. 117-8.

frequent these shops [les *mahshesh'ehs* où l'on vendait le haschich et *other intoxicating preparations*]"⁵. Plus récemment, Aḥmad Amīn (1886-1954) dans son dictionnaire du folklore égyptien à l'entrée *al-ḥašīš* avait observé que parallèlement à la diffusion en Égypte de cette drogue, ses consommateurs (*muta'āṭūhā*) étaient célèbres non seulement pour leurs capacité de raconter une plaisanterie (*nukta*) ou composer des vers (*ḥayāl*) mais aussi on raconte sur leurs conte plusieurs histoires amusantes (*kaṭīr min al-quṣaṣ al-laṭīfa*)⁶. D'où la formulation de notre thèse comme suit: comment et dans quelle mesure ce que nous appellerons dorénavant le *motif de mangeurs (ou preneurs) de haschich* est une source de plaisanterie et, donc, un moyen de produire des textes humoristiques? Puis, peut-on considérer ce motif comme un nouveau thème narratif ou bien, doit-on considérer les contes qui ont comme protagonistes des haschichins comme une élaboration sur des thèmes et des motifs humoristiques déjà présents dans la tradition arabe classique? Pour ce faire, nous offrirons une analyse du *motif narratif des mangeurs de haschich* en nous basant, avant tout, sur le contenu du quatrième et cinquième chapitre de cette édition de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*.

Nous empruntons ici le terme *motif* du vocabulaire des études folkloriques dans lesquelles il est défini comme un micro-récit, "un noyau configuratif [ailleurs plus simplement une série de "parcours figuratifs"], susceptible de s'inscrire en des contextes thématique-narratifs variables"⁷. En effet, chaque récit est ordonné horizontalement en une suite de fonctions qui correspondent *grosso modo* à l'enchaînement des événements de la trame. Chaque fonction peut être ensuite découpée verticalement en une série de variantes interchangeables, les *motifs*, qui résultent être alors les plus petites unités narratives⁸. Comme nous le verrons, le *mangeur de haschich* se profile comme étant un *motif* dans la mesure où il peut être considéré comme une des variantes possibles à l'intérieur d'une série de traditions narratives.

⁵ E. Lane, *An Account*, p. 348.

⁶ A. Amīn, *Qāmūs al-'ādāt wa-l-taqālīd wa-l-ta'ābīr al-miṣriyya*, Maṭba'at laḡnat al-ta'alīf wa-l-tarḡama wa-l-naṣr, al-Qāhira 1953, p. 170 où il registre à part le terme *al-ḥašīš* et *al-ma'ḡūn*, l'usage de l'expression *al-manzūl*. Ce dernier terme n'est pas attesté dans la *Rāḥa* ni dans la variante rapportée par Aḥmad Amīn, ni par *al-manzūl* ou *al-maṣṣūl*.

⁷ J. Courtés, Motif et type dans la tradition folklorique. Problèmes de typologie, dans *Littérature* 45, 1985, p. 125. La complexité de la notion de *motif* dans le cadre des études littéraires et folkloriques a été justement soulignée entre autres par D. Ben-Amos, Are there any Motifs in Folklore? Criticism and Defense of *Motif*, dans Franke Trommler (éd.), *Themtics Reconsidered. Essays in Honor of Horst S. Daemmrich*, Editions Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1995, pp. 71-85 et plus récemment par H. Jason, *Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2000, p. 18-65.

⁸ D. Ben-Amos, The concept of Motif in Folklore, dans Venetia J. Newall (éd.), *Folklore Studies in the Twentieth Century*, Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society, Woodbidge-Totowa, Brewer 1980, p. 26, 30 et note 2 et A. Chraïbi, Classification des traditions narratives arabes par "conte-type": application à l'étude de quelques rôles de poète, *Bulletin d'Études Orientales* 50, 1998, p. 32. Voir aussi sur cela le récent H-J. Uther, S. Dinslage, S. Fahrman, C. Goldberg, G. Schwibbe (éds), *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, 3 vols, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2004, pp. 7-11.

VI.1. La méprise

Comme des études l'ont souligné sur la base des témoignages des consommateurs de cannabis et des recherches sur l'esthétisation de l'expérience des psychotropes⁹, le haschich est censé procurer une sensation de bien-être, soulagement et détente ainsi que d'euphorie. Les effets du chanvre permettent à la pensée d'entretenir beaucoup plus de combinaisons d'idée d'habitude inhibées par le raisonnement. Certaines d'entre elles sont comiques et d'autres effrayantes. De là viennent deux extrêmes stéréotypés: le rire de rien et la paranoïa aiguë¹⁰. De même, à l'instar de la folie et du rêve, l'ivresse d'origine toxique rompt l'état de conscience normal, cette attitude ordinaire irréfléchie et acritique qui établit notre familiarité avec le monde, de telle sorte que l'expérience de l'euphorie colorée du haschich est une manière alternative et ambiguë d'être avec le monde et de donner du sens à l'expérience.

Cela dit, il nous semble que l'un des traits qui caractérisent le motif de *preneurs de haschich* est la perte temporaire de contact avec la réalité qui entraîne des erreurs de sens, des fausses évaluations passagères, de telle sorte que prenant une chose pour une autre, le haschichin déclenche le rire amusé de ceux qui assistent à l'absurdité de la scène.

Par exemple dans une anecdote rapportée uniquement dans le témoin parisien de la *Rāḥa*, on raconte qu'Ibrāhīm al-A'mā' al-Baġdādī après avoir absorbé de la drogue (*baṣṭa*) composa ces vers:

Ce haschich a rendu mon temps agréable, ah si seulement il pouvait me rendre heureux dans [ce] monde!

Peut-être tu me vois courir étourdi
Au milieu du marché me balançant comme un ivrogne
Car je suis sous son effet, frère

Chez moi le haut et le bas se confondent, ce haschich a rendu mon temps agréable, ah si seulement il pouvait me rendre heureux dans [ce] monde!

Comme tu peux voir je suis un vagabond
Le haschich qu'on possède ne nous suffit jamais
Sans écorce ni tête ni racine

Des mendiants [je suis] un expert et un mufti, ce haschich a rendu mon temps agréable, ah si seulement il pouvait me rendre heureux dans [ce] monde!¹¹

⁹ R. E. Holt, J. C. Kaufman, Marijuana et créativité, et D. Jacquette, Naviguer dans un monde intérieur créatif sur les plaisirs innocents du haschich, dans D. Jacquette, F. Allhoff (éds), *La philosophie et le cannabis*, Original Books, Marne-la-Vallée 2011, pp. 143-150 et pp. 151-167 respectivement. Voir aussi G. Völger et K. von Welck (éds), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, 3 vols, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1982 et J.-J. Yvoret, *Les poisons de l'esprit: drogues et drogués au XIX e siècle*, Quai Voltaire, Paris 1992 qui analyse les écrits des Charles Baudelaire et des autres personnalités qui se rendaient au "club des haschichins". Voir aussi plus récemment M. Milner, *L'imaginaire des drogues. De Thomas de Quincey à Henri Michaux*, Gallimard, Paris 2000, F. Ghelli, *Viaggio nel regno dell'illogico. Letteratura e droga da De Quincey ai giorni nostri*, Liguori Editore, Napoli 2003, F. Zanello, *Hashish e Islam. Tradizione e consumo, visioni e prescrizioni nella poesia, nella letteratura e nelle leggi*, Cooper Castelvechi, Roma 2003 et Id, *Quando l'hashish s'incazzò col vino. Contrasti tra hashish e vino nella letteratura classica dell'Islam*, Coniglio Editore, Roma 2008, qui sont ces deux derniers livres très peu scientifiques et que nous mentionnons ici ne serait-ce que du fait du grand nombre de citations tirées des ouvrages de Rosenthal et Lozano.

¹⁰ D. Jacquette, Naviguer, p. 158.

¹¹ *Éd.* 29:3-13.

Puis, quand la nuit était déjà tombée, il sortit de la “maison du haschich” (*bayt al-ḥašīš*) se dirigeant vers la madrasa *al-Mustanṣiriyya* lorsqu’il vit que la lune illuminait tout autour et imagina (*fa-tawahhamahu*) que le Tigre avait débordé. Alors, il prit ses sandales dans ses mains, retroussa les bords de son habit en les attachant à la ceinture et prit un bâton pour s’aider à avancer. Les gens l’appelèrent en criant et il fut couvert de honte car ils avaient découvert son secret (*wa-iftaḍaḥa baynahum*).

Une variante de cette anecdote se trouve aussi dans le manuscrit Wortley-Montague des *Mille et une Nuits*. Ici, le protagoniste est un pêcheur qui sous l’effet du *baṅṅ* ou de l’opium selon l’interprétation de Chauvin, prend le reflet de la lune sur le pavé pour un fleuve et jette son filet mais au lieu d’un poisson ce fut un chien qui mordit à l’hameçon et tira avec force pour s’en libérer. Alors le haschichin, croyant que c’était un monstre des abîmes qui cherchait à le pousser dans l’eau, cria au secours déclenchant ainsi le rire des passants¹².

Nous avons aussi relevé une autre référence à ce motif dans un vers en mètre *ḥafīf* du *Ṭayf al-Ḥayāl* d’Ibn Dāniyāl, le médecin ophtalmologiste originaire de Mosul et mort au Caire en 710/1310 et célèbre pour ces textes pour le théâtre des ombres:

Des nuits je me suis déshabillé pour nager
pensant que c’était de l’eau courante¹³

Ici l’auteur ne mentionne pas le haschich en tant que facteur déclenchant l’hallucination comme c’était le cas des autres deux variantes, mais c’est plutôt la stupidité du shaykh ‘Aflaq que le prince Wiṣāl entend démontrer dans ses vers tant que son idiotie avait été aussi comparée à celle proverbiale de Ğuḥā¹⁴. En fin, ce même motif est évoqué dans le *Zahr al-‘arīš* d’al-Zarkašī qui affirme: “on raconte que parmi ses consommateurs il y en a qui, voyant la lune, pense qu’elle est une mer d’eau et n’ose s’approcher d’elle”¹⁵.

Or, il nous semble que le motif que nous venons de décrire à savoir le fait de prendre le reflet de la lune sur le pavé pour de l’eau, n’est attesté que dans ces deux histoires et évoqué par ce verset du *Ṭayf al-Ḥayāl* et le *Zahr al-‘arīš*. Cependant nous avons relevé quatre contes-type similaires qui, en revanche, sont fort bien connus du folklore international, les deux premiers sont aussi cités parmi les histoires de Nasraddin Hoca: dans le premier motif (AaTh 1335), un idiot croit qu’une vache a bu la

¹² R. F. Burton, *Supplemental Nights to the Book of The Thousand Nights and a Night with Notes Anthropological and Explanatory*, 6 vols, Printed by the Burton Club for private subscribers only, 1885-8, vol. 5, pp. 189-192. The “Qādī and the Bhang-eater”, 370, dans *ANE*, pp. 333-6; V. Chauvin, *Bibliographie*, vol. 6, p. 125 n° 279.

¹³ Ibn Daniyāl, *Ṭayf al-ḥayāl, talāt bābāt min ḥayāl al-zill*, éd. P. Kahle et D. Hopwood, E. J. W. Gibb Memorial Trust, Leda House, Cambridge 1992, p. 47; F. M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre*, p. 99 et L. Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam*, Brill, Leiden-Boston 2012, p. 212.

¹⁴ Ibn Daniyāl, *Three Shadow Plays*, p. 46; F. M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre*, p. 97 et L. Guo, *The Performing Arts*, p. 210. Sur la figure méditerranéenne de Ğuḥā voir F. M. Corrao, *Giufà, il furbo, lo sciocco, il saggio*, Mondadori, Milano 1991; J. Déjeu, Djoḥa et le nâdira, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 77-78, 1995, pp. 41-49.

¹⁵ I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 84.

lune qui se reflétait dans l'eau; dans le deuxième (AaTh 1335A), un sot voyant le reflet de la lune dans un puits tire le seau pour la sauver et tombe dans l'eau mais quand il revoit la lune dans le ciel il est tout de même satisfait car au moins la lune a été sauvée; dans le troisième (AaTh 1336), enfin, un homme ou un animal se jette à l'eau pour récupérer ce qui lui semblait être du fromage alors que c'est le reflet de la lune. S. Thompson ajoute une variante à ce dernier motif (Th J1791.3.3) où un insensé croyant que le reflet de la lune est de l'or se jette à l'eau pour le récupérer¹⁶. Or, bien que dans ces quatre contes-type le reflet de la lune ne soit pas sur le pavé mais sur l'eau, il nous semble, toutefois, que nos deux histoires des haschichins répondent au même titre-motif (*motif-titre*) à savoir *une ombre prise pour une chose* (*Shadow mistaken for substance*, Th J1790) qui produit une situation cocasse et un malentendu.

Comme dans l'anecdote précédente, nous avons aussi relevé une autre correspondance entre une histoire de la *Rāḥa* et un vers du *Ṭayf al-Ḥayāl* d'Ibn Dāniyāl:

Je suis confus à la porte même de ma maison
par Allāh, monsieur dites-moi où est ma maison¹⁷

Le même état de confusion mentale dans lequel verse le shaykh 'Aflaq est décrit dans une histoire de la *Rāḥa* racontée à la première personne par al-'Ukbarī, sauf que dans cette variante la confusion est d'ordre toxique et le haschichin ne retrouve plus la rue de sa madrasa:

je passais par Mosul et, quand c'était déjà nuit, j'ai rencontré une personne de bel aspect et d'une belle vieillese réciter ainsi:

J'ai mélangé le haschich au vin
et je suis sorti guidé par l'ivresse
Oh qui m'indiquera le chemin pour ma madrasa
méritera une récompense

Alors je compris dans quel état il se trouvait par ce qu'il avait chanté et je m'empressai à le guider en lui demandant: "Quelle madrasa voulez-vous, oh esprit vif?" Il répondit: "Je veux aller à la madrasa *al-Badriyya*". Alors je pris sa main et l'amenai où il voulait pendant qu'il radotait entre ses dents (quelque chose) à mon égard: "Que Allāh te récompense pour ce que tu fais pour moi!" Ainsi, lorsqu'il arriva à la madrasa, je demandai à propos de son *maḡhab* et son rang et il me fut dit qu'il était Maḡd al-Dīn l'imam de cette madrasa et qu'il n'y avait personne à Mosul comparable à lui en termes de savoir, de vivacité

¹⁶ Pour les premiers trois motifs voir A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography* (AaTh), Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1961, pp. 396-7. Pour le quatrième voir S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Book, and Local Legends* (Th), 6 vols, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1957, vol. 4, pp. 148-9. Voir aussi H. El-Shamy, *Folk Traditions of the Arab World: A Guide to Motif Classification*, 2 vols, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995, vol. 1, p. 209 et Id, *Types of Folktale in the Arab World: A Demographical Oriented Tale-Type Index*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2004, pp. 740-1. Voir en outre la récente mise à jour de la classification de Antti Aarne et Stith Thompson par H.-J. Uther, *The types of International Folktales. A Classification and Bibliography* (ATU), 3 vols, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2004, vol. 2, pp. 135-136: *The Swallowed Moon and Catching the Moon*. Pour les deux histoires de Nasraddin Hocha voir A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin: türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke*, 2 vols, Alexander Duncker Verlag, Weimar 1911, vol. 1, pp. 218-220 n° 52 et p. 241-242 n° 124.

¹⁷ Le première hémistiche à la lettre est: "Ma tête tourne à la porte de ma maison" (*dāra ra'sī 'an bāb dārī*), Ibn Daniyāl, *Three Shadow Plays*, p. 47; M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre*, p. 99 et L. Guo, *The Performing Arts*, p. 212.

d'esprit et de discernement. Alors j'ai remercié Allāh pour avoir caché son affaire et dissimulé son secret et m'avoir donné l'occasion de recevoir sa récompense à la suite de son étourdissement et de son enivrement¹⁸.

Nous avons relevé deux contes-type dans la tradition orale indienne qui nous paraissent fort similaires à notre anecdote: l'un est l'histoire d'un idiot qui ne reconnaît plus sa propre maison et sa famille (Th J2014) et l'autre est l'histoire d'un fumeur d'opium qui en voyage ne sait plus rentrer chez lui et doit demander son chemin et finit par retrouver sa maison (Th J2027)¹⁹. En outre, dans la tradition arabe, il nous semble qu'un motif similaire est celui de l'ivrogne qui ne retrouve plus lui-même:

Quelqu'un dit à un ivrogne (*li-ba 'dī aṣḥāb al-nabīd*): "Je t'ai envoyé hier soir un messenger mais il ne t'a pas trouvé". Il répondit: "À ce moment-là [moi non plus] je ne me retrouvais guère (*dāka waqtin lā aǧidu fīhi nafṣī*)"²⁰.

Quoi qu'il en soit, dans l'anecdote de la *Rāḥa*, le vieillard n'est pas l'objet d'une dévalorisation par le ridicule à cause de son âge avancé, comme dans la composition d'Ibn Daniyāl, ou par le fait de s'adonner à la boisson, comme dans le motif de l'ivrogne. En effet, à part l'exclamation: "Quelle madrasa voulez-vous, oh esprit vif (*yā dā l-alma 'iyya*)?", non seulement l'aspect du vieillard est irréprochable mais le haschichin reçoit même la compréhension de la part du narrateur qui remercie Allāh du fait que son habitude à la drogue n'a pas été dévoilé.

Pourtant dans le plupart des anecdotes de la *Rāḥa* le haschichin n'est pas traité avec la même indulgence. En effet, comme nous l'avons vu dans les deux variantes de l'histoire du haschichin qui prend le reflet de la lune pour de l'eau, l'hallucination ou mirage et le comportement étrange qui suit à cette vision déclenchent, dans les deux cas, le rire de ceux qui assistent à ce spectacle. Plus en détail, la variante du manuscrit Wortley-Montague des *Nuits* présente une élaboration plus complexe s'entrecroisant avec un motif bien connu dans les *Nuits* à savoir *le roi qui se déguise pour espionner son royaume* qui correspond au motif Th K1812.17 de la classification de S. Thompson²¹. En effet, le pêcheur haschichin qui avait trouvé dans le *qādī* un digne compère d'extravagance, après avoir absorbé avec lui du *baṅg*²², s'amusaient tous les deux en feignant d'être l'un le sultan et l'autre son

¹⁸ Éd. 29:18-28.

¹⁹ S. Thompson, *Motif-Index*, vol. 4, p. 169 et Id, J. Balys, *The Oral Tale of India*, Indiana University Press, Bloomington 1958, p. 277. Il s'agit du conte-type J 2014: Fool does not recognize his own house and family et J 2027: Opium-smoker on journey asks his way about, ends up at his own house. Voir aussi le motif: The Dreams of the Opium Eater: entangled in his dreams, misperceives the reality (a) does not recognize his own house, members of family; (b) forgets his identity; (c) mistakes body of water for dry land and tries to walk on it, H. Jason, *Types of Indic Oral Tales. Supplement*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1989, p. 55. On notera que le motif (c) est l'inverse du haschichin qui prend le reflet de la lune pour de l'eau.

²⁰ Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, 33 vols, Maṭba'at Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1923-4, vol. 4, p. 17. Al-Rāḡib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥawārāt al-šu'arā' wa-l-bulagā'*, 4 vols (en 2 tomes), Maṣawirāt Dār maktabat al-ḥayāh, Bayrūt 1961, vol. 2, p. 680 à la variante: *hādā waqtin lā akādu aǧidu fīhi nafṣī*. Pour les autres versions voir U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 81 n° 320.

²¹ S. Thompson, *Motif-Index*, vol. 4, p. 431.

²² Une réunion avec absorption de *bhaṅg* est aussi clairement évoquée dans l'histoire des trois filous du manuscrit Wortley-Montague où les trois voyous le jour demandaient l'aumône et pendant la nuit dépensaient tous ce qu'ils avaient généreusement reçu en nourriture et haschich (*baṣṭ*), R. F. Burton, *Supplemental Nights*, vol. 5, p. 19.

vizir. Or, le hasard voulut que cette même nuit le vrai Sultan et son vizir parcouraient les rues de la ville déguisés en marchands et intrigués par les rires qui venaient de la maison du *qāḍī* voulurent se joindre à eux mais furent mal reçu par les deux preneurs de *banġ*. Le Sultan fut tellement vexé par leur comportement qu'il aurait voulu leur couper la tête mais le vizir lui dit:

“O King of the Age, I and thou are in disguise and these men imagine that we are of the commons: so be thou pitiful even as Almighty Allah is pitiful and willeth not the punishment of the sinner. Furthermore, I conceive that the twain are eaters of Hashish, which drug when swallowed by man, garreth him prattle of whatso he pleaseth and chooseth, making him now a Sultan then a Wizir and then a merchant, the while it seemeth to him that the world is in the hollow of his hand.” Quoth the Sultan, “And what may be thy description of Hashish?” and quoth the Wizir, “This composed of hemp leaflets, whereto they add aromatic roots and somewhat of sugar: then they cook it and prepare a kind of confection which they eat; but whoso eateth it (especially an he eat more than enough), talketh of matters which reason may on no wise represent [...]”²³.

Ainsi le Sultan et le vizir décidèrent de continuer à jouer avec eux et la nuit suivante ils se présentèrent chez les deux haschichins qui furent encore plus impudents allant jusqu'à feindre d'uriner sur les deux inconnus. Le jour après le *qāḍī* et le pêcheur furent convoqués devant le sultan qui leur fit comprendre que les deux marchands qu'ils avaient maltraités la veille étaient en réalité lui-même et son vizir. Alors ils demandèrent grâce et chacun d'entre eux raconta son histoire²⁴. Puis, de retour au récit cadre du *Qāḍī et le preneur de bhang*, nous apprenons que le haschichin sera même nommé vizir après avoir fait réunir le sultan avec son esclave Qūt al-Qulūb qui, droguée avec du *banġ* par la reine jalouse, avait été cachée dans un coffre-fort que le pêcheur avait acheté après avoir trouvé un trésor²⁵. Donc, dans ce conte des *Nuits* le pêcheur d'une situation de marginalité due au fait d'avoir été ridiculisé se retrouve, après coup, à occuper une des positions les plus élevées de la hiérarchie sociale de son époque. En outre, appelé à arbitrer des disputes, nous ne retrouvons plus cet homme abrouti par la drogue et par la profession de pêcheur que nous avons rencontré au début de l'histoire.

Or, la lecture de ce conte centrée autour de la dialectique maître-esclave tentée par Sami-Ali, excluant complètement le facteur proprement littéraire, ce qui est le rôle de ce conte à l'échelle du récit dans lequel il a été encadré, nous paraît être partialement efficace. En effet, s'il est vrai que “le haschich au même titre que l'humour est destiné à nier la différence au profit de l'identité”²⁶, de telle sorte que tout conflit perdant le sérieux qui le caractérise se libère dans un éclat de rire²⁷, il est aussi vrai que, comme montré par Aboubakr Chraïbi, la situation, la motivation et l'action sont aussi régies par d'autres phénomènes plus proprement narratifs, internes au texte, comme le déroulement des

²³ *Ibidem*, pp. 194-5.

²⁴ *Ibidem*, pp. 195-202. L'anecdote racontée par le pêcheur est The History of Bhang-eater and His Wife, dans ANE, pp. 124-5; le *qāḍī* raconte, en revanche, deux histoires How Drummer Abū Qāsim Became a Qāḍī, dans ANE, p. 75 et The Story of the Qāḍī and His Slipper, dans ANE, p. 336. Voir aussi R. F. Burton, *Supplemental Nights*, vol. 5, pp. 202-216.

²⁵ *Ibidem*, pp. 216-236; The Qāḍī and the Bhang-eater, dans ANE, pp. 333-4. V. Chauvin, *Bibliographie*, vol. 6, p. 17 n° 189. Voir aussi A. Chraïbi, *Contes nouveaux des 1001 Nuits. Étude du manuscrit Reinhardt*, Jean Maisonneuve successeur, Paris 1996, pp. 35-39.

²⁶ M. Sami-Ali, *Le Haschich*, p. 75.

²⁷ *Ibidem*.

événements, ou externes comme les intentions de l'/des auteur/s et l'horizon d'attente du lecteur²⁸. En effet, nous croyons que c'est dans ce sens qu'il faudrait interpréter la transformation du haschichin de pêcheur drogué en vizir savant car les affaires qu'il est appelé à diriger demandent le même investissement d'imagination et d'irrationnel que celui procuré par la drogue. Le premier est une controverse résolue à la façon de Salomon: deux sœurs ne se mettent pas d'accord sur qui a engendré un garçon et le vizir propose de le diviser en deux mais la vraie mère déclare vouloir abandonner la dispute. Dans la deuxième controverse un paysan affirme être le propriétaire du veau du voisin car il aurait été engendré par sa jument, mais lorsque le vizir lui fit noter l'absurdité de son argument, il répondit que rien n'était impossible à Allāh Tout Puissant. Alors le vizir fit apporter un sac de blé et demanda au paysan de le charger sur une souris mais lorsque le paysan protesta, le vizir répliqua en lui demandant comment il osait douter de la Toute Puissance d'Allāh qui fait naître un veau d'une jument²⁹.

Pour en rester aux *Mille et une Nuits* et plus précisément au manuscrit Reinhardt, encadré dans l'*Histoire de Ḥasan, le garçon dont tous les souhaits peuvent se réaliser* (AaTh 652), nous trouvons l'épisode burlesque du vieil haschichin coiffé d'une demi-pastèque. Quand Ḥasan avec son père et l'esclave métamorphosé en chien erraient dans les rues de Bagdad à la recherche d'un logement, il rencontra le haschichin et lui demanda pourquoi il portait une demi-pastèque sur la tête et avait une partie de sa barbe arrachée, le haschichin raconta alors qu'une nuit il avait absorbé une dose considérable de haschich. Il est intéressant de noter ici que l'expression arabe utilisée: “*šariba ḥašīš fī l-ḡūza wa-akala qit'a ma'aḡūn bi-kuṭra*”³⁰, n'est nullement présente dans la *Rāḥa* d'al-Badrī qui, en revanche, préfère des expressions telles *ista'amalahā, akalahā, bala'ahā* mais jamais *šariba*³¹. Similairement, *al-ḡūza* qui dénote un instrument analogue au moderne narguilé utilisé pour absorber en le fumant le haschich³², n'est jamais mentionné dans notre traité. En revanche, *ma'ḡūn*, un électuaire préparé à partir d'une pâte de chanvre mélangée à du sucre ou du miel, est très souvent évoqué dans le témoin parisien de la *Rāḥa*, tant que à la fin du cinquième chapitre al-Badrī rapporte l'histoire que nous avons déjà évoquée plus haut du persan al-Šarīf célèbre pour ses électuaires³³. Quoi qu'il en soit, le haschichin raconte que, après un dîner abondamment préparé par sa vieille et laide femme Zirdāqa, sous l'effet de la drogue et de la nourriture, se croyant (*taḥayyala*) le Sultan, il se mit sur la tête le demi-pastèque et, debout sur la table, fut pris à convoquer ses concubines en les appelant

²⁸ A. Chraïbi, Situation, Motivation, and Action in the *Arabian Nights*, dans *ANE*, pp. 5-6.

²⁹ R. F. Burton, *Supplemental Nights*, vol. 5, pp. 236-241.

³⁰ Ms Reinhardt, Bibliothèque de l'Université de Strasbourg, n° 4278-4281, vol. 1, fol. 560a. Pour une description de ce manuscrit voir A. Chraïbi, *Contes nouveaux des "1001 Nuits". Étude du manuscrit Reinhardt*, Jean Maisonneuve Successeur, Paris 1997, pp. 13-16.

³¹ Pour une utilisation similaire du verbe *šariba* dans le contexte de l'absorption d'opium voir plus bas l'histoire rapportée par al-Ġawzī à propos du *kātib* enlevé par les Kurdes.

³² H. Weher, *A dictionary of Modern Written Arabic*, p. 148 et M. Hinds et S. Badawi, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, p. 182. Voir aussi sur cela, E. Lane, *An Account*, p. 151 et 347 où les “gózehs” étaient utilisés pour fumer du tabas ainsi que du haschich. Sur cet outil voir aussi K. Chaouachi, *Le narghilé: Anthropologie d'un mode d'usage de drogues douces*, L'Harmattan 1997.

³³ *Éd.* 59:7-32.

par leur noms³⁴. Cela provoqua la réaction irritée de Zirdāqa et quand le haschichin la frappa, elle lui arracha une partie de la barbe et le jeta dehors. Et c'est ainsi qu'il avait rencontré Ḥasan à qui il demanda de le réconcilier avec sa femme.

Comme noté par Aboubakr Chraïbi, la présence de l'épisode du haschich vers la fin de l'*Histoire de Ḥasan* sert d'abord à "diversifier les registres de narration", insérant un élément plaisant sinon burlesque au milieu d'un conte merveilleux, puis à "s'éloigner du conte de fées pour centrer l'attention sur des contingences de l'ordre du quotidien", ensuite à prolonger la narration et, enfin, à "imprimer au récit de nouvelles marques culturelles" s'adaptant ainsi à un nouveau lecteur³⁵.

Or, si dans le conte du *Qādī et le haschichin* du manuscrit Wortley-Montague des *Nuits* la sanction sociale n'est que partielle et finalement n'a que des conséquences positives, dans la *Rāḥa*, en revanche, elle est clairement formulée par l'expression *iftadaḥa baynahum* qui, selon Ibn Manzūr et al-Zabīdī, implique deux choses simultanées: faire quelque chose de mauvais qui devient, après coup, public ("iqā rakiba amr sayyi' wa-ištahara bihi")³⁶. En d'autres termes, l'habitude secrète du haschichin une fois dévoilée lui vaut sa réputation et son honneur devant les autres car sous l'effet de la drogue sa pensée est momentanément troublée de telle manière qu'il prend une chose pour l'autre.

En effet, il nous semble que ce soit cette erreur de sens à marquer constamment l'expérience que le haschichin a du monde comme dans l'histoire du preneur de haschich qui était sorti pour acheter des boulettes de viande frite pour sa femme, trébucha et le pot qu'il tenait dans ses mains se renversa dans les excréments de chameau. Alors il le remplit d'excréments et le présenta à sa femme. Mais quand elle prit le pot et le trouva plein d'excréments de chameau elle dit à son mari:

"Que-ce que c'est que cela?" Et il répliqua: "Ces sont des excréments de chameau!". Alors, son habitude fut immédiatement révélée (*iftadaḥa min waqtihī*) et sa femme l'abandonna³⁷.

Dans cette anecdote bien que l'effet comique est atteint par la dialectique de contraires propre-sale, bon-mauvais, chose ingérée-chose expulsée, la confusion entre les deux objets se base en réalité sur leur analogie extérieure tant que quand la femme du haschichin lui demande d'identifier le contenu du pot sa réponse est exactement ce que ni sa femme ni le lecteur s'attendrait de lui: une réponse correcte qui affirme l'évidence. En d'autres termes, la réalité n'est pas altérée en tant que telle, elle est, en revanche, amplifiée comme si soudain le haschichin se rendait compte qu'ils existent des correspondances et des analogies inattendues et surprenantes entre les choses.

Le binôme nourriture-excrément est aussi à la base d'une autre anecdote racontée par Nūr al-Dīn 'Alī Ibn Qūṭaymaš qui, après en avoir absorbé une dose, sortit à l'heure du coucher du soleil se promener au milieu des petites boutiques quand il entendit la voix du marchand de châtaignes, mais il

³⁴ Comme montré par Aboubakr Chraïbi, le comportement du haschichin est modelé sur un motif assez bien représenté dans les *Nuits*, "où une personne exige de façon incongrue la présence de concubines califales", A. Chraïbi, *Contes nouveaux*, p. 146.

³⁵ *Ibidem*, p. 149.

³⁶ Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, 15 vols, 3ème éd., Dār Šāder, Bayrūt 1993, "FDH", vol. 2, p. 545; al-Zabīdī, *Tāğ al-'arūs*, 40 vols, Maṭba'at ḥukūmat al-Kuwayt, al-Kuwayt 1965-2001, vol. 7, pp. 20-22.

³⁷ *Éd.* 25:21-23.

ne lui restait qu'une demie piastre en cuivre. Alors il se dit que dans l'obscurité le marchand ne se serait jamais rendu compte et lui présenta la demie piastre. Le marchand lui dit: "C'est seulement une piastre!" Et il fit: "C'est bien cela". Puis il demanda où mettre les châtaignes et il lui donna un chiffon bleu. Alors le marchand le noua et fit semblant de le remplir et de le peser, puis le vida et mit à la place des châtaignes des excréments de chameau, attachant la demie pièce au bord de l'étoffe. Alors, le haschichin prit le sachet et le mit dans la manche de sa tunique et se dirigea chez lui mais au lieu de se rendre dans son logement il entra chez son voisin. Or, celui-ci était en compagnie de quelques invités qui le saluèrent et le haschichin pour les remercier sortit son sachet et le mit devant eux qui, ayant trouvé des excréments de chameau, se mirent à rire de lui. Ainsi il pensa: "Qui fait un tort mérite l'échafaud³⁸, je voulais le duper mais c'est lui qui l'a fait" et il trouva la demi piastre nouée au chiffon. Alors il dit: "Je ne me suis jamais senti autant mortifié dans ma vie comme dans cette histoire car j'ai perdu la face devant mon voisin quand il a découvert mon secret (*wa-faḍāhnī ma 'a ḡīrānī*)"³⁹.

Ces deux dernières anecdotes nous semblent une élaboration du motif du folklore international: *Duper par la substitution avec un objet sans valeur* (Th K476), même si dans la première histoire il manque l'intention de duper qui est, en revanche, le moteur de la substitution dans la deuxième anecdote. Plus en détail, nous trouvons une élaboration similaire à l'anecdote du haschichin et le vendeur de châtaignes dans la tradition du folklore arabe: *Duper par la substitution d'excrément pour la nourriture volée* (Th K476.1.3)⁴⁰, même si dans le cas du conte de la *Rāḥa* il n'est pas question de vol mais ce serait plutôt une contre-escroquerie du genre *arroseur arrosé*, le mécanisme plus commun de l'humour de situation.

Dans une autre histoire nous relevons le même schéma narratif de l'anecdote du haschichin qui amena à sa femme des excréments au lieu du kebab sauf qu'ici la confusion est entre la nourriture pour les hommes et celle pour les bêtes: un type qui s'adonnait à l'herbe sortit le soir pour acheter du raisin, puis, se rappelant que sa bête n'avait plus rien à manger, acheta de l'orge qu'il mit dans une des poches de la sacoche et il mit le raisin dans l'autre. Puis, une fois rentré chez lui, donna à l'âne le raisin et monta sur l'échelle qui conduisait à son habitation demandant à sa femme de lui donner une écuelle pour mettre le raisin. Mais quand elle y trouva de l'orge lui dit: "Le raisin s'est-il transformé en orge?" Alors, le haschichin en fut si bouleversé que, étant en léger déséquilibre, il tomba de l'échelle au milieu du canal et ce fut alors, au milieu des ordures, qu'il reprit la perception de lui-même. Alors il cria et les gens arrivèrent en courant, le trouvant dans un état déplorable avec toute la peau crevassée et sa femme qui le maudissait⁴¹.

³⁸ "Al-bāḡī lahu maṣra' ", voir sur ce dicton al-Maqrīzī, *Ḥiṭāṭ*, vol. 1, p. 405; al-Nuwayrī, *Nihāyat*, vol. 3, p. 226; al-Qalqaṣandī, *Subḥ al-a 'šā fi šinā 'at al-inšā'*, 15 vols, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 1988, vol. 7, p. 339.

³⁹ *Éd.* 32:3-10.

⁴⁰ S. Thompson, *Motif-Index*, vol. 4, p. 299; H. El-Shamy, *Folktales of Egypt: Collected, Translated and Annotated with Middle Eastern and African Parallels*, Chicago 1980, pp. 212-215 n° 55; Id, *Folk Traditions*, vol. 1, p. 234.

⁴¹ *Éd.* 27:10-18.

Si une chose vaut l'autre dans la logique propre du haschichin, alors d'autres situations se prêtent-elles aussi à l'équivoque comme dans cette autre histoire où al-Ḥabīšī al-Ḥakawī raconte avoir absorbé une dose de haschich dans le hammam⁴² *al-Fāḍil* près de *Bāb Zuwayla* au Caire, quand une personne l'invita à sortir pour écouter un certain al-Māzūnī qui jouait à la fête du marchand de sirop (*zaffat al-šarābī*). Alors il sortit habillé seulement du linge (*fūta*) du hammam et, poussé par la drogue, arriva jusqu'au *Hurunfiš* où il rentra dans le hammam *al-Baysarī* et termina sa toilette. Puis, voulant sortir du bain, alla chercher sa chemise dans le vestiaire sans la trouver. Alors il protesta auprès du gardien mais le garçon de bain s'aperçut de la marque du hammam *al-Fāḍil* sur le linge du haschichin et lui dit: "Ḥabīšī que-ce qu'il a amené le linge du hammam *al-Fāḍil* au hammam *al-Baysarī*?" Alors tous les présents hurlèrent: "Très bien haschich!" Et l'accompagnèrent en cortège au hammam *al-Fāḍil* dansant, faisant de geste obscène et chantant un *zağal* d'un certain Baktumar al-'Alā':

Par Allāh, bravo haschich! Il [le haschich] agite des significations obscures

N'écoute pas qui le blâme
Abandonne la fille de la vigne
Et ne soie pas avare avec lui

Qui mange [le haschich] sec vit longtemps! Par Allāh, bravo haschich!

