HAL
open science

Religion et violence dans l'oeuvre de Yūsuf Zaydān : les chemins croisés de la fiction et de l'histoire

Marcella Rubino

To cite this version:

Marcella Rubino. Religion et violence dans l'oeuvre de Yūsuf Zaydān : les chemins croisés de la fiction et de l'histoire. Littératures. Université Sorbonne Paris Cité, 2018. Français. NNT : 2018USPCF014 . tel-02388505

HAL Id: tel-02388505

https://theses.hal.science/tel-02388505

Submitted on 2 Dec 2019

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

Littératures et civilisations

CERMOM

THÈSE

présentée par

Marcella RUBINO

soutenue le 1er décembre 2018
pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**
Discipline : Langue et littérature arabes

Religion et violence dans l'œuvre de Yūsuf Zaydān : les chemins croisés de la fiction et de l'histoire

Thèse dirigée par :

M. Luc-Willy DEHEUVELS	Professeur des Universités, INALCO

RAPPORTEURS :

Mme Laurence DENOOZ	Professeur des Universités, Université de Lorraine
M. Richard JACQUEMOND	Professeur des Universités, Université d'Aix-Marseille

---

MEMBRES DU JURY :

M. Luc-Willy DEHEUVELS	Professeur des Universités, INALCO
Mme Laurence DENOOZ	Professeur des Universités, Université de Lorraine
M. Richard JACQUEMOND	Professeur des Universités, Université d'Aix-Marseille
M. Frédéric LAGRANGE	Professeur des Universités, Université Paris Sorbonne (Paris IV)
Mme Chantal VERDEIL	Professeur des Universités, INALCO

REMERCIEMENTS

Je souhaite remercier ici toutes les personnes qui ont permis à ce travail de voir le jour :

Mon directeur de recherche, le Professeur Luc Deheuvels, pour son accompagnement constant durant ces cinq années de thèse, et pour toutes ses remarques précieuses sans lesquelles ce travail n'aurait pu aboutir. Luc Deheuvels a été pour moi non seulement un directeur de thèse, mais aussi un maître et un mentor tout au long de mon cursus universitaire depuis mon arrivée en France en 2000. Son enseignement et ses encouragements m'ont permis - avant toute autre chose - de devenir l'enseignante et la chercheure que je suis.

Mon mari Qaïs Saadi, qui m'a apporté son soutien constant durant ces années de travail, dont il a adouci les moments parfois rudes par le son de sa musique.

Mon amie et collègue Zeinab Zaza, auteure talentueuse, lectrice passionnée et grande connaisseuse de la littérature égyptienne contemporaine. C'est elle qui m'a fait découvrir l'œuvre de Yūsuf Zaydān, ainsi que celle de nombreux autres auteurs égyptiens contemporains.

Mon collègue de travail à Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Ghalib al-Hakkak, dont la disponibilité permanente et la générosité inconditionnée m'ont permis de consacrer du temps à la recherche en dehors de notre travail commun d'enseignement.

Tous mes informateurs du terrain cairote : le défunt Maḥmūd 'Azab, ancien professeur d'islamologie à l'Inalco et ancien conseiller d'Al-Azhar au dialogue interreligieux ; Muḥammad Hāšim, directeur de la maison d'édition Dār Mīrīt et organisateur de salons littéraires très fréquentés par les intellectuels égyptiens ; les journalistes culturels Sayyid Maḥmūd et Ḥilmī al-Namnam, ainsi que tous les intellectuels de différentes tendances et générations interviewés lors de mon séjour de recherche au Caire.

Les Professeurs Frédéric Lagrange et Richard Jacquemond, pour leurs conseils avisés et leurs contributions scientifiques de grande qualité sur la littérature égyptienne et sur l'auteur qui fait l'objet de ma thèse.

Le Professeur Jean-François Louette, enseignant de littérature française du XXe siècle à la Sorbonne, dont le cours sur les approches sociocritiques m'a montré le chemin méthodologique

à suivre dans la réalisation de ce travail ; son élève Ludivine Fustin, docteur en littérature française et professeur de français, pour ses remarques et conseils éclairants sur l'organisation du plan de la thèse.

Madame Murielle Pibaume, mon professeur de français à l'Ecole française de Naples, dont la rigueur et l'intransigeance m'ont permis d'être la francophone que je suis, et qui a patiemment relu la thèse achevée.

Mon ami et collègue du Yémen Muḥammad al-Ṣalāḥī, « puits de science » en ce qui concerne les références islamiques, pour ses explications éclairantes sur certains passages du Coran et du Hadith.

Mon ami et collègue Gianluca Saitta, pour ses conseils et son aide dans la phase finale de la rédaction.

Enfin, je remercie mes amies Hélène Thiollet, Mariangela Perilli, Giulia Mensitieri et Francesca Faiella, pour leur soutien et leur amour constants.

A mon mari, Qaïs.

A mes enfants, Gabriele, Dario et Cham.

A mon beau-père, l'écrivain Nourredine Saadi, dont la mort prématurée nous a privés des qualités d'humour et de finesse qui étaient les siennes.

NOTE A L'ATTENTION DU LECTEUR

Choix opérés dans la translittération de l'arabe et dans la traduction :

En ce qui concerne les citations de l'arabe, nous avons choisi – par cohérence avec le texte de la thèse - de translittérer en caractères latins tout mot ou passage apparaissant dans le corps du texte, ou dans des notes explicatives de bas de page. Nous avons également transcrit en caractères latins les références d'ouvrages en arabe dans les notes de bas de page et dans la bibliographie, par souci de clarté et de cohérence avec le reste des références citées.

Les passages transcrits de l'arabe suivent les règles de transcription établies par la revue *Arabica*. Ainsi, lorsqu'ils correspondent à des unités syntaxiques qui font sens, nous y avons gardé la flexion casuelle, tandis que celle-ci disparaît dans la transcription de simples groupes nominaux (annexions, nom + adjectif épithète, etc.).

Nous avons laissé en caractères arabes - suivies de leur traduction - les citations indépendantes de taille plus importante insérées dans le texte.

Les titres d'ouvrages ou d'articles arabes sont régulièrement suivis de leur traduction entre crochets, que ce soit dans le corps du texte ou en bas de page, sauf lorsqu'ils apparaissent assez fréquemment pour que la répétition de la traduction se révèle inutile.

En raison du grand nombre de renvois aux œuvres de Zaydān, ces dernières sont citées par leur titre arabe seul, non précédé du nom de l'auteur.

Choix concernant les majuscules :

Les mots « copte », « musulman », « juif » et « chrétien » - dont les occurrences sont extrêmement nombreuses dans ce travail – prennent toujours une minuscule lorsqu'ils font référence à un sens d'appartenance confessionnelle ; en revanche, ils débutent par une majuscule dans les cas où ils se réfèrent à une entité politique et/ou militaire (un peuple, des tribus, une armée).

En raison de ses innombrables occurrences aux significations toujours différentes, nous avons choisi de mettre toujours une minuscule au mot « histoire », déléguant au contexte le rôle d'éclaircir le sens auquel renvoie chacune de ces occurrences.

Choix opérés en ce qui concerne les références de la tradition religieuse :

Pour les citations du Coran, nous avons opté dans la majorité des cas pour la traduction de Hamza Boubakeur (Hamza Boubakeur, *Le Coran*, Maisonneuve & Larose, 1995) sauf quand

celle-ci nous semblait inadaptée, auquel cas nous l'avons adaptée ou lui avons préféré d'autres traductions (notamment celle de Denise Masson, *Le Coran*, Gallimard, « Folio », 1997).

Pour la tradition prophétique, nous nous sommes référé surtout à l'ouvrage de A.J. Wensinck et alii, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, tome IV, Leiden, Brill, 1962. La numérotation des traditions selon cet ouvrage se base sur les éditions suivantes : Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, 9 vol., Le Caire, 1345 (de l'hégire) ; Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Leyde, éd. L. Krehl et Th.W. Juynboll, 4 vol., 1862-1908 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Le Caire, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 5 vol., 1955-1956 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, Le Caire, éd. Muḥammad Muḥyī al-dīn 'Abd al-Ḥamīd, 4 vol., s.d., environ 1935 ; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ bi-šarḥ al-imām Ibn al-'Arabī al-Mālikī*, 13 vol., Le Caire, 1931-1934 ; Nasā'ī, *Sunan bi-šarḥ Ǧalāl al-dīn al-Suyūṭī*, Le Caire, éd. Al-Šayḫ Ḥasan Muḥammad al-Mas'ūdī, 8 vol., s.d. ; Ibn Māǧa, *Sunan*, Le Caire, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 2 vol., 1952-1953 ; Dārimī, *Sunan*, Beyrouth, impression du Dār Iḥyā' al-Sunna al-Nabawiyya, 2 vol., s.d. ; Mālik Ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'*, Le Caire, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 2 vol., 1951 ; Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6 vol., Le Caire, 1895.

Cependant, dans la mesure où nous ne disposions pas de ces éditions pour vérifier la lettre des hadiths, nous nous sommes basé sur les éditions auxquelles nous avions accès des trois ouvrages majeurs représentés par le *Ṣaḥīḥ* de Buḫārī, le *Ṣaḥīḥ* de Muslim et le *Musnad* de Ibn Ḥanbal : Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Laǧnat Iḥyā' Kutub al-Sunna, 11 vol., Le Caire, 1998 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 5 vol. , Le Caire, 1955-1956 ; Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 50 vol. , Mu'assasat al-Risāla, 2001). Parfois nous avons préféré chercher un hadith directement à partir des index de l'un des trois ouvrages ci-dessus. Dans tous les cas, nous avons procédé nous-mêmes à la traduction de ces hadiths, après les avoir cités en arabe.

En ce qui concerne les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous nous sommes référés à la Traduction œcuménique de la Bible (TOB), Société biblique française, Le Cerf, 2004 (nouvelle édition mise à jour). Celle-ci utilise, comme toutes les traductions de la Bible, des abréviations pour les différents livres qui y figurent. Ainsi, pour l'Ancien Testament, nous utilisons les abréviations suivantes :

Dt = Deutéronome

Ex = Exode

Gn = Genèse

Ha = Habaquq

Za = Zacharie

Pour le Nouveau Testament, nous citons les abréviations suivantes :

Jn = Evangile de Jean

Mt = Evangile de Matthieu

Rm = Epître aux Romains

2 Tm = 2ème épître à Timothée

SOMMAIRE

INTRODUCTION ……... p. 9

PREMIERE PARTIE : ZAYDĀN ROMANCIER ET ESSAYISTE : UN PROJET « GLOBAL » D'ANALYSE DE LA VIOLENCE ET DU RELIGIEUX ……... p. 20

CHAPITRE I : UN CORPUS ENTRE HISTOIRE ET FICTION……. p. 22

1.1. Les romans …….. p. 22

1.2. *Al-Lāhūt al-'arabī wa uṣūl al-'unf al-dīnī* [La Théologie arabe et les origines de la violence religieuse] …….. p. 26

CHAPITRE II : LA PENSEE DE YŪSUF ZAYDĀN ……... p. 28

2.1. Un continuum de traditions religieuses ……... p. 28

2.2. Héritage païen et religions monothéistes ……. p. 35

2.3. Hérésies chrétiennes et islam …… p. 52

2.4. Egypte arabe, Egypte copte : un combat de légitimité ……... p. 63

2.5.Violence et religieux entre théorie et fiction ……. p. 82

DEUXIEME PARTIE : ROMAN HISTORIQUE, ROMAN A THESE, ESSAI : DES GENRES AU SERVICE DE L'OBJECTIF DIDACTIQUE …… p. 153

CHAPITRE III : ROMAN HISTORIQUE …….. p. 157

3.1. Histoire et mytho-histoire ……... p. 157

3.2. Les sources de l'information historique ……. p. 162

3.3. Techniques de la vraisemblance ……. p. 173

3.4. Le rythme de la narration historique ……. p. 181

CHAPITRE IV : ROMAN A THESE ET TECHNIQUES D'ORIENTATION DE LA LECTURE ……... p. 196

4.1. Récits exemplaires et système binaire de personnages : le rapport de l'homme à la religion ……... p. 197
4.2. Redondances ……. p. 215
4.3. Binarités et redondances coraniques dans *Maḥāll* et *Guantanamo* ……. p. 231
4.4. Système de corrélations entre les romans …….. p. 236

CHAPITRE V : L'EPITEXTE OU LE DISCOURS HORS DE LA FICTION …… p. 242

TROISIEME PARTIE : ZAYDĀN ET SON LECTEUR ……p. 250

CHAPITRE VI : CONSTRUCTION DE L'AUTORITE ……p. 253

6.1. La réputation …… p. 254
6.2. L'autorité discursive …… p. 256

CHAPITRE VII : UNE ECRITURE PERFORMATIVE ……... p. 268
7.1. Des textes « exigeants » …… p. 268
7.2. Le parcours du héros comme paradigme de celui du lecteur …….. p. 270

CHAPITRE VIII : CONSTRUCTION DU LECTEUR …….. p. 275
8.1.Théorie de l'acte de lecture et repérage des lecteurs encodés……... p. 276
8.2. Hypercodage culturel et référentiel …… p. 281
8.3. Hypercodage idéologique …… p. 316
8.4. Hypercodage rhétorique et stylistique ……..…….. p. 328

CONCLUSION……. p. 337

BIBLIOGRAPHIE …….. p. 342

TABLE DES MATIERES …….. p. 358

INTRODUCTION

"لست إلا صانع أسئلة وداعياً إلى التفكير والتأمل. ولا أطمح إلا لإثارة نهم العقول إلى النظر والمعرفة، عاملاً الخروج من معتقل الأهواء والأوهام".[1]

« Je ne fais que poser des questions et appeler à réfléchir, à méditer. Je n'aspire qu'à provoquer dans les esprits le désir d'étudier et de connaître, en espérant les sortir de la prison des passions et des illusions ».

C'est par cette phrase « manifeste » publiée dans la presse égyptienne, que le célèbre intellectuel Yūsuf Zaydān définit ce qui semble être l'objectif de son projet littéraire et sociétal. Dans le sillon de ses pairs, il s'attribue ainsi le noble rôle de l'écrivain chargé d'éduquer les esprits, en les élevant vers une conscience et une connaissance accrues de leur histoire, et en les éloignant de ce qu'il appelle « les illusions » (*al-awhām*).

A l'issue de longues études en philosophie à l'université d'Alexandrie, couronnées en 1989 par un doctorat sur la pensée du soufi 'Abd al-Karīm al-Ǧīlī, Yūsuf Zaydān obtient dans cette même université un poste de professeur de philosophie islamique et d'histoire des sciences. A partir des années 1990, parallèlement à son enseignement, il remplit plusieurs fonctions de responsabilité dans le domaine des manuscrits, et dirige de nombreux projets de recherche, de catalogage et d'édition d'ouvrages autour du soufisme, de la philosophie et des sciences islamiques. Il s'intéresse au patrimoine manuscrit arabe, à la fois islamique et chrétien. En 1994, il est nommé à la tête de la section des manuscrits de la bibliothèque d'Alexandrie, fonction qu'il quitte en 2011, suite à un différend avec le directeur Ismā'īl Sirāǧ al-Dīn.

Après avoir publié plus de cinquante ouvrages et éditions critiques dans les domaines cités, Zaydān se lance dans une carrière de romancier qui se révèle très prolifique, puisqu'il publie six romans en neuf ans : le premier, *Ẓill al-af'ā* [L'Ombre du serpent] [2], sort en 2007, suivi de *'Azāzīl* [Azazel][3] en 2008 (trad. *La Malédiction d'Azazel*, Albin Michel, 2014), *Al-Nabaṭī* [Le

[1] Yūsuf Zaydān, *Matāhāt al-wahm* [Les Labyrinthes de l'illusion], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2013, p. 42.
[2] Yūsuf Zaydān, *Ẓill al-af'ā* [L'Ombre du serpent], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2007.
[3] Yūsuf Zaydān, *'Azāzīl* [Azazel], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2008.

Nabatéen][4] en 2010 ; *Maḥāll* [Lieux][5] en 2012 ; *Guantanamo*[6] en 2014, et *Nūr*[7] en 2016. Les trois derniers constituent une trilogie, puisqu'ils suivent le parcours d'un même héros.

A l'exclusion du premier et du dernier, tous les autres romans font partie de notre corpus, car ils constituent à nos yeux un tout cohérent : ils participent de ce qui semble être un véritable projet didactique mené par l'auteur. A partir de la parution de son deuxième roman *'Azāzīl*, ce projet se dessine de plus en plus clairement. Il porte sur des thématiques bien précises : l'histoire des monothéismes, et notamment la relation, au sein de ces derniers, entre religion, politique et violence. En partant de ce sujet central, Zaydān mène une réflexion sur l'histoire de son pays, l'Egypte, et sur l'origine des conflits confessionnels qui le traversent tout au long de cette histoire et qui perdurent jusqu'à nos jours.

Le double profil d'universitaire et de romancier qui caractérise cet auteur se reflète dans la problématique double, elle aussi, de ce travail. Celle-ci s'articule autour de deux axes : le type d'écriture et le rapport de l'auteur à cette dernière. Ces deux aspects correspondent à la distinction effectuée par Roland Barthes entre *écrivain* et *écrivant*. Selon Roland Barthes, l'écrivain travaille sa parole de sorte qu'il « absorbe radicalement le *pourquoi* du monde dans un *comment écrire »*[8]; ce qui l'intéresse c'est l'œuvre littéraire comme objet d'art. D'autre part il y a l'écrivant, pour qui écrire est un verbe transitif. L'écrivant a un projet de communication naïf. Il n'admet pas que son message se retourne et se ferme sur lui-même, et qu'on puisse y lire autre chose que ce qu'il veut dire. L'écrivain, c'est l'homme de la polysémie, de l'ambiguïté, de l'interrogation. L'écrivant, celui des certitudes et des affirmations.

Cette distinction prend appui sur les théories du linguiste russe Roman Jakobson, lequel affirmait que, dans un texte littéraire, les fonctions communicatives du langage sont subordonnées à la fonction poétique. Cependant, le roman se situe en position intermédiaire par rapport à ces deux fonctions car, dès son apparition en tant que genre littéraire, l'aspect communicatif y revêt un rôle central. En effet, le caractère engagé du roman postule, d'emblée, la nécessité d'atteindre un plus large lectorat. Aussi, comme le pensait le polygraphe Emile

[4] Yūsuf Zaydān, *Al-Nabaṭī* [Le Nabatéen], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2010.
[5] Yūsuf Zaydān, *Maḥāll* [Lieux], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2012.
[6] Yūsuf Zaydān, *Guantanamo*, Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2014.
[7] Yūsuf Zaydān, *Nūr*, Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2016.
[8] Roland Barthes, *Essais critiques*, Editions du Seuil, 1964, p. 154.

Zola pour qui la littérature est un phénomène global, si le roman joue un rôle dans le champ social, alors il n'y a pas lieu de l'isoler des écritures non-fictionnelles[9].

En littérature arabe, la naissance et le développement du genre romanesque au XIXe siècle sont fortement liés aux enjeux politiques, sociaux et culturels de la *Nahḍa*. Dans l'introduction de son ouvrage *Al-riwāya wa ta'wīl al-tārīḫ. Naẓariyyat al-riwāya wa-l-riwāya al-'arabiyya* [Le Roman et l'interprétation de l'histoire. Théorie du roman et du roman arabe], Fayṣal Darrāǧ rappelle que, lorsque le roman est apparu dans le monde arabe, l'enjeu majeur était de construire de nouvelles nations indépendantes, après les avoir libérées du joug colonial. Dans ce contexte, l'historien était l'un des instruments du pouvoir mis au service de la construction nationale. A cette époque, il n'était pas question d'être le porte-parole d'un récit objectif, mais plutôt de composer un récit mythique capable de répondre aux défis d'émancipation des nations arabes[10]. Comme les historiens, les premiers romanciers arabes se penchent donc sur des périodes charnières et fondatrices de l'histoire arabo-musulmane. Ainsi, par exemple, le Libanais Ǧurǧī Zaydān publie une longue série de romans qui retracent l'histoire musulmane dans la perspective d'un projet d'unité nationale autour de la notion centrale d'arabité[11]. Son concitoyen Faraḥ Anṭūn s'exerce aussi au roman historique avec comme objectif de relire l'histoire dans une perspective de construction nationale : il compose ainsi, en 1904, le roman *Urūšalīm al-ǧadīda* [La Nouvelle Jérusalem], qui évoque la conquête musulmane de la ville sainte[12]. Le Syrien Ma'rūf al-Arna'ūt, publie entre les années 1920 et les années 1940 une série de romans historiques retraçant la période des premières conquêtes islamiques, caractérisée par les luttes entre Arabes, Perses et Byzantins. Le Libanais Tawfīq Yūsuf 'Awwād met en scène - dans *Al-Raġīf* [La Galette de pain] (1939) - la résistance arabe contre les Turcs ottomans, tandis que le grand auteur égyptien Naǧīb Maḥfūẓ préfère se pencher - dans ses premiers romans (*'Abaṯ al-aqdār* [Le Destin s'amuse], 1939 ; *Rādūbīs*, 1943 et *Kifāḥ Ṭība* [La Lutte de Thèbes], 1944) - sur l'âge d'or des Pharaons[13].

---

[9] Adeline Wrona « *Le docteur Pascal*, conclusion théorique et conclusion romanesque des *Rougon-Maquart* », in Gilles Philippe, *Récits de la pensée. Etudes sur le roman et l'essai*, SEDES, 2000, pp. 247-249.

[10] Fayṣal Darrāǧ, *Al-riwāya wa-ta'wīl al-tārīḫ. Naẓariyyat al-riwāya wa-l-riwāya al-'arabiyya* [Le Roman et l'interprétation de l'histoire. Théorie du roman et du roman arabe], Bayrūt & al-Dār al- Bayḍā', al-Markaz al-ṯaqafī al-'arabī, 2004, pp. 5-6.

[11] Zaïneb Ben Lagha, « Le roman historique », in Boutros Hallaq et Heidi Toelle (dir.), *Histoire de la littérature arabe moderne, Tome I (1800-1945)*, Sindbad Actes Sud, 2007, pp. 215-218.

[12] Luc-Willy Deheuvels, « Le Saladin de Farah Antūn du mythe littéraire au mythe politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [Online], 89-90, Juillet 2000.

[13] Heidi Toelle, « L'évolution du roman historique », in *ibid*., pp. 461-465.

Au fur et à mesure qu'il s'affirme comme genre littéraire, le roman arabe devient le lieu d'une « histoire alternative » (*tārīḫ badīl*), chargée de corriger ou de nuancer le récit émanant des instances du pouvoir religieux et politique :

"المؤرخ يقول قولا سلطوياً "نافعاً" ولا يتقصى "الصحيح"، يهمش تاريخ المستضعفين ويوغل في التهميش إلى تخوم التزوير وإعدام الحقيقة، ويكتفي بـ"تاريخ محلي" مخترع، دون أن يقارنه بـ" التاريخ الكوني المنتصر"، أو يتوقف أمام الأسباب التي خلقت "تاريخاً قائداً" [...]. ولهذا يقوم الروائي العربي بتصحيح ما جاء به المؤرخ وبذكر ما امتنع عن قوله، مؤكداً الكتابة الروائية "علم التاريخ" الوحيد، أو كتابة موضوعية تسائل ما جرى، دون حذف أو إضافة. [...] ومع أن في الموضوعية الروائية ما يثير التشاؤم، فإن هذا التشاؤم أكثر نفعاً من تفاؤل إيديولوجي ضليل".[14]

« L'historien ne dit pas le vrai, mais il dit le récit utile qui sert le pouvoir. Sa marginalisation de l'histoire des vaincus va tellement loin qu'elle devient falsification et négation de la vérité. Il se contente d'une histoire locale inventée, sans la comparer avec l'histoire hégémonique globale ni s'arrêter devant les causes de la création d'une histoire dominante […]. C'est pour cela que le romancier arabe s'attèle à corriger le récit de l'historien et à mentionner ce que ce dernier n'a pas pu exprimer. Il affirme ainsi que l'écriture romanesque est la seule science historique et la seule écriture objective qui interroge le passé sans ajouts ni omissions. […] Bien que l'objectivité romanesque soit source de pessimisme, ce dernier est plus utile qu'un optimisme idéologique et obscurantiste ».

En Egypte, les écrivains ont généralement assumé ce rôle d'historiens parallèles de leur société. Yūsuf Zaydān n'est donc ni le seul ni le premier à avoir raconté *son* histoire de l'Egypte. D'autres, avant et après lui, l'ont fait à leur manière : Naǧīb Maḥfūẓ (*Awlād Ḥāratinā* [Les Fils de la médina], 1968[15] et autres), Ǧamāl al-Ġayṭānī (*Al-Zaynī Barakāt* [Zayni Barakat], 1974[16] et autres), Ṣun'allāh Ibrāhīm (*Ḏāt* [Les Années de Zeth], 1992[17] et autres), Ibrāhīm 'Abd al-Maǧīd (*Lā aḥad yanām fī-l-Iskandariyya* [Personne ne dort à Alexandrie], 1996[18] et autres), , Salwā Bakr (*Al-Bašmūrī* [Le Bashmouride], 2000[19]), Bahā' Ṭāhir (*Wāḥat al-ġurūb* [Oasis du couchant], 2007[20]), Muḥammad al-Mansī Qindīl (*Yawm ġā'im fī-l-barr al-ġarbī* [Journée

[14] Fayṣal Darrāǧ, *op.cit.*, pp. 5-6.
[15] Roman allégorique de Naǧīb Maḥfūẓ (1911-2006) racontant la vie du quartier populaire cairote Al-Gamaliyya à travers l'histoire particulière de plusieurs générations d'une même famille, traduit en français par Jean-Patrick Guillaume (Actes Sud, coll. « Babel », 2003).
[16] Roman historique de Ǧamāl al-Ġayṭānī (1945-2015) décrivant l'Egypte à l'époque mamelouke, traduit en français par Jean-François Fourcade (Editions du Seuil, 1985).
[17] Roman de Ṣun'allāh Ibrāhīm (1937-) racontant la corruption de l'Egypte de Moubarak après les rêves panarabes et socialistes de l'époque nassérienne et les capitalistes sous Sadate, traduit par Richard Jacquemond (Actes Sud, coll. « Babel », 2002).
[18] Roman historique de Ibrāhīm 'Abd al-Maǧīd (1946-) décrivant Alexandrie à l'époque de la Seconde Guerre mondiale, traduit par Soheir Fahmi et Pierre Chavot (Desclée de Brouwer, 2001)
[19] Roman historique de Salwā Bakr (1949-) évoquant les tensions entre Coptes et Musulmans au moment de la conquête arabe de l'Egypte.
[20] Roman historique de Bahā' Ṭāhir (1935-), situé dans l'Egypte ottomane du XIXe siècle et rappelant le contexte de la révolution du général 'Urabī contre la mainmise britannique sur le pays, traduit par Simon Corthay et Charlotte Walliez (Gallimard, 2011).

nuageuse dans l'arrière-pays occidental] , 2009[21]), 'Alā' al-Aswānī (*'Imārat Ya'qūbyān* [L'Immeuble Yacoubian], 2002[22] et *Nādī al-sayyārāt* [Automobile club d'Egypte], 2013[23]), Aḥmad Ṣabrī Abū-l-Futūḥ (*Malḥamat al-Sarāswa* [L'Epopée des Sarsī], 2009-2015[24]), et bien d'autres encore. En ce qui concerne son travail de relecture et de reconstruction de l'histoire Yūsuf Zaydān ci tire profit - comme son homonyme de la *Nahḍa* – de son double profil qui lui permet de s'attribuer l'autorité de l'historien en plus de celle du romancier.

Dans son travail de thèse sur le « champ littéraire » égyptien *Entre scribes et écrivains : le champ littéraire de l'Egypte contemporaine*, Richard Jacquemond a décrit très précisément ce rôle de l'écrivain en tant que « conscience de la nation » : le champ littéraire égyptien, dit Richard Jaquemond, se caractérise, à partir de la *Nahḍa*, par l'engagement de ses membres, et par une conception très marquée de la part de ces derniers de leur rôle d'« éducateur de la nation »[25]. Ce modèle - appelé par Richard Jacquemond le « paradigme *nahdaoui* »[26]- a permis aux auteurs d'être à la fois *écrivains* et *écrivants*, sans qu'il y ait de contradiction entre les deux rôles. Cependant, à partir de la fin des années 1960, une partie des auteurs égyptiens et arabes a adhéré au courant du « nouveau roman » et s'est révoltée contre l'élément référentiel en faveur de l'autoréférentialité de l'écriture. Chez ces écrivains, la structure traditionnelle du roman, dotée d'une trame et de personnages vraisemblables, est abandonnée en faveur d'une écriture nouvelle. Celle-ci dépasse ce que Roland Barthes appelle l'« effet de réel »[27], visant à exprimer la réalité complexe de l'individu et du monde comme si l'intermédiaire de l'auteur omniscient, « démiurge » et organisateur de cette réalité, venait à s'effacer. Depuis, ces avant-gardes littéraires ont toujours manifesté un mépris vis-à-vis de la littérature grand public, et ont cherché à s'assurer la survie économique en pratiquant – à côté du métier de romancier ou de poète – d'autres métiers intellectuels tels que critique ou journaliste dans les grands quotidiens arabes.

Afin de saisir la singularité de Zaydān dans le panorama littéraire égyptien contemporain, il est important de le situer à l'intérieur de son contexte sociolittéraire. Si l'on reprend les termes de

---

[21] Roman historique de Muḥammad al-Mansī Qindīl (1946-) abordant la période coloniale et les premières luttes nationales en Egypte.
[22] Roman de 'Alā' al-Aswānī (1957-), fresque du Caire contemporain, traduit par Gilles Gauthier (Actes Sud, 2006).
[23] Du même auteur, ce roman décrit les dernières années qui ont précédé le coup d'Etat des officiers libres en 1952 et la fin de la monarchie en Egypte. Il est traduit par Gilles Gauthier (Actes Sud, 2014).
[24] Epopée en cinq volumes de Aḥmad Ṣabrī Abū-l-Futūḥ (1953-), retraçant l'histoire de l'Egypte moderne à partir de la fin du XIXe siècle, à travers l'histoire de la famille des Sarsī.
[25] Richard Jacquemond, *Entre scribes et écrivains : le champ littéraire de l'Egypte contemporaine,* Actes Sud, 2003, pp. 113-134.
[26] En référence à la période de la *Nahḍa*.
[27] Roland Barthes, *S/Z*, Paris, Editions du Seuil, 1970.

Pierre Bourdieu - dont s'inspire Richard Jacquemond pour analyser le cas égyptien -, ce contexte se compose d'une part d'un champ « légitime » (c'est-à-dire considéré comme tel par l'ensemble du milieu culturel), et d'autre part d'un hors champ où se trouvent ceux qui aspirent à intégrer le champ légitime, en gagnant la reconnaissance de ses membres attitrés. Autrement dit, le champ littéraire s'organise autour de deux pôles : celui de la production dite « pure » et celui de la production dite « commerciale ». Les acteurs du premier pôle tendent à n'avoir pour clients que leurs pairs, qui sont aussi leurs concurrents, tandis que les acteurs du deuxième pôle subordonnent leur production aux attentes du grand public[28]. Cette opposition décrite par Pierre Bourdieu caractérise également le cas égyptien, dans lequel les membres du champ légitime créent et organisent la *doxa* littéraire, discréditant tout apport qui viendrait d'un élément extérieur à celle qu'ils considèrent leur *šilla* (« groupe, bande, clan »)[29]. C'est ainsi que, si à l'intérieur de cette dernière on admet, par exemple, qu'un auteur alterne entre la composition d'un roman historique classique, d'un nouveau roman, d'un roman surréaliste et d'autres genres encore, les choix esthétiques qui proviennent de l'extérieur sont jugés avec méfiance.

Cependant, dans la réalité, le partage entre ces deux pôles est parfois moins net que ce que l'on pourrait croire. Beaucoup de romanciers semblent en effet être à la recherche à la fois du succès commercial, qui leur assure la survie, et d'une reconnaissance symbolique de la part des acteurs qui comptent dans le champ. Ce phénomène est décrit par Denis Pernot lorsqu'il parle du « secteur moyen » du genre romanesque :

> « Moins étudiées que celles du pôle dominé et du pôle dominant, les écritures du secteur moyen du secteur romanesque s'efforcent ainsi de conquérir des lecteurs sensibles à la qualité littéraire et intellectuelle d'un texte, et d'autres qui s'intéressent plus volontiers au suivi d'une intrigue mettant en présence des héros auxquels ils peuvent s'identifier. Amené à justifier le vrai, le sérieux et l'utile d'une œuvre qui prend souvent appui sur des données sentimentales, le romancier est alors contraint de légitimer sa prise de parole et, pour ce faire, de l'inscrire dans le cadre des grands rôles qui régissent l'organisation du discours social en parlant notamment en philosophe ou en moraliste. Mais philosophes et moralistes ont moins une influence directe sur le public que les livres de gens de lettres qui parlent en enseignants. Le rôle du romancier pédagogue vient donc à faire concurrence à celui du philosophe et du moraliste »[30].

L'éditeur français Farouk Mardam Bey rend également compte de ce phénomène, en décrivant la situation nouvelle que connaît l'Égypte depuis quelques années. « Maintenant, dit-il, tout le monde rêve d'écrire un best-seller. Avant, ce n'était pas dans la mentalité des écrivains, qui préféraient s'adresser à un public trié sur le volet. Aujourd'hui, tous veulent s'adresser au public

[28] Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, Editions du Seuil, 1998.
[29] R. Jacquemond, *op. cit.*, p. 202.
[30] Denis Pernot, « Le travail de légitimation littéraire et intellectuelle du romancier-pédagogue à la fin du XIXe siècle », in G. Philippe, *op.cit.*, p. 269.

populaire, touché jusqu'ici essentiellement par les livres religieux »[31]. De manière beaucoup plus nette que d'autres, Yūsuf Zaydān semble casser ces clivages entre production pure et production commerciale, et entre reconnaissance des pairs et succès sur le marché. Si l'on reprend la distinction faite par Richard Jacquemond dans son article « The Yacoubian building and his sisters : reflections on readership and written culture in modern Egypt », Zaydān se situe à mi-chemin entre littérature « highbrow » (haute) et littérature « lowbrow » (basse), en réussissant parfaitement ce que Pascale Casanova a appelé « l'impossible mélange entre succès commercial et légitimité culturelle ».[32]

Le cas de Zaydān nous intéresse particulièrement car il illustre parfaitement cet entre-deux qui représente l'une des caractéristiques de la littérature arabe des premières décennies des années 2000. Récompensé - en 2009 – par le prix le plus prestigieux de la littérature arabe contemporaine (l'IPAF, International Price for Arabic Fiction, appelé aussi « Booker » arabe), *'Azāzīl* a fait l'objet, dès sa sortie et encore davantage après l'obtention du prix, d'un véritable procès en Egypte. Centré sur l'histoire du christianisme égyptien et oriental au IVe siècle, le roman aborde notamment les questions des virulentes querelles christologiques entre les Eglises d'Orient et de la violence perpétrée à l'égard des derniers représentants du paganisme dans un empire désormais chrétien. La réaction officielle de l'Eglise copte à la sortie du roman ne se fait pas attendre, débutant une polémique qui se prolonge pendant plusieurs mois, voire plusieurs années. Le journaliste culturel égyptien Sayyid Mahmūd fait remarquer - dans un article paru dans le quotidien *Al-Ḥayāt* - que les critiques littéraires sur ce roman ont tardé, ce qui fait que ce dernier a été lu pendant longtemps comme une œuvre sortant du cadre proprement littéraire. Selon Sayyid Mahmūd, c'est la première fois, dans l'histoire de la littérature égyptienne, que l'Eglise copte s'en prend à un roman[33]. En revanche, ce n'est pas la première fois en Egypte qu'un roman reçoit des critiques aussi violentes de la part des autorités et de la presse. Richard Jacquemond nous rappelle l'exemple le plus célèbre de ce type de procès fait au roman historique à l'époque contemporaine, représenté par la censure du roman *Awlād Ḥāratinā* [Les Fils de la médina] de Naǧīb Maḥfūẓ, publié en 1968. Accusé de dénigrer les prophètes, ce roman est critiqué par l'establishment religieux mais aussi par certains écrivains,

---

[31] « L'Egypte exporte ses best-sellers », *Jeune Afrique*, 10 septembre 2009 : http://www.jeuneafrique.com/201233/culture/l-egypte-exporte-ses-best-sellers.

[32] Richard Jacquemond, « *The Yacoubian Building* and its sisters : Reflections on readership and written culture in modern Egypt », in Walid El Hamamsy & Mounira Soliman, *Popular Culture in the Middle East and North Africa : A Postcolonial Outlook*, Londres, Routledge, pp. 144-161.

[33] Sayyid Maḥmūd, « Yūsuf Zaydān tuḥāsiruhu al-išā'āt wa-l-k anīsa tuġayyiru lahǧatahā » [Les rumeurs entourent Yūsuf Zaydān et l'Eglise change de ton], *Al-Ḥayāt*, 31/3/2009.

qui demandent l'arrêt de sa publication[34]. Lors de cette affaire, les positions de ces derniers convergent avec celles des religieux dans la condamnation de l'œuvre du futur prix Nobel de littérature. A ce propos, l'ancien ministre de la culture et critique littéraire Ǧābir 'Uṣfūr, déclare le 5 janvier 1998 :

« Tout se passe comme si les intellectuels étaient des frères ennemis qui discourent sur le droit à la différence et ne le respectent pas dans leur pratique quotidienne, revendiquent la liberté alors que dans les faits ils confisquent la liberté d'autrui, brandissent le slogan du dialogue et se précipitent dans le langage de l'accusation. Ainsi, ils reproduisent le langage de l'excommunication à un autre niveau de discours […] et se comportent comme s'ils étaient eux aussi des excommunicateurs ». [35]

En ce qui concerne le roman de Zaydān, la critique idéologique de celui-ci a été tellement virulente qu'elle a influencé la critique littéraire, comme cela avait été le cas pour le célèbre roman de Naǧīb Maḥfūẓ. Ainsi, l'accusation de falsification historique dans *'Azāzīl* revient souvent dans les critiques provenant des acteurs du champ littéraire, alors qu'il s'agit là de juger une œuvre de fiction et non pas un ouvrage d'histoire. De la même manière, certains critiques et acteurs du champ littéraire vont dans le sens des autorités ecclésiastiques, et accusent l'auteur de raviver - par son roman - les conflits interconfessionnels en Egypte[36]. D'autres, au contraire, rétorquent que ce roman « ne fait que consigner solennellement les actes d'un christianisme fanatique à l'égard du savoir, de la philosophie et de la culture du monde qui l'a précédé » (*laysat illā siǧālan ḥāfilan limā fa'alathu-l-masīḥiyyatu-l-muta'aṣṣibatu bi-'ilmin wa falsafatin, bal bi-ṯaqāfati-l-'ālami-llaḏī kāna qablahā*)[37] ; ou bien soulignent l'importance de son but, à savoir la remise en question des phases de construction des religions monothéistes, notamment le christianisme (comme ce sera le cas pour l'islam dans le roman suivant, *Al-Nabaṭī*).

Les raisons de la vague de débats suscitée par ce roman sont à chercher, sans doute, dans le poids que représente - dans un pays comme l'Egypte qui voit le champ littéraire légitime assis sur des bases très solides – l'attribution d'un prix de renommée internationale. Introduit dans le monde arabe en 2008 seulement, ce dernier avait en effet été attribué à un seul roman avant *'Azāzīl* : *Wāḥat al-ġurūb* [Oasis du couchant] de Bahā' Tāhir. Il s'agissait là aussi d'un roman

[34] R. Jacquemond 2003, pp. 77-78.
[35] Cité in *Ibid.*, p. 64.
[36] Ḥamdī Abū Ǧalāyil, « Al-ta'ṣīl al-'azāzīlī li-l-fāǧi'a » [*'Azāzīl* à l'origine du drame], *Rūz Al-Yūsuf*, 12 janvier 2011 : https://www.masress.com/rosadaily/100059.
[37] Salwā Bakr, « 'Azāzīl li-Yūsuf Zaydān tuṯīru siǧālan fī-l-Qāhira. Al-tārīḫ al-maǧhūl li-l-Iskandariyya al-waṯaniyya » [« *'Azāzīl* de Yūsuf Zaydān provoque le débat au Caire : L'histoire méconnue d'une Alexandrie nationaliste »], *Al-Ḥayāt*, 3 août 2008.

égyptien, mais écrit par un auteur consacré et appartenant à ce même champ légitime. Ainsi, si la critique idéologique de *'Azāzīl* a été immédiate, sa critique proprement littéraire a tardé, n'apparaissant qu'après l'obtention du Booker. Ce prix a installé le romancier sous les projecteurs de la presse et de la critique, et a contribué à faire monter les ventes du roman, édité par Dār al-šurūq. A partir de ce moment-là, la polémique copte s'efface partiellement pour laisser la place aux querelles internes du champ littéraire égyptien.

Après l'effet considérable produit par ce roman sur le public et sur la critique, Zaydān poursuit son activité de romancier, fort d'une renommée qui dépasse désormais les frontières de l'Egypte. S'il est vrai qu'ils n'atteignent pas le succès phénoménal du premier, ses romans suivants sont lus (et réédités) en Egypte et dans le reste du monde arabe, grâce aussi à l'intense travail d'auto-publicité que l'auteur mène sur les réseaux sociaux et sur les web médias, ainsi qu'en raison de l'influence et de la popularité de sa maison d'édition attitrée Dār al-šurūq. A partir de *Al-Nabaṭī*, en profitant de l'effet de réputation entraîné par *'Azāzīl*, tous les romans de Zaydān s'inscrivent dans ce que nous pensons être son projet littéraire et sociétal autour de la relation entre religion, politique et violence. Ainsi, *Al-Nabaṭī* aborde la période charnière des débuts de l'islam, durant laquelle la nouvelle religion s'impose non seulement à travers la parole sacrée du Coran, mais aussi par la guerre et la conquête. C'est ainsi que les armées musulmanes mènent la conquête de l'Egypte, à partir de laquelle ont commencé à se bâtir les versions respectives copte et musulmane de l'histoire nationale. Zaydān s'intéresse à cette période car elle constitue – selon lui - le fondement des relations conflictuelles qui agitent l'Egypte jusqu'à aujourd'hui.

Après ce deuxième roman historique, l'auteur se tourne vers un type de roman plus introspectif, dont la toile de fond est constituée toujours par des événements historiques, mais qui se situent cette fois-ci à l'époque contemporaine. Les deux premiers tomes de sa trilogie, *Maḥāll* et *Guantanamo*, traitent – à travers la destinée spécifique du protagoniste - du conflit violent qui oppose les Etats-Unis et les pays musulmans dans les années qui suivent l'attentat du 11 septembre 2001. S'exprimant essentiellement sur le terrain militaire, ce conflit est aussi, et avant tout, un conflit social entre dominants et dominés, entre colonisateurs et colonisés, dans lequel Zaydān se range du côté des deuxièmes, tout en restant critique en ce qui concerne l'analyse des divisions qui minent sa propre communauté d'appartenance.

Du point de vue de la langue et de la construction du récit, tous ces romans représentent le choix d'un style classique, très éloigné des structures avant-gardistes du « nouveau roman » et

accessible au grand nombre. De plus, la préférence que l'auteur accorde à des genres tels que le roman historique et le roman dit « à thèse », lui permet de disposer de tous les outils nécessaires à une présentation claire de ses théories sur la violence et le religieux. C'est probablement grâce à cette accessibilité que ses romans sont appréciés par un large public à l'intérieur et à l'extérieur de l'Egypte.

Dotés d'une intrigue passionnante, très bien structurés et écrits avec un style à la fois élégant et fluide, ces romans sont également riches en références historiques et culturelles. Ces dernières sont parfois tellement nombreuses qu'elles font de ces romans des textes extrêmement érudits. C'est le cas dans *'Azāzīl*, où les références sont à la fois de nature historique, théologique, philosophique, linguistique et culturelle ; dans *Al-Nabaṭī*, où apparaissent pléthore de renvois à l'histoire, aux cultures et aux religions préislamiques, ainsi qu'à l'histoire musulmane ; dans *Maḥāll* et *Guantanamo*, dans lesquels l'intertextualité coranique - signalée ou pas come telle - est omniprésente, à tel point que cela nous a amené à proposer pour ces romans (notamment pour le dernier) la dénomination de « romans coraniques ». Malgré cette érudition qui peut rendre la lecture ardue, ces œuvres sont largement lues et appréciées. Cela est dû, probablement, aux stratégies que l'auteur met en œuvre afin d'asseoir son autorité discursive d'une part, et de construire d'autre part sa réception par un travail textuel minutieux. Par ailleurs, si Zaydān se situe dans le traditionnel paradigme *nahdaoui*, il s'en distingue par sa capacité à mettre à profit de manière originale sa double formation. Ainsi, il accompagne son œuvre romanesque d'une riche production épitextuelle (d'autres textes commentant les romans, sans forcément les citer) et péritextuelle (conférences, interviews, etc.), laquelle vient expliquer, gloser, enrichir son univers fictionnel. Ainsi il publie, en 2009, *Al-Lāhūt al-'arabī wa uṣūl al-'unf al-dīnī* [La Théologie arabe et les origines de la violence religieuse][38], un essai qui se vend par centaines de milliers d'exemplaires dans l'ensemble du monde arabe et qui fournit d'importantes clés de compréhension de ses romans, à tel point qu'il a été considéré parfois comme un double théorique de ces derniers. Quatre ans plus tard, en 2013, Zaydān publie – chez le même éditeur - trois autres ouvrages : *Matāhāt al-wahm* [Les Labyrinthes de l'illusion], *Dawwāmāt al-tadayyun* [Les Tourbillons de la pratique religieuse][39] et *Fiqh al-ṯawra* [Science de la révolution][40]. Ecrits sous la forme de recueil d'articles, ces livres glosent l'œuvre romanesque

[38] Yūsuf Zaydān, *Al-Lāhūt al-'arabī wa uṣūl al-'unf al-dīnī* [La Théologie arabe et les origines de la violence religieuse], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2009.
[39] Yūsuf Zaydān, *Dawwāmāt al-tadayyun* [Les Tourbillons de la pratique religieuse], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2013.
[40] Yūsuf Zaydān, *Fiqh al-ṯawra* [Science de la révolution], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2013. Le choix du terme « science » pour traduire *fiqh* (dont le sens le plus commun renvoie à la « science juridique » dérivée de la loi

de l'auteur, commentent l'actualité autour de celle-ci, et prennent position sur l'actualité tout court. Ainsi, Zaydān tente de déconstruire, dans ces ouvrages, toutes les fausses croyances (qu'il appelle « les illusions ») mises en circulation par les autorités (politiques et religieuses) dans le but de contrôler les masses. Ces « illusions » constituent la base d'histoires nationales orientées qui mettent l'accent sur les facteurs de division plutôt que d'union entre les Egyptiens.

A la lumière de ce que nous venons d'exposer, le but de cette thèse sera d'étudier les stratégies auctoriales et littéraires mises en œuvre par Zaydān afin de mener son projet littéraire et sociétal. Ainsi, en première partie, nous résumerons les thèmes de ses romans et les thèses qui y sont avancées, en les mettant en miroir avec son essai *Al-Lāhūt al-'arabī wa uṣūl al-'unf al-dīnī*. Ensuite, nous essaierons de montrer comment les choix génériques de Zaydān sont mis au service de son objectif didactique. Enfin, nous passerons en revue les procédés textuels de construction de sa réception.

Il s'agira donc de mener une étude littéraire et non sociologique : aussi, laisserons-nous délibérément de côté un aspect qui a pourtant largement contribué, selon nous, à faire de Zaydān un phénomène littéraire, à savoir la médiatisation sans égal dont il a fait l'objet depuis son entrée - en 2008 - sur la scène littéraire arabe.

---

religieuse) est motivé par la signification que l'auteur lui-même donne à ce mot au début de l'ouvrage, en se basant sur ce qui est dit dans le dictionnaire *Lisān al-'arab : hāḏihi-l-kalimatu ta'nī 'indī ma'nāhā-l-aṣlī « al-'ilma bi-l-šay'i wa-l-fahmu bi-hi, bi-ṣarfu-l-naẓar 'an ištihār irtibāṭihā bi-l-šarī'a* (« J'attribue à ce mot son sens originel de 'connaissance et compréhension d'une chose', indépendamment de son acception la plus diffuse liée à la charia »). Voir *Fiqh al-ṯawra*, p. 9.

PREMIERE PARTIE : ZAYDĀN ROMANCIER ET ESSAYISTE : UN PROJET « GLOBAL » D'ANALYSE DE LA VIOLENCE ET DU RELIGIEUX

Dans une interview de 2010, Yūsuf Zaydān répond ainsi à la question qui lui est posée à propos du choix des sujets de ses romans :

"أهتم اهتماما خاصا بالمناطق المنسية والمهجورة في تاريخنا، وأحاول من خلال أعمالي الإبداعية، وكتبي البحثية، ومقالاتي أن أوجه الأنظار إلى هذه المناطق سعيا لاستكشاف الحلقات المفقودة في وعينا المعاصر لتأسيس وعي حقيقي بالماضي والحاضر".[41]

« Je m'intéresse particulièrement aux périodes oubliées et négligées de notre histoire. J'essaie, par mes œuvres de fiction, mes ouvrages de recherche et mes articles, d'orienter les regards vers ces périodes, en faisant découvrir les épisodes dont notre conscience contemporaine a perdu les traces, dans l'objectif de bâtir une vraie conscience du passé et du présent ».

En clôture de cette synthèse très claire des raisons de ses choix thématiques et génériques, et des objectifs qu'il donne à son projet d'écriture, Zaydān, parfaitement en phase avec le paradigme de l'intellectuel *nahdaoui*, affirme vouloir « bâtir une vraie conscience du passé et du présent » : il se perçoit donc à la fois comme bâtisseur, forgeur de consciences, et comme détenteur de LA vérité sur le passé et le présent de son pays. Le passé lointain, il l'aborde par ses romans *'Azāzīl* et *Al-Nabaṭī* ; le passé plus récent fait l'objet de sa trilogie. Cependant, dans les romans historiques de Zaydān, comme dans tout roman du même genre, passé et présent sont inextricablement liés par une relation d'analogie, présente à la fois dans l'esprit de l'auteur tout au long du processus de création, et dans celui du lecteur lors du travail interprétatif de réception.

Mais, à la différence d'autres intellectuels de sa génération, Zaydān ne se limite pas à éduquer par ses romans et par une activité journalistique plus ou moins régulière. Fort de sa formation d'universitaire, il n'hésite pas à produire tous autres types de textes : des textes écrits, articles ou essais, des études lexicologiques et étymologiques, des commentaires postés sur les réseaux

[41] Sāmī Sāmiḥ, « Yūsuf Zaydān : "Al-Nabaṭī" tatanāwal al-ḫurafāt allatī aḥāṭat bi-maǧī' 'Amr Ibn al-'Āṣ wa taḥkī waqā'i' iḥtilāl al-Furs li-Miṣr » [Yūsuf Zaydān : '*Al-Nabaṭī* ' aborde les légendes qui entourent l'arrivée de 'Amr Ibn al-'Āṣ et raconte le déroulement de l'invasion perse de l'Egypte] : http://www.hurras.org/vb/archive/index.php/t-28993.html.

sociaux ; et des textes oraux, comme ses interventions – assez fréquentes - sur les plateaux-télé ou lors de conférences organisées par diverses institutions d'Egypte et du monde arabe. Tous ces espaces d'expression contribuent, à l'unisson, à construire ce qui semble être le projet global de l'auteur : agir sur la conscience des Egyptiens, influencer leurs positions, élargir l'horizon de leurs connaissances historiques dans le but de construire, dans un pays déchiré par les violences et les clivages interconfessionnels, une autre manière de « vivre ensemble ».

Nous allons, dans cette première partie, résumer brièvement les différentes œuvres de notre corpus : quatre romans et un essai ; puis nous exposerons ce que nous avons repéré comme étant les thèses essentielles de l'auteur, notamment en ce qui concerne: le continuum entre christianisme et islam, en particulier les similitudes entre certaines « hérésies » chrétiennes et le dogme islamique ; la nature de la présence arabe en Egypte ; les mécanismes qui causent la violence religieuse et enfin les différentes issues possibles pour en sortir.

Ce n'est qu'après avoir fourni un panorama détaillé des thèses qui structurent le projet de Zaydān, que nous pourrons étudier ses propres stratégies d'écriture, afin de montrer sa singularité au sein de la littérature arabe et égyptienne contemporaine.

CHAPITRE I : UN CORPUS ENTRE HISTOIRE ET FICTION

1.1. Les romans

1.1.1. *ʻAzāzīl* [Azazel]

ʻAzāzīl (2008) raconte l'histoire de Hībā, un moine originaire de Haute-Egypte qui, au Ve siècle de notre ère, décide d'entreprendre un voyage dans les lieux fondateurs de la chrétienté et de l'élaboration du dogme chrétien, afin d'y chercher la vérité du message du Christ. Il se rend d'abord à Alexandrie, capitale de la culture hellénistique et siège d'une des majeures Eglises d'Orient ; ensuite à Antioche (au sud de laTurquie actuelle), à Jérusalem, à Ephèse (ville grecque d'Asie Mineure au bord de la Méditerranée orientale). Autant de lieux clés de cette période charnière de l'histoire du christianisme. Après son passage à Alexandrie, où il fait la rencontre de l'évêque Nestorius[42] et de son maître Théodore de Mopsueste[43], et où il assiste à une conférence de la philosophe néoplatonicienne Hypatie[44] (en hommage à laquelle il prendra ensuite le nom de Hībā), il se rend à Jérusalem, pour enfin s'installer dans un monastère près d'Alep. Tout au long de son voyage, un personnage imaginaire accompagne Hībā : il s'agit de Azazel, le diable, ou plutôt le démon propre de Hībā, sa conscience, sa voix intérieure. Celui-ci l'incite à mettre par écrit les expériences qu'il a vécues et les événements auxquels il a assisté. A travers le personnage de Nestorius, figure centrale des querelles christologiques qui ont opposé les églises orientales de l'époque, Hībā est le témoin du passage historique d'une période de cohabitation et de pluralisme religieux (qui voit coexister polythéisme, judaïsme et christianisme) à une autre où le christianisme s'impose comme religion officielle unique de

[42] Né vers 381 et mort en 451, l'évêque Nestorius occupe la fonction de patriarche de Constantinople entre 428 et 431, avant d'être condamné cette même année par le concile d'Éphèse, convoqué sur la demande du patriarche Cyrille d'Alexandrie. Nestorius nie la doctrine établie par l'orthodoxie de l'unicité de la personne du Christ. Il considère que, dans la personne de Jésus-Christ, il y a dissociation entre le Fils coéternel au Père, d'une part, et l'homme Jésus de Nazareth d'autre part. De ce principe en découle un autre : la Vierge Marie ne serait que la « mère de Jésus » (*Chistotokos*), et non pas la « mère de Dieu » (*Theotokos*), comme l'établissait la doctrine apostolique.
[43] Théodore de Mopsueste, dit également Théodore d'Antioche, est né à Antioche vers 352/355 et mort en 428. Il fut évêque de Mopsueste en Cilicie de 392 à sa mort. Etant l'une des principales figures de l'École théologique d'Antioche, il soutenait qu'il existait deux natures parfaitement distinctes au sein du Christ. Nestorius fut l'un de ses élèves à Antioche.
[44] Née aux alentours de 370 et morte en 415, Hypatie d'Alexandrie est une mathématicienne et une philosophe grecque. Païenne, influencée par les thèses néoplatoniciennes, elle donne des cours qui lui attirent une grande renommée à Alexandrie. En mars 415, à l'âge de 45 ans, elle est brutalement lapidée et assassinée par des fanatiques chrétiens, qui l'accusent d'impiété.

l'Empire byzantin. Ce passage ne peut se faire sans générer de fortes tensions, d'abord entre les chrétiens et les fidèles des religions persécutées, puis au sein des églises orientales elles-mêmes. Ces dernières se confrontent notamment, lors de conciles restreints ou œcuméniques, au sujet de la nature du Christ. Commencées avec la prédication d'Arius[45] et les violents débats qu'elle suscite (connus sous le nom de « crise arienne »), ces « querelles christologiques » ne cessent de façonner le dogme durant plus d'un siècle. Fixé une première fois au concile de Nicée (325), celui-ci continuera d'être ajusté et enrichi jusqu'au concile d'Ephèse (431), puis de Chalcédoine (451).

La violence des débats politico-religieux se traduit par une violence, parfois inouïe, entre les fidèles des différentes confessions ou tendances. Ainsi Hībā, à la fois héros et narrateur, assiste à Alexandrie aux prêches enflammés du patriarche Cyrille[46] incitant les fidèles à purifier la ville des païens et des juifs, et à l'atroce assassinat d'Hypatie par un groupe de fanatiques. Il est témoin des débats théologiques, et des échanges d'anathématismes[47] entre Cyrille et Nestorius, qui débouchent sur la condamnation et l'exil de ce dernier à l'issue du concile d'Ephèse (431). A travers les expériences de son héros, Zaydān interroge l'histoire, tout en élaborant par moments une relecture et une réécriture de cette dernière. La version qui en résulte s'oppose par plusieurs aspects à celle mise en avant par l'orthodoxie chrétienne.

1.1.2. *Al-Nabaṭī* [Le Nabatéen]

Après avoir exploré la phase charnière de construction du christianisme qui se déroule aux IVe et Ve siècles, l'auteur se penche sur une autre période clé de l'histoire des monothéismes : l'avènement de l'islam au VIIe siècle. Native d'Egypte comme Hībā, la protagoniste de *Al-Nabaṭī* (2010), Māriya, est une jeune femme copte qui, pour des raisons d'intérêt politique et

[45] Originaire de Cyrénaïque, ce prêtre et théologien chrétien établit une hiérarchie entre le Père et le Fils. Disciple de Licinius et d'Origène, il est combattu par l'évêque Alexandre d'Alexandrie, puis condamné par le concile de Nicée en 325. Ses disciples sont appelés les « ariens » et sa doctrine l'« arianisme ». Il faut cependant noter que cette dénomination a souvent été attribuée à tort, dans les siècles suivants, aux antinicéens dans leur ensemble, toutes tendances confondues, ce qui a largement contribué à détourner la pensée du moine libyen de son contenu originaire.

[46] Patriarche d'Alexandrie à partir de 412 à la suite de son oncle Théophile, Cyrille s'attache à éradiquer de la ville tout reste de paganisme et toute sorte d'hérésie. Appelé pour son zèle « le pilier de la religion » (*'amūd al-dīn*) par les fidèles coptes, il s'engage notamment dans un combat contre l'évêque de Constantinople Nestorius, qu'il fait condamner lors du concile d'Ephèse en 431 pour ses théories sur la personne du Christ et sur la Vierge.

[47] Dérivé du mot grec *anathêma* (offrande votive, puis « malédiction » : en arabe *la'na*), l'anathématisme est dans le christianisme une excommunication (en arabe *taḥrīm*) qui exclut celui qui en est l'objet de la société des fidèles.

économique, est mariée à un commerçant nabatéen[48], Salāma, avec lequel elle part s'installer dans une ville du nord-ouest de la péninsule arabique, qui semble correspondre à la célèbre cité nabatéenne de Petra. Contrairement à Hībā, l'héroïne de ce nouveau roman naît dans une Egypte où le christianisme constitue déjà – dans ses deux tendances melkite et jacobite[49] - la religion unique. Au sein de la communauté nabatéenne, elle découvre le syncrétisme religieux qui caractérise la péninsule arabique juste avant l'avènement de l'islam : à cette époque en effet, polythéisme, judaïsme et christianisme y cohabitent pacifiquement, parfois au sein d'une même famille. La religion de Muḥammad met fin à cette pluralité, s'imposant très vite, par la guerre et la conquête, comme la nouvelle foi dominante, auprès des Arabes d'abord, et des peuples conquis plus tard. Au début de l'expansion islamique, les habitants de la région se divisent alors entre ceux qui demeurent attachés au passé, comme la vieille mère de Salāma, Umm al-banīn, que le chagrin suite à la destruction du temple de la déesse préislamique Al-Lāt mène à la mort, et ceux qui adhèrent à la nouvelle foi. Dans la région nabatéenne, située dans une périphérie éloignée du berceau de la religion de Muḥammad, et dont les habitants – les Nabatéens - sont de langue et culture arabe[50], les conversions à cette dernière se font souvent plus pour des

[48] Appelés « pasteurs nomades » dans les sources assyriennes et israélites, les Nabatéens semblent être le premier peuple à s'être sédentarisé dans la région de l'Arabie nord-occidentale. Ils vivaient de l'élevage dans un désert aride dans lequel ils avaient appris à stocker l'eau (d'où leur nom, dont la racine *n-b-ṭ* renvoie à l'action de puiser l'eau). Profitant de leur position favorable sur les routes caravanières, ces pasteurs s'enrichissent grâce au commerce, étendent leur territoire jusqu'à la Jordanie actuelle au nord et à l'Euphrate à l'est, et fondent le royaume nabatéen de Petra (au sud de la Jordanie actuelle) au VIe s. avant J.C. Ce dernier atteint un prestige immense avant de décliner au Ier s., avec la conquête romaine. Arabisés comme la plupart des peuples de la région, les Nabatéens se définissent comme arabes (voir Robert H. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, Routledge, 2001, pp. 58 à 78).

[49] Après le concile de Chalcédoine de 451, deux Eglises s'opposent en Egypte au sujet de la nature du Christ : l'Eglise byzantine dite « diaphysite », selon laquelle Jésus est à la fois Dieu et homme et a donc pleinement les deux natures, divine et humaine ; et l'Eglise « monophysite » (du grec *monofysis*, « une seule nature »), selon laquelle Jésus n'a qu'une seule nature divine, celle-ci ayant comme « absorbé » sa nature humaine. En Syrie, l'Eglise monophysite est appelée « jacobite » du nom de son initiateur Ya'qūb al-Barādi'ī (Jacques Baradée), sacré évêque au VIe siècle par le patriarche copte d'Alexandrie. La tradition hérésiographique musulmane utilisera ce terme de jacobite pour tous les chrétiens monophysites sans distinction, qu'ils fussent syriens ou égyptiens. Quant aux adeptes de l'Eglise impériale byzantine, ils seront appelés par cette même tradition « melkites » (de *malik*, « roi »).

[50] En ce qui concerne la question de l'arabité des Nabatéens, elle est attestée par les chercheurs spécialisés sur l'histoire de l'aire dite la « Nabatée ». Cette dernière s'étend - du nord au sud - entre le sud-est de la Syrie actuelle (autour de la ville de Bosra ou Bostra) au golfe de 'Aqaba (en passant par Petra) et à la région nord-ouest de l'Arabie saoudite (Madaïn Saleh) ; et – de l'ouest à l'est - du Sinaï jusqu'à l'ouest de la Mésopotamie. Apartir du IVe siècle avant notre ère, Petra devient le centre religieux, économique et culturel de cette région. Les inscriptions montrent que la langue écrite utilisée pour les fonctions religieuses et dans les transactions économiques est l'araméen, noté en caractères nabatéens. En revanche, la langue vernaculaire de ces populations est, depuis bien avant l'islam, l'arabe. Ainsi, l'article utilisé est *al* alors que les nord arabiques emploient *ḥa* ou *an*. Les chercheurs ont observé que cette langue vernaculaire prend de plus en plus la place de la langue écrite, ce qui est montré par le nombre croissant d'inscriptions - en caractères nabatéens - n'utilisant plus l'araméen mais l'arabe, même à des fins religieuses ou officielles. Par exemple, dans de nombreuses inscriptions, des *ben* (« fils ») arabes sont, dans un premier temps, mélangés à des *bar* (« fils » pl. *bnin*) araméens, pour ensuite les remplacer définitivement (voir Jean Cantineau, *Le nabatéen*, Librairie Ernest Leroux, Paris, 1930 ; et Marie-Jeanne Roche, « La religion nabatéenne, une religion préislamique ? », conférence à l'Institut protestant de théologie, 5 juin 2018, Paris).

raisons d'ordre politique (liées aux alliances tribales) et économique (le commerce) que par conviction. Cette région constitue aussi le point de départ des généraux arabes partant à la conquête de l'Egypte. Ainsi, le roman fournit aussi des informations sur les relations entre l'Egypte et les « Arabes » (par ce terme on entend dans ce roman les Nabatéens) dans la période qui précède la conquête du pays par 'Amr ibn al-'Āṣ. On y découvre, notamment, que ces derniers entretiennent avec ce pays « depuis des milliers d'années » (*min ulūf al-sinīn*) des relations commerciales, qui ont parfois donné lieu à des alliances de sang, à des mariages, comme dans le cas de Hagar, l'épouse égyptienne d'Abraham, et de la jeune protagoniste de notre roman, Māriya. L'un des objectifs de Zaydān semble être de montrer que la conquête de l'Egypte par les armées musulmanes a été moins foudroyante et étonnante que ce que le discours véhiculé par l'historiographie musulmane tardive nous laisse croire. Pour l'auteur, il s'agit dans ce roman d'une part de traiter la manière dont s'est effectuée l'expansion de la dernière des trois religions du Livre, et d'autre part d'aller à l'encontre d'une rhétorique du conflit et de la confrontation entre chrétiens et musulmans, menée en Egypte à la fois par les autorités coptes et musulmanes.

1.1.3. *Maḥāll* [Lieux] et *Guantanamo*

Publiés entre 2012 et 2014, *Maḥāll* et *Guantanamo* (les deux premiers volumes d'une trilogie qui sera complétée par un dernier roman, *Nūr*, en 2016), ont pour toile de fond l'Egypte, le Moyen-Orient et l'Asie centrale à l'aube du XXIe siècle. Leur sujet principal est le djihadisme contemporain, abordé du point de vue du protagoniste, un jeune musulman pieux et pratiquant d'origine soudanaise. Après l'attentat du 11 septembre 2001, ce dernier se retrouve accusé injustement par les autorités américaines d'être un terroriste. Le premier tome de la trilogie, *Maḥāll*, raconte les premiers pas du jeune homme dans la vie professionnelle en tant que guide touristique en Egypte, ainsi que sa découverte de l'amour avec la jeune Nūra. Quelques temps après avoir quitté le pays pour essayer de faire fortune dans le Golfe, le héros apprend le mariage forcé de sa bien-aimée à un riche Libyen. Le désespoir le pousse alors à accepter une offre de travail en Ouzbékistan (où il fait la connaissance de celle qui deviendra son épouse). C'est dans ce pays qu'il est entraîné, à son insu, dans un réseau de financement du djihadisme. Parti ensuite en Afghanistan afin d'y commencer un nouveau travail, il est arrêté en 2001 par les autorités américaines alors qu'il est en train de filmer, pour une chaîne du Golfe, le déroulement des

combats. Comme beaucoup d'autres innocents, il est accusé de terrorisme et emmené dans la prison de Guantanamo, où il restera plusieurs années, en subissant toutes sortes de tortures. Le séjour dans cette prison tristement célèbre pour les sévices qui y étaient pratiqués sur les détenus, fait l'objet du deuxième tome de la trilogie, *Guantanamo*. A Guantanamo, l'alternance d'actes répétitifs et d'interrogatoires marque la succession des journées, au fil desquelles la plupart des détenus perdent progressivement leur humanité, voire leur esprit. Le protagoniste, lui, réussit à préserver son esprit grâce à la lecture, et son humanité grâce à la parole de Dieu. Une vie entière, celle du protagoniste, jalonnée de dures épreuves, durant lesquelles seul le Coran et les enseignements de son maître spirituel, le cheikh Nuqṭa al-Akbarī, le sauveront du suicide et de la folie. Loin d'être une injonction à la guerre sainte comme c'est le cas pour certains islamistes radicaux, le Coran constitue ici au contraire un guide, un compagnon, un ultime recours contre la tentation de la haine.

1.2. *Al-Lāhūt al-'arabī wa uṣūl al-'unf al-dīnī* [La Théologie arabe et les origines de la violence religieuse]

Avant de devenir le romancier à succès qu'il est aujourd'hui, Zaydān est historien et spécialiste de philosophie arabe. Il consacre de nombreuses années de sa vie à l'édition de manuscrits[51]. La production scientifique constitue la partie la plus importante du travail de cet auteur qui, un an après la sortie de son roman *'Azāzīl*, publie un essai, *Al-Lāhūt al-'arabī wa uṣūl al-'unf al-dīnī* (qu'on abrégera dans cette étude en *Al-Lāhūt al-'arabī*), dans lequel il aborde des thématiques très proches de celles de son roman : l'histoire des rapports entre « orthodoxie » et « hérésies »[52], ainsi que la relation entre fait religieux, politique et violence.

Dans ce petit traité de deux cent vingt-cinq pages, Zaydān affirme vouloir répondre à ceux qui l'ont accusé d'attaquer, dans *'Azāzīl*, la tradition copte et de semer le trouble dans un pays déjà en proie à de fortes tensions interconfessionnelles. Pour se défendre, l'auteur veut démontrer l'existence d'un continuum entre les différentes traditions qui ont donné naissance aux trois grandes religions monothéistes. Il s'attèle ainsi à déconstruire toute la pensée apologétique qui,

[51] Voir, pour les publications de Zaydān, son site internet : http://www.ziedan.com.
[52] Le mot « hérésie » dérive du grec *hairesis*, terme neutre signifiant « opinion, doctrine, école philosophique ». Durant les premiers siècles du christianisme, ce terme change de sens et prend la connotation négative d'« écart, déviation » de la vraie doctrine, qui est désormais appelée « orthodoxie » (voir *Al-Lāhūt al-'arabī*, pp. 37-38).

depuis des siècles, vise à diviser les peuples en établissant la supériorité d'une religion sur les autres. Pour ce faire, il commence par exposer les éléments que les religions du Livre partagent, et qu'il réunit sous le nom de « continuum des traditions » (*muttaṣal turāṯī*). Ensuite, il procède à une analyse des différents courants « hérétiques » dans le christianisme et dans l'islam, en montrant comment la théologie « orthodoxe » s'est construite dans une dynamique dialectique avec ces derniers. Enfin, il se lance dans une longue démonstration sur les origines et les causes de la violence religieuse qui constitue, dit-il, une constante de l'histoire de l'humanité. Il termine par une série de recommandations pour sortir du cercle vicieux qui mêle religieux, politique et violence.

CHAPITRE II : LA PENSEE DE YŪSUF ZAYDĀN

Nous allons exposer, dans ce deuxième chapitre, la pensée de notre auteur en partant de son essai *Al-Lāhūt al-ʻarabī*. Nous allons aborder les idées qui nous semblent centrales et caractéristiques pour comprendre cette pensée. Celles-ci se divisent en deux volets : le premier est celui de la recherche d'un terrain commun entre chrétiens et musulmans, en particulier dans le contexte égyptien. Cette recherche passe par l'étude de différents éléments : premièrement, ce que Zaydān appelle le « continuum des traditions », c'est-à-dire l'ensemble des similitudes théologiques entre les religions du Livre ; ensuite, le lien entre l'héritage païen et les religions monothéistes, et entre les hérésies chrétiennes et l'islam ; enfin, la question de l'identité arabe et/ou copte de l'Egypte.

Quant au deuxième volet de la pensée de Zaydān, il concerne la question de la violence de matrice religieuse. Cette dernière inclut un aspect structurel, qui découle des textes eux-mêmes ou des interprétations qui en sont faites, et un aspect conjoncturel, résultat de la rencontre ponctuelle entre la sphère du religieux et celle du politique. Parallèlement à ses théories sur la violence, Zaydān semble donner, à la fois à travers ses romans et ses écrits non fictionnels, des voies d'issue à cette violence religieuse. Ces voies sont ce vers quoi tend le projet littéraire et sociétal de l'auteur.

Notre méthode sera celle d'un va et vient permanent entre l'essai *Al-Lāhūt al-ʻarabī* et les romans d'un côté, la littérature spécialisée en histoire des religions et l'historiographie de l'autre. En effet, la complexité des problématiques traitées ne nous permet pas de faire l'économie du recours à un tel cadre théorique, qui viendra souvent – surtout dans ce deuxième chapitre - en éclairage de la pensée et de l'œuvre de Zaydān.

2.1. Un continuum de traditions religieuses

Dans les premières pages de son essai *Al-Lāhūt al-ʻarabī*, Zaydān cite ce hadith prophétique :

"لتتبعنّ سنن من كان قبلكم، شبراً بشبر، وذراعاً بذراع؛ حتى لو دخلوا حجر ضبّ، لدخلتموه. قالوا: اليهود والنصارى يا رسول الله؟ قال: فمن! [53] حديث نبوي"[54].

« Suivez le chemin tracé par ceux qui vous ont précédés, pas à pas, même s'ils pénètrent le repaire d'un lézard, vous ferez comme eux. – Te réfères-tu aux juifs et les chrétiens, Ô messager de Dieu ? – demandèrent-ils. Il dit : "Et qui d'autre ?" ».

Le premier aspect du continuum des traditions dont parle Zaydān dans ce livre consiste en ce qu'il appelle « interpénétration des cycles de traditions » (*dawā'ir turāṯiyya mutadāḫila*), expression renvoyant à une théorie concernant les éléments de continuité entre les traditions de l'Egypte ancienne, copte, grecque, puis arabe[55].

Ce continuum serait fondé selon l'auteur sur une répartition géographique : ce qui opposerait christianisme et islam ce ne sont pas les principes théologiques, mais les influences que les différentes écoles théologiques de ces deux religions ont subies, en fonction de leur position géographique.

Zaydān illustre sa théorie à travers une analyse des différentes représentations du divin : ainsi, le Croissant fertile d'une part et l'Egypte et la Grèce antique de l'autre, auraient donné naissance respectivement à deux conceptions opposées du divin. L'idée d'un dieu mi-divin mi-humain est commune aux croyances de l'Egypte ancienne et de la Grèce antique. Elle se retrouve ensuite dans le judaïsme, pour lequel Dieu assume formes et comportements humains, puis dans le christianisme, à travers les notions d'« incarnation » (*taǧassud*) de Dieu en Jésus Christ, et de « trinité » (*taṯlīṯ*) du divin (Père, Fils et Saint Esprit). De la même manière, la tendance monophysite développée par le christianisme copte ne serait qu'un héritage des croyances des anciens Egyptiens, qui admettaient le mélange entre divin et humain.

Dans le Croissant fertile et dans la péninsule arabique, cette idée de proximité entre le divin et l'humain est absente : les croyances locales, explique Zaydān, établissent une distance nette entre les deux. Le seul lien entre le monde du transcendant et celui de l'immanent est représenté

---

[53] L'ouvrage de A.J. Wensinck et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane,* tomes III-IV, Brill, Leiden, 1962, p. 475, répertorie ce hadith dans Muslim, *'Ilm*, 6 ; Ibn Ḥanbal, III, 84, 89, 94 ; Buḫārī, *I'tiṣām*, 14. Nous avons vérifié la lettre de ce hadith dans notre édition du *Ṣaḥīḥ* de Muslim : *La-tattabi'unna sanana-llaḏīna min qablikum. Šibran bi-šibrin, wa ḏirā'an bi- ḏirā'in. Ḥattā law daḫalū fī ḥuǧri ḍabbin, la-ttaba'tumūhum. Qulnā : yā rasūla-llāhi ! Al-yahūdu wa-nnaṣārā ? Qāla : fa-man ?* « Suivez le chemin tracé par ceux qui vous ont précédé, pas à pas, même s'ils pénètrent le repaire d'un lézard, vous ferez comme eux. - Te réfères-tu aux juifs et les chrétiens, Ô messager de Dieu ? – nous demandâmes. Il dit : "Et qui d'autre ?" » (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *'Ilm*, n.6, vol. IV, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Le Caire, 1955-1956, p. 2054).

[54] *Al-Lāhūt al-'arabī*, p. 13.

[55] *Ibid.*, pp. 33-35.

par des figures intermédiaires : djinns, prêtres, mais aussi gouvernants et rois inspirés des dieux. Héritier de cette conception, l'islam affirme l'humanité totale de Muḥammad et la divinité absolue de Dieu.

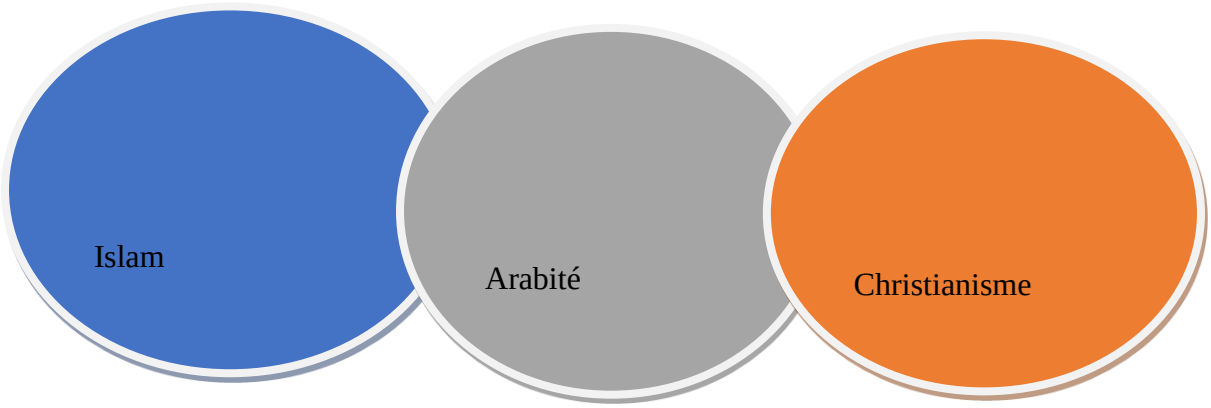
Le titre que Zaydān choisit pour son essai n'est pas anodin : on y trouve, juxtaposés, deux termes en apparence opposés d'un point de vue de leur univers de provenance : le premier renvoie à la religion chrétienne, tandis que le deuxième fait référence à l'aire ethnico-culturelle qui a donné naissance à l'islam. Le terme *lāhūt* est un mot syriaque qui sert à désigner, à l'origine, la « nature divine, le divin », en opposition à *nāsūt*, qui signifie « nature humaine, humain ». Avant d'être employé en milieu chrétien oriental pour désigner la science qui a pour objet la réflexion et la spéculation sur le dogme, notamment à partir de l'époque des querelles autour de la nature de la relation entre Dieu et le Christ, ce terme avait donc un sens plus général. Zaydān reprend ce vieux terme syriaque avec deux objectifs. D'une part, il veut faire appel à un concept qui remonte au-delà de la phase de systématisation des écoles théologiques, musulmanes comme chrétiennes, car ce qui l'intéresse avant tout c'est la manière dont les différentes cultures abordent la question du rapport entre le divin et l'humain ; d'autre part, la juxtaposition de ce terme, qui ne désigne traditionnellement que la théologie chrétienne (et dont l'équivalent musulman est représenté, depuis le VIIe siècle, par le mot *kalām*) et de l'adjectif « arabe » - associé dans l'opinion commune aux musulmans - est porteuse d'une fonction idéologique forte[56]. Dans l'introduction du livre, Zaydān explique cette expression qu'il a lui-même élaborée pour montrer l'interdépendance entre les deux traditions, chrétienne et islamique, de la manière suivante :

"من خلال هذا المصطلح الجديد (اللاهوت العربي) الذي أطرحه هنا للمرة الأولى، أؤكد أن ثمة نقاطاً مفصلية، مهمة ومهملة، تجمع بين تراث الديانتين الكبيرتين: المسيحية والإسلام. بل تجمع هذه النقاط المفصلية الواصلة، بين تراث الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، التي هي، فيما أرى، ديانة واحدة ذات تجليات ثلاث."[57]

« A travers ce nouveau terme de « théologie arabe » que je propose ici pour la première fois, j'affirme qu'il y a des éléments d'articulation, importants et négligés, entre les deux grandes religions : le christianisme et l'islam. Plus encore, ces éléments d'articulation sont communs aux héritages des trois religions : judaïsme, christianisme et islam qui sont, à mon avis, trois manifestations d'une seule et unique religion ».

[56] Nous faisons ici allusion uniquement à une opinion, voire à un sentiment commun, qui associe l'adjectif arabe à la religion musulmane plutôt qu'au christianisme. Cela ne signifie pas, bien sûr, qu'il n'y a pas de chrétiens arabes. Cependant, les communautés chrétiennes, là où elles représentent des minorités importantes (c'est le cas en Egypte, par exemple, mais pas uniquement), ont fait de leur non appartenance à l'arabité un des arguments de leur lutte idéologique de légitimation, face à un islam majoritaire et hégémonique à l'échelle nationale, ou bien à l'échelle du monde arabe.
[57] *Ibid.*, pp. 17-18.

Un peu plus loin dans l'introduction, l'auteur illustre sa théorie sur l'interdépendance entre les trois grandes religions monothéistes (en particulier entre christianisme et islam) par un schéma qui représente trois cercles qui s'entrecoupent :



Le premier cercle représente l'héritage chrétien (incluant à son tour le judaïsme) qui s'est étendu sur plusieurs siècles ; le deuxième représente l'arabité, située à cheval entre deux ères, la préislamique et l'islamique, et qui fait référence non pas à une religion mais à un élément ethnico-linguistique et géographique incluant aussi le plus vaste espace du Croissant fertile. Enfin, le troisième cercle représente la phase islamique, dans laquelle l'élément arabe se révèle et est mis en avant par la nouvelle religion. Le croisement entre héritage chrétien et islamique s'effectue donc à travers l'élément arabe commun : ce dernier constitue ainsi la clé des relations d'interdépendance et de similitude qui existent entre les trois religions du Livre. C'est dans cette région arabe de contact que les théologies chrétienne et musulmane sont nées, à deux périodes différentes, à partir d'un terreau culturel commun.

Le lien entre arabité et islam a été souvent mis en avant, avant tout par le texte coranique lui-même qui fait état de la priorité donnée par Dieu aux Arabes dans le choix de son dernier prophète (*Al-lisānu-llaḏī yulḥidūna ilayhi a'ǧamiyyun wa hāḏā lisānun 'arabiyyun mubīnun*, « La langue de celui qu'ils suspectent [d'être ton inspirateur] est une langue barbare, tandis que [le Coran] est en langue arabe claire », sourate *Al-Naḥl*, « Les Abeilles »)[58]. En revanche, les liens entre arabité et pensée judéo-chrétienne constituent un objet d'étude aussi intéressant que peu creusé. En effet, l'objectif premier des apologistes étant de se démarquer du passé pour bien mettre en évidence les apports de la nouvelle foi, les théologiens musulmans auraient tenté

[58] Coran XVI, 103 (trad. Boubakeur).

d'écarter tout ce qui les rapprochait des judéo-chrétiens (tout comme ces derniers avaient fait vis-à-vis de l'héritage gréco-romain), en faisant de leur religion une religion arabe avant tout.

Mais quels sont, selon Zaydān, ces points communs entre les systèmes théologiques des grands monothéismes ?

Avant tout la notion de « représentation » (*ināba*), qui se traduit notamment – chez les zoroastriens d'abord, puis chez les judéo-chrétiens et les musulmans - par la croyance en la « prophétie » (*nubuwwa*), mais aussi par des structures temporelles chargées de faire régner la loi de Dieu sur terre : l'Eglise et le clergé chez les chrétiens, les califes et les imams chez les musulmans. Le deuxième concept commun aux textes judéo-chrétiens et islamiques est celui d'« extermination » (*ibāda*) : si l'Ancien Testament nous parle, dit Zaydān, d'extermination des « Nations » (*umam* en arabe, *goyim* en hébreu), le Coran fait maintes fois référence à la « guerre sainte » (*ǧihād*) contre les « infidèles » (*kuffār, kāfirūn*).

Une constante de l'histoire de ces religions, poursuit l'auteur, est représentée par le concept de « déviation » ou d'« écart » (*ḫurūǧ*) de la norme établie par voie de consensus par la communauté. Cet écart entraîne deux types d'attitudes : d'une part, l'excommunication (les « anathématismes » en contexte chrétien et le *takfīr* en contexte islamique), et d'autre part l'usage de la violence. Anathématismes et violence émanent à la fois des tendances « déviantes » elles-mêmes à l'égard du dogme dominant, et des pouvoirs politiques qui refusent les innovations prônées par ces courants.

Dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, Zaydān cite les exemples de théologiens qui se sont écartés de l'orthodoxie : Paul de Samosate (IIIe siècle), qui affirme que Jésus est simplement un prophète ; Lucien d'Antioche, pour qui Dieu est Un seul et tout ce qui est en dehors - comme le Logos, qui a pris un corps humain - est créé ; son disciple Arius (IVe siècle) ; Nestorius (Ve siècle), qui refuse de considérer la Vierge Marie comme *theotokos* (« mère de Dieu »), remplaçant cette dénomination par celle de *christotokos* (« mère de Christ »). Ces courants théologiques – définis au fur et à mesure comme « hérétiques » - émaneraient d'une matrice mésopotamienne qui conçoit le divin comme un être absolument transcendant et refuse le mélange dieu/homme.

Dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, Zaydān évoque le fait que la théologie musulmane - le *kalām* - s'est construite en partie à travers l'interaction avec un certain nombre de ces courants. Cette rencontre, dit Zaydān, s'est faite à travers les conquêtes, grâce auxquelles l'islam entre en contact avec les différents substrats théologiques présents dans les territoires conquis. Ainsi, si

l'écart de certains théologiens chrétiens était sanctionné par l'anathématisme ou par la violence, le même traitement est réservé aux « pères de la théologie » (*ābā' al-kalām*), considérés comme hérétiques et condamnés par l'orthodoxie musulmane. Tel fut le cas de Al-Ǧa'd ibn Dirham ou d'Al-Ǧahm ibn Ṣafwān, mu'tazilites[59] avant la lettre, affirmant que le Coran était créé et non éternel, que l'unicité absolue de Dieu comportait la négation de la divinité de ses attributs, que les versets symboliques du Coran devaient être interprétés par la raison, et que l'homme était doté de libre arbitre.

Cette dialectique entre la première théologie musulmane et les substrats théologiques préexistants trouve une bonne illustration dans le débat autour de la question du péché. Dans le cadre du monothéisme, deux conceptions du péché s'opposent : une qui considère le péché comme intrinsèque à la nature humaine ; l'autre qui y voit la conséquence de la volonté de l'homme. Si les orthodoxies chrétienne et musulmane sunnite s'accordent sur la première conception[60], d'importants courants non orthodoxes du christianisme et de l'islam (comme les nestoriens et les mu'tazilites) partagent la deuxième conception qui possède, selon Zaydān, des bases plus rationnelles.

Cette question du péché est évoquée dans le roman *'Azāzīl* à travers la figure de l'évêque Théodore de Mopsueste. En effet, outre que pour sa christologie qui a inspiré le nestorianisme, ce dernier est également connu pour s'être opposé à la doctrine du péché défendue par saint Augustin et saint Jérôme[61] : pour lui, le péché n'est pas dans la nature, mais dans la volonté de l'homme. Ainsi, dans un dialogue fictionnel entre Théodore et un clerc arabe, l'évêque semble assumer une position intermédiaire entre une théologie arabe, présentée comme plus rationaliste, et la théologie développée par l'orthodoxie chrétienne :

"ما كنا الا موتى، كتب علينا آدم الفناء حين ارتكب الخطيئة بعصيانه لخالقه ، وبقي ابليس خالدا .ولما ظهر لنا الرب المسيح ، صارت لنا بالنعمة الالهية فرصة ، للنجاة من الفناء والموت ، بالتوبة...و بالدخول الى افق الخلاص ، من باب المعمودية .

تململ قس عربي الملامح طاعن في السن ، فكأنما ارادان يقول شيئا . ولما نظر اليه الأسقف تيودرو مشجعا، سأله القس عن امر دقيق، وقال : كيف ورثنا خطيئة العصيان لدم لأمر الله ، وما هو ذنبنا نحن ابناؤه الذين لم نفعل الخطيئة ؟ رد عليه الاسقف مبتسما

[59] La Mu'tazila est un mouvement religieux fondé à Bassora dans la première moitié du VIIIe siècle.
[60] Pour la conception du péché en islam, voir Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1980.
[61] Saint Augustin et Saint Jérôme sont deux des quatre grands Pères de l'Eglise occidentale.

: نحن نفعل أخطأ اخرى كثيرة لا تقل خطرا عن عصيان الاكل من الشجرة المحرمة ،ن ليس لأننا ورثنا عن آدم خطيئته ، بل لأننا ورثنا عنه النزوع الى الخطيئة والاستعداد لها"[62].

« Nous n'étions rien que des morts qu'Adam avait voués à l'anéantissement en commettant le péché de désobéissance envers son Seigneur, et en permettant à Iblīs (Satan) de remporter l'éternité. Lorsque le Seigneur S'est manifesté à nous à travers le Christ, nous avons obtenu, par la grâce divine, une chance d'échapper à l'extinction et à la mort au moyen du repentir, et d'entrer dans le champ de la délivrance à travers la porte du baptême ».

Un curé aux traits arabes, déjà âgé, a remué sur son siège comme s'il voulait dire quelque chose ; lorsque l'évêque Théodore lui a adressé un regard d'encouragement, le curé lui a posé une question précise :

- Mais comment avons-nous hérité d'Adam le péché de désobéissance à l'injonction de Dieu ? Et en quoi sommes-nous coupables, nous ses fils qui n'avons pas commis de péché ?

– Nous commettons, lui a répondu l'évêque en souriant, bien d'autres péchés non moins graves que le fait de violer l'interdiction de manger les fruits de l'arbre interdit. Si nous agissons ainsi, nous les enfants de Jésus, ce n'est pas parce que nous avons hérité d'Adam ses fautes, mais parce que nous tenons de lui l'aspiration au péché et la disposition à le commettre ».

Aux paroles de Théodore fait écho la théorie du Mu'tazilisme, pour lequel le péché est à imputer à celui qui le commet et non pas à une prédestination divine, l'homme possédant un libre arbitre lui permettant de choisir. A propos de cette question du péché, l'historien des religions Michel Dousse propose une lecture proche de celle de Zaydān. Ainsi, à la question de savoir quel est le point commun le plus flagrant entre l'islam et le catholicisme, il répond :

« Je ne parlerais pas de point commun flagrant. Par ailleurs, je distinguerais la tradition orientale de la tradition latine. Très souvent, je remarque de grandes parentés entre la façon dont les Pères de l'Eglise (orientaux) ont interprété les écritures, et le Coran. Je ne vois pas la même chose du côté latin, où l'influence d'Augustin et de sa théorie du péché originel a prévalu »[63].

[62] *'Azāzīl,* p. 30.

[63] Michel Dousse, « La violence est inséparable du monothéisme » : interview publiée en décembre 2006 sur : http://www.linternaute.com/histoire/magazine/interview/michel-dousse/retranscription-michel-dousse.shtml.

2.2. Héritage païen et religions monothéistes

2.2.1. Le legs de la philosophie païenne

L'histoire, explique Zaydān à la fin de *Al-Lāhūt al-'arabī*, se déroule comme une succession de phases de continuité et de rupture. Ces dernières s'expliquent par la volonté de chaque nouvelle religion d'asseoir son pouvoir politique et idéologique en se distinguant nettement du passé.

Ainsi, poursuit l'auteur, le dogme qui se construit graduellement durant les premiers siècles du christianisme, rejette et condamne tout ce qui puise ses racines dans l'héritage païen. Et ceci malgré la ressemblance évidente entre la conception du divin adoptée par les théologiens chrétiens et celle élaborée par la philosophie hellénistique[64]. A l'inverse, les tendances qualifiées au fur et à mesure d'hérétiques par l'Eglise dite orthodoxe, se révèlent plus tolérantes à l'égard de l'héritage païen, tout en s'en distinguant nettement d'un point de vue doctrinal. Polythéisme et hérésie sont tous les deux bannis, combattus, persécutés par les institutions politiques et religieuses au pouvoir.

Dans le roman *'Azāzīl*, Zaydān établit une distinction assez nette entre deux tendances opposées en ce qui concerne le traitement de l'héritage païen : d'une part, ceux qui l'admettent en en reconnaissant les apports évidents dans plusieurs domaines du savoir, à condition que ces apports ne contredisent pas les principes de la foi chrétienne ; d'autre part, ceux qui le refusent en bloc, en faisant preuve d'un obscurantisme qui ne laisse de place ni à l'échange ni à la réflexion.

Selon l'historiographie, la première tendance a été largement dominante. Celle-ci peut être comparée avec celle décrite dans la lettre 146 que saint Jérôme[65] écrit au pape Damase dont il était le secrétaire. Le théologien y reprend une image du chapitre 21 du Deutéronome pour expliquer comment devrait s'effectuer, chez les chrétiens, l'emprunt aux philosophes païens. Le texte biblique dit que la femme étrangère qui est prise en guerre ne peut être épousée par un israélite qu'après avoir été changée d'habit et purifiée[66] ; les philosophes païens, dit le père de

---

[64] *Al-Lāhūt al-'arabī*, pp. 36-37.

[65] Jérôme de Stridon, né vers 347 à Stridon, à la frontière entre la Pannonie et la Dalmatie (actuelle Croatie) et mort le 30 septembre 420 à Bethléem, est un moine, traducteur de la Bible et docteur de l'Église.

[66] Dt 21, 10-13 : « Lorsque tu sors pour combattre ton ennemi, que le Seigneur ton Dieu le livre entre tes mains, et que tu fais des prisonniers, si tu vois parmi les prisonniers une jolie fille, que tu t'attaches à elle et la prenne pour en faire ta femme, tu la feras entrer à l'intérieur de ta maison ; elle se rasera la tête, se coupera les ongles,

l'Eglise, sont pour les chrétiens la femme étrangère : « lorsque nous y trouvons quelque chose d'utile » (*si quid in eis utile reperimus*), nous nous en servons « en le rapportant à nos principes » (*ad nostra dogma convertimus*). Si au contraire nous y trouvons du « superflu » (*superfluum*), comme ce qui est dit sur les idoles, sur l'amour et sur le soin des choses terrestres et périssables, nous le retranchons[67].

Zaydān, quant à lui, met l'accent sur la deuxième attitude, qu'il fait incarner par le personnage fictionnel de Cyrille d'Alexandrie. Le portrait du patriarche, dont le rigorisme le conduit à proscrire la lecture de tout texte scientifique n'ayant pas ses sources dans les Ecritures, est poussé tellement à l'extrême qu'il semble s'éloigner parfois de la réalité du personnage historique auquel il se réfère. Ainsi, lors d'une conversation avec Hībā, Cyrille demande à ce dernier :

"ومن هو أعظم المتبحرين في الطب؟

. يا صاحب القداسة، يقال إنه مصري قديم اسمه آمنحوتب، أو هو اليوناني الشهير أبقراط. أم تراك يا أبت تقصد الذين جاءوا بعدهم من الأطباء الإسكندرانيين، من أمثال هيروفليوس، أو الذين درسوا في الإسكندرية من أمثال جالينوس؟

. خطأ.. إجاباتك كلها خاطئة، فالذين ذكرتهم كلهم وثنيون، ولم يستطع واحد منهم أن يبرئ المجذوم والأبرص، وأن يحيي بلمسة من يده إنساناً مات !

. عفواً يا صاحب الغبطة، لكنني لم أفهم ما تقصد إليه.

. إن ربنا يسوع المسيح، أيها الراهب، هو بحر الطب. فتعلم منه، ومن سير القدّيسين والشهداء".

« Qui est d'après toi le plus grand érudit de la médecine ?

- Votre Sainteté, on dit que ce serait un Egyptien de l'Antiquité nommé Amenhotep, à moins que ce ne soit l'illustre grec Hippocrate – ou peut-être faites-vous allusion, mon Père, aux grands médecins qui sont venus après, originaires d'Alexandrie comme Héropile ou bien qui y ont étudié comme Galien ?

- Faux ! Toutes tes réponses sont fausses car tous ceux que tu as cités sont des païens, et aucun d'entre eux n'a réussi à guérir un lépreux, ou à ressusciter par simple imposition des mains un homme déjà mort !

- Pardonnez-moi, Votre Sainteté, mais je ne vois pas où vous voulez en venir.

- Le plus grand érudit dans le domaine de la médecine, c'est notre maître Jésus le Sauveur, qui fut un océan de savoir médical. Apprends donc auprès de lui et dans les biographies des saints et des martyrs ».

---

retirera le manteau qu'elle avait quand on l'a faite prisonnière, et elle habitera dans ta maison. Elle pleurera son père et sa mère le temps d'une lunaison, et ensuite tu viendras vers elle, tu l'épouseras, et elle sera ta femme. » (Pour toutes les occurrences de la Bible, nous nous refèrerons dorénavant à la Traduction œcuménique de la Bible (TOB), Société biblique française, Le Cerf, 2004, nouvelle édition mise à jour).

[67]François Picavet, « Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne », in *Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire 1917-1918. 1916*, p. 4.

L'évêque juge alors qu'il serait bon d'envoyer le moine à Akhmim, où il sera à l'abri, dit-il, « des païens et de ces pseudo-savants versés dans des sciences qui ne nous seront d'aucune utilité ».

A la question de Hībā de savoir quelles sont ces sciences inutiles, Cyrille répond :

"هي أيها الراهب، خزعبلات المهرطقين، وأوهام بالفلك والرياضيات والسحر. فاعرف ذلك وابتعد عنه، لتقترب من سبل الرب وطرق الخلاص. إن كنت تريد تاريخاً؟ إليك التوراة وسفر الملوك. أو تريد بلاغة؟ إليك سفر الأنبياء. أو تريد شعراً؟ إليك المزامير. وإن أردت الفلك والقانون والأخلاق، فإليك قانون الرب المجيد."[68]

« Ô moine, je veux parler des élucubrations des hérétiques et des lubies de ceux qui s'occupent d'astronomie, de mathématiques ou de magie. Te voilà informé, tu sauras quelles sont les disciplines à éviter […]. Tu veux de l'histoire ? Pour cela, tu as à ta disposition la Torah et le livre des Rois. Tu veux de l'éloquence ? Pour cela, tu as le livre des Prophètes. Tu veux de la poésie ? Pour cela, tu as les Psaumes. Tu veux de l'astronomie, du droit et de la morale ? Pour cela, tu as le Canon de notre glorieux Seigneur ».

Pour Cyrille, Christ et les Ecritures sont l'unique source du savoir. Source unique opposée, dans la fiction zaydanienne, aux sources multiples qui constituent les références de Nestorius et Théodore de Mopsueste. Savants passionnés de ce grand héritage légué par les païens, ces deux personnages se trouvent aux antipodes de la position de l'évêque d'Alexandrie. Assis près de Nestorius, Hībā raconte que ce dernier « a sorti de sa poche un petit évangile dont les pages étaient couvertes de caractères calligraphiés dans une fine écriture » (*aḫraǧa min ǧaybihi inǧīlan ṣaġīran daqīqa-l-kalimāt*) :

"هذه هدية إليك.. من الأسقف تيودور، ومني.

فتحت الكتاب، فوجدته رسالة طبية لا إنجيلاً. هي رسالة جالينوس إلى أغلوقن تلميذه، في التأتي لشفاء الأمراض."[69]

« C'est un cadeau pour toi, a-t-il déclaré en me le remettant, da la part de l'évêque Théodore et de la mienne.

En ouvrant le volume, je me suis aperçu qu'il s'agissait d'une étude médicale et non d'un évangile. C'était l'épître de Galien à son disciple Glaucon de Nisibe, sur l'art de guérir les maladies ».

Dans *'Azāzīl*, la relation d'amitié entre le moine Hībā et l'évêque Nestorius se construit autour du débat philosophique et de la lecture. Les ouvrages dont il est question sont presque tous présentés comme interdits par l'Eglise. Il s'agit d'une part des grands classiques de la philosophie et de la science grecque et hellénistique, et d'autre part des ouvrages chrétiens considérés comme hérétiques : les Evangiles apocryphes, le recueil des quatre Evangiles

[68] *'Azāzīl,* pp. 249-250.
[69] *Ibid.*, p. 173.

canoniques par Tatien[70] et les ouvrages d'Arius. Les premiers représentent cette culture païenne de laquelle les tenants de l'orthodoxie s'efforcent de prendre les distances, les deuxièmes sont l'expression des courants « hétérodoxes » qui se développent au sein même du christianisme. Dans les discussions entre Nestorius, son maître Théodore et Hībā, ce dernier joue le rôle du disciple et ses questions naïves ont pour but de permettre aux sages Nestorius et Théodore d'exprimer leur point de vue. Tirant leur autorité d'un savoir digne des plus grands encyclopédistes, ces deux évêques semblent incarner l'idéal de l'homme d'Eglise tel qu'il devrait être aux yeux de Zaydān : pieux et désintéressé d'une part, et d'autre part cultivé et ouvert aux différents domaines du savoir, la philosophie avant tout, mais aussi l'art et la littérature.

Ainsi, lors d'une entrevue entre Hībā et Théodore, ce dernier demande au moine :

"هل درست المنطق يا ولدي؟

. نعم يا نيافة الأسقف، درسته في أخميم على يد رجل غير مسيحي، أصله من ناحية أسيوط. كان ماهراً في القلسفيات القديمة، ومتبحراً..

. هذا منطقي يا ولدي. فمن هذه الناحية جاء أهم فيلسوف. أتعرف يا هيبا، من أقصد؟ [...]

. لا، يا نيافة الأسقف، لا أعرف.

. قل له يا نسطور.

. نيافة الأسقف يقصد أفلوطين.

. نعم يا أبت نسطور، نعم.

[...]

إنني أفكر كثيراً في أفلوطين، وفي مصر. فأرى أن كثيراً من أصول الديانة أتت من هناك، لا من هنا ! الرهبنة، حب الاستشهاد، علامة الصليب، كلمة الإنجيل.. حتى الثالوث المقدس، هي فكرة ظهرت أولاً بنصوع عند أفلوطين، وقد قال في كتابه التاسوعات..

لا أعرف كيف اندفعت فجأة، فقلت بلا روية مقاطعاً تأملات الأسقف:

. لا يا أبت، ثالوث أفلوطين فلسفي؛ هو عنده: الواحد والعقل الأول والنفس الكلية، والثالوث في ديانتنا سماوي رباني: الأب والابن الروح القدس، وشتان بينهما.

[70] Né en 110 dans la région de Mossoul, Tatien est l'auteur d'une harmonie des quatre Evangiles appelée *Diatessaron*.

. مهلاً أيها الراهب، لا يجوز أن تقاطع نيافة الأسقف هكذا.

أوقفني عبارة نسطور الحاسمة، عن اندفاعتي المباغتة التي ما كان لها معنى. لحظتها اعتراني خجل لم يخفف منه عطف الأسقف نسطور [...].

. لا عليك يا هيبا. الشباب شعلة متأججة، وقد كنا في مثل عمرك متأججين مثلك."[71]

« Avez-vous étudié la logique mon fils ? […].

- Oui, Votre Eminence l'évêque, je l'ai étudiée à Akhmim, d'un maître non chrétien, qui avait ses origines dans la région de Lycopolis (Assiout) ; il était versé dans les philosophies anciennes – un vrai érudit.

- Cela se conçoit, mon fils, car c'est de cette région que nous est venu le plus grand des philosophes. Savez-vous, Hībā, à qui je fais allusion ? […]

- Non, Votre Eminence l'évêque, je ne vois pas…

- Dis-lui donc, Nestorius.

- Son Eminence l'évêque veut parler de Plotin.

- Ah ! Oui, père Nestorius, c'est exact. […]

- Je pense beaucoup à Plotin et à l'Egypte, car je vois bien, sur nombre d'aspects, que notre religion tire sa source de là-bas et non d'ici ! Le monachisme, le goût du martyre, le symbole de la croix, le mot « évangile ». Même la notion de trinité, c'est dans les textes de Plotin qu'elle apparaît pour la première fois clairement énoncée. N'a-t-il pas écrit dans les Ennéades…

Je ne sais pas ce qui m'a pris mais, à ces mots, j'ai bondi sur mes pieds, coupant effrontément l'évêque dans sa réflexion :

- Non, mon Père ! La trinité chez Plotin est une notion purement philosophique : pour lui, elle regroupe l'Un, l'Intellect et l'Ame du monde. Alors que la trinité dans notre religion est d'ordre céleste et spirituel : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ce sont deux conceptions fort éloignées.

- Tout doux, jeune moine, il ne se fait point d'interrompre ainsi Son Eminence l'évêque.

C'est Nestorius qui venait de me rappeler à l'ordre après mon intervention par trop précipitée, et vaine de surcroît. Sur le moment la gêne m'a submergé, un sentiment que n'a guère dissipé la bienveillance de l'évêque Théodore […].

- Ne vous en faites pas Hībā, a-t-il déclaré doucement, la jeunesse est une torche impétueuse, et à votre âge nous étions aussi enflammés que vous l'êtes aujourd'hui. »

Parfait exemple de dialectique, cet échange illustre un des aspects du débat sur la relation entre philosophie païenne et théologie chrétienne, notamment ce qui concerne le concept clé de trinité. Niant toute ressemblance entre les deux trinités, Hībā, à la fois érudit et naïf, adopte dans sa réponse la position officielle de l'Eglise de l'époque. Mais la réponse que lui adresse Théodore nuance la position radicale du moine à ce sujet ; en même temps, elle révèle une incohérence dans le système théorique construit par notre auteur puisque, après avoir fait parler

[71] *'Azāzīl*, pp. 33-34.

ainsi Théodore de la trinité, plus loin il met dans la bouche de son disciple Nestorius des affirmations qui semblent faire de l'évêque de Constantinople un fervent antitrinitaire.

Si nous interrogeons les textes qui traitent la question des relations entre philosophie grecque et christianisme, nous trouvons confirmation de l'enracinement profond du second dans la première. La philosophie grecque exerce une grande influence sur le christianisme auquel elle transmet ses méthodes logique et dialectique, mais aussi d'importants éléments de doctrine que les chrétiens s'approprient pour définir et nourrir leur réflexion théologique[72]. Parmi les systèmes hérités du monde gréco-romain, le plotinisme est le plus récent et le plus complet, puisqu'il représente en quelque sorte une somme de tout le passé philosophique. Le but qu'il se propose, c'est d'expliquer le passage du monde sensible au monde intelligible ou, selon la terminologie chrétienne, du royaume terrestre au royaume de Dieu. En d'autres termes, cette doctrine synthétise toute la réflexion philosophique sur la relation entre l'humain et le divin.

Ce n'est pas étonnant, donc, que dans les querelles doctrinaires qui agitent l'orient chrétien à partir du IVe siècle, les termes du débat soient empruntés à la philosophie antique, seule science capable de fournir un cadre épistémologique pour traiter des sujets tels que la nature de la relation entre Dieu et le Christ. En particulier, c'est la doctrine des trois hypostases[73] de Plotin qui a permis aux théologiens chrétiens d'exprimer et de définir les différents éléments de la thèse trinitaire.[74] En effet, selon les historiens spécialistes de la question, tous les théologiens chrétiens de l'époque font un travail constant d'emprunt terminologique et conceptuel à la philosophie païenne. Cette plasticité de la nouvelle religion est due à son vide épistémologique en matière de réflexion sur l'Etre, qui n'a pu être comblé que grâce au cadre conceptuel élaboré par la philosophie grecque[75].

Selon ces historiens, saint Cyrille d'Alexandrie aurait cité lui-même à plusieurs reprises la théorie de Plotin, en en relevant les similitudes et les différences avec la doctrine trinitaire chrétienne :

« Plotin appelle Intelligence le Verbe divin, que nous nommons aussi la Sagesse, sauf que nous n'admettons pas que le Fils soit en rien inférieur à la gloire et à la majesté du Père. Car nous ne disons pas qu'il doive contempler

[72] Cécile Morrisson, *Le Monde byzantin, vol. I : L'Empire romain d'Orient (330-641)*, PUF, coll. « Nouvelle CLIO », 2004, p. 257.
[73] Du grec *hypostasis*, « se placer en dessous », ce terme désigne en philosophie grecque le « principe divin ». Dans le dogme chrétien, le terme prend le sens de « chacune des trois personnes divines, considérées comme substantiellement distinctes ».
[74] F. Picavet, *op.cit.*, pp. 1-52.
[75] Voir Sébastien Morlet, *Christianisme et philosophie : les premières confrontations Ier-VIe siècle*, Paris, Librairie Générale Française, 2014 et Jean-Marie Salamito, « Controverses autour de la nature du Christ » : cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe 2013-2014, Sorbonne Paris IV.

le Père pour arriver à la perfection, comme s'il n'était point parfait par lui-même, ainsi que l'admettent ces philosophes, selon qui l'Intelligence a besoin du premier principe et le contemple pour arriver à posséder toute la perfection que comporte sa nature ».[76]

A l'opposé de cette image plus nuancée qui nous est rapportée par l'historiographie, l'auteur de *'Azāzīl* décrit une situation de rupture nette entre les théologiens orthodoxes (dont Cyrille constitue l'exemple le plus radical) et le legs philosophique païen. Dans la condamnation sans appel de la part de cette orthodoxie obscurantiste incarnée dans le personnage fictionnel de Cyrille, païens et hérétiques finissent presque par se confondre en une masse hétérogène de déviants, de mécréants. Ce type d'amalgame semble servir une certaine rhétorique zaydanienne fondée sur la dichotomisation du réel, sur laquelle nous reviendrons dans la deuxième partie de cette étude.

Dans ce partage net que le roman établit entre les hommes de religion qui reconnaissent la continuité avec l'héritage païen et ceux qui la nient, se situe une figure intermédiaire, un moine – dont il est précisé qu'il est d'origine arabe - que Hībā surnomme le Pharisien de l'hypostase. Un dialogue entre les deux moines est particulièrement significatif à ce sujet :

"والعذراء مريم استثناء وحيد، جعلها الآب طاهرة، لينبثق منها ربنا يسوع المسيح. [...] استغربت قوله : لينبثق منها. غير أنني لم أشأ أن أجادله، فهو لم يدرس اللاهوت في مصر، ليعرف أن الانبثاق لفظ فلسفي لا يجوز استخدامه للتعبير عن التجسد، وأن المسيح أخذ من جسد العذراء بشريته، ومن ثم نصفه الإنساني، حسبما كانوا يقولون هناك..."[77]

« La Vierge Marie représente une exception unique : le Père l'a rendue pure, afin que d'elle émane Notre Seigneur Jésus-Christ. […] J'étais étonné qu'il parle d'émanation à propos de la naissance du Seigneur issu de Marie, mais je n'ai pas voulu débattre avec lui de ce point car il n'avait pas étudié la théologie en Egypte ; de ce fait il ne pouvait savoir que l'émanation est un terme philosophique qu'on ne doit pas utiliser en matière d'incarnation, sachant que le Christ a emprunté au corps de la Vierge son humanité – d'où sa composante humaine. C'est du moins ce qu'on enseignait en Egypte ces temps-là ».

En apparence anodine, la remarque de Hībā a en réalité un rôle argumentatif important. Elle relève, en effet, que le terme « émanation » est employé par le moine arabe (et dont on imagine, donc, une pensée imprégnée de culture arabe) sans qu'il en ait vraiment conscience. Car, s'il en avait, il saurait que l'usage de ce terme emprunté au plotinisme est contraire au principe orthodoxe de l'incarnation tel qu'il est enseigné en Egypte. Or, ce n'est probablement pas un hasard si Zaydān met ce mot dans la bouche d'un Arabe, à démonstration de son appartenance à un univers philosophique qui ne refuse pas totalement la notion d'« émanation » comme le

[76] F. Picavet, *op.cit.*, p. 47.
[77] *'Azāzīl*, p. 220.

ferait - en revanche – le Cyrille fictionnel. Ainsi, ce simple échange permet de rappeler deux points importants des thèses zaydaniennes : d'une part, l'idée que la philosophie grecque aurait été exclue - de par sa matrice païenne - par une orthodoxie chrétienne obscurantiste ; d'autre part, la valeur positive attribuée à l'élément arabe dans l'élaboration d'une théologie rationnelle et ouverte qui admet, au contraire, la continuité entre certains concepts de la philosophie païenne et le christianisme.

Beaucoup d'autres dialogues de ce roman possèdent également une fonction rhétorique et argumentative : ils représentent souvent un prétexte pour exposer des points de vue qui, insérés dans la globalité de l'œuvre zaydanienne, vont enrichir le discours construit par l'auteur.

Ainsi, lors d'une de ses entrevues avec Nestorius, ce dernier s'étonne de l'importance que le moine attribue à Pythagore, dont les idées « relèvent de traditions païennes et bien anciennes » :

"في أي بحر من الافكار كنت غارقا ايها المصري الطيب؟

- يا ابت. تتقاذفني احيانا أفكارا عجيبة. كنت الآن اتمنى لو كنت هذه الشجرة الت ي نستظل تحتها !
- من اين يا ولدي تأتيك هذه الافكار؟
- من باطني العميق ومن الماضي البعيد. كان فيثاغورس يقول ...
- فيثاغورس يا هيبا تراث وثني قديم.
- يا أبت، هل ترى أن الوثنية كلها شر؟
- الله لا يخلق الشر.. ولا يفعله.. ولا يرضى به، الله كله خير ومحبة. لكن أرواح الناس كانت تخطئ الطريق في الأزمنة القديمة، حين يظنون أن العقل كاف لمعرفة الحقيقة، من دون خلاص يأتيهم من السماء.
- عفواً يا أبت المبجل، ولكن فيثاغورس كان روحاً طيبة، مع أنه عاش زمناً وثنياً.
- يجوز ذلك. فالزمان السابق على مجيء بشارة المسيح، كان أيضاً زمان الله، وشمس الله تشرق على الأبرار والأشرار.. ومن يدري، فلعل الله أراد بمشيئته النافذة، أن يهيئ الإنسانية لمجيء بسارة الخلاص، ببعض الإشراقات الممهدة للمسيح."[78]

« Dans quelle mer de réflexions étais-tu plongé, brave Egyptien ?

– Mon Père, je suis parfois la proie de pensées bien étranges. Pour l'heure j'étais en train de rêver que je devenais cet arbre qui nous prodigue son ombre.

– Et d'où ces pensées te viennent-elles, mon fils ?

– Du plus profond de ma conscience et du plus loin de mon passé. Pythagore disait…

– Pythagore ? Mais ses idées relèvent de traditions païennes bien anciennes ! […]

[78] *'Azāzīl*, pp.46-47.

– Mon Père, ai-je repris après un silence, ne voyez-vous dans le polythéisme que du mal ?

– Dieu ne crée pas le mal, pas plus qu'Il ne le commet, pas plus qu'Il ne l'accepte…Dieu n'est que bonté et amour, mais dans les temps anciens, les âmes des gens s'égaraient, ils pensaient que la raison suffisait à connaître la Vérité, et que de ce fait ils n'avaient plus besoin du secours du Ciel.

– Pardon, noble père, mais Pythagore était une âme pure, quand bien même il a évolué dans une époque païenne.

– C'est bien possible, car le temps qui a précédé la venue du Christ était tout de même le temps de Dieu, et le soleil de Dieu brille sur les âmes maudites aussi bien que sur les âmes bénies… Et qui sait, peut-être Dieu a-t-Il souverainement décrété qu'il fallait préparer l'humanité au message salvateur, en envoyant quelques révélations annonçant la venue du Messie ».

L'historiographie confirme cette idée des sciences païennes comme « préparation » au christianisme :

« Les chrétiens ne se sont pas limités à envisager la philosophie comme une discipline « du dehors » dont il n'aurait fallu prendre que le strict nécessaire. Si certains sont allés jusqu'à y reconnaître un Testament offert aux Grecs, d'autres y voyaient plus largement une introduction au christianisme, sur le plan historique, d'une part – l'hellénisme aurait assuré la préparation spirituelle de l'humanité -, sur le plan pédagogique, d'autre part – la philosophie doit préparer le chrétien à recevoir l'Evangile »[79].

Mais les sciences ne sont pas le seul domaine dans lequel les païens ont excellé. Ailleurs dans le roman, on évoque l'apport littéraire de ces derniers. Ainsi, dans une conversation entre Hībā et le prieur du monastère dans lequel il séjourne au moment où il commence la rédaction de ses mémoires, les deux hommes se confient l'un à l'autre au sujet de leur amour pour la littérature. On assiste ici au même mécanisme rhétorique que pour le dialogue précédent :

"بعدما انست اليه قلت له يوما انيي ايضا شاعر فضحك [...] وقد أدهشني حين أخبرني أنه يحب الادب، ويقرأ خطب شيشرون ويحفظ منه أجزاء طوالا! قلت له مندفعا:

- شيشرون وثني يا أبت!
- نعم لكنه بليغ جدا، وموهوب من الرب، كان القديس كليمان هو أحد الرواد الاباء الاوائل يحب قراءة اعماله.
- لكنه يا أبت يلوم نفسه على ذلك، وحكي أنه رأى في المنام هاتفا يقول له مؤنبا: أنت يا كليمان شيشروني لا مسيحي.
- هذه يا هيبا منازعات النفس، وقلقها الدائم الذي يثور ثم يهدا ".[80]

« Quand j'ai commencé à me sentir à l'aise en sa compagnie, je lui ai avoué que j'étais également poète […]. A ma grande surprise, il a déclaré qu'il était lui aussi amoureux de littérature, et qu'il lisait les discours de Cicéron ; il en connaissait des passages entiers par cœur.

– Mais, mon Père, Cicéron est païen ! ai-je vivement répliqué.

[79] S. Morlet, *op.cit.*, p. 11.
[80] *'Azāzīl*, p. 204.

– Certes, mais c'est un styliste prodigieux, il avait reçu un don du Seigneur. Saint Clément, qui était un des plus respectés parmi les Pères de l'Eglise, aimait à lire ses œuvres.

– Peut-être, mon Père, mais saint Clément se repentait de ce vice ; on prétend même qu'il avait vu en rêve une apparition le fustiger en l'accusant d'être cicéronien et non chrétien !

– Cela, Hībā, ce sont les balancements de l'âme, ce sentiment d'insatisfaction permanente qui tantôt s'exaspère, tantôt reflue… »

2.2.2. Ascètes et gnostiques[81]

Dans son essai, Zaydān explique que le terme même de « théologie » (du grec « science du divin ») a été longtemps écarté par les premiers chrétiens comme appartenant à cet héritage païen qui était à bannir dans sa totalité. Ce n'est qu'à partir du théologien chrétien Origène que le terme aurait été employé dans le christianisme. Né en 185 en Egypte, ce grand théologien est considéré comme le premier exégète biblique. Condamné par l'Eglise un siècle et demi après sa mort, il est présenté par le Cyrille fictionnel de Zaydān, dans un de ses prêches, comme s'étant détourné du droit chemin :

"فهؤلاء الذين يسمون أنفسهم بالإخوة طوال القامة، لن نعاود النظر في أمرهم الذي انحسم، ولن نخوض في جدل هرطوقي جديد، من أجل البحث في صحة معتقد صاحبهم أوريجين، بعدما أدانه البابا ثيوفيليوس أسقف هذه المدينة العظمى من قبل انتقاله الى الملكوت الاعلى قبل ثالثة عشر عاما، لنعيد عليكم قرارات المجمع المقدس لكنيسة الاسكندرية الذي آدان أوريجين خمسة وثلاثين ومائة من تاريخ الشهداء الموافق لسنة تسعة وتسعين وثلاث مائة لتجسد المسيح. [...] ولكن اليوم أقول بأنني لن اسمح بمعاودة النظر في عقيدة فيلسوف[...] اشتغل باللاهوت [...] لم تصح رسامته قسا .فليهدأ اتباعه طوال القامة ، ويتواضعوا [...]وليكفوا بقاماتهم الطويلة المترنحة بالشكوك عن التطواف بين البلاد و عن اثارة القلاقل والهواجس الهرطقية المهددة للإيمان القويم .. الايمان القويم الذي نذرنا حياتنا للدفاع عنه، كجنود صالحين للمسيح يسوع."[82]

« Quant à ceux qui se désignent comme les Longs-Frères, nous ne revisiterons pas leur cas, pas plus que nous ne nous noierons dans des disputations hérétiques pour déterminer si les croyances de leur guide Origène étaient légitimes ou non. Car ce débat a déjà été tranché, lorsque le pape Théophile – l'ancien évêque de cette majestueuse cité – l'a, treize ans avant de rejoindre le Royaume des Cieux, condamné sans appel. Je ne vais pas vous rappeler les décisions du concile de l'Eglise d'Alexandrie, qui a vilipendé Origène en l'an 135 du calendrier des Martyrs, correspondant à l'an 399 de la naissance du Christ […]. Ce que je voudrais vous dire aujourd'hui, c'est que je ne permettrai pas qu'on réexamine la pensée d'un philosophe […] qui a œuvré au sein de la théologie avant de basculer dans l'erreur, l'égarement et l'hérésie […]. Par conséquent, j'appelle ses disciples, les Longs-Frères, à revenir dans le droit chemin […]. Qu'ils cessent donc de promener leur grande taille efflanquée secouée par les

[81] Le gnosticisme est la doctrine selon laquelle une certaine connaissance ésotérique apporte à l'homme le salut. Très développé pendant les premiers siècles du christianisme, le gnosticisme admet des principes de plusieurs religions et philosophies, comme le platonisme.
[82] *'Azāzīl*, pp. 147-148.

doutes et de faire la tournée des villes afin d'y répandre le trouble et de propager leurs interrogations hérétiques, qui menacent la bonne religion… Celle que nous avons consacré notre vie à défendre, tels de braves soldats du Sauveur Jésus. »

Connu pour son ascétisme radical, qui le mène à se castrer pour éviter de succomber à toute tentation qui le détournerait de Dieu, Origène a été condamné à la fois à cause de sa pensée hétérodoxe (il aurait parlé, dans son œuvre maîtresse *Peri arke* [Sur le principe], d'une trinité dans laquelle le pouvoir du Fils serait subordonné à celui du Père) et en raison de ses tendances rigoristes qui ont suscité la crainte et la méfiance des autorités ecclésiastiques.

Dans le roman *'Azāzīl*, le moine Hībā, après avoir cédé aux charmes d'une belle païenne du nom d'Octavie, se remémore les versets de l'Evangile de Matthieu (« il y en a qui se sont faits eunuques eux-mêmes pour le Royaume du ciel. Celui qui peut accepter cette parole, qu'il l'accepte ! »), et désire se castrer pour ne plus succomber aux tentations de la chair. Mais immédiatement après il se souvient d'Origène que l'Eglise avait condamné pour ce même choix radical :

"ولكن مهلا فإن أوريجين قد فعل بالمس البعيد ما انويه في غدي القريب فاعتبره البعض قديسا واعتبره اخرين مذنبا. أسقف الإسكندرية في زمنه ديمتروس الكرام أدان فعلته، ووصفها بأنها شنعاء وغضب عليه، وعزله عن مدرسة اللاهوت بل طرده من صفوف الكنسية."[83]

« Origène a déjà accompli dans un passé lointain ce que je m'apprête à faire céans. Or, si certains l'ont tenu pour un saint, d'autres l'ont considéré comme un pêcheur. L'évêque d'Alexandrie de l'époque, Démétrius, a condamné l'acte d'Origène, qu'il a qualifié d'« abomination ». Il est entré en fureur contre lui et l'a exclu de la direction de l'école de théologie ; pire, il l'a excommunié des rangs de l'Eglise ».

Origène fait partie de toute une galerie de personnages cités dans ce roman qui, ayant été condamnés par l'Eglise pour des raisons diverses, ont tous été classés dans les rangs des hérétiques. Parmi ces derniers, figure aussi Tatien, auteur d'une harmonie des quatre Evangiles appelée *Diatessaron*[84]. Ce livre connait une grande faveur dans l'Eglise syriaque, à tel point qu'au milieu du IVe siècle, il est à Édesse la seule écriture employée dans la liturgie. Il restera ainsi largement lu et employé, jusqu'à ce que Rabbūla, évêque d'Edesse (mort en 435), en

[83] *Ibid*., pp. 129-130.
[84] Tatien est né en 110 dans la région de Mossoul. Païen converti au christianisme, il compose, en grec ou en syriaque, un ouvrage appelé *Diatessaron*. Ce mot grec désigne un terme musical, la « consonnance de la quarte juste » ; il évoque ainsi la " consonnance " ou " harmonie " des quatre Evangiles. Il s'agit d'une tentative audacieuse pour résoudre les divergences des Evangiles sur la vie et les paroles de Jésus, en les unissant dans un seul récit.

interdise l'usage dans les Eglises de son diocèse, le remplaçant par sa propre traduction des Evangiles[85].

Lors d'une rencontre avec Nestorius et Hībā, le Rabbūla fictionnel de Zaydān évoque en ces termes sa propre traduction, en la comparant à l'ouvrage de Tatien :

"هذا جهد متواضع أردت به صرف الناس عن بيعتنا ، عن الدياطسرون وصاحبه المارق."[86]

« Ce n'est qu'une modeste contribution […] par laquelle j'ai voulu prémunir les gens de notre foi contre l'ignoble *Diatessaron* et son auteur hérétique… ».

Une note de bas de page du premier narrateur nous explique que « le *Diatessaron* est une synthèse des quatre Evangiles due à un penseur grec nommé Tatien le Syrien ». L'ouvrage, poursuit la note, « a acquis une certaine notoriété et a beaucoup circulé, mais n'a pas été du goût des hommes d'Eglise, car Tatien était païen… »[87].

Or nous savons que, après avoir étudié la philosophie grecque dans une famille païenne, cet ascète enflammé et fervent défenseur de la religion du Christ se détache radicalement de la foi et de la culture de ses ancêtres : se définissant comme « philosophe barbare » ou « assyrien » (en opposition à grec), il devient un critique acerbe de tout savoir émanant de la Grèce antique. Le fait donc qu'il soit considéré, à partir du Ve siècle, comme un hérétique, n'est pas motivé par sa proximité avec la pensée païenne, mais plutôt par des idées radicales proches du gnosticisme. D'ailleurs, en parcourant les sites coptes, nous constatons que, loin d'y être compté parmi les hérétiques, Tatien est présenté comme un savant radical qui, dans le but apologétique de défendre sa nouvelle foi, a violemment rejeté la civilisation grecque dans sa totalité :

"عُرف بالتطرف في آرائه، فقد علم بالرفض التام لكل فلسفة يونانية. [...] يعتبر طاطيان أحد المدافعين الأوائل عن المسيحية إذ كتب دفاعًا [...]ملتهباً[...] مع هجوم عنيف ضد الحضارة اليونانية حيث يقدمها أشبه بكتلة من الشر، لا يمكن مقارنتها بالإيمان المسيحي."[88]

« Il était connu pour la radicalité de ses opinions et pour son refus absolu de l'ensemble de la philosophie grecque […]. Tatien est considéré comme l'un des premiers apologistes chrétiens puisqu'il est l'auteur d'une apologie […] enflammée […] contenant une attaque violente contre la civilisation grecque qu'il présente comme rassemblant le summum du Mal, et qu'il dit être incomparable avec la foi chrétienne ».

---

[85] Lucile Villey, *Cahiers Évangile (Paris). Origène, lecteur de l'Ecriture*, n. 96, Paris, Editions du Cerf, 1996.
[86] *'Azāzīl*, p. 236.
[87] *Al-Diyāṭassarūnu mulaḫḫasun li-l-anāǧīli-l-arba'ati, bi-l-sūriyāniyyati, qāma bi-'amalihi mufakkirun yūnāniyyun ismuhu Ṭāṭiyānu wa qad ḏā'a-l-kitābu wa-ntašara bi-aydī-l-nāsi, lakinnahu lam yu'ǧib riǧāla-l-kanīsati, li-anna Ṭāṭiyāna kāna waṯaniyyan*.
[88]Voir http://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/FreeCopticBooks-020-Father-Tadros-Yaacoub-Malaty/004-St-Afrahat/Aphrahaates-017-Titian.html

2.2.3. Les Apocryphes

La tendance au gnosticisme et à l'encratisme[89], mentionnée à plusieurs reprises dans l'œuvre zaydanienne, est également présente dans les Evangiles apocryphes. Ces derniers sont présentés dans les romans comme appartenant aux rangs des condamnés. Exclus par l'Eglise du canon des Ecritures, ces livres présentent des aspects parfois inconnus de la vie de Jésus. Les Apocryphes cités dans le roman *'Azāzīl* [90] sont ceux qui ont été retrouvés avec les manuscrits de Nag Hammadi, datant du IVe siècle, mais remontant pour certains au IIe siècle. Parmi eux il y a l'Evangile de Thomas[91], conservé intégralement en copte, remontant probablement au début du IIe siècle et rédigé initialement en grec, et l'Evangile de Judas. Quant à ce dernier, on y trouve la théorie selon laquelle le seul disciple qui ait réellement compris Jésus était Judas Iscariote (considéré par l'Eglise comme un traître), puisque ce dernier, en trahissant Jésus, en le faisant arrêter et condamner, lui permet d'accomplir le sacrifice qui fonde la rédemption des péchés de l'humanité. Cité brièvement dans *'Azāzīl*, cet apocryphe est mentionné dans le roman *Al-Nabaṭī* par un prêtre du monastère de Sainte Catherine, lors d'une conversation de ce dernier avec la protagoniste Māriya :

"هل كان باخوم حقا يحدثكم عن انجيل يهوذا؟ [...] فإذا كان باخوم يردد على مسامعكم أن هذا النجيل صحيح وأن السيد هو الذي بعثه ليبلغ عنه ، لتتم البشارة .. فكأن يهوذا ليس بخائن"[92]

« Est-ce que Bāḫūm vous parlait vraiment de l'Evangile de Judas ? […] Donc, il répète aux oreilles des ignorants que cet évangile est vrai, que c'est le Seigneur qui a envoyé Judas le dénoncer afin que sa révélation soit accomplie, et que Judas n'est pas un traître ».

Restée en dehors de la fixation des exégètes et des critiques, la riche littérature apocryphe a pu continuer à se développer de manière autonome, en colportant d'anciennes traditions locales extrêmement riches et diversifiées[93], qui étaient propres au christianisme ancien et que l'orthodoxie a voulu gommer lorsque l'Eglise a eu besoin d'uniformiser ses structures et son

[89] Dérivé du grec *encratès*, « continents », ce terme fait référence à une doctrine définie comme « hérétique », prônant un style de vie caractérisé par une ascèse radicale.
[90] *'Azāzīl*, p. 36.
[91] L'Evangile de Thomas est une anthologie de 114 *logia* (en grec : « paroles ») secrètes de Jésus. La mise par écrit et la transmission de ces *logia* sont attribuées à Didyme Jude Thomas. Thomas, en araméen, et Didyme en grec, signifient tous les deux « jumeau ».
[92] *Al-Nabaṭī*, p. 173.
[93] C'est dans ces écrits, non dans l'Evangile, que l'on trouve des éléments tels que le bœuf et l'âne, la grotte de la nativité, la couronne des mages, ainsi qu'un ensemble de noms propres jetés sur l'anonymat évangélique.

message[94]. Mais surtout ces textes ont façonné l'essentiel de la piété mariale[95]. Certains, comme le proto-Evangile de Jacques (IIe siècle), racontent l'enfance de Marie, la vie de ses parents Joachim et Anne, la présentation au temple, la virginité perpétuelle ; d'autres, comme l'Evangile de Pseudo-Matthieu, décrivent la fuite en Egypte. Imprégnés de merveilleux, ces récits semblent avoir inspiré les descriptions coraniques de la vie de Marie et de l'enfance de Jésus. Il n'est pas anodin que ces textes, écartés par l'orthodoxie, soient cités par des personnages de marginaux (moines, ascètes ou « hérétiques »), désireux d'y retrouver le vrai message du Christ.

2.2.4. Le syncrétisme religieux dans l'Arabie préislamique

Le dernier aspect de ce lien étroit que Zaydān décrit entre l'héritage païen et les monothéismes, est représenté - dans le roman *Al-Nabaṭī* - par le syncrétisme religieux qui caractérise la péninsule arabique à la veille de l'islam. Le polythéisme honni par l'orthodoxie chrétienne du Ve siècle, nous le retrouvons dans ce roman, coexistant en parfaite harmonie avec judaïsme et christianisme dans l'Arabie des débuts du VIIe siècle[96].

Un exemple parfait de ce syncrétisme est représenté par le personnage de 'Umm al-banīn, la belle-mère de la protagoniste du roman Māriya. Ce personnage incarne les anciennes coutumes d'Arabie du Nord, juste avant que l'avènement de l'islam n'instaure un ordre nouveau. La narratrice Māriya, jeune copte qui ignore les coutumes arabes, décrit avec son regard naïf les habitudes rituelles de sa belle-mère :

---

[94] François Bovon et Pierre Geoltrain (dir.), *Evangiles apocryphes chrétiens* (2 vol.), Paris, Gallimard, 1997.
[95] Françoise Quéré, *Evangiles apocryphes*, Paris, Editions du Seuil, 2014.
[96] A l'époque du concile de Nicée (325) - donc bien avant le VIIe siècle - le paganisme avait en réalité quasiment disparu dans le domaine nabatéen, au profit du christianisme et d'un monothéisme judaïsant. Ainsi, le nom de la vallée où se trouve la ville de Petra avait été ainsi très tôt christianisé et appelé Wādī Mūsā, la vierge venant remplacer la déesse païenne al-'Uzza dans les sanctuaires de la région. Cependant, des rites païens étaient encore pratiqués dans cette région de l'ancienne Nabatée à l'aube de l'islam. Ceci est d'autant plus vrai à Petra, en raison de l'histoire très spécifique de cette cité, centre prestigieux du paganisme ancien nord-arabique, qui donc y a été difficile à éradiquer. C'est également le cas pour certaines régions enclavées du Sinaï, où des traces de cultes païens existaient encore deux siècles après l'Hégire (voir John F. Healey, *The religion of the Nabateans. A conspectus*, *Religions in the Graeco-Roman World*, vol. 136, Leide-Boston-Cologne, Brill, 2001 et M.-J. Roche, 2018).

"أم البنين تجلس في موضعها المعتاد، فلا تقوم منه إلا مرة ساعة الشروق فتطوف مرات حول قطعة من حجر أبيض، مكعب، موضوع على أربع قوائم حجرية."[97]

« Umm al-banīn est assise à sa place habituelle. Elle ne se lève qu'une fois au lever du soleil. Elle tourne plusieurs fois autour d'un morceau de pierre blanc, carré, posé sur quatre bases en pierre ».

Plus loin, elle rapporte la conversation entre son mari Salāma et Umm al-banīn, dans laquelle cette dernière lui recommande d'obtenir la bénédiction à la fois du prêtre chrétien et de la prêtresse gardienne du temple Al-Lāt :

"قالت لزوجي: خذها إلى الكنيسة كي يباركها الكاهن ثم خذها إلى معبد اللات لتباركها الكهنة "[98]

« Elle dit à mon mari : emmène-la à l'église pour que le prêtre la bénisse, puis emmène-la au sanctuaire d'Al-Lāt pour qu'elle soit bénie par la prêtresse ».

Un autre personnage qui se situe à la croisée des civilisations est le frère de Salāma, le « Nabatéen », une sorte de prophète sans peuple :

"معلوم للجميع أن الأجساد فانية، وأن كل حي ميت لا محالة بعد حين، لكن النفس تبقى، والروح لا تموت. فالأرواح تعود بعد الوفاة، لتكون نفوسا لأشخاص آخرين. فتعيش الروح مرة حياة رجل، وتكون في المرة الثانية امرأة. فيكتمل بدورانها الدائم معنى الإنسان، ويتحقق سر الوجود. وقد ابتا الوجود من (اللات) الربة الاولى، فبقيت دهرا ولا شيء معها. ثم جاء منها من غير زوج، إيل. [...] و من أنفاسه و أنفاس أمه ، جعل روح الإنسان جامعة بين أنوثة الأم وذكورة الابن. ومن يومها، راحت الروح تتعاقب في حيوات متتالية، فتصير نفوسا للإحياء الى حين، وتنتقل ما بين أنثى وذكر، فتولد مع الجسد وتموت بموته، ثم تحيى في جسد جديد، لأنها خالدة، والجسد فان.. ومن هنا يكون في كل ذكر أنثى، وفي كل أنثى ذكر."[99]

« Tout le monde sait que les corps sont mortels, et que tout être vivant doit nécessairement mourir après un certain temps. Mais l'âme reste, elle ne meurt pas. Les âmes reviennent après la mort, pour être les âmes d'autres personnes. L'âme vit une fois la vie d'un homme, puis la fois suivante celle d'une femme. Par son voyage infini, le sens de l'homme s'accomplit, et le secret de l'existence se réalise. L'existence a commencé par Al-Lāt, la première déesse, qui est restée la seule pour un certain temps. Ensuite celle-ci a engendré, sans mari, El […]. A partir de ses âmes et des âmes de sa mère, les âmes humaines englobent la féminité de la mère et la masculinité du fils. L'âme a commencé à transmigrer d'une vie à l'autre, en passant de celle d'un mâle à celle d'une femelle. Elle naît avec le corps et meurt avec lui, puis elle renaît dans un nouveau corps, car elle est immortelle alors que le corps est mortel. C'est ainsi que dans chaque mâle il y a eu une femelle, et dans chaque femelle un mâle ».

Fils de l'Arabie polythéiste du VIIème siècle, ce sage professe une doctrine à mi-chemin entre les croyances locales vénérant les divinités du panthéon préislamique, le dualisme manichéen[100]

---

[97] *Al-Nabaṭī*, p. 246.
[98] *Ibid.*, p. 302.
[99] *Ibid.*, p. 230-232.
[100] Le manichéisme est une religion dualiste née au IIIe s. en Perse, qui mêle zoroastrisme, bouddhisme et christianisme.

et la philosophie grecque. C'est comme si la trace de l'histoire, et les passages des caravanes parcourant la route de la soie, avait marqué ce personnage central et énigmatique.

L'historiographie nous apprend que, jusqu'au IVe siècle, tous les habitants de l'Arabie - à l'exception des quelques communautés juives - sont polythéistes. Les divinités adorées sont nombreuses, et varient d'une région à l'autre. Les Nabatéens adorent Ḏū al-Šarā, le « seigneur de Šarā » (du nom de la chaîne de montagnes autour de leur capitale Pétra), mais aussi les déesses Al-'Uzza et Al-Lāt, ainsi que d'autres divinités, parfois importées des régions voisines.

Cependant, aux côtés de ces cultes polythéistes, plusieurs formes de monothéisme commencent très tôt à se développer en Arabie. Ceux qui quittaient le polythéisme avaient le choix soit de se convertir à l'une des religions déjà établies : judaïsme, manichéisme ou l'une des différentes confessions du christianisme ; soit d'évoluer d'un credo polythéiste vers une forme de monolâtrie permettant de garder un certain nombre de repères et de rites :

« A l'aube de l'islam, les vieilles religions polythéistes, déjà rejetées par les élites de la majeure partie de l'Arabie, se heurtaient donc à une double concurrence : celle des religions étrangères et celle des nouveaux cultes, prêchés par divers réformateurs religieux. Il n'est guère surprenant qu'elles se soient effondrées soudainement. La seule incertitude concernait la nature de la religion monothéiste qui allait s'imposer ». [101]

Avant l'avènement de l'islam, l'Arabie était donc déjà caractérisée par une pluralité de croyances et de sensibilités religieuses, implantées depuis longtemps[102]. Le vieux vocabulaire arabe païen avait déjà été remplacé par des termes empruntés à l'araméen juif et chrétien. Héritier de six siècles de polémiques et de débats théologiques, le milieu dans lequel naît l'islam est imprégné de récits bibliques (non seulement la Bible canonique, mais aussi et surtout les écrits apocryphes et d'autres traditions orales). Ainsi, lorsque le Prophète évoque ces récits dans ses prédications, il sait qu'il fait référence à des histoires et des personnages familiers à son

[101] Thierry Bianquis, Pierre Guichard, Mathieu Tillier (dir.), *Les débuts du monde musulman. VIIe-Xe siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, PUF, coll. « Nouvelle CLIO », 2012, p. 33.

[102] A la fin du IIIe siècle, le royaume sudarabique de Ḥimyar, certainement pour des raisons politiques, rejette radicalement le polythéisme en faveur du judaïsme. Au VIe siècle, il devient chrétien après être passé sous influence byzantine. Les deux monothéismes juif et chrétien sont bien implantés aussi au Nord de la Péninsule, dans la région du Hidjaz : trois importantes tribus juives (les Banū Qaynuqā', les Banū Nadīr, et les Banū Qurayza) sont présentes à Yathrib, d'autres à Khaybar et Taymā', tandis que la grande oasis de Najran est peuplée surtout de chrétiens nestoriens et monophysites. Entre le IVe et le VIe siècle, un christianisme nestorien et syriaque s'est répandu dans toute l'Arabie, notamment dans le Nord, peut-être en raison d'une forte présence de moines et de prêtres qui pratiquent l'ascétisme dans les déserts voisins, et qui se distinguent par des vies exceptionnelles et de nombreux miracles (voir Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, Routledge, 2001, pp. 139-149).

auditoire.[103] D'où également le caractère toujours allusif du Coran lorsqu'il touche à ces récits[104].

Né dans la terre du polythéisme arabe, l'islam hérite donc davantage de la conception d'un divin transcendant élaborée dans le Croissant fertile, que des rites païens, qu'il n'abandonne pas complètement pour autant. Dans *Al-Nabaṭī*, cependant, la victoire du prophète à la Mecque marque symboliquement la fin définitive du polythéisme en Arabie, en entraînant la mort de 'Umm al-banīn. Sa fille Ṣafā prend sa place, mais le temps des croyances païennes est désormais révolu :

"صفاء [...] صارت ترتدي ملابس أمها وتجلس في مكانها بالخيمة، ولكنها لا تطوف صباحا بصنم اللات "[105]

« Ṣafā […] a commencé à porter les habits de sa mère et à s'asseoir à sa place dans la tente, mais elle ne circumambule plus le matin autour de l'idole d'Al-Lāt ».

Ce roman montre bien la transformation radicale que l'avènement de l'islam apporte dans la culture arabe de la Péninsule. Ainsi, dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, Zaydān rappelle que, dans les premières années de sa prédication, le Prophète ouvrait volontiers sa mosquée aux chrétiens de Najran, afin qu'ils y effectuent leur prière rituelle[106]. Mais avec le temps, la nécessité pragmatique de la construction étatique, qui représente une partie importante de la révélation coranique et qui se concrétise par les conquêtes de nouveaux territoires, met fin à cette cohabitation et impose le principe du credo unique. Née parmi les Arabes, la nouvelle religion sert de « bannière » (*rāya*) sous laquelle les tribus arabes s'unissent afin de bâtir un Etat, puis un empire.

Ainsi, si le polythéisme est banni en premier, et leurs adeptes pourchassés et tués, chrétiens et juifs subissent rapidement le même sort, au fur et à mesure que se poursuit l'expansion du nouvel Etat islamique. Dans la région allant de la Méditerranée au Croissant fertile, le temps du syncrétisme est révolu, laissant la place uniquement, une fois l'empire établi, à une dialectique théologique inter-monothéiste.

[103] T. Bianquis et al., *op.cit.*, p. 30.
[104] Gérard Mordillat et Jérôme Prieur, *Jésus selon Mahomet*, Seuil/ARTE éditions, 2015, pp. 140-141
[105] *Al-Nabaṭī*, p. 313.
[106] *Al-Lāhūt al-'arabī*, p. 149.

2.3. Hérésies chrétiennes et islam

2.3.1. Les substrats du Coran

C'est dans le contexte de cette dialectique inter-monothéiste que naît le message coranique. Plus précisément, ce dernier apparaît comme le résultat d'influences diverses, provenant des substrats philosophiques et doctrinaires des territoires proches de la Péninsule arabique. A plusieurs moments, l'œuvre de Zaydān insiste sur ce point, autre élément du continuum des traditions que l'auteur postule comme base de sa reconstruction de l'histoire.

Les romans font allusion, notamment, aux théories de certains courants du christianisme dont le lecteur reconnaîtra les traces dans le texte coranique. A ce propos, la question de la croix et de la crucifixion est emblématique. Nous en trouvons un écho dans *'Azāzīl* lorsque, en évoquant la haine des chrétiens à l'égard des juifs, accusés d'avoir dénoncé Jésus aux Romains et causé sa crucifixion, le narrateur se demande :

"أتراه صلب حقا؟ "[107]

« Mais au fait, avait-il vraiment été crucifié ? »

Ce doute à propos de la crucifixion de Jésus se retrouve dans l'Evangile de Barnabé, un évangile apocryphe traduit en arabe en 1908 dans la revue *Al-Manār* [Le Phare], selon lequel c'est Judas qui aurait été crucifié à la place du Christ. Dans cet évangile anonyme, les premiers musulmans - appelés ismaéliens - seraient déjà présents à l'époque de Jésus, ce dernier n'y étant qu'un précurseur de Muḥammad. [108] Le débat historico-théologique sur la crucifixion est également évoqué dans *Al-Nabaṭī* :

"أيام كنت في العاشرة من عمري، أو الحادية عشرة، أرسلتني أمي الى الكنيسة بنصف دجاجة مسلوقة ورغيفين. كان يوم عيد، ينتهي الصوم فيه، وفيه كل أهل الكفر يطبخون ويخبزون، فرحين. تمنيت ألا أجد الكاهن شنوتة في الكنيسة، كي أعطي الطعام كله الى أبون باخوم، وحده. لكنني لما اقتربت من باب الكنسية، سمعته من ورائه يتجادلان: [...]

[107] *'Azāzīl*, p. 72.
[108] Au sujet de l'évangile de Barnabé, voir Tarif Khalidi, *Un musulman nommé Jésus*, Paris, Albin Michel, 2003.

- يا أبون باخوم، قد قلت لك لا يصح هذا. أنت بذلك تشوش إيمان الناس
- قد أكون مخطئا لكن ما دخل هذا بالخشبة؟
- لا تقل خشبة، الرب صلب ... صلب.. يعني على صليب، صليب.
- إهدأ يا أبونا شنوتة، إهدأ. لعلني مخطئ. ولكني قرأت في كتاب قديم، أن الرومان كانوا يصلبون على عمود خشبي، ليس له شكل الصليب
- إقرأ ما شئت، أولا تقرأ فيكون أفضل. ألمهم ألا تذكر مثل هذا الكلام للناس، وإلاسأبلغ عنك الأسقف مينا، وأنت تعرف ما سوف يفعله.
- بلغني أنك أبلغته ...لكن لا بأس.. وأظن ان هذا الأسقف يعرف هذا الأمر جيدا.
- لكنه لا يقوله.. لا يقوله لأحد "[109]

« Lorsque j'avais dix ou onze ans, ma mère m'envoya à l'Eglise […]. Lorsque je m'approchai de la porte de l'Eglise, je les entendis [ndr. : les pères Šunūta et Bāḫūm] débattre derrière la porte […] :

- Père Bāḫūm, il ne faut pas dire cela. De cette façon vous semez le doute dans la foi des gens.
- Je peux me tromper, mais quel est le rapport entre la foi et un morceau de bois ?
- Ne l'appelez pas un morceau de bois, le Seigneur a été crucifié…Crucifié… C'est-à-dire sur une croix, une croix !
- Calmez-vous, père Šunūta, calmez-vous. Je me trompe peut-être, mais j'ai lu sur un ancien livre que les Romains crucifiaient sur des piliers en bois, pas sur des croix.
- Lisez ce que vous voulez, ou ne lisez pas, c'est mieux. L'important c'est que vous ne parliez pas de ces choses-là devant les gens, sinon je vais prévenir l'évêque Mīnā[110]et vous savez ce qu'il va faire.
- J'ai su que vous l'avez déjà prévenu. Cela n'a pas d'importance…Je pense que l'évêque Mīnā sait très bien de quoi je parle.
- Mais il ne le dit pas, il ne le dit à personne… »

Central dans le dogme chrétien, le symbole de la croix est ici remis en cause par des arguments historiques. Ces derniers sont bien connus des théologiens, qui gardent malgré cela le secret afin de préserver le symbole de la croix, pilier de la croyance des simples fidèles. Ainsi, à la manière du philosophe Averroès ou de Ibn Ṭufayl dans *Ḥayy ibn Yaqẓān* [Le Vivant fils de l'éveillé][111], on affirme la nécessité de maintenir une distinction entre les connaissances ésotériques destinées aux savants, et les connaissances exotériques destinées au simple croyant qui n'a pas les instruments pour comprendre les vérités de la foi et a besoin d'images et de symboles pour le guider.