Son odeur est supérieure au meilleur vin
Quand les hommes les plus nobles s'adonnent [à l'herbe]⁴³
Manges-en et sois d'accord, jeune homme

Si le mort en mangeait retournerait en vie! Par Allāh, bravo haschich!

[Le haschich] donne au stupide, à l'inexpérimenté et à l'imbécile
L'intelligence du savant bien dirigé
Je ne crois pas pouvoir m'échapper d'elle [l'herbe]

Donne-moi une fourrure de gazelle [pour m'habiller]⁴⁴! Par Allāh, bravo haschich⁴⁵!

Dans ce conte, rapporté uniquement par le manuscrit parisien à l'exception du *zağal* englobé, lui, dans le septième chapitre du témoin damascène, le haschichin semble perdre tour à tour l'orientation sortant et rentrant dans le bain après avoir été deux fois distrait. En d'autres termes, malgré lui et en dépit du bon sens, à chaque stimulation externe le haschichin se laisse distraire, annulant ainsi toute différenciation spatiale de telle sorte que l'extérieur et l'intérieur, avec leur respectif code vestimentaire, se confondent exactement comme l'identité de deux hammams. Puis, quand l'erreur est révélée tant au haschichin qu'aux présents, tout le potentiel comique de l'équivoque peut se libérer. Ainsi, l'image amusante du cortège qui ramène le drogué au hammam *al-Fāḍil* rappelle certainement

⁴² A propos du hammam dans la littérature arabe classique, voir G. J. van Gelder, *The Hammām: a space between Heaven and Hell*, *Quaderni di studi arabi*, n. s., 3, 2008, pp. 9-24.

⁴³ Le vers évoque aussi l'idée que après avoir absorbé du haschich les gens d'un certain âge (*kirām*) sont poussés par la drogue à demander les faveurs sexuelles des jeunes gens (*yalūṭūnhā*). Ce à quoi ferait aussi référence l'impératif *wa wāfiq yā gūlām* du vers qui suit.

⁴⁴ Nous avons traduit ainsi l'expression arabe *min al-ğazāl rīš*. Ce dernier terme ayant le sens plus général de "vêtement très riche". Voir l'explication chez A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 961.

⁴⁵ *Éd.* 30:1-20. Voir la traduction de F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 68-69.

le cortège nuptial (*zuffa*) qui l'avait fait sortir à moitié nu du bain au début de l'histoire. Cependant il nous semble que cette image de cortège évoque, en la parodiant, la promenade infamante (*tašhūr*) qui était une des punitions infligées par les autorités mameloukes aux pédérastes, aux adultères et aux vendeurs et consommateurs de vin et haschich qui étaient d'abord battus puis étaient publiquement dénigrés en les faisant chevaucher, souvent à l'envers, un âne ou un chameau dans les rues de la ville⁴⁶.

Dans une autre anecdote l'erreur de sens se déroule en chaîne: un *ḡu'aydī* (vagabond, homme du peuple)⁴⁷ qui avait absorbé du haschich se promena au milieu de la nuit par les ruelles quand il aperçut une grande porte au dessus de laquelle se trouvait une petite fenêtre ouverte où était suspendu un papier qui avait été découpé en forme circulaire et mit là par les propriétaires de la maison pour quelqu'un. Mais quand le haschichin le vit, il ne douta pas que c'était du *yabsāniyya* (du haschich) et que quelqu'un l'avait demandé au propriétaire de la maison qui avait mis sa main dehors de la fenêtre pour la lui lancer. Alors, le *ḡu'aydī* se plaça debout au dessous du papier et, avec les paumes des mains vers le haut, il se mit à réciter (*yasrudu*) en se balançant. Or, un autre *ḡu'aydī* passa par là et l'ayant aperçut dans cet état se dit à lui-même: "Certainement c'est un endroit béni et cet homme qui se tient debout est un saint qui demande à Allāh quelque chose pour lui dans ce lieu abandonné. Il serait mieux, alors, de se mettre debout derrière lui et dire 'Amen' à son invocation". Mais cela commençait à sembler étrange seulement quand un groupe de passants après avoir vu le deuxième *ḡu'aydī* debout répéter: Amen, amen, lui demandèrent que-ce qu'il faisait. Il leur indiqua le shaykh et ils réalisèrent: "Tu as raison, il est certainement un homme pieux". Alors, tout ceux qui passaient à côté d'eux et

⁴⁶ Cette punition précédée par la fustigation (*ḥadd* ou *ḍarb*) est souvent citée par al-Maqrīzī pour le crime de boisson. Cependant dans certains cas le haschich est explicitement mentionné tandis que dans d'autres c'est plus en général *al-muskirāt* al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 2, p. 667 et p. 704. En outre, comme nous avons vu, al-Badrī cite le cas d'un certain al-Qaysūnī qui la nuit du vingt-cinq du mois de Ramaḍān fut trouvé avec du haschich et il fut d'abord battu avec celui que le lui avait vendu, puis on les fit chevaucher sur deux chameaux autout de la ville (*Éd.* 62:15-62:1). Dans le *Naṭr al-durr* d'al-Ābī nous trouvons deux références à cette punition: un pédéraste qui doit parcourir les rues de la ville avec son *ḡulām* sur les époles (*fa-ḥamala al-ṣabī 'alā 'ātiqihī li-yuṭāfa bihi al-balad*) et une adultère, voir respectivement al-Ābī, *Naṭr*, vol. 5, pp. 199-200 et 213, voir aussi U. Marzolph, *Arabia ridens*, vol. 2, pp. 195 et 197. Pour les variantes du motif du vol du vêtement dans le bain, voir aussi U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 128 n° 509; al-Ḥuṣrī al-Qayrawānī, *Ḡama' al-ḡawāhir fī l-mulaḥ wa-l-nawādir*, éd. R. 'Akāwī, *Dār al-manāhil li-l-ṭibā'at wa-l-naṣr wa-l-tawzī'*, Bayrūt 1993, p. 290; A. Farrāḡ (éd.), *Aḥbār Ḡuḥā*, *Dār Miṣr li-l-ṭibā'a*, al-Qāhira 1980, pp. 98-9 et A. Wesselski, *Der Hadscha Nasreddin*, vol. 2, p. 217 n° 450, où le protagoniste à qui on avait volé le vêtement dans le bain dit: "Je sais, je sais (*anā a'lamu*)", alors le voleur croyant avoir été démasqué lui demanda ce qu'il savait et il fit: "Je sais que sans mon vêtement je vais mourir de froid". Quant au motif de la nudité, voir la variante où un ivrogne qui à cause de la boisson a perdu tous ses biens y compris ses vêtements et il ne lui reste plus que de la paille pour cacher sa nudité, U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 206 n° 910; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, vol. 4, pp. 17-8.

⁴⁷ Voir R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, 3^{ème} édition, Brill-Maisonneuve et Larose, Leyden-Paris 1967, 1, 197-8: " (cf. de Sacy Chrest. III, 369) *gredin, gueux, grigu, maroufle, homme de néant, va-nu-pied, polisson, savoyard*, Bc [E. Bocthor, *Dictionnaire français-arabe*]; *جُعْدِيّ* selon M [*Muḥīt al-muḥīt*], comme nom relatif de Djo'aïd. Ce Djo'aïd, ajoute-t-il, était un Égyptien. Coiffé d'un bonnet haut avec des sonnettes, il improvisait des panégyriques en vers, qu'il chantait en s'accompagnant d'un tambour de basque et en demandant une petite récompense. Beaucoup de personnes suivirent son exemple; on les appela *الجُعْدِيَّة*, et dans la suite on donna à ce mot une signification plus générale. *جُعْدِيَّة canaille, gueusaille, populace*, Bc." Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 36 et n. 9 et C. Tortel, *L'ascète*, p. 37 pour qui les *ḡu'adiyya* "sont un clan de Tsiganes *Nawār* d'Alep [...] Jua'd, l'éponyme du clan, était un barde panégyriste d'origine 'égyptienne', autrement dit 'tsigane'".

écoutaient ce discours s’y arrêtaient, si bien qu’une grande foule se réunit et cela pendant que le premier *ḡu ‘aydī* continuait à se tenir debout et à réciter (*yasrudu*). Mais bientôt les gens commencèrent à être impatients et à se fatiguer de rester debout. Alors, ils s’approchèrent du *ḡu ‘aydī* et lorsqu’il s’aperçut de leurs pas et de leurs ‘Amens’, pendant qu’il était encore sous l’effet de la drogue, ouvrit ses yeux et, indiquant la fenêtre dit: “Donne-moi cette *yabsāniyya* ou je m’en vais!”. Quand ils entendirent ses paroles, ils regardèrent son visage et voilà qu’il était sous l’effet du haschich. Ainsi, ils étaient morts de rire pour sa demande et s’en allèrent⁴⁸.

Toutes ces histoires montrent comment la représentation littéraire des histoires de haschichin ne diffère pas de celle relative à d’autres états d’altération de la perception telles que l’ivresse d’origine acholique, la stupidité et la folie. En effet, le motif des haschichins semble être essentiellement régi par deux éléments: d’un côté la perte ou l’absence plus ou moins temporaire des facultés rationnelles qui se déclinent socialement entre autre par les concepts de décence et de moralité et, de l’autre, par l’absurde et l’exagération. Tous deux sont des moteurs narratifs majeurs et peuvent être exploités, seuls ou en combinaison, pour créer des effets comiques. Alors il nous paraît particulièrement intéressant ici d’explorer le rapport générique existant entre le motif littéraire des mangeurs de haschich et celui de la stupidité, de l’ivresse et de la folie.

Par exemple, dans une anecdote rapportée dans le *Kitāb aḥbār al-ḥamqā wa-l-muḡaffalīn* d’Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200):

On raconte qu’un jour Abū ‘Abd Allāh al-Ġaṣṣās alla chez le vizir al-Ḥāqānī avec une pastèque de la qualité *kafūrī*, il aurait voulu donner la pastèque au vizir et cracher dans le Tigre mais il cracha sur le visage du vizir et jeta la pastèque dans le Tigre. Alors le vizir fut effrayé et Ibn al-Ġaṣṣās s’écria stupéfait: “Par le Grand Allāh, je me suis trompé (*laqad aḥṭa’tu wa-ḡalaṭtu*)! Je voulais craché sur votre figure et jeter la pastèque dans le Tigre!”. Alors le vizir dit: “C’est ce que tu as fait, imbécile (*yā ḡāhil*)!”. Il s’était trompé dans le geste et confus dans les excuses⁴⁹.

Ici, la double erreur de sens n’est probablement pas gratuite comme dans la plupart des histoires des haschichins car, comme Ibn al-Ġawzī lui-même affirme plus bas, Ibn al-Ġaṣṣās feignait d’être stupide (*abla*) pour se joindre aux notables⁵⁰. De même, dans une autre histoire du même recueil Ibn al-Ġawzī raconte qu’un jour un sot rentra dans un hammam et prit la fumée pour de la poussière. Ces deux anecdotes comme celles concernant le haschichin élaborent sur le même motif de l’incertitude et de l’erreur dans la définition de l’identité des choses et de soi-même qui, tous deux, amènent, dans la plus part de cas, à l’absurde et à l’incongru⁵¹. D’ailleurs l’étymologie même de la racine arabe *ḤMQ* implique l’idée de “mettre une chose au mauvais endroit en sachant d’être dans l’erreur”⁵². Il est

⁴⁸ *Éd.* 25:12-20.

⁴⁹ Ibn al-Ġawzī, *Kitāb aḥbār al-ḥamqā wa-l-muḡaffalīn*, éd. ‘Abd al-Amīr Mahannā, Dār al-fikr al-lubnānī, Bayrūt 1990, p. 52.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 55-6.

⁵¹ *Ibidem*, p. 178. Voir aussi pour les autres variantes de ce conte U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 218 n° 976.

⁵² “waḡ‘ al-ṣay’ fī ḡayr mawḡi’ihī ma’a al-‘ilm bi-qubḥihī”, Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, vol. 10, p. 68, A. Gherseti, I paradigmi della stupidità: *Ḥumq* e *Ḥamqā* nella letteratura araba, *Annali di Ca’ Foscari* 32, 3, 1993, p. 85.

intéressant de noter ici qu'al-Badrī n'a fait recours qu'une seule fois à un des dérivés de la racine *ḤMQ* et cela avec référence seulement au vin⁵³. En revanche, il rapporte des opinions, pour la plupart tirées du *Maṭali' al-budūr fi-l-manāzil al-surūr* d'al-Ġuzūlī (m. 815/1412), selon lesquelles le vin entraîne la perte de la raison et conduit aussi bien à la folie qu'à l'immoralité⁵⁴. De la même manière quand al-Badrī énumère les dix démérites de la boisson, il mentionne entre autres la croyance selon laquelle qui boit du vin est perçu par les gens comme étant fou et se livre au badinage comme les jeunes gens (*idā šariba al-ḥamr yašīru bi-manzilat al-maġnūn wa-maḍḥakat li-l-šibyān*)⁵⁵. Pour corroborer cette thèse l'auteur de la *Rāḥa* rapporte une anecdote assez célèbre dans la littérature d'*adab* où un *maġnūn* pose une question obscure au roi: "La personne qui dort, quand trouve-t-elle plaisir dans le sommeil?", mais à chaque réponse que le roi donnait, le fou la lui réfutait systématiquement. Alors le roi impressionné par sa perspicacité le nomma son *nadīm* (convive). Mais lorsqu'il lui offrit la boisson, le *maġnūn* dit: "Tu bois pour devenir comme moi, mais à qui devrais-je ressembler si je buvais?", et le roi jeta à terre sa coupe et se repenti immédiatement⁵⁶.

En effet, dans la littérature d'*adab* l'ivresse entraînée par la boisson semble être intimement liée à la stupidité et à la folie. Selon Ibn Manzūr *al-ḥumayqā'* est un des synonymes pour *al-ḥamr* "car [le vin] cause la stupidité de son buveur"⁵⁷. De même dans une autre tradition très bien attestée le vin est intimement lié à la perte de la raison, *tudhibu al-'aql*, évoquée aussi par l'expression "boire la raison", et comme nous avons vu dans l'histoire du fou et du roi, la boisson est aussi censée transformer le savant en un insensé (*saḳīh*)⁵⁸. En outre, al-Badrī rapporte des anecdotes sur la boisson dans le quatrième chapitre de la première partie de sa *Rāḥa*⁵⁹.

Toutefois, si la stupidité n'est jamais mentionnée parmi les effets du haschich, c'est la folie en revanche qui est évoquée dans le contexte toxique tant qu'un des noms du haschich, *šahdānaġ* ou *šahdānaq*, correspond, selon al-Badrī à l'arabe *sulṭān al-ġunūn* (sultan de la folie)⁶⁰.

La question à propos de la distinction entre la nature de la stupidité et celle de la folie était loin d'avoir fait l'unanimité parmi les savants et les traditionnistes aussi bien à l'époque classique qu'à celle postclassique. À cet égard, Katia Zakharia met en évidence trois orientations majeures auxquelles elle ajoute ensuite la position originale d'Ibn al-Ġawzī: la première consiste en ce que l'opposition *'aql-ḥumq* exclue complètement la catégorie du *ġunūn*; la deuxième positionne le *ḥumq* à mi-chemin entre les deux extrêmes du *'aql* et du *ġunūn* avec la stupidité comme résultat d'une rationalité réduite

⁵³ *Rāḥa*, Ms [ظ], 28a et Ms [ب], 69b.

⁵⁴ *Éd.* 66:1-6.

⁵⁵ *Éd.* 67:11.

⁵⁶ *Éd.* 66:10-20.

⁵⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, vol. 10, p. 68.

⁵⁸ U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 31 n° 114, 115 et p. 140 n° 561 où le buveur est comparé à des animaux tels que le singe ou le cochon.

⁵⁹ *Rāḥa*, Ms [ظ], 42a-45b; Ms [ب], 82a-85b.

⁶⁰ *Éd.* 62:4.

(*wa-salaba akṭaruhu al-ḥamqā*)⁶¹; et enfin une dernière position est celle élaborée par al-Nīsābūrī (m. 406/1015) selon laquelle *ḥumq* et *ḡunūn* sont parfaitement interchangeables car, dans une perspective essentiellement théologique, tant le *aḥmaq* que le *maḡnūn* mettent leur confiance plus dans ce bas monde avec ses passions et ses délices, qu'en Allāh⁶². Cependant al-Nīsābūrī remarque aussi que, contrairement à l'imbécile et au stupide (*aḥraq*), le fou avec son comportement hétérodoxe peut être considéré comme un *prophète manqué* et par conséquent il garde une certaine sagesse⁶³. En effet, étymologiquement *maḡnūn* désigne une personne dont l'intelligence est cachée⁶⁴. Dès lors, l'homme raisonnable n'est pas complètement exempt de la stupidité et de la folie, pourvu que cette-dernière soit une forme supérieure de connaissance, où découle d'un côté le prototype du fou-savant, '*āqil al-maḡānīn*, cristallisé dans la figure du bouffon tel que par exemple Buhlūl⁶⁵, Ğuḥā et, dans la tradition turque, Nasreddin Hoca⁶⁶ et, de l'autre, du *maḡdūb*, le "fou mystique"⁶⁷.

Quant à la thèse d'Ibn al-Ġawzī présentée dans le *Kitāb aḥbār al-ḥamqā wa-l-muḡaffālīn*, elle est plus subtile que celle de ses prédécesseurs car le traditionniste ḥanbalite semble plutôt s'intéresser aux mécanismes psychologiques de réponse à une sollicitation externe: "Signification de l'idiotie et de la sottise: c'est [le choix] d'un moyen et d'un chemin erronés [pour atteindre] un objectif valide, à la différence de la folie qui exprime, elle, une faille, et dans le moyen, et dans l'objectif"⁶⁸. Puis il ajoute "La nature du but de l'insensé est désordonné (*fāsīd*): il veut ce qui [autrement] il ne voudrait point"⁶⁹. Cependant, il est intéressant de noter ici qu'Ibn al-Ġawzī lui-même dans son traité sur le soufisme, le *Kitāb ṣifat al-ṣafwa*, décrit plusieurs figures de '*uqalā*' *al-maḡānīn* qui évidemment ne sont plus les *maḡnūn* qui se trompent "dans le moyen, et dans l'objectif". Certes ils sont des figures excentriques mais leur perte de la raison ne fait que montrer un des aspects de leur pratique, à savoir le *tawakkul* qui est l'abandon de soi et la complète dépendance de la volonté d'Allāh⁷⁰. Dans une des ces anecdotes Ibn al-Ġawzī rapporte l'histoire racontée par al-Aṣma'ī qui un jour rencontra Sa'dūn al-maḡnūn, un des ces célèbres fou-sages, qui était assis près de la tête d'un shaykh enivré. Quand al-Aṣma'ī lui en

⁶¹ Cette thèse se base aussi sur l'étymologie même de la racine arabe *ḤMQ* qui est apparentée à l'idée de stagnation (*kasād*), voir A. Gherseti, I paradigmī, p. 84.

⁶² K. Zakharia, Le savoir et ses dupes dans les *Histoires des idiots et des sots* d'Ibn al-Ġawzī, dans *Bulletin d'études orientales* 47, 1995, pp. 226-7. Voir aussi sur cela G. M. Rosenbaum, A certain Laugh: Serious Humor and creativity in the *Adab* of Ibn al-Ġawzī, dans A. Arazi, J. Sadan, D. J. Wasserstein (éds), *Compilation and Creation in Adab and Luḡa. Studies in Memory of Naphtali Kinberg (1948-1997)*, Eisenbrauns, Tel Aviv 1999, pp. 97-129.

⁶³ M. W. Dols, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 351. Voir

⁶⁴ *Ibidem*, p. 352

⁶⁵ M. W. Dols, *Majnūn*, pp. 355-9 et U. Marzolph, *Der Weise Narr Buhlūl*, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 46, 6, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1983 et Id, BUHLŪL, dans *EP*³, Brill Online, 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/buhlu-l-COM_23313>First appeared online: 2011

⁶⁶ F. Corrao, *Giufā*, pp. 19-53.

⁶⁷ M. W. Dols, *Majnūn*, pp. 388-422. Voir aussi entre autres A. Bausani, Note sul "pazzo sacro" nell'Islam, *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 19, 1958, pp. 93-107.

⁶⁸ Nous citons ici la traduction de K. Zakharia, Le savoir, p. 227. Voir aussi A. Gherseti, I paradigmī, p. 87. Pour le texte arabe voir Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā*, p. 23.

⁶⁹ *Ibidem* (la traduction est la nôtre).

⁷⁰ Ibn al-Ġawzī, *Kitāb al-ṣifa wa-l-ṣafwa*, 2 vols, éd. Aḥmad Ibn 'Alī, Dār al-Ḥadīṭ, al-Qāhira 2000, vol. 1, p. 11.

demanda la raison il répondit que cet homme était un fou, alors al-Aṣma‘ī lui dit: “Qui est le fou entre vous deux?” et il répliqua que c’était l’ivrogne. Alors le grammairien lui demanda: “Comment peux-tu dire cela?” et Sa‘dūn répondit: “Parce que j’ai fait la prière du *zuhr* et du *‘aṣr* ensemble alors que lui ne les a faites ni ensemble ni séparées” et puis il chanta:

j’ai laissé le *nabīd* aux ivrognes
 et je me suis mis à boire de l’eau pure
 parce que le *nabīd* humilie le puissant
 couvrant les visages de l’éclat du matin
 si c’est toléré chez les jeunes
 il n’y a pas d’excuse si un vieux s’y adonne⁷¹.

Cette anecdote est particulièrement intéressante pour notre étude car elle met en relation deux états d’altération de la perception: la folie et l’ivresse. Le fait que Sa‘dūn al-maġnūn déclare qu’un ivrogne est insensé pourrait sembler paradoxale. Cependant la logique qui règle le raisonnement de Sa‘dūn al-maġnūn est moralement sans faille: s’il était réellement fou, il aurait négligé les prières canoniques car ce qu’on s’attend des fous, c’est que dans leur distraction ils oublient leurs devoirs religieux et, ces manquements pourraient même être justifiés parce que sur le plan juridique le fou est considéré *maḥḡūr*, non responsable de ses propres actes⁷². L’ivrogne, en revanche, n’est que momentanément dépossédé de ses propriétés rationnelles donc sa négligence en tant que croyant reflète une double transgression des règles divines. Donc, le fou-sage agissant à première vue de façon étrange et illogique est capable, en revanche, de montrer les limites des idées communes.

Comme nous l’avons démontré, les histoires de la *Rāḥa* reposent principalement sur l’idée de la stupidité et de la folie des actions du preneur de chanvre. Cependant dans quelques occurrences nous croyons que le texte met aussi l’accent sur l’astuce plus ou moins involontaire du haschichin. Il s’agit notamment d’une histoire qui met en scène trois poètes qui ont vécu entre la fin du VIIe/XIIIe et la première moitié du VIIIe/XIVe siècle: Burhān al-Dīn al-Mi‘mār (m. 749/1348), Šams al-Dīn Ibn al-Šā’iġ (m. 725/1325) et Ġamāl al-Dīn Ibn Nubāta (m. 768/1366)⁷³. Le résumé de l’anecdote est le suivant: un jour al-Mi‘mār sous l’effet du *zīh*, ce qui est un des noms du haschich, se rendit chez le

⁷¹ Ibn al-Ġawzī, *Kitāb ṣifa*, vol. 1, p. 571.

⁷² M. Dols, *Majnūn*, pp. 434-455; J. Schacht, *HADJR*, dans *EP*, vol. 33, p. 50.

⁷³ Sur al-Mi‘mār voir T. Bauer, Ibrāhīm al-Mi‘mār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152, 2002, 63-93; Id, Die Leiden eines ägyptischen Müllers: Die Mühlen-Maḡāme des Ibrāhīm al-Mi‘mār (st. 749/1348), dans A. I. Blöbaum (éd), *Ägypten-Münster: Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten (Festschrift Erhart Graefe)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 1-16; Id, Das Nilzaḡal des Ibrāhīm al-Mi‘mār: Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes, dans U. Stehli-Werbeck, T. Bauer [éds], *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur (Festschrift Heinz Grotzfeld)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, pp. 69-88 et la plus récente étude de H. Özkan, The Drug *Zajals* in Ibrāhīm al-Mi‘mār’s *Dīwān*, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 212-248. Sur Ibn al-Šā’iġ voir aussi T. Bauer, Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches, *Mamlūk Studies Review* 9, 2, 2005, p. 131. Quant à Ibn Nubāta voir T. Bauer, Ibn Nubāta al-Miṣrī (686-768/1287-1366): Life and Works. Part I: The Life of Ibn Nubāta, *Mamlūk Studies Review* 12, 1, 2008, pp. 1-35; Id, Ibn Nubāta al-Miṣrī (686-768/1287-1366): Life and Works. Part II: The *Dīwān* of Ibn Nubāta, *Mamlūk Studies Review* 12, 2, pp. 25-69; Id, Jamāl al-Dīn IBN NUBĀTAH, dans R. Allen, J. E. Lowry, D. J. Stewart [éds], *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, pp. 184-201.

shaykh ḥanafite Šams al-Dīn Ibn al-Šā'ig. Or, il y avait chez le shaykh un groupe d'étudiants en sciences religieuses et littérature qui demandèrent à al-Mi'mār de réciter quelque chose et ce dernier improvisa une de ses épigrammes dans laquelle il évoque le mécanisme rhétorique de la paronomasie (*tawriyya*)⁷⁴:

Je jure que je ne me suis jamais éloigné du bien
et du beau pendant toute ma vie
Mais j'ai vu ce qui m'attribue des grandes qualités
[il entend en réalité] que je suis le premier des deux [sens]

Mais, bien que le shaykh Šams al-Dīn avait beaucoup apprécié sa composition, un des élèves remarqua: "Ce type ne comprend pas l'arabe!" et al-Mi'mār répliqua: "Comment l'âne peut comprendre l'arabe/Comment l'âne peut posséder un chariot?" jouant sur le double sens du mot 'arabiyya qui signifie à la fois la langue arabe et, dans le dialecte égyptien, un charriot. Puis, al-Mi'mār récita une autre épigramme:

Ils disent: Celui-ci n'a pas d'arabe/de chariot,
nous ne l'avons pas vu passer chez les grammairiens!
Alors, je leur ai dit: Comment j'aurais pris/appris le chariot/l'arabe?
Si dans le monde je n'ai même pas pu me payer un âne⁷⁵

Alors le shaykh lui ordonna de lire quelque chose mais ce jour-là al-Mi'mār avait hésité dans la lecture à cause de la dose élevée de haschich qu'il avait absorbé (*ilā dāt yawm ista'amalahā bi-zā'id*). Puis, quand le shaykh Ğamāl al-Dīn Ibn Nubāta arriva, Ibn al-Šā'ig et lui commencèrent à comploter contre al-Mi'mār, qu'ils voulaient tourner en ridicule. Alors, le shaykh Ibn Nubāta dit: "Comment va-t-il celui qui est excellent/est un cheval dans la langue arabe?", et Ibn al-Šā'ig ajouta: "Ô votre excellence, le plus remarquable/étalon dans les Lettres, sa noblesse est toute dans sa maîtrise de celles-ci". Ainsi Ibn Nubāta et Ibn al-Šā'ig avaient montré leur habileté rhétorique vis-à-vis de al-Mi'mār. Puis, Ibn al-Šā'ig commença à faire des allusions au haschich, à parler à propos de l'interdiction de cette drogue jusqu'à ce que la réunion fut terminée. Alors al-Mi'mār sortit très irrité et quand un des élèves qu'il avait rencontré lui avait demandé comment se portait le shaykh, il répliqua: "Très bien, aujourd'hui il nous a délivré une leçon sur les arguments qui rendent licite le haschich". Et quand le shaykh Ğamāl al-Dīn Ibn Nubāta sut cela, il rétorqua: "Il n'y a pas d'autres dieux qu'Allāh. Al-Mi'mār nous a brouillé avec ses épigrammes et son histoire de la grammaire"⁷⁶. Cette anecdote est brièvement évoquée dans l'introduction à la deuxième épigramme dans les différents témoins du *Dīwān* d'al-Mi'mār, mais aucune référence n'est faite ni au haschich ni à Ibn Nubāta⁷⁷. En l'état actuel des recherches, en attendant une édition du *Dīwān* de al-Mi'mār en préparation sous la direction de Thomas Bauer, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude si l'histoire de la *Rāḥa* est une élaboration

⁷⁴ A. Shvitiel, Paronomasia, dans K. Versteegh et al. (éds) *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, 5 vols, Brill, Leiden - Boston 2008, vol. 3, pp. 538-541.

⁷⁵ Voir H. Özkan, *The Drug, Zajals*, p. 215.

⁷⁶ *Éd.* 28:1-22.

⁷⁷ H. Özkan, *The Drug Zajals*, p. 215.

à partir de cette très brève référence dans le *Dīwān* ou, au contraire, si l'anecdote était déjà connue et n'a simplement pas été rapportée dans le recueil des poèmes de al-Mi'mār. De toute façon il est évident que dans la *Rāḥa* al-Mi'mār fait l'objet d'une sorte de cristallisation dans la forme du stéréotype du poète-haschichin⁷⁸. Certes, comme Hakan Özkan l'a montré, le *Dīwān* d'al-Mi'mār présente un certain nombre d'épigrammes et poèmes inspirés du haschich⁷⁹. De plus al-Badrī arrive même à le comparer à Abū Nuwās (m. 198-200/813-5): comme ce dernier était le maître de la poésie bachique (*ḥamriyya*), al-Mi'mār, lui, était devenu le spécialiste des *aziyyāh*, très probablement le pluriel de *zīh* ce qui est le haschich, qui indiqueraient les poèmes inspirés du chanvre⁸⁰. Quoi qu'il en soit, l'anecdote de la *Rāḥa* est entièrement bâtie autour d'une série de doubles sens: le premier évoque l'opposition langue arabe vs dialecte, le deuxième implique le binôme animal-grossier vs intellectuel-doué. Dans ce contexte, le haschich nous paraît jouer un rôle important seulement vers la fin de l'histoire quand al-Mi'mār, qui savait comment déchiffrer les insultes cachées derrière les éloges de deux shaykhs, croit devoir encore interpréter le discours sur l'interdiction du haschich suivant le même mécanisme: l'éloge par le blâme⁸¹. En d'autres termes, al-Mi'mār sous l'effet de la drogue ne semble plus différencier entre le plan du discours rhétorique (*ṣi'r*, *balāḡa*) où, selon la Logique aristotélicienne transposée dans le *manṭiq* arabe, le vrai et le faux sont équivalents, et le plan du discours apodictique (*yaqīniyya*) où il n'y a que la vérité. Alors confondant la réalité avec l'éloquence et donc l'imagination, il dupe, bien malgré lui, les deux shaykhs.

⁷⁸ Dans la tradition des études de narratologie en langue allemande ce phénomène est connu comme *Kristallisationsgestalten* que U. Marzolph explique en ces termes: "individuals serving as the basis for crystallizing of narratives", U. Marzolph, "Focusees" of jocular fiction in classical Arabic literature, dans S. Leder [éd], *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, p. 123, le même auteur avait évoqué ce mécanisme déjà dans un article de 1996, U. Marzolph, Timur's Humorous Antagonist, Nasreddin Hoca, *Oriente Moderno*, n. s. 15, 76, Nr. 2, 1996, pp. 488. Voir aussi sur cela I. Köhler-Zülch, Kristallisationsgestalten, dans *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 8, pp. 460-6.

⁷⁹ H. Özkan, *The Drug Zajals*, p. 216.

⁸⁰ *Éd.* 2:24-25.

⁸¹ Il est intéressant de noter ici qu'en poésie ce procédé rhétorique a été défini par le terme *taḥyīl* dans le *Kitāb al-ṣinā'atayn* de Abū Hilāl al-ʿAskarī (m. après 395/1005). Al-ʿAskarī semble avoir été le seul à définir ce procédé *taḥyīl*. Ibn al-Mu'tazz, en revanche, l'avait appelé *istiṭnā'* qui est "*ta'kīd al-madh bi-mā yuṣbih al-damm*". Plus tard, Ibn Hiṭṭa al-Ḥamāwī l'avait aussi décrit ainsi: "*dīkr al-ḥaḡw fī ma'riḍ al-madh*", voir G. J. Kanazi, *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣinā'atayn of Abū Hilāl al-ʿAskarī*, Brill, Leiden 1989, pp. 186-8. En effet, nous croyons que c'est justement cette figure, *taḥyīl-istiṭnā'*, qui est évoquée par le verbe *yutnī* au vers *Éd.* 28:7. Enfin *taḥyīl* a aussi été utilisé comme synonyme pour *tawriya* ou double sens, qui est, entre autres, la marque distinctive de la poésie d'Ibrāhīm al-Mi'mār. Voir W. Heinrichs, *Takhyīl: Make-Believe and Image Creation in Arabic Literary Theory*, dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl: The Imagery in Classical Arabic Poetics*, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Exeter 2008, pp. 11-14.

VI.2. L'imaginaire

قالوا الحشيشة تتعب قلبك اتركها
فما انت ديم تحمصها وتفرکہا
فقلت فيها معيني ليس تدركها
عقولكم لو لكزها الوهم حرکہا
(Éd. 44:25-31)

Si l'on retient la définition de l'insensé présentée par Ibn al-Ġawzī, nous ne manquerons pas de noter ici l'affinité avec le désordre psychique entraîné par le haschich évoqué par al-Badrī lorsqu'il affirme:

On dit que l'on mange avec [le haschich] les aliments les plus raffinés et les pâtisseries les plus nobles, puis on s'assoie dans l'endroit le plus agréable et, en compagnie des frères, on se met à parler de ce qui existe et ce qui n'existe pas (*yataḥaddatu bi-šay' kāna wa-bi-šay' lā kāna*)⁸².

Ailleurs dans la *Rāḥa* al-Badrī définit ce même concept par l'expression *iḍṭirāb al-'uqūl* (Éd. 64:5) que nous pourrions traduire, un peu librement, par trouble ou confusion psychique. En effet, nombre d'anecdotes dans la *Rāḥa* évoque ce décalage entre la réalité contingente et donc réelle et une illusion qui est la transposition en images de la réalité psychique du haschichin⁸³.

Par exemple on raconte qu'un haschichin après avoir absorbé une dose de drogue s'était assis à l'heure du coucher du soleil dans un pré vert à côté d'un ruisseau. Quand les effets de la drogue lui arrivèrent au cerveau (*wa-ṭala 'at fī dimāḡihi*), les vers qui rongeaient son imagination (*qawādiḥ ḥayālīhi*) lui firent renverser la tête sur le bord rocailleux de la rivière de tel sorte que l'humidité de l'eau lui arriva jusqu'au visage. Puis, il commença à sentir le sommeil et aurait voulu dormir mais secoua sa tête pour se réveiller. En se relevant, il vit que près de lui il y avait un homme avec un bélier avec des cornes que son maître cherchait de retenir à cause de son ardeur naturelle. Mais quand l'homme enivré se rendit compte que la bête avait été laissée paître librement, pensa que le bélier qui secouait sa tête voulait lui filer un coup de corne. Alors le haschichin l'attaqua en premier mais le bélier le frappa sur le front avec toute la force de sa corne. Le sang coula du front du haschichin et son turban tomba dans l'eau. Les gens qui passaient s'arrêtèrent et le découvrirent enivré par le haschich (*yaḡidūnahu maṣṭūlan*)⁸⁴.

⁸² Éd. 37:3-4.

⁸³ Jacques Derrida avait très bien formulé ce décalage en termes d'un conflit qui mine l'idée même de la *mimesis*: "Que reproche-t-on au toxicomane? Ce qu'n ne reproche jamais ou jamais au même degré à l'alcoolique ou au fumeur de tabac : de s'exiler, loin de la réalité, de la réalité objective, de la cité réelle et de la communauté effective, de s'évader dans le monde du simulacre et de la fiction. On lui reproche le goût pour quelque chose comme l'hallucination [...] : la drogue ferait perdre le sens de la vraie réalité. C'est toujours au nom de cette dernière que l'interdit est prononcé, me semble-t-il, en dernière instance. Le toxicomane, on ne lui reproche pas la jouissance même, mais un plaisir pris à des expériences sans vérité", J. Derrida, *Rhétorique de la drogue*, dans J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, textes choisis et présentés par E. Weber, Éditions Galilée, Paris 1992, p. 249.

⁸⁴ Éd. 25:3-7.