En ce qui concerne cette question des substrats du Coran, l'histoire des religions nous fournit un éclairage important nous permettant de contextualiser le point de vue de Zaydān. Au centre

[109] *Al-Nabaṭī*, pp. 59-60.
[110] Ménas est le patriarche de l'Eglise copte à l'époque.
[111] Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn* Yaqẓān, éd. de Albert Naṣrī Nādir, Bayrūt, Dār al-Mašriq, 2009 et l'introduction d'Alain de Libera à Averroès, *Discours décisif*, Paris, GF Flammarion, 1996, pp.5-83. Le titre du roman de Ibn Ṭufayl signifie « le Vivant fils de l'Eveillé », mais il s'agit ici d'un nom propre.

de la réflexion sur les possibles influences de certains courants judéo-chrétiens sur l'islam, se trouve le plus grand problème théologique qui s'est posé à la chrétienté, à savoir la difficulté de se représenter le Dieu unique comme étant à la fois divin et humain. Il s'agit là d'une aporie du système monothéiste chrétien, qui a donné lieu à d'interminables controverses, parfois très violentes, surtout aux IVe et Ve siècles. Avant que ne débute l'ère dite des « querelles christologiques », certains courants chrétiens avaient essayé de résoudre cette aporie, en donnant lieu à des systèmes théologiques qui seront considérés plus tard comme des hérésies. C'est le cas du docétisme (de *dokein*, « sembler »), une des premières hérésies chrétiennes, développée au IIe siècle par des judéo-chrétiens, pour laquelle la crucifixion de Jésus relève d'une illusion, le Christ n'ayant pas de corps physique. Cette théorie, commune avec le gnosticisme, se développe assez largement, sous différentes formes[112] dans l'orient chrétien durant les premiers siècles du christianisme. Si elle semble avoir influencé le texte coranique dans lequel on parle, pour la crucifixion de Jésus, d'une illusion (*innā qatalnā-l-masīḥa 'Īsā-bna Maryama rasūla-llāhī wa mā qatalūhu wa ma ṣalabūhu wa lākin šubbiha lahum*, « Nous avons tué l'oint Jésus, fils de Marie, messager de Dieu. Ils ne l'ont point tué, ni crucifié ; ce n'était qu'un faux-semblant », sourate *Al-Nisā'*, « Les Femmes »)[113], nous n'avons pas de preuve historique claire attestant de gnostiques ou de docètes qui, après le IVe siècle, auraient pu inspirer directement le prophète de l'islam.

Cependant, de John Toland à Tor Andrae, Alfred-Louis de Prémare, Mohammed Ali Amir Moezzi et d'autres, la recherche spécialisée est unanime sur le fait que le contexte de syncrétisme et de circulation des idées dans lequel est né le message coranique, a contribué à l'élaboration de la forme et du contenu de ce dernier. Si selon la Tradition musulmane, Muḥammad s'oppose avant tout à l'associationisme encore très répandu dans la société arabe de son époque[114], cette même Tradition fait état des influences que Muḥammad aurait subies

[112] Certains courants gnostiques, notamment les basilidiens, croient, par exemple, que le personnage biblique de Simon de Cyrène qui - selon les Evangiles - aurait aidé Jésus à porter la croix, aurait en réalité été crucifié à la place du Messie.
[113] Coran IV, 157 (trad. Boubakeur).
[114] Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran*, Téraèdre, 2004, p. 27.

de certains personnages juifs ou « nazaréens » (*al-naṣārā* dans le Coran), tels Waraqa ibn Nawfal[115] et un moine nommé Baḥīra[116].

Autre signe de cette proximité, le Coran lui-même qui, transmis en arabe « pur », contient néanmoins une multitude de termes étrangers, en particulier du syriaque, « l'araméen des chrétiens de Syrie, *lingua franca* de l'époque, langue dans laquelle se faisait le commerce entre la péninsule arabique et la Syrie voisine ».[117]

Les influences judéo-chrétiennes sur la prédication de Muḥammad sont confirmées par des auteurs chrétiens, tels que Jean Damascène qui, dans son *Livre des hérésies* précise que, « après avoir pris connaissance, par hasard, de l'Ancien et du Nouveau Testament, et, de même, fréquenté vraisemblablement un moine arien, [il] fonda sa propre hérésie ». [118] Pour cet auteur, comme pour d'autres auteurs chrétiens, l'islam ne représente donc que l'une des innombrables hérésies du christianisme, la paternité du dogme qu'on y professe étant – selon lui - d'origine chrétienne. D'ailleurs, comme le témoigne le récit de Hagar envoyée dans le désert avec son fils Ismaël, de la descendance duquel naîtra « une grande nation »[119], dans la conception judéo-chrétienne les musulmans sont des enfants d'Ismaël.

Allant à l'encontre de cette idée qui en ferait l'héritier d'une longue tradition passée par le judaïsme et par le christianisme, Muḥammad se réclame de la descendance d'Abraham, c'est-à-dire d'un monothéisme primitif, datant d'avant le judaïsme. A une époque où les novateurs et les nouveaux prophètes suscitent la méfiance, le prophète de l'islam ne peut qu'asseoir son message sur des bases solides. Cependant, il fait remonter ces dernières à une révélation bien

---

[115] Cité par allusion dans le Coran (*Wa laqad na'lamu annahum yaqūlūna innamā yu'allimuhu bašarun llisānu-llaḏī yulḥidūna ilayhi a'ǧamiyyun wa hāḏā lisānun 'arabiyyun mubīnun*, « Nous savons bien que les [idolâtres] disent : c'est un homme qui l'enseigne ! [Or] la langue de celui qu'ils suspectent [d'être ton inspirateur] est une langue barbare, tandis que [le Coran] est en langue arabe claire », Coran XVI,103, trad. Boubakeur) et dans le Hadith, Waraqa ibn Nawfal serait un « mortel » qui « parle une langue étrangère » (probablement le syriaque), duquel le Prophète tiendrait sa science des Ecritures. Si la réalité historique de ce personnage n'est pas attestée, son importance dans les sources musulmanes comme inspirateur de Mahomet est telle qu'al-Buḫārī dit : *lam yanšab Waraqatu an tuwuffiya, wa fatara-l-waḥy*, « A peine Waraqa fut-il décédé, la révélation s'est tarie » (Buḫārī, *Ṣaḥīḥ, Bid' al-waḥy*, vol. I, n. 3, Laǧnat Iḥyā' Kutub al-Sunna, Le Caire, 1998, p. 7). Voir G. Mordillat et J. Prieur, *op.cit*., pp. 142-144.

[116] Baḥīra serait un prêtre arien ou nestorien qui aurait inspiré Muḥammad après avoir remarqué que ce dernier possédait les signes de la prophétie : « une légère excroissance, située entre les deux omoplates, de la grosseur d'un œuf de perdrix, auréolé d'une touffe de poils » (voir Mohammed Ali Ami Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, « Bouquins », 2007, p. 106). Comme pour Waraqa, rien n'atteste qu'il ne s'agit pas là d'une figure fictive ; mais la récurrence de ces deux personnages dans la Tradition musulmane est un fait indéniable qui témoigne d'une très probable proximité entre le Prophète et certains courants chrétiens de son temps (voir G. Mordillat et J. Prieur, *op.cit*., p. 145).

[117] G. Mordillat et J. Prieur, *op.cit*., p. 149-151.

[118] Jean Damascène, *Livre des hérésies*, dans *Ecrits sur l'islam*, présentation, commentaires et traduction par Raymond Le Coz, « Sources chrétiennes », éd. Du Cerf, 2011, p. 213.

[119] Gn 21,18.

antérieure – de matrice abrahamique -, qui n'avait pas été reçue par son peuple auparavant et dont il se fait le messager.

Cette interrogation sur les substrats de la révélation de Muḥammad est donc bien présente à la fois dans la recherche islamologique et chez notre auteur. Ce dernier, cependant, retourne la question : il fait de l'islam non pas l'héritier de traditions religieuses antécédentes, mais le juste aboutissement d'un monothéisme primitif qui aurait été maintes fois dévié de son chemin, notamment par le dogme de l'orthodoxie chrétienne.

2.3.2. La filiation arianisme-nestorianisme-islam

Dans le cadre du rapport étroit qu'il établit entre hérésies chrétiennes et islam, Zaydān relève en particulier la filiation - notamment dans le roman *'Azāzīl* - entre l'arianisme et le nestorianisme d'un côté, et l'islam de l'autre. Dans le recueil d'articles *Matāhāt al-wahm*, Zaydān explique sa position par rapport à ces deux courants du christianisme. Dans un des articles, intitulé « Buhtān al-buhtān fīmā tawahhamahu-l-muṭrān 'an azmat riwāyat 'Azāzīl » [« Mensonges et calomnies dans la pensée de l'évêque au sujet de la crise suscitée par le roman *'Azāzīl* »], l'auteur répond point par point aux propos du patriarche copte Bishoy, chef de file de ses détracteurs après la sortie du roman. Auteur du pamphlet intitulé *Al-radd 'alā-l-buhtān fī riwāyat Yūsuf Zaydān* [Réponse aux calomnies du roman de Yūsuf Zaydān][120], l'évêque interroge Zaydān sur le secret qui se cache derrière son admiration pour Arius et Nestorius. Car selon lui, le but du roman est de semer le doute dans les âmes faibles parmi les coptes et de mettre en valeur l'hérésie nestorienne afin de créer des clivages à l'intérieur de la communauté chrétienne. A cette question, Zaydān répond :

"ليس في الأمر سر، بل رؤية موضوعية لمفكرين كنسيين كبار[...]. فأجد أن الآريوسية قدمت حلولاً عبقرية للمشكلة اللاهوتية المتعلقة بالطبيعتين للسيد المسيح [...] وأما الأسقف الجليل نسطور، فقد قدم تصوراً لاهوتياً من وحي أستاذه الأسقف تيودور المصيصي، متوافقاً من طبيعة العقلية العربية العملية التي كانت تسود منطقة الهلال الخصيب. "[121]

« Il n'y a pas de secret à cela, mais plutôt une vision objective sur deux grands penseurs de l'Eglise […]. Je trouve que l'arianisme propose une réponse intelligente et originale à l'aporie théologique représentée par la double nature du Christ […]. Quant au vénérable évêque Nestorius, il énonce une représentation théologique inspirée de son

[120] Al-Anbā Bīšūy, *Al-radd 'alā-l-buhtān fī riwāyat Yūsuf Zaydān* [Réponse aux calomnies du roman de Yūsuf Zaydān], Dār Anṭūn li-l-našr, 2009.
[121] *Matāhāt al-wahm*, p. 148-149.

maître l'évêque Théodore de Mopsueste. Cette représentation s'accorde avec la conception rationnelle et pragmatique arabe qui domine dans la région du Croissant fertile. »

Contrairement à Bishoy, qui éprouve de l'aversion à l'égard de l'Eglise nestorienne, l'auteur de *'Azāzīl* voit dans cette dernière une « Eglise éminente » (*kanīsa 'aẓīma*), qui a le grand mérite d'avoir introduit le christianisme dans des régions reculées de l'Asie (jusqu'en Inde !), et d'avoir œuvré pour la science et la traduction du syriaque et du grec vers l'arabe d'un nombre incalculable d'ouvrages, afin d'éclairer un monde qui était dominé par l'obscurantisme[122].

Dans le roman *'Azāzīl*, Arius est présenté comme le chef de file des hérétiques. Disciple de Licinius et d'Origène, ce prêtre et théologien chrétien établit une hiérarchie entre le Père et le Fils. Ses positions lui valent d'être combattu par l'évêque Alexandre d'Alexandrie, puis condamné par le concile de Nicée en 325. Hībā dit à son propos :

"حرم أريوس [...] لقوله إن المسيح إنسان لا إله، وإن الله واحد لا شريك له في ألوهيته."[123]

« Arius a été excommunié pour avoir affirmé que le Christ était homme et non Dieu, et que Dieu était Un, sans rival pour Lui disputer Sa divinité ».

Loin d'être anodine, cette simple affirmation se fait l'écho, dans l'argumentaire zaydanien, d'une littérature musulmane établissant une filiation entre arianisme et islam[124]. Le roman *'Azāzīl* ne se limite pas à réaffirmer cette filiation, mais il établit aussi un autre rapport de parenté entre arianisme et nestorianisme, qui prend au fil des pages des accents de plus en plus islamiques. Ainsi, dans ce dialogue entre Hībā et Nestorius, ce dernier insiste sur l'absurdité de l'identification entre Christ et Dieu :

"يا سيدي، هل تعتقد ان يسوع هو الله، أم أنه رسول الإله؟

- المسيح، يا هيبا، مولود من بشر، والبشر لا يلد الآلهة ... كيف نقول إن السيدة العذراء ولدت رباً، ونسجد لطفل عمره شهور، لأن المجوس سجدوا له؟ المسيح معجزة ربانية، إنسان ظهر لنا الله من خلاله، وحل فيه، ليجعله بشارة الخلاص وعلامة العهد الجديد للإنسانية."[125]

« Considérez-vous, Maître, que Jésus est le fils de Dieu, ou voyez-vous plutôt en lui Son envoyé ?

---

[122] *Ibid.*, p. 149.
[123] *'Azāzīl*, p. 49.
[124] Pour cette question de la filiation arianisme-islam, voir Hamza Boubakeur, *Traité moderne de théologie islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1993 et Muḥammad 'Ābid al-Ǧābirī, *Madḫal ilā-l-Qur'ān al-Karīm* [Introduction au saint Coran], Bayrūt, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, 2006.
[125] *'Azāzīl*, p. 47.

– Le Messie, mon cher Hībā, est né d'un corps humain, et les humains ne donnent pas naissance à des dieux. Comment pourrions-nous affirmer que notre Mère la Vierge Marie a donné naissance à un dieu, et nous prosterner devant un nourrisson à peine âgé de quelques mois ? Parce que les mages l'ont vénéré ? Le Messie est un miracle divin, un homme par l'intermédiaire duquel Dieu s'est manifesté à nous, et qu'Il a investi pour annoncer à travers lui le salut de l'humanité et l'entrée de celle-ci dans une ère nouvelle ».

De la même manière, une courte phrase prononcée par le personnage d'Azazel – même si dans un contexte autre que celui de la nature du Christ – sert également l'argumentation de Zaydān : à la question posée par Hībā au diable, de savoir s'il s'incarne dans des corps humains, ce dernier répond que « l'incarnation est une légende » (*al-taǧassud ḫurāfa*)[126]. Cette affirmation dépasse ici son contexte d'énonciation, pour entrer en résonnance avec l'argumentaire plus général de l'œuvre.

Appuyée par la démonstration théorique mise en œuvre dans *Al-Lāhūt al-ʻarabī*, cette filiation entre arianisme et nestorianisme d'un côté (les deux étant considérés comme des hérésies par l'orthodoxie chrétienne) et islam de l'autre, est incarnée par le personnage de Nestorius. Ce dernier nous est présenté à la fois comme un fervent défenseur des thèses d'Arius, et comme un antitrinitaire convaincu. Ainsi, dans la reconstruction historique que nous propose Zaydān, le nestorianisme devient une sorte d'islam avant la lettre :

"انني أدرك يا هيبا، معنى دراستك اللاهوتية في الإسكندرية، وأعرف كل ما علموك إياه هناك، وكل ما علموك من أمر آريوس وآرائه التي يعدونها هرطقة. ولكنني أرى الأمر من زاوية أخرى، زاوية أنطاكية إن شئت وصفها بذلك. فأجد أن آريوس كان مفعما بالمحبة والصدق والبركة [...] أما أقواله، فلست أرى فيها إلا محاولة تخليص ديانتنا من اعتقاد المصريين القدماء في آلهتهم، فقد كان أجدادك يعتقدون في ثالوث إلهي، زواياه إيزيس وابنها حورس وزوجها أوزير الذي أنجبت منه من دون مضاجعة. فهل نعيد بعث الديانة القديمة؟ لا، ولا يصح أن يقال عن الله أنه ثالث ثلاثة. الله يا هيبا واحد لا شريك له في ألوهيته ولقد أراد آريوس أن تكون الديانة لله وحده، لكنه ترنم في زمانه بلحن غير معهود من مثله. معترفا بسر الظهور الالهي في المسيح، وغير معترف بألوهية يسوع. معترفا بأن يسوع بن مريم الموهوب للإنسان وغير معترف بشريك لله الواحد."[127]

« Je n'ignore pas, Hībā, l'impact qu'a pu avoir sur toi le fait de recevoir ta formation théologique à Alexandrie, et je connais les dogmes qu'ils ont dû t'enseigner et les réflexions qu'ils ont dû te faire au sujet d'Arius et de ses idées, qu'ils tiennent pour hérétiques. Mais je vois les choses d'un point de vue différent, le point de vue d'Antioche, si tu veux l'appeler ainsi. J'estime pour ma part qu'Arius était un homme qui respirait l'amour, la franchise et la piété […]. Quant à ses thèses, je ne vois en elles qu'une tentative pour débarrasser notre foi des croyances des anciens Egyptiens envers leurs divinités. Car tes aïeux, Hībā, croyaient en une trinité divine, dont les angles étaient Isis, son fils Horus et son époux Osiris – de qui elle avait enfanté sans commerce charnel. Voulons-nous vraiment ressusciter aujourd'hui la croyance antique ? Non, et il n'est pas convenable d'affirmer que Dieu n'est que le troisième côté d'un triangle. Dieu est Un, Hībā, et n'a pas de rival dans Son caractère divin. C'est précisément cela qu'a voulu signifier Arius : que la foi ne doit concerner que Dieu. Le problème est que la mélodie qu'il a composée à l'époque n'était pas audible par ses pairs : elle reconnaissait le mystère de l'incarnation

[126] *Ibid.*, p. 362.
[127] *Ibid.*, pp. 53-54.

de Dieu dans le Christ mais pas la divinité de Jésus ; elle admettait que Jésus, fils de Marie, ait été envoyé pour servir l'humanité, mais pas qu'il puisse rivaliser avec Dieu Un ».

Reconstructions orientées qui servent l'objectif du penseur et du théoricien (donc de l'écrivant) plutôt que de l'écrivain, ces filiations peuvent se révéler dangereuses et nous éloigner sensiblement de la réalité historique. En effet, en dépit des similitudes que notre auteur semble voir entre l'islam et la doctrine de Nestorius, historiquement cette dernière est très éloignée de l'antitrinitarisme qui lui est attribué dans le roman.

Né au sein de l'Eglise syriaque, le nestorianisme est attaché à la conception d'un dieu transcendant ; son affirmation fondamentale que Marie est « mère de Jésus Christ » (*christotokos*) et non « mère de Dieu » (*theotokos*) vise effectivement à appuyer l'idée d'une séparation nette entre la nature humaine et divine du Christ. Cette affirmation est à l'origine d'un débat qui, au IVe siècle, oppose Nestorius à l'Eglise d'Alexandrie, d'obédience monophysite. Trois siècles plus tard, le Coran vient compléter ces débats en exprimant, dans la sourate *Al-Nisā'* (« Les Femmes »), un dogme qui se rapproche certainement davantage d'une conception nestorienne (et plus largement syriaque) que monophysite ou chalcédonienne :

"يا اهل الكتاب [...] لا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد"

« Vous qui avez reçu l'Ecriture ! […] Ne dites de Dieu que la vérité ! L'oint Jésus, fils de Marie, est seulement un prophète de Dieu, son verbe qu'Il jeta vers Marie, un esprit émanant de Lui. Croyez en Dieu, en ses prophètes, et ne parlez plus de trinité. Cessez [de dire cela], dans votre intérêt. Dieu n'est qu'Un ! Gloire à Lui ! [Il est trop haut] pour avoir un fils !»[128].

Cette idée apparaît avec force dans les pages de *'Azāzīl* dans lesquelles Nestorius défend sa doctrine face aux accusations de Cyrille :

"راح نسطور يعيد على ما كنت أعرفه من اعتقاده أنه لا يجوز تسمية العذراء مريم ثيوتوكوس؛ فهي امرأة قديسة وليست أما للإله. ولا يجوز لنا الاعتقاد بان الله كان طفلا يخرج من بطن أمه بالمخاض، ويبول في فرشه فيحتاج للقماط ويجوع فيصرخ طالبا ثدي والدته. قال: هل يعقل أن الله كان يرضع من ثدي العذراء، ويكبر يوما بعد يوم، فيكون عمره شهرين، ثم ثلاثة، ثم اربعة! الرب كامل، كما هو مكتوب، فكيف له أن يتخذ ولدا، سبحانه، ومريم العذراء إنسانة أنجبت من رحمها الطاهر، بمعجزة الهية.[...] ولا يصح الاعتقاد بأن مريم العذراء ولدت الله ! فالله باق على كماله الأزلي الأبدي، فهو الواحد الفرد، لا يولد ولا يموت."[129]

« Nestorius m'a répété – ce que je savais déjà – sa conviction qu'il était inapproprié de nommer la Vierge Marie *Theotokos*, car si elle était certes une sainte, elle n'était pas la mère de Dieu ; de même nous n'avions pas le droit

[128] Coran IV, 171 (trad. Boubakeur).
[129] *'Azāzīl*, pp. 245-246.

d'imaginer que Dieu ait pu être un nouveau-né sortant du ventre de sa mère dans les douleurs de l'accouchement, urinant dans ses langes et requérant des couches, ou encore un nourrisson ayant faim et réclamant le sein…

- Qui peut vraiment croire que Dieu tétait le sein de la Vierge, et qu'il a grandi jour après jour, passant par tous les âges : deux mois, puis trois, puis quatre… Dieu est parfait, les Ecritures ne cessent de le répéter, comment pourrait-Il être fils ? Et Marie la Vierge est une simple mortelle dont l'utérus pur a donné naissance par un miracle divin.

[…] Il n'était pas concevable de croire que ce qui était sorti du ventre de Marie la Vierge soit Dieu ! Car Dieu était de tout temps drapé dans une perfection éternelle. Il était l'Etre Un, qui ne naît pas plus qu'Il ne meurt. »

La conception de Marie et de Jésus dans la tradition musulmane est au centre de la rupture entre islam et christianisme orthodoxe. Les historiens des religions ont étudié notamment la présence de ces deux personnages dans le Coran. Enjeu d'une construction théologique, la figure de Marie est centrale dans le texte coranique. Son nom y apparaît vingt-trois fois, plus que toute autre figure de l'histoire biblique et de la tradition islamique[130]. Quant à Jésus, il est mentionné non pas comme étant le fils de Dieu, mais en tant que « Messie Jésus fils de Marie » (*al-masīḥ ʻĪsā ibn Maryam*). Cette dénomination n'est pas anodine : dans les cultures juive et arabe où l'on nomme habituellement par le père, tout choix contraire à cette coutume ne peut qu'être porteur d'une signification forte. Ici, l'objectif serait d'insister sur le fait que Jésus est fils d'une vierge, qu'il n'a pas de père, et donc qu'il n'est pas le fils de Dieu (car il ne peut l'être). Ainsi, si la tradition romaine insiste sur la nature divine du Christ, le Coran se sert de la filiation par Marie pour affirmer la condition purement humaine de Jésus. Or, la même dénomination utilisée dans le texte coranique fait l'objet d'un emploi pléthorique dans la tradition syriaque.

Ainsi, dans le cadre de la division philosophique et théologique profonde entre une conception du divin comme nettement séparé de l'humain et une autre qui, au contraire, admet leur union, le choix du christianisme – tel semble être le propos de Zaydān, apparaissant en filigrane tout au long de son roman *ʻAzāzīl* - aurait été celui de l'irrationnel et de l'erreur. En revanche, certaines conceptions plus rationnelles du dogme auraient été mises à l'écart, puis condamnées par l'orthodoxie. Dans *Al-Lāhūt al-ʻarabī*, Zaydān affirme que le glissement de sens du terme « hérésie » de simple « choix, orientation » à « déviation du dogme », témoigne d'une évolution des orientations théologiques et d'un durcissement progressif de l'Eglise au fur et à mesure de la fixation de l'orthodoxie[131].

[130] G. Mordillat et J. Prieur, *op.cit*., pp. 124-125.
[131] *Al-Lāhūt al-ʻarabī.*, pp. 37-38.

En tout état de cause, par l'établissement de ces rapports de filiation, Zaydān assume une position très ambigüe. S'il semble vouloir – par son projet de société - créer des ponts entre chrétiens et musulmans, il se place néanmoins dans le sillon d'une certaine tradition musulmane qui considère le christianisme orthodoxe – notamment dans sa forme copte monophysite représentée par le pape Cyrille et par ses héritiers – comme une déviation du christianisme des origines. Tel semble être le propos, par exemple, de Ibn Ḥazm[132] dans son ouvrage d'histoire des religions *Al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal* [Traité sur les religions et les écoles de pensée]. Le théologien andalou établit une différence entre des courants du christianisme primitif, tels que ceux d'Arius et de Paul de Samosate, qui affirment fermement le principe de l'humanité du Christ et donc de l'unicité divine (*tawḥīd*), et d'autres plus tardifs, dans lesquels le principe trinitaire (*taṯlīṯ*) prend le dessus sur celui de l'unicité[133].

Si les conclusions auxquelles aboutit la théorie de Zaydān semblent donc orientées et douteuses, il est vrai que, à travers leur dialogue avec les théologiens musulmans, les chrétiens nestoriens ont été partie prenante dans l'élaboration du dogme islamique. L'historiographie nous éclaire sur ce point. L'histoire de la dialectique islamo-chrétienne remonte à l'époque abbasside. Juste après la consolidation du pouvoir abbasside par le calife al-Manṣūr (754-775), on entre dans une phase de confrontation. Cette dernière se fait d'une part entre la conception abbasside de l'islam et celle de leurs opposants, et d'autre part entre l'islam et les autres religions. Ainsi, l'historien Muḥammad al-Ḫurasānī al-Aḫbārī, collègue et source d'al-Mas'ūdī, nous rapporte que :

> « Al-Mahdī (775-785) s'efforça d'exterminer les hérétiques et ceux qui s'écartaient de la religion. […] Al-Mahdī fut le premier calife à ordonner à ceux parmi les théologiens qui étaient des « dialecticiens » (*ǧadaliyyūn*) […] de composer des ouvrages contre les hérétiques, négateurs et autres »[134].

La confrontation prend la forme de la dispute et du débat. Il émerge à cette époque une « théologie de la controverse », développée par les théologiens mu'tazilites, qui utilisent les armes de la dialectique grecque contre les hérésies dualistes d'origine perse, comme le manichéisme et le marcionisme[135].

---

[132] Poète, théologien et philosophe andalou mort en 1064, auteur notamment du célèbre recueil de poèmes *Tawq al-ḥamāma* [Le Collier de la colombe].

[133] Ibn Ḥazm, *Al-Faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal* [Traité sur les religions et les écoles de pensée], « Al-kalām 'alā-l-naṣārā » (« A propos des chrétiens »), vol. 1, Dār al-ǧīl, Beyrouth, 1996, pp. 109-114.

[134] Cité dans Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Aubier, Paris, 2005, p. 113.

[135] Le marcionisme est l'un des courants du gnosticisme, considéré comme une hérésie par l'Eglise orthodoxe.

Mais dès que l'islam commence à systématiser sa foi, les califes se mettent à chercher des collaborateurs instruits auprès des chrétiens nestoriens ; ainsi, la confrontation chrétiens-musulmans commence à apparaître aussi dans de nombreux écrits apologétiques chrétiens en arabe dirigés contre l'islam. La littérature polémique, qui prend souvent la forme dialoguée, est bien connue des chrétiens qui l'emploient en particulier dans le conflit entre chalcédoniens, monophysites et nestoriens. Quant aux musulmans, ils se fondent notamment sur les règles de « la dialectique » (*al-ğadal*) contenues dans les *Topiques* d'Aristote, ouvrage dont le calife al-Mahdī aurait commandé une traduction en arabe, à partir du syriaque, au patriarche nestorien Timothée 1er. Et c'est justement ce dernier que le calife invite au débat[136], au sujet du Christ fils de Dieu, en lui soumettant le verset du Coran (sourate *Al-An'ām*, « Les Bestiaux »)[137] :

"بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ"[138]

« Créateur des cieux et de la terre, comment aurait-Il un enfant alors qu'Il n'a point de compagne ? »

Une partie de ce long dialogue entre le calife al-Mahdī et le patriarche Timothée est consacrée à la Trinité : le calife y demande à son interlocuteur s'il croit à cette dernière, et celui-ci lui répond par l'affirmative. Alors le calife poursuit en lui demandant s'il croit donc fermement en trois Dieux, ce à quoi Timothée répond :

« Ô souverain, la croyance en ces trois noms c'est la croyance en trois hypostases, à savoir le Père, le Fils et l'Esprit-Saint qui sont un Dieu, une nature et une substance. […] Car comme notre Souverain, ami de Dieu, est un avec sa parole et son esprit, sans être trois rois ; et comme il est impossible de séparer de lui sa parole et son esprit, ni de l'appeler souverain sans parole et sans esprit ; de même Dieu (Très-Haut) est un avec son Verbe et son Esprit, sans être trois Dieux, parce qu'on ne peut pas séparer de lui son Verbe et son Esprit, de même que le soleil est un avec ses rayons et sa chaleur et qu'il n'y a pas trois soleils »[139].

Lors de cette discussion théologique Timothée, patriarche de l'Eglise syriaque, cite aussi le verset 157 de la sourate *Al-Nisā'* (« Les Femmes »), et donne raison en quelque sorte à l'interprétation du Coran, en disant que le fils de Dieu est mort sous forme humaine mais pas en tant que Dieu.

---

[136] Il s'agit là d'un des premiers documents illustrant la controverse islamo-chrétienne (qui aura son apogée au IXe siècle avec Ḥunayn ibn Isḥāq et son disciple Yaḥyā ibn 'Ādī), et probablement le premier du côté nestorien. Seules les discussions de saint Jean Damascène (théologien chrétien syriaque de langue grecque, mort en 749) lui sont antérieures, mais elles n'étaient pas accessibles aux musulmans ne sachant pas le grec.
[137] D. Gutas, *op.cit.*, pp.115 -117.
[138] Coran VI, 101 (trad. Boubakeur).
[139] Hans Putman, *L'Eglise et l'islam sous Timothée I (780-823) : étude sur l'Eglise nestorienne au temps des premiers ʿAbbāssides*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1975, pp. 222-223.

Comme le passage ci-dessus, de nombreux autres, cités dans les ouvrages historiographiques, mentionnent les relations existant entre musulmans et nestoriens. Le lien entre ces derniers et l'héritage grec qu'ils traduisent en arabe, soit directement du grec soit en passant par le syriaque, y est documenté, ainsi que le rôle fondamental qu'ils ont joué dans l'établissement d'un pont entre les traditions grecque et arabe. De plus, on sait que nestoriens et musulmans ont très vite été unis, dès le début des conquêtes, contre le même ennemi, byzantin et melkite.

La question des filiations entre hérésies chrétiennes et islam conclut le propos de Zaydān sur le continuum des traditions philosophiques et théologiques. Nous aborderons maintenant un autre aspect central de la théorie de Zaydān : le discours de ce dernier sur les relations historiques entre Coptes et Arabes.

2.4. Egypte arabe, Egypte copte : un combat de légitimité

Dans le même sens que son discours sur le continuum des traditions, Zaydān essaye, à travers l'évocation - dans le roman *Al-Nabaṭī* - des années qui ont préparé la conquête d'Egypte[140], de

[140] Afin d'aborder la question épineuse de la conquête, il faut rappeler quelques faits historiques importants qui l'ont précédée. Après la période ptoléméenne qui dure en Egypte de 306 avant J.C. à 31 avant J.C., et durant laquelle les populations locales subissent discriminations sociales, injustices et corruption, le pays passe sous la domination romaine. Cette dernière dure sept siècles. Les Romains envoient en Egypte des garnisons, qui exploitent le pays pour le compte de l'Empire, en tirant bénéfice des impôts et de la production de blé. Les Egyptiens sont traités comme des dominés, alors que les Grecs et les Juifs bénéficient d'un traitement spécial. La situation économique et sociale du pays ne cesse de se dégrader, et les révoltes se multiplient. Pour les Romains, le christianisme est à combattre puisqu'il pousse les populations à se révolter contre l'injustice. Les persécutions des chrétiens s'intensifient et atteignent un sommet au milieu du IIIème siècle, avec l'empereur Dioclétien, à tel point que les coptes font débuter leur calendrier – le calendrier dit « des Martyrs » – en 284, l'année où cet empereur sanguinaire prend le pouvoir. Quarante ans après, en 324, la donne change : le christianisme est devenu si répandu en Orient que le nouvel empereur Constantin lui-même se convertit à la nouvelle religion. Celle-ci devient alors religion officielle de l'Empire. Cependant l'Egypte ne bénéficie pas longtemps de cette situation de force du christianisme puisque, dès les premiers temps du règne de Constantin 1er, les querelles entre chrétiens sur la nature du Christ commencent. L'empereur en personne s'en mêle, et convoque, en 325, un concile à Nicée ayant pour objectif de condamner la pensée d'Arius qui refuse la divinité du Christ. Après cette condamnation commune de l'Eglise égyptienne et de Constantinople à l'égard de celle qui sera décrite comme « l'hérésie arienne », les querelles reprennent entre ces deux Eglises : la première croit en l'unicité de la nature divine du Christ (dogme monophysite), la deuxième en une double nature (humaine et divine) en la personne du Christ. Ce deuxième principe est réaffirmé en 451 au concile de Chalcédoine, et se traduit par l'exclusion de l'Eglise égyptienne du dogme ainsi établi. Cette dernière, jusqu'à aujourd'hui non chalcédonienne, se définit elle aussi, depuis ce concile, comme Eglise « orthodoxe », c'est-à-dire qui suit le juste dogme. Cette tendance schismatique de l'Eglise copte inquiète le pouvoir byzantin, qui y voit le signe d'une volonté autonomiste, se manifestant par exemple par l'utilisation du copte à la place du grec comme langue de culte. La résistance égyptienne au dogme chalcédonien, symbolisée par la figure de Dioscore Ier d'Alexandrie, patriarche déposé au concile de Chalcédoine, se traduit par

démonter les a priori qui sous-tendent les regards respectifs des deux communautés l'une par rapport à l'autre, tels qu'ils apparaissent dans les discours officiels. L'auteur entreprend ainsi une démarche de déconstruction de ce qu'il appelle les « illusions » ou « mythes » (*awhām*) concernant les relations arabo-coptes : dans un contexte de tensions permanentes entre coptes et musulmans en Egypte l'auteur veut démontrer que la présence arabe en Egypte, bien antérieure à l'islam, n'a pas toujours donné lieu à des relations conflictuelles avec les habitants chrétiens du pays. Face à ceux qui l'accusent, depuis la parution de son roman *'Azāzīl*, d'alimenter les sentiments anti-coptes en choisissant de traiter dans ce dernier une époque où la violence perpétrée au nom de la religion chrétienne était à son comble, l'auteur multiplie les exemples renvoyant à l'ancienneté des relations pacifiques entre Arabes et chrétiens d'Egypte. Il veut, entre autres choses, répondre aux prétentions d'une certaine idéologie copte qui fait des chrétiens indigènes les seuls maîtres légitimes du pays, et des Arabes des usurpateurs. Dans *Matāhāt al-wahm*, Zaydān rappelle que les Arabes sont loin d'être les premiers colonisateurs de l'Egypte, le pays ayant subi, tout le long de son histoire, une succession de dominations étrangères :

"لم يكن الأقباط إذا جاء عمرو بن العاص فاتحاً (غازياً) هم الذين يحكمون مصر، كي يمكن الظن بأنه أخذها منهم أو احتلها من أصحابها الأصليين، فالذي كان يحكم مصر هو الإمبراطور هرقل وقبله بسنوات قليلة الفرس (البابليون)[141] وقبلهم بسنوات نيقتاس، وهؤلاء جميعاً ليسوا مصريين أصلاً، ولا أقباطاً أصلاً. بل الأكثر من ذلك، أن مصر طيل تاريخها لم يحكمها حاكم قبطي (قط) لا

---

une sorte de lutte nationaliste, réprimée dans le sang. A cette situation de tension permanente s'ajoute le contexte du conflit entre Perses et Byzantins : au début du VIIème siècle, alors que Phocas règne à Byzance, le roi de Perse Chosroes II envoie au Levant et en Egypte ses troupes, qui se livrent à des destructions massives et à des pillages. En 617 les Perses assiègent Alexandrie puis occupent le reste du pays. Mais Héraclius, qui succède à Phocas, reprend le dessus sur les Perses, qui finissent par quitter l'Egypte en 627. Quelques années plus tard, en 631, Héraclius envoie l'évêque Cyrus - dit al-Muqawqis à cause de ses origines caucasiennes - gouverner l'Egypte. Ce dernier, melkite (c'est-à-dire de rite chalcédonien, qui est désormais le rite officiel de l'Eglise byzantine), a la mission de rétablir la paix dans le pays, en mettant fin aux différends religieux. Il est appuyé par le patriarche de Constantinople Serge Ier qui, conscient de la dangerosité de la situation, l'a chargé de trouver une conciliation entre les dogmes monophysite et chalcédonien par le biais d'une doctrine se voulant intermédiaire, le monothélisme (du grec *thelema* « volonté »), selon laquelle Jésus, même s'il possède deux natures, n'a qu'une seule volonté (voir Pierre Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, PUF, coll. « Nouvelle CLIO », 1997, p. 426). Alors que le représentant de l'Eglise copte, le patriarche Benyamin, a fui Alexandrie, siège du patriarcat, juste avant l'arrivée de Cyrus, ce dernier met les coptes devant le choix entre l'adhésion au rite monothélite ou la mort. Une période extrêmement dure commence, durant laquelle le nouveau gouverneur s'adonne aux pires abus à l'égard des fidèles qui refusent de se soumettre. Cette période, qui dure dix ans et qui a été appelée par l'historiographie copte la « Grande persécution », est d'une importance fondamentale pour comprendre la facilité relative avec laquelle la conquête arabe a pu avoir lieu (voir 'Abd al-'Azīz Ǧamāl al-Dīn, *Tārīḫ Miṣr min bidāyat al-qarn al-awwal al-mīlādī ḥattā-l-qarn al-'išrīn min ḫilāl maḥṭūṭat Tārīḫ al-baṭārika li-Sāwīrus ibn al-Muqaffa'* [Histoire de l'Egypte des débuts du Ier siècle jusqu'au XXe siècle, depuis l'histoire des Patriarches de Sévère d'Achmounein], vol. I, Al-Qāhira, Maktabat Madbūlī, 2006, pp. 5-28).

[141] Ici le terme « babylonien » renvoie à la dénomination administrative utilisée par les Perses pour désigner les habitants de la région correspondant à l'ancien empire d'Akkad (au sud de la Mésopotamie). Cette dénomination est également utilisée par les Byzantins, mais pour désigner les Perses tout court.

في أيام عمرو بن العاص، ولا قبله ولا بعده. ومن هنا، فإن خرافة (أصحاب البلد) التي بدأت تروَّج مؤخراً، هي محض خرافة وترويج للأكاذيب. وإلا، فليذكر لنا هؤلاء الزاعمون المروجون لذلك الكذب، اسماً واحداً لحاكم قبطي تولى حكم هذا البلد."[142]

« Lorsque ‘Amr ibn al-‘Āṣ arriva en Egypte en conquérant, les Coptes n’étaient pas les maîtres du pays. Il ne faut pas croire, donc, qu’il occupa ce dernier en le soustrayant à ses habitants originels, car c’était l’empereur Héraclius qui le gouvernait, et quelques années avant lui les Perses (les Babyloniens), et encore avant Nicétas. Aucun de ces derniers n’est égyptien, ni copte d’origine. Plus que cela, l’Egypte n’a jamais été gouvernée par un copte, ni avant ni après l’arrivée de ‘Amr ibn al-‘Āṣ. Ainsi, le mythe des « maîtres du pays » qui a commencé à se répandre dernièrement, est une pure légende semant le mensonge. Si cela n’était pas le cas, alors que ceux qui diffusent ces faussetés citent le nom d’un seul copte ayant gouverné ce pays ! »

Dans le roman *Maḥāll*, l’auteur fait allusion à d’autres revendications de légitimité en ce qui concerne l’occupation du sol égyptien, cette fois-ci fondées sur des critères ethnico-tribaux. Ainsi, lorsqu’il décrit les paysans de Haute-Egypte, il mentionne leur prétention à être les habitants originaires du pays :

"في رجالهم [...] اعتقاداً بأنهم أصل البلاد، وهم يرون الآخرين دخلاء عليهم، مثلما يرى الآخرون الآخرين. "[143]

« Leurs hommes ont la conviction d’être les [habitants] originaires du pays, et voient les autres comme des intrus, tout comme d’autres les voient eux-mêmes. »

Dans ses romans ainsi que dans son essai et ses articles, l’auteur s’attache en particulier à déconstruire les « légendes » (*ḫurāfāt*) qui entourent la période de la conquête du pays par les armées musulmanes. Manipulations tendancieuses des évènements historiques, ces légendes auraient été – selon Zaydān - élaborées et alimentées d’une part par les historiographies copte et musulmane, et d’autre part par les nationalistes les plus radicaux, les deux n’ayant cessé de revendiquer la suprématie d’une communauté sur l’autre. Si l’auteur admet des éléments des deux récits historiographiques, il insiste surtout sur ce rapport ancestral qui lie les deux communautés dans l’espace et dans le temps. Ceci n’est pas étonnant car, dans sa vision des choses, ce rapport représente un aspect du continuum qui est au centre de sa pensée d’historien de de philosophe.

Dans *Matāhāt al-wahm*, Zaydān se montre très critique en ce qui concerne l’exploitation des traditions historiographiques par les autorités dans le but de contrôler les populations :

"نستعرض بعض المدارات التي تأخذ العقل الجمعي، العربي والمصري، إلى التيه الجماعي المؤدي بالضرورة إلى حالة (الخبل العام) بسبب دوران أفكارنا حول محاور وهمية واعتقادات خيالية لا تؤكدها إلا التاريخ الرسمي، المغلوط. والفصول السبعة لهذا الكتاب،

[142] *Matāhāt al-wahm*, p. 160.
[143] *Maḥāll*, pp. 25-26.

تسعى لتبديد هذه "التوهمات " وتثير شغف القارئ إلى إعادة النظر في خرافات تخايل الأذهان، ويؤسس عليها وعي مغلوط يتوسل بالمغالطات إلى تحقيق الطموحات المرادة من هؤلاء الساعين إلى تجهيل الناس لإحكام القياد حول رقابهم، ومن ثم إلى السيطرة التامة عليهم."[144]

« Nous passerons en revue certaines des trajectoires empruntées par la mentalité commune - arabe et égyptienne – et menant vers l'égarement collectif, lui-même cause inéluctable d'un état d'abrutissement général. Nos pensées tournent en effet autour d'axes illusoires et de convictions fantaisistes qui ne sont appuyés que par l'histoire officielle, erronée. Les sept chapitres de ce livre visent à déconstruire ces"mythes" et à donner au lecteur l'envie de revenir sur des légendes dont les images occupent les esprits, en contribuant à y forger une conscience erronée. Fondée sur des informations mensongères, cette dernière réalise les ambitions de ceux qui veulent, en rendant les gens ignorants, les contrôler d'abord, puis obtenir un pouvoir total sur eux. »

Dans le même ouvrage, il affirme également la nécessité d'appliquer toujours le principe khaldounien[145]selon lequel « il faut utiliser la raison pour interpréter le fait historique » (*yanbaġī 'alaynā i'mālu-l-'aqli fi-l-ḫabar*)[146].

L'approche critique vis-à-vis de la version établie par le discours officiel est réaffirmée dans la phrase en exergue du roman *Maḥāll*, citation du savant du XIIe siècle Ibn al-Nafīs :

"وأما الأخبار التي بأيدينا الآن، فإنما نتّبع فيها غالب الظن، لا العلم المحقق".[147]

« Quant aux informations qui sont en notre possession, nous les interprétons selon un critère de probabilité et non pas conformément à la science avérée ».

Cependant, s'il montre une connaissance approfondie à la fois des sources coptes et arabes, au sujet de la conquête arabe Zaydān fait part de son doute méthodologique surtout vis-à-vis des sources arabes. En effet, explique-t-il dans *Matāhāt al-wahm*, en ce qui concerne le premier siècle de l'islam, des controverses apparaissent parfois parmi les oulémas à propos de la fiabilité des informations transmises, et ceci malgré la présence d'une « chaîne de transmetteurs » (*isnād*) digne de foi. Car, lors de l'établissement et de la vérification de ces chaînes, l'élément humain entre en jeu.[148] Ainsi, puisque l'Histoire musulmane est rédigée en grande partie par des « transmetteurs » (*muḥaddiṯūn*), les faits relatés dans les chroniques historiques doivent se soumettre au même traitement que celui qui est réservé aux hadiths. De plus, les ouvrages sur

[144] *Matāhāt al-wahm*, p. 9.
[145] En référence à l'historien et philosophe du XIVe siècle, Ibn Khaldoun.
[146] *Matāhāt al-wahm*, p. 61.
[147] *Maḥāll,* p. 5.
[148] *Matāhāt al-wahm*, p. 66-68.

l'Histoire musulmane ayant été écrits par les vainqueurs abbassides une fois qu'ils avaient désormais assis leur pouvoir, la narration s'y concentre sur la période qui leur est contemporaine, et délaisse ou modifie à leur profit tout ce qui précède.

Dans le cadre de son travail sur la relation entre chrétiens et musulmans en Egypte, Zaydān tente ainsi de déconstruire - pour ensuite la reconstruire - l'histoire de la conquête arabe telle qu'elle a été transmise par les sources coptes et arabes.

Côté copte, l'historiographie insiste avant tout sur le fait que les envahisseurs arabes n'ont guère été les bienvenus dans un pays qu'ils ont pillé et occupé illégitimement. Cette historiographie, qui fait l'objet d'un consensus au sein de la communauté copte, est représentée avant tout par deux ouvrages : le premier est celui d'un grand spécialiste britannique de l'histoire copte, Alfred Butler, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*[149] ; le deuxième, plus récent, est l'ouvrage *History of eastern Christianity*[150] de 'Azīz Sūriyāl 'Aṭiyya, ancien directeur de l'Institut d'études coptes du Caire, référence fondamentale sur l'histoire copte . Les deux ouvrages s'appuient sur deux sources coptes incontournables de l'histoire de l'Egypte chrétienne : *Tārīḫ Miṣr wa-l-'ālam al-qadīm* [Histoire de l'Egypte et du monde ancien] [151] de Yuḥannā al-Naqyūsī (Jean de Nikiou), un membre du haut clergé égyptien ayant vécu dans la deuxième moitié du VIIe siècle, c'est-à-dire à une époque contemporaine de la conquête arabe de l'Egypte ; et *Tārīḫ baṭārikat al-kanīsa al-miṣriyya* [Histoire des Patriarches de l'Eglise d'Alexandrie][152] de Sāwīrus ibn al-Muqaffa' (Sévère d'Achmounein), évêque égyptien du Xe siècle, qui aurait lui-même utilisé comme référence l'ouvrage de l'évêque de Nikiou.

Une édition critique du texte de Sévère, *Tārīḫ Miṣr min bidāyat al-qarn al-awwal al-mīlādī ḥattā-l-qarn al-'išrīn min ḫilāl maḥṭūṭat Tārīḫ al-baṭārika li-Sāwīrus ibn al-Muqaffa'* [Histoire de l'Egypte des débuts du Ier siècle jusqu'au XXe siècle, depuis l'histoire des Patriarches de

[149] Alfred Joshua Butler, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion,* Clarendon Press, Oxford, 1902. L'ouvrage a connu une large diffusion en Egypte dans sa traduction arabe : *Fatḥ al-'Arab li-Miṣr,* al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Le Caire, 1999.
[150] 'Azīz Sūriyāl 'Aṭiyya, *History of eastern Christianity,* Gorgias Press, Piscataway, 2010. L'ouvrage a été traduit en arabe avec le titre : *Tārīḫ al-masīḥiyya al-šarqiyya* [Histoire du christianisme oriental], Al-Qāhira, al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, 2012.
[151] Yuḥannā al-Naqyūsī, *Tārīḫ Miṣr wa-l-'ālam al-qadīm* [Histoire de l'Egypte et du monde ancien], Dār al-ṯaqāfa al-ǧadīda, 2011.
[152] Severus Ibn al-Muqaffa'et Hugh Kennedy, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria : The Copts of Egypt Before and After the Islamic Conquests,* I.B. Tauris, 2015.

Sévère d'Achmounein][153], publiée par l'historien égyptien contemporain 'Abd al-'Azīz Ǧamāl al-Dīn, tente d'établir un bilan comparatif entre historiographie arabe et copte.

Quant aux sources arabes sur cette période, l'ouvrage le plus important et le plus ancien, mis à part les documents administratifs (dont l'étude apporte des informations fondamentales en complément avec celles fournies par des historiographies jamais totalement objectives), est le *Kitāb futūḥ Miṣr wa aḫbāruhā* [De la conquête de l'Egypte] de Ibn 'Abd al-Ḥakam (mort en 871)[154]. Edité et traduit par l'orientaliste Henri Massé, ce livre cite des dizaines de transmetteurs, compagnons du Prophète ou successeurs[155] de ces derniers, mais reste néanmoins un document très tardif, rédigé deux siècles après la conquête. Toutes les sources et ouvrages historiographiques que nous venons de citer sont connus de notre auteur, qui se livre lui-même à un travail historiographique de reconstruction de la période.

Pour ce qui est des sujets qui nous intéressent, notamment les relations entre Coptes et Arabes et leur vision respective de la présence arabe en Egypte, l'ouvrage de Butler a constitué, dès sa parution, une référence incontournable pour certains courants nationalistes coptes, puisqu'il réfute – en se basant sur les informations contenues dans des sources historiques coptes – la version de la conquête diffusée par l'historiographie officielle - « musulmane » -, selon laquelle la conquête arabe aurait été fulgurante, et les Coptes auraient aidé les Arabes à battre les Byzantins, et les auraient accueillis comme des libérateurs. A l'origine de la version de Butler il y a le « manuscrit de Nikiou » qui, composé au VIIe siècle - c'est-à-dire à une époque contemporaine de la conquête musulmane d'Egypte - est le premier ouvrage historique traitant de cette période[156].

---

[153] A. Ǧamāl al-Dīn, *op.cit*.
[154] Ibn 'Abd al-Ḥakam, *De la conquête de l'Egypte*, édité et traduit par Henri Massé, IFAO, Le Caire, 1914.
[155] Ici dans le sens de *tābi'ūn* utilisé par les traditionnistes.
[156] Ce document a l'avantage d'être non seulement le premier, mais aussi le plus complet sur la conquête arabe, qui a lieu entre 640 et 642. Il aborde trois questions fondamentales : le rôle du gouverneur d'Alexandrie lors du siège de la ville, l'attitude des Coptes face aux envahisseurs et l'attitude des Musulmans à l'égard des populations locales. Notamment, il souligne l'importance d'Alexandrie, ville principale d'Egypte à l'époque et siège du patriarcat égyptien, et de la personnalité de son gouverneur Cyrus, qui est décrit comme le principal responsable de la défaite face aux troupes arabes.

2.4.1. La conquête dans *Al-Nabaṭī*

2.4.1.1. La légende de la conquête fulgurante

Dans *Al-Nabaṭī*, Zaydān semble ne pas croire à la légende selon laquelle la conquête arabe aurait été fulgurante. Ainsi, il s'appuie par exemple sur certains éléments mentionnés dans les sources anciennes, comme par exemple le fait qu'un accord préalable entre le gouverneur Cyrus et les Musulmans[157] aurait facilité l'accès de ces derniers à Alexandrie :

"قال إنهم عقدوا الصلح سراً مع المقوقس، ثم أخذوا العهود من العرب الساكنين منذ ألوف السنين، بالجهات الشرقية من نهرنا"[158]

« Il a dit qu'ils avaient signé secrètement un accord de paix avec Muqawqis, et qu'ils avaient ensuite pactisé avec les Arabes habitants depuis des milliers d'années sur les rives orientales de notre fleuve ».

Butler affirme que cet accord ne s'imposait guère par nécessité, mais que Muqawqis avait décidé de livrer la ville aux Musulmans en trahissant ses habitants[159]. L'ouvrage de 'Aṭiyya n'épargne pas non plus le gouverneur et évêque d'Alexandrie qui, loin d'être le « chef des Coptes » (*'aẓīm al-qubṭ*) ou le « roi des Egyptiens » (*malik ahl Miṣr*), comme l'appellent les sources arabes[160], est décrit comme un traître ayant livré la ville aux conquérants sans l'accord des populations. De plus, ajoute l'auteur, il aurait eu des penchants nestoriens[161], élément qui vient confirmer la théorie selon laquelle il était l'ennemi des Coptes.

Sur cette question de la prise d'Alexandrie, Zaydān suit les sources coptes et s'éloigne en revanche des sources arabes, selon lesquelles Muqawqis aurait joué un rôle positif : ce dernier y est dépeint comme celui qui a cherché la paix et l'accord avec les Musulmans, après avoir compris que, malgré leur infériorité numérique, ils auraient eu le dessus sur les troupes byzantines et sur les populations locales. Ayant appris que son gouverneur était en train de

---

[157] Mentionné dans le manuscrit de Nikiou, cet accord permettait aux Byzantins de quitter le pays en emportant leurs biens et aux juifs de rester à Alexandrie ; par ailleurs, il prévoyait la cessation des destructions d'églises et la concession de la liberté de culte. En revanche, il imposait aux populations vaincues le paiement de la capitation (*ǧizya*), le départ définitif des troupes byzantines du territoire et l'envoi de cent-cinquante militaires byzantins et cinquante civils en guise de garantie de respect de l'accord.
[158] *Al-Nabaṭī*, p. 346.
[159] A. Gamāl al-dīn, *op.cit.*, pp. 49 à 51.
[160] Ibn 'Abd al-Ḥakam, *op.cit*, p. 59
[161] A. S. 'Aṭiyya, *op.cit.*, pp. 73 à 77.

négocier avec les Musulmans lors du siège d'Alexandrie, le roi byzantin Héraclius aurait envoyé des troupes en renforts afin de battre les nouveaux envahisseurs. Muqawqis aurait donc demandé à 'Amr de l'épargner ainsi que les populations coptes, car ces dernières n'étaient pas responsables de l'attitude belliqueuse du roi de Byzance[162].

La version de la conquête véhiculée par l'historiographie arabe atteint son summum dans la narration - attribuée à Muqawqis - des raisons de la force écrasante des troupes arabes. Après avoir reçu une lettre très dure du roi des Byzantins Héraclius, l'accusant de s'être fait humilier par les Arabes alors que ses troupes étaient beaucoup plus nombreuses, le gouverneur aurait commenté en disant :

"والله إنهم على قلتهم وضعفهم أقوى وأشدّ منا على كثرتنا وقوتنا وإن الرجل الواحد منهم لا يعدل مئة رجل منا وذلك إنهم قوم الموت أحب إلى أحدهم من الحياة، يقاتل الرجل منهم وهو مستقتل يتمنى أن لا يرجع إلى أهله ولا بلده ولا ولده، ويرون أن لهم أجراً عظيماً فيمن قتلوا منا، ويقولون أنهم إن قُتلوا دخلوا الجنة [...] ونحن قوم نكره الموت ونحب الحياة ولذاتها، فكيف نستقيم نحن وهؤلاء وكيف صبرنا معهم "[163]

« Je vous assure que, malgré leur infériorité numérique et militaire, ils sont plus forts et plus résistants que nous, et ceci en dépit de notre force et de notre nombre, qui est plus élevé. Un seul homme parmi eux n'équivaut pas à cent des nôtres, car certains individus de leur peuple aiment la mort plus que la vie : leurs combattants se livrent à la mort en espérant ne pas retourner auprès de leurs familles, de leur pays, ni de leurs enfants, car ils pensent qu'ils recevront une grande récompense pour ceux d'entre nous qu'ils auront tué et ils disent que s'ils sont tués ils iront au Paradis […]. Nous, au contraire, nous sommes un peuple qui hait la mort et aime la vie et les plaisirs, alors comment pourrions-nous tenir face à eux et garder notre sang froid ? ».

Si l'historiographie musulmane présente les Arabes comme les maîtres du pays depuis la conquête qui se serait déroulée avec une extrême rapidité et sans aucune résistance, voire avec une aide importante des populations locales, le manuscrit de Nikiou fournit une version moins édulcorée de l'arrivée des troupes musulmanes et de son impact sur les populations locales. Disant vouloir s'éloigner des versions partisanes élaborées par les historiographies copte et arabe, Zaydān fournit un récit dans lequel les éléments présentés comme négatifs ou positifs par ces dernières, deviennent tout simplement neutres, et montre les actes des personnages historiques découlant presque d'une évolution logique des rapports entre régions contigües et peuples voisins. Ainsi, l'accès au pays semble avoir été facilité non seulement par l'accord de paix signé par Muqawqis, mais aussi par les relations ancestrales liant les Arabes de la péninsule à ceux qui étaient installés aux alentours du Sinaï. De même, si le comportement tyrannique de

[162] Ibn 'Abd al-Ḥakam, *op.cit.*, p. 54.
[163] *Ibid.*, p. 65.

ce dernier est évoqué dans le roman, il y apparaît comme ayant joué un rôle moindre par rapport à d'autres facteurs expliquant la conquête. D'autre part, un certain nombre de personnages que l'historiographie musulmane exalte et mythifie, sont ramenés ici à leur nature humaine et pragmatique. Nous en avons un exemple lors d'un passage qui évoque le général 'Amr, l'une des figures mythiques de l'historiographie musulmane. Au moment où ce dernier se prépare à conquérir l'Egypte, le frère judaïsé de Salāma, dit « le Juif » (*al-hūdī*) lui exprime son étonnement pour une attaque qui violerait un engagement préalable :

" لكنكم عقدتم مع المقوقس صلحاً..

ـ قد نقضوه، ولسوف أنقضه."[164]

« Mais vous avez signé un accord de paix avec Muqawqis…

- Ils l'ont peut-être violé, et quant à moi je le violerai. »

Ainsi, si dans cette fiction la responsabilité de la conquête n'est pas endossée par Muqawqis, celle-ci n'est pas uniquement due à la miraculeuse action de 'Amr et de ses hommes. De nombreux autres éléments entrent en jeu.

2.4.1.2.L'accueil fait par les Coptes aux Arabes

Une autre question abordée dans *Al-Nabaṭī* concerne la position assumée par les Coptes à l'arrivée des nouveaux conquérants. Tandis que l'historiographie copte affirme que la majorité des Coptes sont restés neutres dans le conflit qui oppose Arabes et Byzantins, la version véhiculée par le roman laisse croire – de la même manière que ce qui est transmis par l'historiographie musulmane - que les Musulmans auraient bénéficié de l'aide des Juifs et de quelques renégats :

"سوف يأخذ اليهود أهلهم الى مصر، فيخلصون من مذابح النصارى بالشام. والقبط في مصر ضعفاء، ولن يذبحوهم إذا ساكنوهم، فاذا جاء أوان غزو مصر ولا بد انه آت عن قريب، تحرك اليهود مع الأنباط وبقية العرب الساكنين بمصر، ومهدوا للمسلمين دخول البلاد، وعاشوا فيها بعد ذلك آمنين."[165]

[164] *Al-Nabaṭī*, p. 367.
[165] *Ibid.*, p. 350.

« Les Juifs vont emmener leurs proches en Egypte, pour fuir les massacres de judéo-chrétiens au Levant. Les Coptes en Egypte sont faibles, ils ne les tueront pas lorsqu'ils viendront cohabiter avec eux. Et lorsque le moment de conquérir l'Egypte viendra - ce qui arrivera certainement bientôt - les Juifs se mobiliseront avec les Nabatéens et les autres Arabes installés en Egypte, afin de faciliter aux Musulmans l'entrée dans le pays, où ils continueront par la suite à vivre en sécurité ».

L'ouvrage de Ibn 'Abd al-Ḥakam mentionne un certain nombre de responsables coptes ayant aidé les Musulmans à se débarrasser des Byzantins :

"فخرج عمرو بن العاص بالمسلمين حين أمكنهم الخروج وخرج معهم جماعة من رؤساء القبط وقد أصلحوا لهم الطرق وأقاموا لهم الجسور والأسواق وصارت لهم القبط أعواناً على ما أرادوا من قتال الروم."[166]

« Dès qu'il lui fut possible, 'Amr ibn al-'Āṣ arriva avec les Musulmans ; avec eux il y avait un certain nombre de chefs coptes qui leur avaient ouvert le chemin et mis à disposition les ponts et les marchés, en les aidant à éliminer les Byzantins ».

S'il est vrai que la position de ces responsables alexandrins n'est pas représentative de l'ensemble de la population copte du pays, la même source parle de conversions en masse de cette dernière :

"ولا يُعلم جماعة أسلمت في ساعة واحدة أكثر من جماعة القبط."[167]

« On ne connaît de groupe qui s'est converti en l'espace d'une heure comme les Coptes ».

Loin de la version apologétique transmise par Ibn 'Abd al-Ḥakam, l'historiographie copte explique ce phénomène de conversions en masse surtout par des facteurs d'ordre économique. Les Musulmans imposent à l'Egypte, comme à tous les autres territoires conquis, le paiement de la « capitation » (*ǧizya*) et plus tard de l'« impôt foncier » (*ḫarāǧ*). Jean de Nikiou affirme que beaucoup de coptes se sont alors convertis à l'islam pour s'affranchir du paiement de la capitation et des impôts supplémentaires qui leur étaient réservés[168].

Le roman évoque aussi le contexte de division des Eglises et de guerre entre Perses et Byzantins à la veille de la conquête, ainsi que la répression que les Coptes subissaient de la part du gouvernement de Byzance, et notamment les injustices perpétrées par Cyrus « le Caucasien » à l'égard des populations :

---

[166] Ibn 'Abd al-Ḥakam, *op.cit.*, p. 66.
[167] *Ibid.*, p. 4.
[168] A. Ǧamāl al-dīn, *op.cit.*, p. 28.

"الآباء الكبار يهربون إلى جهات بعيدة، فرارا من أسقف ملكاني رهيب، جلبه لنا الروم أواخر الخريف الماضي، من جهة القوقاس. أرسلوا إلينا ليحكم البلاد ويثير الرعب في قلوب اليعاقبة الفقراء. الأسقف القوقاسي اسمه قيرس، والناس تسميه المقوقس، بعد وصوله بقليل قتل في الاسكندرية ألوفا من الفقراء، لأنهم لم يرتضوا الدخول في مذهبه."[169]

« Les Pères éminents prennent la fuite vers des contrées lointaines, pour échapper à un terrible évêque melkite que les Byzantins nous ont envoyé du Caucase à la fin de l'automne dernier. L'évêque caucasien nommé Cyrus, mais que les gens appellent Muqawqis, a tué à Alexandrie des milliers de pauvres gens parce qu'ils avaient refusé d'adhérer à sa doctrine ».

Outre les répressions religieuses, l'administration byzantine faisait subir aux Egyptiens une lourde pression fiscale. Dans le roman, on évoque les châtiments qui touchaient ceux qui ne s'acquittaient pas du paiement de ces impôts :

"الروم لا همّ لهم إلا تحصيل الأموال من المعدمين. الناس تهرب إلى الصحارى [...]. كان الفرس يعاقبون الناس بالسجن والسياط، فصار الروم يؤدبون بلسع العقارب وعضّات الحيّات. يمنعون الناس من الحركة بين النواحي، ويحظرون مفارقة الكفور والبلدات، ومن يخالف أوامرهم يُقتل.."[170]

« Les Byzantins n'ont d'autre souci que de collecter de l'argent auprès des nantis. Les gens fuient dans le désert […] Les Perses punissaient par la prison et les coups de fouet, les Byzantins les éduquent par les piqûres d'araignées et les morsures de serpents : ils leur interdisent de se déplacer d'une région à l'autre, et leur défendent de quitter les villages. Ceux qui enfreignent ces ordres sont punis par la mort. »

Les destructions engendrées par les invasions perse et byzantine, ainsi que la peur qui s'installe au sein de la population égyptienne, sont évoquées à plusieurs reprises dans le roman :

"فالبابليون، الفرس، سيخرجون بجيوشهم وأفيالهم من البلاد. وسوف يخرّبونها في طريق خروجهم، مثلما خرّبوها حين دخلوا. ومن بعد خروجهم سيدخل الكفّار من جند هرقل، بجيشهم، فيحصد جنودهم الأخضر ويدوسون اليابس."[171]

Les Babyloniens - les Perses – quitteront le pays avec leur armée et leurs éléphants, en détruisant tout sur leur chemin, comme ils l'avaient fait en arrivant. Une fois partis, les soldats mécréants d'Héraclius leur succéderont, avec leur armée, et détruiront tout à leur tour. »

"الجنود ينهبون كل شيء، حتى الفراخ والبيض. وقد يقتلون الأطفال، وينتهكون النسوة والصبايا."[172]

« Les soldats pillent tout, même les poules et les œufs. Ils sont capables de tuer des enfants, de violer femmes et jeunes filles ».

---

[169] *Al-Nabaṭī*, p. 336.
[170] *Ibid.*, p. 336.
[171] *Ibid.*, p. 107.
[172] *Ibid.*, p. 108.

Ces récits fictionnels reflètent l'idée – présente dans l'historiographie copte – selon laquelle les Arabes ne constituent qu'un énième fléau envoyé aux populations locales, après celui des invasions précédentes.

Par ailleurs, le roman mentionne à plusieurs reprises les fortes divisions qui règnent entre les chrétiens orientaux à l'époque et qui expliquent en partie la faiblesse des Byzantins face à l'invasion arabe :

"رجال الكنائس في الشام يتنازعون فيما بينهم، فتذهب ريحهم بددًا، والملك هرقل حائر بين مذاهبهم".[173]

« Les patriarches du Levant se faisaient la guerre et se déchiraient entre eux, et l'empereur Héraclius, quant à lui, ne savait pas de quel côté se ranger. ».

"أساقفة الكنيسة منقسمون. فريق منهم يؤيد هرقل ويسانده، وفريق يقوده الأسقف صفرون، يعارض ويقول إن هرقل رجل آثم. الاساقفة المعارضون لا يرون فضلا لهرقل ويقولون إنه أعاد الخشبة المسماة صليب الصلبوت باليدين الآثمتين اللتين يحتضن بهما مارتنيه. ولا عبرة عندهم لقتال المسلمين لأنه يضاجع ابنة اخته ويريد طمس الديانة بتغير المذهب."[174]

« Les évêques des Eglises étaient divisés : une partie d'entre eux soutenait et appuyait Héraclius ; une autre, dirigée par l'évêque Sophronius, s'opposait à lui en le considérant un pécheur. Les évêques opposants ne voyaient aucun avantage en Héraclius : ils disaient que ce dernier avait ramené le bois nommé la « Vraie Croix » avec les mains pécheresses avec lesquelles il enlaçait Martine. Dans leurs sermons, ils ne mentionnaient pas son combat contre les Musulmans, puisqu'il couchait avec sa nièce, et qu'il voulait détruire la religion en changeant le dogme ».

Les éléments qui précèdent expliquent peut-être aussi le fait que les sources arabes présentent les habitants d'Egypte comme des soutiens assurés des Musulmans dans leur guerre contre les Byzantins :

"استوصوا بالقبط خيراً فإنكم ستجدونهم نعمة الأعوان على قتال عدوكم "[175]

« Comportez-vous bien avec les Egyptiens : vous trouverez en eux la meilleure aide dans le combat contre vos ennemis »

"إنكم ستظحرون عليهم ويكونون لكم عدّة وأعواناً في سبيل الله "[176]

« Vous allez vous présenter devant eux et ils vous fourniront de l'aide et des armes dans la voie de Dieu »

---

[173] *Ibid.*, p. 329.
[174] *Ibid.*, p. 362.
[175] Ibn 'Abd al-Ḥakam, *op.cit.*, p. 2.
[176] *Ibid.*, p. 3.

2.4.1.3.Des relations anciennes

Lorsqu'il insiste, dans *Al-Nabaṭī*, sur l'ancienneté de la présence arabe en Egypte, Zaydān fournit un élément supplémentaire montrant que la conquête est le résultat d'un processus de longue durée et non pas un événement fulgurant et inattendu. Les relations entre les Arabes et les habitants de l'Egypte, dit-il à plusieurs reprises dans son roman, durent « depuis des milliers d'années » (*min ulūf al-sinīn*) ; elles témoignent d'une confiance réciproque qui existait entre coreligionnaires :

"العرب الذين يخيمون بالقرب من الدير، يحمونه، لأنهم من أهل ديانتنا وهم أتقياء وطيبون."[177]

« Les Arabes protègent le monastère près duquel ils ont leur campement, puisqu'ils ont la même religion que nous, et que ce sont des gens comme il faut qui craignent Dieu. »

L'ancienneté des relations commerciales explique aussi le fait que la langue arabe était comprise dans le pays bien avant la conquête musulmane :

"نحن في الكفر نعرف كلام العرب وهم يعرفون كلامنا. فهم يأتون الى ساحة السوق من ألوف السنين."[178]

« Au village, nous connaissons la langue des Arabes, et ils connaissent notre langue, puisqu'ils viennent sur la place du marché depuis des milliers d'années ».

Le roman décrit la vie en Egypte durant les dix années qui ont précédé l'arrivée de 'Amr ibn al-'Āṣ. Selon la version fournie par le roman, la présence arabe dans ce pays voisin de la péninsule arabique, s'explique par les échanges commerciaux entre ces deux espaces géographiques, que venaient renforcer des alliances par mariage. Ainsi, Buṭrus al-Ǧābī, notable du village de la jeune Māriya, s'adresse à l'un de ses associés arabes en ces termes :

"يا شريكي الحبيب، ابنتنا مارية صالحة وطيعة وتقية، وأنتم أهل لها، وسوف تكون ببلادكم وديعة آمنة، وتصير أماً لأطفال كثيرين منكم، بمشيئة الرب. جاوبه واحد منهم، بصوت خشن: سنكون لها خير الحافظين وستكون بيننا عزيزة مكرمة، فنحن في بلادنا أعزة مكرمون، ولن يسعنا إلا اكرامها، فهي ابنة جدتنا المصرية هاجر أم العرب أجمعين."[179]

« Celle-ci, notre cher associé, est notre fille Māriya. Elle est pieuse, obéissante et craignant Dieu. Vous êtes sa famille ; dans votre pays elle sera docile et fidèle, et vous donnera beaucoup d'enfants, si Dieu le veut. L'un d'entre eux [les Arabes] lui répondit d'une voix rauque : - Nous serons pour elle les meilleurs protecteurs. Elle sera chérie

[177] *Al-Nabaṭī*, p. 170.
[178] *Ibid.*, p. 25.
[179] *Ibid.*, p. 24.

et honorée parmi nous […]. Nous ne pourrons que l'honorer, puisqu'elle descend de notre ancêtre égyptienne Hāğir, mère de tous les Arabes ».

D'autres passages font référence à la richesse des Arabes et aux avantages dont bénéficiaient, grâce aux activités commerciales de ces derniers, les villages égyptiens situés à proximité des déserts orientaux :

"أكد أنهم قوم كرماء، وأغنياء، وانه يعرفهم منذ زمن بعيد، ويعرف أقاربهم الساكنين بصحراء سيناء، والصحراوات الممتدة الى قوص[180]." [181]

« [Buṭrus al-Ğābī] affirma que [les Arabes] étaient un peuple généreux et riche. Il les connaissait depuis longtemps, tout comme il connaissait leurs proches installés dans le désert du Sinaï et dans les déserts s'étendant jusqu'à Qūṣ. »

"عاد سلومة من مصر، فأخبرني أن الأحوال هناك هادئة تماما، وأنهم شاركوا بطرس الجابي في تجارات كثيرة، وصار أخي بنيامين يعمل معهم. وهو الآن يوسع بيتنا ويضمه إلى بيت عمي بشاي، ويضع بآخر الدرب بابا يفتح على البيتين الذين صارا بيتا واحدًا، كبيرا، سوف ينزل فيه التجار ببضائعهم والدواب. أضاف أنهم حولوا الساحة إلى سوق دائم للأنباط فازدهر الكفر."[182]

« Sallūma revint d'Egypte, et me raconta que la situation là-bas était maintenant très calme. Il me dit qu'ils s'étaient associés à Buṭrus al-Ğābī dans de nombreuses affaires, et que mon frère Banyamīn travaillait désormais avec eux. […] Il ajouta qu'ils avaient transformé la place en un marché permanent des Nabatéens, ce qui avait fait prospérer le village ».

Par ailleurs, *Al-Nabaṭī* met en scène la rencontre entre la protagoniste Māriya et le général 'Amr ibn al-'Āṣ. Durant cette rencontre, le général pose à la jeune femme des questions sur son pays natal, l'Egypte, afin de préparer au mieux la conquête :

"ابتدرني الأمير بسؤال عن عد الساكنين بكفرنا، وعن الكفور الأخرى التي رأيتها بمصر، أخبرته، فسألني: هل رأيت هناك في بيوت الناس عدة حرب، من سيوف ورماح ونحو ذلك؟ فقلت له أن ذلكم ممنوع عنهم، وليس في بيوتهم إلا العصي. سألني عما يأكلون في معظم الايام، فقلت: مما تخرجه الأرض وهم في أغلب الأيام يصومون صومهم."[183]

« Le général m'a interrogée au sujet du nombre d'habitants de notre village, et des autres villages que j'avais vus en Egypte. Je lui ai dit ce que je savais, et il m'a demandé si chez les gens j'avais vu des armes, comme des épées, des boucliers, ou autres. Je lui ai répondu que cela leur était interdit, et qu'ils ne possédaient que des bâtons. Il m'a alors demandé ce qu'ils mangeaient la plupart du temps ; je lui ai répondu qu'ils se nourrissaient des produits de la terre, et que très souvent ils pratiquaient leur jeûne ».

---

180 Qūṣ est *u*ne ville sur la rive droite du Nil en Haute-Égypte, proche de Qanā et de Luxor.
181 *Al-Nabaṭī*, p. 32.
182 *Ibid.*, p. 308.
183 *Ibid.*, pp. 365-366.

Le fait que le général ‘Amr ibn al-‘Āṣ avait déjà été en Egypte[184], pays dont il connaissait les routes, les villages et les forteresses, est une donnée qui est évoquée à la fois par les historiographes coptes et arabes. Le général aurait conduit dans ce pays plusieurs caravanes marchandes, connues pour leur richesse et leur luxe[185]. Il s’agit d’un élément historique important, sur lequel le roman insiste dans l’optique d’une lecture orientée des relations arabo-coptes.

2.4.2. Méfaits et bienfaits de la nouvelle administration arabe : le point de vue de l’historiographie

Les passages du roman cités ci-dessus illustrent très bien l’idée d’un rapport ancien et apaisé entre les deux peuples. Ainsi, même si le roman n’évoque pas en détail le traitement réservé par les Musulmans aux Egyptiens lors de la conquête, on peut imaginer que - s’il l’avait fait - celui-ci aurait été proche de ce que relatent les historiographes arabes tels que Ibn ‘Abd al-Ḥakam. Ce dernier véhicule une version nettement positive du traitement accordé aux habitants d’Egypte. Les raisons évoquées par cet historien sont multiples : « une relation de protection » (*ḏimma*), « les richesses du pays » (*al-qīrāt*), une supériorité du peuple égyptien sur les autres populations non arabes, ainsi que le double lien de parenté qui les lie aux Arabes, d’une part par la voie d’Agar la mère d’Ismaël, et d’autre part par Māriya l’épouse égyptienne du Prophète :

"إذا فتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحمة "[186]

« Si vous partez conquérir l’Egypte, je vous recommande de bien agir avec les Egyptiens[187] : ils doivent recevoir notre protection et notre clémence ».

"ستفتحون أرضاً يُذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيراً "[188]

[184] A travers les récits des transmetteurs arabes, on apprend que ce dernier avait fait la rencontre, dans les déserts orientaux de ce pays, d’un jeune diacre assoiffé qu’il aurait désaltéré, hébergé dans son campement, et sauvé pendant son sommeil de la morsure d’un serpent venimeux. Le diacre lui aurait été tellement reconnaissant qu’il l’aurait récompensé, une fois rentré avec lui dans sa ville d’Alexandrie, avec deux-mille dinars, qui auraient permis à ‘Amr d’acheter un autre chameau (voir Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *op.cit.*, p. 49).
[185] A. S. ‘Aṭiyya, *op.cit.*, pp. 75.
[186] Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *op.cit.*, p. 1.
[187] Ici probablement le mot arabe *qubṭ* est à comprendre dans le sens de « égyptien ».
[188] Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *op.cit.*, p. 2.

« Vous allez conquérir une terre pour laquelle on parle de grandes richesses. Comportez-vous bien avec ses habitants. »

"عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قبط مصر أكرم الأعاجم كلهم وأسمحهم يداً وأفضلهم عنصراً وأقربهم رحمة بالعرب عامة وبقريش خاصة "[189]

« Abdallah ibn ‘Amr ibn al-Āṣ a dit: les habitants d’Egypte sont les plus généreux, les plus conciliants, ceux de la race la plus noble parmi les peuples non arabes. Ils sont, avec les Arabes en général et les Quraysh en particulier, aussi les plus miséricordieux ».

"فإن لكم منهم صهراً وذمة "[190]

« Vous avez avec eux un lien de parenté et de protection ».

"صهرهم أن رسول الله تسرر فيهم ونسبهم أن أم إسماعيل النبي عمة منهم "[191]

« La parenté avec eux vient du fait que le Prophète a pris l’une des leurs comme épouse, et d’autre part que la mère du prophète Ismaël est leur ancêtre ».

A l’inverse de ce à quoi renvoient ces passages, le manuscrit de Jean de Nikiou fait état d’une conquête extrêmement violente des troupes arabes, durant laquelle ni homme, ni femme, ni enfant n’auraient été épargnés. Butler reprend la version de Jean de Nikiou, en insistant sur l’inimitié et la résistance des Coptes à l’égard des conquérants arabes, en particulier à Nikiou, bastion de la résistance durant les longues années de persécutions byzantines[192]. ‘Azīz Sūriyāl ‘Aṭiyya ajoute que, lors du dernier siège d’Alexandrie, la bibliothèque est brûlée et ses volumes utilisés comme combustible dans les bains publics de la ville durant 6 mois[193]. Dans son ouvrage *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of christian, Jewish and zoroastrian writings on early Islam*[194], Robert Hoyland mène une analyse comparative des sources coptes les plus anciennes. Cette étude confirme l’hostilité de ces dernières envers les Arabes, décrits

[189] *Ibid*., p. 4.
[190] *Ibid*., p. 2.
[191] *Ibid*., p. 3.
[192] A. Ǧamāl al-dīn, *op.cit.*, p. 46.
[193] A. S. ‘Aṭiyya, *op.cit.*, p. 78.
[194] Robert. G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of christian, Jewish and zoroastrian writings on early Islam*, Princeton, Darwin Press, 1997.

comme de violents envahisseurs qui font prisonniers femmes et enfants.[195] Le summum de cette vision négative se trouve dans l'Apocalypse copte du Pseudo-Athanase (en référence au patriarche d'Alexandrie Athanase, mort en 375), composée vraisemblablement vers 715, qui décrit les Arabes comme « une nation brutale et sans pitié » et les compare à « la quatrième bête vue par le prophète Daniel ».[196]

Contrairement à ces sources anciennes, certains auteurs plus récents – comme le patriarche jacobite Dionysos de Tellhamre, (mort en 845) - mettent l'accent sur la délivrance offerte par l'arrivée des Arabes aux Coptes, victimes jusqu'alors des exactions répétées des gouverneurs byzantins.[197] De la même manière, l'historien copte contemporain 'Azīz Sūriyāl 'Aṭiyya admet que l'arrivée des Arabes apporte certaines améliorations dans la vie des Coptes par rapport aux administrations précédentes. Par exemple, il affirme qu'avec la conquête arabe, le patriarche Benyamīn a pu reprendre enfin ses fonctions, après dix ans d'exil sous les persécutions byzantines, et que les coptes ont pu garder leur liberté religieuse.[198] De plus, poursuit l'auteur, grâce à la conquête arabe, ces derniers ont pu récupérer beaucoup d'églises byzantines, accéder à des postes dans l'administration et revivifier l'héritage culturel égyptien qui avait été bafoué sous la domination précédente[199]. Ainsi, le système musulman de gestion des peuples conquis, tout en comportant des mesures discriminatoires vis-à-vis de ces derniers, telles que le port de vêtements particuliers les distinguant des musulmans, est présenté comme étant relativement

---

[195] *Ibid*., p. 24.

[196] *Ibid*., p. 536. R. G. Hoyland cite à ce sujet l'Apocalypse du Pseudo-Athanase, *Da* 7. Voici l'extrait complet :

[1]Au cours de la première année du règne de Balthazar, roi de Babylone, comme Daniel était couché sur son lit, il eut un rêve : des visions se présentèrent à son esprit. Il consigna le rêve par écrit. En voici le récit :

[2] Au cours de mes visions nocturnes, je regardais et voici que les quatre vents du ciel agitaient la grande mer.

[3] Quatre bêtes énormes, différentes les unes des autres, surgirent de la mer. [4] La première ressemblait à un lion avec des ailes d'aigle. Tandis que je la regardais, ses ailes lui furent arrachées, elle fut soulevée de terre et dressée sur ses pieds comme un homme, un cœur humain lui fut donné.

[5] Et voici que surgit une deuxième bête, ressemblant à un ours : elle était dressée sur un côté et tenait dans sa gueule trois côtes entre les dents. J'entendis qu'on lui disait : « Debout, mange beaucoup de chair !» [6] Après cela, je continuai à regarder et je vis un autre animal qui ressemblait à un léopard, avec quatre ailes d'oiseaux sur le dos et quatre têtes. Le pouvoir lui fut donné.

[7] Après cela, dans mes visions nocturnes, je vis surgir une quatrième bête, effrayante, terrifiante et d'une force extraordinaire ; elle avait d'énormes dents de fer, elle dévorait, déchiquetait et piétinait ce qui restait de ses victimes ; elle était bien différente de toutes les bêtes qui l'avaient précédée ; elle avait aussi dix cornes. [8] J'observais ces cornes et voilà qu'au milieu d'elles surgit une autre corne plus petite : trois des premières cornes furent arrachées devant elle. Sur cette corne, il y avait des yeux ressemblant à des yeux humains, et une bouche qui parlait avec arrogance.

[197] *Ibid*., p. 24.

[198] A. S. 'Aṭiyya, *op.cit.*, p. 79.

[199] *Ibid*., p. 82.

libéral et équitable : tant qu'on s'acquittait du paiement des impôts, on pouvait jouir de la liberté de culte. Par ailleurs, coptes et melkites avaient enfin droit au même traitement.[200]

Ce dernier aspect est confirmé par l'étude des papyrus anciens, qui montre que la nouvelle administration offre désormais aux catégories marginalisées sous l'administration byzantine une possibilité d'évolution socioprofessionnelle[201]. En général, la papyrologie laisse transparaître un sentiment non hostile des Egyptiens vis-à-vis de la conquête arabe, perçue plutôt comme un simple transfert de souveraineté et d'administration. Ces sources authentiques – des papyrus d'ordre administratif - sont d'autant plus importantes qu'elles remontent à une époque beaucoup plus ancienne que les premiers ouvrages historiographiques. Elles révèlent que les nouveaux conquérants tenaient une comptabilité écrite très élaborée, dans laquelle tout était noté, enregistré. Cette documentation montre que les Arabes étaient d'habiles administrateurs, dont les règles de gouvernance garantissaient à la fois leurs intérêts et ceux des peuples conquis. En effet, plusieurs papyrus témoignent du fait que les peuples conquis n'étaient pas du tout à la merci des envahisseurs, et qu'ils avaient le droit de se rebeller si les termes des contrats n'étaient pas respectés. D'un autre côté, ces papyrus montrent également que les Arabes n'étaient pas si sûrs d'eux-mêmes que l'historiographie musulmane tardive - à commencer par Ibn 'Abd al-Ḥakam - semble le laisser croire. Contrats de vente, reçus, lettres de doléances, ces documents divers témoignent d'une conscience, de la part des Arabes, de représenter une minorité, et de leur besoin de négocier constamment avec les locaux.

Robert Hoyland souligne également un aspect intéressant, à savoir la différence entre les sources chrétiennes de langue arabe et syriaque d'une part, et celles de langue grecque d'autre part. Les premières semblent nettement moins hostiles aux Arabes, à tel point que, dans sa chronique, le *catholikos*[202] Timotée I (780-823) affirme que les Arabes « sont aujourd'hui tenus en grand honneur et estimés par Dieu et par les hommes, car ils ont abandonné l'idolâtrie et le polythéisme et honoré et adoré un seul dieu. Pour cela ils méritent l'amour et la prière de tous ». Au contraire, les sources grecques se montrent beaucoup plus dures avec les Musulmans, décrits comme des ennemis de Dieu. Plus qu'à une opposition religieuse ou à un conflit entre colonisateur et colonisé, la différence de jugement entre ces deux types de sources fait penser plutôt à un grand écart civilisationnel entre la culture urbaine et cosmopolite des Byzantins et

[200] *Ibid*., pp. 80 à 82.
[201] Petra Sijpesteijn, « Les débuts de l'islam vus d'Egypte », conférence à l'IISMM dans le cadre du séminaire de Houari Touati, 13/02/2017.
[202] Le titre de *catholikos* est l'équivalent du titre de « patriarche » dans les Eglises d'Orient.

le mode de vie des Arabes de l'époque. De plus, de par son affirmation de s'adresser aux Arabes dans leur langue, l'islam se chargeait, pour les chrétiens, d'une image encore plus provinciale.[203]

L'historiographie contemporaine confirme globalement le fait que l'arrivée des Arabes ne reçoit pas un accueil excessivement hostile de la part des populations locales.[204] Dans *Les débuts de l'islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Françoise Micheau offre une version nuancée tant du récit copte que du récit musulman de la conquête. L'historienne fait remarquer avant tout que le manuscrit de Nikiou, datant du VIIe s., nous est parvenu dans une traduction éthiopienne du XVIIe s., qui n'est probablement pas toujours fidèle à l'original. S'il est vrai que les destructions et violences commises par les troupes de 'Amr sont décrites sans aucune indulgence dans ce texte, il est vrai aussi que les populations y apparaissent partagées entre la négociation, la résistance ou l'indifférence face au nouveau changement d'administration. Le fait que certaines sources chrétiennes voient dans la conquête un châtiment divin contre les Byzantins et une vengeance quant aux persécutions qu'ils infligeaient, expliquerait entre autres le développement de traditions ultérieures montrant les conquérants accueillis comme des libérateurs par les populations locales.[205]

Alimentée à plusieurs époques de l'histoire, notamment lors de la *Nahḍa* avec des penseurs tels que Muḥammad 'Abduh, ou à l'époque de la décolonisation avec des historiens comme Claude Cahen, cette hypothèse permettait de rompre avec l'idée d'une conquête brutale menée par des musulmans fanatiques. A l'origine, il s'appuie sur une vision du pouvoir byzantin selon laquelle « un profond fossé séparait une élite parlant grec, culturellement hellénisée, chalcédonienne et attachée à Constantinople, d'une majorité miaphysite – copte ou syriaque – animée d'un véritable sentiment national ». Or, cette vision est aujourd'hui dépassée, puisque l'on sait désormais que l'Egypte et la Syrie se caractérisaient plutôt par la fluidité des appartenances identitaires et le multilinguisme ; que l'hellénisation et l'intégration à l'empire étaient – où que l'on se trouve dans ces régions – très fortes, du moins jusqu'au VIe siècle. En revanche, il est vrai que les destructions et les persécutions menées par les Perses et les Byzantins ont sans

[203] R. G. Hoyland *Seeing Islam as others saw it*, p. 25.
[204] Outre l'ouvrage fondamental, déjà cité, de R. G. Hoyland, nous nous sommes penchés notamment sur les travaux de Françoise Micheau, *Les débuts de l'islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre, 2012 ; de Pierre Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, PUF, 1997 ; de Thierry Bianquis, Pierre Guichard et Mathieu Tillier, *Les débuts du monde musulman. VIIe-Xe siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF, 2012 ; de Claude Cahen, *L'islam des origines au début de l'Empire ottoman*, Paris, Bordas, 1968 ; de Robert Mantran, *L'expansion musulmane. VII-XIe siècle*, Paris, PUF, coll. « Nouvelle Clio », 1979.
[205] F. Micheau, *op.cit.*, p. 145.

doute fait naître une forte hostilité envers le pouvoir impérial, et donc conduit les chefs religieux « à négocier plus facilement avec un nouveau maître que les querelles christologiques ne préoccupaient pas »[206].

2.5. Violence et religieux entre théorie et fiction

En dépit des éléments communs entre les différentes traditions religieuses du Proche Orient, Zaydān note que cette proximité a été paradoxalement, dans l'histoire, source de conflits.

Comme nous l'avons rappelé au début de ce travail, la déconstruction de l'histoire opérée par Zaydān dans ses romans est menée dans le but d'« éclairer les consciences », en les orientant vers une « vraie connaissance du passé et du présent ». En Egypte, et au Proche Orient en général, la violence constitue l'un des fils conducteurs entre passé et présent.

Nous aborderons la violence à partir de deux points de vue qui se dégagent de la lecture de l'œuvre de notre auteur. Le premier est celui de la violence que l'on a appelée « structurelle » dans les trois monothéismes. L'auteur expose dans *Al-Lāhūt al-'arabī* les arguments visant à démontrer que les monothéismes peuvent entraîner, par leur nature même et si l'on prend leurs textes fondateurs au pied de la lettre, un recours à la violence. Cette théorie liant monothéismes et violence ne date bien sûr pas de notre auteur, mais s'inscrit dans une longue tradition de recherche. Le deuxième point de vue, qui apparaît dans tous les romans de Zaydān, est celui de la violence « conjoncturelle », c'est-à-dire engendrée par l'alliance entre le politique et le religieux à certains moments de l'histoire. Afin de mieux interpréter le présent, l'auteur choisit des moments significatifs de l'histoire de l'Egypte, dans lesquels les trois éléments de la violence, du politique et du religieux entrent en corrélation. Par le biais du roman historique, il fait revivre des personnages clés de ces différentes époques, comme les évêques Nestorius et Cyrille, la philosophe Hypatie, le général conquérant 'Amr ibn al-'Āṣ, Oussama Ben Laden et d'autres, que le lecteur pourra redécouvrir, en les comparant, par analogie, aux acteurs du présent.

[206] *Ibid*., pp. 145-146.

Dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, Zaydān critique ce courant se réclamant du « dialogue interreligieux », dont le but affiché est de rapprocher les religions entre elles, mais qui en réalité viserait - selon notre auteur - à établir la suprématie d'une religion sur les autres. Selon Zaydān, ce courant nie notamment l'inévitable interconnexion entre violence et religieux[207].

A propos de cette interconnexion, le philosophe Denis Diderot écrit en 1773 :

« Songez qu'elle [la certitude de détenir la « vraie religion »] a créé et qu'elle perpétue la plus violente antipathie entre les nations. Il n'y a pas un musulman qui n'imaginât faire une action agréable à Dieu et à son Prophète en exterminant tous les chrétiens, qui, de leur côté, ne sont guère plus tolérants. Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue dans une même contrée des divisions qui se sont rarement éteintes sans effusion de sang. Notre histoire ne nous en offre que de trop récents et trop funestes exemples. Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue dans la société entre les citoyens, et dans les familles entre les proches, les haines les plus fortes et les plus constantes. Le Christ a dit qu'il était venu séparer l'époux de la femme, la mère de ses enfants, le frère de sa sœur, l'ami de l'ami ; et sa prédiction ne s'est que trop fidèlement accomplie. »[208]

Le but de ce chapitre est d'exposer la pensée de notre auteur sur ce sujet, de la contextualiser et de voir comment elle se réalise dans les textes littéraires de notre corpus.

2.5.1. Violence structurelle des monothéismes

2.5.1.1. Violence potentielle et violence sacrificielle

Dans son célèbre ouvrage *La violence et le sacré*, René Girard affirme que la violence est un élément intrinsèque à la société des hommes. Selon le philosophe, la fonction première du religieux est d'externaliser cette violence, c'est-à-dire de la diriger vers un élément extérieur à la société humaine, désigné comme la victime émissaire. A la base du rituel religieux, le sacrifice de la victime émissaire a donc pour objectif de protéger la communauté de sa propre violence interne, en neutralisant les germes de dissensions, de rivalités, de jalousies, de querelles. L'association entre violence et religieux apparaît aussi dans le lexique, puisque les mots *sacer* en latin et *hieros* en grec renvoient tous les deux à la fois à la notion de « sacré » et

[207] *Al-Lāhūt al-'arabī*, pp. 23-27.
[208] Denis Diderot, *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de* ***, 1776, cité in G. Mordillat et J. Prieur, *op.cit*., p. 210.

à celle de violence[209]. Ce système de prévention de la violence potentielle par la violence sacrificielle est pratiqué sans que les hommes en soient conscients :

« Les fidèles ne savent pas, et ne doivent pas savoir, le rôle joué par la violence. Dans cette méconnaissance, la théologie du sacrifice est évidemment primordiale. C'est le dieu qui est censé réclamer les victimes ; lui seul, en principe, se délecte de la fumée des holocaustes, c'est lui qui exige la chair amoncelée sur ses autels. C'est pour apaiser sa colère qu'on multiplie les sacrifices. »[210]

La religion permet de donner un sens à cette violence rituelle, dont on laisse croire aux fidèles qu'elle a pour but l'apaisement de la colère divine. Cette violence sacrificielle - qui est par ailleurs antérieure aux monothéismes - est évoquée dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, où l'on fait référence aux textes sacrés qui l'illustrent :

"الله التوراتي يظهر في سفر التكوين حائرا وثائرا على البشر جميعا، حسبما نراه في قصة الطوفان".[211]

« Le Dieu de la Torah apparaît dans la genèse […] révolté contre l'humanité entière. Ainsi le voit-on dans la narration du déluge ».

"والله في التوراة يحب أن يطاع، ويلتذّ رائحة الشواء "

« Le Dieu de la Torah aime qu'on lui obéisse et prend plaisir à l'odeur de [corps] brûlés [qui se dégage de l'autel sacrificiel]»[212]

Le texte biblique possède de nombreux exemples de violence ordonnée par Dieu à son peuple. Immolation rituelle offerte à Dieu, cette violence se retrouve dans les récits du christianisme, dans lesquels Jésus incarne la victime sacrificielle chargée de la rédemption des péchés de l'humanité. Selon l'historien des religions Michel Dousse, la violence est inséparable du monothéisme, au titre même de sa transcendance :

« La moins violente des trois écritures est l'Evangile, et pourtant les chrétiens ont livré de nombreuses guerres de religion. Il y a beaucoup de violence dans la Bible, mais relativement peu de guerres. Les guerres saintes bibliques n'ont jamais eu lieu, et constituent une forme de symbole liturgique de l'Homme qui ne s'appuie que sur la toute-puissance de Dieu. L'exemple en est la prise de Jéricho : la procession menée par les prêtres ayant fait sept fois le tour de la ville, les murailles s'en écroulèrent, sans qu'il y ait de morts ».[213]

---

[209] René Girard, *La violence et le sacré*, Pluriel, 2011 (1ère éd. 1972).
[210] *Ibid*., p. 17.
[211] *Al-Lāhūt al-'arabī*, p. 53.
[212] *Ibid*., p. 54.
[213] M. Dousse 2006.

Un autre élément renvoyant à la violence structurelle des monothéismes est représenté par « Satan » (en arabe *al-šayṭān*). Cette figure qui se retrouve à la fois dans le judaïsme, dans le christianisme et dans l'islam a le rôle d'incarner le Mal, la tentation, l'interdit dont le croyant doit se détourner. Personnage fondamental de l'univers de Zaydān, à tel point qu'il donne le nom au plus important de ses romans, le diable apparaît très souvent au protagoniste de ce dernier, auquel il se charge de montrer la vérité des choses.

Outre son rôle de moteur de l'écriture et du témoignage historique accompli par Hībā (sur lequel nous reviendrons en deuxième partie de cette étude), le Diable semble se manifester au protagoniste - sous d'autres apparences – pour pointer du doigt certaines contradictions de l'âme humaine. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il apparaît sous les traits d'un jeune homme que le moine rencontre aux alentours de Sarmada, et qui va lui livrer des secrets indicibles :

"سمعت يومها من الفتى أشياء ليس بمقدوري الآن تدوينها كلها. مع أنني نويت أن أكتب هنا كل ما كان! غير أن ما حكاه الفتى كان بالغ الفحش والغرابة، ولم يكن وجود مثله يخطر لي على بال..[...]. لم أشأ أن أسمع من الفتى المزيد، لكنه ألحّ [...]. قال إن أمه ارتكبت معه خطية الخطايا! [...] انزعاجي مما يحكيه الفتى كان قد بلغ الغاية، ولم أكن قادراً على سماع المزيد.. كان الفتى يسهب في ذكر ما جرى بينه وبين أمه، وكنت قد امتلأت بالقلق."[214]

« Ce jour-là, j'ai entendu du jeune homme des choses que je ne suis pas en mesure aujou rd'hui de rapporter toutes, même si j'étais déterminé à consigner ici tout ce qui m'est arrivé sans rien retrancher ! Mais cette confession était si pleine de débauches et de perversions que je n'aurais même jamais osé imaginer qu'elles soient possibles… […]. Je ne voulais plus rien entendre du jeune homme, mais il a insisté pour poursuivre. […] Il m'a confessé que sa mère avait commis avec lui le péché suprême. […] La révulsion que m'inspiraient les propos du jeune homme était désormais à son comble, je ne voulais pas entendre un mot de plus. Cependant, il semblait se complaire à raconter dans les moindres détails ce qui s'est passé entre lui et sa mère, et chaque nouveau détail me plongeait dans un gouffre atroce. »

Après avoir tenté d'éloigner l'image du péché en « émaillant ses répliques par des citations de l'Evangile » (*murṣi'an kalimātī bi-āyāt min al-inǧīl*), face au refus de l'homme d'arrêter sa confession, Hībā finit par s'écrier :

"يكفي هذا يا ولدي، يكفي. وعليك بالابتعاد عنها فوراً [...] والتكفير عن ذنبك بمداومة الصلاة وحضور القدّاس."[215]

« Suffit, mon fils, suffit ! Tu dois t'éloigner d'elle immédiatement […] puis expier ta faute en pratiquant la prière et en assistant à la messe. »

[214] *'Azāzīl*, pp 257-258.
[215] *Ibid.*, p. 258.

Le moine oppose à la perversion le remède de la repentance et de l'expiation des péchés par une pratique accrue de la foi. Cependant, la réaction du jeune homme commence à le faire douter : s'agit-il d'un individu réel ou bien est-il l'incarnation de quelqu'un d'autre ?

"لكنها لن تستغني عني يا أبت! تعجّبت من تبجّح الفتى، ومن ابتسامة الارتياح التي شاعة في وجهه، فصارت ملامحه أشدّ غرابة مما كان عليه. وبدت لي عيناه باردتين على نحو مريب! [...] فقال ما فحواه إنه لم بنه اعترافه بعد، وأن لديه ما هو أكثر خطراً مما يريد أن يعترف لي به.

ـ لا يا ولدي، لا يوجد ما هو أخطر مما سمعته منك.

ـ بل بوجد أيها الراهب الطيب.[...] لماذا تهرب مني أيها الراهب، قف لتسمع عن اللذات والمتع التي حرمت نفسك منها.. فعندي منها الكثير والكثير.

لكزت بطن حماري بكعبيّ، فانطلق شرقاً بكل ما فيه من عزم. انطلق الحمار كأنه يهرب، أو لعله أدرك مثلي أن هذا الفتى ليس بفتى، وإنما هو الشيطان قد تجسّد لنا في صورة آدمية ليعبث بي."[216]

« Mais, mon Père, elle ne pourra jamais se passer de moi ! » Je me suis étonné de l'impudence du jeune homme, et du sourire de contentement qui éclairait son visage. Ses traits étaient devenus encore plus étranges qu'initialement et j'ai cru voir passer dans ses yeux un éclat glacial qui m'a épouvanté. […] Il m'a répliqué que sa confession, loin d'être terminée, contenait des fautes encore plus capitales qu'il tenait absolument à m'avouer.

- Non, mon fils, il n'y a rien de plus capital que ce que j'ai déjà entendu de ta bouche.

- Oh que si, mon bon moine, oh que si ! […] Pourquoi me fuyez-vous ? Arrêtez-vous donc pour savoir tous les plaisirs que vous avez manqués en choisissant l'abstinence…J'en ai une quantité en réserve pour vous !

J'ai éperonné le ventre de mon âne, et il est parti à bride abattue vers l'est, come s'il fuyait aussi – ou peut-être avait-il compris comme moi que ce jeune homme n'était pas un jeune homme, mais le Diable incarné, qui avait pris à nos yeux forme humaine pour mieux nous tromper. »

Dans un long passage du roman, une conversation entre Azazel et Hībā fournit beaucoup d'éléments pour comprendre le rôle attribué à ce personnage :

"أنا مذكور يا هيبا ما دام هو مذكور.[...]الله محتجب في ذواتنا، والإنسان عاجز عن الغوص لإدراكه! ولما ظن البعض في الزمن القديم أنهم رسموا صورة كاملة للإله الكامل، ثم أدركوا ان الشر أصيل في العالم وموجود دوما؛ أوجدوني لتبريره[...] سألته أي الأسماء أحب إلى إليه ؟ فقال كلها عندي سواء، إبليس، الشيطان، أهريمان، عزازيل، بعلزبوب، بعلزبول. قلت له أنه بعلزبول[...] النقيض. عزازيل نقيض الله المألوه. هو إذا نقيض الإله الذي عرفناه، وعرّفناه بالخير المحض. ولأن لكل شيء نقيضاً، أفردنا للشرّ المحض كياناً مناقضاً لما افترضناه أولاً، وسميناه عزازيل وأسماء كثيرة أخرى..

ـ قلت هامساً: لكنك يا عزازيل، سبب الشرّ في العالم.

[216] *Ibid.*, pp. 258-260.

ـ يا هيبا كن عاقلاً، أنا مبرر الشرور..هي التي تسببني.[...] أنا يا هيبا أنت، وأنا هم. . تراني حاضراً حيثما أردت، أو أرادوا. فأنا حاضر دوماً لرفع الوزر، ودفع الإصر، ونبرئة كل مدان. أنا الإرادة والمريد والمراد، وأنا خادم العباد، ومثير العبّاد إلى مطاردة خيوط أوهامهم. "[217]

« Du moment que le nom de Dieu est mentionné, Hībā, le mien doit l'être aussi […] Au commencement, Dieu était dissimulé au fond de l'âme humaine, mais les hommes ne le voyaient pas car ils étaient incapables de plonger aussi profondément. Il y a bien longtemps de cela, certains ont soudain cru qu'ils avaient réussi à donner la représentation d'un dieu parfait, mais plus tard ils ont compris que le mal était consubstantiel au monde et omniprésent, alors ils m'ont inventé, moi, afin de me mettre cette calamité sur le dos. […] Je lui ai demandé lequel de ses noms et surnoms il préférait.

- Tous se valent, à mes yeux, a-t-il répondu. Iblis, Satan, Ahriman, Belzebuth, Belzebul... […] Tous signifient « antithèse ».

Ainsi donc, Azazel serait l'antithèse de l'Etre supérieur que nous avons divinisé. […] Azazel se définissait par rapport au dieu que nous avions conçu pour incarner le Bien absolu. Et comme toute idée a nécessairement son antithèse, nous avions dû inventer, pour incarner le Mal absolu, une entité qui soit l'exact contrepied de ce dieu, entité que nous avions nommée Azazel, parmi bien d'autres noms…

- Mais toi, Azazel, ai-je soufflé dans un murmure, tu es la cause du mal dans notre monde !
- Hībā, reviens à la raison, je ne suis qu'un prétexte pour justifier vos propres calamités – ce sont elles qui sont à l'origine de mon existence. […] Moi, Hībā, je suis toi, je suis eux…Tu me trouveras présent là où tu le souhaiteras et là où les autres le souhaiteront. Ils me trouveront toujours là pour soulager leur culpabilité, pour les pousser à commettre le péché et pour assumer la faute à leur place quand ils seront accusés. Je suis à la fois le désir, le désirant et le désiré. Je me mets au service des âmes démunies et j'encourage leurs vilénies en les incitant à courir après leurs tentations. »

Par un processus semblable à celui que nous avons décrit pour la violence sacrificielle, Satan aurait donc été créé afin d'externaliser la violence intrinsèque à la société des hommes. Antithèse nécessaire du Bien absolu représenté par Dieu, il a la fonction de bouc émissaire de la violence produite par l'homme.

2.5.1.2.L'exclusion du féminin

Selon certains chercheurs, l'origine de la violence propre aux monothéismes se trouve dans l'exclusion de l'Autre que ces derniers postulent par définition. Pour Jean Soler[218], par exemple, contrairement aux polythéismes anciens, les monothéismes sont des systèmes de l'unicité fondés sur l'exclusivité, l'exclusion, voire l'élimination des différences. Selon cet écrivain, la première de ces différences est représentée par l'élément féminin, qui était central dans les civilisations de l'Orient ancien. Le passage d'un système de pluralité à un système d'unicité

[217] *Ibid.*, pp. 348-350.
[218] Jean Soler, *La violence monothéiste*, Paris, Fallois, 2008.

traverse des étapes allant du polythéisme à la monolâtrie, pour arriver enfin au monothéisme. Ainsi Yahvé, adoré par les Israélites comme dieu principal aux côtés d'autres divinités, parmi lesquelles il y avait son épouse Ashera, se retrouve, à un certain moment de l'histoire biblique, absolument seul[219]. Cette masculinisation de la religion est évoquée à de nombreuses reprises dans toute l'œuvre de Zaydān. Dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, ce dernier affirme que l'exclusion de l'élément féminin changera le cours de l'histoire : à partir de ce moment-là, le Dieu unique, mâle, ayant créé l'homme à son image, préfèrera ce dernier à la femme, qui ne retrouvera plus la place qu'elle occupait auparavant[220]. Récit symbolique conçu comme une ode à la déesse-femme, le premier roman de notre auteur, *Ẓill al-af'ā* contient des prières adressées à la déesse égyptienne Isis (appelée Aštār chez les Assyriens, les Akkadiens et les Babyloniens, Arthémis ou Aphrodite chez les Grecs, Inānnā chez les Sumériens) ; en clôture de ces prières figure une citation attribuée au patriarche Clément d'Alexandrie (mort en 216), aussi significative qu'elle est en contraste profond avec les textes qui la précèdent : « Je suis venu pour détruire l'œuvre de la femme ! » (*innamā ǧi'tu li-udammira a'māla-l-unṯā*) [221].

Dans *Fiqh al-ṯawra*, Zaydān reprend cette phrase de Clément et la commente :

"البشر تعساء، يهدمون مالا يفهمون، يدمرون الانوثة لإعلاء الذكورة، ولا يدركون بذلك أنهم يخسرون السابق واللاحق، ويلحقون الماحق بالمسحوق، ويحرمون الجوهر الإنساني من اكتمال جوهره البراق، فيعتم ويعيش في الحلكة."[222]

« L'être humain est misérable : il détruit ce qu'il ne comprend pas. Il détruit la féminité pour élever la masculinité, sans comprendre que de telle façon il perd l'un et l'autre à la fois, le détruit et le destructeur. Privée de son complément lumineux, l'essence humaine devient obscure, et les hommes et les femmes se retrouvent à vivre dans la noirceur. »

Dans *'Azāzīl*, le dialogue entre Hībā et le moine arabe surnommé le « pharisien de l'hypostase » représente un passage très significatif sur ce sujet :

"غير أنه صار بعد خدمته الربانية يكره النساء. [...] قلت له يوما وقد أفاض كعادته في الحط من الأنوثة :

- مهلا يا فريسي، فان الأرض أنثى والرب جاء من العذراء

[219] *Ibid*., pp. 180-182.
[220] *Al-Lāhūt al-'arabī*, pp 179-180.
[221] *Ẓill al-af'ā*, pp. 54-60
[222] *Fiqh al-ṯawra*, pp. 292-293.

- لا يا هيبا لا، النساء سبب كل بلاء والأرض والسماء والماء والهواء والزروع ليست إناثا ولا رجالا، هي عطايا الرب لآدم الذي أغوته حواء، فكان ما كان، والعذراء مريم استثناء وحيد، جعلها الرب طاهرة، لينبثق منها ربنا يسوع المسيح. كي يعرفنا أن أجل الأمور يأتي من أقل الأشياء وأن الدر يتشكل في الأصداف. "[223]

« Après son entrée au service de Dieu, il s'était mis à détester les femmes. […] Un jour qu'il se livrait à une de ses diatribes coutumières contre le « fléau féminin », je me suis insurgé :

- Holà, le Pharisien, tout doux ! La terre n'était-elle pas une matrice féminine, et le Seigneur n'est-il pas issu de la Vierge ?
- Non, Hībā, non…Les femmes sont la cause de tous les malheurs. […] La Vierge Marie représente une exception unique : le Père l'a rendue pure, afin que d'elle émane Notre Seigneur Jésus-Christ. Par-là, le Seigneur voulait nous enseigner que le grandiose peut naître du plus vil et que la plus belle perle peut se constituer dans le plus vulgaire coquillage. »

Ce passage, qui fait allusion à une certaine idée - diffusée avec les monothéismes - d'impureté de la femme, est suivi d'un autre où le Pharisien cite, en appui de sa théorie, le propos de Paul, l'apôtre qui, dans sa première épître aux Corinthiens dit : « Il est bon pour l'homme de ne pas toucher de femme » (*ḥasanun li-rraǧuli allā yamassa mra'atan*).[224]

Dans *'Azāzīl*, Zaydān aborde la position du christianisme vis-à-vis de l'élément féminin également à travers le regard porté par certains moines sur la femme. Ainsi, en discutant avec Hībā, le moine radical surnommé le « pharisien de l'hypostase » lui rappelle les recommandations évangéliques à ce sujet :

"ألم تر قول متى الرسول في انجيله عن يسوع المسيح: من استطاع أن يحتمل عدم الزواج فليحتمل! وقول بولس الرسول في رسالته الاولى الى أهل كورنثة: حسن للرجل ألا يمس امرأة؟

- لكن بولس الرسول قال في الرسالة نفسها: من تزوج فحسنا فعل.
- ثم قال بعدها: ومن لا يتزوج يفعل أحسن!"[225]

« N'as-tu pas lu les propos que Matthieu attribue à Jésus-Christ dans son Evangile : " Celui d'entre vous qui peut supporter l'abstinence, qu'il la supporte" ? Et le propos de Paul l'apôtre dans sa première épître aux Corinthiens : "Il est bon pour l'homme de ne pas toucher de femme" ?

- Mais Paul l'apôtre a aussi dit dans la même épître : "Se marier est mieux que brûler de désir" !
- Certes, mais il avait commencé par dire : "Il est bon de demeurer célibataire". »

[223] *'Azāzīl*, p. 220.
[224] *Ibid*., p. 221.
[225] *Ibid*.

Le célibat exigé dans le monachisme, absent en islam, est contraire aux instincts de la nature humaine. En pleine quête identitaire, le jeune moine Hībā passe ainsi d'un abandon total aux plaisirs charnels au désir absolu d'ascèse :

كلما كنت أرغب فيه، أرغب عنه. فأصير اذا اخلصت النية قديسا[...] سأضرب في التقشف المثل الأروع ؛ لن آكل في اليوم او الليلة ، إلا بلحة واحدة. [...] ستحل على مغارتي بركات السماء ، وسوف تجري على يدي المعجزات.[...]لن أشغل نفسي بشيء من حطام هذه الدنيا، لن يشغلني إلا تسبيح الرب ومشاهدة حقائق الوجود المتجلية على باطني الذي سوف أجلوه ، فيصير كالمرآة ...سوف اصف عن كدر هذا العالم".[226]

« Tout ce que j'avais désiré, je m'en écarterais, et si j'étais sincère dans mes intentions, je deviendrais un saint. […] Je me surpasserais dans un ascétisme exemplaire : je ne mangerais rien d'autre au cours de la journée et de la nuit qu'une datte. […] Ma grotte recevrait la bénédiction des cieux, et les miracles produits de ma main se succéderaient. […] Je ne me soucierais plus aucunement des ruines de ce monde, ma seule occupation serait d'égrener mon chapelet à la gloire de Dieu et d'observer les preuves de Son existence, qui se refléteraient distinctement sur mon âme une fois que j'aurais décapé celle-ci pour la rendre aussi lisse qu'un miroir. Oui, j'allais me purifier de toute cette pourriture d'ici-bas. »

"هل ستظل اشتهاءاتي تعذبني طيلة عمري؟ لماذا لم يذهب من عمري اشتهاء الأشياء بعد كل هذه الصلوات والقداسات والتزهدات وفنون التقشف؟ أما آن لي الارتقاء عن أحوال الأطفال والكف عن وهم التلذذ بتوافه الأمور؟"[227]

« Allais-je passer le restant de ma vie tourmenté par mes pulsions ? Pourquoi ces envies ne se dissipaient-elles jamais, après toutes ces prières, toutes ces messes, tout cet ascétisme et ce zèle dans l'austérité ? N'était-il pas temps pour moi de m'élever au-dessus de ces comportements infantiles, et de cesser de prendre plaisir aux choses les plus vénielles ? »

Le roman *Al-Nabaṭī* fait également allusion à la place subordonnée de la femme, à la fois dans la religion chrétienne et dans la société tribale de l'Arabie préislamique. A l'exception de la Vierge, qui jouit d'une place de faveur dans le christianisme, en particulier copte et oriental, la femme non seulement n'est plus l'objet du culte, mais se retrouve aussi écartée des fonctions religieuses et des actes de dévotion[228] :

"الست العذراء هي المرأة الوحيدة المرسومة في الكنسية والباقون رجال".[229]

---

[226] *Ibid.*, p. 128.
[227] *Ibid.*, p. 231.
[228] Dans leur ouvrage *Jésus selon Mahomet*, G. Mordillat et J. Prieur remarquent que le seul évangile où le personnage de Marie apparaît plus fréquemment est l'évangile de Jean, dans lequel la scène de la souffrance de la mère face au supplice du fils est particulièrement mise en valeur. Cet épisode aurait « permis au christianisme de renouer avec le culte perdu de la déesse-mère ». Aussi, c'est à partir de cet évangile que la figure de Marie aurait connu un retournement complet en devenant une sainte. Ce parcours vers la sainteté va déboucher, en 1854, avec Pie IX, sur l'élaboration théologique de la naissance de Marie elle-même issue d'une Immaculée Conception (voir G. Mordillat et J. Prieur, *op.cit.*, p. 113).
[229] *Al-Nabaṭī*, p. 62.

« La Vierge Marie est la seule femme représentée dans l'Eglise. Tous les autres personnages sont des hommes ».

"دخل الرجال الى الكنيسة خلف الراهب شنوته [...]. وبقيت النساء بقرب الباب كعادتهن في القداسات. النسوة يشاركن في الصلوات والأدعية واستماع العظات من بعيد ولا يتقدمن الى مذبح الكنيسة ولو حتى لتنظيفه."[230]

« Les hommes sont entrés dans l'église derrière le pape Chenouda […]. Les femmes, comme toujours lors des messes, sont restées près de la porte. Les femmes ne participaient aux prières et aux invocations, n'assistaient aux prêches que de loin, sans jamais s'avancer vers l'autel, même pas pour le nettoyer ».

Plus loin, lors d'une conversation avec sa mère au sujet des différentes doctrines religieuses et des « pères » qui les représentent, la jeune Māriya s'exclame :

البابا هنا والبابا هناك.. آباء كثيرون فأين الأمهات؟ "[231]

« Père par ici, Père par-là, dit Māriya …Il y a beaucoup de pères, mais où sont-elles, les mères ? ».

Ensuite, la jeune fille se souvient du prêtre de son village qui affirmait, en citant l'Evangile, que la femme a été créée pour l'homme :

"ليخضعن لرجلهن كما للرب، لأن الرجل هو رأس المرأة كما أن المسيح رأس الكنيسة[232]."

« Obéissez à vos hommes comme à Dieu car, comme le Messie qui dirige l'Eglise, l'homme dirige la femme ».

Dans la société tribale d'Arabie décrite dans ce roman, même si la femme est investie parfois de certaines fonctions « régaliennes » telles que la préservation des lieux de culte et le commerce, sa place est aussi subordonnée que dans l'Egypte de l'époque. Ainsi, Māriya rappelle que les femmes s'assoient toujours derrière les hommes :

"جلسنا خلف الرجال على مبعدة"[233]

« Nous étions assises derrière les hommes, à une certaine distance d'eux »

---

[230] *Ibid.*, p. 61.
[231] *Ibid.*, p. 74.
[232] *Ibid.*, p. 139.
[233] *Ibid.*, p. 191.

L'islam ne change pas cette position de la femme. Tout au long du roman *Al-Nabaṭī,* le contraste apparaît à plusieurs reprises entre les mœurs de l'Arabie préislamique païenne, qui accordent une place importante aux déesses et aux prêtresses, et les fondements patriarcaux des systèmes monothéistes, dont l'islam hérite. Ces derniers sont renforcés, dans l'islam des premiers siècles, par une pratique diffuse de la polygamie. C'est cet aspect, en particulier, qui est évoqué à la fin du roman, lorsque « le Juif » dit à Māriya :

"أنتما الآن مسلمان، ويجوز له أن يتزوج بثلاثة أخريات، إن أراد."[234]

« Vous êtes maintenant musulmans. Il peut, s'il le souhaite, prendre trois autres épouses. »

Dans ces dernières pages du roman, le vocabulaire renvoyant à la communication entre Salāma et sa femme exprime la violence accrue du premier - à travers par exemple le verbe *za'aqa* (« crier »)[235]ou des expressions telles que *lā ša'na laki* (« cela ne te concerne pas »)[236] – et la soumission et la peur de la deuxième – à travers la répétition trois fois du verbe *sakattu* (« je me suis tue »)[237], trois fois du verbe *ḫiftu* (« j'ai eu peur »)[238], ainsi que par l'expression *fa-yušī'u bi-anḥā'ī al-rahbata wa-l-ḫawf* (« il m'inspire la crainte et la peur »).[239]

La fin du roman est caractérisée également par une atmosphère de tristesse et de solitude de la protagoniste. Tristesse, car elle perçoit la fin définitive du monde ancien et l'entrée dans une ère nouvelle dans laquelle elle sent qu'elle ne trouvera pas sa place. Solitude, car son nouveau statut lui assigne désormais une position encore plus marginale. Au point que, alors que la caravane se met en voyage vers l'Egypte, elle se demande si quelqu'un se soucierait d'elle au cas où elle mourrait :

"لو وقعت هنا ميتة، فلن ينتبه أحدهم، ولن يشعروا بغيابي إلا في المساء، وقد لا يشعرون به إلا بعد أيام. لن يفتقدني أحد منهم أو يتفقّد، ولن يكترثوا، لأنهم لا يريدونني. "

« Si je mourais ici, aucun d'entre eux ne s'en apercevrait. Ils ne se rendraient compte de mon absence que le soir, ou peut-être même après quelques jours. Personne ne remarquerait mon absence, ni s'enquerrait de moi. [Ma mort] les laisserait indifférents, car ils ne veulent pas de moi. »

---

[234] *Ibid.*, p. 378.
[235] *Ibid.*, pp. 379 et 380.
[236] *Ibid.*, p. 379
[237] *Ibid.*, p. 378.
[238] *Ibid.*, p. 377.
[239] *Ibid.*, p. 379.

Dans le roman *Maḥāll*, Nūra relève le déséquilibre entre l'homme et la femme dans l'islam, en s'interrogeant au sujet d'un hadith prophétique[240] :

"سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، الإمام العادل، وشاب نشأ في طاعة الله، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله، اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال، فقال إني أخاف الله، ورجل تصدق فأخفى حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه.. نظرت نورا اليه مستغربة، ثم أبدت له دهشتها من أن هؤلاء السبعة جميعهم رجال، فقال:

- يا نورا، وأنا مالي.. هو الحديث كده."[241]

« "Dieu protégera de Son ombre sept catégories de personnes, le jour où il n'y aura d'autre ombre que la Sienne : le dirigeant juste; le jeune qui aura grandi dans l'adoration de Dieu ; l'homme qui aura été parmi le plus fidèle des mosquées ; deux hommes liés l'un à l'autre pour la cause de Dieu, qui les aura unis un jour et séparés un autre jour ; l'homme qu'une femme de rang social élevé et de grande beauté aura invité [au péché] mais qui lui aura répondu : "Je crains Dieu" ; l'homme qui aura fait l'aumône si discrètement que sa main gauche ignorera ce que sa main droite aura donné ; et l'homme qui, évoquant Dieu dans la solitude, aura versé des larmes [sincères] ".Nūrā le regarda étonnée car ces sept personnes étaient tous des hommes. Il dit : - Qu'y puis-je, Nūrā, c'est le hadith qui est comme ça ».

Dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, Zaydān résume en ces termes, dans un paragraphe concis mais très explicite, la place de la femme dans l'islam :

"وهناك رؤى كثيرة وكتابات عدة، تؤكد أن الإسلام يوصي بالنساء خيراً، ويصورهن مجازاً بالقوارير الرقيقة، داعياً إلى الترفق بهن. فهو بالتالي يضعهن تحت وصاية الرجل، جاعلاً له على المرأة درجة. بل هو أعلى منها بدرجات، فهو الذي فضّله الله، وهو الذي ينفق من ماله (ويرث الضعف أو الكلّ) وهو المكتمل عقلاً وديناً وتديناً. ومقامه الأعلى ليس دنيوياً فحسب، وإنما له في الآخرة امرأته الدنيوية، وله أيضاً، نساء أخريات: حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون، لم يلمسهن قبله إنس ولا جان، كلما افتضّ بكاراتهن عدن عذراوات. ولا عزاء هنا للنساء، ولا مجال بالتالي لخلافتهن في الأرض عن الله. فلا يعقل أن تمثّل الله في الأرض امرأة، مهما كانت مكانتها. فمكانتها، أياً من كانت، لا بدّ أن تنحطّ عن مكانة الرجل، بدرجة على الأقل، وبأكثر من درجة أحياناً، وبكل الدرجات في كثير من الأحيان."[242]

« De nombreuses représentations et ouvrages affirment que l'islam recommande le bien pour les femmes, qu'il imagine métaphoriquement comme des bouteilles fragiles et avec lesquelles il incite à se comporter avec délicatesse. Ce faisant, l'islam les place sous la tutelle de l'homme, qu'il élève d'un, voire de plusieurs niveaux au-dessus d'elles. Car c'est l'homme que Dieu a préféré, c'est lui qui dépense l'argent, qui a droit au double ou à la totalité de l'héritage, c'est lui l'être accompli au niveau de la raison, de la foi et de la pratique. La place de l'homme est supérieure non seulement dans le monde d'ici-bas, mais aussi dans l'Au-delà, où avec la femme de sa vie terrestre il peut jouir aussi d'autres femmes : des Houris aux grands yeux semblables à des perles cachées,

---

[240] Buḫārī, *'Aḏān*, 36, *Zakāt*, 16, *Riqāq*, 24, *Ḥudūd*, 19 ; Muslim, *Zakāt*, 91 ; Tirmiḏī, *Zuhd*, 53 ; Nasā'ī, *Quḍāt*, 2, Mālik, *Ši'r*, 4, Ibn Ḥanbal, II, 439 (Voir J.A. Wensinck et al., *op.cit*., tomes III-IV, p. 77). Dans les versions à notre disposition, la lettre du hadith change dans certains passages, le sens reste essentiellement le même.

[241] *Maḥāll*, p. 98.

[242] *La Theologie arabe*, p. 180. En outre, la tradition musulmane transmettra une conception de la femme comme un objet de discorde (*fitna*), un danger pour la cohésion de la communauté (voir Julie Scott Meisami, "Writing medieval women and misrepresentation", in Julia Bray, *Writing and representation in Medieval Islam*, Muslim horizons, Routledge, 2006, p. 52).

jamais effleurées ni par un homme ni par un djinn et qui, à chaque fois qu'elles sont déflorées, retrouvent leur virginité. Quant aux femmes, elles ne reçoivent au contraire aucune consolation au Paradis. Elles ne peuvent pas non plus être les califes de Dieu sur terre car il n'est pas raisonnable qu'une femme occupe cette fonction, indépendamment de son statut. Car ce statut, quel qu'il soit, doit nécessairement être inférieur à celui de l'homme, d'un niveau, même parfois de plusieurs niveaux, souvent à tous les niveaux. »

2.5.1.3.Un Dieu en guerre

D'élément intrinsèque à la société humaine, la violence devient avec le judaïsme d'abord, le christianisme et l'islam ensuite, l'un des éléments définissant la toute-puissance du Dieu unique. Ainsi, après sa victoire sur les troupes du Pharaon à la sortie d'Egypte, Moïse dit de Dieu qu'il est un « homme de guerre »[243] ; à plusieurs reprises, dans la Bible, il est appelé « Yahvé des armées », « maître de la guerre ».[244]Les raisons de la violence divine seraient multiples : avant tout, Dieu semble redouter l'unité des hommes comme une menace, et décide donc de les diviser [245] :

« Le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils d'Adam. 'Eh, dit le Seigneur, ils ne sont tous qu'un peuple et qu'une langue et c'est là leur première œuvre ! Maintenant, rien de ce qu'ils projetteront de faire ne leur sera inaccessible ! Allons, descendons et brouillons ici leur langue, qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres !'. De là, le Seigneur les dispersa sur toute la surface de la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville. »[246]

Ensuite, lors des guerres de conquête, pour éviter que son peuple ne lui soit infidèle en adoptant les croyances des peuples conquis, il lui ordonne de se livrer à l'extermination et à la destruction[247].

Pour Zaydān, l'idée d'« extermination » (*ibāda*) présente dans l'Ancien Testament se retrouve dans le Coran. Ainsi, il cite dans *Al-Lāhūt al-'arabī* les versets coraniques faisant allusion à cette destruction voulue par Dieu lui-même :

"قد أهلك الله بحسب آي القرآن، كثيراً من الأمم والجماعات من بعد الطوفان "كم أهلكنا من القرون من بعد نوح"(الإسراء، آية 17)، ومن قبله "قد أتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الأولى"(القصص، آية 43) وهو تعالى يبيد الأمم وقد أقام عليها الحجة بأمره النافذ، وفقاً للآية الكريمة "إِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرا" (الإسراء،

[243] Gn 15, 3, cité in Michel Dousse, *Dieu en guerre. La violence au cœur des trois monothéismes*, Albin Michel, 2002, p. 131. Dans cette expression biblique, note M. Dousse, Dieu est « traité d'homme ».
[244] M. Dousse 2002, p. 131.
[245] *Ibid.*, p. 65.
[246] Gn 11, 5-8: cité in M. Dousse 2002, p. 65.
[247] M. Dousse 2002, p. 121.

آية 16). وقد تكررت بين الآيات القرآنية، ألفاظ دالة على إبادة الله التامة، مثل المحو والمحق والتدمير والدمدمة "فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا" (الشمس، آية 14) "ثُمَّ دَمَّرْنَا الآخَرِين"(الشعراء، آية 172) "ثُمَّ دَمَّرْنَا الآخَرِين"(الصافات، آية 136) "فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا" (الفرقان، آية 36) "أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ" (النمل، آية 51). وقد تعطي هذه الآيات القرآنية ومثيلاتها، تأكيداً للإبادة الإلهية، التي تحاشى المتكلمون وعلماء العقيدة المسلمون الخوض في أمرها، ورجّحوا صفات الجمال على صفات الجلال. "[248]

« Selon les sourates du Coran, Dieu a fait périr beaucoup de nations et de communautés après le déluge "Que de générations avons-nous exterminées après Noé !" (*Al-Isrā'*, « Le Voyage nocturne », verset 17)[249], et avant cela "Nous avons donné l'écriture à Moïse après avoir anéanti les premières générations [d'impies]" (*Al-Qaṣaṣ*, « Le Récit »)[250]. Le Très-Haut extermine les nations en prétextant le fait d'exécuter sa volonté, selon le noble verset "Quand nous voulons anéantir une cité, nous ordonnons nous ordonnons à ses riches [d'obéir à nos prescriptions]. Mais ils se livrent à la perversion et justifient ainsi la sentence prononcée contre leur cité. Aussi la saccageons-nous de fond en comble" (*Al-Isrā'*, « Le Voyage nocturne », verset 16)[251]. Parmi les versets coraniques on retrouve fréquemment des termes renvoyant à l'extermination totale accomplie par Dieu, tels que « l'effacement », « l'anéantissement », « la destruction » : "Leur Seigneur les accabla en punition de leur péché" (*Al-Šams*, « Le Soleil »)[252] ;" Les autres, nous les anéantîmes" (*Al-Šu'arā'*, « Les Poètes » et *Al-Ṣāffāt*, « Les Rangs »)[253] ; "Nous l'avons [ensuite] complètement anéanti" (*Al-Furqān*, « La Distinction »)[254] ; "Nous les avons tous anéantis, eux et leur peuple" (*Al-Naml*, « Les Fourmis »).[255] Ces versets coraniques ainsi que leurs semblables confirment l'idée de l'extermination divine, concept que les théologiens et les savants de la doctrine musulmane se sont gardés de prendre à bras le corps, préférant parler des qualités renvoyant à la beauté de Dieu plutôt qu'à sa toute-puissance. »

Dans *La Théologie*, Zaydān insiste sur le fait que, dans un système de pensée postulant une vérité unique tel que celui des monothéismes, la négation de la légitimité de l'autre entraîne forcément le recours à la violence :

"ومع أن الإسلام اشار الى الديانات الأخرى، بل عدت الآيات القرآنية الكفر دينا، حسبا تؤكد سورة الكافرون لتي ورد فيها: "لكم دينكم والي دين" (الكافرون آية 6). إلا أن القرآن أكد بوضوح "إن الدين عند الله الإسلام" (آل عمران آية 19) "ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه" (آل عمران آية 85). ومعروف أن الديانات المسماة اعتباطا بالوثنية، كان كل دين منها يفسح مساحة لغيره من الديانات (الوثنية) الأخرى المختلفة عنه، ولم نعرف تاريخيا أن هؤلاء الوثنيون تقاتلوا يوما فيما بينهم من أجل إعلاء ديانة وثنية فوق ديانة وثنية أخرى، على نحو ما فعلت اليهودية مثلا، في حروب الرب التي قادها خليفة النبي موسى، يشوع لأجلاء سكان فلسطين العرب (الكنعانيين) فأباد في حربه المقدسة تلك حسبما ذكرت التوراة عشرات الممالك. فتحقق بفعله الإبادي الهائل

[248] *Al-Lāhūt al-'arabī*, p. 182.
[249] Coran XVII, 17 (trad. Boubakeur)
[250] Coran XXVIII, 43 (trad. Boubakeur)
[251] Coran XVII, 16 (trad. Boubakeur)
[252] Coran XCI, 14 (trad. Boubakeur)
[253] Coran XXVI, 172 et XXXVII, 136 (trad. Boubakeur)
[254] Coran XXV, 36 (trad. Boubakeur)
[255] Coran XXVII, 51 (trad. Boubakeur)

كلام الرب للنبي موسى (التوراتي) [...].ومن ناحية أخرى قادوا باسم المسيح، حروبا كثيرة امتدت بعضها قرونا، كالحروب الصليبية الطويلة التي جرت مع المسلمين، والحروب المقدسة الأطول زمنا بين الجماعات الكاثوليكية والبروتستانتية. هـ عرف كذلك أن المسلمين خرجوا في الغزوات والفتوح لنشر دين الله انطلاقا من الحديث الشريف: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"، ومن الآيات القرآنية "يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار" (التوبة آية 123)، و الآية الكريمة "ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض" (الأنفال، آية 67) و معنى يثخن في اللغة العربية: يطعن بالأسلحة، و يبالغ في القتل..فأين إذا ما يزعم من (الاعتراف) بالديانات الأخرى ، وما يتوهم من أن (التعدد) مهد لما يسمى بعلم مقارنة الأديان ! "[256]

« Même si les versets coraniques font allusion aux autres religions, en comptant parmi ces dernières la mécréance, comme le témoigne la sourate « Les Mécréants » : "A vous votre religion, à moi la mienne" (*Al-Kāfirūn*, « Les Mécréants »)[257], ils affirment par ailleurs clairement que "Certes l'islam est, pour Dieu, la religion même" (*Āl 'Imrān*, « La Famille de 'Imran »)[258] et que "Quiconque recherche en dehors de l'islam, une autre religion, celle-ci ne sera jamais acceptée de Lui et dans l'au-delà il comptera parmi les perdants" (*Āl 'Imrān*, « La Famille de 'Imran »)[259]. On sait que chacune des religions appelées arbitrairement idolâtres laissait aux autres formes d'idolâtrie une marge de liberté. A notre connaissance, dans l'histoire, à aucun moment ces idolâtres n'ont tué pour affirmer leur forme d'idolâtrie sur les autres, comme l'a fait par exemple le judaïsme lors des « Guerres du Seigneur » guidées par le successeur du prophète Moïse, Josué fils de Nūn. D'après le récit de la Torah, le judaïsme a exterminé par ces guerres sacrées des dizaines de royaumes dans le but de chasser les habitants arabes de la Palestine, les Cananéens. C'est par cette grande action exterminatrice que se réalise la parole que Dieu adresse au prophète Moïse dans la Torah […] D'autre part, nous savons que les chrétiens ont mené au nom du Messie beaucoup de guerres, dont certaines ont duré des siècles, comme les croisades contre les Musulmans, ou les guerres saintes encore plus longues entre catholiques et protestants. Nous savons aussi que les Musulmans ont mené des razzias et des conquêtes pour répandre la religion de Dieu, en s'inspirant du hadith honorable : "Il m'a été ordonné de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils disent : "Il n'y a aucun dieu en dehors d'Allah"[260], et des versets : "Ô vous qui croyez ! Attaquez ceux des infidèles qui vivent dans votre voisinage immédiat" (*Al-Tawba*, « La Repentance »)[261] et "Il n'est donné à aucun prophète de faire des prisonniers tant qu'il n'a pas mis [les mécréants] hors de combat sur la terre" (*Al-Anfāl*, « Les Prises de guerre »)[262]. [Le verbe] *yuṯḫninu* en arabe signifie « asséner des coups par les armes », « massacrer ». Où sont-ils donc cette prétendue reconnaissance des autres religions, et ce soi-disant pluralisme qui fonderaient la science comparée des religions ? ».

Dans ces paragraphes de *Al-Lāhūt al-'arabī*, l'islam est mis sur un pied d'égalité avec les deux autres monothéismes quant aux principes textuels inspirateurs de la violence. Le point de vue de Zaydān est assez proche de celui de Soler, selon lequel la pensée juive établit une nette séparation entre le pur et l'impur, tandis que, dans la Grèce antique, « les choses sont harmonisées », comme le dit le philosophe Héraclite[263] , « par l'accord des contraires »,[264]. Ainsi, lit-on dans le livre de Zacharie :

[256] *Al-Lāhūt al-'arabī*, pp 25-27.
[257] Coran CIX, 6 (trad. Boubakeur).
[258] Coran III, 19 (trad. Boubakeur).
[259] Coran III, 85 (trad. Boubakeur).
[260] Muslim, *Īmān*, 32-36 ; Buḫārī, *Īmān*, 17, 28, *Ṣalāt*, 28, *Zakāt*, 1, *I'tiṣām*, 2, 28 ; Abū Dāwūd, *Ǧihād*, 95 ; al-Tirmiḏī, *tafsīr sūrat* ٨٨; al-Nasā'ī, *Zakāt*, 3 ; Ibn Māǧa, *Fitan*, 1-3 ; al-Dārimī, *Siyar*, 10 ; Ibn Ḥanbal, IV,8 (voir A.J. Wensinck et al., *op.cit.*, tome I, p. 99).
[261] Coran IX, 123 (trad. Boubakeur).
[262] Coran VIII, 67 (trad. Boubakeur).
[263] Philosophe grec mort vers 480 av. J.-C.
[264] J. Soler, *op.cit.*, pp. 220-239.

« Alors dans tous les pays […] les deux tiers périront, retranchés, mais un tiers y survivra. Je ferai passer ce tiers par le feu, je l'épurerai comme on épure l'argent, je l'éprouverai comme on éprouve l'or. »[265]

Pour cet auteur, l'objectif premier de la violence biblique est d'éliminer l'impur. Ainsi, Moïse dit à son peuple dans le Deutéronome :

« Mais voici ce que vous ferez à ces nations : leurs autels, vous les démolirez ; leurs stèles, vous les briserez ; leurs poteaux sacrés, vous les casserez ; leurs idoles, vous les brûlerez » [266]

L'opposition de l'Ancien Testament entre purs et impurs, entre juifs et *goyim* (« Nations »), se traduit dans le christianisme par l'opposition entre chrétiens et païens, dans l'islam entre « croyants » (*mu'minūn*) et « hypocrites » (*munāfiqūn*) ou « mécréants, infidèles » (*kāfirūn, kuffār*).

Cette opposition n'existait pas dans les religions polythéistes, qui permettaient par définition la croyance en de multiples entités. Zaydān n'a de cesse d'insister sur ce point dans tous ses écrits.

2.5.1.4. De la preuve à l'épreuve

Lieu privilégié où Dieu manifeste sa toute-puissance, la violence représente aussi l'opportunité pour le croyant de témoigner en action de sa foi[267]. Elle est donc à la fois preuve de la puissance de Dieu, et mise à épreuve pour le croyant.

Incarné par la figure de Job, le thème de l'épreuve à laquelle est soumis le croyant prend de plus en plus d'importance au fur et à mesure que l'on avance dans le récit biblique.[268] Dans *'Azāzīl*, après la terrible scène du massacre d'Hypatie, Hībā se remémore un passage du livre biblique de Habaqūq, évoquant l'imperturbabilité de Dieu face à la violence[269] :

[265] Za 13, 8-9.
[266] Dt 7,5.
[267] M. Dousse 2002, p. 143.
[268] *Ibid.*, p. 141.
[269] *'Azāzīl*, p. 162.

"إلى متى يا رب أستغيث بك فلا تسمع؟ إلى متى أصرخ إليك من الجور، فلا تخلص؟ لماذا تريني الإثم، وكيف تطيق النظر الى البؤس؟ الاغتصاب العنف ينتصران أمام عيني والخصام والنزاع يسودان كل مكان."[270]

« Jusqu'où, Seigneur, mon appel au secours ne s'est-il pas élevé ? Tu n'écoutes pas. Je te crie à la violence, tu n'interviens pas. Pourquoi me fais-tu voir la malfaisance ? Acceptes-tu le spectacle de l'oppression ? En face de moi, il n'y a que ravage et violence ; la brutalité et la violence sont en train de remporter la partie sous mes yeux, et l'agressivité et la domination règnent partout en maîtres »

Quelques pages plus loin, l'impassibilité s'étend aussi aux autres habitants de l'Au-Delà, les anges et Satan :

"بلغ نحيبها من فرط الألم، عنان السماء. عنان السماء، حيث كان الله والملائكة والشيطان يشاهدون ما يجري ولا يفعلون شيئاً "[271]

« Ses lamentations de douleur devaient déjà avoir gagné les hauteurs du Ciel – ces hauteurs depuis lesquelles Dieu, les anges et Satan observaient placidement ce qui se déroulait en contrebas, sans intervenir ».

Dans le christianisme, le témoignage de foi en Jésus sera la cause de violences extrêmes. C'est le sens des paroles de Jésus rapportées dans l'Evangile de Matthieu :

« N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Oui, je suis venu séparer l'homme de son père, la fille à sa mère, la belle-fille de sa belle-mère : on aura pour ennemis les gens de sa maison ».[272]

« Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant ; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront condamner à mort. Vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Mais celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé ».[273]

Dans l'islam, l'épreuve à laquelle Dieu soumet le croyant est un thème récurrent. Dans les romans de Zaydān, cette dernière se traduit souvent par la violence, comme le témoignent de nombreuses citations de *Maḥāll* et *Guantanamo* où le protagoniste, musulman pieux, attribue ses épreuves et ses supplices incessants à un dessein caché et insaisissable du Tout-Puissant :

"نحن يا رب لا نعلم ما تشاء، لكنك عليم بما يظهر من أمرنا وما يخفى عن الأنظار، فلا تطل يا رحيم عذابنا والانتظار. وقد قلت في حديثك القدسي، إن قلب العبد بين أصابعك تقلبها كما تريد، فهل قلبت يا رب قلب هذا المسكين في روضات الجنات، ثم

[270] Ha 1, 2-3. La traduction de la Bible sur laquelle nous nous fondons ne correspond pas exactement à la traduction de ce passage dans le roman. C'est pourquoi nous avons légèrement modifié cette dernière afin qu'elle se rapproche davantage du passage de la Bible.
[271] *'Azāzīl*, p. 159.
[272] Mt 10, 34-36.
[273] Mt 10, 21-22.

قلبته بغتة في النار، ثم صببت عليه لعنة المسافات[274]؟ أم هي خفايا أسرار رحمتك وبطشك بالعباد، وقد اقتضت القهر لحكمة إلا أنت سبحانك." [275]

« Nous, Seigneur, ne connaissons pas Ta volonté. Mais Tu sais de nous ce qui est apparent et ce qui ne l'est pas ; ne prolonge donc pas, ô Miséricordieux, notre supplice et notre attente ! Tu dis dans ton hadith sacré : "le cœur de ton serviteur est dans tes mains, tu le retournes à ta guise". As-tu ainsi retourné le cœur de ce pauvre homme dans les jardins du Paradis, puis jeté soudainement en Enfer, pour ensuite déchaîner sur lui la malédiction des distances à parcourir ? Ou bien sont-ce là les secrets de Ta miséricorde et de Ta puissance à l'égard des hommes, qui nécessitent d'accabler ces derniers pour une raison que Tu es le seul à connaître ? ».

"يا الله، يا أرحم الراحمين، نبينا الكريم أوصانا بالرحمة حتى في الذبح، وقال لكل مؤمن 'أرح ذبيحتك' لكيلا يطول على الذبيحة عذاب موتها. وأنا يا رب ذبيحتك. فلماذا تطيل أيامي القاتمة، ولا تأخذني إليك ؟ "[276]

« Ô mon Dieu, le plus miséricordieux des miséricordieux, notre généreux prophète nous a recommandé de faire preuve de miséricorde même lorsque nous nous apprêtons à tuer. Il a dit à tous les croyants"soulagez vos victimes" afin que le supplice de la mort ne soit pas trop long. Moi, mon Dieu, je suis ta victime. Pourquoi donc tu prolonges mes jours sombres et ne me prends-tu pas auprès de toi ? »

"ودت [أمه] لو تدفعه بعيداً عن معاناته، عساه يفرّ مما قُدّر عليه من آلام. ولم تعرف، هي المسكينة، أننا نفرّ من قدر الله إلى قدر الله[277]."[278]

« [Sa mère] voulait l'éloigner de ses souffrances. Pourvu qu'il fuie les tourments qui lui avaient été destinés ! Elle ne savait pas, la pauvre, que nous fuyons un destin pour en retrouver un autre ».

"يا الله. لماذا خلقت الإنسان في الأرض، وخلقت الحرب؟ لقد غابت عقولنا عن إدراك حكمتك.. قالت الملائك 'قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء.. قال إني أعلم ما لا تعلمون'[279]."[280]

« O mon Dieu, pourquoi as-tu créé l'homme sur terre et puis la guerre ? Nos esprits ne peuvent pas saisir Ta sagesse. Les anges dirent "Y placeras-tu quelqu'un qui y sèmera le désordre et y versera le sang…En vérité [rappela Dieu], Je sais ce que vous ne savez pas" »

---

[274] Pour l'explication de cette référence, nous renvoyons à la troisième partie de cette étude, chapitre VIII, 2.3 (pp.311-312).
[275] *Maḥāll*, p. 129.
[276] *Ibid.*, p. 131.
[277] Buḫārī, *Marḍā*, 30 ; Muslim, *Salām*, 98 ; Mālik, *Madīna*, 22 (voir A.J. Wensinck et ali, *op.cit.*, tome V, p. 91).
[278] *Maḥāll*, p.145.
[279] Coran, II, 30 (trad. Boubakeur).
[280] *Maḥāll*, p. 215.

"هل قضى الله علي بعد هواني هذا بالانهيار. سبحانه، أم تراه يضعنا كالمعتاد في المحن، ليتميز الخبيث من الطيب؟ هل الله يحتاج ذلك؟ فلماذا إذن يعذبنا بالنازلات الماحقات [...] من يدري، لعل الواسع العليم له حكم خفية، لا سبيل أمامنا إلى فهمها (والله يعلم وأنتم لا تعلمون.. طيب!"[281]

« Après cette humiliation, Dieu a-t-Il décrété pour moi l'anéantissement ? Ou bien, Lui, le Tout-Puissant, veut-il comme toujours nous mettre à l'épreuve, afin que l'on puisse distinguer le bon du mauvais ? Mais Dieu a-t-Il besoin de cela ? Pourquoi alors nous tourmente-t-il avec ces calamités accablantes ? […] Qui sait, le Savant absolu a peut-être des raisons cachées que nous ne pouvons comprendre en aucune manière ? "Dieu sait et vous ne savez pa". Soit ! ».

"ان الله أراد بسابق علمه الأزلي أن يبعدني عمن أحبهم؛ ليكون الحب خالصا لوجهه الكريم، وليس مشوبا بسواه. فحسبما قال النبي حقا وصدقا، وهو أصدق القائلين: إن الله إذا أحب عبدا ابتلاه[282]، فإذا أحبه الحب الجم قطعه، فلم يبق له مالا ولا ولدا."[283]

« Dieu a voulu, par sa connaissance préalable et éternelle des choses, m'éloigner de ceux que j'aime, afin que mon amour pour Son visage généreux soit absolu et n'associe à Lui nul autre. Comme l'a dit le Prophète avec vérité et honnêteté, lui qui est le plus honnête parmi ceux qui parlent : "Lorsque Dieu aime un serviteur, Il le met à l'épreuve ; lorsqu'Il l'aime beaucoup, Il coupe tous ses liens, ne lui laissant ni argent ni progéniture" ».

Cette même thématique revient dans l'incipit du roman *Al-Nabaṭī*, ce qui prouve son caractère primordial dans l'univers théorique dessiné par Zaydān :

"الحمد لله المنزه عن الصاحبة والولد يبتلي العباد بالشدائد وهو الذي يهب الجلد. سبحانه [...] نحمده حمد الحالمين الراضين بالضراء والسراء."[284]

« Louange soit faite à Dieu le transcendant, qui n'a point d'enfant ni de compagne ; Lui qui met les hommes à l'épreuve des adversités, et leur octroie la patience […] Nous le louons songeurs ; nous acceptons [de Lui qu'il nous envoie] la calamité et la joie, nous supportons docilement le malheur et la misère ».

Enfin, nous la retrouvons dans l'une des versions du graphème ambigu qui constitue le titre du premier tome de la Trilogie (*Muḥāl*, « Impossible » *Maḥāll*, « Lieux » et *Miḥāl*, « Force, puissance »). Inspiré d'un verset coranique, ce dernier sens – cité à plusieurs reprises dans les romans[285]- dérive d'une racine différente par rapport aux deux autres (*m-ḥ-l*) qui renvoie à la puissance divine, notamment lorsqu'elle se manifeste dans le châtiment ou dans l'épreuve que

[281] *Guantanamo*, pp. 7-8.
[282] Voici la lettre du hadith telle que nous la trouvons chez Muslim : *Aṭ-ṭā'ūnu āyatu-rriǧzi. Ibtalā-llāhu 'azza wa ǧalla bi-hi nāsan min 'ibādihi* « La peste est signe de souillure. Dieu le Très-Haut met à l'épreuve par son biais certains de ses serviteurs » (Muslim, *Salām*, 93, voir A.J. Wensinck et al., *op.cit.*, tome I, pp. 218-219). Les autres références citées dans le même ouvrage sur la « mise à l'épreuve du serviteur » sont : Ibn Ḥanbal, III, 148, 238, IV, 123, V, 24. Buḫārī, *Marḍā*, 7.
[283] *Guantanamo*, p. 89.
[284] *Al-Nabaṭī*, p. 9.
[285] *Maḥāll*, pp. 126 et 151. *Guantanamo*, p. 60.

Dieu peut décider d'infliger aux hommes. Ainsi, nous le retrouvons dans l'expression coranique décrivant Dieu comme *šadīd al-miḥāl* (« d'une force implacable ») :

" وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاء وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ"[286]

« Le tonnerre glorifie sa louange et les anges aussi par crainte de Lui. Il lance la foudre pour atteindre qui Il veut, tandis que les hommes disputent à Son sujet. Sa force est implacable ».

2.5.2. Violence conjoncturelle : l'articulation entre politique et religieux

La spéculation théorique de Zaydān ne se limite pas à affirmer que la violence n'est pas l'affaire d'une seule religion, mais un élément commun aux trois religions du Livre. Une fois ce présupposé acquis, l'auteur met en relation étroite la violence liée au religieux avec la sphère politique ; car, s'il est vrai que la violence du discours scripturaire aurait pu rester une violence symbolique, elle devient violence effective à partir du moment où elle est mise au service du politique. Dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, Zaydān analyse ce deuxième type de violence, que nous nommerons « conjoncturelle », comme étant elle aussi une constante des monothéismes, dans leur déroulement historique[287]. Après avoir brièvement parlé du judaïsme, l'auteur se concentre sur le christianisme et l'islam, puisque ce sont ces deux religions qui l'intéressent particulièrement dans le contexte égyptien.