Si nous comprenons bien le texte, le haschichin voyant sa propre image secouer la tête sur le reflet de l'eau, il se prend pour un bélier qui voulait l'attaquer. Le haschichin réagit de façon inattendue à une menace imaginaire, se comportant comme une bête dotée de corne ferait dans la même situation. En d'autre terme, le haschichin passe du *'āqil* au *ḡayr 'āqil*, de l'humain à l'animal. Même à une situation imaginaire sa réponse reste inadéquate, l'humain et l'animal se confondent et les différences sont annulées au profit, encore une fois, de l'identité.

Ici l'image des "vers qui rongent son imagination", *qawādiḥ ḥayālihi*, introduit un élément ultérieur à notre discussion, à savoir la réaction du haschichin à une erreur de sens peut aussi être la projection sur la réalité d'une série d'images sous forme d'hallucinations effrayantes où l'effet comique est régi par l'incongru et l'étrange. Comme dans cette anecdote où deux *ḡu 'aydī*-s après avoir mangé et bu ensemble dans le magasin d'un tel, absorbèrent de la drogue. Quand les vapeurs du haschich montèrent dans leurs têtes et leurs gorges se déséchèrent, l'un dit à l'autre d'aller remplir une cruche d'eau. Entretemps, un marchand de *manfūs* passa et celui qui était resté dans le magasin acheta un grand *manfūs* pour une demie pièce d'argent et le plaça devant lui en attendant le retour de son compagnon pour le manger ensemble. Cependant, à cause de la somnolence provoquée par la drogue, la tête lui tomba sur le *manfūs* et se colla à son visage et, comme si de rien n'était, il continua à délirer (*yasrudu*) avec le *manfūs* collé à la figure. Quand son compagnon rentra dans le magasin et vit un grand visage d'une teinte rouge qui bougeait, il recula effrayé par ces images pernicieuses (*ḥayālātihi al-fāsida*) si bien que la cruche lui tomba des mains. Puis, il cria: "Ô musulmans, ils sont apparus les démons! Ô musulmans, l'habitant [le *ḡīn*] du magasin s'est manifesté!". Alors, les gens affluèrent à la porte du magasin trouvant son compagnon assis, enivré par le haschich et avec un *manfūs* collé à la figure. Et ils rirent beaucoup des deux⁸⁵.

Le sentiment de menace provoqué par les hallucinations est aussi à la base d'une autre histoire où un haschichin assis dans son magasin avait absorbé l'équivalent d'une datte de haschich. Puis les vapeurs prirent possession de ses yeux et il se mit à délirer (*yasrudu*). Quand il reprit connaissance (*afāqa*), il faisait déjà nuit et il aperçut une forte lumière qui passait par le seuil de la porte et remplissait son magasin. C'était la lanterne du voisin d'en face qui l'utilisait pour illuminer la rue, mais le haschichin s'imagina que son magasin était en flamme, alors il cria: "Ô musulmans, l'incendie (*al-ḥarīq*)! Ô musulmans, au feu (*al-nār*)! Alors, les voisins s'approchèrent et lui hurlèrent d'ouvrir la porte mais il dit qu'il ne pouvait pas bouger à cause des flammes et demanda de l'aider avec de l'eau. Alors tous lancèrent autant d'eau par le seuil de la porte que le magasin fut inondé et il cria: "Ô musulmans, l'inondation (*al-ḡarīq*)!" Et c'est alors que quelqu'un défonça la porte avec un coup de pied et trouva le haschichin dans son lit, les yeux fermés (*wa-'aynayhi muḡmaḍa*) comme s'il se noyait. Il n'y avait pas de feu chez lui mais seulement la lumière de la lampe du voisin d'en face.

⁸⁵ Éd. 26:26-27:2.

Ainsi, ils se rendirent compte de ce fait et ils se tordirent tellement de rire qu'ils en tombèrent à la renverse⁸⁶.

Dans une autre histoire on raconte qu'un haschichin habillé en *faqīh* était assis au milieu d'une assemblée dans un lieu de plaisir⁸⁷. Quand il fut l'heure de la prière de la fin de l'après-midi, ils lui demandèrent de faire l'imam puisqu'il était habillé comme un *faqīh*. Mais les vapeurs du haschich lui étaient montées à la tête et des images s'enflammèrent dans ses yeux (*wa-kāna qad ṭala'a buḥāruhā bi-ra'asihi wa-qadaḥat fī 'aynayhi ḥayālātuhā*). Puis, il fit la première inclination et il pouvait apercevoir entre ses jambes que ceux qui le suivaient étaient, eux-aussi, inclinés. Cependant des images troublantes sous forme de figures inventées prenaient vie devant ses yeux (*fa-in'akasat fī nazrihi ḥayālātuhu al-fādiḥa bi-alwān al-ṣuwar al-mawhima*) et il crut voir des fidèles s'approcher de lui avec l'intention de lui voler son turban ou son *mindīl*. Alors il prit ses sandales et quitta la prière en courant pour se sauver mais il se retrouva au milieu de l'eau avec son turban trempé. Les gens allèrent le chercher et son secret fut dévoilé devant eux⁸⁸.

Dans les anecdotes que nous venons de citer, le haschichin après avoir pris la drogue, fait l'expérience d'une réaction physiologique par la montée de vapeurs (*buḥār*) vers le cerveau qui, ensuite, donne lieu, au niveau psychique, à la formation d'images. Ce mécanisme a été partialement synthétisé par al-Badrī lui-même vers la fin de la *Rāḥa* comme suit:

[Le haschich] enivre la raison et corrompt le corps (*muskira li-l-'aql wa-muḥsida li-l-badan*). Des savants ont dit: qui voudrait voir comment le haschich agit sur son foie et son cœur, il lui suffit d'en prendre une petite quantité qui, une fois réduite en poudre, sera ensuite dispersée sur une rate ou un foie rôtis. Après une heure, [la poudre de haschich] aura pénétré toutes les parties en se répandant comme le sang, jusqu'à les décomposer et les remplir de trous [par l'action des vers] comme une éponge. Je dis que ce [même] fort effet n'est atteint que dans le mélange [du haschich] avec l'ammoniac de l'urine car l'ammoniac de l'urine lorsqu'il est concentré fait la même chose. Or si le haschich a cet effet sur le foie ou la rate rôtis dans la froideur externe, que va-t-il se passer s'il rentre dans l'estomac et se colle au foie ou au cœur qui, lui, est la source de l'intensité de la chaleur innée? Ces deux [l'estomac et le cœur] seront autant aspergés par la drogue et percés par la force de sa nature sèche que des vapeurs néfastes atteindront la lumière de la raison, qui a sa place dans le cœur, jusqu'à arriver au milieu du cerveau où [ces vapeurs] feront comme des épais nuages et la lumière qui permet de discerner ne distinguera plus ce qui est bien de ce qui est mauvais⁸⁹.

Donc les vapeurs qui se produisent par le contact entre le haschich et l'estomac ou le cœur, réceptacle, ce dernier, de la raison⁹⁰, sont censés embrouiller la perception. Alors la réalité apparaît comme déformées et des images, *ḥayālāt*, sous forme d'hallucinations effrayantes, se présentent devant les yeux enflammés par la drogue du haschichin. L'idée que l'expérience toxique soit intimement liée à la création d'images et d'illusions avait été déjà soulignée par Quṭb al-Dīn al-Qaṣṣālānī (614-686/1218-1287) et Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328) pour qui les images (*ḥayālāt*)

⁸⁶ Éd. 27:3-10. Sur l'expression: *inqalabū bi-l-ḍaḥik* voir R. Dozy, *Supplément*, vol. 2, p. 389.

⁸⁷ "fī l-muftaraḡ", pour R. Dozy, *Supplément*, vol. 2, p. 249 c'est "un lieu où on s'amuse ou mauvais lieu", interprétant l'expression *amākin al-muftaraḡāt* chez Ibn Iyās, *Badā'i*, vol. 1/1, p. 325 et 566, vol. 1/2, pp. 364-365 et 448, vol. 2, p. 43, 61, 63, 202, 347 et 394, vol. 3, p. 116, 120, 280 et 363, vol. 5, p. 270 et 397. Voir aussi R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Jean Müller, Amsterdam 1845, p. 274.

⁸⁸ Éd. 25:24-27.

⁸⁹ Éd. 70:19-71:4.

⁹⁰ L. Gardet, *ḲALB*, dans *EF*², vol. 4, pp. 486-7.

et les illusions (*awhām*) provoquées par le haschich étaient un danger constant à l'intégrité de la raison et du discernement. En outre, Ibn Taymiyya avait aussi parlé du plaisir que ces images (*ladḍa wahmiyya*)⁹¹ pouvaient provoquer chez le consommateur de la drogue comme signe et preuve de son caractère néfaste car ses illusions sont des substituts artificiels et corrompus de la réalité.

Quant au terme *ḥayāl* et *tahyīl*, nom verbal de *ḥayyala*, ils ont fait l'objet d'une complexe réflexion critique dans diverses disciplines telle que la philosophie, la rhétorique, la logique et la critique littéraire, et impliquent tous deux l'idée de créer ou d'évoquer des images et de donner l'illusion de quelque chose, tout comme le reflet dans le miroir, l'image de l'ombre, l'apparition d'un fantôme donnent l'apparence de la réalité⁹². Marlé Hammond a aussi montré que, bien que l'influence de la philosophie grecque, notamment *De Anima* de Aristote, ait joué un rôle fondamental dans la redéfinition conceptuelle du terme *tahyīl*, qui, du moins dans la phase initiale de la réception des ouvrages du philosophe grec, a été utilisé pour traduire le mot "phantasia", l'idée originelle du terme arabe *ḥayāl* - le fantôme ou l'ombre de la bien-aimée que visite le poète pendant la nuit - semble toutefois avoir offert une condition favorable à l'emprise de certaines conceptions aristotéliennes. C'est notamment le double rôle d'*évocateur* et de *provocateur* propre au cliché poétique du *ḥayāl* ou fantôme, qui est le fait d'évoquer une idée par l'imitation - *muḥākāt* dans la terminologie d'al-Fārābī (m. 339/950) - et de provoquer, ensuite, une émotion dans celui qui lit/écoute les vers, qui aurait facilité la réception des concepts du philosophe Stagirite⁹³. Plus en détail, dans le *Kitāb al-ṣi'r* d'al-Fārābī les trois termes *ṣi'r*, *tahyīl* et *muḥākāt* contribuent ensemble à la définition d'une théorie poétique où le texte, faisant recours à l'imitation par le biais de la similitude, de la métaphore ou de l'analogie, produit chez le récepteur un sentiment d'attraction ou de répulsion par l'évocation d'une image (*tahyīl*)⁹⁴. Or cette idée d'évocation poétique par l'image nous semble être clairement évidente dans l'usage du verbe *taḥayyala* dans une des anecdotes de la *Rāḥa* où deux poètes, Ḥalīl Ibn al-Faras et Abū l-Faḍl Ibn Abī al-Wafā, composent chacun une épigramme: Ḥalīl Ibn al-Faras improvisa ces vers:

Ô mon *nadīm*, remplie ma coupe
de la pureté du meilleur vin
Puis, dispose-la avec délicatesse
sur un *iwān*⁹⁵ et un coussin

tandis qu'Abū l-Faḍl Ibn Abī al-Wafā composa cette épigramme:

Souvent un haschichin est comme un insensé
il prend à la légère l'absorption des graines
quand les gens le voit

⁹¹ *Éd.* 68:23.

⁹² Voir l'analyse d'ensemble des différents usages du terme *takhyīl* faite par W. Heinrichs, *Takhyīl: Make-Belive*, pp. 1-14.

⁹³ M. Hammond, From Phantasia to Paranomasia: Image-evocation and the double-entendre in Khalīl Ḥāwī's "The Mariner and the Dervish" dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl*, pp. 274-277.

⁹⁴ Al-Fārābī, Treatise on poetry, dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl*, p. 17; voir aussi N. Matar, Afarabi on the Imagination, dans *College Literature* 23, 1, 1996, p. 102 et p. 107.

⁹⁵ Cette partie de la salle qui est surélevée et en estrade, A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 71.

il nie tout alors qu'il continue à les manger

Les deux poètes commencèrent à se disputer sur la question de savoir quelle composition était la meilleure. Alors ils demandèrent au shaykh Šihāb al-Dīn al-Ḥiġāzī de juger mais ce dernier affirma qu'il ne savait pas quelle composition était la meilleure car elles étaient toutes les deux correctes et admirables. Mais quand les deux poètes protestèrent al-Ḥiġāzī ajouta: "Mon seigneur Ḥalīl, tu as évoqué (*taḥayyalta*) le vin et toi, Abū l-Faḍl tu as évoqué (*taḥayyalta*) le haschich", puis il improvisa:

Nous avons deux amis qui ont décrit l'un le haschich
et l'autre le vin, avec beaucoup d'esprit
L'un a évoqué le vin
l'autre le haschich⁹⁶

Quoi qu'il en soit, le *taḥyīl* dont il est question dans la plus part des anecdotes de la *Rāḥa* se situe clairement dans le sillage de l'usage classique du mot *ḥayāl* comme image ou hallucination, du moment que l'activité psychique du haschichin répond à un processus de déréalisation qui ressemble à celui du rêve, où l'imagination n'est qu'une transfiguration du réel.

Toutefois il se peut aussi que le rêve et la réalité interfèrent entraînant ainsi une situation franchement hilarante, comme dans la mésaventure avec le haschich d'Abū al-Ḥayr al-'Aqqād: le jour de son mariage un de ses amis lui avait donné une pilule de chanvre (*lubāba*) pour l'aider à se relaxer la première nuit de noces avec sa nouvelle femme. Mais l'effet soporifique de la drogue qu'il n'avait jamais absorbée auparavant fut tel qu'il s'endormit tout de suite après l'avoir absorbée dans le lit de noces. La mariée au lieu de s'énerver, lui borda la couverture et s'occupa de son enfant à qui elle murmura de faire son besoin. Mais cet ordre rentra aussi dans les oreilles du mari dormant qui urina et mouilla le lit. C'est alors que son épouse le secoua en disant: "Que-ce que c'est que ça?", mais al-'Aqqād fit: "*Hem!*"⁹⁷. Puis il se réveilla et, voyant le lit et ses vêtements mouillés, il demanda à sa femme de lui pardonner et raconta ce qui s'était passé: un de ses amis lui avait dit de prendre une pilule de haschich mais au lieu de l'aider à se sentir plus à l'aise avec elle la nuit de noces la drogue lui avait fait perdre connaissance, le monde avait commencé à tourner tout autour, puis il ressentit le besoin d'uriner et rêva d'aller aux toilettes mais quand quelqu'un frappa à la porte, il dit "*Hem!*" pour signaler sa présence. Et c'est alors qu'il s'était réveillé dans cet état pénible. Sa femme, au lieu de faire un scandale, garda le secret de cette défaillance de son mari qui, malgré ce qui c'était passé, continua à prendre la drogue mais en moindre quantité que dans sa toute première et embarrassante expérience avec le haschich⁹⁸. Cette histoire évoque d'une part le sujet de la perte des inhibitions causée par la drogue et de l'autre le motif de l'adulte incontinent qui mouille encore le lit. Le premier sujet sera reformulé dans la conclusion de la *Rāḥa* comme suit: "parmi les avantages [du haschich] c'est que si tu disais à l'oreille de l'enivré par le haschich (*maṣṭūl*) qui dort: 'Tu es dans la latrine, [vas-y] fait ton

⁹⁶ Éd. 32:22-33:16.

⁹⁷ Nous avons rendu l'interjection arabe "*iḥm!*" à la ligne Éd. 32:14 et Éd. 32:17 qui sert avertir par le français "*hem!*" sur la base de R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, p. 11.

⁹⁸ Éd. 32:11-17; voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 82.

débit (*bul*)', il s'urinerait dessus tout de suite"⁹⁹. La même perte des inhibitions est portée au paroxysme dans la description d'Abū Ġurṭūm al-Ĥimṣī que la drogue avait rendu comme un fou (*ka-l-musthām*), si bien qu'il chantait, dansait et agitant sa verge urinait tout autour de lui ayant complètement perdu le sens de la décence¹⁰⁰. Quant au deuxième motif, il nous semble pouvoir le comparer à un conte fort similaire qui nous est parvenu en deux variantes: une est celle du *Kitāb rabī' al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḥbār* de Maḥmūd Ibn 'Umar al-Zamaḥṣārī (m. 538/1144) et l'autre est contenu dans le *Kitāb al-mustaṭraf fī kull fann al-mustaṭraf* de Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ibšīhī, décédé autour de la moitié du IXe/XVe siècle. Bien que les différences entre les deux versions soient très marginales, nous citerons ici la variante du *Mustaṭraf* dans la traduction de Gustave Rat (m. 1910):

Une femme désirant se séparer de son mari le cita à comparaitre devant le Qâḍī et l'accusa de pisser au lit chaque nuit. «O mon maître, dit l'individu au Juge, ne te presse point de me condamner; attends que je t'aie raconté mon histoire. Quand je dors, il me semble voir en rêve que je suis dans une île, située au milieu de la mer, où se trouve un château élevé, surmonté d'un dôme fort haut au sommet duquel il y a un chameau sur le dos duquel je suis juché et que ce chameau baisse la tête pour boire l'eau de la mer. Ce mouvement me cause une telle frayeur que je ne puis me retenir de pisser.» En entendant ces paroles, le Qâḍī pissa sur son siège et dans ses culottes et s'écria: «O mon brave, ton récit est si terrifiant que je n'ai pu m'empêcher de pisser, [rien qu'en l'entendant]; quel effet plus terrifiant encore doit donc produire cette situation sur la personne qui s'y trouve directement engagée!»¹⁰¹

Certes le conte de la *Rāḥa* ajoute, outre que le haschich comme moteur du rêve et de l'incontinence, le contexte de la première nuit de noces qui rend l'histoire encore plus comique car ce récit ne fait que tourner en ridicule la croyance selon laquelle contrairement au vin le haschich ferait augmenter la virilité agissant, tel un aphrodisiaque sur l'excitabilité génitale. De même, il serait censé stimuler le plaisir sexuel. Cette croyance populaire qui avait été très tôt démentie par les médecins pour qui, bien au contraire, le haschich limitait le désir sexuel jusqu'à entraîner l'impuissance (*qaṭ' al-bāh*)¹⁰², demeurait cependant ancrée dans la mentalité collective si bien qu'au Xe/XVIe siècle comme nous avons déjà évoqué plus haut al-Anṭākī (m. 1008/1599-1600) affirmait dans sa *Taḍkira*:

Quand son [du haschich] consommateur se dégrise, il est convaincu que l'absorption de la drogue a rendu plus intense le rapport sexuel, et peut-être qu'il en était ainsi tout au début mais après les nerfs cèdent au froid de cette plante¹⁰³.

De plus, dans son recueil de contes du folklore égyptien contemporain El-Shamy rapporte l'histoire drôle d'une femme qui avait deux prétendants: l'un s'adonnait au haschich (*ḥaššāš*) et l'autre au vin (*ḥamorgi*). Une nuit les deux passèrent en même temps par sa maison; elle leur proposa de se

⁹⁹ Éd. 71:6-7.

¹⁰⁰ *Rāḥa*, Ms [□], 10a-b; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 146.

¹⁰¹ Al-Ibšīhī, *Al-Mustaṭraf. Recueil des morceaux choisis ça et là dans toutes les branches de connaissances réputées attrayantes*, 2 vols, trad. G. Rat, Ernest Leroux - Paul Tissot, Paris - Toulon 1899-1902, vol. 2, p. 654; voir aussi le texte arabe al-Ibšīhī, *Kitāb al-Mustaṭraf fī kull fann al-mustaṭraf*, 'Ālam al-kutub, Bayrūt 1998, p. 475. Pour l'autre variante voir al-Zamaḥṣārī, *Kitāb Rabī' al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḥbār*, 5 vols, Mu'assasat al-'alamī, Bayrūt 1991, vol. 5, p. 46. Voir aussi U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 250 n°1159. Dans une autre histoire, ce sont les deux époux qui mouillent le lit pendant la nuit bien que la cause ne soit ni un rêve ni un cauchemar, voir Al-Rāḡib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, vol. 4, p. 721 et U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 244 n°1124.

¹⁰² Al-Rāzī, *Kitāb al-ḥāwī*, vol. 19, p. 355 et p. 361; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 20 et notes 4, 5 et 6.

¹⁰³ Al-Anṭākī, *Taḍkira*, vol. 1, p. 219.

rendre au Nil et le premier qui serait arrivé de l'autre côté du fleuve passerait la nuit avec elle. Alors les deux plongèrent dans le Nil et l'ivrogne nagea plus vite que le haschichin et la femme l'amena chez elle. Le jour suivant elle rencontra le mangeur de chanvre et lui reprocha d'avoir perdu alors qu'elle avait suggéré cette compétition étant sûre qu'il aurait gagné car l'ivrogne n'aurait pas pu nager dans son état. Alors le haschichin lui dit que sa verge était tellement en érection qu'elle s'était coincée dans la boue. Mais la femme non contente de son excuse répliqua qu'il aurait pu nager sur le dos et le haschichin lui demanda comment il aurait fait avec les ponts¹⁰⁴.

La confusion entre réalité et rêve érotique a été aussi développée dans l'épisode du *mangeur de haschich* dans les *Mille et une Nuits* où un homme qui avait dépensé toute sa fortune pour les femmes entra un jour dans un hammam où il prit une dose de haschich puis:

La drogue fit son effet et lui monta au cerveau. Il s'étendit de tout son long à même les dalles et rêva (*hayyala*) que le chef des garçons du hammam, un grand gaillard, le massait. Deux esclaves, debout près de lui, tenaient, l'un la tasse de cuivre servant à puiser l'eau, l'autre le nécessaire de toilette. Étonné d'une telle sollicitude, il se demandait si ces employés se trompaient de client ou s'ils étaient comme lui sous l'influence de l'herbe. Il se mit à l'aise et s'imagina (*tahayyala*) que le masseur lui disait: «Seigneur, il est temps, ton tour est arrivé.» Il rit et s'exclama en se dressant sur son séant: «Ô bienfaisante euphorie du chanvre indien!» Le préposé l'aida à se lever, lui entoura les reins d'un pagne en soie noire et, suivi des deux esclaves, le conduisit dans une pièce particulière préalablement fumigée à l'encens, où avait été disposés des fruits ainsi que des bouquets de fleurs. Une pastèque ouverte en deux lui fut offerte. Assis sur un banc en bois d'ébène, il fut délicieusement massé puis lavé à grand eau par les aides. «Grand bien te fasse, seigneur maître», lui souhaitèrent les trois hommes avant de se retirer en renfermant la porte. Resté seul, et toujours en proie à ses hallucinations, il se débarrassa de son pagne et se mit à rire aux éclats au point de manquer de défaillir. «Qu'ont-ils, se dit-il, à me traiter comme un vizir et à me donner du "seigneur maître"? Ils ont probablement été confondus; quand ils remarqueront leur erreur, ils me traiteront de canaille et me roueront de coups!»

Puis encore sous l'influence de la drogue il imagina que des serviteurs et des eunuques après l'avoir enveloppé dans de serviettes de soie et lui avoir fait mettre de sabots l'amènèrent dans un patio, l'étendirent sur un riche lit et continuèrent à le masser jusqu'à ce qu'il s'endormît:

il rêva alors qu'il tenait dans ses bras une adolescente. Il l'embrassa, la plaça entre ses cuisses, se mit dans la position du mâle et, le sexe à la main, la pressa et l'écrasa sous lui. Il s'apprêtait à jouir quand une voix l'interrompit dans son élan: «Réveille-toi, vaurien! c'est l'après-midi et tu dors encore!» Il ouvrit les yeux et constata qu'il était toujours dans la salle froide au milieu d'autres baigneurs qui se gaussaient de lui, car son pagne avait glissé, offrant le spectacle de son membre en érection. Il comprit alors qu'il avait été victime d'un rêve né dans son imagination exaltée par la drogue. Piteux, il dit à celui qui l'avait réveillé: «Tant qu'à faire, tu aurais pu au moins me laisser le mettre! - N'as-tu pas honte, effronté mangeur de haschich, de dormir la verge dressée?» Et tous de lui tomber dessus et de lui assener des soufflets qui lui mirent la nuque en feu. Telle est l'histoire de ce malheureux affamé qui n'avait goûté au bonheur qu'en songe¹⁰⁵.

¹⁰⁴ H. El-Shamy, *Folktales of Egypt*, p. 230-1 n° 67.

¹⁰⁵ *Les Mille et Une Nuits*, 3 vols, texte traduit, présenté et annoté par Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris 2005-6, 1,675-6. Voir en outre V. Chauvin, *Bibliographie*, 6, 124 n° 278; A. Chraïbi, *Les Mille et une Nuits. Histoire du texte et Classification des contes*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 73 et 127; U. Marzolph, "Hashish Eater, 42 Tale of the", dans *ANE*, 216; A. Legnaro, Haschich im islamischen Kulturkreis - am Beispiel der Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, dans *Fabula* 17, 1977, 260-1. Pour le texte arabe voir *Kitāb al-f layla wa-layla*, 4 vols, al-Ṭab'a al-ṭāniya, Muqābala wa-taṣḥīḥ al-ṣayḥ Muḥammad Qiṭṭa al-'Adawī, Maṭba'at 'Abd al-Raḥmān Ruṣḍī Bek al-Kā'ina bi-Būlāq, 1279/1862, vol. 1, pp. 404-405.

Cette histoire encadrée dans l'*Histoire du roi 'Umar al-Nu'mān* et qui correspond à la centquarantetroisième nuit de la version de Bouлак de *Nuits*, est racontée au prince Kān Mā Kān par sa vieille nourrice Bākūn. Envoyée par le roi Sāsān qui s'était emparé du trône promis à Kān Mā Kān, la vieille devait endormir et puis assassiner le prince avec un poignard empoisonné. Quand Bākūn se présente chez Kān Mā Kān et lui offre de passer la nuit avec lui pour lui raconter des histoires d'amants malades d'amour (*amraḍahu l-ġarām*), le prince demande à sa nourrice de lui raconter plutôt des histoires qui puissent alléger son cœur et éloigner la tristesse (*yafrāhu bihi qalbī wa-yazūlu bihi karbī*). Ainsi l'épisode du haschichin aux antipodes des histoires larmoyantes d'amants se profile, en revanche, comme un intermezzo délassant et bouffonesque au milieu du drame que le prince au même titre que le lecteur traversent. En effet, Kān Mā Kān sera autant amusé par cette histoire drôle qu'il se roulera même par terre de rire (*ḍaḥika ḥattā istalqā 'alā qafāhi*). Quant au haschichin, il ne lui reste plus que le rêve ou, mieux, le rêve érotique qui couronne un autre rêve fait de richesse et d'abondance produit par la drogue alors qu'il est dépossédé de tout, ayant désormais dépensé toute sa fortune avec les femmes. En d'autres termes, le haschich produit des images et des objets sexuels qui étaient devenus inaccessibles au haschichin mais dont il peut jouir dans une réalité parallèle étrange, certes, aux yeux mêmes du rêveur, où le *soi* n'est pas le *soi* mais plutôt une projection de son propre désir.

Sur la nature de ce désir Ibn Taymiyya avait été assez clair: soit le haschich affaiblie la virilité, fait disparaître l'ardeur (*zawāl al-ḥamiyya*) entraînant au cocuage (*dayyūta*) et la diminution de la jalousie (*ġayra*) vis-à-vis de la femme, soit le chanvre provoque efféminement (*taḥnīs*) et homosexualité passive (*ma'abūn*)¹⁰⁶. En effet, sur le lien entre ivresse d'origine toxique et pédérastie (*liwāt*) al-Badrī a consacré toute une section correspondant au sixième chapitre de la *Rāḥa*¹⁰⁷.

Pour en rester à ceux que Sami-Ali a défini comme les équivalents diurnes du rêve, tels que le fantasme, le délire ou l'hallucination¹⁰⁸, il se peut que parfois la vision sous l'effet du haschich rencontre par hasard le surhumain qui, quant à lui, n'est pas complètement étrange à l'anecdotique arabe: il y avait deux amis bossus et tous deux haschichins. L'un était poli et l'autre grossier, et chacun avait une bosse sur la poitrine et une sur le dos. Un jour, resté seul, le bossu gentil acheta du haschich (*zīh*) et une grenade puis entra dans un hammam et, s'isolant dans une pièce particulière (*ḥalwa*), commença à broyer du haschich sur le marbre en l'écrasant avec les mains et en le réduisant en poudre jusqu'à lui donner la forme habituelle. Puis, il modela des pilules (*banādiq*) et les rangea en fil, les alternant avec des graines de grenade. Ensuite il s'assit pour admirer son travail (*ṣaḥīḥiḥi*): les boulettes de haschich étaient comme des émeraudes intercalés à des saphirs sur le cristal du marbre

¹⁰⁶ Sur cela voir Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwā*, vol. 34, p. 205, 211 et 223; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 85-86, pp. 113-114 et pp. 135-136. Sur l'interprétation de l'expression *fataḥa bāb al-ṣahwa* voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 81-82 pour qui elle ne se réfère pas aux pulsions sexuelles mais à l'assuétude provoquée par la drogue, concept déjà exprimé dans une autre fatwa du même auteur, voir plus haut, chapitre III, p. 73 et note 117; voir aussi Ibn Taymiyya, *Al-Siyāsa al-šar'iyya*, pp. 151-152 et H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya*, p. 112.

¹⁰⁷ *Rāḥa*, Ms [ⲗ], 65a-70b; Ms [ⲗ], 30a-47b.

¹⁰⁸ Sami-Ali, *Le Haschisch*, préface à l'édition de 1988, p. XII.

reluisant de l'argent de l'eau et sur cela il récita des vers. Soudain le mur s'ouvrit et un *'ifrūt* en forme d'éléphant sortit et appela le bossu qui voyant le démon ne fut pas troublé par cette vision et ne cria pas, au contraire lui parla gentiment et le mit à son aise en continuant à faire ce qu'il était en train de faire avec la drogue. Alors, le *ǧinn* pensa: "Par Allāh, ce bossu est vraiment gentil" et lui demanda: "Ô humain, quel est ton souhait?", il répondit: "Par Allāh, ces deux bosses m'affligent beaucoup si bien que personne veut avoir de commerce charnel avec moi (*mu'āšara*)". Alors, le *ǧinn* lui arracha les deux bosses et les mit au sommet du mur. Ainsi sa poitrine et son dos furent finalement aplanis et il put rester debout tout droit et se sentit heureux. Quand il rencontra son copain qui le questionna sur ce qu'il lui était arrivé, le bossu gentil lui raconta l'histoire du démon. Alors, le bossu grossier se rendit au marché pour vendre sa chemise de toile¹⁰⁹ pour quatre dirhams et s'acheter lui aussi du *zīh* et une grenade. Puis, il se rendit au hammam et se mit à broyer le haschich leurs donnant la forme de deux concombres, il mangea le premier et était en train de manger le deuxième quand le *ǧinn* sortit du mur: "Notre gentil ami est venu nous rendre visite!" Mais quand le bossu vit le démon il cria au secours, laissant tomber le haschich dans le canal d'écoulement. Le *ǧinn* pensa: "Certainement, il est le grossier", alors il le mit debout et fut gentil jusqu'à ce qu'il se tut, puis allongea sa trompe vers les deux bosses qui avaient été placées sur le mur et les attacha au bossu une au côté droit et l'autre à gauche. Ainsi, avec quatre bosses il sorti du hammam et à qui lui demanda ce qu'il lui était arrivé, il répondit: "Ces deux m'ont été créés par Allāh le Très Haut, ces deux autres je les achetés pour quatre dinars, le prix d'une chemise du hammam un tel¹¹⁰.

Dans cette anecdote le haschich nous semble jouer un double rôle. D'une part le chanvre sert à évoquer un rituel où l'absorption de haschich dans le hammam s'accompagne de l'ingestion de la grenade. Les deux bossus haschichins sont présentés comme moralement antithétiques: l'un est gentil (*latīf*) et l'autre est grossier (*katīf*). Cette même opposition se reflète dans la manière de préparer le haschich: le premier bossus donnera à la drogue l'aspect de boulettes et le contraste chromatique qui dérive de la juxtaposition avec les graines de grenade servira de similitude avec les pierres précieuses, en outre son raffinement le portera même à improviser des vers; le deuxième, en revanche, grossier comme il est, ne saura modeler que deux vils concombres. Ainsi lorsque le merveilleux apparaît les deux réagissent selon leur propre nature: l'un montre familiarité et gentillesse à l'apparition du *ǧinn* à forme d'éléphant et pour cela en sera rétribué tandis que la réaction de l'autre suscite l'irritation du démon qui punit le bossu en doublant son infirmité. D'autre part, dans la pointe finale le haschichin quatre fois bossu offrant sa personne en un spectacle curieux (*wa-huwa furǧatun min al-furaǧ*) dans sa monstruosité, sous l'effet de la drogue, donne une interprétation alternative de l'évènement. Le merveilleux est mystérieusement oblitéré à l'endroit même où, comme pour le premier haschichin, il serait censé être. À sa place le bossu grossier élabore une justification absurde certes, mais qui, dans sa

¹⁰⁹ Le *ḥaliqa* ou *ḥaliq* est une "chemise de toile bleue que portent ordinairement les paysans", R. Dozy, *Supplément*, 2, 399.

¹¹⁰ *Éd.* 26:1-25.

logique, devrait être plus rationnelle que l'histoire du *ğinn*¹¹¹. En d'autres termes il s'agit ici de banaliser le fabuleux pour rediriger l'attention sur le quotidien d'une transaction commerciale: les bosses étant assimilés à un article quelconque.

Mais si ce n'est pas un rêve ou une hallucination qui entraîne une situation comique, c'est alors la somnolence incontrôlable qui déclenche le rire. Comme dans cette histoire où un tel après avoir absorbé une dose de haschich et surpris par le sommeil s'allongea dans un des bateaux attachés à la rive du Nil. Or cette embarcation était censée partir pour la Haute Égypte (*Ṣa'īd*) et les marins cherchèrent à réveiller le haschichin sans y réussir. Ainsi le bateau prit le large et quand le drogué se réveilla il se trouva dans un pays lointain qu'il ne connaissait pas. Alors les marins lui dirent qu'ils avaient essayé de le réveiller sans y parvenir. Mais quand le haschichin commença à avoir faim et à sentir le manque de drogue (*faqd al-zīh*), s'écria: "Jetez-moi sur la terre ferme ou je me lance dans l'eau et je meurs". Alors ils portèrent le haschichin sur la rive et en maugréant il se mit en marche, déchiré par le manque de haschich (*li-faqd al-ība*), jusqu'au Caire après un jour et une nuit¹¹².

Dans *l'Histoire naturelle de l'Égypte*, Prospero Alpini citant l'autorité du médecin Jean Jacques Manni, raconte une histoire similaire où un capitain de navire accoutumé à l'opium:

il allait au Caire et, sur le Nil, l'opium [...] lui manqua, à l'heure où il avait l'habitude d'en prendre, c'est-à-dire au lever du soleil. Il fut d'abord pris de crampes d'estomac, puis d'absences et de sueurs froides; enfin sa voix s'éteignit. Se sentant mal pendant un certain temps et ne trouvant de secours ni dans le vin ni dans aucun des autres produits qu'il avait à sa disposition dans le bateau, il se jeta à l'eau comme fou, abandonna son bateau et, gagnant la rive à la nage, s'enfuit dans le désert¹¹³.

Dans ce récit, deux effets provoqués par le haschich sont présentés successivement pour décrire une scène extrêmement comique: d'abord la somnolence du haschichin est telle qu'il ne pourra pas être réveillé par les marins; puis, quand le bateau est déjà au milieu du Nil ce sont des symptômes physiques tels que l'envie de nourriture et le sevrage toxique (*faqd al-zīh*) qui portent le haschichin à menacer de se jeter à l'eau si les marins ne le ramènent pas à la rive. En d'autres termes, c'est la raideur dans le sens bergsonienne de l'obstination du corps (le sommeil) et de l'esprit (état de manque de nourriture et drogue) qui détermine une situation bouffonesque¹¹⁴.

Cette même raideur comique du haschichin endormi est mise en place dans une autre anecdote où un homme qui avait l'aspect d'un *faqīh* une nuit en avait absorbé plus que d'habitude. Alors qu'il se trouvait chez des paysans, il fut appelé à diriger la prière de la nuit (*al- 'iṣā'*) mais lorsqu'il fit la première prosternation il ne se releva pas. Ainsi, les fidèles le secouèrent pour qu'il se remette debout, mais il ne se leva point. Alors, les paysans sortirent de la mosquée en disant: "Que Allāh ait

¹¹¹ Il apparaît pertinent ici de parler de ce que Ignacio Matte Blanco avait défini en terme de *logique symétrique* qui décrit la pensée symétrique de l'inconscient, pour l'opposer à la logique asymétrique et différenciatrice de la pensée consciente, voir sur cela I. Matte Blanco, *The Unconscious as Infinte Sets. An Essay in Bi-Logic*, Duckworth, London 1975, voir notamment la sixième partie.