2.5.2.1. Les cycles de la violence religieuse : théorie des solstices et des équinoxes dans *Al-Lāhūt al-'arabī*

En conclusion de *Al-Lāhūt al-'arabī*, l'universitaire Zaydān s'inspire de ses travaux de recherche sur les sciences arabes pour forger une théorie, fondée sur l'astrologie, concernant les phases d'apparition de la violence dans l'histoire. Selon les astrologues anciens, la rencontre entre le soleil et les différentes constellations du zodiaque détermine la durée respective du jour et de la nuit, et donc le changement des saisons : lorsque, en se déplaçant sur son écliptique, le

[286] Coran XIII, 13 (trad. Boubakeur adaptée par nos soins).
[287] *Al-Lāhūt al-'arabī,* pp. 198-207.

soleil croise la constellation du Bélier, il se produit l'« équinoxe de printemps » (*iʿtidāl rabīʿī)*, durant lequel la durée du jour et de la nuit s'équivalent ; trois mois plus tard, lorsque le soleil croise la constellation du Cancer, on entre dans le « solstice d'été » (*inqilāb ṣayfī*), pendant lequel le jour est plus long que la nuit ; au moment de l'entrée du soleil dans la constellation de la Balance suit une autre phase où le jour et la nuit s'équivalent, l' « équinoxe d'automne » (*iʿtidāl ḫarīfī*) ; enfin, le soleil boucle sa trajectoire en entrant dans la constellation du Capricorne, en créant le « solstice d'hiver » (*inqilāb šitāʾī*), au cours duquel le jour devient plus court que la nuit. Zaydān applique la théorie des solstices et des équinoxes à l'histoire, pour y analyser les régularités et les changements en ce qui concerne notamment l'articulation entre religieux, politique et violence.

D'une manière semblable au mouvement circulaire qui détermine l'alternance des saisons, des cercles dynamiques déterminent l'interaction entre religieux et politique. Constantes des sociétés humaines, chacun de ces deux éléments tourne autour de son propre axe : le cercle du politique, de nature collective puisqu'il ne se réalise qu'au sein d'un ensemble humain, tourne autour du gouvernant, qui peut être un individu ou un groupe ; le cercle du religieux, de nature individuelle puisqu'il est fondé sur la relation entre Dieu et l'individu, tourne autour de Dieu, et varie en fonction du type de représentation théologique à laquelle le croyant adhère. L'interaction entre ces deux cercles est inévitable, puisque le politique ne peut réguler le collectif qu'en régulant l'individu, et l'individu ne peut construire sa conviction religieuse propre qu'à partir d'un bagage de représentations du sacré émanant de la collectivité.

Lors du solstice d'hiver, dit Zaydān, un nouveau courant religieux (qu'il appelle de *ḫurūǧ*, « écart, rupture », c'est-à-dire s'écartant ou déviant du cadre préexistant) apparaît ; il est adopté d'abord par un individu (un prophète, comme le Christ ou Muḥammad), puis par une communauté (la première communauté de fidèles, régulée jusque-là par le pouvoir politique). La rencontre entre politique et religieux qui se produit à ce moment-là équivaut donc au passage du domaine de l'individu au domaine du collectif. Lors de cette phase, la société entre dans ce que Zaydān appelle un « état hivernal » (*ḥāla šatwiyya*) terrible, lors duquel débute la violence. La première violence émane du plus fort, le pouvoir politique, qui réagit à la menace de rupture de l'ordre établi représentée par le nouveau courant. Les adeptes de ce dernier réagissent à cette violence, dans un premier temps, en faisant preuve de patience, comme les disciples de Moïse face aux épreuves qui leurs sont infligées par le Pharaon, ou comme les apôtres qui - après avoir vu Jésus renoncer au pouvoir politique et se laisser crucifier – décident de se disperser et d'entreprendre la rédaction des Evangiles.

Une fois assuré de la soumission du nouveau courant religieux, le pouvoir politique, ne le considérant plus comme une menace, arrête la violence : c'est l'équinoxe de printemps. La nouvelle tendance commence alors à se répandre progressivement et à prendre de l'ampleur, jusqu'à acquérir assez de force pour avoir de l'emprise sur le pouvoir politique et s'allier avec lui. C'est à ce moment-là - comme lorsque le christianisme est devenu la religion officielle de l'empire romain - que la loi de l'Etat commence à se forger sur la loi divine, par l'intermédiaire des hommes de religion ; de leur côté, ces derniers se font les partisans du pouvoir politique en place qui devient, lors de ce premier équinoxe, comme l'« ombre élevée de Dieu sur terre » (*aẓ-ẓill al-'ālī li-l-ilāh fī-l-arḍ*). L'équinoxe de printemps est ainsi un moment d'interaction positive entre le politique et le religieux, dans lequel il peut arriver que les deux pouvoirs s'unifient en une seule personne qui gouverne au nom de la religion, ce qui rend parfois difficile de distinguer la part du religieux de celle du politique.

Cette alliance mène petit à petit à une confusion entre les deux sphères, celle du politique et celle du religieux, qui génère une autre phase de retournement : le solstice d'été. Ce dernier est caractérisé par la « rupture » de ceux qui refusent cette alliance entre politique et religieux. Il arrive en effet que les gouvernants commettent des actions en désaccord avec la loi religieuse ; certains groupes religieux peuvent alors ne plus reconnaître et se révolter contre ce pouvoir politique, et contre l'organisation religieuse dominante qui y est alliée. C'est le solstice d'été. Zaydān cite les exemples des nestoriens ou des protestants pour le christianisme, des Kharidjites, des Chiites, des Wahhabites et des salafistes pour l'islam. Ces groupes présentent une lecture différente des textes religieux, en rupture avec la lecture dominante :

"قراءة الخروج تأتي رافضة، راديكالية، غير توافقية "[288]

« La lecture de rupture se présente comme un refus ; elle est radicale, non consensuelle ».

Cette « rupture » se traduit par une violence contre l'Etat, qui exercera à son tour une violence contre la tendance rebelle.

A l'issue de cette confrontation, lors de l'équinoxe d'automne, la tendance rebelle soit s'exile dans un « îlot de foi » (*ǧazīra 'aqā'idiyya*) - comme les Ismaéliens retirés à Alamut ou Oussama Ben Laden en Afghanistan - d'où il resurgit ponctuellement pour combattre le pouvoir qu'il considère comme illégitime ; soit reste sous le régime politique en place en s'exposant à la

[288] *Ibid*., p.216.

répression. Elle peut aussi choisir de rester en essayant de faire pénétrer progressivement certaines de ses revendications dans la pensée dominante. Ce dernier cas nous semble être celui des Frères musulmans égyptiens ; cependant, Zaydān ne mentionne pas directement ce mouvement, ni dans ses articles, ni dans ses romans.

La relation entre politique, religieux et violence est donc une relation triangulaire, dit l'auteur dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, dans laquelle les trois pôles s'échangent : le politique est religieux et violent ; le religieux est politique et violent ; la violence est religieuse et politique.[289]

Un peu à la manière de Ibn Khaldoun qui - au XIVe siècle -en ayant recours au concept de « solidarité tribale » (*'aṣabiyya*), tente d'expliquer rationnellement les alternances de pouvoir dans l'histoire, Zaydān essaie, par la théorie que nous venons de résumer, d'analyser les cycles historiques de la violence religieuse.

Le discours sur la violence que cet auteur construit dans son essai *Al-Lāhūt al-'arabī* fournit un cadre général à sa pensée ; les romans, outre comme des œuvres d'art à part entière, peuvent être considérés aussi comme des illustrations particulières de cette pensée. Thème fondamental de l'œuvre de l'auteur, l'articulation entre violence, politique et religieux doit être comprise dans son historicité et dans ce qu'elle a de commun aux trois religions du Livre. Ainsi, au lieu de tomber éternellement dans le piège de la délégitimisation réciproque et du conflit sanglant, Zaydān demande à ses concitoyens de se pencher sur la connaissance de cette histoire, pour fonder une conscience commune solidaire, capable de distinguer la part du politique de celle du religieux dans les conflits qui agitent l'Egypte et le monde arabe contemporains.

Violences structurelle et conjoncturelle s'insèrent donc dans un cadre plus large, qui est celui d'une cyclicité de l'apparition de la violence selon les phases de l'histoire. Echo de la théorie khaldounienne, la théorie de l'auteur sur les cycles de la violence religieuse fournit une lecture tout autant sociologique que mythique du recours régulier à la violence liée au religieux. En effet, si l'interprétation des cycles de la violence religieuse dans l'histoire suit un raisonnement sociologique, la comparaison et la dépendance que Zaydān établit entre ces derniers et les cycles astrologiques inscrit cette théorie dans un cadre totalement mythique.

[289] *Ibid.*, pp. 209-218.

2.5.2.2.La destruction du passé

Selon la théorie - proposée par Zaydān - des cycles de la violence religieuse, lorsqu'une nouvelle religion apparaît, elle doit présenter à la fois des éléments de continuité et de rupture avec les religions qui l'ont précédée. Ecartés – du moins en apparence - par la rhétorique de propagande de la nouvelle religion et par la spéculation théologique qui se développe par la suite, les éléments de continuité servent au début à rendre le nouveau message intelligible pour des fidèles dont le cadre épistémologique est encore celui du passé. Les éléments de rupture, par contre, qui durent dans le temps, sont ceux qui façonnent le message apporté par la nouvelle religion, en lui fournissant son capital d'attrait. Lorsque la nouvelle religion réussit à obtenir une large adhésion au sein de la communauté de fidèles, puis la reconnaissance officielle de la part du pouvoir politique, elle acquiert assez de force pour se débarrasser des éléments de continuité qui la lient au passé. C'est à ce moment-là que commence la phase de destruction, d'éradication de ce passé qui représente une menace pour l'autorité des nouvelles élites en lutte pour l'accès au pouvoir symbolique et politique. En ce qui concerne les monothéismes, ce passé à détruire est représenté par les cultes polythéistes d'une part, et d'autre part par les monothéismes qui les ont précédés chronologiquement.

Mais, avant de se transformer en violence effective, le traitement à l'égard des religions du passé est celui de la discrimination. Selon les historiographes, la destruction du paganisme commence à partir des premiers édits en 312 et culmine en 438 avec la promulgation, par Théodose II, du *Code Théodosien*. Durant toute cette période, les restrictions du culte et les lois discriminatoires se font de plus en plus dures. Plus tard, avec l'accession au pouvoir de Justinien en 527, les païens seront désormais obligés de choisir entre la conversion et l'exil.[290]

Nous avons un exemple de ces discriminations dans *'Azāzīl*, lorsqu'un prêtre de Haute-Egypte évoque la législation en vigueur à Alexandrie sur le droit de séjour dans la ville :

"كان كاهن الكنيسة الكبير في أخميم قد حكى لي أن الإسكندرية من يوم إنشائها ولزمن طويل تال، لم تكن تسمح بمبيت أمثالنا نحن المصريين داخلها. ثم تغير الحال مع مرور الأيام، فصارت المدينة بعد انتشار ديانتنا مفتوحة للجميع. ما زلت أذكر هيئة الكاهن،

[290] P. Maraval, *op.cit.*, p. 23.

وهزة رأسه، وهو يضيف يومها، بالقبطية الصعيدية، ما معناه: سيأتي اليوم الذي لن نسمح فيه للوثنيين ولا لليهود بالمبيت. لا في الاسكندرية ولا في المدن الكبيرة كلها. غداً سوف يسكنون جميعاً خارج كل الأسوار، وتكون المدن كلها لشعب الرب."[291]

« Le prêtre de la grande église d'Akhmim m'avait raconté que, dès sa création, Alexandrie avait édicté une règle selon laquelle les étrangers à la ville – et notamment nous autres, les Egyptiens- n'étaient pas autorisés à y séjourner de nuit. Cette interdiction avait perduré plusieurs siècles, mais aujourd'hui les choses avaient changé : une fois que notre culte [le christianisme, ndr] s'y était propagé, la cité avait été ouverte à tous. Je me rappelle encore l'allure du prêtre ce jour-là, sa façon de secouer la tête en signe de réprobation, ajoutant dans son parler copte teinté d'un accent de Haute-Egypte qu'un jour viendrait où ce serait à notre tour de ne plus autoriser les païens et les juifs à séjourner à Alexandrie, ni dans aucune des grandes villes du pays. 'Demain, avait-il dit, tous ceux-là habiteront en dehors des murailles, et les villes seront toutes réservées au peuple du Seigneur' ».

Si la violence du judaïsme à l'égard des cultes polythéistes n'est évoquée que dans *Al-Lāhūt al-'arabī*[292], celle du christianisme vis-à-vis des païens et des juifs constitue un thème récurrent du roman *'Azāzīl*, et est présente aussi dans plusieurs passages de *Al-Nabaṭī*.

Le premier des deux romans fait état à plusieurs reprises de la furie dévastatrice des fanatiques chrétiens à l'égard des païens et de leurs symboles. Ainsi, la destruction de leurs temples est évoquée par Octavie, la femme païenne dont Hībā s'éprend lors de son passage à Alexandrie :

"لما خرّب أتباع الأسقف المسيحي الذي كانوا يسمونه ثيوفيلوس، كل ما بقي من المعبد الكبير الذي كان قائماً على الطرف الغربي من جزيرة فاروس [...] هرب بقية كهان المعبد وتفرقوا في الأرض. "[293]

« Lorsque les disciples de l'évêque chrétien appelé Théophile ont détruit tout ce qui restait de l'ancien temple sis à l'extrémité ouest de l'île de Pharos […], les prêtres survivants se sont enfuis et se sont dispersés aux quatre coins de la terre ».

Puis par Hībā lui-même, à plusieurs reprises :

---

[291] *'Azāzīl*, p. 64.

[292] "متى أتى بك الرب الهك إلى الأرض التي أنت داخل اليها لتمتلكها، وطرد شعوبا كثيرة من أمامك الحيثيين و الجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين سبعة شعوب أكثر و اعظم منك و دفعهم الرب الهك أمامك، وضربتهم فأنك تحترمهم، لا تقطع لهم عهدا ولا تشفق عيهم ... هكذا تفعلون بهم: تهدمون مذابحهم وتكسرون انصابهم و تقطعون سواريهم وتحرقون تماثيلهم بالنار ، لأنك أنت شعب مقدس".

« Lorsque le Seigneur ton Dieu t'aura fait entrer dans le pays dont tu viens de prendre possession, et qu'il aura chassé devant toi des nations nombreuses, le Hittite, le Guirgashite, l'Amorite, le Cananéen, le Perizzite, le Hivvite et le Jébusite, sept nations plus nombreuses et plus puissantes que toi, lorsque le Seigneur ton Dieu te les aura livrées et que tu les auras battues, tu les voueras totalement à l'interdit. Tu ne concluras pas d'alliance avec elles, tu ne leur feras pas grâce. Mais voici ce que vous ferez à ces nations : leurs autels, vous les démolirez ; leurs stèles, vous les briserez ; leurs poteaux sacrés, vous les casserez ; leurs idoles, vous les brûlerez. Car tu es un peuple consacré au Seigneur ton Dieu » (Dt 7, 1-2 et 5-6, cité in *Al-Lāhūt al-'arabī*, p. 26).

[293] *'Azāzīl*, p. 93.

"السبب المانع من تعبيد الطرق بمصر [...] خليق بزعزعة الأحجار إلا أحجار المعابد القديمة والبراني فهي من الضخامة والرسوخ بحيث لا ينال منها فيضان النيل. وإن كانت ضخامتها ورسوخها لم يمنعا عنها أهل ديانتنا! رأيت عوام المسيحيين في بلدة أسنا وهم يخربون الصور المرسومة في المعبد الكبير بخربشة الجدران، ويجتهدون في طمس الرسومات التي بأعلى الأعمدة، وببطن السقف العالي، بقذف الطين نحوها لما استعصى عليهم طمسها لعلو السقف، و[...]كانوا يأتون بالبوص الأخضر ونبات الحلفاء والخرق البالية فيحرقونها في وسط البهو الكبير للمعبد، وفي الغرف الفسيحة، فيتصاعد منها الدخان أسود كثيف كفيل بتغطية الرسوم بطبقة فحمية اللون. فعلوا ذلك زمنا طويلا حتى استطاعوا ملأ سقوف المعبد القديم بالسواد فانطمست رسومه، ثم جعلوه من بعد ذلك ديرا كبيرا، يضم خمس كنائس."[294]

« La seule chose contre laquelle la crue [du Nil ndr.] ne puisse rien, ce sont les blocs de pierre des temples antiques et des monuments en ruine, trop massifs et trop solidement ancrés pour être affectés par le déferlement de l'eau. Cette solidité n'a pourtant pas réussi à les préserver de la vindicte des gens de notre foi ! J'ai vu de mes yeux, dans la bourgade d'Esna, la populace chrétienne vandaliser les fresques du grand temple. Ils ont gratté les murs et se sont employés à effacer les scènes gravées en haut des colonnes et sur la façade, en y expédiant des mottes de glaise. Voyant qu'ils n'arrivaient pas à les effacer complètement – les fresques étaient placées trop haut pour qu'ils puissent y accéder -, […] ils ont apporté des tiges de bambou encore vertes et des plants de stipes, ainsi que des vieux chiffons, et ont brûlé le tout au milieu de l'esplanade du temple, avant de faire de même dans les grandes pièces funéraires. L'épaisse fumée noire qui s'exhalait du feu s'est déployée dans l'air confiné et a recouvert les fresques d'une couche noire de charbon. Ils ont réédité l'opération pendant des années, et ont finalement réussi à noircir les plafonds du grand temple, dont les images ont été irrémédiablement masquées. Puis ils ont converti celui-ci en un vaste monastère regroupant cinq églises. »

"مررت بجماعة من رجال الكنيسة يتجهون شمالاً، وحولهم عمال يحملون معامل. كان العمال يرددون خلفهم: باسم يسوع الإله الحق، سنهدم بيوت الأوثان، ونبني بيتاً جديداً للرب. [...]كل ما حولي يومها كان بديعاً، إلا ذلك التمثال البائس الذي يتوسط التاريخ. عرفت بعدها بأسابيع، أنه تمثال لإله كانوا يسمونه سيرابيس، وقد استبقاه أسقف الإسكندرية السابق ثيوفيلوس من معبد السيرابيون الكبير، بعدما هدمه على رؤوس الوثنيين المعتصمين فيه. وقد أقام الأسقف التمثال البائس في وسط الطريق، ليفجع الوثنيين بمصير معبودهم، ويخلد انتصاره عليهم بإهانة آلهتهم إلى الأبد. جرى هدم المعبد الكبير في العام الذي ولدت فيه، أعني سنة سبع عشرة ومائة للشهداء، الموافقة لسنة إحدى وتسعين وثلاثمائة للميلاد المخيد.. وثلاثة وعشرين عاماً، ظل التمثال خير شاهد على بؤس الوثنية الغابرة! تأثرت ساعتها لرؤيته، كان يعلوه زبل طيور البحر، وتحوطه القمامة من كل النواحي، فيبدو مضحكاً وهو مغروس بقدميه في بلاطات الشارع، من دون قاعدة تحمله."[295]

« Je suis passé à côté d'un groupe d'ecclésiastiques qui marchaient vers le nord, accompagnés d'ouvriers munis de pioches. En chemin, les ouvriers répétaient en boucle : 'Au nom de Jésus le Dieu authentique / nous détruirons les maisons des païens / et bâtirons une nouvelle demeure pour le Seigneur'. […] Tout ce qui m'entourait ce jour-là était source d'émerveillement, excepté cette misérable statue dressée au milieu de l'avenue. J'ai su des semaines après qu'elle était dédiée à un dieu qu'ils appelaient Sérapis, et qu'elle avait été sauvée de la destruction par le précédent évêque d'Alexandrie, Théophile. Au moment d'abattre le Serapeum sur la tête des païens qui s'y étaient barricadés, l'évêque avait ordonné que cette vile statue soit dressée au milieu de l'avenue pour que les païens soient épouvantés en voyant le triste destin de leur idole, et aussi afin de graver pour la postérité sa victoire sur eux puisqu'il avait ainsi humilié leurs dieux à jamais. La destruction du grand temple de Sérapis avait eu lieu l'année de ma naissance – soit en l'an 117 du calendrier des Martyrs, correspondant à l'an 391 de notre ère glorieuse…Vingt-trois ans durant, la statue était restée le meilleur témoin du malheur du paganisme déclinant. En la découvrant, j'ai été impressionné car le spectacle avait en effet de quoi épouvanter : couverte de fientes

[294] *Ibid.*, p. 230.
[295] *Ibid.*, pp. 69-72.

d'oiseaux marins et entourée d'ordures, la statue avait un air ridicule avec ses pieds enfoncés dans les pavés de la route, sans socle sur lequel se tenir. »

Dénommée la « capitale du sel et de la dureté », Alexandrie est le paradigme des tensions interreligieuses qui agitent le siècle. La description qui en est faite ici par le narrateur est l'occasion de montrer la violence perpétrée de la part de certains fanatiques chrétiens à l'égard des païens. L'historiographie confirme l'importance de l'évêché d'Alexandrie au IVe et Ve siècles : c'est dans cette ville que le christianisme, voulant s'imposer comme religion unique de l'Empire byzantin, se heurte aux résistances les plus vives. Celles-ci viennent d'une part de la grande communauté juive de la ville, et d'autre part d'un paganisme très fort et combatif, implanté dans des temples célèbres et appuyé par l'école philosophique néoplatonicienne et par une grande partie de l'aristocratie[296].

Le moine évoque aussi l'épisode du meurtre du mari d'Octavie :

"زوجها الوثني [...] لم يكن يعتد بأن المعابد صارت أماكن خطرة، وكان يردد على مسامعها العبارات الجوفاء التي لا معنى لها: إلهنا (سيرابيس) هو إله العالم، ولا بد من أن نظهر احترامنا له رغم أنف كل المسيحيين، بمن فيهم الإمبراطور ثيودوسيس الثاني نفسه. [...] زوجها خرج ذات صباح ليضع البخور في المعبد الصغير الذي كان قائما بشرق الميناء، فحوصر هناك، تقصد حاصره أ هل ديانتنا ... أجهشت وهي تقول : قتله المجرمون وقادتهم من الرهبان، وهم يدمرون المعبد.

- ما هذا الذي تقولينه؟ ... الرهبان لا يقتلون!
- رهبان الاسكندرية يفعلون ... باسم ربهم العجيب وببركات الأسقف ثيوفيلوس المهووس وخليفته كيرولس الأشد هوسا. "[297]

« Son mari païen […] ne s'était pas rendu compte que les temples étaient devenus des lieux dangereux, et il ne cessait de répéter à portée des oreilles d'Octavie des formules creuses :" Notre dieu Sérapis est le dieu du monde, et nous devons le vénérer quoi qu'en aient les chrétiens, y compris l'empereur Théodose lui-même !" . […] Le matin dudit jour, son mari était sorti placer de l'encens dans le temple situé à l'ouest du port ; là-bas, il avait été assiégé par des "barbares" – elle voulait parler des gens de notre foi…Elle a lâché un sanglot en disant : "Ces crapules et leurs chefs moines l'ont tué en même temps qu'ils détruisaient le temple".

- Mais qu'est-ce que tu racontes ? Les moines ne tuent pas !
- Les moines d'Alexandrie, si ! Ils le font au nom de leur dieu étrange, et avec la bénédiction de l'évêque Théophile, qui est un illuminé, et de son successeur Cyrille, qui l'est plus encore. »

En effet, l'historiographie s'accorde sur l'attribution de nombreuses exactions commises à cette période à Alexandrie, à des milices de fanatiques nommées *parabalani*, travaillant à la solde des évêques de la ville. En 415, l'exemple le plus célèbre de violences perpétrées par ces

[296] P. Maraval, *op.cit.*, p. 67.
[297] *'Azāzīl*, pp. 121-122.

milices, composées essentiellement par des moines du désert de Nitrie, est le meurtre de la philosophe et mathématicienne Hypatie :

« In the year 415 a mob of Christian terrorists swarmed through the streets of Alexandria in Egypt. They were apparently agents of the city's bishop, the Patriarch Cyril, who had become embroiled in a bitter dispute with the secular magistrate, Orestes, serving as prefect under the authority of the emperor at Constantinople. A leading mathematician and neoplatonic philosopher, the glamorous Hypatia, appeared to have taken sides with Orestes against Cyril, and her charismatic role among Alexandria's pagans made her opposition potentially threatening to the church. Or so it seemed. The mob unleashed by Cyril wrenched Hypatia out of a chariot in which she was riding, stripped and disfigured her, dismembered her body, and took the shattered remains to be burned. [...] They are customarily called *parabalani*, but the spelling and sense of their name are both in question, as well as their precise responsibilities and the extent of their diffusion in the Mediterranean world. An examination of these people, who have been called at various times "gamblers", "bath attendants", "nurses", and "red-necks", opens up a conjunction of power, poverty, and sickness at the intersection of secular and ecclesiastical authority». [298]

L'assassinat d'Hypatie fait suite, dans le roman, à un prêche enflammé de Cyrille incitant à « purifier » la ville « de la souillure des adorateurs d'idoles » :

"يا أبناء الله يا أحباء يسوع الحي، إن مدينتكم هذه هي بمثابة الرب العظمى. فيها استقر مرقس الرسول وعلى أرضها عاش الآباء ، و سالت دماء الشهداء ، وقامت دعائم الديانة . ولقد طهرناها من اليهود المطرودين. أعاننا الرب على طردهم وتطهير مدينتنا منهم. لكن أذيال الوثنيين الأنجاس، ما زالت تثير غبار الفتن في ديارنا. انهم يعيثوا حولنا فسادا وهرطقة، يخوضون في أسرار كنيستنا مستهزئين، ويسخرون مما لا يعرفون، ويلعبون في مواطن الجد ليشوهوا إيمانكم القويم، يريدون إعادة بيت الأوثان الكبير الذي انهدم على رؤوسهم قبل سنين، ويودون تعمير مدرستهم المهجورة التي كانت تبث الضلال في العقول، ويفكرون في إعادة اليهود من الربع الذي سكنوه إلى داخل أسوار مدينتكم. لكن الرب، يا جند الرب، لن يرضى بذلك أبدا. ولسوف يحبط مساعيهم الدنيئة، وسوف يبدد أحلامهم المريضة، وسيرفع قدر هذه المدينة العظمى، بأيديكم أنتم. ما دمتم بحق جنود الرب. ما دمتم بحق جنود الحق. لقد صدق ربنا يسوع المسيح، حين نطق بلسان من نور، فقال: ألحق يطهركم! يا أبناء الرب وطهروا أرضكم من دنس أهل الأوثان. اقطعوا ألسنة الناطقين بالشرّ. ألقوهم مع معاصيهم في البحر، واغسلوا الآثام الجسمية.[...] سكت الأسقف، فسكت الناس إلا بطرس القارئ .. ثم أخذ البعض يعيد وراءه عبارته، وأضاف إليها أحدهم الترنيمة المرعبة، باسم الإله الحي سنهدّم بيت الأوثان، ونبني بيتاً جديداً للربّ.. بعون السماء سوف نطهّر أرض الربّ من أعوان الشيطان.. باسم الإله الحي سنهدّم بيت الأوثان [...] تداخلت الهتافات واصطخبت، عميت العقول، وعمت القلوب فوضى منذرة بحادث جسيم، كان بطرس القارئ أول من تحرك نحو الباب، ثم تحرك خلفه الناس جماعات وهم يرددون عبارته الجديدة : بعون السماء سوف نطهر أرض الرب."[299]

« Ô enfants de Dieu, vous qui aimez Jésus le vivant, cette ville – votre ville – est une capitale majeure de votre Seigneur, c'est là que s'est installé l'apôtre Marc, là qu'ont vécu les Pères de l'Eglise et qu'a coulé le sang des martyrs, là que se sont dressés les piliers de la religion. Nous l'avions purifiée de la présence des juifs en les bannissant de nos murs, avec la bénédiction du Seigneur, mais les païens survivants, ces êtres vils et sans foi, continuent de semer le sable de la discorde dans nos maisons. Ils continuent de répandre autour de nous l'hérésie et la zizanie, en profanant les secrets de notre Eglise, en tournant ses enseignements en dérision, en ironisant sur ses valeurs qu'ils ignorent, affectant de disputer avec le plus grand sérieux de ses aspects les plus épineux afin de vous faire dévier de l'orthodoxie. Ils veulent restaurer la grande demeure des païens, que nous avons pourtant abattue sur leurs têtes il y a des années. Ils souhaitent redonner vie à leur doctrine aujourd'hui abandonnée, qui

[298] Glen W. Bowersock, « *Parabalani*: A Terrorist Charity in Late Antiquity », *Anabases* [En ligne], 12 | 2010. URL: http://anabases.revues.org/1061
[299] *'Azāzīl*, pp. 151-153.

diffusait l'égarement dans les esprits. Ils envisagent de faire revenir les juifs du quartier où ils ont été relégués jusqu'à l'intérieur des murailles de votre cité. Mais Dieu, ô soldats du Seigneur, ne l'entend pas ainsi, et Il fera échouer leurs basses entreprises, Il dissipera leurs rêves malades et lèvera haut le statut de cette grandiose cité, et cela par votre entremise – tout du moins si vous agissez en soldats de la Vérité…Notre Seigneur Jésus-Christ a dit vrai lorsque de sa langue de lumière il a déclaré : "La vérité vous purifie !" Aussi purifiez-vous, enfants du Seigneur, et purifiez votre territoire de la souillure des adorateurs d'idoles. Coupez les langues de ceux qui profèrent le mal, et jetez-les avec leurs turpitudes dans la mer, afin de laver ces péchés capitaux. […] L'évêque s'est tu, et l'assistance s'est calmée, à l'exception de Pierre, le lecteur d'évangile, qu'on appelait aussi Pierre le Lecteur…Comme celui-ci continuait de crier, quelques fidèles ont entrepris de répéter ses incantations en chœur, et l'un d'entre eux y a ajouté cette antienne terrifiante :" Au nom du Dieu vivant, nous détruirons la demeure des païens et en bâtirons une nouvelle pour le Seigneur…Avec l'aide du Ciel, nous purifierons la terre du Seigneur des complices du Diable…Au nom du Dieu vivant, nous détruirons la demeure des païens…" […] Les cris se répondaient et se chevauchaient, les cœurs étaient envahis par un tumulte annonçant une terrible catastrophe. Pierre le Lecteur a été le premier à se mouvoir vers le portail, suivi par des grappes de fidèles qui scandaient après lui son nouveau slogan. "Avec l'aide du Ciel, nous purifierons la terre du Seigneur" ! »

Ainsi, la destruction du passé païen, évoquée tout au long du roman, atteint son comble avec l'épouvantable scène du meurtre de la jeune philosophe, qui suit immédiatement ce discours. On y énumère tous les supplices infligés à Hypatie dans le but de l'humilier, puis de l'anéantir. Elle est d'abord dénudée : « Hypatie était désormais entièrement dénudée, recroquevillée autour de sa nudité, désespérée à l'idée qu'elle ne s'en sortirait pas, entièrement humiliée » (*ṣārat Hībātiyā 'āriyatan tamāman, wa mutakawwimatan ḥawla 'aryihā tamāman, wa yā'isatan min al-ḫalāṣi tamāman, wa muhānatan tamāman*) ; puis trainée sur la voie publique, à la manière des condamnés que l'on trainait sur la claie avant de les amener à l'échafaud : « ils ont entrepris de la traîner sur le sol, accrochée par le poignet » (*rāḥū yaǧurrūnahā wa hyia mu'allaqatun bi-mi'ṣamihā*), « ils ont traîné Hypatie accrochée par la corde rugueuse » (*saḥalū Hībātiyā-l- mu'allaqata bi-ḥablihā-l-ḫašin*). Enfin, elle est lapidée et brûlée. Encouragés par les foules exaltées, l'action purificatrice est menée par les moines fanatiques « au nom du Dieu Vivant » (*bi-smi-l-ilāhi-l-ḥayy*), ce qui contribue à donner une signification antiphrastique au discours de Cyrille. Car, ce qui est présenté comme venant de Dieu, ne peut qu'être l'œuvre de l'homme. Ainsi, située au milieu du roman, cette scène en résume les thématiques principales : la rupture radicale avec un monde ancien, et la violence aveugle de l'extrémisme religieux.

Dans l'islam, la destruction des idoles répond à ce même besoin de s'affranchir d'un passé gênant qui peut entraver l'imposition de la nouvelle foi. Menée au moment des premières conquêtes, cette destruction – évoquée dans *Al-Nabaṭī* [300]- prépare la construction future du nouvel Etat islamique :

[300] *Al-Nabaṭī*, p. 261.

"نبي المسلمين دخل بكة منتصرا، وحاصر الطائف بعد أشهر، فهدم كعبة اللات الكبيرة، وقتل الكاهنة الكبرى وسلب الغبغب."[301]

« Le prophète des musulmans est entré à la Mecque en vainqueur ; un mois après, il a assiégé Al-Ṭā'if, détruit l'imposante idole d'al-Lāt, tué la grande prêtresse, et volé la pierre noire ».

Mais, comme il a été dit auparavant, le passé païen n'est pas la seule trace du passé qui doit être effacée pour asseoir la nouvelle religion. L'autre système du passé visé par la destruction est le judaïsme, avec lequel le christianisme a progressivement pris ses distances durant les premiers siècles de son apparition. Comme nous le montre Zaydān à plusieurs reprises dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, plus il y a de proximité entre deux systèmes religieux, plus le conflit entre ces derniers peut se révéler violent. Au VIIe siècle, l'acharnement du Prophète contre les tribus juives de la Péninsule apparaît dans cette phrase prononcée par le fils juidaïsé de 'Umm al-banīn dans le roman *'Azāzīl* :

"يغتال أسر بن زارم، وقبله سلام ابن أبي الحقيق، وكعب ابن الأشرف، وأبو عفك، وليته يكتفي وهاهو الآن يغزو خيبر، ألم يكفه غزو بني قينقاع وإجلاء بني النظير، وقتل بني قريضة، وذبح رجالهم عيانا وسبي النساء؟! "[302]

« Asīr ibn Zārim a été tué ; avant lui Sallām ibn Abī-l-Ḥaqīq, Ka'b ibn al-Ašraf et Abū 'Afk…Et si seulement il s'était contenté de cela ! Maintenant le voici qui mène une razzia à Ḫaybar. Cela ne lui a-t-il pas suffi d'attaquer les Banū Qaynuqā', de chasser les Banū al-Naḍīr, et d'éliminer les Banū Qurayẓa en égorgeant publiquement leurs hommes et en faisant prisonnières leurs femmes ? »

Cependant dans ce roman, la violence du Prophète à l'égard de ces tribus s'explique davantage par l'insoumission manifestée par ces dernières au nouveau pouvoir politique de l'islam, que par une simple volonté de balayer un passé doctrinal gênant. D'ailleurs, le roman consacre une large place à la narration des opérations d'accueil et d'installation – dans le village nabatéen où vit la protagoniste – de celles, parmi les tribus juives du nord, qui ont accepté de prêter allégeance à Muḥammad.

Treize siècles plus tard, les idéologues d'un nouveau type d'islam, l'islam politique d'obédience djihadiste[303], prônent dans des régions reculées d'Asie, la destruction des symboles des religions minoritaires non monothéistes, comme le bouddhisme :

---

[301] *Ibid.*, p. 310.
[302] *Ibid.*, p. 263.
[303] Le djihadisme est un courant de l'islamisme radical prônant un retour au djihad dans son acception violente de « guerre sainte » contre les « infidèles ». Inspiré de la pensée du théologien hanbalite Ibn Taymiyya (1263-1328) et de son disciple Ibn al-Qayyim al-Ǧawziyya (1292-1350), ce courant a été introduit par le frère musulman égyptien Sayyid Quṭb autour des années 1960, au moment de son séjour dans les geôles nassériennes. Durant ce

"فقد توالت الأخبار مؤكدة عزم زعيم طالبان الأفغانية الملا محمد عمر تدمير تمثالين هائلين بمنطقة باميان الواقعة تحت سلطته، لأنهما يصوران بوذا المقدس عند غير المسلمين، مع أن الناس مسلمين كانوا أو غير مسلمين يحرصون على زيارة التمثالين والسياحة حولهما.[...]كان العالم كله يستعطف طالبان و زعيمها كي يتركوا التمثالين على حالهما، حتى لو حظروا حولهما الزيارة السياحة بالمنطقة، لكن الملا محمد عمر لا يستجيب للاستعطاف ، و يقول على الملأ انا أبعث يوم القيامة محطم اصنام ، خير من بعثي تاجر أصنام".[304]

« Les infos en boucle confirmaient la volonté du leader du mouvement afghan des Talibans, le mollah ‘Omar[305], de détruire deux énormes statues situées dans la région de Bāmyān, qui se trouvait sous son contrôle. Les statues représentaient Bouddha. Le fait que cette divinité soit adorée par les non musulmans uniquement n’empêchait pas que les gens, musulmans ou pas, désirent voir les statues et visiter le site touristique autour. […] Le monde entier suppliait les Talibans et leur chef de laisser intactes les deux statues, même s’ils devaient en interdire la visite et empêcher le tourisme dans toute la zone. Mais le mollah ‘Omar n’entend pas les suppliques et dit à tout le monde : "Le jour du Jugement dernier je préfère qu’on m’envoie détruire les idoles, plutôt que de les vendre" ».

Dans le même roman Suhayl, sage ami du protagoniste, en parlant des pays musulmans où les vestiges du passé ont été détruits, dit que :

" الذين تدينوا هدموا ما بناه الذين تدينوا قبلهم، لأنه كان يغيظهم، ولأن الهدم سهل".[306]

« Ceux qui adoptent une religion détruisent ce qui a été bâti par ceux qui ont adopté une religion avant eux, parce que [ces signes] les agacent et parce que détruire c’est ce qu’il y a de [plus] facile à faire ».

Comme l’islam de l’époque de Muḥammad, cet islam politique du XXe siècle - qui prétend d’ailleurs s’inspirer du premier - prône la création d’un Etat, et a besoin pour cela de passer par cette phase, avant tout symbolique, de destruction du passé.

2.5.2.3.Christianisme et pouvoir

Le recours à la violence liée au religieux a, dans la plupart des cas, des motivations politiques contingentes. En ce qui concerne le christianisme, Zaydān fait noter le décalage entre le

dernier, il rédige son ouvrage majeur, *Ma ‘ālim fī al-tarīq* [Jalons sur la route], véritable manifeste du djihadisme. Pour ce frère musulman désormais radicalisé, les « infidèles » à combattre – représentant la nouvelle *ǧāhiliyya* (« âge de l’ignorance ») - sont identifiés avec les gouvernements arabes corrompus d’une part, et avec les puissances étrangères coloniales et impérialistes qui leur sont alliées d’autre part.

[304] *Maḥāll*, pp. 196-197.

[305] Proche d’Oussama Ben Laden, le mollah ‘Omar est le chef du mouvement fondamentaliste musulman des Talibans de 1994 jusqu’à sa mort, survenue entre 2013 et 2015.

[306] *Maḥāll*, p. 139.

message de Jésus et la réalisation historique du christianisme après la mort de ce dernier[307]. En effet, bien que fondé sur la Bible hébraïque qui accepte l'idée de violence sacrée et de guerre sainte, le message de Jésus est radicalement pacifique. Tout en s'inspirant de la Loi de Moïse et des autres prophètes, il interprète cette dernière de façon révolutionnaire, puisqu'il fonde, pour la première fois, une morale dans laquelle non seulement la violence est proscrite, mais aussi les sentiments de colère et de haine, qui mènent à la violence[308]. Ainsi, lit-on dans l'Evangile de Matthieu :

« Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : "Tu ne commettras pas de meurtre" ; celui qui commettra un meurtre en répondra au tribunal. Et moi, je vous le dis : quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal […]. Quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; viens alors présenter ton offrande. Mets-toi vite d'accord avec ton adversaire, tant que tu es encore en chemin avec lui, de peur que cet adversaire ne te livre au juge, le juge au gendarme, et que tu sois jeté en prison ».[309]

Dans le message de Jésus tel qu'il est transmis par les Evangiles, le refus de la violence est radical :

« Vous avez appris qu'il a été dit : "œil pour œil et dent pour dent". Et moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre »[310].

« Vous avez appris qu'il a été dit : "tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi". Et moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment le fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la plus sur les justes et les injustes ».[311]

Fidèle à ce message, l'apôtre Paul s'adresse ainsi à la première communauté chrétienne de Rome :

« Bénissez ceux qui vous persécutent ; bénissez et ne maudissez pas ».[312]

Par son message de non-violence absolue, Jésus se distingue nettement du judaïsme ; mais ce qui l'éloigne également de sa religion d'origine est son refus d'être le Messie-roi d'Israël que les foules attendaient, après avoir assisté à tous ses miracles[313] :

---

[307] *Ibid.*, p. 200.
[308] Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade : violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Editions du Seuil, Paris, 2002, p. 15.
[309] Mt 5, 21-25.
[310] Mt 5, 38-39.
[311] Mt 5, 43-45.
[312] Rm 12, 14.
[313] J. Flori, *op.cit.*, p. 19.

« A la vue du signe qu'il venait d'opérer, les gens dirent : "Celui-ci est vraiment le Prophète, celui qui doit venir dans le monde". Mais Jésus, sachant qu'on allait venir l'enlever pour le faire roi, se retira à nouveau, seul, dans la montagne »[314].

Jésus est persécuté tant par sa communauté d'origine, qui le renie, que par le pouvoir étatique, qui voit en lui un élément perturbateur et le condamne. Pour reprendre les termes de Zaydān, Jésus est perçu comme l'instigateur d'une dangereuse tendance « sortante » et subit de ce fait la violence de la répression étatique. Face à cette violence destructrice, sa réaction sera celle de la non-violence et de la reconstruction :

"المسيح يسوع قال لليهود في أورشاليم : اهدموا الهيكل، فسوف أبنيه في ثلاثة أيام"[315]

« A Jérusalem, Jésus avait déclaré aux juifs : 'Détruisez donc ce sanctuaire, et je le reconstruirai en trois jours »

Si Jésus ne tente pas de prendre le pouvoir (ce qui, selon certains, lui coûtera la vie, puisque Judas l'aurait dénoncé aux autorités romaines justement pour l'obliger à se révéler au monde comme le Messie attendu), les Eglises qui se formeront dans les premiers siècles après sa mort seront, elles, en compétition permanente pour s'accaparer ce pouvoir.

Zaydān insiste - à la fois dans *Al-Lāhūt al-'arabī* et dans ses romans – sur le rôle joué par ces conflits politiques entre les grandes Eglises dans les destructions et la violence auxquelles on assiste entre les Ve et VII siècles. Les puissants, dit Zaydān, se mêleront de politique et chercheront le pouvoir dans le royaume d'ici-bas, en laissant le peuple de fidèles suivre le modèle de Jésus et chercher à atteindre le royaume des cieux[316].

Le passage du message de Jésus prônant le détachement du monde à une religion intimement liée au pouvoir étatique va de pair avec la reconnaissance progressive de cette religion dans l'empire romain, à partir du règne de Constantin Ier. Dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, Zaydān rappelle que l'intérêt de ce dernier étant de rallier les populations de confession chrétienne vivant dans le Croissant fertile, en Palestine et en Egypte, et de s'assurer la poursuite de l'approvisionnement en blé et en raisin provenant de la vallée du Nil, il promulgue un premier édit en 313 reconnaissant le christianisme comme une des religions officielles de l'empire. Quelques années plus tard, inquiet des désordres que les querelles dogmatiques qui ont éclaté

[314] Jn 6, 14-15.
[315] *'Azāzīl,* p. 194.
[316] *Al-Lāhūt al-'arabī,* p. 206.

au sein des Eglises commencent à causer, il décide de se mêler des affaires religieuses en convoquant un concile à Nicée en 325, et exile celui que l'on désigne comme le principal fauteur de trouble, Arius. Selon le récit officiel de l'Eglise, l'empereur finit, à la fin de sa vie, par se convertir au christianisme, inaugurant ainsi l'ère de l'Empire chrétien[317]. Le passage entre la phase du « solstice d'hiver » et celle de l'« équinoxe de printemps » - selon la terminologie zaydanienne – est illustrée par la légende des « Sept dormants d'Ephèse » (dans sa version chrétienne): persécutés à l'époque de Dèce (249-251) à cause de leur foi chrétienne, ces derniers se réfugient et s'endorment dans une grotte. Réveillés sous le règne de Théodose II (408-450), ils découvrent avec grande surprise que la porte de leur ville est surmontée du signe de la croix. En deux-cents ans, le passage entre ces deux phases est désormais définitif.

Comme Zaydān, d'autres historiens soulignent aussi l'importance de la matrice politique dans l'histoire des conflits interreligieux et interdoctrinaires :

« Désormais, à la suite de Constantin, les empereurs byzantins se considèrent eux aussi comme investis de la même mission : promouvoir, puis imposer la religion chrétienne dans l'Empire, combattre, voire persécuter les païens et les chrétiens dissidents, schismatiques ou « hérétiques », c'est-à-dire tous ceux qui n'adoptent pas les décisions de la hiérarchie ecclésiastique dans la « Grande Eglise romaine », soutenue par l'empereur, définissant désormais l'orthodoxie. On en voit bientôt les effets ; en 392, l'empereur Théodose Ier interdit tout culte païen dans l'Empire. […] Les païens perdent alors peu à peu leurs droits civiques, et Théodose II, en 415, les exclut définitivement de l'administration et de l'armée. » [318].

Ayant obtenu le soutien du pouvoir politique, l'Eglise ou les Eglises dominantes ont désormais dans le nouveau code juridique promulgué par Théodose II un appui institutionnel pour affaiblir, voire éliminer leurs adversaires. Publié en 438, le code théodosien désigne désormais les hérétiques comme l'ensemble des ennemis intérieurs de la « vraie religion et du vrai Dieu », qui est donc l'orthodoxie.[319] Le terme d'hérésie - dont le sens avait déjà glissé dès le IIIe siècle de « doctrine, opinion, école philosophique » vers une « déviation de la juste doctrine, du juste credo » - devient synonyme de « crime d'Etat ». A la période qui intéresse Zaydān - c'est-à-dire celle qui commence avec les querelles christologiques du IVe et Ve siècles et qui arrive jusqu'à l'avènement de l'islam - cette accusation touche à la fois les païens et les adeptes des courants minoritaires, comme les gnostiques, les ariens, les nestoriens et enfin les coptes d'Egypte qui, après avoir refusé les décisions du concile de Chalcédoine, subiront les persécutions de l'Eglise byzantine melkite jusqu'à l'arrivée des Arabes au VIIe siècle. La répression des hérétiques par

[317] *Ibid.*, p. 200-205.
[318] J. Flori, *op.cit.*, p. 34.
[319] J. Soler, *op.cit.*, p. 316.

le pouvoir civil s'explique par le souci de sauvegarder l'unité et la paix de l'Eglise, qui sert de modèle à l'unité et la paix de l'Empire. Ainsi, « dans la première moitié du VIe siècle, sous le règne de Justinien, les Manichéens seront condamnés au bûcher, les Ariens chassés de leurs églises, les Samaritains verront leurs synagogues détruites »[320].

Elément central et fondateur dans le roman *'Azāzīl,* la crise arienne se déroule en grande partie à travers des controverses qui opposent plusieurs personnalités chrétiennes. C'est le cas de la querelle autour d'Origène entre l'évêque d'Alexandrie Théophile[321] et son adversaire l'évêque de Constantinople Jean Chrysostome[322], ou de celle entre Cyrille, neveu et successeur de Théophile et Nestorius, successeur de Jean Chrysostome.[323]

Commencée dès les premiers siècles du christianisme, la lutte de pouvoir au sein des Eglises orientales atteint son apogée aux IVe et Ve siècles, à l'époque des grands conciles œcuméniques, mais elle se poursuit sans solution de continuité durant les siècles suivants. A plusieurs reprises, dans *Al-Nabaṭī*, le conflit entre les évêques est évoqué, comme dans les deux passages ci-dessous :

"رجال الكنائس في الشام يتنازعون فيما بينهم، فتذهب ريحهم بددا، والملك هرقل حائر بين مذاهبهم."[324]

« Les patriarches du Levant se faisaient la guerre et se déchiraient entre eux, et l'empereur Héraclius, quant à lui, ne savait pas de quel côté se ranger ».

"أساقفة الكنائس منقسمون. فريق منهم يؤيد هرقل ويسانده، وفريق يقوده الأسقف صفرون، يعارض وسقول إن هرقل رجل آثم."[325]

« Les évêques des Eglises sont divisés : un groupe d'entre eux soutient Héraclius ; un autre, guidé par l'évêque Sofrone, s'oppose à l'empereur qu'il considère comme un pécheur ».

L'appétit de pouvoir des autorités ecclésiastiques est présenté, dans l'œuvre de Zaydān, comme d'autant plus blâmable qu'il est en net contraste avec l'impuissance des populations : ces dernières subissent les conséquences des querelles doctrinaires se déroulant dans les hautes

[320] P. Maraval, *op.cit.*, p. 27.
[321] Théophile fut évêque d'Alexandrie de 384 à 412. Il est connu pour son intransigeance et pour son rôle attesté dans la destruction de plusieurs temples païens d'Alexandrie.
[322] Né à Antioche, Jean Chrysostome doit son nom (en grec *krysostomos,* « bouche d'or ») à son éloquence. Nommé archevêque de Constantinople en 397, il se distingue pour sa rigueur digne d'un ascète. Sa lutte contre la corruption des moeurs lui attire l'hostilité des classes supérieures et des hauts rangs du clergé, à tel point qu'il finit par être condamné et exilé.
[323] P. Maraval, *op. cit*, p. 72.
[324] *Al-Nabaṭī,* p. 329. Passage déjà cite p. 74 de ce travail.
[325] *Ibid.*, p. 362.

sphères politico-religieuses. D'après l'historiographie, après le concile de Chalcédoine (451) qui suscite de violentes oppositions dans toutes les régions de l'Empire, la réaction impériale est celle de mesures autoritaires pour imposer la doctrine chalcédonienne, en espérant rétablir l'unité de l'Empire dans un contexte de conflit avec les Perses sassanides. Ainsi, lorsque l'empereur Héraclius (mort en 641) envoie à Alexandrie en 631 Cyrus, le patriarche à la main de fer chargé de convertir la population de rite monophysite (non chalcédonien) au dogme melkite (chalcédonien), celui-ci essaie de gagner la faveur des populations par l'intermédiaire de la doctrine monothélite. Face au refus des populations coptes d'adhérer au nouveau credo, le patriarche (devenu aussi préfet) se livre à de nombreuses persécutions. Dans le roman *Al-Nabaṭī,* on narre qu'à cette occasion, les Pères de l'Eglise fuient en laissant la population en proie aux violences :

"الآباء الكبار يهربون إلى جهات بعيدة، فرارا من أسقف ملكاني رهيب، جلبه لنا الروم أواخر الخريف الماضي، من جهة القوقاس. [...]الأسقف القوقاسي [...] قتل في الاسكندرية ألوفا من الفقراء، لأنهم لم يرتضوا الدخول في مذهبه. البسطاء من أهلنا الذين قتلوا لا يعرفون أصلا مذهبهم، لكن الآباء الذين هربوا قالو لهم، ان الموت أهون من مخالفة المذهب"[326]

« Les Pères éminents prennent la fuite vers des contrées lointaines, pour échapper à un terrible évêque melkite que les Byzantins nous ont envoyé du Caucase […]. L'évêque caucasien […] a tué à Alexandrie des milliers de pauvres gens parce qu'ils avaient refusé d'adhérer à sa doctrine. Ces gens simples de notre communauté qui ont été tués ne savaient même pas en quoi leur propre doctrine consiste ; mais les Pères qui ont pris la fuite leur avaient dit qu'il est mieux de mourir que de trahir sa propre doctrine. »

Les Pères de l'Eglise et les évêques qui, jusqu'au concile de Nicée, se limitaient à défendre leur doctrine par une théologie apologétique, commencent, à partir du Ve siècle, à se servir régulièrement des armes politiques de l'anathématisme (l'excommunication destinée aux hérétiques, aux incroyants, et aux apostats) et des conciles. Le roman *'Azāzīl* évoque le contexte de rédaction et le texte des douze anathématismes envoyés en 429 par Cyrille, patriarche d'Alexandrie, à Nestorius, patriarche de Constantinople.[327] Ces anathématismes précèdent de deux ans la convocation, par Théodose II, du concile œcuménique d'Ephèse, dans lequel s'opposent les positions dogmatiques des deux patriarches, et qui aboutit à la condamnation de Nestorius. Loin d'être simplement un lieu de confrontation de positions théologiques, ces conciles deviennent au fil du temps le lieu principal dans lequel se décident la puissance et la position hiérarchique des Eglises les unes par rapport aux autres. Dans l'ouvrage *Comment*

[326] *Ibid.*, p. 336.
[327] *'Azāzīl,* pp. 237-241.

Christ est devenu Dieu, l'historien des religions Frédéric Lenoir analyse ainsi l'inimitié de Cyrille envers Nestorius :

« Ce n'est sans doute pas aussi sans arrière-pensées politiques que Cyrille a décidé de croiser le fer avec Nestorius. Alexandrie, grand centre intellectuel du christianisme des premiers siècles, n'a toujours pas digéré la décision du concile de Constantinople d'accorder, en 381, le deuxième rang de la hiérarchie cléricale à l'évêque de Constantinople, au détriment du sien. En dénonçant une nouvelle hérésie, en défendant l'orthodoxie, Cyrille espère-t-il récupérer une partie de la primauté et de l'importance qui étaient accordées autrefois à son siège ? Voire le deuxième rang dans la hiérarchie injustement attribué à Constantinople, selon les Alexandrins ? Certes, il est profondément convaincu de l'unité des deux natures, dans le Christ, et il entend défendre ses convictions, mais la théologie, de toute évidence, n'est pas la seule en jeu ici. »[328]

Dans *'Azāzīl,* l'enjeu de pouvoir apparaît clairement dans une discussion entre Hībā et Nestorius suite à la réception par ce dernier des anathématismes de Cyrille :

"يا أبت إني قلق عليك. ولا أنصحك بتحدي كنيسة الاسكندرية

- يا هيبا أنا لا أتحدى أحد، ولكن كيرولس يريد أن يعلن وصايته على جميع الكنائس في العالم."[329]

« Mon Père, ai-je déclaré avec compassion, je suis inquiet pour vous, et je ne peux vous encourager à défier l'Eglise d'Alexandrie.

- Hībā, je ne défie personne, c'est seulement que Cyrille est résolu à mettre la main sur toutes les Eglises du monde chrétien. »

Ce roman insiste à plusieurs reprises sur la nature politique des conflits religieux qui agitent les Eglises d'Orient à partir du IVe siècle. Ainsi, Nestorius révèle à Hībā sa position au sujet de la condamnation d'Arius suite au concile de Nicée en 335 :

"الحقيقة يا هيبا، أن الأمر كله تلبيس، فإبليس هو المحرك الرئيس لكل ما جرى قبل مائة عام في مجمع نيقية. أعني بإيليس، شيطان السلطة الزمانية التي تغلب سكرتها الناس، فينازعون الرب في سلطانه ويتنازعون فيما بينهم، فيفشلون وتذهب ريحهم بددا.[...] فالإمبراطور قسطنطين كان متعجلا، لإعلان ولايته على أهل الصليب، حتى أنه لم يصبر على عودته المسكونية للمجمع الى حين اكتمال مدينته الجديدة القسطنطينية.[...] فدعا كل رؤوس الكنائس للمجمع المسكوني و أدار جلساته وتدخل في الحوار اللاهوتي ثم أملى على الحاضرين من الأساقفة و القسوس القرارات . مع أنه فيما أظن، لم يقرأ كتابا واحد من اللاهوت المسيحي![...] ولم يكن يهتم اصلا بالخلاف اللاهوتي بين القس آريويس وأسقف الاسكندرية في زمانه.[...] ثم انتصر الإمبراطور للأسقف اسكندر ليضمن قمح مصر ومحصول العنب السنوي ، وحرم الراهب آريوس وحرم تعاليمه ، وحكم بهرطقته كي يرضى الاغلبية من الرعية ،ويصير بذلك نصيرا للمسيحية."[330]

« La vérité, Hībā, est que toute cette affaire est une imposture, car Iblīs a été le véritable maître d'œuvre des événements survenus il y a cent ans au concile de Nicée. Par Iblīs, j'entends le démon du pouvoir temporel, dont l'ivresse emporte les gens au point qu'ils contestent le Seigneur dans Son autorité et se déchirent entre eux. […]

[328] Frédéric Lenoir, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Fayard, Paris, 2010, p. 286.
[329] *'Azāzīl,* p. 245.
[330] *Ibid.*, pp. 52-53.

L'empereur Constantin était tellement empressé de proclamer son emprise sur les gens de la Croix qu'il n'a même pas attendu, pour lancer formellement son invitation œcuménique, que sa nouvelle capitale Constantinople soit achevée.[…] Aussi a-t-il convoqué tous les chefs d'Eglises pour ce concile œcuménique dont il a présidé lui-même les séances, intervenant sans vergogne dans le débat théologique puis dictant les résolutions finales aux évêques et aux curés présents, alors qu'il n'avait – je suis prêt à le parier – jamais lu un seul livre de théologie chrétienne ! […] De même, il ne s'intéressait guère à la controverse théologique entre le prêtre Arius et l'évêque d'Alexandrie de l'époque, Alexandre […]. L'empereur s'est finalement rangé du côté de l'évêque Alexandre, dans le but de s'assurer le blé d'Egypte et la récolte annuelle de raisin égyptien. Il a excommunié Arius et interdit qu'on enseigne ses idées, qu'il a qualifiées d'« hérétiques » pour complaire à la majorité de ses ouailles, se posant par cette manœuvre en héraut du christianisme. »

De la même manière, les violences perpétrées à Alexandrie relèvent plus du politique que du religieux. C'est le cas, par exemple, du lynchage de l'évêque Georges de Cappadoce[331] dans les rues de la ville en 361, raconté à Hībā par le sacristain de l'église Saint-Marc et motivé par le fait que l'évêque non seulement « inclinait vers les idées d'Arius le maudit » (*kāna māriqan yamīlu ilā ārā' Āriyūsi-l-mal'ūni*) mais il leur « avait été imposé par Rome » (*kāna mafrūḍan 'alaynā min Rūmā*).[332]

Plus loin, dans un autre dialogue avec Hībā, Nestorius évoque les violences d'Alexandrie dans ces termes :

"يا هيبا ما يجري في الاسكندرية لا شأن للديانة به.[...] وقتل الناس باسم الدين لا يجعله دينا . إنها الدنيا التي ورثها ثيوفليس، وأورثها من بعده ابن أخته كيرولس. فلا تخلط الأمور ببعضها يا ولدي، فهؤلاء أصحاب سلطان لا أهل إيمان ... أهل قسوة دنيوية لا محبة دينية".[333]

« Hībā, la religion n'a rien à voir avec les événements d'Alexandrie ! […] Tuer quelqu'un au nom de la religion ne peut être tenu pour une manifestation acceptable de piété. Cette conception violente, Théophile en a hérité, puis après lui son neveu Cyrille. Aussi ne faut-il pas mélanger les choses, mon fils. Ces gens-là sont avant tout des gens de pouvoir et non des parangons de foi. »

Ce passage fait allusion, notamment, au meurtre de la philosophe néoplatonicienne Hypatie, pour lequel le roman laisse croire à une responsabilité directe de l'évêque. Cette dernière y est suggérée, en effet, par l'enchaînement direct entre le sermon de l'évêque, les cris du public « annonçant une terrible catastrophe » (*munaḏḏira bi-ḥādiṯin ǧasīmin*)[334], et le départ de Pierre, suivi d'une horde de fidèles, en direction de la voie Canopique. Ainsi, même si aucune preuve

[331] Georges de Cappadoce fut évêque d'Alexandrie de 357 à 361.
[332] *'Azāzīl,* p. 149.
[333] *Ibid.*, pp. 184-185.
[334] *Ibid.*, p. 153.

évidente n'atteste de la responsabilité directe de Cyrille dans les assassinats de païens, Zaydān dans son roman prend le parti de la lui attribuer.

Si le roman de Zaydān est explicitement à charge contre l'évêque, il est significatif de noter que certains historiens chrétiens établissent aussi un lien direct entre les prises de position de l'évêque d'Alexandrie et l'action violente des moines de Nitrie, guidés par Pierre. C'est le cas de Socrate le Scolastique[335], qui rapporte que, cette année-là, Alexandrie traversait de grands troubles, fomentés par les juifs, que l'évêque Cyrille avait chassés de la ville (dans laquelle ils demeuraient depuis Alexandre le Grand) ; cette situation était à l'origine d'un grave différend entre Cyrille et le gouverneur de la ville Oreste, qui s'aggrave lorsque des moines de Nitrie, venus en troupe afin de combattre pour « saint Cyrille », blessent et offensent Oreste. Quelques jours plus tard, la célèbre philosophe platonicienne, proche d'Oreste et soupçonnée de soulever ce dernier contre l'évêque Cyrille, est suppliciée, puis brûlée vivante par ces moines fanatiques[336]. Même un texte copte tel que l'*Histoire des Patriarches* de Sévère d'Achmounein, en évoquant l'épisode sanglant de l'assassinat d'Hypatie - qu'il définit pourtant comme une sorcière attirant à elle la population par les ruses du Diable – établit un lien entre la mort de la philosophe et le patriarche. On y apprend, en effet, que, suite à cet épisode, tous les chrétiens se rassemblent autour du patriarche Cyrille, appelé le nouveau Théophile, car il a réussi à libérer la ville des derniers restes de paganisme[337].

En dehors de quelques exemples (parmi lesquels ceux que nous venons de citer), la responsabilité directe de Cyrille ne fait pas le consensus chez les historiens. En revanche, l'interprétation de ce meurtre comme un acte symbolique de matrice politique est largement partagée : résumées dans l'ouvrage de Christopher Haas, *Alexandria in the Late Antiquity*, les différentes versions des historiens sur cet épisode convergent pour dire que le meurtre d'Hypatie est non seulement le résultat d'un conflit politique qui oppose le gouverneur Oreste et l'évêque Cyrille, mais aussi l'acte final d'un conflit plus ample entre les différentes communautés religieuses de l'Antiquité tardive pour s'accaparer le pouvoir politique[338]. En ce qui concerne le différend entre Oreste et Cyrille, le roman de Zaydān y fait allusion en laissant croire également à un rapport entre ce dernier et la mort de la philosophe :

[335] Socrate le Scolastique est un historien chrétien de langue grecque, mort vers 440 à Constantinople.
[336] Eusèbe de Césarée et al., *Histoire de l'Eglise*, trad. par L. Cousin, Pierre Rocolet chez Damien Foucault, Paris, 1975-1976.
[337] A. Ǧamāl al-dīn, *op.cit.*, p. 145.
[338] Christopher Haas, *Alexandria in the Late Antiquity*, The John Hopkins University Press, 1997, pp. 307-308.

"لم أعد أسمع أخباراً عن هيباتيا [...]. حتى جاءت تلك الأيام العصيبة من شهور سنة خمس عشرة وأربعمئة للميلاد المجيد، إذ سرت أولاً بين رجال الكنيسة، همهمات عن احتدام الخلاف بين البابا كيرلس وحاكم الإسكندرية أوريستوس. [...] تأكّدت من همهمات الخدم الذين يترددون بين المدينة والكنيسة، أن كراهية البابا لهيباتيا قد بلغت المدى. كانوا يقولون إن الحاكم أوريستوس طرد رجلاً مسيحياً من مجلسه، فغضب البابا. ويقولون إن الحاكم يعارض ما يريده البابا من طرد اليهود بعيداً عم الإسكندرية. [...] ويقولون إن الحاكم كان يفترض فيه أن يصير نصيراً لأهل ديانتنا، إلا أن الشيطانة هيباتيا تدعوه إلى غير ذلك."[339]

« Je n'ai plus guère entendu parler d'Hypatie […] jusqu'à cette période funeste qui s'est ouverte vers la fin de l'an 415. C'est en effet à cette époque que se sont répandues parmi les hommes d'Eglise des rumeurs quant à l'aggravation du différend entre le pape Cyrille et le gouverneur d'Alexandrie Oreste. […] J'ai pu m'assurer, via les rumeurs colportées par les serviteurs qui se déplaçaient entre la cathédrale et la cité, que la décision du gouverneur Oreste de chasser de son cénacle un homme de religion chrétienne avait déchaîné la fureur du pape. On racontait aussi que le gouverneur s'était opposé à la volonté de ce dernier de bannir définitivement les juifs d'Alexandrie […]. On prétendait également que le gouverneur n'était pas fermé à l'idée de rallier le camp des défenseurs de notre foi, mais que la « démone » Hypatie l'en avait dissuadé ».

Zaydān tente ainsi de démontrer, tout au long de ce roman, l'imbrication constante entre le religieux et le politique, attribuant donc à ce dernier la responsabilité principale de la violence perpétrée au nom du Christ.

2.5.2.4. Islam et pouvoir

Quant à l'islam, cette imbrication entre religieux et politique est d'autant plus claire selon Zaydān que - dit-il - l'histoire musulmane montre que « sans Etat, il n'y aurait pas eu de religion ; sans prescriptions légales, il n'y aurait pas eu de croyances religieuses, et sans guerre sainte, la religion de Dieu n'aurait pas pu se répandre sur terre »[340]. En d'autres termes, en ce qui concerne l'islam, le politique serait le fondement même de l'existence du religieux.

Dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, Zaydān précise les raisons politiques qui ont accompagné l'expansion de l'islam et les conquêtes, et notamment le fait que les Arabes ont utilisé la religion qui est éclose dans leur territoire afin de créer un véritable Etat et de le rendre puissant par son expansion territoriale :

[339] *'Azāzīl,* pp. 150-151.
[340] *Al-Lāhūt al-'arabī,* p. 200.

"فقد مدّهم القرآن "المدني" بنظام حياتي، ولم يكتف النص القرآني بالإلهيات التي فاضت بها السور المكية. ومن هنا، تحول "الدين" على أيدي المسلمين الأوائل، إلى راية يحاربون تحتها بغرض تأسيس الدولة، ومدّ حدودها لتشمل كل ما يمكن أن يكون داراً للدين الجديد الذي كان العرب يترقبونه. فصارت جزيرة العرب في سنوات قليلة، داراً للإسلام، وصار غيرها من أنحاء الأرض دار حرب، حتى تُفتح."[341]

« Le texte coranique ne se limite pas aux récits divins dont regorgent les sourates mecquoises, mais joue le rôle d'un véritable "code civil" pour les croyants, auxquels il fournit [dans les sourates médinoises, ndr.] un régime de vie. C'est à partir de là que "la religion" [ici dans le sens de l'islam] devient, à travers l'action des premiers musulmans, une bannière sous laquelle combattre dans le but de bâtir un Etat et d'élargir ses frontières. Ainsi, le plus possible de territoires furent englobés dans l'espace de la nouvelle religion, contrôlée par les Arabes. En quelques années, la Péninsule arabique devint donc terre d'islam, tandis que d'autres régions du monde devenaient des terres ennemies à conquérir. »

Si le politique est le fondement du religieux, il est également - pour Zaydān - le fondement de la violence qui est évoquée dans le Coran et dans le Hadith[342] :

"فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ"[343]

« A l'expiration des mois sacrés, tuez les associateurs partout où vous les trouverez »

"وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ"[344]

« Tuez-les où que vous les rencontriez »

"فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ"[345]

« S'ils apostasient, appréhendez-les et tuez-les où que vous les trouviez »

En effet, cette violence s'exerce avant tout contre tous les éléments susceptibles d'empêcher l'installation d'une hégémonie arabe et islamique dans la Péninsule arabique :

---

[341] *Ibid*., p. 149.
[342] *Umirtu an uqātila-l-nāsa ḥattā yaqūlū lā ilāha illā-llāhu*, « Il m'a été ordonné de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils disent : 'Il n'y a aucun dieu en dehors d'Allah' » : Muslim, *Īmān*, 32-36 ; Buḫārī, *Īmān*, 17, 28, *Ṣalāt*, 28, *Zakāt*, 1, *I'tiṣām*, 2, 28 ; Abū Dāwūd, *Ǧihād*, 95 ; al-Tirmiḏī, *tafsīr sūrat* ٨٨; al-Nasā'ī, *Zakāt*, 3 ; Ibn Māǧa, *Fitan*, 1-3 ; al-Dārimī, *Siyar*, 10 ; Ibn Ḥanbal, IV,8 (voir A.J. Wensinck et al., *op.cit*., tome I, p. 99).
[343] Coran IX, 5 (trad. Boubakeur).
[344] Coran II, 191 (trad. Boubakeur).
[345] Coran IV, 89 (trad. Boubakeur).

"وقد قاتل المسلمون المشركين، ودفعوهم خارجاً حتى خلت منهم "جزيرة العرب" وصارت عن بكرة أبيها أرضاً عربية إسلامية، بعدما كانت عربية متعددة الأديان."[346]

« Les Musulmans ont combattu les mécréants, les chassant tous, sans exception, de "la Péninsule arabique". Cette dernière est ainsi devenue un territoire entièrement arabe et islamique, après avoir été arabe et multiconfessionnel. »

C'est également à cause de la nature éminemment politique de cette religion que le pouvoir a toujours mené une répression féroce à l'égard des dissidences religieuses internes à la communauté ; répression qui a été, selon notre auteur, plus violente que celle que subissaient les peuples soumis, adeptes des autres religions du Livre. Ainsi, selon Zaydān, la cause principale de la condamnation des premiers théologiens musulmans est que leurs positions entravent le pouvoir absolu des dynasties successives de califes. C'est le cas de Ma'bad al-Ǧuhaniyy (Ier s. de l'hégire) qui avait assisté à l'usurpation du pouvoir de la part de Mu'awiya le jour de l'arbitrage, et qui niait la prédestination. Paradoxalement appelée *qadariyya* (« de la prédestination »), son école refusait la domination omeyyade qui prétextait la prédestination divine pour se légitimer. Cette école a été violemment condamnée par le pouvoir en place, comme en témoigne le hadith *al-qadariyya naṣārā hāḏihi-l-ummati wa maǧūsuhā* [347] (« Les qadarites sont les chrétiens et les mazdéens de cette communauté »), qui sera utilisé aussi plus tard contre les mu'tazilites (appelés aussi qadarites)[348].

Ces fondateurs de la théologie islamique ont donc été tués pour s'être révoltés (*ḫurūǧ 'alā-l-ḥukm*) contre les Omeyyades. Ainsi, dit Zaydān, ils ont subi un sort comparable à celui des premiers martyrs chrétiens. Par la suite, la théologie islamique s'est progressivement détachée des objectifs pragmatiques et des questions liées au pouvoir, se limitant à une spéculation théorique[349]. Héritier de cette dernière tendance, la théologie « orthodoxe » s'est construite dans une dynamique dialectique contre ces premiers courants ; exactement comme, dans le christianisme, l'orthodoxie s'est construite en opposition avec les courants définis au fur et à mesure comme hétérodoxes.

---

[346] *Al-Lāhūt al-'arabī*, p. 149.
[347] Le hadith tel qu'il est répertorié dans A.J. Wensinck et al., *op.cit.*, récite : *Wa maǧūsu hāḏihi-l-ummati, ummatī-llaḏīna yaqūlūna lā qadara* « Les Mazdéens de cette communauté sont ceux de ma communauté qui soutiennent qu'il n'y a pas de prédestination » (Ibn Ḥanbal, II,86 et V,307 et Abū Dāwūd, *Sunna*, 16).
[348] *Al-Lāhūt al-'arabī*, pp. 158-161.
[349] *Ibid*., pp. 167-169.

Dans *Al-Nabaṭī*, les narrations des femmes nous permettent de suivre les guerres qui se déroulent en arrière-plan de l'histoire particulière du village nabatéen.

Outre les guerres entre Perses et Byzantins et les conflits entre les Eglises auxquels nous avons déjà fait allusion, on assiste, dans cette phase trouble où les rapports de force se redessinent dans la région, à des guerres entre différentes tribus qui s'affrontent pour essayer de s'accaparer le pouvoir. Ainsi, on lit dans un passage du roman :

"التغالبة يودون لو يأكلون العرب، وكل الناس، لكنهم يحتاجون نبوة يحاربون تحت رايتها، بعد ما استفاقوا من حرب البسوس الطاحنة، واتحدوا ثانية مع أبناء عمومتهم البكريين. قالو له: سنؤمن لك إذا قلت في الحرب وحيا يدعو الى القتال."[350]

« Les Taġlib[351] voudraient anéantir toutes les autres tribus arabes ; mais, après être sortis de la guerre destructrice de Bāsūs et s'être à nouveau alliés avec leurs cousins des Bakr, ils ont besoin d'une prophétie sous la bannière de laquelle combattre. Ils ont dit à mon frère [le Nabatéen, ndr.] : "Nous croirons en toi, si tu annonces une révélation qui appelle à faire la guerre" ».

Ainsi, comme le montre l'extrait ci-dessus, l'époque des débuts de l'islam voit se développer un autre phénomène qui témoigne de l'interdépendance entre politique et religieux : il s'agit du phénomène dit des « faux prophètes », c'est-à-dire des personnages revendiquant un statut de prophètes, mais dont le but réel aurait été de légitimer les ambitions de pouvoir de telle ou telle tribu et de faire en sorte que cette dernière acquière une suprématie politique dans la région. Dans ce même roman, on fait également allusion à ce phénomène lorsqu'on évoque les deux personnages de Musaylima ibn Ḥabīb al-Ḥanafī et de al-Aswad al-Ānisī, tous deux yéménites, ayant proclamé respectivement leur prophétie avant et après la mort de Muḥammad :

"اليمن يضطرب لأن نبيا اسمه الأسود، ينازع سلطان المسلمين بالانحناء.. نبي آخر بأقصى الجزيرة اسمه مسيلمة يراشق النبي القرشي بآيات مضحكة يزعم أنها تأتيه من السماء."[352]

« Le Yémen vit des troubles à cause d'un prophète du nom d'al-'Aswad, qui combat l'autorité des Musulmans dans la région. A l'extrémité de la Péninsule un autre prophète, nommé Musaylima, concurrence le prophète quraysite par des versets risibles dont il prétend qu'ils lui seraient descendus du Ciel ».

Mais la violence à l'époque islamique ne se limite pas à l'effacement des traces du passé et aux luttes de pouvoir entre les différentes tribus de la région. Elle s'exprime aussi par les guerres de conquête menées par le Prophète et par ses Compagnons. A ce propos, une chronique

[350] *Al-Nabaṭī,* pp. 324-325.
[351] Les Banū Taġlib sont une tribu arabe célèbre pour avoir combattu une autre tribu arabe, les Banū Tamīm, à l'occasion de la célèbre « Guerre de Bāsūs », entre 494 et 534.
[352] *Al-Nabaṭī,* p. 329.

byzantine contemporaine des premières conquêtes, la *Doctrina Jacobi*, met en scène deux Juifs qui accusent Muḥammad d'être un faux prophète car il n'est question chez lui « que de massacres » et car, demandent-ils : « les prophètes viennent-ils armés de pied en cap ? »[353].

En ce qui concerne les juifs, l'aspect politique de la répression dont ils ont été l'objet apparaît dans le roman *Al-Nabaṭī,* où l'on trouve des échos de la lutte antijuive qui caractérise à la fois le christianisme dès ses premiers siècles, et l'islam :

"استجاب هرقل لإلحاح أساقفته، وأصدر مرسوماً يجبر اليهود على ترك ديانتهم والإيمان بالمسيحية، وإلا قتلهم المسيحيون واستباحهم."[354]

« Répondant à l'appel de ses évêques, Héraclius avait publié un édit obligeant les juifs à abandonner leur foi et à embrasser le Christianisme, sans quoi les chrétiens les auraient tués et auraient autorisé leur persécution »

"الروم هائجون في الشمال على اليهود. رجال الكنيسة يتّهمونهم بأنهم كانوا يساعدون الفرس، الذين غلبهم الروم ، ويستعدون عليهم هرقل ويحرّضونه على الفتك بهم ، عقاباً على ما فعلوه ، وما فعله أجدادهم حين قتلوا المسيح."[355]

« Les Byzantins attaquent les Juifs au nord : les hommes d'Eglise les accusent d'avoir aidé les Perses, vaincus par Byzance, et font appel à Héraclius pour qu'il les massacre, en guise de châtiment pour ce qu'ils ont commis, et pour ce que leurs ancêtres ont commis lorsqu'ils ont tué le Messie ».

Ce passage évoque l'ancienne accusation faite par le christianisme à l'égard des juifs d'avoir été la cause de la mort de Jésus-Christ. Les commentateurs du Coran et les historiographes font remarquer que cette accusation est reprise par le texte coranique, sourate *Al-Nisā'* (« Les Femmes »), dans laquelle les israélites sont accusés, notamment, d'avoir violé leur engagement, tué les prophètes, calomnié Marie en la traitant de prostituée, et enfin d'avoir tué Jésus, meurtre dont ils se déclarent eux-mêmes coupables :

"فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الأَنبِيَاء بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً"

"وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا"

[353] *Doctrina Jacobi*, V, 16, éd. Par Gilbert Dagron et Vincent Déroche, traduit par Vincent Déroche, p. 208-210, *Travaux et Mémoires*, 11, Collège de France/De Boccard, 1991. Cité in G. Mordillat et J. Prieur, *op.cit.*, p. 225.
[354] *Al-Nabaṭī,* p. 347.
[355] *Ibid*., p. 261.

"وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا"[356]

« Pour avoir violé leur engagement, nié les signes de Dieu, assassiné sans droit les prophètes, déclaré que leurs cœurs étaient insensibles, alors qu'en réalité c'est Dieu qui les avait scellés en raison de leur incrédulité, [nous les avons maudits], et rares sont ceux qui parmi eux ont la foi. »

« [Nous les avons maudits aussi] pour leur mécréance et pour l'horrible infamie qu'ils ont portée contre Marie. »

« [Nous les avons également maudits] pour avoir déclaré : "Nous avons tué l'oint Jésus, fils de Maris messager de Dieu !" . Ils ne l'ont point tué, ni crucifié ; ce n'était qu'un faux-semblant. Ceux qui, en réalité, se livrent à des controverses à son sujet sont encore dans l'incertitude. En ce qui le concerne ils n'ont aucune connaissance. [Ce qu'ils affirment] est purement conjectural. Ils ne l'ont pas tué, c'est certain. »

Les versets coraniques semblent ici légitimer la guerre menée par le prophète de l'islam contre les trois grandes tribus juives de la Péninsule qui, refusant de prêter allégeance à la nouvelle foi, compromettent la suprématie de la communauté musulmane naissante dans la région. L'opposition fondamentale et structurelle avec le judaïsme autour de la figure du Christ sert donc d'argument pour légitimer l'opposition politique conjoncturelle, et l'exercice de la violence.

Dans le roman *Al-Nabaṭī,* un dialogue entre Umm al-banīn et son fils « le Juif » évoque les massacres de tribus juives de la Péninsule perpétrés par le Prophète :

"أرى الحزن يقتلك. فمن لأطفالك من بعدك ؟

- ماذا أفعل والحال كما تعلمين؟
- اسمع. هلك الذي هلك فلا تهلك أسى وتجلد. أعرف أنك كنت تحب أسير ابن زارم.[...]

وراح يقول بحنق عظيم: يغتال أسير بن زارم، وقبله سلام بن أبي الحقيق، وكعب بن الأشرف، وأبو عفك.. وليته يكتفي.. وها هو الآن يغزو خيبر، ألم يكفه غزو بني قينقاع وإجلاء بني النضير، وقتل بني قريظة وذبح رجالهم عياناً وسبي النساء؟"[357]

« Je vois que la tristesse est en train de te tuer. Qui va s'occuper de tes enfants si tu meurs ? - Que veux-tu que je fasse ? Tu sais très bien ce qui se passe. - Ecoute, ceux qui sont morts sont morts. Ne te laisse pas mourir toi aussi de désespoir, sois fort. Je sais que tu aimais Asīr ibn Zārim. […] Fou de rage, il dit : Asīr ibn Zārim a été tué ; avant lui Sallām ibn Abī-l-Ḥaqīq, Ka'b ibn al-Ašraf et Abū 'Afk…Et si seulement il s'était contenté de cela ! Maintenant le voici qui mène une razzia à Ḫaybar. Cela ne lui a-t-il pas suffi d'attaquer les Banū Qaynuqā', de chasser les Banū al-Naḍīr, et d'éliminer les Banū Qurayẓa en égorgeant publiquement leurs hommes et en faisant prisonnières leurs femmes ? »

Si l'accusation portée contre le Prophète est évidente dans ce passage, tous les passages qui vont suivre mettront en revanche l'accent sur les relations pacifiques entre les Musulmans et

[356] Coran IV, 155-157 (trad. Boubakeur).
[357] *Al-Nabaṭī,* p. 263. Ce passage a déjà été cité, en partie, p. 111 de ce travail.

les tribus juives qui décident de s'allier avec ces derniers et de les aider dans la conquête de la Syrie et de la Palestine. Contrairement aux tribus du Ḥiǧāz, ces Juifs du nord ne sont pas en concurrence avec les Qurayš pour le contrôle de la région et décident de collaborer avec les nouveaux maîtres. Le dialogue qui suit les dépeint donc comme des alliés politiques :

"طرق التجارة ما عادت آمنة للقوافل، ومالك سوف يذهب غدا إلى حصان، الى أطراف الشام وفلسطين، فيدعو وجوه اليهود وكبار رجالهم المتوارين هناك، كي يلتقوا هنا في الشتاء القادم، مع أمراء حرب المسلمين، و يمهدون لهم دخول النواحي.

- لكن المسلمين يقتلون اليهود؟
- لا.. كان هؤلاء أهل يثرب وخيبر، وكانوا يؤذون النبي محمدا، وخانوه، فحاربهم وطردهم. يهود الشمال أهم من هؤلاء الهالكين، وأعرق في اليهودية."[358]

« Les voies commerciales ne sont pas encore sûres pour les caravanes. Mālik [un des frères de Salāma] va se rendre demain à cheval aux frontières de la Syrie et de la Palestine, pour appeler les personnalités et les notables juifs qui se sont réfugiés là-bas à se réunir ici, l'hiver prochain, avec les généraux musulmans, afin de leur faciliter l'accès à ces régions. "Mais les Musulmans tuent les Juifs ! – Non, ils l'ont fait avec les gens de Yathrib et de Khaybar qui nuisaient au Prophète Muḥammad et qui l'ont trahi. Il les a donc combattus et chassés. Mais les Juifs du nord comptent plus que ces maudits et leur judaïté est plus ancienne" ».

Si l'évocation de la violence de matrice religieuse est présente à plusieurs reprises dans *Al-Nabaṭī*, ce roman est dépourvu de scènes détaillées sur ce sujet. Certes la violence des conquêtes est évoquée de manière rapide lors des sommaires historiques ainsi que dans certains dialogues, mais les scènes brutales décrites dans le roman font référence plutôt à une violence tribale de matrice sociale antérieure à l'islam. Ce roman laisse planer une ambigüité sur ce point, car l'islam y semble finalement apporter plutôt des améliorations sociétales.

Mis à part dans le dialogue cité précédemment entre « le Juif » et sa mère, le roman *Al-Nabaṭī* ne met jamais en cause directement le Prophète pour les épisodes de violence de ce premier siècle de l'islam. Une seule phrase, noyée au milieu d'un long sommaire sur la situation de guerre dans la région, laisse sous-entendre que, si violence il y a de la part des Musulmans à l'égard de ceux qu'on appelle les « mécréants », celle-ci serait dictée par une recommandation faite par un Prophète agonisant et en fin de vie :

"المسلمون يدفعون غير المسلمين من الجزيرة، لأن النبي قال لهم في مرض موته: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"."[359]

[358] *Ibid.*, p. 342.
[359] *Ibid.*, p. 347.

« Les Musulmans chassaient de la Péninsule les non musulmans suite aux recommandations du Prophète qui, durant l'agonie qui avait précédé sa mort, avait dit : "Chassez les mécréants de la Péninsule des Arabes !" »

Cependant, le roman fait état de la contradiction entre la beauté du message coranique et la violence des guerres du Prophète :

"في جلسة صباحية هادئة، جاؤوا له برقاع مكتوب فيها قرآن المسلمين، فنظر اليها طويلا، وجال ببصره في السهول البعيدة، ثم قام، وهو يقول، وهو يحادث نفسه: يأتي بهذا ويسيل الدماء؟ "[360]

« Pendant que nous étions dans une de nos paisibles séances matinales, ils sont venus lui apporter des feuillets avec le Coran des musulmans. Il les a regardés longuement, puis a dirigé son regard vers les plaines lointaines, s'est levé et a dit comme en parlant à soi-même : "Comment peut-il apporter ce message et [en même temps] faire couler du sang ?" »

En tout état de cause, à l'exception de ces quelques passages que nous venons de citer, dans le roman *Al-Nabaṭī* la violence perpétrée au nom de l'islam a une place beaucoup plus limitée que celle, émanant de certains courants du christianisme, qui fait l'objet du roman précédent.

L'articulation entre religieux, politique et violence dans l'islam apparaît plus clairement dans les derniers romans de l'auteur, dans lesquels il est question d'islam politique et de djihad dans le sens de guerre sainte contre les « infidèles ».

2.5.2.5.<u>L'islam politique : de la révolte contre colonialisme et dictature à l'intégrisme</u>

Phénomène prévisible de « rupture » apparenté au mouvement des Kharidjites[361], l'islam politique qui naît au XIXe siècle et se développe aux XXe et XXIe siècles, se construit aussi autour de la violence : à partir des années 1960, l'idée de djihad contre les infidèles - déjà présente auparavant[362] - y occupe une place centrale. Dans ce travail, ce n'est pas le phénomène de l'islam politique d'un point de vue historique ou sociologique qui nous intéresse, mais plutôt la manière dont notre auteur insère cette question dans son univers théorique et fictionnel. Après avoir illustré la violence des premiers siècles chrétiens et celle des débuts de l'islam, Zaydān

[360] *Ibid.*, p. 309.
[361] *Ibid.*, pp. 185-186.
[362] Nous faisons référence ici, notamment, à la pensée de Ibn Taymiyya qui - au XIIIe siècle - prône le djihad contre les Mongols ilkhanides, qu'il juge être des faux musulmans et des alliés des chrétiens de Byzance.

choisit d'aborder la violence engendrée par la guerre entre les nouveaux mouvements djihadistes et l'Occident. Ce dernier type de violence constitue en effet la brûlante actualité de l'Egypte et du Moyen-Orient, que son rôle d'intellectuel « conscience de la nation » lui impose d'aborder. Peut-être dans le but aussi de montrer au grand public, ou de conforter le public arabe, sur le fait que la violence liée au religieux n'est pas une spécificité de l'islam, mais puise ses racines dans une certaine conception du divin propre à tous les monothéismes, et dans les liens conjoncturels que la sphère du religieux tisse avec celle du politique tout au long de l'histoire.

Ni dans ses romans, ni dans ses écrits théoriques, Zaydān n'insiste excessivement sur le phénomène de la violence dans l'islam. En revanche, il condamne à plusieurs reprises la conception violente et excluante des courants théologiques *takfiris* (de *takfīr*, « anathème »). Nés dans un contexte d'éclatement de l'empire musulman (donc en conséquence de raisons politiques), ces derniers trouvent leur origine dans l'idée de « groupe sauvé » (*firqa nāǧiya*), présente dans le Hadith. Dans *Matāhāt al-wahm*, l'auteur évoque la naissance de cette idée, en rappelant le hadith :

"ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة "[363]

« Ma communauté se divisera en soixante-quinze groupes. Tous finiront en Enfer, sauf une »

Il explique ensuite que dans l'islam, on assiste dès les premiers temps à des controverses théologiques qui aboutissent à différentes doctrines (sunnite et chiite, kharidjite, mu'tazilite etc.). Si beaucoup d'historiens et d'oulémas des premiers siècles de l'islam avaient écarté cette conception restrictive de l'islam et élargi l'islamité à toutes ces écoles de pensée, une certaine tradition musulmane n'a jamais cessé de transmettre et de développer, en particulier dans les périodes de régression et d'éparpillement de l'Etat islamique, l'idée qu'un seul parmi tous ces groupes aurait été sauvé. Dans les dernières décennies du siècle dernier ce concept, qui avait déjà causé tant de morts au VIIe siècle entre Ash'arites et Hanafites, a été ressuscité par ceux qui s'autodéfinissent « groupes islamiques » (*ǧamā'āt islāmiyya*), dénomination qui est déjà excluante, car elle présuppose que les autres groupes ne font pas partie de l'islam. Ces groupes

[363] *Matāhāt al-wahm*, p. 41. Nombreuses sont les versions de ce hadith prophétique répertoriées dans A.J. Wensinck et al., *op.cit.*, tome V, pp. 135-136 : Ibn Ḥanbal, II, 332, III, 120, 145 ; Abū Dāwūd, Sunna, 1 ; al-Tirmiḏī, Īmān, 18 ; Ibn Māǧa, Fitan, 17.

radicaux œuvrent pour appliquer cette conception restrictive de l'orthodoxie et excluent de l'islam tous ceux qui ne fonctionnent pas selon le même système de pensée[364].

L'auteur analyse la violence conjoncturelle liée à l'islam comme étant aussi le résultat de l'articulation entre le politique et le religieux. Ainsi, le terrorisme de matrice islamiste et la guerre qui va opposer ce dernier aux Américains, sont interprétés, dans les romans *Maḥāll* et *Guantanamo*, comme étant le fruit d'un jeu politique mené en premier lieu par les Américains eux-mêmes et par leurs alliés corrompus à la tête des pays musulmans. Car, si les premiers instrumentalisent à leur profit les groupes islamistes dans leur guerre contre le bloc soviétique, les deuxièmes profitent du contexte international et de la priorité donnée à la lutte contre le terrorisme pour éradiquer tout foyer d'opposition politique, notamment l'islamisme qui est en train d'acquérir de plus en plus de force et de soutiens auprès des populations démunies. Cette lecture de l'histoire est omniprésente dans les deux derniers romans de notre corpus. Par exemple, dans *Maḥāll* on évoque l'attentat terroriste de 1997 à Louxor, dans lequel une cinquantaine de touristes, suisses et japonais, sont brutalement massacrés et dépecés. Le texte nous apprend que, dans un premier temps, la presse avait attribué cet attentat à « des juifs ou des terroristes » (*ǧamā'a min al-yahūd aw min ahl al-irhāb*)[365], établissant ainsi un lien entre les premiers et les seconds. Cet amalgame était destiné probablement davantage à conforter l'opinion publique égyptienne dans ses préventions contre les juifs qu'à fournir une explication rationnelle de cet acte. Quelques jours après, le récit officiel produit par les autorités égyptiennes affirme finalement que l'attentat aurait été perpétré par des « islamistes fanatiques » (*islāmiyyīn mahūsīn*) ; il apporte trois versions différentes, aussi douteuses les unes que les autres, du déroulement des faits. Parallèlement, des sources officieuses viennent contredire ce récit officiel, laissant penser plutôt à une opération orchestrée par l'Etat avec le soutien de l'Occident[366]. Ainsi, le premier acte de violence émanant de l'islam mentionné par ce roman, ne serait autre que le fruit d'un calcul politique de l'Occident et de l'Etat égyptien son allié. Ce lien de cause à effet semble être confirmé par l'« expression obscure » (*'ibāra ġāmiḍat al-ma'ānī*) prononcée à l'occasion de cet événement par le cheikh Nuqṭa al-Akbarī, maître spirituel du protagoniste :

[364] *Ibid.*, p. 41.
[365] *Maḥāll*, p. 130.
[366] *Ibid.*, pp. 131-138.

"لولا الصيد ما نفر الغزال"[367]

« Si ce n'était pour le chasseur, la gazelle ne serait pas effarouchée ».

Si, au niveau de la macro-histoire, le roman semble prendre le parti d'attribuer la cause première du conflit entre islamistes et Occident aux calculs politiques de ce dernier, le récit fictionnel fait également état des enjeux politiques qui se cachent derrière les conflits entre les différentes factions intervenant sur les champs de bataille moyen-orientaux. Ainsi, on fait allusion au « conflit » (*fitna*) qui oppose, au Soudan, le cheikh libyen Muḥammad al-Ḫalīfī aux cheikhs 'Abd al-Ġaffār et Oussama Ben Laden. Ce conflit débouche sur une attaque perpétrée par les partisans du premier dans une mosquée, qui fait plus de vingt morts parmi des innocents, alors que les deux cibles principales ne figurent pas parmi les victimes :

"لما أدرك القتلة أن إمام المسجد والشيخ أسامة ليسا بين المصلّين، ولا المقتولين، أسرعوا إلى شركة "وادي العقيق" لعلهم يجدونه هناك فيقتلونه، لكنه كان في بيته. هرولوا إلى هناك فانبرى لهم الحراس وتقاتل الجمعان طيلة ست ساعات [...].صاح الحاج بلال غاضباً، ومتسائلاً عن قتل الناس في المساجد والبيوت، فقال الأب إنها فتنة نرجو الله أن يحفظنا منها.[368]

« Lorsque les assaillants ont compris que l'imam de la mosquée et le cheikh Oussama n'étaient pas parmi les fidèles en prière, ni parmi les victimes, ils se sont empressés de rejoindre l'entreprise "Wādī al-'aqīq", en espérant y trouver ce dernier pour le tuer. Mais il était chez lui. Aussi, ils se sont précipités là-bas, où ils ont rencontré l'opposition des gardes. Les deux groupes ont combattu pendant six heures. […] Ḥāǧ Bilāl s'est mis dans une grande colère, se demandant ce qui justifiait le fait de tuer des gens dans les mosquées et dans leurs maisons. Le père a affirmé qu'il s'agissait d'une *fitna* dont on espère que Dieu nous préservera. »

En Afghanistan, les enjeux de la lutte anticoloniale se chevauchent avec les revendications politiques des islamistes d'une part, et avec les conflits intertribaux d'autre part. Ainsi, sur un fond de lutte anticoloniale, s'affrontent en même temps dans ce pays deux « factions » (*farīq*) : la première, guidée par le commandant Massoud[369], est composée par des Afghans d'origine tadjike, ouzbèque et par des « Arabes afghans »[370]; la deuxième, soutenue par Ben Laden, est

[367] *Ibid*., p. 130.
[368] *Ibid*., p. 90.
[369] Commandant de l'Armée islamique d'Afghanistan ayant combattu d'abord les Soviétiques, puis le régime des Talibans, Ahmad Chah Massoud a été assassiné par al-Qaïda le 9 septembre 2001, deux jours avant les attentats du World Trade Center.
[370] Par ce terme d'« Arabe-afghan » on entend les moudjahidines des pays arabes ou d'ailleurs venus en Afghanistan pour combattre les Soviétiques.

composée essentiellement de Pachtounes répondant aux ordres des Talibans et de leur chef le mollah Omar[371].

Les personnages d'islamistes et de djihadistes dont on découvre les portraits dans les romans *Maḥāll* et *Guantanamo* ont en effet en commun d'être mus à la fois par une idéologie fondamentaliste d'inspiration salafiste, et par une volonté de revanche politique, anticoloniale et anti-impérialiste. Les « infidèles » à combattre sont, pour ces djihadistes issus de tout le monde musulman (désormais multinational et multilingue), la Russie et les Etats-Unis, à la fois Etats non musulmans et puissances coloniales et impérialistes. Cependant, deux profils distincts d'islamistes se dégagent à la lecture des romans : d'une part les « cerveaux » et les soutiens financiers du djihadisme, d'autre part la masse de ses combattants. En ce qui concerne les individus du premier groupe, leur rôle est d'autant plus important qu'il est en lien avec les enjeux politiques et économiques de ces mouvements. C'est le cas, par exemple, de Fawwāz, le directeur de la branche émirati de l'entreprise dans laquelle se retrouve à travailler notre protagoniste, qui raconte avoir fui son pays à cause de la répression politique :

"بعد ثلاثة اشهر من اجتهاده في العمل استدعاه الأستاذ فواز مدير الفرع وامتدح أمانته ومواظبته على الصلاة [...]. فواز هذا سوري الاصل يعيش بالشارقة منذ عشرين سنة، ولا يستطيع زيارة موطنه، لأنه كان مع ابن عم له يعارضان الحكومة هناك، ولا يتورعان في فور الفتوة من الكلام في السياسة، وهو أمر في سوريا خطير. دام اللقاء ساعة حكى فيها فواز عن طفولته في حمص وأشار من دون سبب معلوم الى بؤس أهل السنة السوريين بسبب سطوة العلويين الحاكمين الذين حسبما قال، ليسوا في حقيقة الأمر علويين، وإنما نصيرية فاسقون، يسمون حزبهم البعث وينكرون البعث الذي أخبر عنه الدين القويم."[372]

« Après trois mois d'efforts au travail le directeur de la branche, monsieur Fawwāz, l'a appelé et a loué son zèle au travail et sa constance dans la prière […]. D'origine syrienne, Fawwāz vit à Sharjah depuis vingt ans. Il ne peut pas retourner dans son pays car, avec un cousin, ils étaient opposés au régime en place et ne pouvaient pas s'empêcher, dans l'élan de la jeunesse, de parler de politique ; ce qui est, en Syrie, très dangereux. Leur rencontre a duré une heure, durant laquelle Fawwāz a parlé de son enfance à Homs et fait allusion, de manière inattendue, à la condition misérable des sunnites syriens à cause de l'hostilité des alaouites au pouvoir. D'après lui, ces derniers ne sont pas vraiment des alaouites, mais des alaouites débauchés qui appellent leur parti 'Renaissance' et nient la renaissance dont parle la vraie religion ».

Issu du courant historique des Frères musulmans syriens, Fawwāz est un sunnite instruit, appartenant à un courant d'opposition dans un pays gouverné par une dictature. Il émigre dans le Golfe et se radicalise, dans un contexte de transnationalisation de la mouvance islamiste. Dans le roman, Fawwāz non seulement incarne cette transnationalisation, mais il s'en fait le porte-parole :

[371] *Maḥāll*, pp. 192-193.
[372] *Ibid.*, p. 147.

"أنا سوداني يا عم فواز، ومصر طردوني منها.

- باعرف. لكن شو بدك الحين من مصر والسودان يا اخي؟ دار الاسلام واحدة[373].

« Je suis Soudanais, monsieur Fawwāz, l'Egypte m'a chassé – dit le protagoniste.

- Je sais, mais quel sens ça a de parler de l'Egypte et du Soudan aujourd'hui ! La terre d'islam, mon frère, est une seule »

La transnationalisation de la mouvance islamiste constitue la toile de fond de toute la deuxième partie du roman, dans laquelle est décrit le réseau du djihad entre le Golfe et les pays ex-soviétiques d'Asie centrale, notamment l'Ouzbékistan et l'Afganistan[374] : la coordination de ce réseau s'effectue à partir des pays du Golfe ; les financements proviennent de sources diverses, comme le trafic de stupéfiants[375] et les financements privés illégaux (comme celui de monsieur Ḫalīfa, un riche émirati dont le fils est mort en martyr en faisant le djihad[376]). Ces flux d'argent deviennent une sorte de nouvelle « aumône » (*zakāt*), destinée principalement aux « mudjahidines »[377] combattant en Afghanistan, en Somalie ou ailleurs.

La motivation anticolonialiste du djihad revient dans le discours d'Oussama Ben Laden, principal personnage historique du roman :

"كنا ايامها نساعد المجاهدين حتى وفقنا الرحمن بفضله، وأخرجوا كفار الروس من بلاد الإسلام.

- لكن الأمريكان يا شيخنا دخلوا بلاد العرب.
- سيخرجون منها بإذن الله مذمومين مدحورين."[378]

« A l'époque nous aidions les moudjahidines, jusqu'à ce que Dieu leur accorde la réussite, en leur permettant de chasser, grâce à son aide, les Russes mécréants de la terre d'islam.

- Mais, notre cheikh, les Américains ont occupé les pays arabes…
- Ils en sortiront, si Dieu le veut, honnis et exclus ».

---

[373] *Ibid.*, p. 185.
[374] *Ibid.*, p. 154.
[375] *Ibid.*, pp. 219-220.
[376] *Ibid.*, p. 153.
[377] *Ibid.*, pp. 190-192.
[378] *Ibid.*, p. 54. En référence à Coran XVII, 18 : *man kāna yurīdu-l-ʿāǧilata aǧǧalnā lahu fīhā mā našāʾu li-man nurīdu ṯumma ǧaʿalnā lahu ǧahannama yaṣlāhā maḏmūman madḥūran,* « A celui qui désire [jouir de la vie] immédiate, nous nous hâtons d'accorder ce que nous voulons – à qui nous voulons. Pour plus tard, nous lui destinons la géhenne dont il aura à subir l'ardeur, honni et exclu [de la miséricorde divine] » (trad. Boubakeur).

A côté de cerveaux et financeurs, la masse des combattants du djihad compte des profils très divers. Dans ces deux romans, le cas qui revient le plus souvent est celui d'individus aux personnalités fragiles, dans lesquelles se croisent attachement à la pratique religieuse, ignorance et frustrations. Ainsi, les jeunes islamistes décrits dans ces romans se laissent séduire par un islam rigoriste qui leur promet de s'affranchir de leur condition - économique, politique, sociale, sexuelle – misérable. C'est le cas de 'Abd al-'Āl al-Abnūdī, jeune de Haute-Egypte travaillant avec le protagoniste dans une agence touristique d'Assouan : bon et pieux, ce jeune homme originaire d'un milieu très modeste était profondément épris d'une fille, quand celle-ci est mariée à un cousin ; la déception, qu'il exprime à travers le langage de la privation et de la défaite (*al-'ibārātu-l-mu'tādatu-llatī yata'assā bihā-l-maḥrūmūna wa-l-maḥzūmūna*), le mène progressivement à un changement radical : il refuse de travailler pour des touristes, se met à appeler les statues « idoles » et à prononcer des phrases comme « nous ne servirons pas les mécréants débauchés » (*lan naḫdima-l-kuffāra-l-fāsiqīna*), « le tourisme est interdit » (*as-siyāḥa ḥarām*) ou « il n'y a de jugement que par Dieu » (*lā ḥukma illā li-llāhi*)[379]. Renvoyé par le chef de l'agence, 'Abd al-'Āl laisse pousser sa barbe, commence à s'habiller à la manière afghane et décide de partir faire le djihad en Somalie :

"اسمع يا اخي، هذا نداء الجهاد لكل مسلم حر يتقي الله.

- جهاد ضد من يا عبد العال؟
- كلاب الامريكان دنسوا الأرض الطاهرة والإخوة في الصومال أعلنوا الجهاد عليهم والقتال في سبيل الله. ولو ربنا يوفقك وتشاركنا الجهاد في سبيله.
- يا عبد العال، الجهاد الأكبر جهاد النفس
- النفس. لا إله إلا الله. وإيه قيمة النفوس والأوطان مستباحة؟"[380]

« Ecoute mon frère, c'est l'appel au djihad pour tout musulman libre et craignant Dieu.

- Le djihad contre qui, 'Abd al-'Āl ?
- Ces chiens d'Américains ont souillé la terre pure, et les frères somaliens ont appelé à mener contre eux le djihad dans la voie de Dieu. Si Dieu te l'accorde tu te joindras à nous pour mener le djihad dans Sa voie.
- Mais 'Abd al-'Āl, le djihad le plus important est celui de l'âme !

[379] Cette expression célèbre renvoie à la guerre civile des débuts de l'islam - appelée la Grande Discorde (*al-fitna al-kubrā*) - qui a lieu en 657 à Ṣiffīn, suite à la désignation du gendre du Prophète 'Alī comme calife. Le clan des Omeyyades conteste la légitimité de 'Alī, et lui oppose un autre candidat au pouvoir, Mu'āwiya ibn Abī Sufyān. La guerre éclate entre les partisans de 'Alī et ceux de Mu'āwiya, jusqu'à ce que les deux parties conviennent d'un arbitrage. Lors de l'arbitrage pour établir qui des deux était le plus apte à remplir les fonctions de calife, un groupe de croyants - les Kharidjites - fait sécession, déclarant par cette célèbre phrase, que le seul qui peut émettre un jugement est Dieu.

[380] *Maḥāll,* p. 48.

- L'âme, il n'y a de Dieu qu'Allah ! Que peuvent bien valoir les âmes alors que les nations sont colonisées ? »

Il n'est pas anodin que, parmi les expressions employées par 'Abd al-'Āl, figure la célèbre phrase prononcée par le mouvement des Kharidjites le jour de l'arbitrage de Ṡiffīn. En effet, ce mouvement radical est connu comme étant le premier courant qui rompt avec le pouvoir politico-religieux instauré dès le premier siècle de l'islam ; dérivé de *ḫaraǧa*, « sortir », son nom désigne la « sortie, rupture » de l'ordre établi qui, comme nous le verrons, constitue un concept clé du cadre théorique construit par Zaydān.

Dans le roman *Guantanamo*, dont les faits se déroulent presque entièrement dans la célèbre prison qui porte le même nom, certains dialogues montrent concrètement la nature transnationale de l'islamisme, puisque les détenus s'y expriment tous dans un dialecte arabe différent[381]. Même s'ils sont d'origines et de caractères différents, les islamistes que le protagoniste rencontre lors de sa détention ont tous en commun le fait d'avoir vécu des expériences très difficiles. Mais la motivation qui émerge particulièrement est celle d'une révolte face à la répression politique. C'est le cas du jeune tunisien surnommé l'« amoureux des houris » :

"أما محب الحور فقد صار مع الأيام أقرب المحبوسين مني مكانا ومكانة. [...] ولما اطمأن لي بعد فترة حكى لي محب الحور سبب تسميته بهذا اللقب اللطيف، وأفاض بالحديث عن نشأته في قرية فقيرة، بجنوب تونس العاصمة التعيسة التي يحكمها حسبما قال: خنزير ظالم. وقد فهمت مما قال سر الحزن الساكن دوما في عينيه العسليتين الصافيتين، التي لا يفارقهما الأسى حتى يبتسم. فقد ظلمه الزمان وقسى عليه منذ طفولته المبكرة وحرمه من الذكريات السعيدة، فهو لم يعرف أمه التي هجرت أباه بعد اتمامها رضاعته فتولت عماته الثلاث تربيته، مع أطفالهن. ومع إهمال يليق بطفل بلا أم. ومبكرا عهد به أبوه الى إمام زاوية يعلمه القرآن ومبادئ الدين وكراهية الحاكمين الظالمين، فبقي محب الحور ملازما لهذا المعلم، حتى شب عن طور الطفولة وراهق البلوغ. وعندما بلغ السادسة عشرة من عمره، جرت عليه الوقائع المريعة متسارعة، إذ اعتقل الأمن إمام الزاوية فاختفى الرجل من بعدها ولم يستدل على مكانه أحد، وبعدها مرض أبوه بداء لم يجدوا له العلاج فتدهورت حالته وتوفي في وقت كثرت في الاعتقالات والمداهمات الامنية الغشومة، فشعر محب الحور أنه غير آمن في وطنه، ومعرض في لحظة للاختفاء، كالآخرين، فهرب الى صحراء الجزائر وعاش عامين مع فقراء المؤمنين الحالمين بفردوس أرضي. لكن المذابح هناك روعته، فتوسل السبل حتى استطاع الوصول الى أفغانستان وهو في التاسعة عشر من عمره، وعاش بين المجاهدين عشر سنوات كاملة، انتهت بوقوعه في أيدي الامريكيين الذين أتوا به الى جونتناموا."

« Quant à "l'amoureux des houris" [382], il devenait de jour en jour le plus proche de moi en termes de lieu et d'affinités […] Après avoir parlé de tout, au bout d'un certain temps, il s'est senti à l'aise avec moi, il m'a raconté

[381] *Guantanamo*, pp. 144-145.
[382] Surnom d'un autre détenu.

la raison de son charmant surnom et s'est attardé sur l'histoire de son enfance dans un petit village au sud de Tunis, la malheureuse capitale gouvernée par ce qu'il a appelé un « porc injuste ». J'ai compris, en l'écoutant, le secret de cette éternelle tristesse muette qui, même quand il souriait, ne quittait point ses yeux limpides couleur miel. Le temps avait été injuste et très dur avec lui depuis sa jeune enfance, en le privant de souvenirs heureux : il n'avait pas connu sa mère, qui avait quitté son père après l'avoir allaité ; ses tantes l'avaient élevé avec leurs autres enfants, en le négligeant comme tout enfant sans mère. Très tôt, son père l'avait confié à l'imam de la *zāwiya* qui lui avait appris le Coran, les principes de la religion et la haine des gouvernants injustes. « L'amoureux des houris » est resté lié à ce maître jusqu'à son adolescence. Lorsqu'il a eu seize ans, de terribles événements se sont succédé rapidement dans sa vie : l'imam de la *zāwiya* a été emprisonné et a disparu, sans que personne ne puisse jamais savoir où il était ; son père a été atteint d'une maladie incurable, son état s'est dégradé, puis il est décédé dans un contexte d'arrestations et de rafles arbitraires de la police. A ce moment-là, « l'amoureux des houris » a commencé à ressentir qu'il n'était plus en sécurité dans son pays, et qu'il pouvait à tout moment disparaître comme les autres. Il a alors fui dans le désert algérien, où il a vécu avec des gens pauvres et croyants rêvant d'un paradis sur terre. Mais les massacres perpétrés là-bas l'ont terrifié, et il a enfin réussi, grâce à ses contacts, alors qu'il avait dix-neuf ans, à se rendre en Afghanistan où il a passé dix ans entiers avec les moudjahidines, jusqu'à ce qu'il tombe dans les mains des Américains qui l'ont emmené, le même jour que moi, à Guantanamo ».[383]

L'attrait principal de l'islam rigoriste prôné par les salafistes est représenté par la promesse d'affranchissement du croyant de toute forme de soumission : sociale, économique, et politique. Ainsi, « l'amoureux des houris » rêve de gagner, à travers son combat dans la voie de Dieu, épouses, servantes et prisonnières[384].

En tout état de cause, un élément important vient s'ajouter à tout ce que nous venons de dire sur les imbrications entre politique, religieux et violence dans les deux derniers romans du corpus. Les épisodes les plus violents qui y sont mentionnés ne sont liés ni au djihad, ni aux guerres civiles intertribales qui se déroulent sur le terrain. La violence la plus abjecte est sans aucun doute celle pratiquée par l'armée américaine et par ses alliés dans les prisons. C'est la violence des tortures et des vexations qui anéantissent l'humanité du prisonnier. Cette violence est aussi politique, car elle reflète la forme la plus extrême que peut assumer le néocolonialisme, et la limite la plus poussée que peut atteindre l'instinct primaire du mépris de l'Autre.

Avec ses derniers romans, Zaydān déplace le focus de l'histoire ancienne à l'histoire contemporaine, et du christianisme à l'islam, ce qui le mène à traiter de l'actualité la plus récente de l'Egypte et du monde arabo-musulman. Au centre de cette actualité se trouve l'islamisme, et plus particulièrement les mouvements djihadistes qui en découlent depuis la moitié du siècle dernier. A travers une lecture globale de son œuvre, on s'aperçoit que l'auteur égyptien voit dans la violence qui entoure l'islam politique contemporain une énième déclinaison du rapport triangulaire ancestral qui existe entre religieux, politique et violence.

[383] *Guantanamo*, pp. 136-139.
[384] *Ibid*., p. 152.

2.5.3. Les voies d'issue à la violence

Dans cette relation triangulaire, la violence peut être évitée, selon Zaydān, si le politique et le religieux sont appréhendés comme étant - indépendamment l'un de l'autre - deux éléments structurels et nécessaires au fonctionnement de la société. Leur interdépendance peut être ainsi admise, à condition que l'un ne prenne pas la place de l'autre et vice versa :

"وفقاً لقراءتنا [...] للعلاقة الجدلية بين الدين والسياسة، فإن الهدف الأول لنا فيما يلي، هو محاولة استشراف أفق التعايش السلمي بين الدين والسياسة، والتوازن العادل بينهما، بحيث نتجنّب دخول الطرف الثالث (العنف) في هذه الدائرة.[...] لا يمكن معالجة عملية التفاعل الضروري بين الدين والسياسة، إلا استناداً لفهم عميق، متبادل، لطبيعة ما هو ديني وما هو سياسي. ولم يأتي هذا الفهم إلا بالاعتراف المتبادل بمشروعية النظرة السياسية (الممكنة) وضرورة الرؤية الدينية (المطلقة) بالنسبة للمجتمعات"[385]

« Au regard de notre lecture […] de la relation dialectique entre religion et politique, notre premier objectif sera, par la suite, de tenter d'anticiper les horizons de la cohabitation pacifique entre religion et politique, du juste équilibre entre les deux, afin d'éviter que le troisième élément – la violence – pénètre ce cercle. […] La question de l'interaction nécessaire entre religion et politique ne peut être traitée qu'en se fondant sur une compréhension profonde et réciproque de ce qui relève du religieux et de ce qui relève du politique. Cette compréhension ne peut se faire qu'en reconnaissant la légitimité du point de vue possible venant du politique, et la nécessité pour les sociétés de la vision absolue proposée par le religieux. »

Cependant l'auteur ne se limite pas à donner les clés de compréhension de cette relation triangulaire : à travers toute son œuvre, il semble proposer des voies d'issue à la violence incessante qui traverse l'histoire. Celles-ci ont, notamment, un lien avec les centres d'intérêt de l'auteur tout au long de sa carrière de chercheur et d'universitaire : la mystique, la philosophie, les sciences religieuses.

2.5.3.1. La voie mystique : les figures de mystiques dans les romans

La première voie qui apparaît comme alternative à celle de la violence est la voie mystique. Dans toute son œuvre d'universitaire et de romancier, Zaydān s'intéresse à l'univers de la mystique. Dans sa production de chercheur et d'historien, à partir des années 1980, de très nombreux travaux sont consacrés au soufisme, c'est-à-dire à la mystique islamique. Après un Master sur la pensée de 'Abd al-Karīm al-Ǧīlī, le « philosophe mystique » du XIVe siècle, il a

[385] *Al-Lāhūt al-'arabī*, p. 218.

rédigé une thèse sur celui qui est considéré communément comme le « fondateur » du soufisme en tant que système de pensée organisé en confréries au XIIe siècle, le hanafite ‘Abd al-Qādir al-Ǧīlānī ; il s’est ensuite consacré durant de longues années à de grandes figures de la mystique islamique, comme Sohrawardī (XIIe s.), Ibn ‘Arabī (XIIIe s.) et beaucoup d’autres. Depuis les années 2000, suite à la publication de *‘Azāzīl,* l’auteur a été sollicité à de nombreuses reprises par des institutions culturelles et des médias égyptiens et arabes pour parler de son roman, et notamment du thème du soufisme[386]. Des émissions télévisées ont été créées pour lui sur mesure, dans lesquelles il procède à la vulgarisation de toutes les recherches académiques qu’il a menées sur ce sujet : c’est le cas de l’émission *Al-awliyā’* [Les saints], série d’épisodes autour des grandes figures de mystiques dans l’islam.

L’idée principale que Zaydān veut transmettre au grand public est que l’essence du soufisme ne correspond pas à la représentation, admise par l’opinion commune, d’un ensemble de pratiques relevant du folklore populaire et d’une organisation en confréries dont l’autorité serait parallèle - et concurrente - au « clergé » musulman des juristes, des théologiens et des imams. Le soufisme confrérique, dit Zaydān, ne fait son apparition qu’au XIIIe siècle, dans une période de désagrégation totale de l’empire musulman abbasside, pour se renouveler lors d’une autre grande période de crise, celle de la fin de l’empire ottoman. Mais, avant d’être une organisation sociétale parallèle, le soufisme relève d’une tendance générale de l’être humain, transreligieuse voire areligieuse, qui conçoit le rapport avec le transcendant comme relevant d’une relation intime entre l’homme et le divin. Cette tendance vise le rapprochement graduel avec le divin, indépendamment des voies par lesquelles on décide de l’atteindre et des détails formels de la pratique religieuse[387]. Ainsi, selon Zaydān, le message du soufisme est que « chacun a sa voie vers Dieu » (*kullu wāḥidin lahu sabīlun ilā-llāhi*) et que la « Voie droite a beaucoup de formes » (*al-ṣirāṭu-l-mustaqīmu lahu anmāṭun kaṯīratun*).

En tant que romancier, le premier exemple de mystique que Zaydān nous présente est celui de la mystique chrétienne, connue notamment sous la forme du monachisme. Ce dernier naît en Egypte au IVe siècle, sous ses deux formes anachorétique et cénobitique[388]. Discipline de l’âme

---

[386] Voir par exemple les conférences : “ ‘Ām i‘ādat binā’ al-mafāhīm -2016- al-ṭuruq al-ṣūfiyya, al-falsafa al-ṣūfiyya*”* [*“*L’année de la refondation des concepts – 2016 - Voies soufies, Philosophie souf*i”*], retransmise sur youtube : https://www.youtube.com/watch?v=6MVlNmMq5RY ou "Āfāq al-taṣawwuf " ["Horizions de la mystique musulmane"], retransmise sur youtube également: https://www.youtube.com/watch?v=QLqad9vOQDQ.
[387] *Dawwāmāt al-tadayyun*, pp. 234-235.
[388] Le cénobitisme est la vie monacale menée dans des monastères collectifs, tel le célèbre monastère de Sainte-Catherine dans le Sinaï. L’anachorétisme correspond à la vie ascétique et isolée. En Egypte, entre 320 et 330, le moine Amoun fonde une communauté semi-anachorétique près de la « Montagne de Nitrie », colline à 40 km au

et du corps basée sur le détachement graduel du monde et le renoncement aux plaisirs matériels, l'ascétisme connaît au IVe siècle des formes extrêmes en Syrie, avec Siméon l'Ancien dit le « stylite » (du grec *stylos*, « colonne »), dont on raconte qu'il a vécu sur une colonne entre 423 et 459 en pratiquant le jeûne et la méditation ; et en Egypte, dans les déserts au sud d'Alexandrie, avec les moines de Nitrie. Toutes ces formes de monachisme sont présentes dans le roman *'Azāzīl* : le moine Hībā et ses confrères y représentent le monachisme cénobitique, tandis qu'un exemple de monachisme ascétique est constitué par le personnage de saint Chariton le Confesseur, connu pour avoir mené une vie de jeûne et d'abstinence dans une grotte du Wādī al-Fāri'a, situé entre Jérusalem et la Mer Morte.

Lors de son périple entre Alexandrie et Jérusalem, Hībā fait halte dans un monastère, où le supérieur, vieil homme à l'aspect sage et vénérable, lui dit :

"إن كنت تبحث عن الديانات كما تقول، فاذهب الى مغارات البحر الميت وقابل الأسينيين فهم اليهود حقا. واليهودية هي الأصل. وإذا ذهبت الى هناك فاحرص على لقاء الراهب خريطون، فهو أكثر أهل الأرض صدقا وتوحدا."[389]

« Si tu cherches les racines de la religion, comme tu dis, va donc jusqu'aux marais de la mer Morte, et rencontre les Esséniens[390], car ce sont eux les juifs authentiques, et tu ne saurais aller à l'origine sans remonter au judaïsme…Si tu parviens là-bas, veille à rencontrer le moine Chariton, car il est le plus sincère et le plus monothéiste des humains ».

Cette conception des ascètes chrétiens nous rappelle ce que Zaydān dit à propos de la mystique musulmane, à savoir que « C'est l'islam dans sa signification profonde » (*huwa-l-islāmu fī ma'nāhu-l-'amīq*).[391]

Comme pour le soufisme confrérique, le développement du monachisme peut aussi être considéré comme une réaction devant la mondanisation de l'Eglise : en effet, la faveur nouvelle du christianisme puis son instauration comme unique religion de l'Etat, s'accompagnent d'un inévitable relâchement moral et spirituel. Dans ce nouveau contexte, les plus pieux choisissent le détachement du monde et la fuite dans la solitude des déserts. Considérés comme des « soldats de Christ » (*milites christi*), les ermites et les moines mènent, par leur vie de prière et

sud d'Alexandrie ; 18 km plus au sud, il installe des *kellia* (cellules d'isolement). Plus tard, Macaire le Grand crée d'autres cellules 50 km plus au sud, dans le désert de Scété. (Voir P. Maraval, *op.cit.*, pp. 253-264).

[389] *'Azāzīl,* p. 169.

[390] Les esséniens sont un mouvement du judaïsme apparu au IIe s. av. J.-C. et dont l'existence est attestée par des documents, les « manuscrits de la mer Morte », retrouvés dans les années 1940 près de Qumrān, dans l'actuelle Jordanie.

[391] Yūsuf Zaydān, *'Abd al-Karīm al-Ǧīlī faylasūf al-ṣūfiyya* ['Abd al-Karīm al-Ǧīlī philosophe soufi], Dār al-šurūq, Le Caire, 2009, p. 62.

de dépouillement, un combat purement pacifique contre les « forces du mal »[392] ; leur conception de la religion s'oppose à la religion de violence et de domination politique qui prend de plus en plus de place dans l'histoire de la chrétienté. La voie monastique reste éloignée et s'élève au-dessus des querelles théologiques et des tumultes du monde qui sèment la discorde.[393] Ainsi, le discours du prieur du monastère syrien où séjourne Hībā à la fin de sa vie définit l'essence et l'objectif de la voie monastique :

"وقد رأيت أن الكثيرين منكم قد فجعوا بما جرى في أفسوس، واهتز إيمانهم، واضطربت قلوبهم، والذي جرى محزن لنا، فليشملنا الرب جميعا بعفوه، ولكن طريقنا نحن الرهبان لا شأن له بمشكلات اللاهوت والمجادلات الدائرة بين رؤوس الكنائس. هؤلاء يثورون حينا ويهدؤون أحيانا، فليكن بينهم ما يكون، وليكن بيننا الطريق الذي بعون الرب اخترناه، وليجمع بيننا أمر وحيد هو محبة الرب، وبشارة يسوع، وتوقير العذراء المقدسة، سواء هي أم الإله أم أم المسيح، فنحن قد ودعنا صخب الدنيا، نعرف العذراء بقلوبنا لا بأقوال اللاهوتيين ولا بمذاهبهم [...] سوف نلتزم هنا بقانون الإيمان الذي صاغوه في أفسوس، ونجمع اليه الناس في حضيرة الرب، حتى لا نترك العوام للشيطان، فيعبث بهم إذا تفرقوا. ولنا من بعد ذلك طريق إلى الله، لا يحده قانون مكتوب ولا كلمات مخصوصة. للرهبنة سر يعلو فوق الألفاظ، ويسموا عن اللغات، ويدق عن التعبيرات".[394]

« J'ai vu que nombre d'entre vous avaient été épouvantés par les récents événements d'Ephèse, que leur foi en avait été ébranlée et que leurs cœurs en avaient été bouleversés. Il est vrai que ce qui s'est passé a de quoi nous attrister, prions donc que le Seigneur nous enveloppe tous de Son pardon. Mais notre vie, à nous moines, n'a rien à faire avec les débats théologiques, les controverses qui opposent les chefs des différentes Eglises, et les courants religieux qui tantôt s'affrontent, tantôt se réconcilient. Laissons-les donc ratiociner à leur guise. Pour notre part, nous nous distinguerons d'eux par la voie que, grâce au Seigneur, nous nous sommes choisie. Un seul élément nous lie : notre amour pour Dieu et pour l'annonciation de Jésus, et notre adoration de la Sainte Vierge, qu'elle soit la Mère de Dieu ou la mère du Christ. Car en disant adieu au tumulte du monde, nous avons choisi de connaître la Vierge par nos cœurs et non par les paroles des théologiens ni par leurs écoles de pensée. […] Par ailleurs, sachez que nous avons notre propre relation à Dieu, et que celle-ci n'est pas limitée par telle ou telle loi écrite ni par telle ou telle déclaration. La vocation monastique est le fruit d'une énigme qui s'élève au-dessus des mots, qui surclasse les langues et qui l'emporte sur toute forme d'expression ».

La vénération de Dieu pratiquée par les mystiques se fonde sur l'amour. Ibn 'Arabī, le grand maître soufi du XIIIe siècle, affirme dans un vers célèbre que l'amour est « sa religion et sa foi » (*al-ḥubb dīnī wa īmānī*). Tandis que les peuples adhèrent à des religions différentes au nom desquelles ils ne cessent de s'entretuer en affirmant la supériorité de l'une sur les autres, selon les mystiques, le seul fondement de la religion est l'amour.[395]Cette idée leur permet d'admettre que tout participe à la vénération de Dieu, même les autres religions, et même l'apostasie et l'athéisme ; car, dit-on dans la sourate *Al-Ḏāriyāt* (« Les Ouragans ») : *wa mā*

[392] J. Flori, *op.cit.*, p. 42.
[393] *'Azāzīl,* pp. 223 et 254.
[394] *Ibid.*, pp. 362-363.
[395] *Dawwāmāt al-tadayyun*, p. 241.

ḫalaqtu-l-ǧinna wa-l-insa illā li-ya'budūna (« Je n'ai créé les démons et les hommes que pour m'adorer [396]»).[397]

Tout en établissant un parallèle positif entre la mystique chrétienne et musulmane, Zaydān semble exprimer des doutes sur la première, en ce qui concerne notamment la relation à la femme. Ainsi, dans un passage du roman *'Azāzīl* [398], la rencontre allégorique entre le moine Hībā et le jeune homme de Sarmada représente l'opposition entre chasteté monastique et plaisirs charnels[399].

Si Hībā représente le caractère contradictoire de la voie monastique, d'autres figures de l'univers fictionnel de Zaydān semblent incarner cet idéal mystique auquel l'auteur fait allusion lorsqu'il parle de religion « dans sa signification la plus profonde ». Ainsi, par exemple, le Nabatéen, personnage de sage qui donne le nom au troisième roman de l'auteur, représente un modèle de mysticisme qui se situe en dehors des religions : mêlant plusieurs formes de croyances orientales allant du dualisme à la métempsychose[400], ce dernier refuse toute forme de violence. N'étant identifiable avec aucune des religions connues à l'époque, la doctrine syncrétique du Nabatéen est assimilée, par ses contemporains, à cette forme de « monothéisme primitif » connue sous le nom arabe de *al-dīn al-ḥanīf* [401], alors qu'elle n'est qu'une des réalisations possibles de la voie mystique.

Une autre figure de mystique citée dans l'œuvre de Zaydān comme un exemple à suivre est le maître spirituel du protagoniste de *Maḥāll*, le cheikh Nuqṭa al-Akbarī – dont la *nisba* fait référence au « grand maître » (*al-šayḫ al-akbar*) Ibn 'Arabī. En voici la description :

"إنه ولي من أولياء الله كان في أول أمره يسيح في الأرض حافيا، ويصيح في الناس في الأسواق وهو يشق ملابسه، قائلا: أنا نقطة الباء فاسماه الناس نقطة وكان ذلك يسعده ويرضيه. ثم تزايد مع الأيام انجذابه، وصراخه في الهواء، فاشتكاه بعضهم إلى شيخه همام الأكبري رحمه الله، فأرسل إلى مريده القديم بورقة مكتوب على وجهها: قلبك الحال فماذا تريد؟ فكتب الشيخ نقطة لشيخه الأكبري، عل ظهر الورقة: أريد ألا أريد.. ليلته نهشه ثعبان فتورمت من يومها ساقه اليسرى، ولم يعد قادرا على المشي الكثير

[396] Coran LI, 56 (trad. Boubakeur).
[397] *Dawwāmāt al-tadayyun*, p. 242.
[398] Cette rencontre a déjà été évoquée au chapitre II, 5.1.1., dans les paragraphes consacrés à Satan (pp. 85-86).
[399] *'Azāzīl,* pp. 257-260.
[400] *Al-Nabaṭī,* pp. 174-175, 230-232, 280-281, 317, 328.
[401] *Ibid.*, p. 288.

ولا الوقوف، واعتكف في زاوية قريبة، وصار يعلم الصبيان القرآن، ولا يتكلم إلا بآياته أو بعبارات الأولياء، وفي الليالي يقم الأذكار في المجلس. وصار يتكلم عن خواطر الناس وخفايا نفوسهم، فازداد اعتقادهم في صلاحه، وأصبحت له مكانة في نفوس الطيبين، وصاروا يحكون عنه الكرامات".[402]

« C'est un saint : au début il errait, pieds nus, en déchirant ses vêtements et en criant au milieu des gens au marché : "Je suis le point du *bā'*". Les gens l'ont alors surnommé « point » [*nuqṭa*], ce qui lui faisait grand plaisir. Puis, puisque son engouement et ses cris en l'air s'intensifiaient jour après jour, quelqu'un s'est plaint auprès de son ancien maître Hammām al-Akbarī – que Dieu le tienne en miséricorde. Celui-ci a envoyé à son disciple un mot lui disant : "Tu as atteint l'état mystique, que veux-tu encore" ? Ce dernier lui a répondu en écrivant au dos de la feuille : "Je veux ne pas vouloir". Cette nuit-là, il a été mordu par un serpent, sa jambe gauche s'est immobilisée et il n'a plus été capable de marcher ni de rester debout. Il est allé s'installer dans une *zāwiya* proche et a commencé à enseigner le Coran aux enfants. Il ne s'exprimait plus que par les versets du Coran et les paroles des saints, et les soirs il organisait des séances de *ḏikr*. Il s'est mis à parler aux gens de leurs pensées et des secrets de leurs âmes ; ce qui lui a valu d'être respecté auprès des honnêtes gens, convaincus de plus en plus de sa piété et de sa capacité à accomplir des miracles ».

Le cheikh Nuqṭa est présenté comme un personnage libre de toute appartenance politique et religieuse, dont l'unique guide est représenté par le message de Dieu contenu dans le Coran, qu'il interprète sans intermédiaire. Comme le prieur du monastère, il indique une voie qui diffère donc de celle pratiquée par ceux dont les ambitions mêlent politique et religieux. Il est opposé, pour cela, au personnage d'Oussama Ben Laden, décrit lui aussi initialement comme un homme pieux, mais dont la doctrine religieuse sera mise au service d'une idéologie politique. Outre le Coran et le Hadith, le cheikh Nuqṭa se réfère aux exemples des maîtres soufis Ibn 'Arabī[403] et 'Abd al-Qādir[404]. Au premier, lorsqu'il incite à se détourner des intérêts d'ici-bas pour se diriger vers Dieu :

"لا راحة لك مع الخلق، فارجع إلى الحق، فهو أولى بك."[405]

« Tu n'auras pas de repos parmi les créatures. Reviens donc vers la Vérité, car cela est mieux pour toi. »

Au second, lorsqu'il fait l'éloge d'une vie faite de rudesse et d'austérité :

"كفّ القيّم، إذا لم تكن خشنة، لم تُخرج من بدن المريد الوسخ."[406]

« La main du dévot doit être rugueuse. Si elle ne l'est pas, elle ne peut extraire l'impureté du corps du disciple. »

---

[402] *Maḥāll*, p. 60.
[403] Ibn 'Arabī est un grand maître soufi né à Murcie (al-Andalus) en 1165 et mort à Damas en 1240.
[404] 'Abd al- Qādir al-Ǧīlānī est un maître soufi né dans la région de Jilan (Iran actuel) en 1077 et mort à Baghdad en 1166.
[405] *Maḥāll*, p. 199.
[406] *Ibid.*, p. 175.

Malgré leur hétérogénéité, tous ces personnages de mystiques ont en commun le fait de pratiquer une religiosité en rapport direct avec Dieu, et en dehors du politique. Leur attitude à tous est profondément humaine, détachée du monde, universelle, et pas nécessairement liée à une religion. Dans *Dawwāmāt al-tadayyun*, Zaydān parle ainsi du soufisme :

"التصوّف هو التذوّق والتوغّل والعكوف العميق على الذات العارفة باعتبارها مرآة للكون، وبهذا المعنى يكون العشّاق صوفية والثوّار صوفية والفنّانون صوفية. "[407]

« Le soufisme consiste en la méditation, la contemplation et l'approfondissement de la connaissance de l'âme en tant que miroir du monde. Dans ce sens, sont aussi des soufis les amants, les révolutionnaires et les artistes ».

C'est cette attitude, quelle que soit sa matrice, que Zaydān oppose avant toute autre à celle de la violence.

2.5.3.2.La voie de la connaissance philosophique dans *'Azāzīl*

La deuxième voie que Zaydān semble proposer comme alternative à la violence est celle – que nous avons déjà évoquée - de la connaissance philosophique. Le principe qui la sous-tend est le principe dialectique, aller-retour entre positions et thèses divergentes, situé à l'opposé de la confrontation dichotomique qui mène à la violence.

Dans le roman *'Azāzīl,* plusieurs dialogues entre les personnages illustrent ce principe. Ces dialogues s'opposent à la forme monologique représentée, par exemple, par les prêches enflammés du patriarche d'Alexandrie Cyrille, qui sont univoques et n'appellent pas de réponse.

Dans ce même roman, le personnage du Sicilien, le maître d'Octavie dont le protagoniste s'éprend, est décrit par ce dernier comme un païen dont il faut se méfier, mais dont les réflexions sont tellement précieuses qu'il vaut la peine de les recopier :

"فهمت لما تأملت صورة الصقلي، أن أوكتافيا تريد بأن تعرفني بأنه طاعن في السن، هادئ الملامح، عليه سمات الفلاسفة، وقد أضافت مؤكدة ما توحي به صورة الرجل: هو زاهد في الحياة يحتفظ بتابوته في غرفة نومه، ويفكر دوما في الموت. يجلس في معظم أيامه السكندرية بشرفته هذه يحدق بحر أو يقرأ في الكتب. [...] أشعار السيد الصقلي كانت مثل صورته ، هادئة حزينة.. وكان

[407] *Dawwāmāt al-tadayyun*, p. 236.

أغلبها تأملات ساخرة حول الحياة والبحر على طريقة القدماء م الشعراء و المحدثين من الفلاسفة . بعض سطوره الشعرية أعجبتني، فطلبت من أوكتافيا في أحد طلاتها علي أن تأتيني بأوراق لأنسخها.[...] بالطريقة ذاتها نقلت بعضا من تعليقات السيد الصقلي المكتوبة على حواشي الترجمة اليونانية للتوراة، أعني الترجمة المعروفة بالسبعينية ، وتعليقاته على بعض الأناجيل ، كانت تعليقاته تبدأ بعبارة : كيف لإنسان أن يؤمن بان ... ثم يورد ملخص الآيات ويعقب عليها بأنه من المستحيل عقلا قبول تلك المعاني ! كان فيما بدا لي ان الرجل لا يدرك بأن الديانة لا شأن لها بالعقل، وأن الايمان لا يكون ايمانا إلا إذا كان يناقض العقل والمنطق، وإلا فهو فكر وفلسفة."[408]

« En contemplant le portrait du Sicilien, dont le visage serein arborait les traits propres aux philosophes, j'ai compris qu'Octavie désirait me faire savoir que son maître était déjà d'un âge avancé. – C'est un ascète, a-t-elle ajouté comme pour appuyer l'impression dégagée par le portrait, il garde son cercueil dans sa chambre à coucher et pense constamment à la mort. Lorsqu'il est à Alexandrie, il passe le plus clair de son temps sur cette terrasse, à contempler la mer ou à lire ses livres […] Les poèmes du maître sicilien ressemblaient à son portrait : à la fois apaisés et tristes. La plupart étaient parsemés de réflexions sarcastiques sur la vie et la mort, à la manière des poètes anciens et des nouveaux philosophes modernistes. Certains de ses vers m'ont plu, aussi ai-je demandé à Octavie de m'apporter des parchemins afin que je puisse les recopier. […] J'ai également recopié certains des commentaires que le maître sicilien avait inscrits en marge de la traduction grecque de l'Ancien Testament – je veux parler de cette traduction qu'on appelle la Septante – ainsi que ses annotations sur certains évangiles. Ses commentaires étaient introduits par la mention : 'Comment un homme pourrait-il croire que…', suivie d'un résumé des versets en question, après quoi il concluait qu'aucun esprit sensé ne pouvait admettre de telles conceptions…Pour autant que je puisse en juger, l'homme estimait que la religion n'avait rien à faire avec la raison, et la foi ne pouvait être foi que si elle s'opposait à la raison et à la logique, faute de quoi elle relevait de la pensée et de la philosophie. »

Le raisonnement philosophique constitue, avec l'ascèse mystique, un autre mode d'accès à la connaissance, mais aussi une issue à la violence. Il est très intéressant de noter d'ailleurs que, dans ce même roman, on évoque - même si c'est implicite - la position de certains philosophes arabes au sujet du rapport entre foi et raison. C'est le cas de la pensée de deux célèbres philosophes andalous du XIIe siècle : Ibn Ṭufayl (1105-1185) et Averroès (1126-1198). Profondément affectés par les divisions qui agitaient l'Espagne andalouse à leur époque - certaines d'origine politique et d'autres provoquées par les différends doctrinaires entre les écoles juridiques – tous les deux s'opposent à une diffusion trop large auprès des masses des connaissances ésotériques (*al-ma'nā al-bāṭin*). En effet, pensent-ils, la vraie connaissance n'étant accessible dans son essence profonde qu'aux philosophes, toute vulgarisation de cette dernière peut se révéler extrêmement nocive et dangereuse, puisqu'elle donne lieu à des simplifications erronées et à des mystifications du message divin. La même idée est suggérée par Hībā, au moment où les querelles théologiques sont à leur point culminant et que la violence des condamnations se déchaîne en préparation du nouveau concile d'Ephèse qui condamnera les thèses de Nestorius :

[408] *'Azāzīl,* pp. 108-110.

"ولماذا لا نترك لعوام أهل الديانة والجهال اعتقاداتهم المختلطة بالأوهام المريحة لهم، والمناسبة لإدراكهم، ونشرح الحقائق لعلماء اللاهوت، ورجال الإكليروس وكهنة الكنائس، لأن هؤلاء قادرون على فهم هذه المسائل اللاهوتية الدقيقة، ثم نفهم العوام منهم يفهمون جيلا بعد جيل، من دون أن نصدمهم.

- ولماذا نلجأ لهذه المناورة؟
- مضطرون يا نيافة الاسقف مضطرون حتى نتفادى أنياب ومخالب الأسد المرقسي."[409]

« Et pourquoi ne laissons-nous au commun et à l'ignorant leurs croyances nourries d'illusions, du moment que celles-ci les tranquillisent et conviennent à leur entendement ? Simultanément, nous pouvons réserver les explications vraies aux théologiens, aux membres du clergé et aux prêtres, car eux au moins sont capables d'appréhender ces questions théologiques délicates. Plus tard, la masse des fidèles aura tout loisir d'acquérir auprès d'eux le savoir, génération après génération, et nous n'aurons pas eu besoin de les choquer en leur révélant tout ça d'un coup.

- Mais pourquoi en passer par un tel expédient, n'est-ce pas déloyal envers eux ?
- Parce que nous n'avons pas le choix, Votre Eminence l'évêque, si nous voulons éviter les griffes et les crocs du lion de saint Marc. »

L'idée exprimée ici par Hībā correspond à celle qui se déduit de la conclusion du roman de Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*. Dans celui-ci, les deux personnages du mystique Asāl et du philosophe Ḥayy essaient de transmettre au peuple les vérités sublimes qu'ils ont découvertes, mais ils échouent car ce dernier est enchaîné dans la servitude des sens. Ils sont donc contraints de se retirer de la société. Le départ des deux sages ne signifie pas leur refus du politique ; au contraire, leur message est que le politique est nécessaire et qu'il faut l'accepter malgré tout, mais que la vérité pure reste accessible uniquement à une élite[410].

Ce même principe, à savoir l'acceptation de la nécessité à la fois du politique et du religieux au sein d'une société figure, dans les conclusions de *Al-Lāhūt al-'arabī*, parmi les solutions proposées par Zaydān afin éviter l'éclatement de la violence :

"إن الفهم الذي ندعو لتعميقه، والتفهم الذي ننادي بتعميمه، يتضمن الاعتراف بالتشابك القديم، والاشتباك، بين الدين والسياسة. ثم ينحو إلى إقرار كل واحد منهما في مساره. فلا يظنَّ السياسي أن مجالات عمله وفعالياته التفصيلية القائمة على قاعدة الإمكان هي بديل مغنٍ عن النوازع المطلقة التي يتبناها الدين ويؤكدها بمختلف السبل. وفي المقابل، لا بد لما هو ديني أن يعترف بالسياسي [...]، على الأقل في حقه التنظيمي لعمليات الضبط الاجتماعي."[411]

« L'idée que nous appelons à approfondir et à généraliser est celle d'une inter compréhension. Celle-ci consiste à reconnaître à la fois l'imbrication et l'opposition existant, depuis toujours, entre politique et religieux, puis à admettre le parcours distinct de chacun de ces deux éléments. Ainsi, le politique ne doit surtout pas croire ses domaines d'action et ses activités particulières fondées sur le principe de possibilité puissent se substituer aux

[409] *Ibid.*, pp. 246-247. Le lion de saint Marc est une métaphore qui fait allusion ici au patriarche d'Alexandrie Cyrille.
[410] Ibn Ṭufayl, *op. cit.*, pp. 89-98.
[411] *Al-Lāhūt al-'arabī*, p. 219.

tendances absolues que le religieux crée et affirme de différentes manières. A l'inverse, il faut que le religieux reconnaisse le politique […], du moins en ce qui concerne son droit à organiser la régulation sociale. »

Une autre voie philosophique qui est évoquée dans les romans est celle représentée par l'école de la Mu'tazila. Cette dernière considère que l'homme peut accéder à la connaissance vraie par le moyen de sa seule intelligence, en absence de toute révélation. Dans *'Azāzīl,* nombreuses sont les allusions à cette théorie. Pour Nestorius, héritier de la philosophie grecque, seul l'usage de la raison (*i'māl al-'aql*) mène à une réelle connaissance de Dieu :

"نحن نؤمن بقلوبنا ونقرّ بالمعجزة الربانية، ثم نُعمل عقولنا لنرتقي بالإنسان إلى حيث أراد الرب."[412]

« Nous croyons avec notre cœur, et nous acceptions le miracle de Dieu. Ensuite, nous faisons travailler notre raison pour élever l'homme jusqu'aux hauteurs voulues par le Seigneur. »

Dans le même roman, Hypatie explique que l'homme peut parvenir, avec la seule force du raisonnement, à saisir l'essence des choses. Cependant, si l'on veut que cette dernière ne reste pas un ensemble de vérité froides, il est nécessaire de la percevoir également avec l'âme :

"الحقائق التي نصل إليها بالمنطق وبالرياضيات، إن لم نستشعرها بأرواحنا فسوف تظل حقائق باردة"[413]

« Les vérités que nous saisissons par l'entremise de la logique et des mathématiques, si nous ne les percevons pas avec notre âme, donneront des vérités froides. »

Ainsi, comme dans la pensée d'Avicenne, pour lequel les vérités métaphysiques ne peuvent être saisies en profondeur qu'en y accédant par la voie de l'âme, la vérité du mystique et celle du philosophe se complètent mutuellement.

2.5.3.3.<u>La voie du féminin : les figures féminines dans les romans</u>

Comme on l'a dit précédemment, les monothéismes se caractérisent par l'exclusion de l'élément féminin. Cependant, ce dernier a été reconsidéré par l'iconographie sainte, à travers les nombreuses représentations de Marie. Dès le IVe siècle, ces images ont « permis au

[412] *'Azāzīl,* p. 183.
[413] *Ibid.*, p. 138.

christianisme de renouer avec le culte perdu de la déesse-mère »[414]. De mère immaculée, Marie devient sainte, puis elle-même née d'une immaculée conception. Né d'abord en Orient, le culte marial – pétri de mythologie grecque – instaure une pratique de dévotion à Marie, considérée comme une quasi-déesse.

La femme a une place très importante dans l'œuvre de Zaydān. *Ẓill al-Afʿā*, son premier roman, est l'histoire d'une déesse-femme. *ʿAzāzīl* est rythmé par la présence de trois femmes, chacune desquelles marque une phase du voyage initiatique du protagoniste : Octavie et Hypatie à Alexandrie, Marta en Syrie.

Ainsi, la première apparaît au protagoniste telle une « nymphe de la mer » (*ḥūriyyāt al-baḥr*)[415], dont la beauté florissante symbolise celle d'un temps qui n'est plus. La seconde est décrite telle un « être céleste issu de l'imagination divine et descendu sur terre pour répandre sur les humains l'annonce d'un bienfait divin » (*wa ka'annahā kā'inun samāwiyyun habaṭa ilā-l-arḍi min al-ḫayāli-l-ilāhiyyi li-yubaššira-l-nāsa bi-ḫabarin rabbāniyyin raḥīmin*)[416]. Quant à la troisième, elle est comparée à « un reflet terrestre de la beauté divine » (*Martā āyatun min āyāti-l-ǧamāli-l-ilāhiyyi fī-l-kawni*) [417], ou encore à « une houri du Paradis tout juste tombée sur terre, encore enveloppée de sa lumière céleste » (*ka-annahā ḥūriyyatun habaṭat ilā-l-arḍi malfūfatun bi-l-nūri-ssamāwiyyi*)[418]*.* Cette dernière, dit le narrateur, « venait nous apporter la paix et emplir l'univers de miséricorde, afin de nous consoler de l'injustice et de l'oppression » (*li-tamnaḥanā-l-salām wa tamla'a-l-kawna raḥmatan baʿdamā mtala'a ǧawran wa ẓulman*)[419]. Tandis qu'Octavie incarne ce pluralisme harmonieux qui a caractérisé les temps païens et précédé la phase de confrontation violente engendrée par l'introduction de la « violence monothéiste », Hypatie et Martha assument l'une comme l'autre un rôle christique de salvatrices.

Chacune de ces figures féminines - ainsi que celles de Māriya et de Laylā dans *Al-Nabaṭī* et celle de Nūra dans *Maḥāll* - est investie d'un rôle différent, mais toutes incarnent un principe de vie et d'ouverture, face à la violence et à l'obscurantisme qui émanent de religions et de coutumes sociales masculines.

---

[414] G. Mordillat et J. Prieur, *op.cit.*, p. 113.
[415] *ʿAzāzīl,* p. 82.
[416] *Ibid.*, p. 136.
[417] *Ibid.*, p. 283.
[418] *Ibid.*, p. 290.
[419] *Ibid.*

2.5.3.4.La voie du Coran dans *Guantanamo*

Les deux derniers romans du corpus, en particulier *Guantanamo*, sont émaillés de versets coraniques. Au fur et à mesure que l'on avance dans la lecture, le volume des occurrences coraniques devient de plus en plus important, à tel point que dans *Guantanamo* ces dernières sont souvent inclues dans le flux de la narration sans même que le lien avec cette dernière ne soit explicité. Les raisons du choix de l'auteur d'insérer une telle masse de citations coraniques sont multiples. La première raison est d'ordre narratif : le Coran constitue non seulement un des piliers de la construction du personnage du protagoniste, mais il met aussi au service de la narration son rythme quasi liturgique et les potentialités argumentatives de son langage binaire et redondant. La deuxième raison est liée à la construction de l'ethos discursif du texte : en tant qu'autorité scripturaire absolue, le Coran fournit des arguments qui ne peuvent être mis en doute. Son emploi sert donc l'objectif du romancier pédagogue qui a besoin d'assoir son autorité sur des bases solides. La troisième raison concerne la construction de la réception dans le texte : afin d'atteindre le but pédagogique et performatif recherché auprès d'un lectorat arabe, égyptien, en grande partie musulman, rien n'est plus évocateur que le texte coranique. En règle générale, il n'y a rien de plus efficace qu'un texte sacré – avec tout le bagage symbolique et référentiel qu'il contient - pour aider le lecteur à placer les éléments du récit dans le schéma axiologique que l'on a prévu pour chacun d'entre eux, et l'inciter ensuite à modifier ses positions et son comportement. Une quatrième et dernière raison concerne le discours véhiculé par le texte sur la violence et le religieux. Parmi les points constitutifs de ce discours, figurent les différentes voies d'issue face à la violence religieuse qui se dégagent des textes. Le Coran semble représenter l'une de ces voies.

Le Coran offre, en effet, la possibilité de projection dans un temps et un espace où les souffrances cesseront. Pour notre héros, victime d'une injustice à laquelle il ne trouve pas d'issue, l'horizon que le Coran ouvre vers l'Au-delà représente le seul moyen d'être sauvé. Dans son ouvrage *Le Coran par lui-même*[420], Anne-Sylvie Boisliveau affirme que le terme *šifā'* (« guérison ») est utilisé trois fois pour décrire le Coran, en opposition à *maraḍ* (« maladie ») ou au mal qui atteint les dénégateurs. La même auteure rappelle aussi que le terme *furqān* (l'un des synonymes du mot *qur'ān* qui donne le nom à une sourate), outre le sens de « loi » ou de

[420] Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden, Brill, 2014, p. 171.

« tout ce qui indique la distinction entre le Bien et le mal », peut aussi signifier « salvation ». Le Coran a donc un rôle de guérison et de salvation.