¹¹² *Éd.* 32:18-21.

¹¹³ P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, vol. 1, p. 136.

¹¹⁴ Sur cette forme d'humour de situation voir H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, PUF, Paris 1950.

miséricorde de l'imam! Il était un homme autant pieux que Allāh l'a rappelé à Lui pendant la prière". Puis, ils le couvrirent et firent venir ceux qui lavent et embaument les morts. Mais lorsqu'ils voulurent l'amener avec eux, soudain il se réveilla et dit: "Êtes-vous prêts pour la prière du soir (*al-mağrib*)?". "Malheur à toi, s'écrièrent-ils, pourquoi la prière du soir?" et il leur répondit: "Parce que jusqu'à présent elle n'a pas encore été annoncée". Alors, ils dévoilèrent son affaire: il était sous l'effet du haschich¹¹⁵.

Ici non seulement le haschichin s'endort pendant la première prosternation de la prière de la nuit suscitant ainsi la préoccupation des fidèles que le croient mort. Il perd aussi la perception du temps si bien que lorsqu'il se réveille, il retourne en arrière dans le temps et confond les deux prières canoniques.

Un effet cataleptique fort similaire, mais avec un déroulement différent de celui que nous venons de décrire, est évoqué avec référence à l'opium dans une des histoires du *Kitāb aḥbār al-ḥamqā* d'Ibn al-Ġawzī où un jeune secrétaire (*kātib*) avait été capturé par les Kurdes qui avaient demandé une rançon pour le libérer (*ṭalabū minhu an yaštārī nafsaḥi*). Alors le *kātib* demanda à sa famille de lui envoyer l'équivalent de quatre dirhams d'opium qu'il allait utiliser pour faire croire à ses ravisseurs qu'il était mort. Ainsi il rejoindrait les siens qui devraient l'amener dans le bain et après l'avoir frappés, il reprendrait connaissance. Cependant, nous dit Ibn al-Ġawzī, le jeune secrétaire était un peu attardé (*mutaḥallif*) et ne savait pas quelle dose d'opium était suffisante et quelle dose était en revanche mortelle. Ainsi il prit (*šariba*) les quatre dirhams d'opium et tomba dans un tel sommeil que les Kurdes l'enveloppèrent dans le linceul et l'envoyèrent dans son pays. Sa famille porta le corps dans le hammam et commença à le frapper mais il ne se réveilla pas. Alors les médecins constatèrent la mort du jeune secrétaire car dans sa stupidité et son ignorance il avait absorbé une dose mortelle¹¹⁶.

Quoi qu'il en soit, comme dans une anecdote que nous avons déjà pu analyser plus haut (*Éd.* 25:24-28), quand un haschichin habillé en *faqīh* est chargé de la prière, la situation qui en découle ne peut qu'être ridicule. Il est intéressant de noter ici qu'al-Badrī dans la *Rāḥa* repète trois fois (*Éd.* 25:8, 25:24 et 62:4-6) l'expression: *yatazayyā bi-ziyy al-fuqahā'*. Or, nous ne croyons pas que les *faqīh*-s tout comme les shaykhs et les *faqīr*-s s'adonnaient plus que d'autres catégories sociales, plus ou moins marginales comme les *ḥarāfīs*¹¹⁷, à l'absorption de haschich. Au contraire, le haschich étant meilleur marché que le vin, la consommation de cette drogue était transversale dans la société mamelouke. Et cela malgré le fait que, comme montré dans l'étude de Bernadette Martel-Thoumian, au IXe/XVe siècle, par exemple, la majorité de punitions pour avoir absorbé du haschich étaient appliquées,

¹¹⁵ *Éd.* 25:8-11.

¹¹⁶ Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār*, p. 172. Sur le motif de l'idiot qui prétend d'être mort et meurt vraiment voir aussi U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, pp. 226-7 n° 1022.

¹¹⁷ Selon C. Tortel, *L'ascète*, p. 37-39, *ḥarāfīs* qui dérive du persan *ḥar-pūš*, "habillé en âne" et qui "rappelle cette coutume de l'Inde ancienne qui consistait à ridiculiser le criminel accusé de fornication en l'affublant d'une paeu d'âne", non seulement étaient parmi les consommateurs habituels de haschich, mais ils étaient aussi les marchands de cette drogue.

d'après les sources, aux religieux¹¹⁸. Cependant, ceux qui écrivaient ces chroniques étaient plutôt intéressés à amplifier les déviations de l'orthodoxie de la part de personnages illustres tels que des *fuqahā'* et des *'ulamā'*¹¹⁹, ou à critiquer ouvertement l'ignorance des parvenus qui avaient réussis, certainement pas par leur mérite, à se faire désigner enseignants ou même chefs d'une madrasa¹²⁰. Cette insistance à vouloir représenter des haschischins habillés en *fuqahā'* ou plutôt qui se font passer pour tels comme dans l'histoire de l'avidé haschischin qui veut entrer dans une *zawiyya* pour profiter des dons et en secret continuer à prendre sa drogue (*Éd.* 27:20-26), n'est pas anodine. Si d'une part al-Badrī ne fait que contribuer à une riche tradition de récits humoristiques qui mettent en ridicule des imams, des *faqīh*-s, des ulémas et des enseignants pédants¹²¹, de l'autre on y reconnaîtra certainement un aspect subversif dans la mesure où l'auteur de la *Rāḥa* non seulement rend difficile la distinction du vrai (non haschischin) du faux (haschischin) juriste, mais il semble vouloir aussi se moquer du débat qui occupait les *faqīh*-s de son époque à propos de la licéité du haschich, débat qu'il présentera dans la conclusion de son ouvrage. En outre, on remarquera que dans la plupart de cas al-Badrī prend soin d'indiquer que les haschichins protagonistes de ces histoires avaient absorbés une dose de drogue plus élevée que d'habitude (*akala/bala 'a/ista 'mala bi-zā'id/bi-ziyāda*) justifiant ainsi ces événements étranges comme la conséquence d'un excès dangereux.

Quoi qu'il en soit, trois histoires rapportées uniquement par le témoin parisien de la *Rāḥa* mettent en scène le personnage d'un enseignant ḥanafite dénommé Muslim qui avait l'habitude de donner des cours enivré par le haschich. Pendant qu'il enseignait un jour dans la madrasa *al-Barqūqiyya*, il était en train de parler quand son turban tomba de sa tête et se déploya devant les élèves avec les pilules (*qurūn*) de haschich qui étaient cachées dans ses plis. Alors, un étudiant osa lui demander ce que c'était et le shaykh en les ramassant lui répondit que c'était du haschich qui servait à quelque chose. Mais quand l'élève objecta, le shaykh répliqua: "Laisse-les [les *qurūn*] à qui les utilise" et les remit dans le pli de son turban¹²². Dans l'anecdote suivante nous trouvons encore Muslim dont les yeux étaient devenus rouges à cause de la drogue. Un de ses élèves faisait le *i'rāb* d'un vers de la *Burda* d'al-Būṣīrī (608-696/1213-1295) et le hasard voulu que ce fut le vers suivant: *Qu'ont tes yeux? Quand je dis: "Abstenez-vous", ils versent des larmes*. Alors le shaykh se sentant concerné par ces paroles lui dit: "Quel est le problème avec mes yeux? Bien que les jeunes soient très impertinents! Lève-toi, je n'a plus rien à t'enseigner"¹²³. Enfin, on raconte que le shaykh Muslim passant par *Bāb*

¹¹⁸ Voir chapitre III, pp. 55-56.

¹¹⁹ B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, p. 167 et É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, pp. 185-6.

¹²⁰ Voir sur cela D. Behrens-Abouseif, Craftsmen, upstarts and Sufis in the late Mamluk period, *Bulletin of SOAS* 74, 3, 2011, pp. 375-395 et le récent T. Herzog, Composition and Worldview of some *Bourgeois* and *Petit-Bourgeois* Mamluk *Adab*-Encyclopedias, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, surtout pp. 102-104.

¹²¹ Voir, entre autres, *bāb nawādir al-mu'allimīn* chez al-Ābī, *Naṣr*, vol. 5, pp. 220-225 ou les chapitres *aḥbār ḡamā'at al-'uqalā'*, *bāb al-a'imma* et *bāb al-mu'allimin* chez al-Ġawzī, *Aḥbār*, pp. 63-74, 119-120 et 149-152. À propos des pédants voir J. Sadan, *al-Adab al-'arabī*, pp. 75-129.

¹²² *Éd.* 48:3-6. Voir aussi sur cela F. Rosenthal, *The Herb*, p. 144.

¹²³ *Éd.* 48:14-16.

Zuwayla acheta des poulets et dit au vendeur de les envoyer à la madrasa *al-Barqūqiyya* qui se trouve à *Bayna al-Qaṣrayn*. Alors le vendeur lui demanda: “Je dirai au nom de qui?” Il répondit: “Dit la maison de Muslim (*bayt Muslim*)”. Alors, le marchand de poulets s’écria: “Gloire à Allāh, la madrasa est pour tous les musulmans (*al-madrasa kulluhā li-l-muslimīn*)”! Et le shaykh répliqua: “Tu mens, dans cette madrasa il n’y a d’autre Muslim que moi (*mā fihā muslim illā anā*)!”¹²⁴.

Il est intéressant de noter ici que si dans les deux premières anecdotes l’auteur indique explicitement que le shaykh Muslim était sous l’effet du haschich, dans la dernière histoire, en revanche, la référence à la drogue a été omise. En effet, dans les deux premières histoires le haschich est un élément central pour le déroulement du comique évoquant la crainte de Muslim vis-à-vis des élèves qui avaient démasqué son habitude. La troisième histoire, en revanche, présente le schéma typique du quiproquo qui consiste à confondre un prénom, Muslim dans ce cas, pour sa signification commune, *muslim* ce qui est un musulman. Là encore, dans l’association moqueuse entre haschischin et juriste ḥanafite, nommé Muslim de surplus, l’on ne manquera pas d’entrevoir une attitude subversive.

Quoi qu’il en soit, ce genre d’équivoque comique est très répandu dans l’anecdote arabe comme par exemple dans cette histoire du *Naṭr al-durr* d’al-Ābī (m. 421/1030) ensuite rapportée parmi les anecdotes qu’Ibn al-Ġawzī raconte à propos de Ġuḥā: un homme stupide demande qui est le propriétaire d’un certain bâtiment et on lui dit que c’est le *masġid al-ġāmi‘*, la mosquée du vendredi (ou de l’assemblée). Alors l’homme fit l’éloge de ce Ġāmi‘ qui avait construit une si belle mosquée (*masġid*)¹²⁵.

Quant à la deuxième anecdote, l’utilisation des vers poétiques décontextualisés est une technique comique employée aussi dans une anecdote du *Kitāb al-ḥamqā* d’Ibn al-Ġawzī où un tel se rendit chez quelqu’un qui avait une maladie aux deux genoux et lui dit: “Par Allāh, Ġarfīr a composé un vers dont je ne me rappelle plus du début mais la fin est la suivante: *il n’y a pas de médecin pour le mal aux genoux*”. Alors le malade s’écria: “Que Allāh te prive du bonheur! Tu ne pouvais pas oublier la fin et te rappeler du début?”¹²⁶ Dans un motif très bien représenté dans la littérature *hazlī* un bédouin nommé Mūsā comme Muslim, le shaykh haschichin, croit avoir été démasqué dans son acte illicite: il avait volé une bourse, puis entra dans une mosquée pour prier et quand l’imam récita le verset “Qu’est

¹²⁴ Éd. 48:17-19.

¹²⁵ Al-Ābī, *Naṭr al-durr*, 7 vols, éd. H. ‘Abd al-Ġanī Maḥfūz, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 2004, vol. 5, p. 208; Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār*, p. 49; A. Farrāġ (éd), *Aḥbār Ġuḥā*, p. 91; U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 200 n° 876. D’autres histoires similaires jouent avec le prénom Sa‘īd et l’adjectif *sa‘īd*, Sayyid et le nom commun *al-sayyid*, Ḥasan et l’adjectif *ḥasan*, voir respectivement U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 68 n° 264 et n° 265, p. 241-2 n° 1108.

¹²⁶ Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār*, p. 172. Le *ṣadr* ou premier hémistiche de ce vers est le suivant: *les membres du corps tremblants gémissent pour la fatigue*, voir sur cela Ibn ‘Abd Rabbih, *Al-‘iqd al-farīd*, 8 vols, éd. M. Muḥammad Qumayḥa, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1983, vol. 2, pp. 368-9.

cela, dans ta main droite, Ô Moïse?” (*Sūrat Ṭaha*, 17), il lui jeta dans les mains la bourse disant: “Par Allāh, tu es vraiment un sorcier”¹²⁷.

Dans l’anecdote de Muslim comme dans celle du bédouin Mūsā, ce sont les deux personnages qui créent l’association entre leurs actions, par lesquelles ils craignent d’être démasqués, et les versets poétiques ou coraniques. Quoi qu’il en soit, dans les trois histoires l’humour découle du fait qu’entre une signification majeure ou noble et une mineure ou triviale le choix est fait sur la deuxième option, ce qui est un des artifices majeurs de l’humour à savoir l’abaissement plus ou moins conscient de la référence savante et religieuse.

Signalons enfin un dernier groupe d’anecdotes qui élaborent davantage d’un côté sur la lassitude qui entraîne la somnolence et de l’autre sur un certain fléchissement de l’attention de telle sorte que le haschichin s’abandonne à tout autre chose qu’à son projet initial. Dans les deux cas, à l’immersion dans le haschich correspond la suspension de la perception de la réalité où le temps et l’espace se raréfient. Une image particulièrement suggestive de cette “immersion” est évoquée dans l’histoire de ‘Alā’ al-Dīn Ibn al-Mušrif al-Mārdīnī qui, un jour, fut entrevu dans le *marǧ* de Damas par al-Taqawī Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī et al-Muqirr al-Amīn al-Ḥimṣī, secrétaire, ce dernier, de la noble chancellerie de Damas. Al-Mārdīnī était assis au milieu du pré vert et, ce jour-là, il en avait absorbé plus que d’habitude (*wa-kāna qad ista‘amalahā bi-zā‘id*), quand il se rendit compte que les deux hommes l’avaient vu, il devint rouge de honte et fit semblant de dormir. Alors, Ibn Ḥiǧǧa et al-Amīn al-Ḥimṣī s’approchèrent de lui pour comprendre s’il était réellement endormi et Amīn al-Dīn l’appela: “Shaykh ‘Alā’ al-Dīn!” mais il ne répondit point. Alors, Ibn Ḥiǧǧa fit: “Qādī Amīn al-Dīn, laisse-le il est comme la *līqa* trempée dans un encier (*ka-annahu līqa ġāriqa fī dawā*)¹²⁸!” et Amīn al-Dīn: “Tu as raison, sauf que celui-ci est noyé dans du haschich (*min hādā ġāriq fī ḥašīšin*)”. À ce moment-là, al-Mārdīnī leva sa tête vers eux et dit: “C’est tout à fait vrai ce que vous avez dit”. Puis l’auteur de la *Rāḥa* ajoute deux vers au sujet de la *līqa* composés par Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Baraka à propos du juge Sirāǧ al-Dīn al-Ḥasānī (al-Ḥusānī):

Le drogué de Sirāǧ est un pauvre indigent
il s’éloigne de la bonne route
Il est comme le calame qui a une *līqa*
trempée dans l’encier¹²⁹

Ici la perte de l’honneur est escamotée par al-Mārdīnī qui, faisant semblant de dormir, ne doit pas se justifier devant les deux hommes qui, quant à eux le croient tellement drogué qu’il finissent par le comparer à cette mèche d’étoffe imbibée d’encre (*līqa*). Cependant, le haschichin perd de vue son plan originel et, trouvant que leur analogie illustre parfaitement sa condition, ne peut s’empêcher

¹²⁷ Al-Zamaḥṣārī, *Rabī‘ al-abrār*, vol. 2, p. 34; al-Ibšīhī, *Mustaṭraf*, p. 472. Pour les autres variantes voir U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, pp. 245-6 n° 1130.

¹²⁸ La *līqa* est une mèche de laine ou de coton qui garnissait l’encier et “qui devait permettre de contrôler la quantité d’encre prise avec le calame”, F. Déroche, *Manuel de codicologie*, p. 118.

¹²⁹ *Éd.* 33:17-34:3.

d'exprimer son appréciation pour un tel parallèle. L'effet comique consiste alors à se méprendre sur les rapports du présent au passé, l'un étant pris pour l'autre et vice-versa.

Comme dans cette autre anecdote où un éthiopien (*habaṣī*) un jour entendit un joueur de flûte et sortant dit: "Bravo au maître de la flûte (*al-zamr wa-l-nāy*)!", puis il se retourna et vit que les gens se préparaient pour la prière de la nuit. Alors il entra avec eux dans la mosquée et, oubliant de faire les ablutions, fit la première prosternation et continua à rester dans cette position jusqu'à ce que les gens à la fin de la prière lui disent: "Réveille-toi, réveille-toi!" et il répondit: "Bravo au maître de la flûte!". Alors les gens lui firent: "Que-ce que c'est que ce discours?" et il répondit: "Personne ne joue de la flûte comme lui sur terre!", "Tu es dans la mosquée", lui dirent. Alors, l'éthiopien s'excusa: "Par Allāh excusez-moi, j'étais entièrement sous l'effet du meilleur haschich (*fa-qad ḡalibtu 'alā sulāfat al-ḥaḍrā*)"¹³⁰.

Cette histoire rappelle celle du *faqīh* qui, s'endormant pendant la première prosternation, est cru mort par les fidèles, mais après avoir repris connaissance, il croyait devoir faire la prière du soir alors qu'il s'était endormi pendant celle de la nuit. Cette histoire évoque, elle aussi, l'idée que si le haschichin ne néglige pas ses devoirs religieux, il est tout de même incapable de les accomplir correctement ce qui invalide sa prière. En effet, comme remarqué par Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī¹³¹, le haschichin est incapable de coordonner ses mouvements pendant la prière. Il manquera l'alternance entre les phases d'immobilité (*sukūn*) et de mouvement (*ḥaraka*) essentielle dans la pratique de la prière rituelle. Mais la raideur du haschichin éthiopien réside aussi dans le fait que, confondant les deux situations, il en oublie une au profit de l'autre et, de retour à l'état de veille, répète machinalement sa phrase décontextualisée. Quoi qu'il en soit, le motif humoristique de s'attarder dans une position pendant la prière avait été aussi élaboré dans une anecdote rapportée par Ibn al-Ġawzī dans son *Kitāb aḥbār al-ḥamqā*: al-Madanī accomplissait sa prière derrière l'imam quand ce dernier dit quelque chose et interrompit sa prière, alors al-Madanī la dirigea à sa place. Mais il resta si longtemps immobile que les gens se fatiguèrent et le chassèrent. Alors al-Madanī se justifia disant qu'il avait cru que l'imam lui avait dit: "Tiens-moi ma place jusqu'à ce que je revienne"¹³².

Dans une autre anecdote dans la *Rāḥa* c'est le motif de la belle voix (*ḥusn al-ṣawf*) pendant l'appel à la prière qui est élaboré: un homme entra un jour dans une mosquée pour écouter l'appel à la prière quand il vit une personne s'approcher des muezzins qui appelaient à la prière et il se mit à faire l'appel avec eux. Alors, il trouva qu'il avait une très belle voix et continua tout seul à faire l'appel à la prière. Il fit quatre *takbīr*-s et récita une deuxième fois la profession de foi (*ṣahāda*) car il ne se rappelait pas s'il l'avait oubliée la première fois. Alors, les autres muezzins le firent taire et ils eurent honte de lui¹³³. Bien que le texte de cette histoire rapportée uniquement par l'exemplaire parisien de la *Rāḥa* ne nous dit pas clairement que l'individu qui se joint aux muezzins est un haschichin, du

¹³⁰ Éd. 29:29-32.

¹³¹ I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 351 et Id, *Estudios y documentos*, p. 47

¹³² Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār*, p. 119.

¹³³ Éd. 25:29-30.

contexte dans lequel l'anecdote est racontée nous pouvons déduire qu'il est sans aucun doute un consommateur de chanvre.

Comme montré par Ulrich Marzolph, la littérature plaisante arabe a développé d'un côté le motif du muezzin qui s'éloigne pour entendre sa propre voix et de l'autre celle du muezzin qui s'éloigne pour savoir jusqu'où arrive sa voix ou encore, une autre variante est celle du muezzin dans la ville des sots qui ne connaît pas l'appel à la prière¹³⁴. Mais dans ces cas, il manquerait ce qui dans l'anecdote de la *Rāḥa* nous paraît être un aspect fondamentale à savoir le fait que le haschichin déconcentré par la "découverte" de sa belle voix, oublie ce qu'il était en train de faire et, resté seul, double l'appel à la prière provoquant la réaction des autres muezzins. En d'autres termes, le haschichin se laisse emporter par le flot continu de ses pensées et, passant ainsi d'une idée à l'autre, se surprend comme si c'était toujours la première fois.

L'adage humoristique de redoubler le *takbīr* est aussi évoqué dans une autre anecdote où un de ces hommes spirituels (*luṭafā'*) entra un jour dans une *zāwiya* de *faqīr*-s et vit que l'aumône (*futūḥ*)¹³⁵ et la nourriture étaient abondantes et décida de se joindre à eux¹³⁶. Alors pendant qu'il était dans cet état de soumission (*ft ḥuṣū'in*), produit plus par la drogue que par les pratiques dévotionnelles, les dons (*futūḥ*) abondants au début, graduellement diminuèrent jusqu'à finir complètement. Ils restèrent, alors, ainsi pour quelque temps jusqu'à ce qu'il commence à perdre la tête pour manque de nourriture. À ce moment-là, il arriva qu'un des *faqīr*-s décède et ils le chargèrent de guider la prière. Alors, il pria avec eux mais prononça huit fois le *takbīr*, puis se dirigea vers la tête du mort et lui susurra quelque chose. Alors, les *faqīr*-s le lui reprochèrent :

Tu suis une voie suspecte pour deux raisons: "La première c'est que tu as fait huit *takbīr*-s et la deuxième c'est que tu as susurré au mort. Tout cela est une innovation déplorable". Mais il leur répondit: "Écoutez ô *faqīr*-s, quant au quatre *takbīr*s de plus, ils sont pour la prière que j'adresse à moi-même, car j'ai ajouté mon âme à ceux des morts. Quant au susurrement, je lui ai dit: 'Ne te préoccupe pas, si les aumônes n'arrive pas aujourd'hui, demain je serai avec toi'¹³⁷.

VI.3. La nourriture

أيا من بجمع المال شئت عمره
فأطعم به أهل الحشيش قطائفاً
أنفعل ذا والموت زال طائفا
ونم تر مثلي في المنام لطائفا
(Éd. 38:7-9)

¹³⁴ U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 211 respectivement n° 937, n° 938 et n° 939.

¹³⁵ Voir sur cela A. Blain, FUTŪḤ, dans *EP³* Brill Online, 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/futu-h-COM_27216. Quant à la *zāwiya* qui était le lieu de réunion du shaykh et des ses disciples avait été très tôt opposée à la *ḥanqā* qui, elle, été l'institution publique réservée aux soufis. Cette opposition est présente avant tout chez des auteurs arabes pour qui "l'orthodoxie des *ḥānqāh*-s face aux «innovations» des *zāwiya*-s. Celles-ci, d'origine privée, ne pourraient pas d'enseignement de la *Ṣarī'a* et abritaient des pratiques blâmables car incontrôlables, au gré des cheikhs", É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 46.

¹³⁶ "fa-aḥada al-ṣayḥ 'alayhi al-'ahd" c'est la "prise du pacte avec le maître" qui constitue un véritable rite d'initiation pour accéder à une *zāwiya* soufi, voir sur cela É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 197.

¹³⁷ Éd. 27:20-26.

L'anecdote que nous venons de citer introduit un autre élément dans notre discussion qui est le rapport entre haschich et nourriture à qui al-Badrī a consacré le cinquième chapitre de la deuxième partie de la *Rāḥa* qui s'ouvre, comme nous l'avons vu, avec cette observation:

On dit que [le haschichin] mange avec [le haschich] les aliments les plus raffinés et les pâtisseries les plus nobles, puis s'assoit dans l'endroit le plus agréable et, en compagnie des frères, se met à parler de ce qui existe et ce qui n'existe pas (*yataḥaddaṭu bi-šay' kāna wa-bi-šay' lā kāna*). Puis, il délire (*yasrudu*) et divague sur les sucreries et la nourriture. Parfois, il pense que tout cela arrive dans l'état de veille (*yaqaza*) alors que c'est un rêve (*fī l-manām*)¹³⁸

Puis il cite une anecdote racontée *min lafzihi* par le défunt Nūr al-Dīn 'Alī Ibn Sūdūn al-Bašbuḡāwī (810-868/1407-1464): il y avait en Égypte un homme très riche appelé Ibn Siyāḡ al-Qayrawānī qui était un haschichin. Un jour il en absorba une dose plus élevée que d'habitude et se mit à délirer (*yasrud*) puis s'endormit. C'est alors qu'il crut entendre dans le rêve quelqu'un lui dire: "Siyāḡ, la fin est proche! Donne à tes frères haschichins une partie de ce que tu possèdes". Alors quand il se réveilla, il ordonna d'acheter avec tout son argent les ingrédients pour cuisiner les meilleures pâtisseries qu'il distribua aux frères haschichins qui étaient dans la *ḡunayna* du Caire. Puis, rentré chez lui, il absorba une autre dose de drogue et rêva que la même voix lui indiquait un château fabuleux dont tous les éléments architecturaux étaient faits de toutes sorte de pâtisseries:

Gloire à Celui qui t'a rendu généreux, shaykh Siyāḡ contemple, mon frère, quel don immense est ce château fait de lait épaissi (*al-'aqīd*)¹³⁹, ses colonnes sont fait de pâte d'amande et sucre (*al-fānīd*)¹⁴⁰, son toit est fait de *mušabbak*¹⁴¹ et ses fenêtres sont de *mumaššak* (?). Ses murs sont faits de douceurs (*al-laṭā'if*): une brique de *qāhiriyya*¹⁴² et une de *qaṭā'if*, le blanc de l'enduit est fait d'huile (*liṭāḥ*) de *manfūš*, sa broderie est embellie de cordons de miel. De ses petites fenêtres colorées (*al-qamariyyāt*) sortent des grappes de raisin qui ont au milieu des cordes de délice et qui pendent sur une fontaine avec un bassin à jet d'eau¹⁴³ fait de sucre sur lequel le *qaṭr al-nabāt*¹⁴⁴ se brise en morceaux [produisant un cliquetis] et ce bassin est de sirop de sucre (*ḡullāb*). Le sol est fait de *šābūniyya*¹⁴⁵, ses angles de massépain (*ma'amūniyya*), son eau est du sucre raffiné (*al-qaṭr al-mukarrar*) et ses poissons sont des bananes sans écorce. Dans le château, il y a un lit fait de sucre, ses pieds sont des cannes parfumées d'encens, au dessus desquels passe un fleuve de miel. À ses côtés se trouvent des arbres de bananes, les tentes sont des *kunāfa*-s qui s'inclinent à chaque soufflés de vent.

¹³⁸ Éd. 37:3-4.

¹³⁹ R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 151 et A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire*, vol 2, p. 313.

¹⁴⁰ R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 284.

¹⁴¹ R. Dozy, *Supplément*, vol 1, p. 724: "sorte de pâtisserie".

¹⁴² R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 415: "espèce de sucrerie, 1001 N. Bresl. I, 149".

¹⁴³ شاذوان : "fontaine avec bassin et jet d'eau, petit château d'eau, machine de fer-blanc avec plusieurs petits jets d'eau dont le choc fait tourner des morceaux de verre qui produisent un cliquetis", R. Dozy, *Supplément*, vol 1, p. 715

¹⁴⁴ M. J. de Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Indices, Glossarium et Addenda et Emendanda ad part. I-II*, Lugduni Batavorum apud E. J. Brill, 1879, pp. 327-8: جلاب : sirop de sucre; فطر : du sucre dissous dans de l'eau et bouilli jusqu'à ce qu'il ait acquis de la consistance, dont on se sert, au lieu du miel, dans la préparation de quelques sucreries"; voir aussi R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 364.

¹⁴⁵ "Sorte de gelée faite avec de l'huile de sésame, de l'amidon, des amandes et du miel; la variété de ses couleurs l'a fait comparer, suivant Abd-al-latif, au savon d'Égypte, qui est nuancé de rouge, de jaune et de vert", R. Dozy, *Supplément*, vol 1, p. 817.

Puis, quand il demanda qui était le propriétaire de cet étrange bâtiment, la voix mystérieuse lui dit que c'était sa récompense pour ce qu'il avait donné à ses frères haschichins. Alors, il se réjouit de cela dans son rêve et composa ces vers:

Ô celui qui a amassé de l'argent, il a gâché sa vie
Est-ce que tu as fait cela? Le spectre de la mort n'a pas cessé de tourner
Donne à manger aux haschichins des *qaṭā'if*-s
puis vas dormir et tu verras des douces images dans le rêve

Puis quand il se réveilla l'image du château avait disparu et trouva à sa place sa caisse complètement vide. Alors il perdit immédiatement la raison (*fa-ḡunna li-waqtihī*) car il s'avère qu'il était un de ses avares que n'avait jamais offert quoi que ce soit à personne¹⁴⁶.

Al-Badrī dans ce récit fond deux anecdotes très similaires rapportées parmi les *ḥikāyyāt al-mulāfiqa* de la section *ḥazliyyāt* de la *Nuzha al-nufūs wa-mudḥik al-'abūs* d'Ibn Sūdūn al-Bašbugāwī. La première anecdote correspond exactement à la trame de l'histoire de la *Rāḥa*: un certain Ibn Da'waša rapporte ce qui était arrivé à quelqu'un dont l'identité n'est pas révélée mais qui était un de ces dévots (*fī umam al-sālifa*) qui avait eu le don de la longévité et qui avait amassé beaucoup d'argent pendant sa vie. Dans la variante d'Ibn Sūdūn la voix mystérieuse demande au personnage de donner son argent aux *fuqarā'* car son temps est proche. Puis, quand il se rend au *ḡunayna* nous découvrons que ses *faqīr*-s étaient des *ḥašāyšiyya*. Ensuite quand la voix lui présente le château fabuleux, elle lui dira que cela est la récompense pour avoir donné à manger à ses frères haschichins (*ḥādā mā aṭ'amtā ihwānaka al-ḥašāyšiyya*)¹⁴⁷. Donc al-Badrī rapportant cette histoire ajoute des détails absents dans la version originale: il donne, d'abord, un nom au protagoniste, Siyyāḡ al-Qayrawānī, puis il nous dit qu'il était un consommateur de haschich et que ce jour là il en avait pris une dose importante, d'où l'illusion de la voix et la confusion entre état de veille et de rêve (*wa-šārat al-yaqza 'indahū ka-l-manām*) qui conduit Siyyāḡ al-Qayrawānī à perdre tous ses biens pour nourrir ses frères haschichins. Quant à la deuxième anecdote, Ibn Sūdūn rapporte l'histoire du pharmacien Ibn 'Irāš qui demanda un jour à son voisin pourquoi il ne perdait jamais un instant pour dormir et ce dernier commença à raconter qu'il avait rêvé d'une maison complètement faite de sucreries et pâtisseries, mais quand il était juste en train de mordre une cuisse de poulet prise dans le riche banquet offert à l'intérieur de cet étrange bâtiment, soudain il se réveilla et depuis il cherchait à rattraper cette illusion culinaire¹⁴⁸. Al-Badrī reprend la description très détaillée de cette maison fabuleuse et l'englobe dans l'histoire du riche haschichin car dans la version d'Ibn Sūdūn le rêve fantastique du voisin de Ibn 'Irāš n'est nullement connecté ni à la prise de drogue ni aux haschichins.

¹⁴⁶ Éd. 37:5-38:13.

¹⁴⁷ Ibn Sūdūn, *Nuzhat*, pp. 69-70. Voir sur cela M. Marín, *Literatura y gastronomía: dos textos árabes de época mameluca*, dans M. Marín, D. Waines (éds), *La alimentación en la culturas islámicas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid 1994, p. 146 et G. Jan van Gelder, *Of Dishes and Discourse. Classical Arabic Literary Representations of Food*, Curzon Press, Richmond 2000, p. 92.

¹⁴⁸ Ibn Sūdūn, *Nuzhat*, pp. 65-6.

Notons au passage qu'il y a là une allusion à ces récits religieux qui racontent la récompense extraordinaire qui attend au Paradis celui qui a fait une bonne action sur terre comme par exemple l'histoire du *Juif dévot et la femme séductrice* de l'édition de Būlāq des *Milles et une Nuit*¹⁴⁹.

Les anecdotes de la *Rāḥa* et de la *Nuzha* d'Ibn Sūdūn nous semble, tous les deux, développer deux motifs: l'un est assez bien représenté dans le folklore international, *La maison faite de pain d'épices* ou *des gâteaux* du conte des frères Grimm *Hänsel und Gretel*, classé par Anti Aarne et Stith Thompson sous le conte type 327A et par Thompson sous le motif F771.1.10; l'autre, nous semble évoquer le motif *Palais entouré de fleuves de vin, eau de rose et miel*, qui, lui, est aussi présent dans une variante des *Milles et Une Nuits*¹⁵⁰.

L'œuvre d'Ibn Sūdūn est particulièrement bien représentée dans ce cinquième chapitre de l'exemplaire damascène de la *Rāḥa* où la *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-'abūs* est explicitement évoquée (*Éd.* 51:2) et Ibn Sūdūn est défini comme *ṣayḥ al-hazl wa-l-ḡidd*¹⁵¹. En effet, la nourriture est l'un des thèmes privilégié des compositions poétiques et des récits réunis dans la deuxième partie de la *Nuzhat al-nufūs* consacrée aux plaisanteries (*hazliyyāt*). Comme Geert van Gelder l'a justement souligné, dans ces textes non seulement le monde entier est transformé en aliments, des sucreries avant tout, mais plusieurs poèmes d'Ibn Sūdūn peuvent être considérés comme des véritables parodies de clichés poétiques de la littérature classique, notamment ceux du *ḡazal* et du *madḥ*¹⁵². En outre, le témoin parisien de la *Rāḥa* évoque un épisode qui encadre une des *qaṣīda*-s d'Ibn Sūdūn dans lequel al-Badrī rapporte une histoire que l'auteur de la *Nuzha* lui-même lui aurait raconté: un jour un émir de retour du Ḥiḡāz offrit à Ibn Sūdūn le contenu d'un de ses vases de porcelaine, le shaykh, sans trop y penser, mangea ce qui était du haschich (*kanabābatī*) et immédiatement sentit les effets. Alors l'émir commença à se moquer d'Ibn Sūdūn qui, quant à lui, improvisa une mascarade devant lui (*wa-anā atamasharu lahu*). Puis quand ses yeux virèrent au rouge et la faim enflamma ses entrailles, il improvisa une *qaṣīda* dans laquelle l'épris d'amour qui souffre de l'absence de sa bien-aimée est transformé en affamé (*ḡā'i*) mourant pour la nourriture dont il donne une description détaillée, faisant appel à l'ensemble de l'imagerie de la poésie érotique classique transposée à un contexte culinaire. Alors l'émir qui avait fait préparer un banquet avec tous les mets raffinés qu'Ibn Sūdūn venait de

¹⁴⁹ Voir A. Chraïbi, *Les Mille et une Nuits*, p. 163 qui énumère les autres variantes de ce récit. Voir aussi *Devout Tray-maker and His Wife*, 166, dans *ANE*, p. 169.

¹⁵⁰ A. Aarne, S. Thompson, *The Types*, p. 117; S. Thompson, *Motif-Index*, vol. 3, pp. 208-9; voir aussi W. Scherf, *Hänsel und Gretel*, *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 6, pp. 498-509; *Keys of Destiny*, 450 *The (Mardrus)*, dans *ANE*, p. 251 et V. Chauvin, *Bibliographie*, vol. 5, p. 41 n° 388.

¹⁵¹ *Éd.* 51:2. C'est surtout entre *Éd.* 38:17 et 41:33 qu'al-Badrī rapporte les vers d'Ibn Sūdūn. Voir sur ces textes Ibn Sūdūn, *Nuzhat al-nufūs*, pp. 45-51.