Dans le roman *Guantanamo*, le texte coranique est l'élément central de la narration, autant sur le point sémantique, que stylistique et esthétique. En ce qui concerne le premier aspect, une bonne partie des occurrences coraniques se réfèrent au rôle de consolation du Coran et à sa fonction de rempart contre la haine, le désespoir, la folie. Ainsi, dès le début du roman, le narrateur raconte :

"استطال السفر المريع وليس معي غير قرآني الجوال في بئري السحيقة، فلما هجمت عليّ الهواجس وتوالت عليّ في الظلمات ظنون من تلك العاديات ضبحاً، فالنازعات غرقاً. تماسكت بقدر المستطاع واستمسكت بحبل القرآن، ورحت أتلو منه في سري "سورة الرحمن" أحب الآيات إلى قلبي وأقواها على دفع الوسواس. وفي القرآن سلوان."[421]

« Le terrible voyage dura longtemps. Dans ce puits reculé où j'étais, il ne me restait que mon Coran de poche. Dans les ténèbres, les cauchemars ont commencé à me hanter, et les images des coursiers haletants[422] et de celles qui arrachent violemment[423] à m'envahir. Je me suis retenu autant que je pouvais, en m'accrochant à la corde salvatrice du Coran : je me suis mis à réciter en silence la sourate « Le Miséricordieux », dont les versets sont ceux que j'affectionne le plus et qui arrivent le mieux à chasser les mauvaises pensées. Dans le Coran on trouve la consolation ».

Ce même sens de consolation se retrouve à de nombreux endroits du roman, notamment lorsque les épreuves auxquelles le protagoniste est soumis s'intensifient. Celles-ci ne pourraient être supportées sans l'idée coranique de la récompense qui attend, dans l'Au-delà, les hommes qui ont su être patients face aux adversités[424]. Mais le Coran n'est pas uniquement une consolation, il est également source d'apaisement. La récitation de ses versets devient ainsi un rempart contre la haine :

"فاستمسكت بالقراءة الهامسة للآية "وجعلنا من بين ايديه سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون". وأخذت أكررها متغافلا عما يقولون. رفسني حارس فانزلقت من فوق الكرسي، ولم اسع للقيام حتى رفعني واحد منهك من ياقتي البرتقالية المبللة بالعرق، وشدني زملاؤه من سلاسلي، فأجلسوني مجددا. لم تنجح صفعاتهم التالية في انطاقي بشيء، أو حتى الاستماع لأسئلة التحقيق فقد بقيت أتمتم بالآيات. اقترب من المحقق كأنه سوف يخيفني، وقال من مكان قريب: إرفع صوتك، ما الذي تهمس به؟ رفعت صوتي بقوله تعالى: وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا ".[425]

---

[421] *Guantanamo*, p. 9.
[422] Coran C, 1, Sourate *Al-'Ādiyāt*, « Les Coursiers » (trad. Boubakeur).
[423] Coran LXXIX, 1, Sourate *Al-Nāzi'āt*, « Les Arracheuses » (probablement en référence aux anges qui s'emparent des âmes au moment de la mort ; trad. Boubakeur)
[424] *Guantanamo*, pp. 18, 23, 24, 31-32, 34, 39, 45, 47, 57-58, 61, 69, 80, 81, 83-84, 85, 87-89, 132-135, 186, 232, 251.
[425] *Ibid*., p. 87.

« Je me retenais en récitant à voix basse le verset : ‘Nous avons mis une barrière devant eux et une barrière derrière eux. Nous leur avons bandé [les yeux] : [aussi] ne voient-ils pas’[426]. Je me suis mis à le répéter, sans me soucier de ce qu’ils disaient. Tous les coups qu’ils m’ont assenés durant l’interrogatoire par la suite n’ont pas suffi à me faire parler, ni même à me faire écouter leurs questions. J’ai continué à réciter les versets, jusqu’à ce que l’homme qui m’interrogeait s’approche de moi comme pour m’impressionner et me dise : ‘Parle plus fort, qu’est-ce que tu chuchotes ?’. J’ai alors récité à voix haute les paroles du Très Haut : ‘Lorsque tu récites le Coran, nous plaçons un rideau invisible entre toi et ceux qui ne croient pas à la vie future’[427]. »

Cette barrière, ce voile épais, c’est ce qui permet à l’homme de se maîtriser, et de ne pas céder à la violence.

"كنت أغضّ بصري وأشيح عنه وأتلو في سري سورة "الكافرون" ثم أتلوها بالمعوذتين، وأعيد التلاوة جهراً حتى ينصرف عني خائباً خاسئاً وهو حسير، فأواسي نفسي بقراءة الآية "وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه، قال إن تسخروا منا، فإنا نسخر منكم كما تسخرون[428]". "[429]

« Je baissai les yeux et détournai mon regard de lui, en récitant en mon for intérieur la sourate « Les Mécréants » ainsi que les deux sourates qui préservent[430]. Je répétai ensuite ma récitation à voix haute afin de l’éloigner, jusqu’à ce qu’il parte, fatigué et dépité. [Après son départ], je cherchai du réconfort en lisant le verset qui dit : "Chaque fois qu’un des notables de son peuple passait près de lui, se moquait de lui "Si vous nous raillez, bientôt les rôles seront inversés"" »

Le message de non-violence attribué ici au texte coranique est d’autant plus fort qu’il est en contradiction avec l’interprétation qu’en donnent les mouvements de l’islam radical.

De la même manière, les appels à la prière, les mentions de l’« unicité » (*tawḥīd*) et de la « grandeur divine » (*takbīr*), sont également - dans ce roman - des remparts face à la violence[431]. En effet, comme le rappelle Anne-Sylvie Boisliveau, la prière, l’invocation, la louange de Dieu, la mention de sa grandeur et de ses attributs ont le rôle majeur d’éloigner l’homme « de la turpitude et des actions blâmables »[432]. Ainsi, nous avons dans le Coran :

" وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ "[433]

---

[426] Coran XXXVI, 9 (trad. Boubakeur). Le verset fait référence aux « insouciants » (*al-ġāfilūn*) qui « ne croient pas » (*lā yu’minūn*)
[427] Coran XVII, 45 (trad. Boubakeur).
[428] Coran XI, 38 (trad. Boubakeur).
[429] *Guantanamo*, p. 93.
[430] De *mu‘awwiḏa*, « qui garantit, qui préserve ». Le duel, *al-mu‘awwiḏatāni*, renvoie aux deux (sourates du Coran) qui préservent, c’est-à-dire les deux dernières : *Al-Falaq*, « L’Aube naissante » et *Al-Nās*, « Les hommes » (Coran CXIII et CXIV), que l’on écrit sur un petit rouleau et que l’on porte sur soi à la façon d’une amulette (voir A. de B. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, entrée « *mu‘awwiḏa* », tome II, Beyrouth, Librairie du Liban, 1860, p. 403).
[431] *Guantanamo*, pp. 34, 46, 48, 80, 81, 82, 84 et 134.
[432] A.-S. Boisliveau, *op.cit.*, p. 62.
[433] Coran, LI,55 (trad. Boubakeur).

« Et rappelle ! Car ce rappel est utile aux croyants »

"فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى"[434]

« Rappelle donc, si le rappel est utile ! »

"اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ "[435]

« Récite ce qui t'est révélé du Livre et accomplis la prière. En vérité, la prière empêche [de se livrer à] la turpitude et [de commettre] des abominations. Et, certes, la mémoration de Dieu est très grande. Dieu sait ce que vous fabriquez. »

2.5.3.5.Dialoguer avec les voix/voies « dissidentes »

La dernière solution que Zaydān semble proposer entre les lignes de son œuvre pour faire face à la violence de matrice religieuse consiste en la prise en compte, la reconnaissance et en quelque sorte l'inclusion, de la part du politique, de ces tendances de rupture, d'« écart » (*ḫurūǧ*) qui se manifestent lors de la phase historique correspondant au solstice d'hiver. Ainsi, si dans *Guantanamo* on évoque le « pieux serviteur » (*al-'abd al-ṣāliḥ*) comme « l'un de ces individus qui, à chaque époque, « s'écartent du pôle » (*wāḥidun min hā'ulā'i-l-afrādi-l-ḫāriǧina 'an naẓari-l-quṭbi fī kulli zamānin*)[436], dans *Al-Lāhūt al-'arabī* on retrouve cette image lorsqu'il s'agit de décrire les voies qui permettent d'éviter l'éclatement de la violence. En particulier, l'auteur évoque la nécessité de « permettre à la religion de se diffuser parmi ces « pieux » qui sont marginalisés, opprimés et révoltés contre le régime politique » (*itāḥatu-l-furṣati li-ntišāri-ddīni bayna-l-ṣāliḥīna min al-muhaššamīna wa-l-maẓlūmīna wa-l-mutamarridīna 'alā niẓāmi-l-ḥukmi*).[437]

Zaydān propose donc de ne pas étouffer ces tendances de la société, mais au contraire de les laisser s'exprimer, en permettant le dialogue et la confrontation avec ces dernières. Dans cette dialectique perpétuelle et nécessaire, l'Etat a un rôle de régulation : rationnel et modéré, il doit assurer la coexistence des différences tendances existantes dans une société :

[434] Coran, LXXXVII, 9 (trad. Boubakeur).
[435] Coran, XXIX, 45 (trad. Boubakeur).
[436] *Guantanamo*, p. 183.
[437] *Al-Lāhūt al-'arabī,* p. 212.

"وقد آن الأوان أيضاً، لتفهّم الظواهر الدينية الوليدة، ذات الطابع الانبثاقي، والكفّ عن محاولة وأدها بقوة في مهدها. لأن الذي يحدث عادة، هو أنه من بين بضعة انبثاقات يتم وأدها سياسياً بنجاح متخيل، تفرّ موجة دينية وليدة، وتتسلّح بميراث دفين من القهر المتوالي للموجات السابقة والانبثاقات الموءودة، فيتضاعف عندها الحقد تجاه المجتمع، مجتمع الساسة والعوام، وتتأكد لديها الرغبة التدميرية والإزاحة التامة للسلطة القائمة، التي تراها الجماعة الدينية المحصورة المحظورة، ممثلة للشيطان. فيدور بعنف، الجدل الثلاثي الأبعاد، ويصير جدالاً وسجالاً وكفاحاً ورغبة في الاستشهاد تحت راية وهمية ومسمى وهمي (الله، الجهاد، الشيطان) وهي صيغة متوهمة لجدلية: الدين، العنف، السياسة. لا علاج لذلك الحال حين يستشري.. ولكن، من الممكن الوقاية منه، مبكراً، بهذا التفهم الذي يفسح المجال لقبول الآخر، والاعتراف بحق الاختلاف. "[438]

« Il est aussi temps de comprendre les phénomènes religieux naissants à caractère dissident, et d'arrêter d'essayer de les étouffer violemment à la naissance. Car ce qui se passe en général, c'est que, parmi plusieurs dissidences dont l'étouffement politique semble réussir, se distingue une mouvance religieuse qui arrive à échapper à l'éradication. Cependant, celle-ci héritant d'une histoire de répressions continues et d'étouffement des mouvances dissidentes qui l'ont précédée, elle finit par développer un sentiment de mépris majeur vis-à-vis de la société, à la fois des dirigeants et des masses. Ce sentiment se double d'une volonté destructrice visant avant tout à renverser le pouvoir en place qui, selon ce groupe religieux poursuivi et proscrit, incarne le Diable. Ainsi, dans cette dialectique triangulaire [entre politique, religieux et violence], cette dernière l'emporte, transformant [ce qui aurait pu être un débat] en une querelle, une controverse, un combat, voire en une volonté de se sacrifier sous la bannière et le prétexte [représentés par la triade] « Dieu, le djihad et le Diable ». Cette dernière n'est autre que la version fictive de la dialectique entre religieux, violence et politique. Lorsque cette situation se présente, il n'y a aucune façon d'y remédier. En revanche, il est possible de la prévenir, grâce à cette compréhension qui ouvre la voie à l'acceptation de l'Autre, et à la reconnaissance du droit à la différence. »

Ainsi, le projet « global » (littéraire et sociétal) de Yūsuf Zaydān apparaît, du moins dans le discours porté par son œuvre, complet et cohérent : il inclut une exposition historique de la violence émanant du politique et du religieux, un cadre théorique, et une série de propositions, plus ou moins explicites, afin de sortir du cercle vicieux de la violence.

Après avoir exposé de la manière la plus exhaustive possible ce projet, nous allons maintenant procéder à l'analyse des stratégies littéraires qui sont mobilisées afin de le mettre en œuvre.

[438] *Ibid.*, p. 220.

DEUXIEME PARTIE : ROMAN HISTORIQUE, ROMAN A THESE, ESSAI : DES GENRES AU SERVICE DE L'OBJECTIF DIDACTIQUE

Pour faire en sorte que l'objectif didactique et rhétorique de son œuvre soit atteint, Zaydān effectue des choix génériques qui lui permettent, d'une part, d'exploiter au mieux sa double compétence d'universitaire et de romancier, et d'autre part, de toucher le public le plus large possible. Le recours à la fiction lui permet d'opérer un détour afin de penser sa propre société en la regardant de l'extérieur. C'est l'idée - pour reprendre le titre de Paul Ricœur - de se penser « soi-même comme un autre ». De plus, seule la fiction peut produire une réelle jouissance chez l'auteur et chez le lecteur[439]. Cette fonction est très importante car, dit Diderot dans son Encyclopédie :

> « Les romans sont des ouvrages plus recherchés, plus débités, et plus avidement goûtés, que tout ouvrage de morale, et d'autres qui demandent une sérieuse application d'esprit. En un mot, tout le monde est capable de lire les romans, presque tout le monde les lit, et l'on ne trouve qu'une poignée d'hommes qui s'occupent entièrement des sciences abstraites de Platon, d'Aristote, ou d'Euclide »[440].

Cependant, en dépit du plaisir qu'ils provoquent et de leur aptitude à atteindre un large lectorat, les romans – textes narratifs fictifs - ne s'adaptent pas au premier abord à être le véhicule d'un discours argumentatif. Cette apparente faiblesse argumentative des textes de fiction ne constitue point un obstacle pour Zaydān, qui se distingue par sa capacité à exploiter toutes les potentialités offertes par certains genres romanesques, en les mettant au service de son projet pédagogique. De plus, cette production fictionnelle s'accompagne d'écrits théoriques (essais, articles de presse, conférences pédagogiques) dans lesquelles l'auteur explicite sa pensée. En leur qualité de discours systématiques, ces paratextes s'expriment dans des formats naturellement adaptés à servir un objectif didactique ; ils permettent ainsi d'éviter ou de corriger les éventuelles erreurs d'interprétation provenant du caractère allusif et symbolique du texte de fiction.

---

[439] Colas Duflo, « Diderot, la vérité par tous les moyens » in G. Philippe, *op.cit.*, p. 93.
[440] *Ibid*., p. 94.

Les romans de Zaydān sont à la fois des romans historiques et des romans à thèse, deux genres qui se prêtent parfaitement au remaniement de l'Histoire et à la fonction performative que l'auteur assigne à l'écriture romanesque.

Le roman historique est un genre dans lequel se mêlent fiction et Histoire. Comme le texte historiographique, il se caractérise par un récit du passé ; en revanche, les méthodes et les objectifs sont – du moins en apparence- différents. Récit vraisemblable mais fictif, le roman historique a une fonction esthétique et rhétorique. Quant à l'historiographie, il s'agit d'un discours argumentatif dont la fonction est heuristique. Selon Lukacs, le propos du roman historique est d'« exprimer à travers des destinées individuelles exemplaires (c'est en cela qu'il est roman) les problèmes d'une époque donnée (c'est en cela qu'il est historique)»[441]. Plus ou moins identifiables en arrière-plan, les événements historiques conditionnent le déroulement de l'intrigue, et se reflètent en elle. Pour Zaydān, ces événements entretiennent un rapport d'analogie avec le contexte contemporain, vis-à-vis duquel l'auteur révèle sa position au fil des pages. Dans la pensée de ce dernier, le retour de phases dans l'Histoire est à relier à la théorie des cycles de la violence religieuse, qui en est une illustration. Cette analogie supposée entre passé et présent est à la base de la fonction rhétorique et performative du roman historique. En effet, la mise en scène de situations passées analogues à celles du présent (présent de l'auteur mais aussi du lecteur) permettrait d'identifier celles qui semblent être des régularités de l'Histoire, de renouveler la lecture d'un passé lointain, et de changer la perception du présent. Si *'Azāzīl* et *Al-Nabaṭī* traitent tous les deux d'un passé lointain et appartiennent à ce titre clairement au genre du roman historique, le roman suivant, *Maḥāll*, traite d'une période beaucoup plus récente, ce qui n'empêche pas de l'analyser comme appartenant au même genre littéraire. Son statut de roman (entre autres) historique est renforcé par la présence de Oussama Ben Laden, personnage référentiel, à la fois historique et social, acteur macro historique de la montée du mouvement jihadiste dans les années 2000. Quant à *Guantanamo*, si l'histoire tragique des attentats du 11 septembre 2001 constitue le point de départ de la narration, il s'agit d'un texte qui relève plutôt de la littérature carcérale : dans cette prison située au bout du monde où le temps semble suspendu, la référence à l'Histoire, par laquelle se clôt le roman précédent, s'éloigne petit à petit des souvenirs du narrateur, pour laisser la place aux rapports que ce dernier va entretenir avec ses codétenus d'une part, et avec les Américains d'autre part.

[441] Georges Lukacs, *Le Roman historique* (*Der Historische roman*), [1937], Trad. de Robert Sailley, Paris, Payot & Rivages (Petite Bibliothèque Payot), 2000, p. 4.

Les deux derniers romans du corpus possèdent une particularité supplémentaire : l'omniprésence de la citation coranique. Celle-ci apparaît comme tellement évidente à la lecture qu'on peut se demander si elle ne constituerait pas le trait spécifique d'un troisième genre littéraire, que l'on pourrait nommer le « roman coranique ». Dans ces deux romans, en effet, la citation coranique scande le rythme de la narration du début à la fin du récit, conférant à ce dernier une sorte de fonction liturgique qui accompagne et renforce la fonction argumentative.

En plus d'être des romans historiques, ces œuvres sont des romans à thèse. Comme d'autres genres romanesques, le roman historique est toujours porteur de thèses. Cependant, il n'est pas toujours identifiable avec ce que l'on appelle un « roman à thèse ». Dans l'introduction à son ouvrage *Le roman à thèse ou l'autorité fictive,* Susan Rubin Suleiman définit ce dernier comme il suit :

> « Je définis comme roman à thèse un roman « réaliste » (fondé sur une esthétique du vraisemblable et de la représentation) qui se signale au lecteur *principalement* comme porteur d'un enseignement, tendant à démontrer la vérité d'une doctrine politique, philosophique, scientifique ou religieuse »[442].

Cette définition, neutre d'un point de vue axiologique, s'oppose à la connotation fortement négative que le terme « roman à thèse » a assumé, en Europe, depuis le début du XXe siècle. L'accusation principale qui était adressée aux auteurs de ces romans était de privilégier sur l'aspect artistique la fonction didactique et idéologique. Dans une période de débat sur les critères du roman réaliste, entre partisans du vrai et du vraisemblable, les romans à thèse étaient jugés par les premiers comme donnant une image déformée de la réalité en vue de démontrer une thèse. Les seconds rétorquaient que toute observation de la réalité dans un roman est déterminée par le biais des idées et des allégeances politiques et idéologiques de son auteur. Ce qui fait que l'on définit un roman comme « roman à thèse » est, selon Susan Suleiman, le degré d'explicitation de la visée didactique au lecteur.

Dans le monde arabe, la littérature narrative a cherché à imiter depuis la *Nahḍa* des modèles européens. Toutefois, le souci pédagogique et moralisateur qui l'a inspirée, émergeant souvent de manière explicite des textes de fiction, s'est révélé beaucoup plus durable qu'en Europe, à tel point que nous retrouvons durant tout le XXe siècle en littérature arabe des romans à thèse, sans pour autant qu'une étiquette négative leur soit nécessairement attribuée.

[442] Susan Suleiman, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, PUF, 1983, p. 14.

En suivant le critique bulgare Tzvetan Todorov[443], Susan Suleiman affirme que « l'un des traits par lesquels on reconnaît les grandes œuvres, ou même les œuvres d'une certaine importance, c'est qu'elles se prêtent à être analysées comme manifestant plus d'un genre »[444]. C'est pourquoi, nous n'analyserons pas les romans de Zaydān simplement comme appartenant au genre du roman historique ou à celui du roman à thèse, mais nous étudierons la manière dont l'auteur exploite les potentialités argumentatives de l'un comme de l'autre.

[443] Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Editions du Seuil, 1970, p. 10.
[444] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 15.

CHAPITRE III : ROMAN HISTORIQUE

3.1. Histoire et mytho-Histoire

Dans le monde arabe, le roman historique s'est distingué, dès l'époque de la *Nahḍa*, par son rôle éducatif dans une phase charnière de construction nationale. Premier grand auteur arabe de romans historiques, Ǧurǧī Zaydān (1861-1914) affirme, au début du XXe s., que ses romans facilitent l'accès aux ouvrages d'érudition. C'est d'ailleurs dans un but de vulgarisation qu'il décide de les publier, sous forme de feuilleton, dans la revue *Al-Hilāl*, fondée et dirigée par lui-même. Cet auteur de la *Nahḍa* se définit comme un « écrivain généraliste » (*kātib 'āmm*) dont le rôle est « de servir la nation et de se charger de sa conduite » (*innahu ḫādimu-l-ummati wa walī iršādihā*).[445]

Pour cet auteur, il n'y a pas d'opposition entre roman et Histoire, les deux tendant vers un même but, qui est celui d'éduquer la nation. C'est grâce à ce noble objectif que, dans un contexte littéraire n'admettant que les deux courants légitimes de la « revivification des genres anciens » (*iḥyā'*) et de l'« imitation des genres européens » (*iqtibās*), le roman historique a fait sa place, en permettant au genre romanesque de gagner ses lettres de noblesse.

Tandis que les citations célèbres se multiplient pour dire que l'Histoire n'est qu'une série de mensonges écrite par les vainqueurs, le maître du roman historique arabe, Ǧurǧī Zaydān, veut rectifier le « récit national » de l'historien officiel glorifiant les vainqueurs sunnites ; il s'intéresse ainsi à l'Histoire des vaincus, des minorités. Lui-même issu de la minorité chrétienne dans un contexte majoritairement musulman qui fera de l'islam l'un des fondements de la construction des Etats naissants, ce pionnier de la renaissance arabe essaie de réhabiliter non seulement les chrétiens, mais tous les laissés pour compte de l'histoire de la civilisation islamique, notamment les Chiites.[446] Pour cet auteur, le fondement de la « nation » (*umma*) ne réside pas dans la religion, mais dans la langue arabe. Commun dénominateur de tous ces pays aspirant à devenir des nations indépendantes et souveraines, la langue permet l'égalité et l'union des populations, indépendamment de leur appartenance confessionnelle. Plus que cela, il

[445] Anne-laure Dupont, *Ǧurǧī Zaydān (1861-1914). Ecrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, IFPO, Damas, 2006, p. 359.

[446] Zaïneb Ben Lagha, « Le roman historique », in Boutros Hallaq et Heidi Toelle (dir.), *op.cit.*, p. 217.

affirme que le droit de faire partie de la *umma* n'est pas réservé au « peuple » (*qawm*) arabe, mais qu'il s'étend aussi à toutes les « minorités ethniques » (*šu'ūb*), turques, arméniennes, grecques, albanaises, etc., à condition qu'elles « se reconnaissent dans un projet culturel, social ou politique commun ».[447]

L'œuvre monumentale de cet écrivain de la *Nahḍa* rencontre de nombreuses critiques : en voulant traiter l'Histoire par l'intermédiaire d'une littérature chargée de nous livrer un récit vrai du passé, Ǧurǧī Zaydān s'expose au reproche de mélanger Histoire et fiction au détriment de la première. Les accusations de falsification de l'Histoire qui lui sont adressées - dont l'exemple le plus significatif est représenté par l'ouvrage *Ǧurǧī Zaydān fī-l-mīzān* [Ǧurǧī Zaydān sur la balance][448]– sont la preuve de l'importance croissante que l'on accorde dans le monde arabe au roman, non seulement comme production artistique, mais également comme discours de vérité.

Comme son homonyme, Yūsuf Zaydān se dit soucieux de vulgariser un certain nombre de connaissances historiques, notamment autour de périodes marginalisées par le récit officiel. Comme lui, il affirme s'intéresser également aux vaincus de l'Histoire. Ainsi, au lieu de parler de l'Egypte pharaonique ou de l'Egypte islamique, il situe son roman *'Azāzīl* au Ve siècle, au moment où les Eglises d'Orient – en particulier celles d'Alexandrie et d'Antioche – se déchirent autour des querelles christologiques. Vaincus d'aujourd'hui, les coptes apparaissent dans ce roman comme les vainqueurs, voire les bourreaux d'hier[449]. Au vu de sa lecture de l'histoire, il n'est pas étonnant, donc, que la réaction suscitée par ce roman - écrit par un musulman – ait pu être violente dans le milieu de l'Eglise copte, qui s'est construite comme représentant légitime d'un peuple et d'une religion opprimés. L'Eglise égyptienne a reproché en effet à son auteur de vouloir raviver les tensions interconfessionnelles dans un pays où la minorité copte est déjà extrêmement fragilisée par la montée de l'islam radical. Selon le point de vue de Zaydān, il ne s'agissait pas d'attaquer une des religions de l'Egypte, mais plutôt de mettre en avant l'« égyptianité » de toute la population, en la plaçant au-dessus des clivages confessionnels.

Le genre du roman historique fournit à Zaydān de nombreux éléments référentiels (événements connus, personnages historiques, mythiques, sociaux) qu'il interprète et adapte à sa manière,

---

[447] A.-L. Dupont, *op.cit.*, pp. 382-383.

[448] Šawqī Abū Ḫalīl, *Ǧurǧī Zaydān fī-l-mīzān* [Ǧurǧī Zaydān sur la balance], Dār al-fikr, 1981.

[449] Frédéric Lagrange, « Aṣdā' mu'āṣira wa ru'ā ġayr taqlīdiyya li-tārīḫ al-masīḥiyya fī riwāyat 'Azāzīl » [« Echos contemporains et visions non conventionnelles de l'histoire du christianisme dans le roman 'Azāzīl »], *Histoire et Mémoire, La littérature comme témoignage*, Actes du colloque de l'Université Arabe de Beyrouth, Faculté des Lettres, 2014, pp. 236-237.

afin de donner sa propre version de l'histoire, voire de créer – après avoir déconstruit celle d'autrui - sa propre mytho-histoire.

Ce dernier concept, que nous empruntons à Mohamed Arkoun, nous semble tout à fait pertinent pour aborder les questions liées à l'écriture ou à la réécriture de l'histoire dans le monde arabe et notamment en Egypte. Arkoun définit, dans un cadre islamique mais applicable aussi à d'autres contextes, le concept de mytho-histoire comme suit :

« J'appelle mytho-histoire l'ensemble des procédés linguistiques et littéraires par lesquels tout transmetteur de la mémoire collective – conteur, écrivain, historien, philosophe, exégète – est en même temps un organisateur actif de cette mémoire. En effet, il transfigure des acteurs, des événements, des conduites, des productions d'un moment privilégié du passé, en les sacralisant, en les rattachant à des puissances surnaturelles, à des conduites exemplaires, à des initiatives positives, pour en faire des modèles idéalisés offerts à la méditation, à l'édification spirituelle et morale des générations actuelles et ultérieures, lesquelles continuent, par leur témoignage, à transformer ce passé en une Tradition vivante soustraite à l'historicité ».[450]

Cette définition s'adapte parfaitement au processus d'« invention de la tradition »[451] mis en œuvre lors de la construction des identités nationales et/ou communautaires, particulièrement dans un pays comme l'Egypte, constamment traversé par des tensions interconfessionnelles. Là où l'Etat, les « clergés » de tous bords, et les autres détenteurs de l'autorité œuvrent pour s'emparer du monopole de la construction identitaire, les intellectuels et les écrivains s'efforcent de rivaliser avec eux, en prétextant une légitimité provenant d'un savoir *super partes*. Par leurs œuvres, ces derniers deviennent aussi des organisateurs actifs de cette même mémoire : ils en choisissent des moments clés et en sacralisent des acteurs de leur choix, pour en faire des modèles idéalisés (alternatifs) destinés à l'édification des consciences. Le roman, dit Vincent Jouve, est un « tout structuré qui transforme l'accidentel en exemplaire, la contingence en signification, les signes en symboles, le temps en histoire, l'espace en scène, la fragmentation en totalité »[452]. Le personnage est ainsi « mythifié » ou, selon la terminologie des formalistes russes, « défamiliarisé » : « car, mythifier n'est autre que placer à une distance confortable, élever sur un plan supérieur, afin qu'on puisse mieux contempler »[453]. Ceci est

[450] Mohammed Arkoun et Joseph Maïla, *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal*, Desclée de Brouwer, 2003, pp. 93-94.
[451] La théorie de l'« invention de la tradition » a été rendue célèbre par les travaux de l'historien britannique Eric Hobsbawm, et notamment par l'ouvrage qu'il a codirigé avec Terence Ranger intitulé *The invention of tradition*, publié aux presses universitaires de Cambridge en 1983. Selon cette théorie, certaines traditions qui se disent anciennes, voire ancestrales, auraient en réalité été forgées de toute pièce dans des temps récents, afin de légitimer un pouvoir, d'assurer la cohésion sociale, ou d'inculquer des croyances ou des systèmes de valeurs dans un groupe social ou une société donnée.
[452] Vincent Jouve, *L'effet-personnage dans le roman*, PUF, 2008 (1ère éd.1992), p. 62.
[453] *Ibid.*, pp. 63-64.

d'autant plus vrai lorsqu'on a affaire à des personnages et à des époques charnières dans l'histoire des peuples concernés par cette littérature.

La mytho-histoire, dit Arkoun, s'enracine dans un passé lointain, un passé fondateur dans lequel sont élaborées « les normes du vrai et du faux, du licite et de l'illicite, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du légitime et de l'illégitime ». Yūsuf Zaydān choisit de s'intéresser à des périodes de l'histoire durant lesquelles se sont construites les identités nationales et confessionnelles de l'Egypte actuelle, et dans lesquelles s'enracinent des clivages de la société qui sont, jusqu'à aujourd'hui, des moteurs de violence. Il dépeint les différentes formes que peut prendre la violence émanant du religieux, dont il va chercher les causes aux origines des monothéismes, notamment au moment où se cristallisent les oppositions entre croyants et païens, entre orthodoxes et hérétiques, entre vainqueurs et vaincus. Ainsi, si le Ve siècle est fondamental car il représente une période fondatrice pour le christianisme égyptien, le VIIe siècle l'est également car on y assiste à la confrontation entre l'islam conquérant et les populations conquises majoritairement chrétiennes, mais aussi juives et polythéistes, notamment dans les régions désertiques situées entre le nord-ouest de l'Arabie et l'Egypte. Quant aux romans situés à l'époque contemporaine, ils dépeignent d'autres formes de violence liée au religieux : celle des mouvements djihadistes, mais aussi celle de la « guerre des civilisations » qui s'est exacerbée suite à la montée et à l'internationalisation de ces derniers.

Bien que le roman historique soit un genre couramment pratiqué par les romanciers égyptiens et arabes, la période choisie pour le premier roman historique de Zaydān est, en revanche, originale. Antérieure à l'islam, ni mythique ni fondatrice dans l'esprit du lecteur arabe et musulman, la période des querelles christologiques dans l'empire byzantin n'avait jamais suscité l'intérêt de la littérature arabe auparavant. Peut-être aussi parce que la complexité des questions dogmatiques qui la traversent n'encourageait pas les écrivains – et ce, d'autant plus dans le cas de musulmans - à s'aventurer sur un terrain traditionnellement réservé aux hommes d'Eglise et aux théologiens.

Quant aux événements qui constituent la toile de fond de *Al-Nabaṭī,* il s'agit d'une période - celle du début de l'islam - entourée d'une aura de sacralité et au sujet de laquelle il peut être très délicat, voire illicite, de s'exprimer en dehors d'un cadre apologétique et hagiographique. Dans ce roman, il est question en particulier de la conquête arabe de l'Egypte, moment

fondateur des tensions entre chrétiens et musulmans dans le pays[454]. Ainsi, dans une interview parue lors de la sortie de ce roman, l'auteur s'exprime comme suit :

"وفى زمن الرواية نرى وقائع كبرى منسية اليوم مثل السنوات العشر التي احتل فيها الفرس مصر، ومثل الحضور العربى القوى فى الشام والعراق قبل ظهور الإسلام، ومثل التركينات الطويلة التى سبقت مجىء عمرو بن العاص لتسلم زمام الأمور فى مصر وخرافات كثيرة تتعلق بذلك." [455]

« La période traitée par le roman est caractérisée par d'importants événements aujourd'hui oubliés, comme les dix années d'occupation perse de l'Egypte ; comme la phase où - avant l'islam - les Arabes étaient fortement présents au Levant et en Irak ; ou comme les longues étapes – avec toutes les légendes qui les entourent – qui ont préparé l'arrivée de 'Amr ibn al-'Āṣ en Egypte et sa prise de contrôle du pays »[1].

L'objectif de l'auteur de roman historique est donc d'être le transmetteur d'une histoire alternative qui prétend rectifier les « légendes » (*ḫurāfāt*) ou les mensonges transmis par l'historiographie officielle.

En particulier, en ce qui concerne les débuts de l'islam, la rareté des documents écrits a contraint les historiens à s'appuyer largement sur le matériau oral légué par les transmetteurs et par les conteurs. En effet, les seuls documents authentiques auxquels nous avons accès pour cette période sont des documents épigraphiques et administratifs très succincts. Par conséquent, en ce qui concerne cette phase fondatrice de l'histoire musulmane, textes historiques et littéraires se situent sur un continuum dans lequel les frontières entre histoire et fiction sont parfois floues.

---

[454] La période de la conquête arabe de l'Egypte est abordée également par le roman de Salwā Bakr *Al-Bašmūrī Riwāyat riwāyāt* [Le bashmouride : récit des récits], Al-Qāhira, Dār al-hilāl, 1998. Publié en 1998, ce dernier aborde les tensions entre Coptes et Musulmans au moment de la conquête. On y apprend que ceux qu'on appelle les Bashmourides sont des paysans coptes ou gréco-coptes vivant dans la région isolée et marécageuse de Bashmour, à l'est du Delta, et parlant un dialecte à part. L'historiographie copte mentionne également ces populations : notamment, on apprend de la chronique de Jean de Nikiou que celles-ci s'étaient distinguées pour la durée et la ténacité de leur résistance à l'invasion arabe entre 725 et 830. En effet, l'augmentation du coût de la vie et des conditions de vie extrêmement difficiles avaient poussé ces populations très pauvres à poursuivre des révoltes dont l'issue n'aurait pu empirer leur situation. Dans le roman de Salwā Bakr, durant ces révoltes qui opposent les habitants de Bashmour aux envahisseurs musulmans, le jeune protagoniste – lui-même issu de cette région - est employé par les prêtres et les diacres comme interprète auprès de ces populations. Ce choix narratif est vraisemblable, puisque nous savons par l'historiographie que le clergé copte local servait d'intermédiaire entre le gouverneur arabe et ces populations, afin d'une part d'obtenir de ces dernières le paiement du *ḫarāǧ*, « l'impôt foncier », et d'autre part d'essayer d'apaiser les tensions. Comme Zaydān, S. Bakr conçoit son texte comme un palimpseste des textes historiques traitant de cette période. Cette fonction est explicitée par le sous-titre que la romancière égyptienne appose à son livre : *Riwāyat riwāyāt* (« récit des récits »). Ces « récits », dont le roman est une réécriture, sont listés à la fin du livre : il s'agit pour la plupart de textes historiographiques anciens et modernes, tels que les ouvrages de Sévère d'Achmounein, d'al-Maqrīzī, de Alfred Butler, de Zubayda 'Aṭā, de Sayda Kāšif et bien d'autres encore. Comme dans *'Azāzīl,* le protagoniste est ici aussi un jeune chrétien aux origines pauvres et au passé tourmenté : à travers sa narration, sont abordées les thématiques du rapport entre christianisme et anciennes religions païennes, et de celui entre Coptes et Arabes au moment de la conquête.

[455] S. Sāmī, *op. cit*.

L'ensemble de ces textes peut donc être étudié avec les mêmes techniques d'analyse, les premiers servant d'éclairage aux seconds et vice versa.

En ce qui concerne l'arrière-plan des deux derniers romans de notre corpus, il s'agit d'une histoire très actuelle, bien présente à l'esprit du lecteur contemporain de l'œuvre, et dont l'influence est encore très forte dans le monde arabo-musulman – et en particulier en Egypte - aujourd'hui. C'est l'histoire de l'islamisme contemporain, de ses dérives djihadistes et de ses raisons politiques et socioéconomiques. Pour ces deux romans, le choix qui est fait vis-à-vis des faits historiques évoqués est le même que pour les romans précédents : la mise à l'écart des versions officielles fournies par les instances du pouvoir. Ainsi, en ouverture de *Maḥāll*, cette phrase de Ibn al-Nafīs nous informe sur la méthode par laquelle l'information est traitée dans ce roman :

"وأما الأخبار التي بين أيدينا الآن فإننا نتبع فيها غالب الظن لا العلم المحقق"[456]

« Quant aux informations qui sont en notre possession, nous les interprétons selon un critère de probabilité et non pas conformément à la science avérée ».

Autrement dit, l'information historique est traitée selon les critères du bon sens et de la probabilité, tandis que les versions qu'en donnent les autorités dépositaires de la « science avérée » sont mises de côté. Dans le roman historique, le type d'articulation entre fiction et histoire dépend du traitement réservé à la matière historique dans le récit. Dans les paragraphes qui vont suivre, nous nous intéresserons à ces aspects du roman historique qui lui confèrent sa fonction pédagogique. Il s'agit notamment des sources de l'information historique apparaissant dans la fiction, des techniques narratives assurant la vraisemblance de cette information, du rythme de son apparition (ou éventuellement des raisons de son omission) dans le récit.

3.2. Les sources de l'information historique

Un passage du roman *Maḥāll* souligne l'importance des sources pour attester la crédibilité de l'information historique. Dans ce passage, après l'attentat perpétré contre un groupe de touristes à Louxor en 1997, le cheikh Nuqṭa exprime sa méfiance à l'égard des informations qui circulent

[456] *Maḥāll,* p. 5. Ce passage a été déjà cité p. 66 du présent travail.

quant aux auteurs présumés du massacre. Selon le cheikh, ces informations, provenant de sources douteuses, ne sont pas fiables :

"حين سمع الشيخ نقطة هذه الروايات من مريديه في المساء، همهم بلسان ثقيل: وإذا جاءكم فاسق بنبأ..."[457]

« Lorsque le cheikh Nuqṭa entendit ces [différentes] versions de la bouche de ses disciples le soir, il chuchota avec gravité : "Si un homme vicieux vient vous apporter une nouvelle…" »

Cette phrase tronquée n'est autre que le début du verset 6 de la sourate *Al-ḥuǧurāt* (« Les Appartements »), dans laquelle on met en garde les croyants contre les informations rapportées par des sources factieuses (*yā ayyuhā-llaḏīna āmanū…fa-tabayyanū*, « Ô vous qui croyez…entourez-vous d'abord de preuves »)[458], car ce type d'information peut être à l'origine de catastrophes.

La question des sources (fictionnelles) de l'information historique dans les romans de Zaydān est importante en raison de l'ambiguïté qui y est entretenue entre fiction et réalité. A ce sujet, trois éléments ont retenu notre attention : le statut de témoin oculaire du narrateur ; la référence - dans le roman *'Azāzīl* – à des sources écrites attestées par l'historiographie ; le recours à des sources orales dans *Al-Nabaṭī*.

3.2.1. Le narrateur, témoin oculaire des événements

L'auteur de roman historique opte en général pour un narrateur omniscient, s'exprimant à travers la troisième personne. Ce choix vise à donner au récit romanesque l'objectivité qui convient à la narration historique. Or, si dans *Maḥāll* et *Guantanamo* le narrateur est en effet omniscient et extra-diégétique, dans *'Azāzīl* et *Al-Nabaṭī* c'est le protagoniste qui assume la responsabilité de la narration. Ceci permet à l'auteur de ne pas être identifié comme la source du discours véhiculé par le récit. Dans ces romans, comme dans tout récit homodiégétique raconté à la première personne, le récit est précis et détaillé puisque le narrateur est proche des

[457] *Ibid.*, p. 132.
[458] Coran XCIX,6 : *Yā ayyuhā-llaḏīna āmanū iḏā ǧā'akum fāsiqun bi-naba'in fa-tabayyanū an tuṣībū qawman bi-ǧahlatin fa-tuṣbiḥū 'alā mā fa'altum nādimīn*, « Ô vous qui croyez ! Si un homme vicieux vous apporte une nouvelle, entourez-vous d'abord de preuves, de crainte de faire du tort à des gens, par ignorance, d'avoir, un [beau] matin, à regretter ce que vous avez fait » (trad. Boubakeur).

faits évoqués. La narration se fait alors selon un mode dit « mimétique »[459], dont la fonction est de donner au lecteur l'illusion de la réalité. D'un autre côté, la narration à la première personne est la plus subjective : elle permet donc - notamment à travers les monologues intérieurs - l'expression d'un certain lyrisme qui favorise l'identification du lecteur au narrateur.

Dans *'Azāzīl*, la narration est double : un narrateur premier, extra-diégétique, apparaît au début du roman afin de fournir au roman un « récit-cadre ». Il s'agit du « traducteur » des parchemins en araméen découverts - nous dit-il – « au milieu des ruines archéologiques situées au nord-ouest d'Alep la syrienne » et qui relatent l'histoire du moine Hībā. Narrateur second (cette fois-ci homodiégétique), ce dernier prend le relais jusqu'à la fin du roman. Il se charge de raconter, à la première personne, les événements auxquels il a assisté durant son périple entre l'Egypte et l'Asie Mineure. A défaut d'un statut préalable d'informateur fiable, la crédibilité de Hībā en tant que transmetteur de son histoire et de l'histoire de son temps est assurée par sa qualité de témoin oculaire des événements. Lors de ses conversations avec Azazel, ce dernier l'invite à mettre par écrit ce qu'il a vu de ses propres yeux :

"اكتب يا هيبا، اكتب باسم الحق المختزن فيك.

. يا عزازيل...لا أقدر.

. اكتب ولا تجبن، فالذي رأيته بعينك لم يكتبه أحد غيرك، ولن يعرفه أحد لو أخفيته".[460]

« Ecris Hībā, écris au nom de la vérité que tu portes en toi !

- Azazel, je ne peux pas !
- Ecris et foin de lâcheté, car ce que tu as vu de tes propres yeux, personne d'autre ne le consignera, et si tu le dissimules, personne n'en connaîtra rien. »

Suite à cet échange, Hībā se met à raconter l'épisode de l'assassinat d'Hypatie auquel il a assisté du début à la fin :

"كنت لحظتها واقفاً على رصيف الشارع"[461]

« Témoin de toute la scène depuis le trottoir de l'avenue un peu plus loin ».

[459] Vincent Jouve, *Poétique du roman*, Paris, Arman Colin, 2015, p. 32.
[460] *'Azāzīl*, p. 155.
[461] *Ibid.*, p. 156.

Sa qualité de témoin oculaire est accentuée par la répétition du verbe *ra'aytu* (« j'ai vu ») [462] - dont on compte un nombre d'occurrences très important dans les deux premiers romans du corpus -, ainsi que par de nombreuses expressions montrant l'interaction très rapprochée qu'il entretient avec la victime : *istadārat wağhahā naḥwa mawḍi'ī* (« son visage s'est tourné vers moi »), *naẓarat ilayya* (« elle m'a regardé »), *ḥaddaqat fiyya* (« elle m'a dévisagé »), *'arafatnī* (« elle m'a reconnu »), *awšakat aṣābi'u Hībātiyā an tu'allaqa bi-yadī-l-mamdūda* (« les doigts d'Hypatie étaient sur le point d'agripper ma main tendue »).[463]La fonction de témoin oculaire de Hībā apparaît dans plusieurs scènes liées aux événements historiques de la période. Un autre exemple est représenté par la période qui précède immédiatement l'assassinat de la philosophe, lorsque le lien entre ce dernier et le conflit entre Oreste et Cyrille est évoqué. A cette occasion, le protagoniste mène une véritable chasse à l'information :

"فلم أحرص على التقات الهمهمات أو تتبّع الأخبار.. حتى بدأ اسم هيباتيا يجري على الألسنة في أكثر الجلسات. [...] تاقت نفسي لمعرفة ما يدور وراء أسوار الكنيسة، فتتبعت الحكايات ومحدثات الأمور. بدأت بسؤال القسّ يوأنس الذي نهرني، وأمرني بعدم الانشغال بغير ما جئت من أجله. بعد أيام عاودت سؤاله [...] فنصحني بالابتعاد عن الموضوع. [...] سألت غيره، فلم أهتد منهم إلى خبر يطمئن له قلبي."[464]

« Je ne me donnais pas la peine d'ouvrir les oreilles à ces ragots ni de suivre les évolutions de l'affaire, du moins jusqu'au moment où le nom d'Hypatie a commencé à se murmurer dans la plupart de ces séances de cancanage. […] Mon âme aspirant à découvrir ce qui se tramait derrière les murs de l'église, je me suis mis à traquer les nouvelles et les rumeurs. J'ai commencé à interroger le père Yoannis, mais celui-ci m'a réprimandé et ordonné de ne me soucier de rien d'autre que ce pour quoi j'étais venu à Alexandrie. Quelques jours plus tard, je l'ai interrogé à nouveau, […] une fois de plus, il m'a recommandé de ne pas me mêler de cette affaire […]. J'ai interrogé d'autres personnes, mais je n'ai pu tirer d'elles nulle information qui aurait tranquillisé mon cœur. »

De la même manière, l'héroïne de *Al-Nabaṭī,* Māriya, assiste, à partir de l'observatoire privilégié d'un village nabatéen, à toute la période qui précède et prépare l'arrivée des Arabes en Egypte. Il s'agit d'une phase importante puisqu'elle fournit des éléments permettant d'expliquer en partie la rapidité de la conquête.

Si le statut du narrateur est toujours important pour établir la crédibilité de l'information historique, dans ce monde de l'oralité qu'est la Péninsule arabique du VIIe siècle, celui-ci acquiert davantage encore un rôle fondamental. Ainsi, dans l'incipit du roman, après la traditionnelle *ḥamdala* (« louange à Dieu »), les éléments de la chaîne de transmission permettent de remonter jusqu'à la narratrice elle-même, Māriya la copte :

[462] *Ibid*., pp. 158-159.
[463] *Ibid*., p. 156.
[464] *Ibid*., p. 150.

"أما بعد، فقد أخبرنا شيخي الجليل الحسن الإسكندراني، عن شيخه الأجلّ محمد اللواتي، قال: أخبرنا الإمام مسعود المغربي في مجلسه، بسنده، مرفوعاً إلى شيخ طبارة البلوي. عن أبي المواهب البغدادي المؤدّب، عن شهاب الدين الهروي الأفغاني المعروف بالشيخ جرادة، عن نور الدين الوزّان السائح، عن عبد الله المعمّر نزيل القاهرة، عن شيوخه وشيخاته وبعض عماته، عن الخالة الغابرة مارية. وقيل: بل صواب اسمها ماوية، أنها قالت"[465]

« Quant à ce qui suit, je le tiens de mon éminent maître Ḥasan l'Alexandrin, qui le tient de son maître l'éminentissime Muḥammad al-Lawātī. Ce dernier a rapporté que l'imam Mas'ūd le Maghrébin a raconté dans son assemblée ce qui lui a été transmis par le maître Ṭayāra al-Balawī, qui lui-même le tient du précepteur Abū al-Mawāhib le Bagdadien, qui le tient à son tour de l'Afghan Šihāb al-Dīn al-Harwī connu sous le nom de maître Jarāda ; celui-ci ayant reçu le récit de Nūr al-Dīn al-Wazzān le voyageur, qui le tient de 'Abd Allah al-Mu'ammir *nazil* du Caire, qui le tient à son tour de ses maîtres et maîtresses et de certains de ses oncles. Ces derniers tiennent le récit d'une tante du temps jadis, Māriya dont on dit que son vrai nom était Māwiya. Celle-ci aurait raconté ce qui suit ».

Après s'être fait l'écho des nouvelles en provenance des différents fronts où combattent Byzantins, Perses puis Musulmans, vers la fin du roman la protagoniste est le témoin oculaire du passage du général 'Amr ibn al-'Āṣ par les terres des Nabatéens, avant que celui-ci ne prenne la route pour l'Egypte. Profitant de l'hospitalité de ces tribus arabisées, il interroge la jeune femme d'origine égyptienne afin d'obtenir des informations qui pourraient lui être utiles pour la réussite de la conquête :

"ابتدرني الأمير بسؤال عن عدد الساكنين بكفرنا، وعن الكفور الأخرى التي رأيتها بمصر. أخبرته، فسألني: هل رأيت في بيوت الناس هناك عدة حرب، من سيوف ورماح ونحو ذلك؟ فقلت: إن ذلك ممنوع عنهم، وليس في بيوتهم إلا العصي. سألني عما يأكلون في معظم الأيام، فقلت: ما تخرجه الأرض، وهم في أغلب الأيام يصومون صومهم".[466]

« L'émir entreprit de m'interroger sur le nombre d'habitants de notre village et sur les autres villages que j'avais vus en Egypte. Je lui répondis, puis il me demanda :

- As-tu vu dans les maisons des armes de guerre comme des sabres, des boucliers et des choses dans ce genre ?
- Cela leur est interdit, dis-je. Ils ne possèdent à la maison que des bâtons.

Il me demanda alors ce dont ils se nourrissaient la plupart du temps. Je lui répondis :

- Des fruits de la terre, et très souvent ils pratiquent leur jeûne. »

Comme les autres héros de Zaydān, le protagoniste de *Maḥāll* est également témoin oculaire de l'histoire. Ainsi, avant même d'être impliqué – malgré lui – dans un réseau djihadiste, il rencontre personnellement le premier personnage historique qui marque tragiquement l'histoire du XXIe siècle : Oussama Ben Laden. Le jeune homme fait sa connaissance à un moment où il

[465] *Al-Nabaṭī,* p.9.
[466] *Ibid*., pp. 365-366.

commençait à se faire connaître au sein de la communauté musulmane pour ses œuvres de bienfaisance, bien avant l'attentat qui – en 2001 - l'a rendu célèbre dans le monde entier :

"حين وصل عندهم خلف أبيه، رأى رجلاً يخرج للجمع من باب المنزل، يتقدمه حارس مسلّح. الرجل طويل نحيل، ملتح، على رأسه عقال أسود تنسدل منه الفوطة البيضاء المزخرفة بالمربّعات الحمراء، وفوق جلبابه البني الفاتح عباءة مؤطّرة الحواف بشريط يلمع ببريق الذهب. كل ما فيه يدلّ على أنه سعودي. حين رآه الجمع المتنازعون سكتوا احتراماً"[467].

« Lorsqu'il arriva auprès d'eux derrière son père, il vit sortir de la porte de la maison un homme précédé d'un garde armé, allant à la rencontre d'une foule qui se disputait. L'homme était grand, élancé, barbu. Il portait un *'iqāl*[468]noir duquel retombait le foulard blanc à carreaux rouges, et sur sa jellaba marron clair un manteau bordé d'une bande d'un doré étincelant. Tout en lui laissait penser qu'il était saoudien. Lorsque la foule le vit, elle se tut en signe de respect. »

A la fin de l'histoire, le protagoniste se trouve remplir une mission de reporter pour une chaîne du Golfe, par laquelle il est chargé de couvrir les combats qui se déroulent en Afghanistan au début des années 2000. Un nouveau métier qui vient réaffirmer son statut de témoin direct des événements historiques clé de l'époque. Ce rôle se poursuit dans le roman suivant, *Guantanamo*, dans lequel le héros témoigne des terribles châtiments infligés par les soldats américains aux détenus de cette prison. Dans l'attente de jugements qui n'arriveront que de nombreuses années plus tard, les tortures se poursuivent dans ce *no man's land* à l'écart du regard du droit international.

3.2.2. Les sources écrites dans *'Azāzīl*

Parmi les informations historiques contenues dans les romans, certaines proviennent de sources écrites dont le contenu est attesté par l'historiographie. C'est le cas, dans *'Azāzīl,* du discours que Nestorius prononce à Constantinople le jour de sa consécration en tant qu'archevêque de la ville. Prononcé à l'adresse de l'empereur, ce discours – tel qu'il est reproduit dans la fiction – montre un Nestorius très différent de celui du début du roman :

"ساعدني في حربي ضد الكفر، أساعدك في حربك ضد الفرس. أعطني الأرض خالية من الهرطقة، أعطك مفاتيح السماء ونعيمها المقيم !"[469]

[467] *Maḥāll*, pp. 51.
[468] Le *'iqāl* est une corde noire servant à attacher le *šmāġ* (keffieh blanc ou à motifs quadrillés) que portent les hommes du Golfe en guise de couvre-chef.
[469] *'Azāzīl,* p. 229.

« Aide-moi dans ma guerre contre les impies, et moi je t'aiderai dans ta guerre contre les Perses. Donne-moi le territoire débarrassé de l'hérésie, et moi je te donnerai les clés du Ciel et de son Paradis éternel. »

Ces paroles sont interprétées par le narrateur comme une évolution imprévue du personnage ; mais il est possible aussi que le Nestorius, tel qu'il est décrit dans les pages précédentes, ne soit qu'une création fictionnelle, la réalité historique du personnage n'étant pas exempte d'opportunisme politique ni de positions radicales d'intolérance à l'égard des « hérétiques » ou des « impies »[470].

Citée à nouveau quelques pages plus loin, la reproduction fictionnelle de ce célèbre discours fait état également de la position de l'évêque au sujet du Christ et de la Vierge Marie :

"الذي وصل إلى الأسقف كيرلس فأثاره، هو أنباء الخطبة التي ألقاها المبجل نسطور يوم رسامته أيقفاً، حيث قال: يسوع أنسان وتجسده هو مصاحبة بين الكلمة الأبدية والمسيخ الإنسان، ومريم هي أم يسوع الإنسان، ولا يصح أن تسمى والدة الإله، ولا يجوز أن يقال لها: ثيوتوكوس ! "

« Ce qui fondait la colère du pape Cyrille, c'étaient les échos qu'il avait eus du discours tenu par le vénérable Nestorius le jour de sa consécration comme évêque. Ce dernier avait en effet déclaré à cette occasion : " Jésus est un homme, et son incarnation est l'association entre le Verbe éternel et le Christ humain ; quant à Marie, elle est la mère de Jésus l'homme, et il est inapproprié de voir en elle la mère de la divinité, tout comme il est inapproprié de l'appeler *theotokos*" ».[471]

Autres reproductions de documents historiques, les trois épîtres adressées par l'évêque Cyrille à Nestorius et suivies des douze anathématismes[472], traitent du différend entre les deux évêques concurrents en matière christologique :

---

[470] Nestorius aurait prononcé son discours de consécration en tant qu'archevêque de Constantinople le 10 avril 428. L'historien chrétien Socrate le Scolastique (380-450) raconte que, pendant ce discours, il aurait interpellé l'empereur Théodose II en lui disant : « Donnez-moi, empereur, un pays purgé d'hérétiques, et je te donnerai le ciel en échange ; extermine les hérétiques avec moi, et moi j'exterminerai les Perses avec toi. ». La même source rapporte que, « si quelques-uns des assistants accueillirent ces paroles avec plaisir, à cause de leur hostilité pour les hérétiques, il n'en fut pas de même de ceux qui savaient discerner le caractère d'un homme d'après ses paroles ; il ne leur échappa point qu'ils avaient affaire à un homme irréfléchi, violent et vaniteux. Avant même qu'il eût le temps, comme dit le proverbe, de goûter l'eau de la cité, il se déclarait persécuteur acharné. Les ariens furent les premières victimes de son zèle. Six jours après son ordination, il voulut détruire l'oratoire dans lequel ces hérétiques avaient l'habitude de se réunir pour prier en secret. » (Jugie Martin, « L'épiscopat de Nestorius », *Échos d'Orient*, tome 14, n. 90, 1911, p. 258).

[471] *'Azāzīl,* p. 243.

[472] Pour les textes des lettres de Cyrille à Nestorius, voir : Joseph Mahé, « Les anathématismes de Saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* Tome VII, 1906, pp. 507-523 ; Lionel R. Wickam (éd.), *Cyril of Alexandria. Select letters*, Oxford at the Clarendon Press, 1983, pp. 2-33, et Giovanni Lo Castro (éd.), *Cirillo di Alessandria. Epistole cristologiche*, Città Nuova (coll. « Testi patristici »), 1999, pp. 101-128.

"قرأت الرسالة الأولى بسرعة، ونظرت في ترجمتها القبطية، فكانت مطابقة لنصها اليوناني الأصلي. [...] الرسالة الثانية كانت كلمات ترجمتها القبطية لاذعة، وأكثر حدة من نصه اليوناني الذي كان بدوره أكثر حدة من نص الرسالة الأولى .. قرأت عليهم الرسالتين باللغتين، وبينت الاختلافات الطفيفة في الترجمة القبطية، أعني الكلمات أكثر حدة. الرسالة الثالثة التي تتلوها اللعنات الاثنتا عشر، كانت هي الأشد لهجة، والأحد تحديداً، في اللغتين.[...] وجدت لفافة البردي على وشك الانتهاء، ولم يبقى فيها غير السطور المعنونة باللعنات الاثنتي عشرة. كانت الأولى تقول: من لا يعترف بأن المسيح (عمانوئيل) هو الله بالحقيقة، ومن ثم فإن العذراء هي والدة الإله، فاليكن ملعوناً (محروماً) .. عند هذا الموضع، سألني الأسقف يحنا الأنطاكي عن الترجمة القبطية لكلمة العنوان اليونانية أناثيما التي تعني (اللعنات) فقلت له إن الكلمة القبطية تعني : الحرومات. وإنه لا فارق كبير بين المعنيين، اللعنة والحرم، فكلاهما يعني في اللغتين : ما يصب على رأس المارقين والكفرة والمهرطقين !"[473]

« Après avoir parcouru la première lettre rapidement, j'ai examiné sa traduction en copte. De manière générale, elle était assez conforme à l'original grec. […] Quant à la deuxième lettre, sa traduction en copte recourait à des termes extrêmement virulents et bien plus acerbes que dans le texte grec, lui-même déjà bien plus violent que celui de la première lettre…Je leur ai lu les deux premières épîtres dans les deux langues en leur signalant les déviations, marginales mais indéniables, de la traduction copte – autrement dit les endroits où celle-ci utilisait des mots plus corrosifs. La troisième épître, qui était accompagnée d'une annexe énumérant les douze anathèmes, était la plus venimeuse par son style et la plus menaçante par ses implications, que ce soit dans l'original grec ou dans sa traduction copte. […] Je me suis aperçu que j'étais presque arrivé à la fin du rouleau ; celui-ci ne comportait plus qu'un passage intitulé " Les douze anathèmes". Le premier de ces anathèmes disait : " Si quelqu'un ne confesse pas qu'Emmanuel est Dieu en vérité et que pour cette raison la Saint Vierge est Mère de Dieu – car elle a engendré charnellement le Verbe de Dieu fait chair -, qu'il soit anathème." Là, l'évêque Jean d'Antioche m'a demandé comme était rendu en copte le terme grec *anathemae*. J'ai répondu que l'équivalent copte signifiait plutôt "excommunications", mais que de mon point de vue, il n'y avait pas de grande différence avec " anathème" , puisque dans les deux langues cela désignait le sort destiné aux apostats, aux incroyants et aux hérétiques. »

S'il est vrai que Zaydān semble s'inspirer - dans *'Azāzīl* - des sources historiques mentionnées ci-dessus, il est aussi vrai que la manière dont les deux personnages antagonistes sont présentés à travers la version fictionnelle de ces dernières, insiste sur l'image d'un Cyrille violent et menaçant, en opposition avec un Nestorius victime innocente des accusations injustes portées contre lui par son adversaire.

Dans la fiction du roman, Hībā non seulement lit ces lettres, mais il procède également à un commentaire linguistique comparatif entre leur texte original en grec et la traduction copte qui lui fait face. Ces détails créent l'illusion - validée par le pacte de lecture - qu'il s'agit là des documents authentiques tels qu'ils ont été transmis par l'historiographie. L'illusion réaliste ainsi construite par ces documents œuvre en faveur de l'ambition historiographique du roman.

[473] *'Azāzīl,* pp. 239-241.

3.2.3. Les sources orales dans *Al-Nabaṭī*

Plus encore que les sources écrites, les sources orales jouent un rôle essentiel pour la transmission de l'information historique dans les romans de Zaydān. C'est le cas, notamment, dans le roman *Al-Nabaṭī,* qui s'ouvre par cette phrase du Talmud babylonien[474] soulignant le traitement unique qu'il faut réserver aux récits racontés oralement :

"إن الأمور التي تروى مشافهةً، لا يحق لك إثباتها بالكتابة.."[475]

« Les choses qui se racontent oralement, tu n'as point le droit de les fixer par écrit… »

Nous sommes, avec ce roman, dans un univers très différent de celui de *'Azāzīl* : un univers de l'oralité, où le rythme de vie est scandé par le passage des caravanes qui colportent, avec leurs marchandises, les nouvelles de l'extérieur. Transmises de bouche à oreille, ces dernières voyagent avec les hommes en même temps que leurs marchandises, et se répandent ensuite à l'intérieur des villages et des campements :

"إن العرب عندهم دوماً آخر الأخبار، لأنهم يتنقلون كثيراً ويقتربون من كل النواحي"[476]

« Les Arabes ont toujours les dernières nouvelles, car ils se déplacent beaucoup et se rendent partout ».

Les Nabatéens étant des populations sédentarisées, leurs femmes ne se déplacent pas systématiquement, contrairement aux hommes qui pratiquent le commerce en voyageant entre l'Egypte, la Syrie, l'Iraq et la Péninsule arabique. Dans le roman, les femmes, compagnes et confidentes de leurs maris, rapportent ce qu'elles entendent de la bouche de ces derniers :

---

[474] La phrase reprend le contenu d'un chapitre de *Guittin* (« certificats de divorce »), l'un des traités de l'ordre *Nashim* (« des femmes ») du Talmud de Babylone, regroupant les lois sur le droit matrimonial. Dans ce passage, on commente des versets de l'Ancien Testament autour de la question de la transmission de la Loi, et notamment les deux versets suivants : « Que j'écrive pour lui mille prescriptions de ma loi, on les considère comme venant d'un étranger (Hos 8, 12) » ; « Le Seigneur dit à Moïse : " Inscris ces paroles, car c'est sur la base de ces paroles que j'ai conclu avec toi une alliance, ainsi qu'avec Israël" » (Ex 34, 27) (TOB). Selon les interprétations du Talmud de Babylone, Dieu a transmis la plus grande partie de la Loi à l'oral. Ainsi, s'il n'est pas permis de transmettre oralement ce qui est écrit, ce qui est transmis comme étant la Loi orale (*halashot*) ne doit pas être mise par écrit. Car - explique l'un des commentateurs – Dieu a fait alliance avec Moïse et avec Israel uniquement sur la base de ce qui a été transmis oralement. (Maurice Simon (éd.), *Hebrew-english edition of the Babylonian Talmud*, *Seder Nashim, Giṭṭin*, 60b, London, The Soncino Press, 1963).

[475] *Al-Nabaṭī,* p. 5.

[476] *Ibid.*, p. 134.

"بعد العشاء انفردنا، وقص علي سلّومة القصص. [...] بعد أسبوع سافر سلّومة ثانية [...]. لما التهب الصيف، عاد سلّومة ومعه المزيد من الأخبار"[477]

« Après le dîner, nous nous isolâmes et Sallūma se mit à me conter les événements. […] Une semaine après, Sallūma repartit […]. Lorsque l'été devint brûlant, Sallūma revint avec encore plus de nouvelles ».

Les femmes deviennent les dépositaires d'un savoir important, qu'elles se chargent de répandre à l'intérieur de la communauté :

"النساء يعرفن أخبار النواحي كالرجال"[478]

« Les femmes connaissent comme les hommes les nouvelles de la région ».

"عرفت من النسوة أن[...] هذا ما سمعته من النسوة والصبيان".[479]

« J'appris des femmes […] Voilà ce que j'appris des femmes et des enfants ».

"تتسامر النسوة في الأمسيات وهن يقلّبن مع جمر التدفئة ، الحكايات والأخبار ".[480]

« Les femmes passaient les soirées à veiller. Avec les cendres du feu, elles faisaient tourner aussi les histoires et les nouvelles ».

"كنت [...] أحياناً [...] أجالس النساء [...] فكانت الأنباء تقع في حجري، من دون أن أسأل عن شيء"[481]

« Parfois […] je m'asseyais à côté des femmes et les informations me parvenaient sans que je ne pose aucune question ».

Dans certains cas, la source de l'information n'est pas connue. Cette dernière est alors introduite par des expressions telles que *balaġanī anna* (« il m'a rapporté que »), *yuqāl inna* (« on dit que »), *yaqūlūna inna* (« ils disent, on dit que ») :

[477] *Ibid.*, p. 346.
[478] *Ibid.*, p. 329.
[479] *Ibid.*, p. 261.
[480] *Ibid.*, p. 310.
[481] *Ibid.*, p. 361.

"ويقال إن جند هرقل سيرجعون فيطردون البابليون"[482]

« On dit que l'armée d'Héraclius reviendra et chassera les Babyloniens »

Parfois, les nouvelles se répandent d'elles-mêmes, comme des rumeurs dont la source reste indéterminée :

"فهمت منه أن أخباراً مفزعة وصلت إلى الناس ظهر اليوم."[483]

« Je compris de lui [mon frère] que des nouvelles effrayantes étaient parvenues aux gens ce midi. »

"فقد وفدت الأخبار من جهة الجنوب".[484]

« Des nouvelles étaient arrivées du côté du sud ».

Dans ce roman, l'impression générale est celle d'une circulation continue des informations. Au premier siècle de l'islam, les événements qui se produisent dans la Péninsule arabique et à ses portes sont racontés oralement. Leur mise par écrit n'intervient que plus d'un siècle après, à partir de l'époque abbasside. Ainsi, si pour la période historique de *'Azāzīl* les références historiographiques sont nombreuses, dans *Al-Nabaṭī* la circulation orale des nouvelles reflète l'état de l'historiographie au premier siècle de l'islam. Les événements historiques font parfois irruption dans le microcosme du village nabatéen, et les nouveaux convertis, engagés dans les guerres aux côtés du Prophète, témoignent de ce qui se passe au cœur et aux périphéries de la Péninsule. Cependant, le lecteur à la recherche d'un cadre historique n'a d'autre choix que de se laisser porter par ce flux de l'oralité, sans pouvoir trier, à l'intérieur de la masse d'informations, entre l'historique et le fictionnel. En tout état de cause, l'ambiguïté entre ces deux éléments semble pleinement assumée par Zaydān. Car, tout en voulant construire une version corrigée de l'histoire, ce dernier revendique la nature romanesque de son œuvre, dans laquelle il ne se prive pas d'exploiter tout le potentiel poétique offert par la littérature.

[482] *Ibid*., p. 33. Le terme *bābiliyyūn* (« Babyloniens ») se trouve dans le texte au cas sujet, alors qu'il devrait être au cas direct.
[483] *Ibid*., p. 107.
[484] *Ibid*., p. 337.

3.3. Techniques de la vraisemblance

3.3.1. *‘Azāzīl* et la fiction du manuscrit retrouvé

Après la question des sources, d’autres éléments permettent d’appuyer la fonction pédagogique des romans de Zaydān. Il s’agit d’un certain nombre de techniques - propres à la fois au roman historique et au roman réaliste – dont le rôle est d’assurer la vraisemblance du récit romanesque. Parmi ces techniques, la première, qui apparaît au début du roman *‘Azāzīl,* est celle de la fiction du manuscrit retrouvé. Dans la littérature européenne, cet artifice littéraire remonte au Moyen-Age. En dépit de sa naïveté, les romanciers modernes ne cessent d’y recourir. De *La vie de Marianne* de Marivaux (1731-1742), au *Manuscrit trouvé à Saragosse* de Jean Potocki (1810), jusqu’au *Nom de la Rose* de Umberto Eco (1980), les nombreux exemples de ce *topos* littéraire à l’époque moderne témoignent d’un succès dû peut-être à sa double fonction artistique et esthétique. Car, si d’une part il inscrit l’œuvre dans une tradition générique bien codifiée, il en fournit en même temps une orientation de lecture. Zaydān confirme, dans un article de *Matāhāt al-wahm* [485] le fait que le début de son roman est construit sur un « artifice littéraire » (*ilhām fannī*), comme on en trouve dans *Don Quichote* (« L’ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche », 1605-1615),[486]*Al-Zaynī Barakāt* (« Zayni Barakat », 1974), *Maqtal Hībātiyā al-ǧamīla* (« L’assassinat de la belle Hypatie », 1996)[487], *Aqwāl ǧadīda ‘an ḥarb al-Basūs* (« A propos de la guerre de Bassous », 1983)[488] et bien d’autres œuvres connues.

La fiction du manuscrit retrouvé donne lieu à un récit qui vient s’emboîter avec celui du roman proprement dit. Dans le cas de *‘Azāzīl,* un premier narrateur retrouve dans un couvent (qui semble correspondre à celui de Dār Sam‘ān, au nord de la Syrie actuelle) un manuscrit en syriaque qu’il entreprend de traduire en arabe :

"يضم هذا الكتاب الذي أوصيت أن ينشر بعد وفاتي، ترجمة أمينة قدر المستطاع لمجموعة اللفائف (الرقوق) التي اكتشفت قبل عشر سنوات بالخرائب الأثرية الحافلة، الواقعة إلى جهة الشمال الغربي من مدينة حلب السورية [...]. وقد وصلتنا هذه الرقوق بما عليها

[485] *Matāhāt al-wahm*, p. 131.
[486] Roman chevaleresque de Miguel de Cervantes (1547-1616).
[487] Pièce de theâtre de Mahdī Bunduq (né en 1941).
[488] Recueil de poèmes de l’Egyptien Amal Dunqul (1940-1983).

من كتابات سريانية قديمة (آرامية) في حالة جيدة، نادراً ما نجد مثيلاً لها، مع أنها كتبت في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي، وتحديداً: قبل خمس وخمسين وخمسمائة وألف، من سنين هذا الزمان. وكان المأسوف عليه، الأب الجليل وليم كازاري الذي أشرف بنفسه على التنقيبات الأثرية هناك [...]. يرجّح أن السرّ في سلامة هذه اللفائف، هو جودة الجلود (الرقوق) التي كتبت عليها الكلمات، بحبر فاحم من أجود الأحبار التي استعملت في ذاك الزمان البعيد. علاوةً على حفظها في ذلك الصندوق الخشبي، محكم الإغلاق، الذي أودع فيه الراهب هيبا مدوّنه من سيرة عجيبة وتاريخ غير مقصود لوقائع حياته القلقة، وتقلبات زمانه المضطر. وكان الأب كازاري [...] لم يلحظ الحواشي والتعليقات المكتوبة على أطراف الرقوق، باللغة العربية بقلم نسخي دقيق، في حدود القرن الخامس الهجري تقديراً. كتبها فيما يبدو لي، راهب عربي من أتباع كنيسة الرها التي اتخذت النسطورية مذهباً لها، ولا يزال أتباعها يعرفون إلى اليوم بالنساطرة ! ولم يشأ هذا الراهب المجهول أن يصرّح باسمه. وقد أوردت في هوامش ترجمتي، بعضاً من حواشيه وتعليقاته الخطيرة، ولم أورد بعضها الآخر لخطورته البالغة.. وكان آخر ما كتبه هذا الراهب المجهول، على ظهر الرقّ الأخير: سوف أعيد دفن هذا الكنز، فإن أوان ظهوره لم يأت بعد ! [...] وقد اجتهدت في التعرف إلى أية معلومات عن المؤلف الأصلي، الراهب هيبا المصري، إضافة لما رواه هو عن نفسه في روايته، فلم أجد له أي خبر في المصادر التاريخية القديمة. ومن ثم، فقد خلت المراجع الحديثة من أي ذكر له، فكأنه لم يوجد أصلاً، أو هو موجود فقط في هذه (السيرة) التي بين أيدينا. مع أنني تأكدت بعد بحوث مطوّلة من صحة كل الشخصيات الكنسية، ودقة كل الوقائع التاريخية التي أوردها".

« Cet ouvrage, à propos j'ai donné des instructions pour qu'il soit publié après ma mort, contient une traduction aussi fidèle que possible de l'ensemble des parchemins découverts il y a une dizaine d'années au milieu des ruines archéologiques situées au nord-ouest d'Alep la syrienne […]. Ecrit en vieux syriaque (araméen), ce manuscrit nous est parvenu en bon état. Il est rare qu'on exhume des parchemins de cette qualité, et le fait est ici d'autant plus exceptionnel que le manuscrit a été rédigé dans la première moitié du Ve siècle après Jésus-Christ, soit – pour être plus précis encore – il y a mille cinq cent cinquante-cinq de nos années. C'est l'éminent père William Casary – puisse son âme reposer en paix – qui a supervisé lui-même les fouilles archéologiques […]. La qualité de ces parchemins tient probablement au fait qu'ils avaient été rédigés avec une encre noire au charbon, la meilleure parmi celles qui étaient en usage à cette lointaine époque. A cela s'ajoute le fait qu'ils étaient conservés dans un coffre en bois hermétiquement clos ; c'est là que le moine égyptien Hībā avait déposé les notes constituant cette autobiographie étrange, où il relate les vicissitudes endurées dans son existence, dressant ainsi indirectement un tableau des turbulences de son époque. Le père Casary […] n'a pas remarqué les annotations et commentaires portés en arabe dans les marges du manuscrit, élégamment calligraphiés en écriture *naskhi*, probablement aux alentours du Ve siècle de l'Hégire. Pour autant que je puisse en juger, ces ajouts sont le fait d'un moine arabe affilié à l'Eglise d'Edesse, qui avait embrassé la doctrine nestorianiste, et dont les adeptes sont encore aujourd'hui appelés « nestoriens ». J'ai fait figurer en marge de ma transcription certaines des remarques hautement polémiques de ce moine – qui n'a pas souhaité révéler son nom -, choisissant d'en omettre d'autres dont le contenu était par trop explosif. On peut lire, au dos du dernier parchemin, l'ultime déclaration de ce moine arabe inconnu : « Je m'en vais réenterrer ce trésor, car il est encore bien trop tôt pour l'exhumer ! […] Sur l'auteur original, le moine égyptien Hībā, je me suis efforcé de dénicher des indications biographiques autres que celles qu'il avait lui-même insérées dans le corps du texte, mais je n'ai trouvé aucune mention de son nom dans les sources historiques anciennes, ni, a fortiori, dans les ouvrages de référence contemporains. Tout se passe donc comme s'il n'avait jamais existé, ou du moins comme s'il n'existait que dans le récit autobiographique que nous avons entre les mains. Pourtant j'ai pu m'assurer, au terme de recherches fastidieuses, de la réalité de toutes les personnalités ecclésiastiques citées dans le texte, ainsi que de la véracité de tous les événements historiques relatés par le moine ».