¹⁵² G. Jan van Gelder, *Of Dishes*, pp. 94-95. Déjà Manuela Marín avait remarqué que: "en el caso de Ibn Sūdūn, la utilización de la risa como útil literario subversivo parece evidente", M. Marín, *Literatura y gastronomía*, p. 151. Voir aussi sur cela notre D. Marino, *L'humour dans l'Égypte mamelouke*. Le *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-'abūs* d'Ibn Sūdūn al-Bashbughāwī, dans Maurus Reinkowski, Monika Winet (éds), avec la coopération de Sevinç Yaşargil, *Arabic and Islamic Studies in Europe and Beyond - Études arabes et islamiques en Europe et au-delà*, Proceedings of the 26th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants Basel 2012, Peeters, Leuven 2015, (sous presse).

décrire, chercha à le convaincre à jouer une pièce de théâtre des ombres (*ḥayāl*). Ce genre de spectacle avait été banni pendant le règne d'al-Mālik al-Zāhir Ğaḥmaq en 855/1452, comme note Ibn Sūdūn, et pour cela il avait beaucoup envie de faire le fou et de réaliser ce type de divertissement. Puis l'auteur de la *Rāḥa* ajoute un détail biographique intéressant: probablement à cause de cette interdiction, Ibn Sūdūn pour gagner sa vie fut obligé de travailler comme tailleur, après que comme copiste il n'arrivait pas à s'en sortir mais quand l'interdiction fut levée, il put jouir d'une grande notoriété comme interprète de ce genre de divertissement (*ḥayāl*)¹⁵³. Cependant, à part l'indication contenue dans le *Šaḍart al-ḍaḥab* d'Ibn al-'Imād (m. 1089/1679), pour qui Ibn Sūdūn aurait été le premier à avoir revivifié le théâtre des ombres (*awwal man aḥḍata ḥayāl al-zill*), aucun de ses textes n'a été identifié comme ayant été conçu pour ce genre de spectacle. Pourtant, comme montré par Shmuel Moreh et plus en détail par Arnoud Vrolijk, certaines des anecdotes d'Ibn Sūdūn possèdent des éléments qui laisseraient penser à des petites scènes ou sketches qui pouvaient être joués¹⁵⁴.

Quoi qu'il en soit, al-Badrī rapporte ensuite l'épisode, raconté à la première personne par Ibn Sūdūn, de sa toute première expérience avec le chanvre avec en arrière-plan une assez claire allusion sexuelle:

quand j'étais encore un imberbe, un homme qui voulait quelque chose de moi s'approcha et me fila une pilule que je n'avais jamais prise auparavant, puis j'ai chanté ces deux vers de *mawāliyyā*:

un jour j'ai absorbé une pilule de couleur verte
j'ai vu que le blanc de mes yeux a tourné au rouge
j'ai traversé ma maison puis dehors, je ne sais pas
j'ai n'ai plus rien vu ni dedans ni dehors¹⁵⁵

Le rapport entre haschich et nourriture est aussi évident dans d'autres récits de la *Nuzha* où le comique est atteint par l'invention de situations et personnages surprenants et ridicules. Que l'histoire soit un rêve ou une circonstance réelle, tout est régi par l'exagération, l'incongrue, l'absurde, l'extravagance. Dans une anecdote, par exemple, Ibn Ḥaḡramat al-Hawādifī prend des petites boules vertes que son père lui avait offert pour soigner son insomnie. Après avoir mangé ces étranges médicaments (*dawāyya*) il se trouva au bord d'une mer de sucre liquide habitée par des poissons qui étaient des bananes sans écorce à capturer avec des filets faits, eux aussi, de sucreries (*zalabiyya*). Finalement le courant le poussa sur une île légendaire où les montagnes ainsi que le reste du paysage étaient fait de pâtisseries. Mais, dès qu'il chercha à s'approcher d'un groupe de gens, il tomba dans

¹⁵³ Éd. 39:21-24 et A. Vrolijk, *Bringing a laugh to a scowling face, a study and a critical edition of the "Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-'abūs" by 'Alī Ibn Sūdūn al-Bašbuḡāwī (Cairo 810/1407 - Damascus 868/1464)*, CNWS publication, Leiden 1998, pp. 17-18.

¹⁵⁴ A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, pp. 36-38 et Sh. Moreh, *Live theatre and dramatic Medieval Arabic world*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992, pp. 34-35 et pp. 73-74. Sur le développement de ce genre dans l'époque mamelouke voir A. Butorović, *The Shadow Play in Mamluk Egypt: The Genre and Its Cultural Implications*, *Mamlūk Studies Review* 7, 2003, pp. 157-160 et L. Guo, *The Performing Arts*, pp. 105-108. Quant à la *Rāḥa*, la seule référence explicite au *Ṭayf al-ḥayāl* concerne Ibn Dāniyyāl dont al-Badrī rapporte deux longs poèmes introduits par: "wa naqaltu min kitāb Ṭayf al-ḥayāl li-l-ḥakīm Ibn Dāniyyāl min al-bāb al-awwal fī al-ta'rīḥ", *Rāḥa*, Ms [ḏ], 59b-61a et Ibn Daniyāl, *Ṭayf al-ḥayāl*, pp. 5-6 et pp. 9-13.

¹⁵⁵ Éd. 39:21-32; Ibn Sūdūn, *Nuzhat al-nufūs*, p. 131 et A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, pp. 18-19.

une flaque de jus de citron amer¹⁵⁶. Dans une autre histoire un homme s'empare d'un tapis dans une mosquée pour s'acheter des *buhār*-s qui sont "quelque chose qui augmente la gaieté et soulage les préoccupations. Celui qui en mange peut explorer les vallées secrètes de la pensée et en découvrir toutes les régions". Cependant, le voyage plaisant qu'il s'était imaginé, tourne bientôt au cauchemar, quand il croit tomber en Enfer en plein Jour du Jugement Dernier (*al-qiyāma*), tandis qu'il a tout simplement trébuché sur son chemin¹⁵⁷.

Le cinquième chapitre de la *Rāḥa* ne fait que rebondir sur l'adage selon lequel celui qui consomme du haschich a besoin de le faire avec les meilleures pâtisseries et les aliments les plus couteux, fût-ce au prix de perdre tous ses biens et gonfler ainsi les rangs de ces mendiants, *ḥarāfiṣa*, qui auraient tout vendu même leur propre tunique pour un peu de haschich. Comme dans cette histoire où le shaykh 'Aṭīyyat al-Ḥaṣkafī, qui ne pouvait pas s'empêcher de consommer du haschich, avait perdu tous les biens hérités de son père dans la drogue et dans les aliments couteux et devint ainsi un mendiant. Un jour, un des émirs qui le connaissait l'aperçu et demanda au shaykh 'Aṭīyyat pourquoi il était nu et il lui répondit qu'il avait lavé sa chemise. Alors l'émir lui fit cadeau d'une *ḡunda* de laine. Mais lorsque le désir de drogue se fit sentir et il n'avait plus rien pour pouvoir l'acheter, il déchira la manche de la *ḡunda* de laine et alla la vendre pour du haschich¹⁵⁸.

Ce même engouement pour la drogue est évoqué dans une autre anecdote, où al-Badrī remarque que

son [du haschich] consommateur peut difficilement donner une pilule (*lubāba*) à un de ses amis, ni à un de ses frères, ni à un de ses bien aimés. On peut alors s'imaginer comment c'est plus fort chez les *faqīr*-s et les mendiants et ceux qui se réfugie dans cette *dépendance* (*wa-mā alḡa'ahum ilā ḥādā al-idṭirār*)¹⁵⁹.

Puis il raconte l'histoire d'une personne aisée qui avait commandé son repas car la drogue qui lui avait rougi les yeux (*aḥmarrat minhu al-'aynān*) avait aussi suscité son appétit. Mais quelqu'un qui passait par là se lança avec impétuosité sur son repas. Alors, le haschichin se leva et lui dit: "Ô un tel, je me mets derrière la porte mais laisse moi au moins ma drogue (*baḥūrī*)"¹⁶⁰.

En effet, al-Badrī note que les *faqīr*-s égyptiens consommateurs de haschich pendant l'année souffrent de trois infirmités: la paralysie (*al-lūqa*), l'aveuglement (*al-'amā*) et la folie (*al-ḡanān*). La paralysie se manifeste les jours de la canne à sucre (*ayyām al-qaṣab*) quand à cause de la drogue (*tība*) les yeux du haschichin se ferment; l'aveuglement c'est pendant les jours des fèves (*ayyām al-fūl*): il en mange une et jette son écorce verte et parfumé puis il la reprend une deuxième fois pensant qu'elle est encore pleine; la folie, quant à elle, se manifeste pendant les jours les plus fertiles de l'année (*ayyām*

¹⁵⁶ Ibn Sūdūn, *Nuzhat al-nufūs*, pp. 67-68.

¹⁵⁷ Ibn Sūdūn, *Nuzhat al-nufūs*, p. 71.

¹⁵⁸ *Éd.* 39:34-40:2. Voi aussi F. Rosenthal, *The herb*, p. 159 et p. 140.

¹⁵⁹ *Éd.* 46:28-29.

¹⁶⁰ *Éd.* 46:29-31.

al-milā): il prend un pois chiche et le porte à sa bouche, puis sa main court immédiatement en chercher un deuxième tandis que dans sa tête il se réjouit déjà du troisième¹⁶¹.

Le binôme haschich et nourriture permet aussi à l’auteur de la *Rāḥa* d’explorer d’autres motifs tels que l’obsession alimentaire, l’avidité et l’excès. Comme montré par Antonella Ghersetti dans son étude sur les pique-assiettes (*tufayliyyūn*), l’hyperbole quantitative aussi bien que qualitative est “une véritable technique rhétorique qui permet d’amplifier, en qualité et en quantité, l’obsession alimentaire des parasites”¹⁶². Il nous paraît, cependant, que ce même désir démesuré de manger caractérise aussi le haschichin car son avidité est telle qu’il semble ne pas réussir à se contrôler. Cela est illustré dans l’histoire de deux mangeurs de haschich de Damiette qui après en avoir absorbé une dose se rendirent au pressoir de canne à sucre. Assis l’un en face de l’autre, ils commencèrent à sucer les cannes et à cracher les écorces devant eux jusqu’à ce que l’amas soit si haut qu’il ne leur permit plus de se voir l’un l’autre. Cependant ils continuèrent à dialoguer et à sucer de la canne à sucre¹⁶³.

Dans une autre anecdote, le juge Zayn al-Dīn al-Ḥarrāṭ, de la noble chancellerie des régions de l’Égypte, se rendit un jour à Damas pour une affaire du prince. Un de ses amis organisa un banquet en son honneur à la *Rabwa*. Pendant qu’ils marchaient dans la vallée, Ibn al-Ḥarrāṭ aperçut une personne bien habillée assise à l’ombre au bord de l’eau courante. Le haschich lui avait fait effet et il s’était mis à délirer (*yasrudu*). Alors, Zayn al-Dīn al-Ḥarrāṭ s’approcha et chanta improvisant:

J’ai croisé un haschichin qui avait les yeux rouges
avec une seule verte, l’armée du chagrin a été chassée
La tristesse craint qu’elle lui lance ses flèches
rivaliser contre la verte veut dire bien maîtriser le bavardage/être renforcé par une cotte de mailles
(*muḥkamat al-sard*)

Puis, quelqu’un lui dit que ce type qui délirait s’appelait Muhannā et qu’il était un fin libertin. Alors Ibn al-Ḥarrāṭ voulu le prendre avec lui pour s’amuser. Ainsi, aussitôt ils descendirent dans la *Rabwa* et Muhannā commença à avaler une pilule (*tāba*) de haschich devant les personnes présentes puis il commença à se comporter comme un bouffon (*taḥala’a*). Ibn al-Ḥarrāṭ improvisa alors ces vers:

Nous avons un ami qui a dans sa main une demi pilule de haschich (*tāba*)
il est comme le grenadier et sa couleur verte brille dans l’oscillation
Nous avons attendu une heure après qu’il l’ait absorbé
et devant nous une fleur de grenadier est surgit dans ses yeux

Quand ils passèrent devant un vendeur d’abricot de Ḥama, ils demandèrent à Muhannā combien de *raṭl*-s d’abricot il pouvait manger et l’un d’eux dit: “Il mange dix *raṭl*-s, je suis témoin!”. Alors Muhannā fit: “Je te libère de cette charge, je mangerai toutes les abricots qu’il y a là bas”. Alors ils lui émondèrent un quart de quintal (ce qui correspond à cent *raṭl*) de l’espèce damascène et il les mangea tous, puis cassa les noyaux et il dévora ce qu’il y avait dedans. Ensuite il chanta une *mawāliyyā*:

¹⁶¹ Éd. 44:14-18.

¹⁶² A. Ghersetti, En quête de nourriture: étude des thématiques liées aux pique-assiettes (*tufayliyyūn*) dans la littérature d’*adab*, *al-Qantara* 25, 2004, p. 443. Voir aussi sur ce thème A. Ghersetti, La représentation des pique-assiette dans la littérature d’*adab*, *Annales islamologiques* 42, 2008, pp. 213-230.

¹⁶³ Éd. 44:19-21.

Réjouis-toi toujours et mange du haschich
 manges-en une deuxième fois puis bois une tasse pleine de *banğ*
 si quelqu'un t'importune pour le fait de manger ton *kiff*, dit:
 Monseigneur, quel tourment tu me procures pendant que je suis drogué¹⁶⁴.

Dans une autre anecdote le chanteur Taqliya qui, comme nous dit al-Badrī chantait correctement seulement après avoir pris du haschich, se présenta un jour à une fête où il y avait des mets tellement gourmands qu'on n'en avait jamais vu de pareils. Alors il en mangea sans s'arrêter et quand la drogue lui embrasa les yeux, la faim fut encore plus intense. Puis il tomba malade pour l'excès de nourriture et la mort s'approcha. Alors, Badr al-Dīn Ibn al-Şāhib lui rendit visite et s'enquit de son état et Taqliya lui répondit avec un jeu de mot: "Ce qui me fait peur c'est d'être enterré/c'est ce qu'il m'arrive encore du *madfūna*"¹⁶⁵. La source de cette histoire, indiquée seulement par l'exemplaire parisien de la *Rāḥa*, est le *Maṭāli' al-budūr fī manāzil al-surūr* d'al-Ġuzūlī (m. 815/1412). Dans ce dernier recueil, l'histoire (*nādira*) de l'indigestion de Taqliya ne s'accompagne d'aucune prise de haschich, en revanche c'est l'incontinence alimentaire du personnage qui est mise en évidence. En outre, les deux exemplaires de la *Rāḥa* ont deux leçons du nom Taqliya qui diffèrent de celles du *Maṭāli' al-budūr*: le manuscrit parisien lit *tuqayliya* qui est un *taşğīr* de la variante *tuqaliya*, qui à son tour est la leçon de l'exemplaire damascène. Il est évident que les variantes de la *Rāḥa* entendent jouer avec le double sens du mot *taqālī*: d'un côté, comme variante de *taqīl*, elle signifie que ce chanteur était une personne lourde, ennuyeuse, pédante et de l'autre ce terme évoquerait la pesanteur due à l'ingestion de beaucoup d'aliments. *Taqliya*, dans la variante rapportée par al-Ġuzūlī, indique aussi une sauce à base d'ail ou oignon mélangée à la coriandre puis frite dans du beurre et utilisée comme condiment. Ainsi la question posée par Badr al-Dīn Ibn al-Şāhib dans le *Maṭāli' al-budūr*: "İş ḥāl al-taqliya", évoque le double sens qui, dans la *Rāḥa*, en revanche, n'a pas été totalement retenu: "kayfa ḥāluka yā Taqliya"¹⁶⁶. Enfin, Rosenthal avait déjà relevé une autre variante de cette histoire dans la *Tamarāt al-awraq* d'Ibn Ḥiğğa al-Ḥamawī où le protagoniste est le chanteur Ibn Nuqayla qui était tombé malade à cause d'une indigestion et lorsque Ibn al-Şāhib lui fit visite et lui demanda: "kayfa ḥāla al-nuqayliyya?", il repliqua avec le même jeu de mot autour du terme *madfūna*¹⁶⁷. Quoiqu'il en soit, al-Badrī a ajouté le détail de l'absorption du haschich qui n'était pas présent chez al-Ġuzūlī et Ibn Ḥiğğa al-Ḥamawī, pour renforcer, il nous semble, le désir démesuré du protagoniste sous l'effet de la drogue.

De façon analogue, un des ces haschichins raffinés (*ba'aḍ al-zurafā' al-ḥaşāşīyya*) était assis à table quand il lui fut présenté un dessert appelé *'azizā* avec du miel qui n'était pas particulièrement doux. Alors le haschichin dit à celui qui le lui avait présenté: "Je crois que celui-ci a été fait avant [la

¹⁶⁴ Éd 47:13-33 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 61.

¹⁶⁵ "mā aḥwafanī an taşīra madfūna", Éd. 43:15. La *madfūna* est un met oriental à base de légumes et riz.

¹⁶⁶ Voir al-Ġuzūlī, *Maṭāli' al-budūr fī manāzil al-surūr*, 2 vols, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, al-Qāhira 2006, vol. 2, p. 370. Pour la sauce appelée *tuqaliyya*, voir H. Weher, *Arabic-English Dictionary*, p. 922 et El-Sayyed Badawi, M. Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, p. 717.

¹⁶⁷ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 81 et Ibn Ḥiğğa al-Ḥamawī, *Tamarāt al-awraq*, p. 40.

révélation du verset]: «Ton Seigneur a révélé aux abeilles»¹⁶⁸. Cette histoire est présente dans la littérature arabe dans plusieurs variantes. Or, si l'essentiel de ce récit ne change pas vraiment d'une version à l'autre où le verset coranique est utilisé pour souligner qu'un certain met n'est pas assez doux, l'identité du personnage qui fait une telle remarque, lorsque ce n'est pas un anonyme, est assez variable. Dans le *Ġam' al-ġawāhir fī al-mulaḥ wa al-nawādir* et le *Zahr al-ādāb wa tamar al-albāb* d'al-Ḥuṣrī al-Qayrawānī (m. 406/1015), notamment, c'est Aš'ab, le bouffon médinois devenu le stéréotype du glouton et de l'avare dans la littérature d'*adab*, à se plaindre que la *fālūdaġa* qu'Ismā'īl al-A'raġ lui avait offert n'était pas assez douce. Dans l'une des deux variantes de cette histoire rapportées dans la *Muḥāḍarāt al-udabā'* d'al-Rāġib al-Iṣbahānī (m. 502/1108) c'est, en revanche, Muzabbid, le célèbre pique-assiette à citer ce verset coranique¹⁶⁹.

Dans une autre histoire Burhān al-Dīn al-Mi'mār se présenta un jour chez 'Alā' Ibn Faḍl Allāh al-Ġazīzī ou 'Alā' Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (m. 749/1348) selon la leçon de l'exemplaire parisien de la *Rāḥa*, qui lui offrit du 'azīza avec du sucre couvert d'huile d'amande. Lorsqu'ils commencèrent à manger, ils mirent hors d'attente d'al-Mi'mār l'assiette de ce liquide délicieux. Alors, il entreprit de creuser avec son doigt un canal dans le gâteau pour diriger vers lui l'huile d'amande et Ibn Faḍl lui dit: "Ô al-Mi'mār, «As-tu pratiqué une brèche [dans ce bateau] pour engloutir ceux qui s'y trouvent?»", (*Sūra al-kaḥf*, 71) et il répondit: "Certainement non, mais plutôt «Que nous poussons vers une terre morte. Nous rendons ainsi la vie à la terre après sa mort»", (*Sūra fāṭir*, 9) et ils rirent de lui¹⁷⁰. Dans cette anecdote le haschich n'est pas directement mentionné, cependant Burhān al-Dīn al-Mi'mār dans la *Rāḥa* est souvent présenté comme le stéréotype du poète haschichin et pédéraste. Quoi qu'il en soit, ce récit comme présenté par Ulrich Marzolph appartient au motif du folklore international 1533A, *Tête du cochon divisée selon les Écritures* (*Hog's Head Divided According to Scripture*), et il est avec quelques variantes très bien représenté dans la littérature d'*adab*. La version la plus ancienne et la plus complète de ce conte est contenue dans le *Kitāb al-taṭfīl* d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 463/1071) où Bunān, le stéréotype du pique-assiette (*tufaylī*), avait été invité par un de ses amis à préparer du 'aṣīda, une sorte de bouillie faite de farine épaissie avec de l'eau mélangée au miel et servie avec du beurre clarifié (*samn*) au milieu. Une fois que ce met délicieux était prêt, les invités commencèrent à prendre du 'aṣīda traçant avec leurs doigts des canaux dans le bouillie pour avoir plus de beurre et chacun récita un verset coranique qui pouvait s'adapter à la situation: l'un prit un morceau et, le jetant dans le beurre, dit: «Ils seront précipités dans la Géhenne, eux, et tous ceux qui s'étaient égarés» (*Sūra al-*

¹⁶⁸ Éd. 56:16-17. Le verset coranique complet est: «⁶⁸ Ton Seigneur a révélé aux abeilles: 'Établissez vos demeures dans les montagnes, dans les arbres et les ruches; ⁶⁹ puis mangez de tous les fruits. Suivez ainsi docilement les sentiers de votre Seigneur'. De leurs entrailles sort une liqueur diaprée où les hommes trouvent une guérison. - Il y a vraiment là un Signe pour un peuple qui réfléchit! -», *Sūra al-Naḥl*, 68, *Le Coran*, vol. 1, p. 331.

¹⁶⁹ U. Marzolph, *Arabia ridens*, vol 2, p. 108 n° 432 et F. Rosenthal, *Humor*, pp. 31-33, pour les deux variantes de l'anecdote avec la citation coranique tirée du *Sūrat al-Naḥl* voir p. 51 et 68. Al-Rāġib al-Iṣbahānī, *Muḥāḍarāt al-udabā'*, vol 2, p. 619.

¹⁷⁰ Éd. 56:18-21.

šu'arā', 94), et le beurre coula vers lui, puis un autre récita: «Que des puits désertés et des palais abandonnés» (*Sūra al-ḥağ*, 45) et creusa un canal vers lui. Un autre dit: «As-tu pratiqué une brèche dans ce bateau pour engloutir ceux qui s'y trouvent? Tu as commis une action détestable» (*Sūra al-kahf*, 71) et prit du *samn* tandis qu'un autre invité ajouta: «Nous poussons l'eau vers un sol aride» (*Sūra al-sağda*, 27), et un autre: «Deux jardins ombragés» (*Sūra al-Raḥmān*, 66) et un autre ajouta: «Où coulent deux sources» (*Sūra al-Raḥmān*, 50) et enfin un dernier: «Les eaux se mêlèrent d'après un ordre décrété» (*Sūra al-qamar*, 12). Alors Bunān dit: «Que nous poussons vers une terre morte» (*Sūra fāṭir*, 9) et vu que personne disait plus rien il ajouta: «Il fut dit: 'Ô terre! Absorbe cette eau qui t'appartient! Ô ciel! Arrête-toi' L'eau fut absorbée, l'ordre fut exécuté: le vaisseau s'arrêta sur le Joudi» (*Sūra Hūd*, 44) et prit ce qu'il restait du *'aṣīda*. Tous rirent tellement que l'un d'entre eux qui en avait avalé une bouchée aurait été mort suffoqué s'ils ne l'avaient roué des coups pour le faire déglutir ce qu'il avait dans la gorge¹⁷¹.

Enfin nous pouvons citer un dernier exemple dans la *Rāḥa* qui nous semble corroborer davantage notre thèse: al-Aṣma'ī raconta qu'il avait absorbé un jour une dose de ce qui rend heureux (*šay' min al-mufarriḥāt*) puis il sortit se promener dans quelques endroits de plaisirs (*fī ba'd al-muftarağāt*) quand il rencontra un groupe d'illustres bédouins qui l'invitèrent à partager leur repas et il décida d'accepter leur invitation pour s'amuser un peu avec eux. Quand un jeune homme de bel aspect (*aqbal*), "le plus noble des chameaux" (*wa-ma'ahum šābb aqbal wa-huwa min al-ba'īr anbal*), se mit à table et commença à manger le *mansaf* qui avait été servi devant lui avec les cinq doigts, puis toute la main et enfin ses bras jusqu'à ce que la graisse lui coula sur les jambes. Alors il prit sa fourrure de laine et nettoya la graisse avec les bouts qui traînaient par terre. Al-Aṣma'ī dégoûté par ce spectacle voulant se moquer ouvertement de sa grossièreté, l'apostropha avec un vers auquel à son avis le bédouin n'aurait pas su répondre:

Tu es comme un bout d'excrément dans le derrière d'un mouton
Après une pluie légère vient un orage

Cependant, contrairement à ce que le philologue s'attendait, le bédouin regardant al-Aṣma'ī droit dans les yeux, repliqua avec un vers dont le premier hémistiche reprenait celui du poème du philologue:

Tu es comme un bout d'excrément dans le derrière du mouton
qui est lâché lorsque ce mouton marche

Ainsi al-Asma'ī pensa: "Je voulais me moquer des bédouins mais ce sont eux qui se sont moqués de moi". Puis, le philologue invita le bédouin chez lui et lui fit préparer un poulet par sa femme et demanda à son invité de le couper pour sa famille. Ce qui suit est un conte bien connu dans la littérature d'*adab* dont l'essentiel avait été déjà raconté par al-Ğāḥiḻ (m. 255/868) dans son *Kitāb al-ḥayawān*, où la division du poulet qu'elle soit faite par les paires ou les impaires tombe toujours en

¹⁷¹ Voir sur cela al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *Kitāb al-taṭfīl*, Maktabat al-qudsī, al-Qāhira, 1983, pp. 74-75; al-Ḥaṭīb al-Bağdādī, *L'arte dello scrocco. Storie, aneddoti e poemi di scroccoli*, introduction, traduction et notes par Antonella Ghersetti, Abramo Editore, Catanzaro 2006, pp. 168-169; U. Marzolph, *The Quran*, p. 483; Id, *Arabia ridens*, vol 2, p. 108 n° 432 et G. van Gelder, *Of Dish*, p. 89.

faveur du bédouin bien rusé¹⁷². Cette anecdote a été analysée en détail par Antonella Ghersetti qui a relevé deux rédactions l’une dite “brève”, rapporté par al-Ġāhiz, al-Ābī et Ibn al-Ġawzī, et l’autre dite “longue” présente dans la *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab* d’al-Nuwayrī (m. 733/1322). Une variante de la recension “longue” avec comme protagoniste le célèbre al-Aṣma‘ī se trouve dans l’anthologie de Muḥammad Diyāb al-Atlīdī (XIIe/XVIIe siècle) *I’lām al-nās bi-mā waqa‘a li-l-Barāmika ma‘a Banī ‘Abbās* et dans un recueil anonyme d’anecdotes contemporain à al-Atlīdī la *Nuzhat al-udabā*¹⁷³. Dans ces sources, l’anecdote se compose des mêmes volets que la variante de la *Rāḥa*, cependant, dans les deux anthologies tardives l’échange en vers, qui est une élaboration de la jute poétique déjà présentée par al-Nuwayrī, est plus développé que dans l’ouvrage d’al-Badrī. En outre, le premier hémistiche ne coïncide pas dans les deux fragments poétiques comme dans la *Rāḥa* mais il est plutôt: *ka’annaka aṭlatun fi arḍi haššin*, “tu es comme une racine dans une terre molle”. Ainsi, la présence dans la *Rāḥa* de la même variante qui sera englobée plus tard dans le *I’lām* et la *Nuzha* nous porte à antedater la première rédaction de cette version “longue” à la deuxième moitié du IXe/XVe siècle. Quoi qu’il en soit, al-Badrī ajoute à cette histoire une nouvelle composante: al-Aṣma‘ī aurait ingéré *šay’an min al-mufarriḥāt*. Dans le troisième chapitre de la *Rāḥa*, citant l’autorité du *Sawāniḥ* d’al-‘Ukbarī, al-Badrī entend pour *al-‘aqāqīr al-mufarriḥa* le safran (*za‘afrān*), le haschich (*ḥašīša*), le buglosse (*lisān al-tawr*) et tout ce qui entraîne un effet similaire¹⁷⁴. Par conséquent, dans la variante de la *Rāḥa* al-Aṣma‘ī, le célèbre philologue de Baṣra mort en 213/828, aurait été enivré par une des ces drogues avant de rencontrer le bédouin. Ce détail qui n’est présent ni dans les versions antérieures, ni dans celle postérieures de cette histoire, peut être considéré une invention sortie de la plume d’al-Badrī. Or, que ce détail n’ait pas été retenu dans les versions successives s’explique par le fait que présenter al-Aṣma‘ī tel un haschichin rend cette variante peu crédible même sur le plan de la fiction narrative. En effet, comme montré par Ulrich Marzolph, un certain personnage cristallisé dans des figures littéraires très bien codifiées, comme al-Aṣma‘ī par exemple, a été gardé dans la tradition narrative suffisamment “ouvert” pour accueillir de nouvelles histoires, pourvu que celles-ci sans trop l’altérer participent à le rendre reconnaissable à l’image qui a été construite pendant les siècles¹⁷⁵. Ainsi, nous pouvons avancer l’hypothèse que le détail introduit par la *Rāḥa* a servi en quelque sorte comme une justification pour l’insertion de ce conte au milieu d’un chapitre marqué par le binôme nourriture et haschich. Pourtant, il nous semble qu’al-Badrī a été parfaitement conscient des limites d’une telle opération de réélaboration de la tradition classique, du moment où les personnages stéréotypés ne sont pas tous adaptables à ce nouveau thème. Abū Nuwās, par exemple, ne peut certainement pas être considéré

¹⁷² Éd. 41:35-42:20, al-Ġāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, 7 vols, éd. ‘A. M. Hārūn, première édition Miṣr 1943, deuxième édition Maktabat wa-maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr 1966, vol. 2, p. 357-359.

¹⁷³ A. Ghersetti, «La division du poulet», pp. 15-33, surtout pp. 18-19. Voir aussi U. Marzolph, *Arabia ridens*, vol. 2, pp. 24-25 n° 90 et *Ibidem*, vol 1, pp. 67-71.

¹⁷⁴ Éd. 23:1-3. Voir aussi la recette d’un *ma‘ḡūn* appelé *al-mufarriḥa* chez al-Rāzī, *Kitāb al-Manṣūrī fi al-ṭibb*, p. 389. Celui-ci est présenté comme un remède pour soigner *al-mālīḥūliyā* (mélancolie ou plutôt un des ce qu’aujourd’hui on appelle dépression) mais, dans sa préparation, n’a aucune des drogues cités par al-Badrī.

¹⁷⁵ U. Marzolph, “Focusees” of jocular fiction, pp. 127-8.

comme un haschichin mais comme un fin trickster qui pour avoir toujours plus de *lawzīnġa* cite en présence de Hārūn al-Rašīd des versets coranique de un à cent mille:

On raconte qu'Abū Nuwās un jour se présenta devant al-Rašīd qui avait entre ses mains une coupe de *lawzīnġ* et dans l'autre une plume d'argent. Abū Nuwās pensa: "Je regarderai dans la coupe et il comprendra ce que je veux". Alors, al-Rašīd divisa un *lawzīnġ* et le lui offrit, puis je [Abū Nuwās] dis: "Allāh le Très Haut a dit: «Le deuxième de deux» (*Sūrat al-Tawba*, 40) et il lui donna un deuxième. Puis je dis: «Il n'y a pas d'entretien à trois où il ne soit le quatrième» (*Sūrat al-Muġādila*, 7), et il m'offrit un troisième. Puis je dis: «Et leur chien quatre» (*Sūrat al-Kahf*, 22), et il me donna un quatrième. Alors je dis: «Ils étaient cinq et leur chien le sixième» (*Sūrat al-Kahf*, 22) et me donna un cinquième. Puis je dis: Allāh a créé «Les cieux et la terre en six jours» (*Sūrat al-A'rāf*, 54; *Sūrat Yūnus*, 3; *Sūrat Hūd*, 7; *Sūrat al-Ĥadīd*, 4) et m'offrit un sixième. Puis je fit: «Sept cieux superposés» (*Sūrat al-Mulk*, 3; *Sūrat Nūh*, 15) et me donna le septième. Puis je lui dis: «Ce Jour-là huit d'entre eux porteront le Trône de ton Seigneur» (*Sūrat al-Ĥāqqa*, 17) et me donna un huitième. Puis je dis: «Nous avons donné à Moïse neuf signes manifestes» (*Sūrat al-Isrā'*, 101) et me fila un neuvième. Puis je dis: «Nous les avons complétées par dix autres» (*Sūrat al-A'rāf*, 142) et me donna un dixième. Puis je dis: «J'ai vu onze étoiles» (*Sūrat Yūsuf*, 4) et me donna un douzième. Puis je dis: «Oui le nombre des mois pour Allāh est de douze mois» (*Sūrat al-Tawba*, 36). Alors il me dit: 'Jusqu'à quand, Abū Nuwās?' et je répondis: Ô Prince de croyants, jusqu'au verset «Nous l'envoyâmes à cent mille hommes ou plus encore» (*Sūrat al-Şāffāt*, 147). Alors il rigola et me dit: 'Que Allāh te bénisse, prends-en autant que tu veux'¹⁷⁶.

Il semble que cette anecdote était déjà connue au IVe/Xe siècle car al-Mas'ūdī dans son *Murūġ al-ġahab* avait fait une brève référence à cette histoire¹⁷⁷, cependant la version de la *Rāĥa* est la seule qui met en scène Abū Nuwās et Hārūn al-Rašīd¹⁷⁸. Comme l'a remarqué Ulrich Marzolph, les anecdotes humoristiques qui utilisent les versets coraniques ne représentent pas une moquerie du Texte Sacré, en revanche ces histoires, déjà très rares dans la littérature d'*adab*, se moquent avec le Coran, où ce dernier est utilisé comme solution d'un problème ou comme résolution d'un conflit¹⁷⁹.

Comme nous avons pu le montrer, al-Badrī dans son recueil ne fait que réinterpréter en les réélaborant une série de thèmes déjà assez bien exploités par l'anecdotique arabe classique mais qui dans la *Rāĥa* sont adaptés à une nouvelle marque culturelle. En d'autres termes, pour utiliser une expression déjà employée par Antonella Ghersetti au sujet du pique-assiette, le haschichin nous semble fonctionner comme un "catalyseur thématique"¹⁸⁰. En effet, la complète absence dans les sources antérieures du sujet du haschich et de ses consommateurs a encouragé al-Badrī à recréer un corpus d'histoires qui dans les intentions de l'auteur de la *Rāĥa* devait se placer dans le sillage des thèmes humoristiques classiques. Alors le personnage du haschichin dans son ambiguïté cristallise les stéréotypes du stupide, du sot, de l'insensé ou de l'ivrogne pour ne pas risquer de sonner trop étrange aux oreilles d'un lecteur arabe du IXe/XVe siècle.

Mais si l'appel à la tradition "savante" est indéniable, il nous semble qu'une tradition narrative plus "populaire" soit aussi bien représentée dans la *Rāĥa*. Et cela non seulement par le recours à des motifs communs au folklore international mais aussi par l'élaboration des figures narratives qui sont

¹⁷⁶ Éd. 55:15-23.

¹⁷⁷ A. Ghersetti, En quête de nourriture, p. 433.

¹⁷⁸ U. Marzolph, *Arabia ridens*, vol. 2, p. 180 n° 766. Voir entre autre la version de al-Ĥaṭīb al-Baġdādī, *Al-Taṭfīl*, pp. 40-41.

¹⁷⁹ U. Marzolph, *The Qoran and Jocular Literature*, pp. 483-7.

¹⁸⁰ A. Ghersetti, En quête de nourriture, p. 435 et Eadem, La représentation des pique-assiette, p. 228.

également très populaires dans une tradition moins formelle et normalisée que celle classique. Or, à la fin du cinquième chapitre des indices linguistiques nous ont amené à nous demander si pouvait-on qualifier la *Rāḥa* de *littérature moyenne*. Selon la définition qu'en donne Aboubakr Chraïbi la *littérature moyenne* ou *intermédiaire*, comme le nom même le suggère, se situe justement entre une littérature dite "populaire" et une tradition narrative "savante" ou classique. En d'autres termes, entre une littérature d'expression plus ou moins dialectale ou produite oralement ou par écrit par et pour le peuple des fois identifiable avec le folklore et une littérature caractérisée par un haut degré de formalisation tant au niveau linguistique que du choix thématique, élitiste et difficilement accessible à qui n'a pas eu une robuste formation littéraire, entre ces deux pôles il existerait alors un vaste espace intermédiaire lieu de communication entre ces deux extrêmes qui puise soit à l'un soit à l'autre en mélangeant les registres linguistiques, les styles et les variantes narratives¹⁸¹.

Si l'on retient cette notion formulée par Aboubakr Chraïbi, et nous basant sur le corpus de cette édition partielle du traité d'al-Badrī, la *Rāḥa* présentant des éléments appartenant à une littérature narrative populaire ainsi qu'à une littérature savante, peut être qualifiée de *littérature moyenne*.

Ainsi cette réélaboration se base sur le fait que comme tous ces motifs qui dans la tradition anecdotique arabe à la fois classique et populaire avaient fait recours au registre humoristique, le motif des mangeurs de haschich permet, lui aussi, d'aborder la réalité et les conflits qui la caractérisent sous l'angle alternatif et cathartique du rire de tel sorte que le monde "n'éclate pas sous la pression de l'énergie qu'engendre la drogue mais se tord légèrement par-ci par-là, se détend ou se comprime, s'estompe à l'improviste ou traîne avec nonchalance. Autrement dit, il perd un peu la raison"¹⁸² son urgence et le sérieux qui le caractérise.

¹⁸¹ A. Chraïbi, *Les Mille et une Nuits*, pp. 15-19.

¹⁸² M. Sami-Ali, *Le Haschisch*, p. 75.

CONCLUSIONS

La première référence au haschich comme substance récréative remonterait au début du VIe/XIIe siècle quand, comme nous l'avons montré, le mot *ḥašīšiyya* est utilisé avec une connotation négative dans la polémique anti-nizarite et puis plus généralement anti-ismaélienne. Il serait possible d'avancer l'hypothèse que les images paradisiaques que la légende décrivait pouvaient aussi trouver une base dans les récits qui circulaient à propos des visions et des hallucinations produites par la drogue chez les haschichins. Certes, les premières occurrences de telles histoires remonteraient au VIIe/XIIIe siècle quand des contes plaisants avaient été vraisemblablement collectées par al-'Ukbarī dans son *Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'ih al-qinnabiyya*. Cependant, nous ne pouvons pas exclure que des récits fantastiques sous forme d'anecdotes plus ou moins littérairement formalisées circulaient déjà à l'époque de la première polémique anti-nizarite. Quoi qu'il en soit, à partir de la moitié du VIIe/XIIIe siècle, le *ḥašīš* apparaît à côté d'autres conduites blâmables telles que le vin, le *mizr* et la fornication et fera l'objet d'une série d'édits émis par le pouvoir politique. Le dépouillement des sources historiques a révélé que par la suite la condamnation ne concernait pas exclusivement le chanvre mais l'interdiction de celui-ci s'accompagnait le plus souvent de la prohibition plus générale du vin et de la prostitution. De même, quand le pouvoir politique entendait tirer profit par l'imposition de taxes sur *al-munkarāt*, cela voulait dire que les tributs s'appliquaient en même temps au vin, au haschich et à la prostitution. Cependant, les attitudes tolérantes vis-à-vis de ces conduites n'avaient pas manqué de créer des tensions entre le pouvoir politique et les religieux qui, quant à eux, avaient interprété des calamités naturelles telles que la famine provoquée par l'insuffisance de la crue du Nil ou les vagues de peste comme des signes de la colère divine. Il fallait alors rétablir l'ordre dans les mœurs et dans la société à travers des campagnes contre tous ces comportements abjects et transgressifs pour garantir alors la survie de l'État. En outre, comme Paulina B. Lewicka l'a bien montré, les répressions contre le vin notamment s'accompagnaient souvent de la destruction des endroits où l'on pressait le raisin, des lieux de stockage, des commerces et de tous les objets impliqués dans la production et la consommation du fruit de la treille, et ils semblaient vouloir affaiblir les communautés chrétiennes, dont la production de vin était une des sources économiques majeures et cela parallèlement aux différentes phases du conflit entre les armées chrétiennes et musulmanes dans la Méditerranée et au Levant. Une telle dynamique ne serait cependant pas justifiée dans le cas du haschich qui, sur la base des informations à notre disposition, n'était pas assimilé aux chrétiens. Il serait plutôt probable que la lutte contre cette substance voulait affaiblir en les discréditant les milieux soufis qui étaient devenus particulièrement puissants dans l'époque mamelouke. En effet, c'est justement pour endiguer les tendances hétérodoxes de certains groupes de mystiques qu'à partir du VIIe/XIIIe siècle des textes juridiques furent rédigés. Des érudits proches des milieux soufis comme Ibn Ġānim al-Maqdisī (m. 678/1279-1280) et Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī (614-686/1218-1287), par

exemple, entendaient dénoncer ces religieux qui préconisaient la consommation de chanvre pour atteindre l'union mystique avec Dieu (*fanā*). Il n'y avait pas de doute pour ces érudits: le chanvre devait être considéré illégal car appliquant le raisonnement analogique, le haschich comme le vin était un enivrant (*muskir*). Le binôme soufisme-consommation de haschich avait été aussi souligné par al-Ġawbarī (première moitié du VIIe/XIIIe siècle) et surtout par Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328) qui, quant à lui, mena une campagne contre les pratiques dégénérées des soufis qui d'après lui recherchaient la transe par l'absorption de cette drogue, ainsi que par la danse et le chant. Nous croyons que la récurrence de l'association entre haschich et mysticisme ne relève pas du simple cliché, comme le supposait Éric Geoffroy. En revanche, l'existence d'une critique de ces pratiques au sein même du groupe soufi montrerait que la consommation de haschich dans certains cercles hétérodoxes était réelle et faisait l'objet d'un débat entre les érudits.

En effet l'absence d'une interdiction légale indiscutable laissait une certaine marge d'indétermination qui était celle d'une appréciation discrétionnaire par la déduction d'un cas dérivé à travers l'association ou l'assimilation à l'autorité-source (Coran, *ḥadīths*, sharia). Cependant, après toutes les tentatives de systématisation tentées par la suite, la matière demeurera ambiguë, tant que le haschich ne saurait être assimilé qu'à la catégorie légale des *šubuhāt*: des actes illicites qui ressemblent à ceux licites mais qui par le fait même de cette ressemblance peuvent entraîner au doute, à l'erreur et donc doivent être regardés avec méfiance¹. Ainsi, le haschich, au même titre que le vin et l'homosexualité², est ambigu et, en tant que tel, est une source de désordre sociale, qui devait être combattu par le pouvoir politique, mais aussi morale et donc sanctionné au niveau de la religion. En outre, comme nous l'avons montré, Ibn Taymiyya avait comparé le vin et le haschich respectivement à l'urine et aux excréments, voulant ainsi souligner le caractère sale et donc impur (*naġs*) de ces deux substances, même si contrairement au vin, dans la production des électuaires à base de chanvre il n'y avait aucune fermentation. Or, comme montré par Mary Douglas, ce qui est sale représente essentiellement le désordre qui doit être éliminé parce qu'il mine l'harmonie de la société et du monde³. En effet, le genre d'égarement produit par les enivrants, selon al-Qaṣṭallānī, provoque une altération négative de l'ordre sociale et un éloignement de l'harmonie et de la perfection naturellement recherchées par l'être humain. Or, le haschich provoque les mêmes signes de désordre que ceux produits par les boissons fermentées tant au niveau du comportement que de la pensée (*zahara bihi aṭar al-taġyyīr fī intizām al-fi'l wa-l-qawl*)⁴.

En outre, comme nous l'avons souligné, pour discréditer les ismaéliens-nizarites, par exemple, le terme *ḥašīyya* avait été aussi utilisé avec le sens d'hérésie et d'abjection, ce qui reprend à nouveau

¹ A propos de l'ambiguïté dans la tradition arabo-musulmane voir surtout T. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2011.

² Voir entre autres sur cela F. Lagrange, *Islam d'interdits, Islam de jouissance*, Théraèdre, Paris 2008, pp. 125-130.

³ M. Douglas, *Purity and Danger*, apud K. Kuney, *The Rhetoric of Sobriety*, p. xv.

⁴ I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 346-347.

la question du haschich en tant que source de danger. Or, s'il existait un certain consensus au sujet de la menace morale et sociale produite par l'assiduité à cette drogue, en revanche, comme nous l'avons vu, il n'y avait pas d'accord entre les érudits dans quelle catégorie juridique, *muskir*, *murqid*, *mufsid*, *muḥaddir* ou *mufattir*, compter le haschich.

Mais un autre danger avait été aussi associé à cette drogue. Dans le *Takrīm* al-Qaṣṭallānī condamne ces faux soufis pour qui le haschich n'était qu'un moment d'abandon au pouvoir de l'imagination (*sulṭān al-ḥayāl*) et aux illusions (*al-awḥām*). Pour Ibn Taymiyya le haschich "ouvrait la porte de l'imagination" (*fataḥat bāb al-ḥayāl*) mais le genre de visions auxquelles le shaykh ḥanbalite faisait référence ne sauraient être que des images corrompues (*ḥayālāt fāsida*) qui portent les croyants à donner peu d'importance aux devoirs religieux (*'ibāda*)⁵. La recherche de l'assouvissement du plaisir qu'al-Badrī avait lui-aussi souligné dans les termes d'un plaisir illusoire (*laḍḍa wahmiyya*)⁶, était pour Ibn Taymiyya la plus grave faute du haschichin, tant que pour le shaykh damascène s'il y avait du plaisir dans l'absorption d'une substance, il fallait alors punir du *ḥadd* son consommateur. Il y a en cela la crainte que le haschich pouvait non seulement entraîner une joie et une euphorie éphémère, comme Ibn al-Bayṭār, par exemple, l'avait aussi relevé "[certains] en mangent en mâchant longuement. Ainsi, ils s'enthousiasment (*yaṭrubūna*) et éprouvent une grande joie (*yafrāḥūna kaṭīran*)"⁷, mais c'était surtout évident aux érudits que le haschich, contrairement au vin, ouvrait un espace psychique créatif plus, ou moins conscient, fût-ce pendant le rêve ou l'état de veille, dans lequel le haschichin fondait sa perception du monde à partir de l'imagination. Cependant, cette intense sollicitation des sens pouvait même aboutir à la folie, donc à la perte plus ou moins irréversible du sens de la réalité, ce qui sera un thème récurrent dans les anecdotes concernant le haschich.

Comme nous l'avons vu, malgré tous ces écrits visant à condamner la consommation de cette drogue, ils ne manquèrent pas cependant des positions de signe opposé. Il semble que le *Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'ih al-qinnabiyya*, comme le titre le suggère, devait recueillir des textes à la louange du haschich. Ce traité qui ne nous est parvenu qu'en fragment, devait collecter, si l'on croit son principal détracteur al-Qaṣṭallānī, "des histoires (*ḥikāyyāt*), des poèmes (*anāšīd*) et des facéties (*muḍḥikāt*) qui trouvent la faveur de qui est enclin aux choses frivoles (*al-baṭālāt*)"⁸. Le traité de al-'Ukbarī (mort probablement en 690/1291) sera une des sources de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* de Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1488) dont nous offrons dans cette étude une édition critique partielle de la deuxième partie consacrée au haschich.

L'analyse philologique des quatre témoins à notre disposition, deux manuscrits complets et deux fragmentaires, nous a porté à avancer la thèse de deux rédactions, car les variantes sont substantielles (structure interne et ordre des paragraphes, ajouts et omissions) et tellement divergentes

⁵ I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 348-50; Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwā*, vol. 34, p. 222, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 131-132.

⁶ Éd. 68:23; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 92.

⁷ Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ḡāmi'*, vol. 4, p. 39.

⁸ I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 50; Id., *Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī*, p. 117.

entre les deux exemplaires que cela suffit pour conforter notre hypothèse. Or, bien que le manuscrit parisien [ب] d'après colophon soit daté 1207/1793 et celui damascène [ظ] ait été copié au plus tard en 1287/1871, an de la mort de son copiste 'Aqīl al-Zuwaytīnī, des indices nous portent, cependant, à adopter ce dernier manuscrit comme base de notre édition partielle. D'autant plus que seulement l'incipit du manuscrit damascène est rapporté par Ḥaġġī Ḥalīfā ce qui prouve que la tradition dont le manuscrit [ظ] dérive était, du moins, connue dans la première moitié du XIe/XVIIe siècle⁹. Des recherches sur l'ouvrage dans sa totalité pourraient évidemment fournir plus des détails concernant le rapport entre les deux témoins. En ce sens, la présente étude devrait permettre de disposer d'une base pour une édition complète de la *Rāḥa* que nous souhaiterions entreprendre par la suite.

L'étude du corpus narratif contenu dans le quatrième et le cinquième chapitre de la *Rāḥa* a révélé des éléments intéressants pour l'étude du *motif des mangeurs* ou *preneurs de haschich* dans la littérature de l'époque mamelouke (648-922/1250-1517). Dans cette analyse nous avons relevé trois axes de réflexion, auxquels il faudrait encore ajouter un quatrième correspondant au rapport entre haschich, transgression et homosexualité (*liwāt*) sur lequel est centré le sixième chapitre de la *Rāḥa* que nous n'avons pas abordé dans cette recherche. À travers l'étude de ces trois axes qui correspondent à la méprise, à l'imaginaire et à la nourriture, nous avons tenté de répondre à deux questions qui constituaient notre problématique initiale, à savoir comment et dans quelle mesure le motif de *mangeurs de haschich* est un moyen de l'humour et comment ce thème se positionne-t-il dans le cadre de l'anecdotique arabe classique et de l'époque mamelouke¹⁰. Nombre d'histoires dans la *Rāḥa* montrent que la représentation littéraire des haschichins ne diffère pas de celle relative à d'autres états liminaires de la perception tels que l'ivresse d'origine alcoolique, la stupidité et la folie, pour ce qui est de l'altération ou de l'absence plus ou moins temporaire des facultés rationnelles, de l'absurde et de l'exagération mais aussi de la perte de contrôle de son propre corps, par exemple pendant la prière, qui s'accompagne souvent d'une certaine confusion des repères spatio-temporels et de la nature des choses.

Donc le haschichin en tant que figure fictionnelle se positionne dans la lignée de ces trois traditions narratives, héritant de celles-ci la même suspension du rationnel et de l'ordinaire qui, entraînant une série de contrastes avec la réalité, représente une source d'humour.

Mais si la réalité ne répond pas aux attentes du haschichin, c'est alors à la drogue de fournir les illusions et les hallucinations qui sont la transposition en images de la réalité psychique du haschichin. C'est ainsi que nous avons exploré ce que Sami-Ali avait défini comme imaginaire: le rêve et ses équivalents diurnes, tant plaisants qu'effrayants, tels que la léthargie, le fantasme, le délire

⁹ Ḥaġġī Ḥalīfā, *Kašf*, vol. 3, p. 339.

¹⁰ Sur le plan poétique, faudrait-il encore interroger le rapport entre poésie inspirée du haschich et le genre bachique qui, quant à lui, a évidemment influencé le premier. Une grande partie de ces vers constitue le contenu du septième chapitre de la *Rāḥa*, bien que, comme nous l'avons vu, plusieurs compositions poétiques soient un peu partout dans le traité d'al-Badrī. Une étude approfondie du corpus poétique ainsi qu'une comparaison avec la première partie de la *Rāḥa* centrée sur le vin est un sujet que nous pourrions aborder dans des études postérieures à cette thèse, parallèlement à une édition complète de la *Rāḥa*.

ou l'hallucination¹¹. Alors le haschichin projette dans une réalité parallèle ses désirs et ses pulsions dont certaines, comme celles relatives à la nourriture, cachent certainement une attitude subversive¹², ou, suivant Jack Zipes, “amid the famines and general poverty of the Middle Ages, food became a symbol of liberty and joy”¹³.

Sur tous ces motifs, la nourriture occupe une position prééminente parmi les thématiques transversalement impliquées dans la représentation littéraire du haschich car, on le sait bien, l'un des effets du chanvre est de susciter l'appétit. Certes, la description surabondante de mets et d'aliments est indubitablement un artifice majeur de l'humour, exploité notamment par Ibn Sūdūn al-Bašbuḡāwī (m. 868/1464). Cependant, comme noté par G. Jan van Gelder, la nourriture en tant que motif littéraire peut aussi être intimement connecté à l'humour: “whenever food is the theme of even the blandest kinds of literature, one must look out for a hidden layers of parody and jesting”¹⁴. C'est probablement une simple coïncidence si, comme souligné par Kishtainy, les termes relatifs au champs sémantique du rire en arabe semblent avoir aussi un lien profond avec la nourriture¹⁵.

Puis, nous avons prouvé que le *mangeur de haschich* en tant que motif littéraire doit être considéré comme un “catalyseur narratif”¹⁶ d'autres thèmes déjà amplement narrativisés dans la tradition anecdotique arabe classique et populaire tels que la folie, la stupidité, l'avarice, l'avidité alimentaire. Ainsi la figure littéraire du haschichin a été laissée suffisamment ouverte dans le cadre d'une littérature moyenne, à qui la *Rāḥa* nous semble appartenir, pour condenser ou “cristalliser”, selon la terminologie utilisée par Ulrich Marzolph¹⁷, un ensemble de modèles stéréotypés traditionnellement joués par des personnages emblématiques tels que Ğuḥā, Nasreddin Hoca, Bunān al-ṭufaylī, etc. En ce sens, al-Badrī faisant preuve de créativité a inséré dans la riche tradition humoristique arabe un nouvel élément, une nouvelle variante. Le motif des *mangeurs de haschich* sert en quelque sorte à “resémantiser” certains thèmes en les manipulant et les adaptant à un nouveau contexte à travers l'impression d'une nouvelle marque culturelle propre, elle, à l'époque mamelouke.

¹¹ Sami-Ali, *Le Haschisch*, préface à l'édition de 1988, p. XII.

¹² M. Marín, *Literatura y gastronomía*, p. 151.

¹³ J. Zipes, *Creative storytelling. Building community, changing lives*, Routledge, New York-London, 1995, p. 157.

¹⁴ G. J. van Gelder, *Of Dishes and discourse*, p. 21.

¹⁵ Kh. Kishtainy, *Arab Political Humour*, Quartet Books, London 1985, pp. 19-20.

¹⁶ A. Ghersetti, *En quête de nourriture*, p. 435.

¹⁷ U. Marzolph, “Focusees” of jocular fiction in classical Arabic literature, pp. 123.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

- Al-Ābī, Maṣṣūr Ibn al-Ḥusayn, *Natr al-durr*, 7 vols, éd. Ḥ. ‘Abd al-Ġanī Maḥfūz, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 2004
- Abū Dāwūd al-Siġistānī, Sulaymān ibn al-Aš‘aṭ, *Sunan Abī Dāwūd*, 4 vols, éd. M. Muḥī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Maktaba al-tiġāriyya al-kubrā’, al-Qāhira 1930
- Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, Aḥmad Ibn Dāwūd Ibn Wanand, *The Books of Plants of Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Part of the Alphanical Section*, éd. et trad. Par B. Lewis, A.-B. Lundequistska Bakhandelin, Uppsala 1953
- Id, *Kitāb al-nabāt li-Abī Ḥanīfah Aḥmad ibn Dāwūd ibn Wanand al-Dīnawarī*, éd. Muḥammad Ḥamīdallāh, IFAO, al-Qāhira 1973
- Id, *Das Pflanzenbuch des Abu Hanifa ad-Dinawari : Inhalt, Aufbau, Quellen*, éd. Thomas Bauer, Harrassowitz, Wiesbaden 1988.
- Abū l-Fidā’, al-Malik al-Mu‘ayyad ‘Imād al-Dīn, *Taqwīm al-buldān*, éd. J. Toussaint Reinaud, W. MacGuckin de Slane, Imprimerie royale, Paris 1840
- Al-Āġurrī, Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Abd Allāh, *Tahrīm al-liwāṭ*, dans Ḥ. ‘Alī Muḥammad (éd), *Kitābān fī al-liwāṭ min rawā’i ‘al-islāmī*, Maktabat al-ṣafḥāt al-ḡahabiyya, al-Riyāḍ 1988
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Da‘if Sunan Ibn Māġa*, Maktabat al-ma‘ārif li-l-naṣr wa-l-tawzī‘, al-Riyāḍ 1197
- Al-‘Āmilī, Bahā’ al-Dīn al-Hamaḍānī, *Al-Kaškūl*, 2 vols, éd. M. ‘Abd al-Karīm al-Namrī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1998
- Al-Anṭākī, Dāwūd Ibn ‘Umar, *Tadkirat ūlī l-albāb*, al-Maktabat al-Ṭaqāfiyya, Bayrūt 1950
- Al-Aṣma‘ī, Abū Sa‘īd ‘Abd al-Malik, *Kitāb al-nabāt wa-l-ṣaġara*, éd. A. Hafnir, al-Maṭba‘a al-Kāṭūlikiyya, Bayrūt 1908
- Al-Atlīdī, Muḥammad Diyāb, *I‘lām al-nās bi-mā waqa‘a li-l-Barāmika ma‘a Banī ‘Abbās (Nawādir al-ḥulafā’)*, éd. M. A. ‘Abd al-‘Azīz Sālim, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 2004
- Al-‘Aynī, Badr al-Dīn Maḥmūd, *Iqd al-ġumān fī ta’rīḥ ahl al-zamān*, éd. M. Raziq Maḥmūd, 4 vols, deuxième édition, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, al-Qāhira 2010
- Al-Badrī, Taqī l-Dīn Abū l-Tuqā, *al-Durr al-maṣūn al-musammā bi-Siḥr al-‘uyyūn*, éd. S. Ṣadiq ‘Abd al-Fattāh, Maṭbū‘āt al-ša‘ab, al-Qāhira 1998
- Id, *Nuzhat al-anām fī maḥāsin al-Šām*, éd. I. Šāliḥ, Dār al-Bašā‘ir, Dimašq 2006
- Al-Bīrūnī, Abū al-Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḥawārizmī, *Kitāb al-ṣaydana fī l-ṭibb*, 2 vols, éd. et trad. Muḥammad Sa‘īd, Mu‘assasa Hamdard al-waṭaniyya, Karachi 1973
- Al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, 9 vols, éd. M. Zuhayr Ibn Nāṣir al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-Naġāh, Dimašq 2000
- Id, *Kitāb al-ta’rīḥ al-kabīr*, 8 vols, éd. H. al-Nadawī et alii, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1962
- Al-Būṣīrī, Muḥammad Ibn Sa‘īd Ibn Ḥammād al-Šanhāġī, *Qaṣīdat al-burda*, éd. I. al-Bāġūrī, ‘A. Ḥasan Maḥmūd, Maktabat al-ādāb, al-Qāhira 1993
- Al-Ḍahabī, Šams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh, *Ta’arīḥ al-Islām*, 52 vols, éd. ‘A. ‘Abd al-Salām al-Tadmurī, Dār al-kitāb al-‘arabī, Bayrūt 1993
- Id, *Kitāb al-kabā‘ir*, Dār al-nadwa al-ġadīda, Bayrūt 1988
- Id, *Mizān al-i’tidāl fī naqd al-riġāl*, 4 vols, éd. ‘A. Muḥammad al-Baġāwī, Dār al-ma‘arifa li-l-ṭibā‘a wa-l-naṣr, Bayrūt 1963

- Al-Diyār-Bakrī, Ḥusayn Ibn Muḥammad, *Tarīḥ al-ḥamīs fī aḥwāl anfas al-naḥīs*, 2 vols, Maṭba‘ah al-fqīr ‘Uṭmān ‘Abd al-Rāziq, al-Qāhira 1302/1884
- Al-Dūrī, Abū Muḥammad al-Hayṭam, *Kitāb fī ḍamm al-liwāṭ*, dans Ḥ. ‘Alī Muḥammad (éd), *Kitābān fī al-liwāṭ min rawā‘i ‘al-islāmī*, Maktabat al-ṣafḥāt al-ḍahabiyya, al-Riyāḍ 1988
- Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad, Treatise on poetry, dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl: The Imagery in Classical Arabic Poetics*, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Exeter 2008, pp. 15-18.
- Al-Ġāhiz, Abū ‘Uṭmān ‘Amrū Ibn Mḥbūb, *Kitāb al-buḥalā*, éd. T. I-Ḥāğirī, Dār al-Ma‘ārif, Cairo 1963
- Id, *Kitāb al-Ḥayawān*, 7 vols, éd. ‘A. M. Hārūn, première édition Miṣr 1943, deuxième édition Maktabat wa-maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr 1966
- Al-Ġawbarī, ‘Abd al-Raḥmān, *Kitāb al-muḥṭār fī kaṣf al-asrār*, éd. M. Höglmeier, Klaus-Schwarz Verlag, Berlin 2006
- Al-Ġurqānī, Abū ‘Abd Allāh al-Ḥasan Ibn Ibrāhīm Ibn al-Ḥasan al-Hamḍānī, *Al-abāṭil wa-l-manākīr wa-l-ṣaḥāḥ wa-l-mṣāhīr*, 2 vols, éd. ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd al-Ġabbār al-Farīwā‘ī, Dār al-ṣamī‘ī li-l-naṣr wa-l-tawzī‘, al-Riyāḍ 2002
- Al-Ġuzūlī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī Ibn ‘Abd Allāh al-Bahā‘ī, *Maṭāli‘ al-budūr fī manāzil al-surūr (Maṭāli‘)*, 2 vols, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, al-Qāhira 2006
- Ḥāğğī Ḥalīfa (Kātib Čelebi), Muṣṭafā Ibn ‘Abd Allāh, *Kaṣf al-zunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn (Kaṣf)*, 8 vols, éd. G. Flügel, Dār Ṣādir, Bayrūt 1858-1935
- Id, *Kaṣf al-zunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, Maktabat al-maṭannā, Bağḍād 1941
- Al-Ḥāṭib al-Bağḍādī, Abū Bakr Aḥmad Ibn ‘Alī, *Kitāb al-taṭfīl*, Maktaba al-quḍsī, al-Qāhira, 1983
- Id, *L’arte dello scrocco. Storie, aneddoti e poemi di scrocconi*, introduction, traduction et notes par Antonella Ghersetti, Abramo Editore, Catanzaro 2006
- Al-Ḥuṣrī al-Qayrawānī, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn ‘Alī Ibn Tamīm, *Ġama‘ al-ğawāhir fī l-mulaḥ wa-l-nawādir*, éd. R. ‘Akāwī, Dār al-manāhil li-l-ṭibā‘at wa-l-naṣr wa-l-tawzī‘, Bayrūt 1993
- Ibn ‘Abd Rabbih, Abū ‘Umar Aḥmad Ibn Muḥammad *Al-‘iqḍ al-farīd*, 8 vols, éd. M. Muḥammad Qumayḥa, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1983
- Ibn Abī Ḥāğala, Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Tilimisānī, *Dīwān al-ṣabāba*, Dār wa-maktabat al-hilāl, Bayrūt 1983
- Ibn Abī Uṣaybi‘a, Muwaffaq al-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad, *Uyyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, 6 vols, éd. ‘Āmir al-Nağğār, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, al-Qāhira 2004
- Ibn al-‘Adīm, Kamāl al-Dīn Abū l-Qāsim ‘Umar Ibn Aḥmad, *Buğyat al-ṭalab fī ta’rīḥ Ḥalab*, 12 vols, éd. S. Zakkār, Dār al-fīkr, Dimaṣq 1988
- Ibn al-Aṭīr, Mağḍ al-Dīn Abū l-Sa‘ādāt al-Mubārak Ibn Muḥammad, *Al-nihāya fī ġarīb al-ḥadīṭ wa-l-aṭar*, 5 vols, éd. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, al-Maktabat al-‘ilmiyya, Bayrūt 1979
- Ibn Bassām, Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn Bassām al-Šantarīnī, *Al-Ḍaḥīra fī maḥāsin ahl al-jazīra*, 8 vols, éd. Iḥsan ‘Abbās, Dār al-Ṭaqāfa, Beirut 1979
- Ibn Baṭṭūṭa, Šams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Yūsuf al-Lawātī al-Ṭanğī, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammā Tuḥfat al-nazzār fī ġarā‘ib al-amṣār*, éd. Ṭalāl Ḥarb, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1992
- Id, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, traduit et annoté par H. A. R. Gibb, révisé par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, 3 vols, Cambridge University Press, Cambridge 1962
- Ibn al-Bayṭār, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Aḥmad al-Dīn, *Kitāb al-ğāmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-ağdiya*, 4 vols, Maktabat al-‘āmira, Būlāq 1874
- Id, *Tafsīr kitāb Diyāsqūrīdūs*, éd. et intr. par Ibrāhīm ben Mrad, Dār al-ğarb al-islāmī, Bayrūt 1989

- Ibn Dāniyāl, Šams al-Dīn al-Mayšilī, *Ṭayf al-ḥayyāl: talāt bābāt min ḥayyāl al-ẓill*, éd. P. Kahle et D. Hopwood, Gibb Memorial Trust, Cambridge 1992
- Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī, Šihāb al-Dīn Aḥmad, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, 28 vols, Markaz zā'id li-turāt wa-l-ta'riḥ, al-‘Ayn 2006
- Ibn al-Ġawzī, Abū l-Faraġ ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad, *Kitāb aḥbār al-ḥamqā wa-l-muġaffalīn*, éd. ‘Abd al-Amīr Mahannā, Dār al-fikr al-lubnānī, Bayrūt 1990
- Id, *Kitāb al-ṣifa wa-l-ṣafwa*, 2 vols, éd. Aḥmad Ibn ‘Alī, Dār al-Ḥadīṭ, al-Qāhira 2000
- Id, *Al-‘ilal al-mutanāhiyya fī al-aḥādīṭ al-wāhiyya*, 2 vols, Idārat al-‘ulūm al-aṭariyya, Fayṣal Ābād 1979
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ṭūsī, *Iḥyā ‘ulūm al-dīn*, 4 vols, Dār al-ma‘arifa, Bayrūt 1982
- Id, *Al-Durrat al-fāhira fī kašf ‘ulūm al-āhira*, éd. L. Gautier, H. Georg, Genève 1878; nouvelle édition Maktabat Muḥammad ‘Alī al-Šubayḥ, al-Qāhira 1971
- Ibn Ġazla, Abū ‘Alī Yahyā Ibn ‘Īsā, *Minhāġ al-bayān fī mā yasta‘miluhu al-insān (Minhāġ)*, éd. Maḥmūd Maḥdī Badawī, Ma‘had al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya li-tarbiyya wa-l-ṭaqāfa wa-l-‘ulūm, al-Qāhira 2010
- Ibn Ġinnī, Abū l-Faṭḥ ‘Uṭmān, *al-Mabhiġ fī tafsiṛ asmā’ šu‘arā’ Dīwān al-Ḥamāsa*, éd. Marwān al-‘Aṭiyya, Dār al-ḥiġra li-l-ṭibā‘ wa-l-našr wa-l-tawzī‘, Dimašq 1988
- Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, Abū l-Faḍl Aḥmad ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad, *al-Durar al-kāmina fī a’yān al-mi‘a al-tāmina (al-Durar)*, 6 vols, Maṭba‘at Maġlis Dā’irāt al-Ma‘ārif, Hayderabad 1972
- Id, *Inbā’ al-ġumr bi-anbā’ al-‘umr*, 4 vols, éd. Ḥ. al-Ḥabašī, al-Maġlis al-a’lā li-l-šu‘ūn al-islāmiyya, Laġnat iḥyā’ al-turāt, al-Qāhira 1969
- Id, *Lisān al-mizān*, 10 vols, éd. ‘Abd l-Fattāḥ Abū Ġadda, Dār al-bašā’ir al-islāmiyya, Bayrūt 2002
- Ibn Ḥaġar al-Haytamī, Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī, *Kitāb al-zawāġir ‘an iqtirāf al-kabā’ir*, al-Maṭba‘a al-Azhariyya, al-Qāhira 1907
- Id, *al-Fatāwā al-kubrā al-fiqhiyya*, Dār al-Fikr, Bayrūt 1983
- Ibn Ḥanbal Aḥmad, Abū ‘Abd Allāh Ibn Hilāl Ibn al-Asad al-Šaybānī, *Musnad al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, 8 vols, éd. A. Muḥammad Šākir, Dār al-Ḥadīṭ, al-Qāhira 1995
- Ibn Ḥiġġa al-Ḥamawī, Abū Bakr (ou Abū l-Maḥāsin) Taqī l-Dīn Ibn ‘Alī Ibn ‘Abd Allāh, *Bulūġ al-amal fī fann al-zaġal*, éd. Riḍā’ Muḥsin al-Qurayšī, Damas 1974
- Id, *Kitāb tamarāt al-awraq*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktabat al-‘ašriyya, Bayrūt 2005
- Id, *Ḥizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*, 2 vols, éd. ‘I. Ša’itū, Dār al-hilāl, Bayrūt 1987, nouvelle édition Dār al-hilāl, Bayrūt 2004
- Ibn Ḥallikān, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Abū l-‘Abbās Šams al-Dīn al-Barmakī al-Irbilī al-Šāfi‘ī, *Wafayāt al-a’yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān (Wafayāt)*, 7 vols, éd. I. ‘Abbās, Dār Šādir, Bayrūt 1900-1994
- Id, *Mi’yār al-‘ilm fī fann al-manṭiq*, éd. S. Duniyā’ Dār al-ma‘rif, al-Qāhira 1961
- Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī, ‘Abd al-Ḥayy Ibn Aḥmad, *Šaḍarāt al-ḍahb fī aḥbār man ḍahab*, Maktabat al-Qudsī, al-Qāhira 1931-1933
- Ibn Iyās, Ab l-Barakāt Muḥammad Ibn Aḥmad Zayn al-Dīn al-Nāširī al-Ġarkasī al-Ḥanafī, *Badā’i‘ al-zuhūr fī waqā’i‘ al-duḥūr*, 12 vols, éd. Muḥammad Muṣṭafā, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1960-1992
- Ibn Kaṭīr, ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl Ibn ‘Umar, *al-Bidāyyat wa l-nihāyya*, 14 vols, Maktabat al-ma‘ārif, Bayrūt 1974-1979
- Ibn Māġa, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Raba‘ī al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Māġa*, 2 vols, M. Fu‘ad ‘Abd al-Bāqī, Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, al-Qāhira 1952

- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram Ibn ‘Alī Ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Īfrīqī al-Miṣrī Ğamāl al-Dīn Abū l-Faḍl, *Lisān al-‘Arab*, 15 vols, Dār Ṣādir, Bayrūt 1955-6
- Ibn Sa‘d, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Sa‘d Ibn Manī‘ al-Baṣrī al-Hāsimī Kātib al-Wāqidi, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 8 vols, éd. I. ‘Abbās, Dār Sadir, Bayrūt 1968
- Ibn Sa‘īd al-Mağribī, Abū L-Ḥasan ‘Alī Ibn Mūsā Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Mālik, *al-Muqtaṭaf min azāhir aṭ-ṭaraf*, éd. Sayyid Ḥanafī Ḥasanayn, Markaz Taḥqīq at-Turāt, Cairo 1983
- Ibn Sīda, Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn Ismā‘īl, *Kitāb al-Muḥaṣṣaṣ*, al-Maṭba‘a al-kubrā al-amīriyya, Būlāq 1898-1903
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn Ibn ‘Abd Allāh, *al-Qānūn fī al-ṭibb*, 3 vols, Būlāq 1877, réimprimé Dār Ṣādir, Bayrūt 1960
- Ibn Šākīr al-Kutubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, *Fawāt al-wafīyyāt (Fawāt)*, 4 vols, éd. I. ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt 1973-1974
- Ibn Sūdūn, al-‘Alā ‘Alī, *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-‘abūs*, éd. A. Vrolijk, CNWS Publications, Leiden University, Leiden 1998
- Id, *Dīwān nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-‘abūs li-Ibn Sūdūn al-Bašbugāwī*, éd. M. ‘Abd al-Mağīd, Dār al-Kutub wa-l-Waṭā’iq al-Qawūmiyyah, al-Qāhira 2003
- Ibn Tağrī Birdī, Abū l-Maḥāsīn Ğamāl al-Dīn Yūsuf, *al-Manhal al-šāfi wa-l-mustawfā ba‘d al-wāfi (al-Manhal)*, 12 vols, Dār al-Kutub, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, al-Qāhira 1956
- Id, *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira (al-Nuğūm)*, 16 vols, Dār al-Kutub, al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb Cairo 1949-1952
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Mağmū‘ fatāwā*, 37 vols, Maktabat Ibn Taymiyya, al-Qāhira 1985
- Id, *al-Siyāsa al-šar‘iyya*, éd. Šālah Al-Laḥḥām, Dār al-‘Uṭmāniyya, ‘Ammān 2004
- Id, *Le Haschich et l’Extase*, textes traduits de l’arabe, présentés et annotés par Y. Michot, Les Éditions Albouraq, Bayrouth 2001
- Ibn Ṭiqtaqā, Šafi‘ al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Alī, *al-Faḥrī fī al-ādāb al-sultāniyya wa-l-duwal al-islāmiyya*, éd. ‘Abd al-Qādir Muḥammad Māyū, Dār al-qalam al-‘arabī, Bayrūt 1997
- Ibn Ṭulūn, Šams al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Aḥmad, *Mufākahat al-ḥillān fī ḥawādiṭ al-zamān*, éd. Muḥammad Muṣṭafā, al-Mu’assasa al-miṣriyya al-‘amma, al-Qāhira 1962
- Ibn Waḥšiyya, *Al-filāḥa al-nabaṭiyya*, 3 vols, éd. Tawfiq Fahd, Institut Français de Damas, Dimašq 1993
- Ibn al-Wardī, Zayn al-Dīn ‘Umar Ibn al-Muzaḥḥar, *Dīwān Ibn al-Wardī*, éd. A. Fawzī al-Hayb, Mu’assasat al-risāla - al-Dār al-‘āmira, Bayrūt-Dimašq 2008
- Al-Ibšthī, Bahā al-Dīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Mansūr, *Kitāb al-mustaṭraf fī kull fann al-mustaṭraf*, ‘Ālam al-kutub, Bayrūt 1998
- Id, *Al-Mustaṭraf. Recueil des morceaux choisis ça et là dans toutes les branches de connaissances réputées attrayantes*, 2 vols, trad. G. Rat, Ernest Leroux - Paul Tissot, Paris - Toulon 1899-1902
- Kitāb alf layla wa-layla*, 4 vols, al-Ṭab‘a al-ṭāniya, Muqābala wa-taṣḥīḥ al-šayḥ Muḥammad Qiṭṭa al-‘Adawī, Maṭba‘at ‘Abd al-Raḥmān Rušdī Bek al-Kā’ina bi-Būlāq, 1279/1862
- Al-Mağūsī, ‘Aīl Ibn al-‘Abbās, *Kāmil al-šinā‘a al-ṭibbiyya*, 2 vols, Maktabat al-kubrā, Būlāq 1877
- Maïmonide (Ibn Maïmūn), Abū ‘Imrān Mūsā, *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār (L’Explication des noms de drogues). Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide*, édition, traduction et introduction par M. Meyerhof, Mémoires présentés à l’Institut D’Égypte, 41, Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, Le Caire 1940
- Al-Makkī, Abū Ṭālib Muḥammad Ibn ‘Alī al-Ḥārīṭī, *Qūt al-qulūb*, 2 vols, éd. I. Ibrāhīm al-Kayyālī, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 2005
- Al-Maqqarī, Šihāb al-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Tilimsānī al-Fāsī al-Mālikī, *Nafḥ al-Ṭīb*, éd. Iḥsān ‘Abbās, Dār al-Ṭaqāfa, Beirut 1968

- Al-Maqrizī, Taqī al-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn ‘Abd al-Qādir, *Kitāb al-mawā‘iz wa l-i’tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa l-āṭār (Hiṭaṭ)*, 2 vols, Dār al-Šādir, Bayrūt 1970
- Id, *Al-Sulūk li-Ma’rifat duwal al-Mulūk (al-Sulūk)*, 7 vols, éd. M. M. Zayyādat, S. ‘A. ‘Āšūr, Maktabat Laḡnat al-Ta’līf wa-l-Tarḡama wa-l-Našr, al-Qāhira 1956 et l’édition de M. ‘Abd al-Qādir al-‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1997
- Miftāḥ al-rāḥa li-ahl al-filāḥa*, éd. M. ‘Isā Šāliḥiyya et I. Šudqī al-‘Umd, al-Maḡlis al-waṭanī li-l-ṭaqāfa wa-l-funūn wa-l-ādāb, al-Kuwayt 1984
- Al-Miṣrī, Ğamāl al-Dīn Yūsuf Ibn ‘Abd Allāh al-Qāhirī, *Tuḥfat al-bulaḡā min nizām al-luḡā*, éd. F. Aḥmad al-Bakkūr, Maktabat Lubnān nāširūn, Bayrūt 2000
- Al-Muqaddasī, Šams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma’rafat al-aqālīm*, éd. M. J. de Goeje, Brill, Leiden 1906
- Muslim Ibn al-Ḥaḡḡāḡ, Abū l-Ḥasan al-Quṣayrī al-Naysābūrī, *Saḥīḥ Muslim*, 5 vols, éd. M. Fu’ad ‘Abd al-Bāqī, Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, al-Qāhira 1955
- Al-Mušadd, Sayf al-Dīn ‘Alī Ibn Qazal, *Dīwān al-Mušad*, éd. M. Zaḡlūl Sallām, Manša’at al-ma’ārif bi-l-Iskandariyya, al-Iskandariyya 1999
- Muwaffaq Ibn ‘Alī al-Harawī, Abū Manšūr, *Kitāb al-abniya ‘an ḥaqā’iq al-adwiyh: (rawḍat al-uns wa-manfa’at al-nafs)*, éd. İraḡ Afšār et Bert G. Fragner, Mirāt-I Maktūb, Tihrān 2009
- Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā Yaḥyā, *Kitāb maḡmū’ šarḥ al-muḥaḍḍab li-l-Šīrāzī*, 23 vols, éd. M. Naḡīb al-Muṭī’ī al-Ḥanafī, Dār ‘Ālam al-kutub, al-Riyyād 2004
- Al-Nuwayrī, Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, 33 vols, Maṭba’at Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1923-4
- Al-Qalqašandī, Šihāb al-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh al-Fazārī al-Šāfi’ī, *Subḥ al-a šā fī šinā’at al-inšā’*, 15 vols, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1988
- Al-Qarāfi, Šihāb al-Dīn Abī l-‘Abbās Aḥmad Idrīs Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Šanhāḡī, *Kitāb al-furūq: anwār al-burūq fī anwār al-furūq*, éd. ‘Alī Ğum’a et Muḥammad Aḥmad Sirāḡ, 4 tomes, Dār al-salām li-l-ṭibā’a wa-l-našr wa-l-tawzī’ wa-l-tarḡama, al-Qāhira 2001
- Al-Qartāḡannī, Abū l-Ḥasan Ḥāzim Ibn Muḥammad Ibn Ḥasan Ibn Ḥalaf Ibn Ḥāzim al-Anšārī, *Minḥāḡ al-Bulāḡā*, ed. Muḥammad Ibn al-Ḥabīb Ibn Ḥūḡa, Tunis 1966
- Al-Qawšūnī, Badr al-Dīn Madīn Ibn ‘Abd al-Raḥmān, *Qāmūs al-aṭibbā’ wa nāmūs al-alibbā’*, 2 vols, Maḡma’ al-luḡa al-‘arabiyya, Dimašq 1979-80
- Al-Qazwīnī, Zakariyyā Ibn Muḥammad Ibn Maḥmūd Abū Yaḥyā, *Aḡā’ib al-maḥlūqāt wa-ḡarā’ib al-mawḡūdāt*, éd. Farūq Sa’d, Manšawarāt Dār al-āfāq al-ḡadīd, Bayrūt 1981
- Quṣta Ibn Lūqā al-Ba’labakkī, *On purgative Drugs and Purgation: Kitāb Quṣṭā ibn Lūqā fī l-Adwiya al-mushila wa-l-‘ilāḡ bi-l-ishāl*, édition, traduction et commentaire par Lena Ambjörn, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 2004
- Al-Rabi’ī, ‘Isā Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd Allāh, *Kitāb nizām al-ḡarīb fī al-luḡa*, éd. P. Brönnle, Maṭba’at Hindiyya, al-Qāhira 1955
- Id, *Kitāb nizām al-ḡarīb fī al-luḡa*, éd. M. Ibn ‘Alī al-Ḥawālī, Dār al-Ma’mūn li-turāt, Dimašq 2000
- Al-Rāḡib al-Iṣfahānī, Abū l-Qāsim al-Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Mufaḍḍal, *Muḥāḍarāt al-udabā’ wa-muḥawārāt al-šu’arā’ wa-l-bulaḡā*, 4 vols (en 2 tomes), Manšawarāt Dār maktabat al-ḥayā, Bayrūt 1961
- Al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā, *Kitāb al-ḥawī fī al-ṭibb*, 45 vols, éd. Šaraf al-Dīn Aḥmad, Dā’irat al-ma’ārif al-‘uṭmāniyyah, Ḥaydarābād 1955-
- Id, *Kitāb al-Manšūrī fī al-ṭibb*, éd. Ḥāzim al-Bakrī al-Šiddīqī, Manšawarāt Ma’had al-maḥṭūṭāt al-‘arabiyya, al-Kuwayt 1987
- Al-Šafadī, Šalāḥ al-Dīn Ḥalīl Ibn Aybak Ibn ‘Abd Allāh, *al-Wāfi bi-l-wafiyāt*, 29 vols, éd. A. al-Arnā’ūt, Dār iḥyā al-turāt, Bayrūt 2000

- Id, *A'yān al-‘aşr wa-a'wān al-naşr*, 6 vols, éd. ‘A. Abū Zayd, N. Abū ‘Umṭa, M. Muwa‘id, et alii, Dār al-fikr al-mu‘āşir, Dar al-fikr-Bayrūt-Dimaşq 1998
- Id, *Nuşrat al-tā‘ir ‘alā al-maṭal al-sā‘ir*, éd. M. ‘Alī Sulṭānī, Maṭbū‘āt Mağmū‘ al-luġa al-‘arabiyya, Dimaşq 1971
- Şafī al-Dīn al-Ḥillī, ‘Abd al-‘Azīz Ibn Sarāyā, *Kitāb al-‘Āṭil al-ḥālī wa-l-muraḥḥaş al-ġālī*, éd. W. Hoenerbach, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1956.
- Id, *Dīwān*, éd. Muḥammad Ḥawwar, 2 vols, al-Mu‘assasa al-‘arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-naşr, Bayrūt 2000
- Al-Şaḥāwī, Şams al-Dīn Abū l-Ḥayr Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Şāfi‘ī, *al-Ḍaw’ al-lāmi‘ li-ahl al-qarn al-tāsi‘ (al-Ḍaw’)*, 6 vols, Manşawarāt dār amaktabat al-ḥayyāt, Bayrūt 1998
- Al-Şīrbīnī, Yūsuf Ibn Muammad Ibn ‘Abd al-Ġawād Ibn Ḥiḍr, *Kitāb Hazz al-Quḥūf bi-Şarḥ Qaşīd ‘Abī Şādūf*, éd. H. Devis, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 2005
- Al-Suyūṭī, Abū l-Faḍl ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr Ibn Muḥammad Ġalāl al-Dīn al-Ḥuḍayrī, *Husn al-maḥādara fī ta’rīḥ Mişr wa-l-Qāhira*, 2 vols, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhira 1968
- Id, *Naẓm al-‘iqyān fī a’yān al-a’yān*, éd. F. Ḥittī, al-Maṭba‘a al-sūriyya al-amrikiyya, New York 1927
- Id, *Nuẓhat al-muta‘ammil wa-murşid al-muta‘ahhil*, éd. Muḥammad al-Tawnaġī, Dār amwāġ li-l-ṭibā‘a wa-l-naşr wa-l-tawzi‘, Bayrūt 1986
- Al-Ṭabarānī, Sulymān Ibn Aḥmad Ibn Ayyūb Ibn Muṭayyir al-Laḥmī al-Şāmī Abū l-Qāsim, *al-Mu‘ġam al-ūsṭ*, 10 vols, éd. Ṭāriq Ibn ‘Awwaḍ Allāh Ibn Muḥammad, ‘Abd al-Muḥsan Ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Dār al-Ḥaramyn li-l-ṭibā‘a, al-Qāhira 1995
- Al-Ṭabarī, ‘Alī Ibn Rabban, *Firdaws al-ḥikma fī al-ṭibb, Firaus l-Ḥikmat or Paradise of Wisdom*, éd. M. Z. Siddiqi, Hussein Aftab Verlag, Berlin 1928
- Al-Ṭa‘ālibī, Abū Manşūr ‘Abd al-Malik Ibn Muḥammad Ibn Ismā‘īl, *Ṭimār al-qulūb fī l-muḍāf wa l-mansūb*, éd. I. Şāliḥ, 2 vols, Dār al-Başā‘ir, Dimaşq 1994
- Ṭābit Ibn Qurra, Abū l-Ḥasan Ibn Zahrūh al-Ḥarrān, *Kitāb al-Ḍaḥīra fī ‘ilm al-ṭibb*, éd. G. Sobhy, Al-Maṭba‘ah al-amīriyya, al-Qāhira 1928
- Al-Tirmidī, Abū ‘Īsā Muahmmad Ibn ‘Īsā Ibn Sawra, *al-Ġāmi‘ al-kabīr*, 6 vols, éd. B. ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1996
- Id, *Nawādir al-uşūl fī ma‘arifāt al-Rasūl*, 4 vols, éd. ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayra, Dār al-ġīl, Bayrūt 1992
- Al-Waṭwāt, Muḥammad Ibn Yaḥyā ‘Alī al-Anşārī, *Ġurar al-ḥaşā‘iş al-wāḍiḥa wa-‘urar al-naqā‘id al-fāḍiḥa*, éd. Ibrāhīm Şams al-Dīn, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 2008
- Yāqūt al-Ḥamawī, Abū ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd Allāh, *Irşād al-arīb ilā ma‘arifāt al-adīb (Mu‘ġam al-udabā’)*, 7 vols, éd. I. ‘Abbās, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1993
- Id, *Mu‘ġam al-buldān*, 7 vols, Dār Şādir, Bayrūt 1995
- Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī, *Tāġ al-‘arūs min ġawāhir al-qāmūs*, 40 vols, Maṭba‘at ḥukūmat al-Kuwayt, 1965-2001
- Zāhir al-Ḥaddād Ibn al-Iskandariyya, Abū Naşr Ibn l-qāsim Ibn Manşūr, *Dīwān Zāhir al-Ḥaddād*, éd. Ḥ. Naşşār, Dār Mişr li-l-ṭibā‘, al-Qāhira 1980
- Al-Zamaḥşarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Umar Ibn Muḥammad, *Kitāb Rabī‘ al-abrār wa-nuşūş al-aḥbār*, 5 vols, Mu‘assasat al-‘lamī, Bayrūt 1991

Manuscripts

- Al-Badrī, Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā Abū Bakr Ibn ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥaşīş wa al-rāḥ*, Ms Ar. 3544, Bibliothèque nationale de France, Paris [ب]
- Id, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥaşīş wa-l-rāḥ*, mağmū‘ 210, n° 7855, Dār al-kutub al-Zāhiriyya, Damas [أصل]

- Id, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, copie microfilmée du maǧmū' 210, n° 7855, Dār al-kutub al-Zāhiriyya de Damas, maǧmū' n° 7153, Maktabat Ġāmi'at Kuwayt, Madinat Kuwayt [أصل]
- Id, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, (feuillet 70b-71a), Wetzstein II, 422, 2 (Ahlwardt 5488), Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin [ن]
- Id, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, (feuillet 119b-159b Ms 7243), copie numérique 1703, Maktabat al-Azhariyya, al-Qāhira [١]
- Id, *Ġurrat al-ṣabbāḥ fī waṣf al-wǧūḥ al-ṣibbāḥ*, Ms Add. 23,445, British Museum, London
- Ibn Nubāta al-Miṣrī, Ġamāl al-Dīn Ab l-Faṭḥ Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Fāriqī, *Dīwān Ibn Nubāta (Sūq al-raqīq)*, Ms n° 2352, Sultan Ahmed III Kütüphanesi (Enderün Kütüphanesi), Istanbul [1ث]
- Id, *Dīwān Ibn Nubāta (Sūq al-raqīq)*, Ms n° 2292, Sultan Ahmed III Kütüphanesi (Enderün Kütüphanesi), Istanbul [2ث]
- Id, *Dīwān Ibn Nubāta*, n° 26/8, Maktabat al-awqāf al-Mawṣul, Mossoul [مو]
- Id, *Qaṭr al-Nubātī*, (feuillet 158-202) Ms Ar. 2234, Supplément arabe 1905, Bibliothèque national de France, Paris
- Ibn Sūdūn al-Bašbūǧawī, *Durrat al-zayn wa-qurrat al-'ayn*, Ms Adab Taymūr 712, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira
- Al-Mi'mār, Ibrāhīm al-Ḥā'ik, *Dīwān*, Ms Ši'r Taymūr 673, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira [ق]
- Id, *Dīwān al-Mi'mār*, (feuillet 75a-111a), Ms or. oct. 1324, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin
- Id, *Dīwān al-Mi'mār*, Cod. 463, Escorial, Madrid [ك]
- Id, *Dīwān al-Mi'mār*, Fātiḥ 3793, Sülemaniye Kütüphanesi, Istanbul [س]
- Id, *Dīwān al-Mi'mār*, Ms ar. 5483, Chester Beatty Library, Dublin [د]
- Id, *Dīwān al-Mi'mār*, Ms 40, Ketāb k̲āna-ye, Tehran [ط]
- Al-Sirāǧ al-Warrāq, 'Umar Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥasan, *Muntaḥab min šī'r al-adīb al-fādil, al-balīǧ al-kāmil Sirāǧ al-Dīn 'Umar Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Warrāq al-Miṣrī*, n° 2948/6, Aya Sofia, Istanbul

Sources Secondaires

- A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1961
- W. 'Abd al-Maǧīd Ibrāhīm, *al-Ši'r al-hazlī al-'abbāsī ḥattā nihāyat al-qarn al-tālī al-ḥiǧrī*, Muassasat al-awrāq li-l-našr wa-l-tawzī', 'Ammān 2001
- 'Abd al-Rahmāne al-Djawbarī, *Le voile arraché, l'autre visage de l'Islam*, trad. De René Khawam, Éditions Phébus, Paris 1979
- E. Abel, *Marijuana - The First Twelve Thousand Years*, Plenum Press, New York 1980
- W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 vols, première édition A. Asher, Berlin 1887-1899, nouvelle édition G. Olms, Hildesheim 1980-1
- A. Amīn, *Qāmūs al-'ādāt wa-l-taqālīd wa-l-ta'ābīr al-miṣriyya*, Maṭba'at laǧnat al-ta'alīf wa-l-tarǧama wa-l-našr, al-Qāhira 1953
- R. Allen, The post-Classical Period: Parameters and Preliminaries, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in The Post-classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 1-21
- A. Alī, *Arab Legacy to Humour Literature*, MD Publications PVT LTD, New Delhi 1998

- P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, 2 vols, traduite du latin et présentée par R. de Fenoyl et annotée par R. de Fenoyl et S. Sauneron, 2ème édition, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), Le Caire 2007
- Id, *Le piante dell'Egitto. Il Balsamo*, Elsa M. Cappelletti et Giuseppe Ongaro (éds), Centro Studi Prospero Alpini, Antilia, Treviso 2009
- L. Amman, *Vorbild und Vernunft. Die Regelung von lachen und scherz im mittelalterlichen Islam*, Georg Olus Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1993
- S. M. S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān. Relevance, Coherence and Structure*, Routledge, London New-York 2006
- Ğ. Bek Al-'Azm, *'Uqūd al-ğawhar fī tarāğim man lahum ħamsūna tašnīfan fa-mī'a wa-akṭar*, Maktabat aḏwā' al-salaf, al-Riyyāq 1990
- El-S. Badawi, M. Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Librairie du Liban, Beirut 1986
- al-Bābānī al-Bağdādī, *Hadiyyat al-'arīfīna*, 2 vols, Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī, Bayrūt 1951
- G. Baer, *Fellah and Townsman in the Middle East*, Frank Cass, London 1982.
- T. Bauer, Ibrāhīm al-Mi'mār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152, 2002, pp. 63-93
- Id, Literarische Anthologien der Mamlukenzeit, dans S. Conermann, A. Pistor-Hatam (éds), *Die Mamluken*, EB-Verlag, Hamburg 2003, pp. 71-83
- Id, Die Leiden eines ägyptischen Müllers: Die Mühlen-Maqāme des Ibrāhīm al-Mi'mār (st. 749/1348)", dans A. I. Blöbaum (éd), *Ägypten-Münster: Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten (Festschrift Erhart Graefe)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 1-16
- Id, Das Nilzağal des Ibrāhīm al-Mi'mār: Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes, dans U. Stehli-Werbeck e T. Bauer (éds), *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur (Festschrift Heinz Grotzfeld)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, pp. 69-88
- Id, Mamluk literature, misunderstandings and new approaches, *Mamlūk Studies Review* 9, ii, 2005, pp. 105-132
- Id, In search of 'Post-Classical Literature': a Review Article, *Mamlūk Studies Review* 11, 2, 2007, pp. 137-167
- Id, Ibn Nubātah al-Miṣrī (686-768/1287-1366): Life and Works, *Mamlūk Studies Review* 12, 1, 2008, Part I, pp. 1-35, Part II, pp. 25-64
- Id, Jamāl al-Dīn IBN NUBĀTAH, dans R. Allen, J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, pp. 184-201
- Id, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2011
- Id, Mamluk Literature as a means of communication, dans S. Conermann (éd), *Ubi sumus? Qou vedemus? Mamluk Studies - State of the Art*, V&R unipress, Bonn University Press, Goettingen 2013, pp. 23-56
- Id, "Ayna hādhā min al-Mutanabbī!" Toward an Aesthetics of Mamluk Literature, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 5-22
- A. Bausani, Note sul "pazzo sacro" nell'Islam, *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 19, 1958, pp. 93-107
- D. Beaumont, An mighty and never ending affair: comic anecdote and story in Medieval Arabic Literature, *Journal of Arabic Literature* 24, 2, 1993, pp. 139-159
- Id, Parody and Lying in al-Buḥalā', *Studia Islamica* 79, 1994, pp. 27-49
- D. Ben-Amos, The concept of Motif in Folklore, dans Venetia J. Newall (éd), *Folklore Studies in the Twentieth Century*, Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society, Woodbidge-Totowa, Brewer 1980, pp. 17-36

- Id, Are there any Motifs in Folklore? Criticism and Defense of *Motif*, dans Franke Trommler (éd.), *Themtics Reconsidered. Essays in Honor of Horst S. Daemmrich*, Editions Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1995, pp. 71-85
- W. Benjamin, *Sur le haschich*, trad. de J.-F. Poirier, Christian Bourgois éditeur, Paris 1993
- H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, PUF, Paris 1950
- J. P. Berkey, Culture and Society during the Late Middle Ages, dans C. Petry (éd), *The Cambridge History of Egypt*, 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge 1998, vol. 1, pp. 375-411
- Id, Popular Culture under the Mamluks: A Historiographical Survey, *Mamlūk Studies Review* 9, 2, 2005, pp. 133-146
- Id, Mamluk religious Policy, *Mamlūk Studies Review* 13, 2, 2009, pp. 7-22
- J. A. Bayle, IBN AL-ALKAMĪ, dans *EF*², vol. 3, p. 702
- D. Behrens-Abouseif, *Faḥ Allāh and Abū Zakariyya: physicians under the mamluks*, Supplément aux Annales Islamologiques, Cahier N° 10, Institut Français d'Archéologie Orientales, Le Caire 1987
- Eadem, The image of the Physician in Arab Biographies of the post-classical Age, *Der Islam* 66, 1989, pp. 331-343
- Eadem, Craftsmen, upstarts and Sufis in the late Mamluk period, *Bulletin of SOAS* 74, 3, 2011, pp. 375-395
- Eadem, Gardens in Islamic Egypt, *Der Islam* 69, 2, 1992, pp. 302-312.
- M. H. Benkheira, *Islām et interdits alimentaires*, Presses Universitaires de France, Paris 2000
- J. P. Berkey, The *Muḥtasibs* of Cairo under the Mamluks: towards an understanding of an Islamic Institution, dans M. Winter, A. Levanoni (éds), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 245-276
- A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, 2 vols, nouvelle édition Al-Bouraq, Beyrouth 2004
- H. H. Biesterfeldt, Some opinions on the Physician's remuneration in Medieval Islam, *Bulletin of the History of Medicine* 58, 1984, pp. 16-27
- Id, Mizr in Miṣr. Ein Preisgedicht auf das Bier aus dem Kairo des 14. Jahrhunderts, dans H. Biesterfeldt, V. Klemm (éds), *Differenz und Dynamik: Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Ergon Verlag, Würzburg 2012, pp. 383-398
- R. Blachère, J. Sauvaget, *Règles pour l'éditions et traductions de textes arabes*, Belles-Lettres, Paris 1945
- A. Blain, FUTŪḤ, dans *EF*³ Brill Online 2014, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3>
- J. Blau, *On Pseudo-Corrections in Some Semitic Languages*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1970
- Id, Hyper-correction and Hypo-correction (Half-correction) in Pseudo-correction Features, dans J. Blau, *Studies in Middle Arabic and its Judeo-Arabic Variety*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1988, pp. 363-367
- Id, Classical Arabic, Middle Arabic, Middle Arabic Literary Standard, Neo-Arabic, Judeo-Arabic and Related Terms, dans J. Blau, *Studies in Middle Arabic*, pp. 255-258
- Id, *A Handbook of Early Middle Arabic*, The Max Schloessinger Memorial Foundation, The Hebrew University, Jerusalem 2002
- S. Boaz, High culture and Popular Culture in Medieval Islam, *Sudia Islamica*, 73, 1991, pp. 67-107
- Id, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge University Press, Cambridge 1993
- S. Borsch, Plague depopulation and irrigation decay in Medieval Egypt, *The Medieval Globe*, 1, 2014, pp. 125-156.
- C. Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld*, 2 vols, Leiden 1976

- Id, AL-MU‘TAŠIM BI ‘LLĀH, *EF*², vol. 7, p. 776
- S. Boustany, IBN AL-RŪMĪ, dans *EF*², vol. 3, pp. 907-908
- P. Branca, B. de Poli, P. Zanelli (éds), *Il sorriso della Mezzaluna. Umorismo, ironia e satira nella cultura araba*, Carocci, Roma 2011
- C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, 2 vols, Verlag von Emil Felber, Weimar - Berlin 1898-1902
- Id, *Geschichte der Arabischen Litteratur. Supplement (GALS)*, 2 vols, E- J. Brill, Leiden 1937-1938
- Id, IBN HĪDJADJA, dans *EF*², vol. 3, pp. 799-800
- V. F. Büchner, SĪS, dans *EF*², vol. 9, pp. 678-679
- F. Buhl, AL-‘ARĪSH, dans *EF*², vol. 1, p. 630
- R. F. Burton, *Supplemental Nights to the Book of The Thousand Nights and a Night with Notes Anthropological and Explanatory*, 6 vols, Printed by the Burton Club for private subscribers only, 1885-8
- A. Butorović, The Shadow Play in Mamlūk Egypt: the genre and its cultural implications, *Mamlūk Studies Review* 7, 2003, pp. 149-176
- P. Cachia, *Popular Narrative Ballads of Modern Egypt*, Oxford 1989
- Id, *The Arch Rhetorician or the Schemer’s Skimmer: A Handbook of late Arabic badī‘ drawn from ‘Abd al-Ġanī an-Nabulusī’s Nafhāt al-azhar ‘alā nasamāt al-ashār*, Wiesbaden 1998
- Cl. Cahen, LU‘LU’, dans *EF*², vol. 5, p. 821
- M. Canard, AL-HĀKIM BI-AMR ALLĀH, dans *EF*², vol. 3, pp. 76-82.
- V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l’Europe Chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vols, H. Vaillant-Carmanne, Liège 1892-1922
- A. Chraïbi, J.-P. Guillaume, [Review] *The Assassin Legends: Myths of the Isma‘ilis* by Farhad Daftay, *Arabica* 43, 2, Mai 1996, pp. 369-375
- Id, *Contes nouveaux des “1001 Nuits”. Étude du manuscrit Reinhardt*, Jean Maisonneuve Successeur, Paris 1997
- Id, Classification des traditions narratives arabes par “conte-type”: application à l’étude de quelques rôles de poète, *Bulletin d’Études Orientales* 50, 1998, pp. 27-59
- Id, Situation, Motivation, and Action in the *Arabian Nights*, dans *ANE*, pp. 5-9
- Id, *Les Mille et une Nuits. Histoire du texte et Classification des contes*, L’Harmattan, Paris 2008
- L. Chipman, *The World of Pharmacy and Pharmacists in Mamlūk Cairo*, Brill, Leiden 2010
- G. C. Colin, KAMMŪN, dans *EF*², vol. 4, p. 522
- A. Cour, La poésie populaire au temps de l’émir Abdelqader, *Revue Africaine* 3-4, 1918, pp. 296-297
- J. Courtés, Motif et type dans la tradition folklorique. Problèmes de typologie, *Littérature* 45, 1985, p. 114-127
- F. M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre di Ibn Dāniyāl*, trad. et étude, Thèse de doctorat de l’Università degli studi di Roma “La Sapienza”, 1990
- Eadem, *Il riso, il comico e la festa al Cairo nel XIII sec.*, Istituto per l’Oriente C. A. Nallino, Roma 1996
- Eadem, Laughter Festival and Rebirth: Ibn Dāniyāl’s Shadow Plays, an Example of Cultural Tolerance in the Early Mamlūk Ages, *The Arabist (Budapest Studies in Arabic)* 18, 1996, pp. 13-28
- Eadem, Le saluad malheureux: rire et dérision dans un texte du Moyen Âge, *The Arabist (Budapest Studies in Arabic)* 23, 2001, pp. 21-28

- W. Cureton, C. Rieu, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur: Partem secundam: codices arabicos amplectentem*, première édition Londres 1846, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1998
- F. Daftary, *The Assassin Legends. Myths of Isma'īlis*, I.B. Tauris & Co Ltd, London - New York 1994
- Id, Assassins, dans *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 2 vols, Macmillan Reference USA, New York 2004, vol. 1, pp. 85-86
- Id, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, I. B. Tauris Publishers, London - New York 2005
- Š. Dayf, *Fī al-šī'r wa-l-fakāhat fī mišr*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira 1999
- J. Déjeu, Djoḥa et le nādīra, dans *L'humour en Orient*, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 77-78, 1995, pp. 41-49
- C. D'Ancona, ARISTOTLE AND ARISTOTELIANISM, dans *EF³*, Brill Online 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/aristotle-and-aristotelianism-COM_0170.
- J. Derrida, Rhétorique de la drogue, dans J. Derrida, *Points de suspension. Entretien*, textes choisis et présentés par E. Weber, Éditions Galilée, Paris 1992, pp. 241-267.
- F. Déroche, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 2000
- H. Davies, *Yūsuf al-Šīrbīnī's Brains Confounded by the Ode of Abū Šādūf Expounded (Kitāb Hazz al-Quḥūf bi-Šarḥ Qaṣīd 'Abī Šādūf)*, 3 vols, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 2007
- Id, The use of middle Arabic in Yūsuf al-Šīrbīnī's *Hazz al-Quḥūf bi-Šarḥ Qaṣīd 'Abī Šādūf*, dans J. Lentin, J. Grand'hénry (éds), *Moyen arabe et varieties mixtes de l'arabe à travers l'histoire*, Actes du premier colloque international, Louvain-la-Neuve, 10-14 maggio 2004, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain 2008, pp. 99-111
- Devout Tray-maker and His Wife, 166, dans *ANE*, p. 169
- P. Dioscuridis, *De Materia Medica*, éd. Max Wellmann, 3 vols, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1958
- M. Dols, *Medieval Islamic Medicine. Ibn Riḍwān's Treatise "On the Prevention of Bodily Ills in Egypt"*, University of California Press, Berkeley 1984
- Id, *Majnun: the Madman in the Medieval Islamic World*, Clarendon Press, Oxford 1992
- R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Jean Müller, Amsterdam 1845
- Id, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, 3^{ème} édition, Brill-Maisonneuve et Larose, Leyden-Paris 1967
- S. M. al-Durūbī, *Šarḥ maqāmāt Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, 2 vols, Mu'assasat al-risāla, Bayrūt 1989
- A. Elbendary, The Sultan, the Tyrant and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāhir Baybars, *Mamlūk Studies Review* 5, 2001, pp. 141-157
- Eadem, Between Riots and Negotiations: Urban Protest in Late Medieval Egypt and Syria, dans S. Conermann (éd), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture 3*, EB Verlag, Berlin 2012
- K. Ewing, *Malangs of the Punjab: Intoxication or Adab as a Path to God?*, dans B. Daly Metcalf (éd), *Moral Conduct and Authority. The place of Adab in South Asian Islam*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1984, pp. 357-371
- A.-J. Fabre, Cannabis, chanvre et haschich: l'éternel retour, *Histoire des sciences médicales* 40, 2, 2006, pp. 191-202
- S. Fanjul, *El Mawwāl Egipcio. Expression literaria popular*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid 1976
- B. Farès, MURŪ'A, dans *EF²*, vol. 7, p. 638
- A. Farrāġ (éd), *Aḥbār Ġuḥā*, Dār Mišr li-l-ṭibā'a, al-Qāhira 1980
- Fihris al-kutub al-mawġūda bi-l-maktaba al-Azhariyya ilā sana 1364/1945*, 9 vols, Maṭba'at al-Azhar, al-Qāhira 1947

- B. Flemming, Literary activities in Mamluk Halls and Barracks, dans M. Rosen-Ayalon (éd), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Institute of Asian and African Studies, Gerusalemme 1977, pp. 249-260
- Y. Frenkel, Is there a Mamlūk culture?, dans S. Conermann (éd), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture 8*, EB Verlag, Berlin 2014
- S. Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, trad. française M. Bonabarte et M. Nathan, Gallimard, Paris 1969
- Id, *Malaise dans la civilisation, Malaise dans la civilisation*, trad. française de Ch. et J. Odier, PUF, Paris 1971
- J. W. Fück, IBN MANẒŪR, MUḤAMMAD Ibn MUKARRAM, dans *EP²*, vol. 3, p. 864
- C. Galenii, *Opera Omnia*, 20 vols, éd. C. G. Kühn, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965
- A. Ş. Al- Ğammāl, *Al-Adab al- 'ammī fī Mişr fī-l- 'aşr al-mamlūkī*, Dār al-Qawumiyya li-l-Ṭibā' a wa-al-Naşr, al-Qāhira 1966
- L. Gardet, KALB, dans *EP²*, vol. 4, pp. 486-7
- T. Gautier, La pipe d'opium, *La Presse*, 27 septembre 1838
- Id, Le haschisch, *La Presse*, 10 juillet 1843
- Id, Le club des hachichin, *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1846, pp. 520-535
- M. F. Ğazi, Un groupe social: "les raffinés" (*Zurafā*'), *Studia Islamica* 2, 1959, pp. 39-71
- S. Ğāzī, *Dīwān al-muwaşşahāt al-andalusīyya*, 2 vols, al-Manāşir al-Ma'ārif bi-l-Iskandariyya, al-Iskandariyya 1979
- G. J. van Gelder, *The bad and the Ugly: Attitudes towards Invective Poetry (hiġā')* in *Classical Arabic Literature*, Leiden 1988
- Id, Arabic debates of jesting and earnest, dans G. J. Reinink, H. L. J. Vanstiphout (éds), *Dispute poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East*, Leuven 1991, pp. 199-212
- Id, Mixture of jest and earnest in classical Arabic literature, *Journal of Arabic Literature* 23, 1992, pp. 83-108, 169-190
- Id, Street-Arabs, Satire and the Status of poetry, *The Arabist (Budapest Studies in Arabic)* 15-16, 1995, pp.121-132
- Id, *Of Dishes and discourse. Classical Arabic Literary Representations of Food*, Curzon Press, London 2000
- Id, Mudrik al-Shaybānī's poem on a Christian Boy. Bad taste or Harmless Wit?, dans G. Borg, E. de Moor (éds), *Representations of the Divine in Arabic Poetry*, Editions Rodopi B.V, Amsterdam - Atlanta 2001, pp. 49-69.
- Id, The *Ḥammām*: a space between Heaven and Hell, *Quaderni di studi arabi*, n. s., 3, 2008, pp. 9-24
- Id, AL-BADRĪ, ABŪ TUQĀ, dans *EP³*, Brill Online 2012, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-badri-abu-l-tuqa-COM_22909
- Id, Epigramm 1. Classical Arabic, dans *EP³*, Brill Online 2014. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/epigram-1-classical-arabic-COM_26197
- F. Ghelli, *Viaggio nel regno dell'illogico. Letteratura e droga da De Quincey ai giorni nostri*, Liguoiri Editore, Napoli 2003
- A. Ghersetti, I paradigmi della stupidità: *Ḥumq* e *Ḥamqā* nella letteratura araba, *Annali di Ca' Foscari* 32, 3, 1993, pp. 83-95
- Eadem, En quête de nourriture: étude des thématiques liés aux pique-assiettes (*tufayliyyūn*) dans la littérature d'*adab*, *al-Qantara* 25, 2004, pp. 433-462

- Eadem, «La division du poulet» ou «quand les moqueurs sont souvent moqués»: de l'anecdote à la nouvelle, *Middle Eastern Literatures* 10, 1, Avril 2007, pp. 15-33
- Eadem, La représentation des pique-assiette dans la littérature d'*adab*, *Annales islamologiques* 42, 2008, pp. 213-230
- É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Institut Français d'Études Arabes de Damas, Damas 1995
- L. A. Giffen, *Theory of profane love among the Arabs: the development of the genre*, New York 1971
- C. Gilliot, ABŪ ḤĀMID AL-QUDSĪ, dans *EI3*, Brill Online, 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-hamid-al-qudsi-COM_26210
- D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la Sunna et leur interprétation par les théologiens*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997
- M. J. de Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Indices, Glossarium et Addenda et Emendanda ad part. I-II*, Lugduni Batavorum apud E. J. Brill, 1879
- S. D. Goiten, *A Mediterranean Society*, 6 vols, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1967-1993
- I. Goldziher, Ch. Pellat, AL-ḤUṬAY'A, dans *EF²*, vol. 3, p. 641
- H. L. Gottschalk, DĪWĀN ii Egypt, dans *EF²*, vol. 2, p. 330
- A. Guerevich, *Medieval Popular Culture: Problems of belief and Perception*, Cambridge 1988
- J.-P. Guillaume, A. Chraïbi, [Review] *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis* by Farhad Daftay, *Arabica* 43, 2, Mai 1996, pp. 369-375
- L. Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam*, Brill, Leiden - Boston 2012
- Id, Paradise Lost: Ibn Dāniyāl's response to Baybars' campaign against vice in Cairo, *Journal of the American Oriental Society* 121, 2, 2001, pp. 219-235
- U. Haarman, Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth-century Egypt and Syria, *Journal of Semitic Studies* 33, 1, 1988, pp. 81-114
- J. Hämeen-Anttila, *Maqama: A History of a Genre*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002
- Id, *The Last pagans of Iraq : Ibn Waḥshiyya and his Nabatean agriculture*, Brill, Boston 2006
- J. von Hammar-Purgstall, *History of the Assassins: derived from Oriental sources*, trad. anglaise O. Ch. Wood, B. Franklin, New York 1968.
- M. Hammond, From Phantasia to Paranomasia: Image-evocation and the double-entendre in Khalīl Ḥāwī's "The Mariner and the Dervish" dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl: The Imagery in Classical Arabic Poetics*, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Exeter 2008, pp. 274-286
- D. Hanlon, A sociolinguistic view of *hazl* in the Andalusian Arabic *muwaššah*, *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 60, 1997, pp. 35-46
- S. Harmaneh, Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction, in *Medical History*, 16, 1972
- A. Hartmann, AL-NĀṢIR LI-DĪN ALLĀH, dans *EF²*, vol. 7, pp. 996-1003
- R. Hattox, *Coffee and Coffeeshouses*, University of Washington Press, Seattle & London 1985
- S. von Hees, The Astonishing: a critique and re-reading of 'Aḡā'ib literature, *Middle Eastern Literatures* 8, 2, Juillet 2005, pp. 101-120.
- P. Heine, All that Intoxicates... Ibn Taymiyya and the taboo on Wine, dans Andreas Christmann, Jan-Peter Hartung (éds), *Islamica: studies in memory of Holger Preissler (1943-2006)*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 119-126
- W. Heinrichs, ṢAFĪ AL-DĪN AL-ḤILLĪ, dans *EF²*, vol. 8, p. 801

- Id, Dead Garments, Poor Nobles, and a Handsome Youth: notes on a poem by al-Sanawbari, dans M. Hammond, D. Sajdi (éds), *Transforming Loss into Beauty. Essays on Arabic literature and culture in honor of Magda al-Nowaihi*, The American University in Cairo Press, Cairo 2008, pp. 45-77
- Id, *Takhyīl*: Make-Belive and Image Creation in Arabic Literary Theory, dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl: The Imagery in Classical Arabic Poetics*, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Exeter 2008, pp. 1-14
- Hérodote, *Histoires (livre IV), Melpomène*, texte établi et traduit par P. E. Legrand, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris 1985
- T. Herzog, Composition and Worldview of some *Bourgeois* and *Petit-Bourgeois* Mamluk *Adab*-Encyclopedias, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 100-129
- C. Hillenbrand, AL-MUSTAṢIM BI ‘LLĀH, *EI²*, vol. 7, pp. 727-9
- A. Ḥimṣī (éd), *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-Zāhiriyya, ‘Ulūm al-luġa al-‘arabiyya*, Maṭbū‘āt maġma‘ al-luġa al-‘arabiyya, Dimašq 1973
- K. Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012
- G. S. M. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma‘ilis against the Islamic World*, Hodgson’s-Gravenhage, Mouton 1955
- M. Höglmeier, *Al-Ġawbarī und sein Kašf al-asrār : ein Sittenbild de Gauners im arabisch-islamischen Mittelalter (7./13. Jahrhundert) : Einführung, Edition und Kommentar*, Klaus-Schwarz Verlag, Berlin 2006
- R. E. Holt et J. C. Kaufman, Marijuana et créativité, dans D. Jacquette, F. Allhoff (éds), *La philosophie et le cannabis*, Original Books, Marne-la-Vallée 2011, pp. 143-150
- Th. E. Homerin, Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age, *Mamlūk Studies Review* 1, 1997, pp. 63-85
- Index Islamicus, The Quarterly Index Islamicus*, Brill, Leiden-Boston 1906-
- R. Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: the early Mamlūk Sultanate*, Croom Helm, London 1986
- Id, Mamluk Literature, *Mamlūk Studies Review* 7, 1, 2003, pp. 1-29
- D. Jacquette, Naviguer dans un monde intérieur créatif sur les plaisirs innocents du haschich, dans D. Jacquette, F. Allhoff (éds), *La philosophie et le cannabis*, Original Books, Marne-la-Vallée 2011, pp. 151-167
- H. Jason, *Types of Indic Oral Tales. Supplement*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1989
- Eadem, *Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2000
- G. H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Brill, Leiden-Boston 2007
- ‘U. Kaḥḥāla, *Mu‘ġam mu‘allifna (Mu‘ġam)*, 13 vols, Dār iḥyā‘ al-turāṭ al-‘arabī, Bayrūt 1957
- G. J. Kanazi, *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣinā‘atayn of Abū Hilāl al-‘Askarī*, Brill, Leiden 1989
- A. Khalifa, Traditional Patterns of Haschich Use in Egypt, dans V. Rubin (éd), *Cannabis & Culture*, Mouton Publishers, The Hague 1975, pp. 195-205
- M. S. Khan, *Islamic Medicine*, Routledge & Kegan Paul, London 1986
- F. Kern, Neure ägyptische Humoristen und Satiriker, *Westasiatische Studien* 1906, pp. 31-73
- A. Kilito, Le genre ‘séance’: une introduction, *Studia Islamica* 43, 1976, pp. 25-51
- Id, L’écriture arabe classique d’après les séances de Zamaḥṣarī, *Cahiers d’études arabes et islamiques* 4, 1977, pp. 3-19
- Id, *Les Séances. Récits et codes culturels chez Hamadhani et Hariri*, Sindbad, Paris 1983
- Id, *L’auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*, Éditions du Seuil, Paris 1985

- Kh. Kishtainy, *Arab Political Humour*, Quartet Books, London 1985
- I. Köhler-Zülch, Kristallisationsgestalten, dans *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 8, pp. 460-6.
- P. Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1986
- K. Kueny, *The Rhetoric of Sobriety. Wine in Early Islam*, State University of New York Press, Albany 2001
- J.-H. Kühn et U. Fleischer (éds), *Index Hippocraticus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-1989
- F. Lagrange, *Islam d'interdits, Islam de jouissance*, Théraèdre, Paris 2008
- E. W. Lane, *An Account of the Manners and Costomes of The Modern Egyptians, written in Egypt during the years 1833-1835*, Alexander Gardner, London 1895
- Id, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols, Librairie du Liban, Beirut 1968
- Id, *Arabian Society in the Middle Ages. Studies from the Thousand and One Nights*, éd. Stanley Lane-Poole, intr. C. E. Bosworth, Curzon Press, London 1987
- P. Larcher, Moyen arabe et arabe moyen, *Arabica* 48, pp. 578-609
- M. Larkin, Popular Poetry in the Post-Classical Period, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in The Post-classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 191-241
- Id, The Dust of the Master: a Mamlūk-Era *Zağal*, by Ḥalaf al-Ġubārī, *Quaderni di Studi Arabi* n.s. 2, 2007, pp. 11-29
- S. Lassouad, Le comique et le sérieux dans la littérature arabe d'avant la 'Nahḍa, *Problèmes de littérature arabe/Qudāyā al-adab al-'arabī*, Université de Tunis, Tunis 1978, pp. 79-93
- H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya. Traduction annotée de la Siyāsa šar'īya*, Institut Français de Damas, Beyrouth 1948
- Id, IBN KATHIR, dans *EF*², vol. 3, pp. 52-53
- A. Legnaro, "Haschisch im islamischen Kulturkreis: Am Beispiel der Erzählungen aus den Tausendundein Nächten", *Fabula* 18, 1977, pp. 259-263
- T. El-Leithy, Soufis, Copts and the Politics of Piety: Moral Regulation in the Fourteenth-Century Upper Egypt, dans R. McGregor et A. Sabra (éds), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Cahiers des Annales Islamologiques 27, 2006, pp. 75-119
- J. Lentin, *Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient, à l'époque moderne*, thèse de doctorat d'État, Université Paris-III, 1997
- E. Lev, Z. Amar, *Practical Materia Medica of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah*, Brill, Leiden - Boston 2008
- M. Levey, ḤASHĪSH, dans *EF*², vol. 3, pp. 266-267
- Id, Medieval Arabic Toxicology. The *Book on Poisons* of Ibn Waḥshīya and its relation to early Indian and Greek texts, *The American Philosophical Society*, 1966, pp. 13-15
- P. B. Lewicka, "Alcohol and its Consumption in Medieval Cairo. The Story of a Habit", *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 12, 2004, pp. 55-97
- Eadem, Restaurants, Inns and Taverns That Never Were: Some Reflections on Public Consumption in Medieval Cairo, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 48, 1, 2005, pp. 40-91
- Eadem, *Food and foodways of medieval Cairenes: aspect of life in an Islamic metropolis of the Eastern Mediterranean*, Brill, Leiden 2011
- Eadem, Did Ibn al-Ḥājj Copy from Cato? Reconsidering Aspects of Inter-Communal Antagonism of the Mamluk Period, dans S. Conermann (éd), *Ubi sumus? Qou vedemus? Mamluk Studies - State of the Art*, V&R unipress, Bonn University Press, Goettingen 2013, pp. 231-260

- B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London 1967
- Id, ḤASHĪSHIYYA, dans *EF²*, vol. 3, pp. 267-8.
- J. Lowry, D. Stewart, *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850: Introduction*, dans J. Lowry, D. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, pp. 1-12
- I. Lozano Cámara, *Tres Tratados árabes sobre en Cannabis Indica. Textos para la historia del Hachis en las Sociedad islámicas S. XII – XVI*, Agencia española de cooperación internacional, Instituto de cooperación con el Mundo Árabe, Madrid 1990
- Id, Acerca de una noticia sobre el qinnab en el *Yāmi‘* de Ibn al-Bayṭār, dans E. García Sánchez (éd), *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: textos y estudios*, 1, Consejo superior de investigaciones científicas, Escuela de estudios Árabes, Granada 1990, pp. 151-162
- Id, *Estudios y documentos sobre la historia del cáñamo y del hachís en el Islam medieval*, 2 vols, Tesis Doctoral, Granada: Departamento de estudios semíticos, 1993
- Id, Análisis de la terminología árabe sufí conectada con el uso ritual del cáñamo, *Anaquele de estudios árabes*, 7, 1996, pp. 87-108
- Id, Terminología científica árabe del cáñamo (SS. VII-XVIII), dans C. Álvarez de Morales (éd), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus - Textos y Estudios*, 4, Consejo superior de investigaciones científicas, Escuela de Estudios Árabes, Grenada 1996, pp147-164
- Id, Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭallānī y sus epístolas sobre el hachís, *al-Qantara* 17, 1997, pp. 103-120
- Id, El uso terapéutico del *Cannabis sativa* L. en la medicina árabe, *Asclepio* 49, 2, 1997, pp. 199-208.
- Id, *Solaz del espíritu en el hachís y el vino: y otros textos árabes sobre drogas*, Editorial Universidad de Granada, Granada 1999
- Id, La hierba de los derviches y los mendigos, droga maldita en el Islam, dans C. de la Puente (éd) *Identidades Marginales, Estudios onomástico-bigráfico de Al-Andalus*, 13, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2003, pp. 329-346
- Id, El cáñamo, planta sagrada del sufismo heterodoxo y marginal, dans R. Olmos, P. Cabrera, S. Montero [éds], *Paraíso cerrado, jardín abierto. El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*, Polifemo, Madrid 2005, pp. 233-249
- Id, Algunos problemas de traducción cultural en el *Maḥlis fī ḍamm al-ḥašīša* de Ibn Gānim al-Maḥḍī (m. 1279-1280), *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 61, 2012, pp. 25-35.
- H. Lutfi, Coptic festivals of the Nile: aberrations of the past?, dans T. Philipp, U. Haarmann (éds), *The Mamluks in Egyptian politics and society*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 254-282
- J. D. MacAuliffe (éd), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, 6 vols, Brill, Leiden-Boston 2001-2006
- F. Malti-Douglas, *Structures of avarice. The Buḥalā’ in Medieval Arabic Literature*, Brill, Leiden 1985
- D. S. Margoliouth, Wit and Humor in Arabic Authors, *Islamic Culture* 1, 1927, pp. 522-534
- M. Marín, D. Waines (éds), *Kanz al-Fawā'id fī tanwī' al-Mawā'id*, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut 1993
- Eadem, Literatura y gastronomía: dos textos árabes de época mameluca, dans M. Marín, D. Waines (éds), *La alimentación en las culturas islámicas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid 1994, pp. 149-153
- D. Marino, L'humour dans l'Égypte mamelouke. Le *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-'abūs* d'Ibn Sūdūn al-Bashbughāwī, dans Maurus Reinkowski, Monika Winet (éds), avec la coopération de Sevinç Yaşargil, *Arabic and Islamic Studies in Europe and Beyond - Études arabes et islamiques en Europe et au-delà*, Proceedings of the 26th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants Basel 2012, Peeters, Leuven 2015, (sous presse)

- B. Martel-Thoumian, Plaisirs illicites et châtements dans les sources mameloukes, *Annales Islamologiques*, 39, 2005
- Eadem, *Délinquance et ordre social. L'État mamelouke syro-égyptien face au crime à la fin du IX^e-XV^e siècle*, Ausonius Éditions, Bordeaux 2012
- U. Marzolph, *Der Weise Narr Buhlūl*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 46, 6, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1983
- Id, *Arabia ridens: die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, 2 vols, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1992
- Id, Timur's Humorous Antagonist, Nasreddin Hoca, *Oriente Moderno* n. s. 15, 76, n. 2, 1996, pp. 485-498
- Id, "Focusees" of jocular fiction in classical Arabic literature, dans S. Leder [éd], *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, pp. 118-129
- Id, The Qoran and Jocular literature, *Arabica* 48, 2000, pp. 478-487
- Id, Hashish, dans U. Marzolph et R. van Leeuwen (éds), *The Arabian Nights Encyclopedia (ANE)*, ABC Clío, Santa Barbara 2004, p. 587
- Id, Humor, dans *ANE*, pp. 593-4
- Id, Humor, dans J. W. Meri (éd), *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, 2 vols, Routledge, New York 2006, vol. 1, pp. 335-336
- Id, Provokative Grenzbereiche im klassischen arabischen Witz, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, de Gruyter, Berlin 2009, pp. 153-166
- Id, BUHLŪL, dans *EF³*, Brill Online, 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/buhlu-1-COM_23313
- Id, In den Fussstapfen Mohammeds. Humor in der islamischen Welt, *Bulletin SGMÖIK-SSMOCI* 34, 2012, pp. 5-10
- N. Matar, Afarabi on the Imagination, *College Literature* 23, 1, 1996, pp. 100-110
- J. S. Meisami, Arabic *mujūn* poetry: the Literary Dimension, dans F. de Jong, M.Th. Houtsma Stichting (éds), *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and the representation of Women in Arabic Literature*, Publications of the M. Th. Houtsmastichting, Utrecht 1993, pp. 8-30
- Eadem, P. Starkey (éds), *The Encyclopedia of Arabic Literature*, 2 vols, Routledge, London 1998
- I. Matte Blanco, *The Unconscious as Infinte Sets. An Essay in Bi-Logic*, Duckworth, London 1975
- M. Meyerhof, Über die Pharmacologie und Botanik des Aḥad al-Ghāfiqī, *Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik* 13, 1930, pp. 65-74
- Id, BANDJ, dans *EF²*, vol. 1, p. 1014
- Id et G. Sobhy, *The Abridged Version of the Book of Simple Drugs of Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ghāfiqī*, by Gregorius Abu'l-Farag (Barhebraeus), El-Itemad Print Press, Cairo 1932
- Id, *Studies in medieval Arabic medicine: theory and practice*, Johnstone Penelope, London 1984
- Y. Michot, *Musique et danse selon Ibn Taymiyyah. Le Livre du Samā' et de la danse (Kitāb al-samā' wa-l-raqs) compilé par le Shaykh Muḥammad al-Manbijī*, J. Vrin, Paris 1991
- Id, Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. V: Samā' coranique et samā' innové: de l'amour de Dieu à la déviance, *Le Musulman* 18, mars-juin 1992, pp. 8-12
- M. Milner, *L'imaginaire des drogues. De Thomas de Quincey à Henri Michaux*, Gallimard, Paris 2000
- M. Mir, Humor in the Qur'ān, *The Islamic World* 81, 3-4, 1991, pp. 179-193
- Id, Irony in the Qur'ān: a study of the story of Joseph, dans Issa J Boullata (éd), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*, Routledge, New York 2000, pp. 173-187
- J. T. Monroe, *The Art of Badī' az-Zamān al-Hamadānī as Picaresque Narrative*, American university of Beirut, Beirut 1983

- Id, M. F. Pettigrew, The decline of courtly patronage and the appearance of new genres in Arabic literature: the case of the zağal, the maqāma, and the shadow play, *Journal of Arabic Literature* 34, 2003, pp. 138-177
- J. E. Montgomery, Al-Jāhiz on jest and earnest, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, de Gruyter, Berlin 2009, pp. 209-239
- Sh. Moreh, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992
- H. Mubeen, Humor and Comedy in Arabic Literature (From the birth of Islam to Ottoman Period), *AL-Hikmat* 28, 2008, pp. 13-30
- S. Al-Munağğid, Règles pour l'édition des textes arabes, *MIDEO* 3, 1956, pp. 356-374
- R. 'A. Murād, Y. M. al-Sawwās (éds), *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-Zāhiriyya, qism al-adab*, 2 vols, Maṭbū'āt Mağma' al-luğa al-'arabiyya bi-Dimašq, Dimašq 1982
- 'A. Murṭād, *Maqāmāt al-Suyūṭī: dirāsa*, Ittiḥād al-kitāb al-'arab, Dimašq 1996
- M. al-Musawi, Abbasid popular Narrative: the Formation of a Readership and Cultural Production, *Journal of Arabic Literature* 38, 2007, pp. 261-292
- D. Muzerelle, *Vocabulaire codicologique*, Éditions CEMI, Paris 1985
- M. R. Al-Nağğār, al-Ši'r al-ša'bī al-sāḥir fī 'uṣūr al-Mamālīk, *Ālam al-fīkr* 13, 2, 1982, pp. 775-855; 14, 1, 1983, pp. 193-276
- G. Nahas, *Marihuana-Deceptive weed*, Raven Press, New York 1973
- Id, Hashish in Islam: 9th to 18th century, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 58, 9, Décembre 1982, pp. 814-831
- Id, Hashish and Drug Abuse in Egypt during the 19th and 20th centuries, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 61, 5, Juin 1985, pp. 428-444
- Id, *The Escape of the Genie. A History of Hashish Throughout the Ages*, Raven, New York 1984.
- A. Nicoll, *Catalogi codicum manuscriptorum orientalium bibliothecae Bodleianae pars secunda, volumen secundo, arabicos*, E typographeo Academico, Oxii 1835
- F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1973
- H. Özkan, The Drug *Zajals* in Ibrāhīm al-Mi'mār's *Dīwān*, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 212-248
- D. Parviz Brookshaw (éd), *Ruse and Wit. The humorous in Arabic, Persian and Turkish Narrative*, Ilex Foundation Series 8, Harvard University Press, Cambridge - London 2012
- Y. A. Petrosyan et al., *Pages of perfection. Islamic paintings and calligraphy from Russian Academy of Sciences, St Petersburg*, Lugano 1995
- C. Pellat, AL-DJIDD WA-L-HAZL, *EF*², 2, pp. 536-537
- Id, Seriousness and humor in early Islam, *Islamic Studies* 2:3 1963, pp. 353-362
- Ch. Perry, The description of Familiar Foods (*Kitāb waṣf al-aṭ'ma al-mu'tada*), dans M. Rodinson, A. J. Arderry Ch. Perry, *Medieval Arabic cookery*, Prospect Books, Devon 2001, pp. 273-465
- Id, What to order in ninth-century Baghdad, dans M. Rodinson, A. J. Arderry Ch. Perry, *Medieval Arabic cookery*, Prospect Books, Devon 2001, pp. 217-223
- Id, A thousand and one "fritters": the food of the Arabian Nights, dans M. Rodinson, A. J. Arderry Ch. Perry, *Medieval Arabic cookery*, Prospect Books, Devon 2001, pp. 487-496
- C. F. Petry, *The civilian élite of Cairo in the later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1981
- Id, *The criminal underworld in a Medieval Islamic Society*, The Middle East Documentation Center, Chicago 2012

- I. Perho, *The prophet's medicine: a creation of the Muslim Traditionalist scholars*, Studia Orientalia 74, Finnish Oriental Society, Helsinki 1995
- Id, Ibn Tagrībirdī's portrayal of the first Mamluk rulers, dans C. Conermann (éd), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture* 6, EB Verlag, Berlin 2013
- M. Perlmann, Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlūk Empire, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, 1942, 843-861
- P. Pormann et E. Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, The American University in Cairo Press, Cairo 2007
- T. de Quincey, *Les confessions d'un mangeur d'opium anglais*, trad. P. Leyris, Gallimard, Paris 1990
- R. M. Al-Qurayšī, *Al-Funūn al-ši'riyya ġair al-mu'raba*, 4 voll., Baghdad 1977
- A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, 2 vols, Institut Français de Damas, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1973
- J. Rikabi, IBN MATRŪḤ, dans *EF²*, vol. 3, pp. 875-6.
- Ḥ. al-Riyyān (éd), *Fihris maḥṭūṭāt Dār al-kutub al-Zāhiriyya, al-Ta'rīḥ wa-mulḥaqātuhu*, 2 vols, Maġma' al-luġa al-'arabiyya bi-Dimašq, Dimašq 1973
- J. Robson, ABŪ DHARR, dans *EF²*, vol. 1, pp. 114-115
- G. M. Rosenbaum, A certain Laugh: Serious Humor and creativity in the *Adab* of Ibn al-Ġawzī, dans A. Arazi, J. Sadan, D. J. Wasserstein (éds), *Compilation and Creation in Adab and Luġa. Studies in Memory of Naphtali Kinberg (1948-1997)*, Eisenbrauns, Tel Aviv 1999, pp. 97-129.
- F. Rosenthal, On Suicide in Islam, *Journal of the American Oriental Society* 66, 1946, pp. 239-259
- Id, *Humor in Early Islam*, Brill, Leiden 1955, nouvelle édition avec introduction de G. Jan van Gelder, Brill, Leiden-Boston 2011
- Id, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, Brill, Leiden 1971
- Id, *Gambling in Islam*, Brill, Leiden 1975
- Id, Male and Female: Described and Compare, dans J. W. Wright Jr., E. K. Rowson (éds), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Columbia University Press, New York 1997, 24-54.
- E. K. Rowson, SHUBHA, dans *EF²*, vol. 9, pp. 492-493.
- F. Rundgren, Arabische Literatur und orientalische Antike, in *Orientalia Suecana* 19-20, 1970-71, pp. 81-124
- S. de Sacy, Des préparations enivrantes faites avec le Chanvre, Mémoire lu à l'Institut le 7 Juillet 1809, *Bulletin de pharmacie*, novembre 1809, pp. 523-525
- Id, Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur Nom, *Mémoires de l'Institut Royale de France*, classe d'histoire et littérature ancienne, 4, 1818, pp. 1-84
- J. Sadan, Vin - Fait de civilisation, dans Myriam Rosen-Ayalon (éd.), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Hebrew University, Jerusalem 1977, pp. 129-160.
- Id, *Al-Adab al-'arabī al-hāzil wa-nawādir al-Ṭuqalā'*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv 1983
- Id, Kings and Craftsmen – A Pattern of Contrasts, part I, *Studia Islamica* 56, 1982, pp. 5-49; part II, *Studia Islamica* 62, 1985, pp. 89-120
- K. S. Salibi, IBN FAḌL ALLĀH AL-'UMARĪ, dans *EF²*, vol. 3, pp. 758-759
- M. Z. Sallām, *Al-Adab fī-l-'aṣr al-Mamlūkī*, 2 vols, Manša't al-Ma'ārif bi-l-Iskandariyya, al-Iskandariyya 1971
- M. Sami-Ali, *Le Haschisch en Égypte : essai d'anthropologie psychanalytique*, Payot, Paris, 1971
- G. D. Sawa, Musical Humor in the *Kitāb al-Aghānī*, dans R. M. Savory, D. A. Agius (éds), *Logos Islamikos. Studia Islamica in honorem G. M. Wickens*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, pp. 35-50
- J. Schacht, ḤADJR, dans *EF²*, vol. 33, p. 50

- W. Scherf, Hänsel und Gretel, dans *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 6, pp. 498-509
- J.-J. Schmidt, *Le Livre de l'Humour arabe*, Sindbad, Paris 2005
- B. Schrieke-J. Horovitz, J. E. Bencheikh, MI'RĀDJ, dans *EP*², vol. 7, pp. 97-103
- W. Schmucker, *Die pflanzliche und mineralische Materia Medica im Firdaus al-Hikma des Ṭabarī*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn 1969
- H. El-Shamy, *Folk Traditions of the Arab World: A Guide to Motif Classification*, 2 vols, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995
- Id, *Types of Folktale in the Arab World: A Demographical Oriented Tale-Type Index*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2004
- ʿI. M. al-Šanṭī (éd), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-muṣawwara*, al-adab, 2 vols, Ğāmaʿat al-dawl al-ʿarabiyya, Maʿhad al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya, al-Qāhira 1995
- Id (éd), *Fihris al-maḥṭūṭāt al-muṣawwara, al-ğugrāfiyā wa-l-buldān*, 2 vols, Ğāmaʿat al-dawl al-ʿarabiyya, Maʿhad al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya, al-Qāhira 2003
- L. Šayḥū (éd), *Mağānī al-adab fī ḥadāʾiq al-ʿarab*, 6 vols, Maṭbaʿat al-ābāʾ al-yasūʿiyyīn, Bayrūt 1913
- Ğ. al-Šayyāl (éd), *Mağmūʿat al-waṭāʾiq al-Fāṭimiyya*, Dār al-maʿārif, al-Qāhira 1958
- M. C. Şehabeddin Tekindağ, İNĀL (or AYNĀL) AL-ADJRŪD, dans *EP*², vol. 3, pp. 1198-1199
- A. Shvitiel, Paronomasia, dans K. Versteegh et al. (éds) *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, 5 vols, Brill, Leiden - Boston 2008, vol. 3, pp. 538-541
- G. Schwibbe, Narkotika, dans *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 9, pp. 1187-1194
- A. Siggel, *Das Buch der Gifte des Ğābir Ibn Ḥayyān*. Arabischer Text in faksimile (HS. Ṭaymūr, Ṭibb 393, Kairo), édition et traduction, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1958
- G. Sissa, *Le Plaisir et le Mal. Philosophie de la drogue*, Éditions Odile Jacob, Paris 1997
- S. M. Stern, *Hispano-Arabic strophic poetry: studies*, Oxford University Press, Oxford 1974
- K. M. Al-Šaybī, *Dīwān al-kān wa-l-kān fī-l-šiʿr al-šaʿbī al-ʿarabī al-qadīm*, Baghdad 1987
- A. Šayyib, *al-Ḍaḥik fī al-adab al-Andalusī: dirāsa fī waṣāʾif al-hazl wa-anwāʾihi wa-ṭuruq*, Dār Abī Raqrāq lil-Ṭibāʾa wa-al-Našr, al-Rabāṭ 2008
- ʿA. Šaraf, *Al-adab al-fukāhī*, al-Šarika al-mišriyya al-ʿāliyya li-l-našr – Lünğmān, al-Ğīza 1992
- E. Shaun Marmon, AL-ʿAYNĪ, ABŪ MUḤAMMAD BADR AL-DĪN, dans *EP*³, Brill Online 2014: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-ayni-abu-muh-ammad-badr-al-di-nCOM_23108.
- B. Shoshan, High Culture and Popular Culture in Medieval Islam, in *Studia Islamica* 73, 1991, pp. 67-107
- Id, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge University Press, Cambridge 1993
- D. Stewart, The Maqāma, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in The Post-classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 145-158
- M. al-Ṭabbāḥ al-Ḥalabī, *A ʿlām al-nubalāʾ bi-taʾrīḥ Ḥalab al-šahbāʾ*, éd. M. Kamāl, 8 vols, Dār al-qalam al-ʿarabī, première édition Ḥalab 1923, deuxième édition Ḥalab 1988
- S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Book, and Local Legends*, 6 vols, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1957
- S. Tibi, *The Medical Use of Opium in Ninth-Century Baghdad*, Brill, Leiden 2006
- C. Tortel, *L'ascète et le bouffon. Qalandars, vrais et faux renonçants en Islam*, Actes Sud, Paris 2009
- M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1978

- H-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, 3 vols, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 2004
- J. Vernet, IBN AL-BAYṬĀR, dans *EF*², vol. 3, p. 737
- C. Vial, Le Hazz al-Quḥūf de al-Širbīnī est-il un échantillon d'Adab Populaire? dans Georges Balandier, Dominique Chevallier, Moënis Taha-Hussein, et al. (éds), *Rivages et déserts. Hommage à Jacques Berque*, Sindbad, Paris 1988, pp. 170-181
- G. Völger, K. von Welck (éds), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, 3 vols, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1982
- A. Vrolijk, *Bringing a Laugh to a Scowling Face. A study and a critical edition of the "Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-'abūs" by 'Alī Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī (Cairo 810/1407 - Damascus 868/1464)*, CNWS Publications, Leiden University, Leiden 1998
- Id, IBN SŪDŪN, dans J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, 223-228
- D. Waines, Luxury food in Medieval Islamic Societies, *World Archeology* 34, 3, 2003, pp. 571-580
- R. Walzer, "ARISTŪṬĀLĪS", dans *EF*², vol. 1, pp. 630-633
- E. Weber, *Imaginaire arabe et contes érotiques*, L'Harmattan, Paris 1991
- A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmane. Les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwatta' de Mālik, le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal*, 8 vols, Brill, Leiden 1936-1969
- A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin: türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke*, 2 vols, Alexander Duncker Verlag, Weimar 1911
- N. Weyl, Hashish and the Decline and Fall of Arab Civilization, *The Mankind Quarterly* 16, 1975, pp. 83-92
- R. Weipert, *Classical Arabic Philology & Poetry. A Bibliographical Handbook of Important Editions from 1960 to 2000*, BRILL, Leiden-Boston-Köln 2002
- H. Weher, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 4ème édition, Spoken Language Service, Ithaca 2010
- B. M. Wheeler, *Moses in the Qur'ān and Islamic Exegesis*, Routledge, London New York 2002
- G. Wiet, Fêtes et jeux au Caire, *Annales Islamologiques* 7, 1967, pp. 99-128
- J. J. Witkam, Establishing the stemma: fact or fiction, *Manuscripts of the Middle East* 3, 1988, pp. 88-101
- J.-J. Yvorel, *Les poisons de l'esprit: drogues et drogués au XIX e siècle*, Quai Voltaire, Paris 1992
- F. Zanello, *Hashish e Islam. Tradizione e consumo, visioni e prescrizioni nella poesia, nella letteratura e nelle leggi*, Cooper Castelveccchi, Roma 2003
- Id, *Quando l'hashish s'incazzò col vino. Contrasti tra hashish e vino nella letteratura classica dell'Islam*, Coniglio Editore, Roma 2008
- C. A. Zargar, The Satiric method of Ibn Dāniyāl: morality and anti-morality in Ṭayf al-Ḥayāl, *Journal of Arabic literature* 37, 1, 2006, pp. 68-132
- K. V. Zetterstéen, AL-MUSTA'AŞIM BI 'LLĀH, dans *EF*², vol. 7, p. 753
- J. Zipes, *Creative storytelling. Building community, changing lives*, Routledge, New York-London, 1995
- Al-Ziriklī, *al-I'lām: qāmūs tarāġam li-ašhar al-riġāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-musta'arabiyyīn wa-l-mustašarqiyyīn (al-I'lām)*, 8 vols, Dār al-'ilm li-l-malāyyīn, Bayrūt 2002

SITOGRAPHIE

- www.academia.edu (<https://www.academia.edu>)
- www.alwaraq.net (<http://www.alwaraq.net/ev-newuser.htm>)
- www.baheth.info (<http://www.baheth.info>)
- [www.codicologia.irht.cnrs.fr](http://codicologia.irht.cnrs.fr) (<http://codicologia.irht.cnrs.fr>)
- www.dorar.net (<http://www.dorar.net>)
- [www.gallica.bnf.fr](http://gallica.bnf.fr) (<http://gallica.bnf.fr>)
- www.islamicmanuscripts.info (<http://www.islamicmanuscripts.info>)
- www.jstor.org (<http://www.jstor.org>)
- [www.mamluk.lib.uchicago.edu](http://mamluk.lib.uchicago.edu) (<http://mamluk.lib.uchicago.edu>)
- www.al-mostafa.com (<http://www.al-mostafa.com>)
- www.referenceworks.brillonline.com
(<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>)
- [www.shamela.ws](http://shamela.ws) (<http://shamela.ws/index.php/main>)
- www.waqfeya.com (<http://www.waqfeya.com>)

VOLUME 2

ÉDITION CRITIQUE DE LA *RAḤAT AL-ARWAḤ FI L-ḤASIS WA-
L-RAḤ*

**Raconter le haschich dans l'époque
 mamelouke. Étude et édition
 critique partielle de la *Rāḥat al-
 arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* de Badr al-
 Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-
 894/1443-1489)**

Résumé en français

Dans cette étude nous cherchons à explorer le lien entre haschich et humour par l'analyse du corpus des récits arabes contenus dans la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* ("Le repos des âmes dans le haschich et le vin") de Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489). L'originalité de cette anthologie qui existe en quatre manuscrits dont seulement deux étaient connus à la critique, découle du fait qu'elle est le plus ancien recueil en langue arabe de textes en prose et en vers inspirés du haschich. Dans la première partie, nous abordons le haschich d'un point de vue historique, médicale et juridico-religieux. Longtemps utilisé en médecine et pour la fabrication de cordes et tissus, on ignore quand le cannabis (*qinnab*) est passé de médicament à substance enivrante et récréative. Cependant l'utilisation de cette herbe était devenue un problème social, si entre le VII^e/XIII^e et le VIII^e/XIV^e siècle plusieurs *oulémas* y consacrèrent des écrits, tant qu'ils l'inclurent dans la liste des *munkarāt*, (les choses blâmables, défendues), à côté du vin (*ḥamr*), de la fornication (*zinā*) et de l'homosexualité (*liwāṭ*). Parallèlement, la littérature n'a pas manqué de représenter l'expérience de psychotropes. Et c'est autour des enjeux littéraires soulevés par cette substance que nous centrons la deuxième partie de notre travail. Par l'étude d'un certain nombre de motifs nous montrons que le personnage du *ḥaššāš* fonctionne comme un «catalyseur thématique» des motifs littéraires auparavant associés aux ivrognes, aux stupides ou aux fous. L'ordre que nous avons suivi est: la méprise, la stupidité et folie, le rapport au rêve et à l'imaginaire et l'avidité. Nous concluons sur le fait que le passage à la littérature du motif du mangeur de haschich représente le processus de cristallisation d'une figure narrative à potentiel fortement humoristique, née dans la première époque post-abbasside et dérivée d'une série de matériaux narratifs attribués auparavant à d'autres figures littéraires.

Mots clés: Humour, haschich, nourriture, stupidité, folie, Littérature de l'époque mamelouke, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489)

Résumé en anglais

In this study we explore the link between hashish and humor through the analysis of Arabic stories contained in the *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* ("The delight of the souls on hashish and wine"), written by Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489), that exists in four manuscripts of which only two were known until now. This work, of which no complete edition has been established yet, seems to be the oldest and most comprehensive Arabic anthology containing poetry and anecdotes inspired by hashish. In the first part we discuss hashish from a historical, medical, legal and religious perspective. Early on, hashish was used in medical treatments and for the manufacture of ropes and fabrics but it is not clear when cannabis (*qinnab*) has changed from a remedy into an intoxicating and a recreational substance. However, the use of this herb had become a social problem, since between the VIIth/XIIIth and the VIIIth/XIVth centuries several '*ulamā*' wrote about it and the consumption of hashish was considered among the *munkarāt* (forbidden or reprehensible actions), as well as wine (*ḥamr*), fornication (*zinā*) and homosexuality (*liwāṭ*). Literature quickly represented the psychotropic experiences. Thus the aesthetics of hashish consumption is the main issue of the second part of our study. There, we focus on some comic motifs that appear in a number of anecdotes and we prove that the *ḥaššāš* character acts as a «thematic catalyst» of literary motifs which were associated in classical Arabic literature with drunkenness, insanity and foolishness. Thus, the order of our presentation is: the mistake; hashish, insanity and foolishness; dream and imagination and finally food and avidity. We infer from this, that the hashish eater as literary motif represents the process of crystallization of a humorous narrative character that took shape during the first part of the post-abbasid period and developed from a series of narrative materials earlier attributed to other literary figures.

Key words: Humor, hashish, food, foolishness, insanity, Mamlūk literature, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489)