Dans cette introduction, le narrateur omniscient du récit cadre se cache derrière le personnage d'un traducteur qui ne fait que révéler, en le traduisant, le récit de l'auteur du manuscrit, témoin oculaire des événements dont il est question. Ce dernier n'est autre que le moine Hībā, dont la

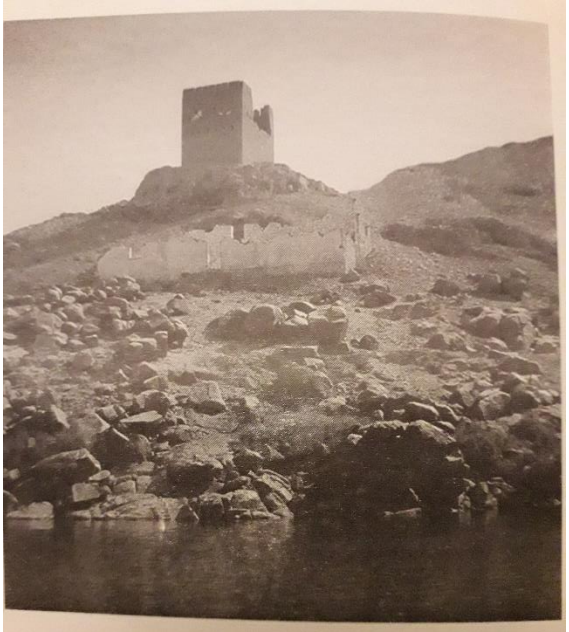
narration débute le 27 septembre 431, après le concile d'Ephèse, mais embrasse toute la période qui précède[489].

Si la volonté des premiers romanciers modernes ayant recours à cet artifice était de faire accéder le roman au rang de genre noble, en en lui évitant les critiques et les railleries, pour Zaydān l'enjeu est plus complexe : il s'agit pour lui de renforcer la crédibilité de l'information tout en gardant l'ambiguïté entre fiction et histoire. De telle manière, l'auteur peut mettre à profit son double statut de romancier et d'historien, sans pour autant assumer la responsabilité du discours historique véhiculé par la fiction. La fiction du manuscrit donne également au texte une valeur particulière : celle de la découverte d'une information rare et inédite, que le premier narrateur (et éditeur) décide de partager avec son narrataire, en installant ainsi avec lui une relation de complicité et de connivence.

Enfin, la fiction du manuscrit joue un rôle semblable à celui d'une préface auctoriale puisque - comme cette dernière - elle présente le livre et en oriente la lecture. Comme tout *incipit*, elle installe le « pacte de lecture » qui permet au narrataire de savoir dans quelle direction il doit effectuer sa lecture.

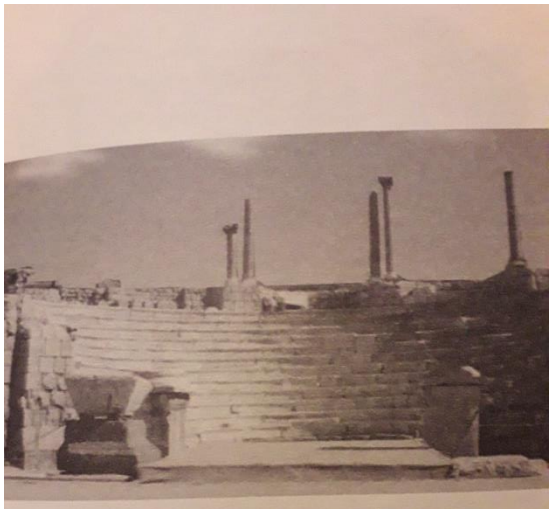
Cet artifice littéraire est accompagné, dans le cas de *'Azāzīl*, par des « annexes de photos » (*mulḥaq al-ṣuwar*) situées à la fin du dernier chapitre, qui montrent au lecteur les lieux et les personnages mentionnés dans le roman. On y voit, par exemple, les ruines du monastère à côté d'Alep où le moine aurait séjourné, le portrait du maître sicilien d'Octavie tel qu'il est représenté sur son cercueil, les ruines du théâtre dans lequel Hībā assistait aux conférences, ainsi que les ruines du lieu où le manuscrit aurait été retrouvé par le traducteur. Ces annexes ont le rôle de renforcer la fonction de l'artifice littéraire du manuscrit retrouvé, et de rendre ainsi la narration encore plus vraisemblable :

[489] Le *topos* du manuscrit retrouvé est très bien décrit par Christian Angelet dans son article « Le topique du manuscrit retrouvé » : « Le personnage principal devient l'auteur (fictif, bien sûr) de sa propre histoire. Et celle-ci est donnée pour authentique. […] Le narrateur prend le masque d'un éditeur, qui fait fonction de médiateur entre l'œuvre et nous […]. Il est bien connu qu'au dix-huitième siècle, le recours au manuscrit trouvé était inséparable d'une stratégie plus vaste par laquelle le roman cherchait à s'imposer comme genre littéraire […] : en donnant l'histoire pour réellement arrivée et en confiant la narration au protagoniste, les romanciers pensaient échapper aux reproches d'extravagance et d'invraisemblance dont la critique officielle les accablait » (Christian Angelet, « Le topique du manuscrit retrouvé », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 42, n° 1, 1990, pp. 167-168).

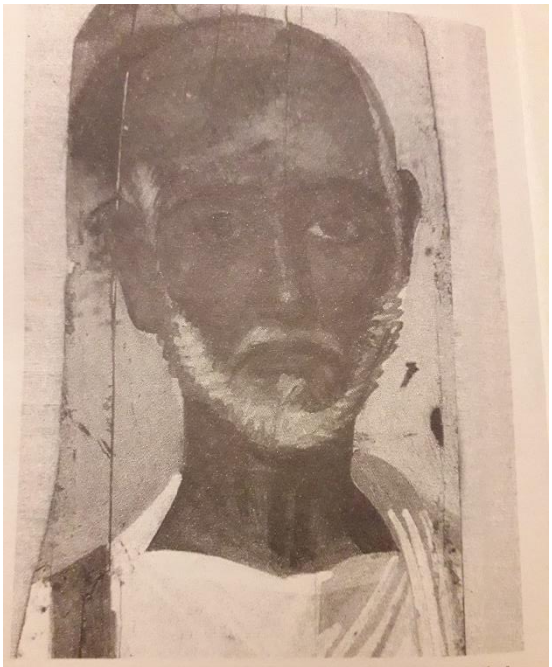


بقايا منـزل هيبا، فى بلاده الأولى (أو هكذا كان!)

الخرائب الأثرية الواقعة شمال غرب حلب (حيث وُجدت الرقوق)



بقايا المسرح، حيث استمع فيه هيبا لهيباتيا



قد تكون صورة السيد الصقلى، المرسومة على تابوته (من مجموعة: وجوه الفيوم)

3.3.2. Un contexte précis : dates et toponymes

La deuxième technique qui contribue à la vraisemblance du récit historique chez Zaydān est l'accumulation des références contextuelles, telles que les dates et les toponymes. Au début du roman *'Azāzīl,* le narrateur nous fournit par exemple la date exacte du début de sa rédaction :

"وأول تدويني هذا [...] هو ليلة السابع والعشرين من شهر توت (أيلول، سبتمبر) سنة ١٤٧ للشهداء، الموافقة لسنة ٤٣١ لميلاد يسوع المسيح. وهي السنة المشؤومة التي حرم فيها وعزل، الأسقف المبجل نسطور، واهتزت أركان الديانة."[490]

« Mon récit […] commence au soir du vingt-septième jour du mois de Tout (septembre) de l'an 147 des Martyrs, correspondant à l'an 431 après la naissance de Jésus-Christ, où a été excommunié et banni le noble évêque Nestorius et où les piliers de la foi ont tremblé ».

Quelques pages plus loin, Hībā raconte le déroulement de son voyage vers Alexandrie. Dans ce roman, comme dans le roman suivant, le voyage ne représente pas uniquement un moyen, mais aussi une fin en soi :

"أتذكر جيداً أنني في شبابي الذي ولّى ولن يعود، خرجت من أخميم قاصداً الإسكندرية [...] . كان الأوان ظهراً، منتصف النهار تماماً [...]. بعد العصر، رسا قارب كان في طريقه إلى بلدة كبيرة اسمها ليكوبوليس (أسيوط) [...]. هي على مسيرة يومين إلى جهة الشمال من أخميم. كان أهل القارب [...] قد بادروني بالسؤال إن كنت أودّ الركوب معهم، فرأيتها إشارة من الله تدعوني لزيارة الموضع المقدس بأسيوط، أعني ذلك المزار الذي في حضن الجبل المسمى قُسقام"، حيث أقامت السيدة العذراء بطفلها يسوع المسيح، أيام جاءت به إلى مصر هاربة من بطش الرومان.[...] بعدما قضيت بضعة أسابيع بين أديرتها وكنائسها، حائراً، خرجت من أسيوط إلى الإسكندرية في مركب نهري يملكه تجار فقراء أصلهم من عين شمس (هيليوبوليس)..[...] بالقرب من بلدة اسمها تيمن حور (دمنهور) وجدت جماعة من الفلاحين يقصدون الإسكندرية على حميرهم، فصحبتهم".[491]

« Je me souviens clairement de ce jour, qui relève de ma jeunesse désormais disparue sans retour, où je suis sorti d'Akhmim pour me rendre à Alexandrie […]. On était au mitan exact de la journée et, à l'église du village, on s'apprêtait pour la sexte, qui s'effectue à douze heures précises. […] Après la prière de l'après-midi, un bateau a enfin jeté l'ancre ; il était en route vers une bourgade appelée Lycopolis (Assiout) […]. Elle était située à deux jours de trajet au nord d'Akhmim. Les bateliers […] m'ont demandé précipitamment si je souhaitais embarquer avec eux – j'y ai vu un signe que Dieu m'invitait à visiter le sanctuaire d'Assiout, je veux parler de ce lieu de pèlerinage sacré qui se trouve dans le giron de la montagne appelée Qosqam, là où la Vierge Marie avait séjourné avec son fils, l'Enfant Jésus, qu'elle emmenait dans sa fuite de l'oppression romaine. […] Après avoir passé, désemparé, quelques semaines entre les monastères et les églises d'Assiout, je suis sorti de la ville pour embarquer à destination d'Alexandrie, à bord d'une péniche pluviale qui appartenait à de modestes commerçants originaires de Aïn Chams (Héliopolis) […]. Près d'un village appelé Tayman Hour (Damanhour), j'ai croisé un groupe de paysans qui se rendaient à Alexandrie sur leurs mules, et je me suis joint à eux. »

---

[490] *'Azāzīl,* pp. 14-15.
[491] *Ibid*., pp. 58-62.

Comme dans le passage précédent, dans lequel l'information chronologique précise sur le début de la narration était donnée, dans cet extrait ce sont les étapes du voyage du héros qui sont décrites avec précision. Les références toponymiques, que l'on trouve ici ainsi que dans beaucoup d'autres passages du roman, confèrent à la narration un aspect quasi-documentaire. Au fur et à mesure que le périple du héros se poursuit, ces toponymes nous emmènent ainsi dans un voyage à travers l'Egypte, la Syrie et l'Asie Mineure du IVe siècle. L'emploi d'une double toponymie – les noms anciens suivis des noms modernes entre parenthèses - a plusieurs fonctions, parmi lesquelles celle de faire écho à la vision cyclique de l'histoire proposée par Zaydān, dans laquelle le présent est indissociablement lié au passé (et, donc, dans laquelle les lieux actuels sont dans la continuité des lieux des époques antérieures).

De la même manière, dans *Al-Nabaṭī*, l'emploi pléthorique d'anciens toponymes a le rôle d'ancrer le récit historique dans un contexte géographique bien défini. Ainsi, par exemple, sont cités des lieux (certains desquels imaginaires) tels que « le mont El » (*ǧabal Īl*) et « le mont de la Déesse » (*ǧabal al-rabba*)[492], la cité de Ma'ān, « le village d'Elath » (*baldat Aylat*)[493], « la vallée des Couteaux » (*wādī al-sakākīn*)[494], « le Trou des Fourmis » (*Qā' al-namla*)[495], la ville d'Ilyā' (ancien nom de Jérusalem)[496] et d'autres.

Dans les romans contemporains de Zaydān, les lieux ont également un rôle central. Il n'est probablement pas anodin, d'ailleurs, que l'une des versions possibles et assumées du titre du premier tome de la trilogie soit *maḥāll* « lieux ». Dans ce roman, en effet, tous les titres de chapitres correspondent à des noms de lieux : Kalābša et Louxor en Haute Egypte, les quartiers de Karmūz et de Muntazah à Alexandrie, puis le Golfe, Bukhara et Qandahar. Un voyage du sud au nord d'abord, puis de l'ouest vers l'est, où les lieux constituent autant de jalons sur le chemin du protagoniste vers l'accomplissement d'un destin injuste, et sur celui du lecteur vers la découverte des coulisses du djihadisme et de la guerre américaine contre ce dernier. Dans ce roman, les lieux traversés constituent aussi des lieux de mémoire : des lieux saints ou chers aux

[492] *Al-Nabaṭī*, p. 203.
[493] *Ibid.*, pp. 217-218.
[494] *Ibid.*, pp. 233-234.
[495] *Ibid.*, p. 232.
[496] *Ibid.*, p. 367.

musulmans, comme la bibliothèque de Tachkent où se trouverait l'exemplaire original du Coran ayant appartenu au troisième calife Othman[497], ou bien le tombeau de l'imam al-Buḫārī[498].

La présence de tous ces lieux dans les romans de notre auteur a donc, entre autres, la fonction de consolider la valeur documentaire et historique de ces derniers. A l'inverse, le dernier roman du corpus, *Guantanamo*, se caractérise par une pesante staticité. Le seul lieu - qui donne d'ailleurs le titre au roman - est représenté par la prison de Guantanamo, lieu de l'enfermement et de l'isolement, lieu en dehors du temps et de l'espace, non-lieu.

3.3.3. Personnages historiques

Troisième élément fondamental pour construire la vraisemblance de ce type de roman réaliste qu'est le roman historique, les personnages historiques - à l'instar des personnages mythologiques, allégoriques et sociaux - servent d'« ancrage référentiel au texte de fiction, en renvoyant au grand Texte de l'idéologie, des clichés, ou de la culture[499] ». Leur poids dans le texte est déterminé par le rôle qui leur y est assigné. Si ce dernier se limite à assurer ce que Roland Barthes appelle un « effet superlatif de réel[500]», alors ils restent en arrière-plan de la narration. Dans les romans de Zaydān, les personnages historiques n'ont pas uniquement ce rôle, ils font aussi partie intégrante de la diégèse dans laquelle ils occupent une place importante, et surtout fonctionnent souvent comme des incarnations des thèses de l'auteur.

Dans *'Azāzīl,* par exemple, des personnages tels que Théodore de Mopsueste, Nestorius, Hypatie ou Cyrille, assurent à la fois un « effet superlatif de réel » et le rôle de personnages embrayeurs[501]. D'autres, tels que le gouverneur d'Alexandrie Oreste, l'évêque Synésios de Cyrène[502] ou l'archevêque Jean Chrysostome ont essentiellement le rôle d'enrichir l'arrière-plan historique du roman et d'en assurer la vraisemblance.

---

[497] *Maḥāll*, p. 168.
[498] *Ibid.*, pp. 178-179.
[499] P. Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », in *Poétique du récit*, Editions du Seuil, 1977, p. 122.
[500] Pour ce concept voir R. Barthes 1970.
[501] Les personnages embrayeurs « sont les marques de la présence en texte de l'auteur, du lecteur ou de leurs délégués » (P. Hamon 1977, pp. 122-123).
[502] Synésios de Cyrène (373-414) est un philosophe néoplatonicien converti au christianisme.

Dans *Al-Nabaṭī,* les seuls personnages historiques qui interviennent dans la diégèse sont le général charismatique et compagnon du Prophète ‘Amr ibn al-‘Āṣ, et le qorayshite Ḥāṭib ibn Abī Balta‘a. D’autres, non sans importance, comme le Prophète, le gouverneur d’Egypte Muqawqis, et l’empereur byzantin Héraclius, apparaissent en toile de fond, dans des citations qui en dressent parfois des portraits assez précis.

Dans ce roman qui s’inscrit dans un univers de l’oralité, les deux personnages historiques présents dans la diégèse ont, outre le rôle de renforcer le réalisme du récit, celui de représenter des gages de fiabilité de l’information historique. C’est le cas, par exemple, dans l’épisode des femmes voyageant avec Ḥāṭib, dont ce dernier raconte qu’elles sont un cadeau pour le Prophète de la part du gouverneur d’Alexandrie Muqawqis[503], ou lors d’un des passages de ‘Amr où l’on évoque ses positions vis-à-vis de l’islam au moment de ses voyages en Abyssinie[504].

Dans *Maḥāll*, le personnage historique d’Oussama Ben Laden, dont on aperçoit le caractère, les références et les pratiques, se révèle comme l’incarnation de la tendance anticoloniale et anti-impérialiste du djihadisme des années 1990. D’autres personnages appartenant à l’histoire du XXe siècle apparaissent en toile de fond de ce roman : le mollah ‘Omar et le commandant Massoud. Tandis que le premier est dépeint par les médias comme un chef de guerre borné et intégriste[505], le second est décrit en ces termes par le frère musulman syrien Fawwāz :

"قاربت أحوال بلادم على الاستقرار بعدما منّ الله عليهم بقائد يتقي الله، هو البطل الطاجيكي الذي[...] اسمه أحمد شاه مسعود.[...] وهو الآن أمل الإسلام في قلب آسيا."[506]

« La situation du pays [l’Afghanistan] est en train de se stabiliser après que Dieu leur a envoyé un chef craignant Dieu, le héros tadjik […] du nom de Ahmad Chah Massoud. […] Aujourd’hui il représente l’espoir de l’islam au cœur de l’Asie ».

"شاه مسعود يشبه رجال الصدر الأول للإسلام الذين فتحوا الأرض بعزمهم وعمق إيمانهم، وهو مجاهد صلب"[507]

« Chah Massoud ressemble aux hommes des premiers temps de l’islam qui ont conquis la terre par leur conviction et la profondeur de leur foi. C’est un combattant tenace ».

Un groupe à part à l’intérieur de la catégorie des personnages référentiels est représenté par les personnages sociaux, c'est-à-dire ceux qui renvoient à des phénomènes sociaux qui - à cause de leur complexité - ont été parfois négligés par le Grand récit de l’histoire et de la mytho-histoire.

[503] *Al-Nabaṭī,* p. 186.
[504] *Ibid*., p. 193.
[505] *Maḥāll*, pp. 196-197.
[506] *Ibid*., p. 191.
[507] *Ibid*., p. 192.

Zaydān fait un large usage de ce type de personnages qui, de par leur nature fictionnelle, lui permettent d'avoir davantage de marge de manœuvre, d'aller au-delà de ce qui est connu par le sens commun, de fournir des détails étonnants, méconnus, et parfois de forcer l'histoire telle qu'elle nous est rapportée par l'historiographie. C'est en partie grâce à cette galerie de personnages sociaux, rendus vraisemblables par une infinité de détails, qu'il parvient à rendre crédible sa propre version de l'histoire, sa propre mytho-histoire.

C'est le cas, par exemple, de la belle païenne Octavie dans *'Azāzīl*, symbole d'une époque de beauté, de culture et de liberté désormais révolue ; de l'époux de Māriya, Salāma, dans *Al-Nabaṭī,* représentant les « émigrés » (*al-muhāǧirūn*) de la deuxième heure, ces nouveaux convertis qui partent se joindre au Prophète et à ses compagnons dans leurs conquêtes et tirent profit de leur alliance avec les nouveaux maîtres de la région[508]. C'est le cas aussi, dans les deux premiers romans de la trilogie, des différents profils de jeunes décidant de s'engager dans le djihad ou de ceux qui se retrouvent enfermés dans la prison de Guantanamo, incarnant les multiples facettes d'un islam politique transnational difficile à cerner à cause de sa complexité. Tous ces personnages sont traités, selon leurs fonctions respectives, dans différents chapitres de cette étude.

3.4. Le rythme de la narration historique

Dans les romans de Zaydān, la temporalité et la durée de la narration historique contribuent sensiblement à la construction de la mytho histoire zaydanienne. Avant tout, ces romans sont construits selon une temporalité cyclique. Ainsi, dans les premières pages du roman *'Azāzīl,* le narrateur, se demandant par où entamer son récit, réalise que dans l'histoire il n'y a pas de commencement, car tout est circulaire :

"ولا خطوط مستقيمة إلا في أوهامنا [...]. أما في الحياة وفي الكون كله، فكل شيء دائري يعود إلى ما منه بدأ، ويتداخل مع ما به اتصل. فليس ثمة بداية ولا نهاية على الحقيقة، ولا ثم إلا التوالي الذي لا ينقطع، فلا ينقطع في الكون الاتصال، ولا ينفصم التداخل، ولا يكف التفريع، ولا الملء وال التفريغ.. الأمر الواحد يتوالى اتصاله، فتتصل دائرته لتتداخل مع الأمر الآخر، وتتفرع

[508] *Al-Nabaṭī,* pp. 337-370.

عنهما دائرة جديدة تتداخل بدورها مع بقية الدوائر.[...] وفي الأحلام، مثلما هو الحال في صحوي، تحتشد بقلبي الذكريات وتعتصرني.. الذكريات دوّامات متتالية الدوائر، ومتداخلة."[509]

« Dans la réalité, et c'est vrai à travers l'univers entier, toute chose est circulaire et finit par revenir à son point de commencement, non sans interagir avec les éléments qu'elle a croisés sur son passage, de sorte qu'il n'y a en réalité ni début ni fin, mais au contraire un cycle ininterrompu. Dans l'univers, jamais la jonction ne se brise, jamais l'imbrication ne se défait, jamais la bifurcation et l'enchevêtrement ne sont absents, et il en va de même pour le plein et le vide. Tout ce qui existe se poursuit indéfiniment, formant un cercle qui s'élargit pour en rencontrer un deuxième, tous deux donnant naissance à un troisième qui à son tour va s'interpénétrer avec les cercles suivants. […] En rêve comme en pleine conscience, des souvenirs se massent dans mon cœur et m'étouffent, ils forment des tourbillons dont les cercles se succèdent et s'entrecroisent. »

Cette même idée se retrouve dans le rappel qui précède la préface de *Al-Nabaṭī* :

"نهايات هذه الرواية، كُتبت قبل بداياتها بقرون.. وقد قدّت البدايات النهايات."[510]

« Les conclusions de ce roman ont été écrites des siècles avant ses débuts…Les premières se sont croisées avec les deuxièmes ».

L'évolution des saisons scande la temporalité des évènements historiques relatés dans les deux premiers romans de notre corpus. Ainsi, dans *'Azāzīl,* les différentes phases de la narration vont de pair avec celles des levers et couchers du soleil et se teintent de chromatismes symboliques[511], tandis que l'alternance entre périodes de calme et de troubles violents se reflète dans la description du ciel, comme dans le passage suivant :

"أواخر العام التاسع والعشرين والأربعمائة للميلاد، تجمعت بعض الغيوم المنذرة بالعواصف، إذ كانت تأتينا من القسطنطينية أخبار غير مريحة، وغير مفهومة أحياناً بالنسبة لي. [...] وفي غمرة تلك الأيام الغائمة، لمحت مرتا أول مرة."[512]

« A la fin de l'an 429, maints nuages se sont accumulés au-dessus de nos têtes, des nuages annonciateurs de tempêtes. Nous recevions de Constantinople des nouvelles dérangeantes, et parfois incompréhensibles pour moi. […] C'est dans la tourmente de ces journées couvertes de lourds nuages que j'ai aperçu Marta pour la première fois. »

[509] *'Azāzīl,* pp. 15-16.
[510] *Al-Nabaṭī,* p. 7.
[511] *'Azāzīl,* pp. 63-64, 164-165, 228.
[512] *Ibid.*, pp. 223-224.

Cyclicité du temps à laquelle s'ajoute une cyclicité de l'espace, dans laquelle aux cercles de l'apaisement monastique s'opposent ceux des troubles qui agitent les sièges des grandes Eglises d'Orient :

"صومعتي هي الدائرة الصغرى من عالمي المحسوس، تحيط بها دائرة أكبر، هي هذا الدير الذي هويته يوم دخلته أول مرة [...] ونُعمت فيه بالسكينة التي طالما تمنيتها قبل مجيئي إلى هنا، حتى كان ما كان مما سوف أذكره."[513]

« Ma cellule est le petit espace clos qui constitue le cercle de mon univers sensoriel, cercle lui-même entourné d'un autre plus grand, représenté par ce monastère dont je suis tombé amoureux le premier jour où j'y ai pénétré […]. J'ai trouvé là l'apaisement auquel j'avais si longtemps aspiré, jusqu'à ce que survienne ce qui est survenu ».

Cette cyclicité semble correspondre à celle qui est énoncée dans la théorie des solstices et des équinoxes, à laquelle nous avons fait allusion dans la première partie de notre étude. Si l'on prend comme repère cette théorie, les faits relatés dans le roman seraient à situer au moment du solstice d'été. Epoque dramatique pour le héros qui, s'apprêtant à débuter sa narration, dit :

"إن يديّ ترتعشان رهبة وخيفة، وقلبي وروحي يرتجفان من تصاريف وعصف هذا الزمان."[514]

« Mes mains tremblent de peur et d'effroi, et mon cœur aussi bien que mon âme tressaillent face aux vicissitudes et à la cruauté de ce temps. »

Dans le roman *Al-Nabaṭī,* une correspondance s'établit d'une part entre le cycle des saisons et la matière historique, et d'autre part entre le macrocosme du grand récit de l'histoire et le microcosme de la campagne égyptienne, puis de la Péninsule arabique. Ainsi, dans l'*incipit* du roman :

"في يوم حارّ لم تسطع فيه الشمس. جاء العرب من بعيد يخطبونني لواحد منهم. الأوان ربيع، غير أن الغبار الآتي منذ يومين، من صحرائهم القريبة، الجرداء، يهيم في كل الأنحاء فيحجب الأشياء من حولي، ويطمرها."[515]

« Lors d'une journée chaude où le soleil était voilé, les Arabes sont arrivés de loin pour me fiancer à l'un d'entre eux. C'était le printemps. Mais la poussière qui, depuis deux jours, arrivait de leur désert proche et aride, se répandait partout en cachant et ensevelissant toute chose autour de moi. »

Et quelques lignes plus loin :

[513] *Ibid.*, p. 18.
[514] *Ibid.*, p. 13.
[515] *Al-Nabaṭī,* p. 13.

"فقد قالت الأمهات إننا ولدنا في شهر توت، الخريفي، أول شهور السنة التي ملك فيها الملك المسمى هرقل، بلادنا الواسعة والنواحي التي حولها."[516]

« Les mères avaient dit que nous étions nées au mois de *Tūt*, en automne, le premier mois de l'année où le roi nommé Héraclius avait régné sur notre grand pays et sur les régions autour. »

Puis dans les dernières pages du roman :

"مرت علينا أيام الصيف مليئة بالمسرة، مثل نسمات رحيمة، أو قطرات ندى تحيي موات القلوب، وتريح الحزانى. [...] لكن تلك الأيام انطوت سريعاً، وطوتني. لأن الدهر لا يهدأ، ولا يحتمل الفرح. مع دخول الخريف، اختلفت من حولي الأحوال"[517].

« Les jours d'été se sont écoulés, pleins de gaieté, comme des brises miséricordieuses ou des gouttes de rosée ravivant les liens du cœur et apaisant les tristesses. […] Mais ces jours ont été rapidement ensevelis par le temps, m'ensevelissant à leur tour. Car le temps n'a pas de répit, et n'admet pas la joie. Avec le début de l'automne, la situation autour de moi a changé ».

Scandé par les allers-retours incessants des caravanes, ce récit cyclique est aussi un récit répétitif. Cependant, un événement majeur vient troubler cette répétition : l'essor de l'islam et le début des conquêtes. Ce moment historique semble correspondre, dans le schéma des solstices et des équinoxes, à la phase de transition entre solstice d'hiver et équinoxe de printemps, c'est-à-dire entre le moment où la nouvelle religion – initialement adoptée par un petit groupe - rencontre l'hostilité du pouvoir en place (en l'occurrence les élites mecquoises), et le moment où elle s'impose et réussit à gagner la faveur de ce même pouvoir, avec lequel elle fait alliance.

Dans les romans *Maḥāll* et *Guantanamo*, cette correspondance avec la théorie des solstices et des équinoxes n'apparaît plus car un nouveau type de temporalité, construit sur le rythme des sourates du Coran, y est adopté. Les citations de versets, très nombreuses, ont entre autres fonctions celle d'accompagner le récit, telle une litanie conférant aux événements historiques un caractère solennel et inéluctable.

[516] *Ibid.*, p. 15.
[517] *Ibid.*, p. 326.

3.4.1. La scène de l'assassinat d'Hypatie dans *'Azāzīl*

Le rythme du récit historique est dicté essentiellement par deux choix de durée : la scène et le sommaire, correspondant respectivement à un temps long et lent, et à un temps rapide. Dans une scène, la durée des faits racontés tend à correspondre au temps de la lecture. La fonction d'un tel choix narratif dépend du rythme global du texte. Ainsi, si dans *Al-Nabaṭī* les scènes décrivant la vie du village nabatéen servent surtout à mettre en lumière l'opposition entre le calme de ce dernier et l'agitation régnant au cœur de la Péninsule, du Levant et de l'Egypte, dans *'Azāzīl,* la scène du meurtre de la philosophe Hypatie perpétré par celui que l'on nommait Pierre le Lecteur et par ses adeptes fanatiques, constitue un véritable pivot de la narration. Elément clé de l'architecture argumentative de Zaydān, cette scène d'une sauvagerie extrême s'étend sur cinq pages[518]. En voici quelques extraits :

"بطرس زعق فيها: جئناك يا عاهرة، يا عدوة الرب. امتدت نحوها يدها الناهشة وأيد أخرى، ناهشة أيضاً، حتى صارت كأنها ترتقي نحو السحاب فوق أذرعهم المشرعة. وبدأ الرعب في وضح النهار. الأيدي الممدودة كالنصال [...] باسم الرب، سوف نطهر أرض الرب! سحبها بطرس من شعرها إلى وسط الشارع، وحوله أتباعه من جند الرب يهللون. حاولت هيباتيا أن تقوم، فرفسها أحدهم في جنبها، فتكومت، ولم تقو على الصراخ. أعادها بطرس إلى تمددها على الأرض، بجذبة قوية من يده الممسكة بشعرها الطويل. [...]ودس السكين في الزنار الملفوف حول وسطه، وأمسك شعرها بكلتا قبضتيه، وسحبها خلفه.. زمن خلفه أخذ جند الرب يهتفون هتافه، ويهللون له وهو يجر ذبيحته.[...] فاشتدت بجند الرب تلك الحمى التي تتملك الذئاب حين توقع صيداً. صارت عيونهم الجاحظة مثل عيون المسعورين، وهاجت بواطنهم طلباً لمزيد من الدم والافتراس.. تجمعوا فوق هيباتيا.[...]امتدت إلى يدها يد مازعة، ثم امتدت أياد أخرى إلى صدر ردائها الحريري الذي تهرأ، واتسخ بالدماء والتراب.[...] انهالت الأيدي على ثوب هيباتيا فمزعته.. الرداء الحريري تنازعوه حتى انتزعوه عن جسمها، ومن بعده انتزعوا ما تحته من ملابس كانت تحيط بجسمها بإحكام. كانوا يلتذون بنهش القطع الداخلية ويصرخون [...]. صارت هيباتيا عارية تماماً، ومتكومة حول عريها تماماً، ويائسة من الخلاص تماماً، ومهانة تماماً.. لا أعرف من أين أتوا بالحبل الخشن الذي لفوه حول معصمها، وأرخوه لمترين أو ثلاثة، ثم راحوا يجرونها به وهي معلقة بمعصمها..[...] شوارع الإسكندرية تفترشها بلاطات حجرية متجاورة، تحمي الطرقات أيام الشتاء من توحل الأرض بسبب المطر. البلاطات متجاورة لكنها غير متلاحمة، وحوافها حادة بفعل طبيعتها الصلبة، فإذا جُرّ عليها أي شيء مزقته، وإن كان ذا قشر قشرته، وإن كان إنساناً كشطته.. وهكذا سحلوا هيباتيا المعلقة بحبلهم الخشن، الممددة على الأرض، حتى تسحج جلدها وتقرح لحمها. وسط الصخور المتناثرة عند حافة الميناء الشرقي [...] كانت هناك كومة من أصداف البحر.[...] كلهم أمسكوا الصدف، وانهالوا على فريستهم.. قشروا بالأصداف جلدها عن لحمها..[...] الذئاب انتزعوا الحبل من يد بطرس وهم يتصايحون، وجروا

[518] *'Azāzīl,* pp. 155-159.

هيباتيا بعد ما صارت قطعة، بل قطعاً، من اللحم الأحمر المتهرئ. عند بوابة المعبد المهجور [...] ألقوها فوق كومة كبيرة من قطع الخشب، وبعدما صارت جثة هامدة.. ثم.. أشعلوا النار..".[519]

« Pierre a crié : " Nous t'avons retrouvée, sale catin ! Ennemie du Seigneur !" Là-dessus, il a tenté de se saisir d'elle de ses mains pareilles à des griffes, bientôt imitées par d'autres mains. Hypatie reculait, comme pour flotter hors d'atteinte de leurs bras levés, et puis la terreur s'est mise à régner en plein jour… Ces innombrables mains aiguisées comme des lames se sont réparti les tâches […] - Au nom du Seigneur, criait-il, nous allons purifier la terre du Seigneur ! Puis il l'a traînée par les cheveux jusqu'au milieu de l'avenue, acclamé par ses disciples – les « soldats du Seigneur » - massés autour de lui. Hypatie a bien essayé de se relever, mais l'un des hommes lui a administré une bourrade dans le flanc et elle est retombée lourdement, incapable même de crier. Elle a bien essayé peu après de se redresser, mais d'une traction puissante de sa main qui tenait toujours sa longue chevelure, Pierre l'a forcée de se rallonger sur le sol. […] Puis, glissant le couteau dans la ceinture nouée autour de sa taille, il lui a attrapé les cheveux à deux mains pour la traîner derrière lui… Dans son sillage, les « soldats du Seigneur » se sont mis à répéter ses cris et à l'acclamer, tandis qu'il tirait sa proie comme un gibier égorgé. […] Les « soldats de Dieu » étaient à présent enivrés par cette rage qui s'empare des loups lorsqu'ils ont terrassé leur proie. Leurs yeux exorbités évoquaient ceux des possédés, et leurs ventres déchaînés réclamaient encore plus de sang et de sauvagerie… Ils se sont massés au-dessus d'Hypatie […]. Des mains griffues ont rampé vers sa poitrine encore couverte par les lambeaux sanguinolents et poussiéreux de sa robe […]. Des mains attrapaient la robe d'Hypatie, qu'ils ont fini par déchirer, son corset de soie qu'ils ont fait glisser en tirant dessus violemment ; puis encore tout ce qu'elle portait par-dessous, étroitement bandé autour de son corps…Ils prenaient plaisir à lui arracher une à une les pièces de sa lingerie au milieu des hurlements […]. Hypatie était à présent entièrement dévêtue, entièrement recroquevillée autour de sa nudité, entièrement désespérée à l'idée qu'elle ne s'en sortirait pas, entièrement humiliée…Je ne sais d'où ils s'étaient procuré cette corde rugueuse qu'ils ont noué autour de ses poignets ; après avoir laissé filer une longueur de deux ou trois mètres, ils ont entrepris de la traîner sur le sol, accrochée par le poignet. […] Les rues d'Alexandrie sont recouvertes de pavés qui évitent aux passants de s'enliser dans la fange laissée par les chutes de pluie. Les pavés sont accolés les uns aux autres mais avec des interstices et des saillies, et leurs bords sont assez durs et coupants pour que tout objet traîné dessus soit voué à être fracassé – et, s'agissant d'un corps humain, déchiqueté…C'est ainsi qu'ils ont traîné, sur la longueur de la rue, Hypatie accrochée à la corde rugueuse, lui déchirant la peau et lui écorchant les chairs. Au milieu des rochers épars bordant le port oriental […] il y avait un monticule de coquillages […]. Chacun s'est emparé d'un coquillage pour en lapider la victime…Cette pluie de projectiles a fini de la lacérer… […] Arrachant la corde des mains de Pierre tout en s'encourageant mutuellement par des cris gutturaux, les loups ont traîné Hypatie qui n'était plus qu'un fragment de corps, pis, un magma de chair rouge déchiquetée. Arrivés au portail d'un temple abandonné […], ils l'ont jetée sur un grand tas de fagots. Elle avait beau n'être plus qu'un cadavre inerte, ils y ont mis le feu… »

Proche des techniques cinématographiques, la scène de l'assassinat d'Hypatie semble conçue pour impressionner, troubler, scandaliser. Enchaînant les images saisissantes, elle se développe telle une métaphore filée dans laquelle les assassins d'Hypatie sont comparés à une meute de loups (*al-ḏi'āb*, « les loups ») et la victime à un gibier égorgé (*ḏabīḥa*, « victime, proie », *ṣayd*, « gibier, proie »), avec tous les termes du champ sémantique du carnage qui vont avec : les « mains qui saisissent et déchirent, lacèrent la chair » (*ayd nāhiša*, *māzi'a*), « comme des lames aiguisées » (*ka-l-niṣāl*) ; « leurs ventres déchaînés réclamaient encore plus de sang et de sauvagerie » (*hāǧat bawāṭinuhum ṭalabani-l-mazīda min al-dami wa-l-iftirās*) ; ces loups qui se mettent à « déchirer sa peau et écorcher ses chairs » (*tasḥaǧu ǧildahā wa taqraḥu laḥmahā*), « jusqu'à ce qu'elle ne devienne plus qu'un fragment de corps, pis, un magma de chair rouge déchiquetée » (*ḥattā ṣārat qiṭ'atan, bal qiṭa'an min al-laḥmi-l-mutaharri'i*). Le champ

[519] *Ibid.*, pp. 156-159.

sémantique du carnage (*mazzaqa*, *qaššara*, *kašaṭa*, « déchirer, déchiqueter, écorcher ») est omniprésent du début à la fin de la scène. Déshumanisés, les assassins d'Hypatie prennent l'apparence d'un monstre dont le corps se réduit à un ensemble de membres indistincts : des bras levés, des mains qui saisissent et qui déchirent la chair, des ventres affamés de sang, des yeux exorbités comme ceux des possédés (*'uyūn ǧāḥiẓa miṯla 'uyūn al-mas'ūrīn).* Des cris gutturaux, incompréhensibles s'élèvent de ce monstre aux mille membres (*yaṣruḫūn*, *yataṣāyaḥūn*). La « monstrification » (*tawaḥḥuš*) qui s'opère dans cette longue scène rappelle les thèmes, inspirés de la science-fiction, à l'œuvre chez certains romanciers contemporains - tels les irakiens Sinān Anṭūn et Aḥmad Sa'dāwī[520] - qui décrivent la destruction causée par la guerre. La guerre qui constitue, avec celui du carnage mené par la meute de loups, l'autre champ lexical de la scène, à travers notamment l'appellation « soldats de Dieu » (*ǧund al-rabb*), répétée à plusieurs reprises ici par Paul le Lecteur et par Cyrille dans ses prêches.

A la fin de la séquence, le moment de la lapidation assume une signification particulière si on le compare, par opposition, avec l'enseignement du Christ, auquel la philosophe est comparée dans le roman et qui disait, en s'adressant aux juifs qui s'apprêtaient à lapider la prostituée Marie Madeleine : « celui qui n'a jamais pêché lance la première pierre »[521]. D'ailleurs, en poursuivant le parallélisme entre séquence romanesque et séquence filmique, dans le film *Agora*[522] (2009) qui retrace l'histoire d'Hypatie, c'est justement le moment de la lapidation qui est retenu par le réalisateur Alejandro Amenabar pour décrire le moment de l'assassinat.

D'un point de vue narratif, la scène du meurtre entraîne la transition définitive du héros depuis un état de semi naïveté jusqu'à la prise de conscience. Mais surtout, son pathos lui confère une importante fonction argumentative : son insoutenable violence ne peut laisser indifférent aucun type de lecteur. Cependant, si le pathos de la scène est évident, son historicité est plus difficile à démontrer. De ce point de vue, beaucoup d'interrogations l'entourent. Notamment en ce qui

---

[520] « A certain taste for monstrosity – represented, for instance, in Aḥmad Sa'dāwī's *Frankenstein in Baghdad (2013)*, or in Hassan Blasim's *The Iraqi Christ (2013)*, (together with other stories by Blasim where surrealism, horror, fantasy, science-fiction and noir get mixed up) – appears to be and reflects the political collapse of Arab societies. The Iraqi scene, in particular, seems to be the preferred place where germs of horror, in a late sense, can easily proliferate ; the role of artists, writers, intellectual changes when violence and its exposure exceed the limits of imagination. Sinaan Antoon follows this pattern, describing, throughout the use of the unusual tool, the corpse washer, the contamination of Iraqi life by new prototypes of monsters, i.e. corpses variously tormented by practices of violence, death and tortures » (voir Ada Barbaro, « Can art challenge violence and religion ? *Waḥdahā Shajarat al-Rummān* (Only the Pomegranate Tree, 2010) by Iraqi novelist Sinan Antoon », Communication dans le cadre du GIS Moyen-Orient, 7 juillet 2017).

[521] Cette phrase de Jésus est évoquée à la p. 151 du roman, suite au lancement de pierres de la part d'un groupe de fanatiques dont avait été victime le gouverneur d'Alexandrie Oreste.

[522] Alejandro Amenabar (réalisateur), *Agora*, Espagne/Malte, Mars distribution, 2009.

concerne Pierre « le Lecteur », le « traducteur » (c'est-à-dire le premier narrateur du roman) avoue - dans une note de bas de page – son incapacité à vérifier l'exactitude des informations sur son destin suite à ce meurtre :

"في طرف الرق، مكتوب بالقلم العربي الدقيق: بطرس القارئ هذا، ارتقى بعد ذلك سلم الأكليروس حتى صار أسقفاً، وقد اتخذ لنفسه الاسم الكنسي: مونجوس. هذا هو كل المكتوب بالحاشية، ولم أستطع التأكد من صحة هذه المعلومات.. (المترجم)"[523]

« Sur le bord du parchemin est écrit dans une fine calligraphie arabe : "Ce Pierre le Lecteur a ensuite gravi les échelons du clergé, jusqu'au jour où il est devenu évêque. Il s'est donne pour nom ecclésiastique Monge." C'est là tout ce qui est mentionné dans la marge, et je n'ai jamais pu m'assurer de la véracité de ces informations (le traducteur)».

Par contre, ce même traducteur ne laisse surgir aucun doute quant au déroulement de l'assassinat - duquel le moine Hībā a été témoin oculaire - ni quant à ses mobiles réels. La matière historique est ici manipulée pour servir d'une part l'écrivain, à la recherche du *pathos* pour la scène maîtresse de son roman, et d'autre part l'écrivant, pour lequel l'emploi de champs lexicaux à forte valeur symbolique permet de remplir une importante fonction argumentative.

3.4.2. Sommaires et accélérations : l'irruption de l'islam dans *Al-Nabaṭī*

Le deuxième roman historique de Zaydān se caractérise par un temps à deux vitesses : des tableaux décrivant la vie paisible du village nabatéen alternent avec des sommaires qui résument en quelques lignes seulement des événements historiques ayant duré parfois plusieurs mois. Le contraste produit par cette alternance est au cœur de la construction mytho historique à l'œuvre dans le roman. En effet, le procédé du sommaire, de plus en plus fréquent au fur et à mesure que l'on avance dans la narration, donne une impression d'accélération, voire de précipitation. Dans l'enchaînement de nouvelles qui y défile, les conflits impériaux dans la région et les combats qui se déroulent lors des premières conquêtes islamiques occupent une place centrale. Le temps rapide du sommaire permet d'une part, de rendre compte de la confusion d'une situation de guerre permanente à laquelle sont soumises les populations et d'autre part, de mettre en avant la précipitation des événements dans la Péninsule avec l'irruption du nouveau facteur islamique. Ainsi, durant le voyage qui mène Māriya de l'Egypte

[523] *'Azāzīl,* p. 158.

au village de son nouvel époux Salāma, ce dernier répond à une série de questions posées par le prêtre d'un monastère où ils font une halte :

"هل سيخرج الفرس حقاً، بسلام؟ نعم، بعد شهر أو نحو ذلك..[...] متى ترحلون عن هنا؟ سنبقى يومين، حتى تصل قافلة حاطب ابن أبي بلتعة القرشي.. أهو قرشي حقاً؟ هو حليف قريش، لكن أصله من اليمن، وهو اليوم يعيش بين القرشيين في يثرب، مع أتباع الدين الجديد ويعدّ كواحد منهم.. وما أخبار قلب الجزيرة؟ مضطرب، النبي القرشي يحارب اليهود ويدفعهم عن يثرب، وسمعت هنا أنه عقد صلحاً مع أهل بكّة، عند الحديبية، ثم عاد إلى يثرب التي هاجر إليها قبل سبع سنين.. وفيم الصلح إذن؟ لكي يسمحوا له العام القادم بزيارة كعبة بكّة".[524]

« - Est-ce que les Perses vont vraiment quitter le pays ? – Oui, dans un mois environ. […] - Quand allez-vous partir d'ici ? – Nous resterons encore deux jours, jusqu'à l'arrivée de la caravane de Ḥāṭib ibn Abī Balta'a le qorayshite… - Est-il vraiment qorayshite ? – C'est un allié des Qoraysh, mais il est originaire du Yémen. Aujourd'hui il vit à Yathrib avec les Qoraysh, adeptes de la nouvelle religion, qui le comptent parmi les leurs… - Quelle est la situation au centre de la Péninsule ? – Tendue : le prophète qorayshite combat les Juifs pour les chasser de Yathrib, et j'ai entendu dire ici qu'il a signé, à Hudaybiyya, un traité de paix avec les habitants de La Mecque, puis il est revenu à Yathrib où il avait émigré il y a six ans… - Et que stipule le traité de paix ? – Ils ne reconnaissent pas sa prophétie, mais vont lui permettre d'accomplir l'année prochaine le pèlerinage à la Ka'ba… »

Reflet de l'enchaînement rapide des événements historiques, ce sommaire sous forme de questions-réponses signale la première apparition, dans le roman, de la communauté musulmane naissante, à travers la figure de Ḥāṭib ibn Abī Balta'a, yéménite converti à l'islam et compagnon de la première heure, et la mention du serment de Hudaybiyya, premier acte des négociations entre Prophète et les tribus arabes de la Péninsule.

Les sommaires annoncent l'imminence de quelque chose de grave et de grandiose en même temps :

"أحوال الروم مضطربة.[...] المسلمون كثروا في قلب الجزيرة وحوافها، وصاروا يغزون أطراف دولة الروم، القريبة من هنا."[525]

« La situation des Byzantins était difficile. […] De plus en plus nombreux au cœur de la Péninsule comme dans les régions frontalières, les Musulmans avaient commencé à conquérir des zones proches d'ici, appartenant à l'empire byzantin. »

Les sommaires rendent compte de l'avancée rapide des armées islamiques. Les événements majeurs y sont juxtaposés aux histoires particulières des personnages romanesques :

"المسلمون استولوا على الجزيرة كلها، وخرجوا إلى أطرافها يغزون النواحي ويهدّدون سلطان الروم والفرس. سلّومة وأخوه مالك ينويان الدخول في الدين الجديد. فروة بن عمر الجذامي، حليفهم [...] جعله الروم أميراً على بادية الشام، وحاكماً على نواحي جدام

[524] *Al-Nabaṭī,* p. 174.
[525] *Ibid.*, p. 310.

ومضارب الأنباط. يوحنا بن رؤبة أسقف أيلة، صالح النبي العربي على مال يؤديه له كل عام. مارية، الجارية التي رأيتها قرب بحر القلزم مع أختها، تزوّجها النبي القرشي وأنجبت له ولداً جميلاً..."[526]

« Les Musulmans avaient conquis toute la Péninsule et étaient partis à la conquête des régions qui se trouvaient au-delà de ses frontières. Ils menaçaient les Byzantins et les Perses. Sallūma et son frère Mālik avaient l'intention d'adhérer à la nouvelle religion. Les Byzantins avaient désigné leur allié, Farwā ibn 'Umar al-Ǧuḏāmī, pour gouverner le désert de Syrie et contrôler la terre des Ǧuḏām et les campements nabatéens. L'evêque de Elath, Yūḥannā, avait signé avec le Prophète un accord stipulant qu'il lui enverrait de l'argent tous les ans. Māriya, l'esclave que j'avais vue avec sa sœur près de la mer de Qulzum, était devenue l'épouse du Prophète et lui avait donné un beau garçon… »

Plus on avance dans le récit, plus ces sommaires se font fréquents, comme à signifier que la situation évolue très rapidement et que les événements sont en train de précipiter. Ainsi, ces derniers sont évoqués dans un désordre mêlant de plus en plus macro et micro-histoire :

"فروة بن عمرو الجذامي أعلن إسلامه، وهو الأمير، وأخذه الروم وصلبوه على خشبة بأطراف فلسطين.. اليمن يضطرب لأن نبياً اسمه الأسود، ينازع سلطان المسلمين بالأنحاء.. نبي آخر بأقصى الجزيرة، اسمه مسيلمة، يراشق النبي القرشي بآيات مضحكات يزعم أنها تأتيه من السماء.. رجال الكنائس في الشام يتنازعون فيما بينهم، فتذهب ريحهم بدداً، والملك هرقل حائر بين مذاهبهم.. القوافل لن تسير إلى الحبشة هذا العام، لاضطراب البلاد واختباء السفن، وقليل من التجار سيذهبون براً إلى يثرب، ولا يستكملون سيرهم جنوباً.. المسيحيون يذبحون اليهود في أنحاء الأرض، انتقاماً لما سبق منهم، والقتلى عشرات الآلاف.. النبي اليمني، الأسود، قُتل.. الأحوال في مصر تبدو هادئة.. الطفل الذي أنجبته مارية للنبي، مات."[527]

« Farwa ibn 'Umar al-Ǧuḏāmī s'était converti à l'islam alors qu'il était émir [pour le compte des Byzantins ndr.]. Les Byzantins l'avaient alors crucifié aux abords de la Palestine…Le Yémen vivait des tensions à cause d'un prophète nommé al-Aswad, qui s'opposait à l'autorité des Musulmans dans la région… A l'extrémité de la Péninsule un autre prophète, nommé Musaylima, raillait le prophète qorayshite avec des versets ironiques dont il prétendait qu'ils descendaient du Ciel…Les patriarches du Levant se faisaient la guerre et se déchiraient entre eux, et l'empereur Héraclius, quant à lui, ne savait pas de quel côté se ranger. Les caravanes ne seraient pas parties pour l'Abyssinie cette année, à cause de la situation dangereuse qui y régnait et des disparitions des navires qui y avaient lieu. Les commerçants qui se rendraient à Yathrib en passant par le désert seraient peu nombreux, et ils ne poursuivraient pas en direction du sud…Les chrétiens massacraient les juifs où qu'ils étaient, par vengeance pour ce qu'ils avaient commis. Les morts se comptaient par dizaines de milliers… Le prophète yéménite, al-Aswad, avait été tué…La situation en Egypte s'était calmée. L'enfant mis au monde par l'épouse du Prophète Māriya, était mort. »

Des nouvelles de tout genre se succèdent dans ces sommaires très denses, qui se suivent les uns les autres, et qui semblent consacrer – à la manière d'un chœur de tragédie grecque - l'irréversible conclusion des événements :

"كان زوجي يستعد لزيارة يثرب، كي يبايع النبي القرشي ويدخل معه في الدين الجديد. يسمونه الإسلام. لكنه لم يسافر، فقد وفدت الأخبار من جهة الجنوب، تؤكّد أن النبي مات.. دارت حروب كثيرة في أنحاء الجزيرة، لأن بعض القبائل ارتدت عن الإسلام،

[526] *Ibid*., p. 324.
[527] *Ibid*., p. 329.

فحاربتها القبائل التي لم ترتد.. صار أمر المسلمين بيد رجل منهم، اسمه أبو بكر بن أبي قحافة، سار على نهج النبي وأرسل جيشاً إلى ناحية قريبة من هنا، اسمها البلقاء.. الذين ارتدوا عن الإسلام، وحوربوا، عادوا إلى الدين.. "[528]

« Mon mari se préparait à se rendre à Yathrib pour prêter allégeance au prophète qoraishite et se convertir avec lui à la nouvelle religion que l'on appelait l'islam. Mais il n'était pas parti, car des nouvelles étaient arrivées du côté du sud, disant que le Prophète était mort, et que suite à cela de nombreux conflits avaient éclaté dans différentes régions de la Péninsule : certaines tribus avaient apostasié, et étaient combattues par celles restées fidèles à l'islam. Le sort des Musulmans était désormais entre les mains de l'un d'entre eux, Abū Bakr ibn Abī Quḥāfa qui, suivant le chemin indiqué par le Prophète, avait envoyé une armée dans un lieu proche d'ici, nommé al-Balqā'. Ceux qui avaient apostasié et avaient été combattus s'étaient finalement repentis… ».

A travers les derniers longs sommaires qui se multiplient vers la fin du roman, le lecteur suit l'accession foudroyante au pouvoir des nouveaux maîtres de la région, les Musulmans. Ces derniers enchaînent les conquêtes et les victoires, accumulent les butins de guerre, concluent des traités de paix dont les conditions sont parfois humiliantes pour leurs adversaires :

"ولماذا ترحلون في الحر الشديد؟

. الأمر مهم، وعاجل.

أثار انتباهي، فاستمعت بإنصات إلى كلامه الكثير الذي عرفت مفرداته، ولم أفهم مجملاته: خليفة النبي، أبو بكر، صالح والي الفرس الذي يحكم اليمن، على مال يدفعه، على أن يدعه المسلمون يحكم البلاد إلى أن يموت، حتى وإن سقط سلطان الفرس في كل البلاد أو غلبهم المسلمون. ولسوف يصالحون المقوقس على الشرط ذاته، والناس في مصر على كل حال يكرهونه، وهرقل لا يحبه. وأمير الحرب ابن الوليد تحرك إلى دومة الجندل، بجيش كبير، يريد أن يقطع بادية الشام من يد الروم. وأمير الحرب ابن العاص، الذي قابلناه قبل سنين عند القلزم، يمر اليوم من وادي عربة على رأس جيش كبير، يزحف إلى فلسطين، ومع الجيش خيل كثيرة من خيول الحرب."[529]

« Pourquoi partez-vous dans la chaleur torride ?

- Il s'agit d'une affaire importante et urgente.

Sa réponse attira mon attention, et je me mis à écouter avec attention son long discours dont je comprenais les mots, mais pas le sens général : le successeur du Prophète, Abū Bakr, avait conclu la paix avec le gouverneur des Perses au Yémen. En échange d'argent, les Musulmans lui auraient laissé gouverner le pays jusqu'à sa mort, même si le pouvoir des Perses devait décliner dans tout le pays en faveur des Musulmans. Ces derniers auraient conclu un accord avec Muqawqis, incluant les mêmes conditions. De toute façon les gens en Egypte le détestaient, et Héraclius ne l'aimait pas non plus. Le général Ibn al-Walīd s'était mis en marche avec une grande armée vers Dūmat al-Ǧandal : il voulait soustraire le désert syrien au contrôle byzantin. Le général Ibn al-'Āṣ, que nous avions rencontré il y a quelques années à Qulzum, traversait en ce moment la vallée de 'Araba à la tête d'une grande armée accompagnée de nombreux chevaux de guerre, et remontait vers la Palestine. »

[528] *Ibid*., p. 337.
[529] *Ibid*., pp. 341-342.

Ces sommaires nous permettent également de saisir le durcissement des parties en guerre. Tandis que les armées byzantines s'adonnent à des persécutions à l'égard des juifs, les Musulmans, encouragés par leurs victoires successives, intensifient leurs actes de violence :

"أمير المسلمين أبو بكر، مات، وتولّى مكانه رجل مشهور بشدّته، اسمه عمر ابن الخطّاب العدوي.[...] استجاب هرقل لإلحاح أساقفته، وأصدر مرسوماً يجبر اليهود على ترك ديانتهم والإيمان بالمسيحية، وإلا قتلهم المسيحيون واستباحهم. المسلمون يدفعون غير المسلمين من الجزيرة، لأن النبي قال لهم في مرض موته:' أخرجوا المشركين من جزيرة العرب. الكنيسة التي خلف خزنة الفرعون، هجرت، أغلقت، والقس رحب إلى بلدة اسمها الكرك. [...] أمراء حرب المسلمين يقودون آلاف المقاتلة، فرساناً وركباناً، ويضربون بقوة حدود دولة الروم، بعدما كانوا يلسعونها لسع الزنابير."[530]

« Le Commandeur des Musulmans, Abū Bakr, était mort et un homme connu pour sa dureté, 'Umar ibn al-Ḫaṭṭāb al-'Adawī, lui avait succédé. […] Répondant à l'appel de ses évêques, Héraclius avait publié un édit obligeant les juifs à abandonner leur foi et à embrasser le Christianisme, sans quoi les chrétiens les auraient tués et auraient autorisé leur persécution. Les Musulmans chassaient de la Péninsule les non musulmans suite aux recommandations du Prophète qui, durant l'agonie qui avait précédé sa mort, avait dit : "Chassez les mécréants de la Péninsule des Arabes !" L'église bâtie à l'emplacement du « Trésor du Pharaon », avait été abandonnée et fermée. Le prêtre était parti dans un village appelée Karak. […] A la tête de milliers de combattants à pied et à cheval, les généraux musulmans frappaient vigoureusement les frontières de l'Empire byzantin, après les avoir affaiblies par de nombreuses incursions ».

Ainsi, ces longs passages qui entrecoupent de plus en plus souvent la narration résument plusieurs années de l'histoire des débuts de l'islam, jusqu'à la défaite définitive des Byzantins en 636 près de la rivière Yarmouk[531] :

"المسلمون أطلقوا أربعة من الجيوش الكبار إلى نواحي الشام والعراق، والقبائل تنضم إلى تلك الجيوش تباعاً.. [...] أمير الحرب ابن الوليد ينتصر في حربه بالعراق.. أمير الحرب ابن العاص فتح نواحي فلسطين، ولكن استعصت عليه مدينة إيلياء، لأن فيها أسقفاً عنيداً اسمه صفرون.. [...] أمير المسلمين ابن الخطاب، عزل أمير حربهم ابن الوليد..[...] الروم يتذبذبون، والفرس يتراجعون.. اليهود الذين كانوا هنا، هبط أغلبهم مصر فدخلوها آمنين، والباقون منهم يستعدون.. ابن الوليد عاد لقيادة جيش المسلمين بالعراق..[...] المسلمون يغنمون مغانم كثيرة..[...] الروم يحشدون للمسلمين جيشاً جراراً ليدفعوهم به بعيداً عن ناحية يحاصرونها، اسمها دمشق..[...] جيوش المسلمين حاصرت دمشق، ثانية، وانضم إليها الجيش الذي كان يحارب في العراق.. الغلاء يعم النواحي، والفزع مقيم في المواضع جميعاً.. [...] حاكم دمشق الرومي، اسمه منصور، انهزم للمسلمين وصالحهم، فدخلوا البلد ظافرين غانمين..[...] المسلمون غلبوا الروم، عند ناحية تسمى اليرموك.."[532]

« Les Musulmans avaient envoyé en Syrie et en Iraq quatre grandes armées, auxquelles les tribus s'étaient ralliées. […] Le général Ibn al-Walīd sortait victorieux de sa guerre en Iraq, tandis que le général Ibn al-'Āṣ avait conquis certaines zones de la Palestine, mais la ville d'Elath – à la tête de laquelle se trouvait un évêque obstiné du nom de Sophronius – résistait. […] Le Commandeur des Croyants Ibn al-Ḫaṭṭāb avait renvoyé général Ibn al-Walīd. […] Les Byzantins vacillaient et les Perses reculaient. La plupart des Juifs qui se trouvaient ici étaient partis pour l'Egypte où ils sont entrés en toute sécurité. Les autres s'apprêtaient à les suivre. Ibn al-Walīd avait repris la tête de l'armée musulmane en Iraq. […] Les Musulmans accumulaient les butins. […] Les Byzantins rassemblaient

[530] *Ibid*., pp. 346-347.
[531] La rivière Yarmouk est située entre la Syrie et la Jordanie actuelles.
[532] *Al-Nabaṭī,* pp. 361-363.

une immense armée pour repousser les Musulmans d'une zone qu'ils assiégeaient nommée Damas. […] Les armées musulmanes en Syrie avaient encerclé une deuxième fois Damas, avec l'appui de l'armée qui combattait précédemment en Iraq. La vie était devenue très chère où que l'on se trouvât, et la peur s'était installée partout. […] Le gouverneur byzantin de Damas, Manṣūr, s'était rendu et avait conclu un accord avec les Musulmans. Ces derniers avaient fait leur entrée triomphale dans le pays et s'étaient emparés du butin. […] Les Musulmans avaient battu les Byzantins près d'un endroit appelé Yarmūk. »

Les exemples que nous venons de citer nous permettent d'avancer l'hypothèse suivante : si les sommaires ont pour fonction principale de donner l'impression de la précipitation et de la rapidité de la recomposition des forces en présence dans la région, ils permettent aussi de maintenir une ambigüité entre le caractère violent et le caractère prodigieux de cette recomposition. Ambigüité qui constitue – comme nous l'avons noté à plusieurs reprises – une constante de la construction mytho-historique de Zaydān. L'opposition entre le temps accéléré du sommaire et le temps lent de la scène se double d'une autre opposition entre le rythme rapide des événements historiques et le rythme lent de la vie de la protagoniste. Celle-ci se divise en trois phases, bien distinguées par les titres des trois parties du roman : *Al-ḥayawa al-ūlā* (« La première vie ») ; *Al-ḥayawa al-ṯāniya* (« La deuxième vie ») et *Al-ḥayawa al-ṯāliṯa* (« La troisième vie »). Chacune de ces trois parties s'ouvre par un chapitre dont le titre nous informe, de façon métonymique, sur ce qui caractérise une étape de la vie de Māriyā, durant laquelle se produit une nouvelle maturation de la jeune fille, et une nouvelle prise de conscience de la protagoniste narratrice vis-à-vis des changements du monde qui l'entoure : *Šahr al-afrāḥ* (« Le temps des festivités ») ; *Ṣadmat al-ṣaḥrā'* (« L'impact du désert ») et *Umm al-banīn*. Si cette évolution ne peut se faire que grâce à la durée prolongée des scènes, des dialogues et des descriptions détaillées de lieux et personnages, son opposition avec le rythme accéléré des sommaires accentue l'effet bouleversant de ces derniers.

3.4.3. Ellipses et non-dits de l'histoire

Si le temps dilaté de la scène permet le déploiement du *pathos* et le temps accéléré du sommaire incarne la précipitation des événements, les choix de l'ellipse et du non-dit de l'histoire contribuent aussi à la construction de la mytho histoire, dans la mesure où ils permettent la création d'un vide qui va être occupé par d'autres éléments. Ainsi, par exemple, alors que le meurtre de la philosophe Hypatie est décrit dans les moindres détails, son contexte reste très flou dans le roman. Même si des allusions sont faites quant à l'origine politique de cet

assassinat[533], l'attention de la narration se focalise – pour les raisons précédemment évoquées - davantage sur la brutalité de la scène que sur le contexte qui la précède. Ce contexte est pourtant bien connu de l'historiographie, qui fait état de très fortes tensions entre l'évêque de la ville Cyrille et son gouverneur Oreste, notamment au sujet du traitement réservé à la communauté juive dans la capitale ; tensions auxquelles la philosophe aurait pris parti, en se rangeant aux côtés du gouverneur. Dans l'ouvrage de référence *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, on apprend aussi que le paganisme - très puissant et aguerri à l'époque – s'était rendu responsable de plusieurs pogroms antichrétiens à la fin du IIIe siècle.[534]

Dans le même roman, un autre élément frappe lorsque l'on compare la version de l'histoire des querelles christologiques qui y est véhiculée avec celle qui fait l'objet d'un consensus historiographique : c'est le choix fait par l'auteur d'évoquer un moment de tension aigüe dans le débat théologique, qui correspond au conflit entre Nestorius et Cyrille, et ceci pour mettre l'accent sur la pratique de la violence de la part de certaines élites politico-religieuses. Ce choix n'est pas anodin, lorsqu'on sait que - contrairement au conflit entre Sunnites et Chiites en islam, par exemple - le débat dogmatique entre les deux écoles théologiques représentées par les évêques antagonistes, a très vite évolué dans le sens d'un accord fondamental, et ce à partir du concile de Chalcédoine (450).

Dans *Al-Nabaṭī* également, l'ellipse joue un rôle considérable dans la construction de la mytho histoire zaydanienne : la rapidité des sommaires, notamment, permet – surtout vers la fin du roman, lorsque les événements liés à l'expansion de l'islam s'accélèrent - de faire allusion aux conquêtes du Prophète, sans trop insister sur les épisodes de violence. Ainsi, alors que plusieurs pages sont consacrées aux bonnes relations entre Prophète et les tribus juives du nord de la Péninsule[535], l'impact violent des conquêtes sur les Juifs du Hidjaz ne fait l'objet que d'un seul dialogue[536].

De la même manière, l'évocation des violences des guerres de la *ridda*[537] est faite, dans l'un des nombreux sommaires que nous avons cités, de manière extrêmement rapide, à tel point que ces guerres extrêmement meurtrières, qui ouvrent une période de trois siècles de violence au

[533] *'Azāzīl,* pp. 150-151.
[534] P. Maraval, *op.cit.*, p. 67.
[535] *Al-Nabaṭī,* pp. 342 et suiv.
[536] *Ibid.*, p. 263. Ce dialogue est évoqué dans les pp. 111 et 126 de ce travail.
[537] Les guerres de la *ridda* sont les guerres menées par les Musulmans contre les tribus qui, après avoir prêté allégeance au Prophète alors qu'il était encore en vie, renient l'islam juste après sa mort en 632.

sein des territoires islamiques, sont traitées dans le roman en quatre lignes seulement[538]. Les ellipses et les silences sur l'évolution de ces conflits dissimulent le fait que, à partir de la *ridda*, et surtout sous les successeurs de Abū Bakr 'Umar et 'Uṯmān, l'islam sera imposé de force à de nombreuses populations, dont les pays seront mis à feu et à sang.

Dans *Maḥāll* et *Guantanamo*, le contexte historique ne fait que de brèves apparitions dans le récit. Dans ces romans, la macro-histoire n'est pas une fin en soi, mais elle a la fonction d'éclairer le parcours du héros et des autres personnages, notamment ceux qui se retrouvent entraînés – parfois malgré eux - dans la spirale du djihadisme. Cependant, la mytho-histoire se construit ici aussi à travers des choix bien précis quant au traitement de la matière historique : dans les portraits des djihadistes réels ou présumés, l'accent est mis davantage sur les raisons socioéconomiques de leurs parcours et sur leurs motivations politiques anti impérialistes, que sur l'idéologie djihadiste comme système de pensée rigoriste interne à l'islam.

En ce qui concerne l'islam, donc, non seulement les épisodes de violence décrits dans les romans sont moins nombreux, mais - quand ils existent – ils font l'objet d'une narration allusive et totalement dépourvue de *pathos*.

Plus difficiles à déceler que les scènes et les sommaires, ces « blancs » du récit, représentés par les ellipses et par les non-dits, exercent une fonction didactique aussi importante que les autres outils du roman historique. Certes le romancier a – contrairement à l'historien – la liberté du choix, l'histoire ne représentant pour lui qu'un arrière-plan, voire un décor de la narration. Cependant, l'ellipse ou le non-dit historiques ne sont pas uniquement le fait d'une économie narrative, mais permettent aussi d'écarter la possibilité d'une mise à distance critique. Cette dernière n'est possible, en effet, que lorsque le lecteur a tous les éléments en main pour juger. Ainsi, dans tous les cas évoqués, le fait de « tout dire » aurait représenté - pour le romancier pédagogue qu'est Zaydān – un risque de laisser la place à la nuance, à la multiplicité, à la liberté de l'interprétation. C'est justement pour que cette liberté soit limitée davantage, que Zaydān emploie plusieurs techniques narratives qui relèvent d'un autre genre littéraire : le roman à thèse.

[538] *Al-Nabaṭī,* p. 337.

CHAPITRE IV : ROMAN A THESE ET TECHNIQUES D'ORIENTATION DE LA LECTURE

Nous avons dit précédemment que, pour qu'on puisse parler de roman à thèse il faut que ce dernier se signale comme *principalement* porteur d'un enseignement doctrinaire. Par rapport au roman historique, la visée didactique et rhétorique y est donc encore plus affirmée. Afin qu'il n'y ait qu'une seule interprétation possible de l'histoire, la ou les thèses véhiculées par ce type de roman doivent apparaître de manière insistante et inambigüe[539]. Cependant Zaydān semble ne pas entrer exactement dans ce moule générique puisque ses romans – et notamment le plus débattu, *'Azāzīl* – ont donné lieu parfois à des interprétations opposées. En effet, si des techniques pour orienter l'interprétation que le lecteur donnera au texte existent, parfois la réception réelle diffère de celle qui est construite par le texte. Cette contradiction entre réception réelle et réception construite dans le texte reflète la double nature de ce genre partagé entre la tendance simplificatrice de la thèse et la tendance à la complexité de l'écriture romanesque[540].

La question que l'on se pose dans ce chapitre est de savoir comment une histoire inventée peut devenir le véhicule d'un sens univoque. Les techniques de désambiguisation du sens sont multiples et se résument à deux grands axes : la binarité et la redondance.

En ce qui concerne la binarité, c'est ce qui permet la mise en place d'un système manichéen du monde, qui est le seul susceptible d'être compris de tous. A ce propos, Susan Suleiman dit que « dans le roman à thèse, le narrateur fonctionne comme le représentant d'un « supersystème » idéologique qui hiérarchise les systèmes partiels représentés par les acteurs. Dans ce « supersystème », certains personnages occupent la deixis négative, et d'autres la deixis positive »[541]. Ainsi, si le système des personnages constitue l'élément de binarisation le plus marqué dans les deux premiers romans de notre corpus, dans les deux derniers romans c'est le discours coranique qui se charge souvent d'effectuer un partage entre axiologie positive et axiologie négative.

En ce qui concerne le deuxième élément, la redondance, Roland Barthes dit que : « un des traits essentiels qui distinguent le texte « lisible » des textes modernes, c'est « la peur obsessionnelle de manquer la communication du sens » - d'où le recours à la redondance, ce « babil

[539] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 18.
[540] *Ibid.*, p. 242.
[541] *Ibid.*, p. 87.

sémantique » où la signification est « excessivement nommée »[542]. Dans ce type de texte, la plus grande menace est l'oubli du lecteur et donc le risque de « mauvaise » interprétation du sens. C'est ainsi que les redondances – répétitions, renvois intertextuels, emphases - s'avèrent nécessaires.

Ainsi, à travers l'analyse des binarités et des redondances, nous allons essayer de montrer comment le genre du roman à thèse est abondamment mis à profit dans l'œuvre de Zaydān, sans pour autant que cette dernière soit de ce fait privée de ses qualités artistiques et esthétiques.

4.1. Récits exemplaires et système binaire de personnages : le rapport de l'homme à la religion

4.1.1. Oppositions Cyrille/Nestorius, Cyrille/Hypatie et Cyrille/Jésus dans *'Azāzīl*

L'*exemplum* était l'une des figures fondamentales de la rhétorique ancienne, du fait de la capacité de persuasion qu'on lui attribuait sur l'auditoire. Caractérisée par sa grande lisibilité, cette figure est largement employée dans le roman à thèse. Dans ce type de récit, en effet, on assiste souvent à un « combat du ciel et de l'enfer »[543], dans lequel les personnages occupent de manière dichotomique le camp des « bons » ou celui des « méchants ».

Les personnages historiques que l'on retrouve dans le roman *'Azāzīl* ont été investis, dans l'histoire du christianisme oriental, d'une forte valeur symbolique. Ainsi, Cyrille d'Alexandrie, saint, père de l'Eglise et fondateur de la doctrine orthodoxe, est décrit par la littérature hagiographique et apologétique copte comme un homme pieux, grand savant, défenseur de la vraie religion face aux menaces et aux souillures païennes et aux particularismes juifs. Il est ainsi appelé - par cette littérature et par les coptes de manière générale - « saint Cyrille » ou « le pilier de la religion » (*'amūd al-dīn*). A l'inverse, son rival dans l'histoire et dans la fiction, Nestorius, antiochien nommé à la tête de l'Eglise de Constantinople, élève de Théodore de

[542] R. Barthes 1970, pp. 85-86.
[543] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 125.

Mopsueste, est investi dans la tradition copte d'une image négative, à cause justement du conflit qui l'oppose à Cyrille. Cette axiologie est totalement inversée dans le roman, où Cyrille incarne – comme nous l'avons dit dans la première partie de cette étude – la tendance obscurantiste, intolérante et hégémonique du christianisme du Ve siècle, alors que Nestorius en représente la tendance ouverte, rationnelle et persécutée. Pivot de l'organisation binaire du roman, l'opposition entre ces deux personnages se construit tout au long du roman. Certains passages dans lesquels nous avions relevé l'opposition entre la position de Nestorius et celle de Cyrille en ce qui concerne le rapport aux sciences païennes[544] représentent, entre autres, des jalons sur la voie de cette construction progressive.

Dans l'optique du roman à thèse, l'opposition binaire entre Nestorius et Cyrille se construit à travers les signes euphoriques et dysphoriques qui caractérisent les descriptions, les prises de parole et les échanges respectifs du premier et du second avec le narrateur Hībā. La première rencontre du moine avec Nestorius (et avec Théodore de Mopsueste), se déroule sous le signe de la gaieté et de la bienveillance, comme en témoigne l'emploi pléthorique de groupes nominaux comme « affection pure » (*mawadda ṣāfiya*), « extrême gentillesse » (*luṯf bāliġ*), « extrême tendresse » (*ḥunuww bāliġ*), « sourire doux » (*ibtisāma ʻaḏba*), et de qualificatifs tels que « bienfaisant » (*ṭayyib*), « taquin » (*mudāʻib*), « souriant » (*mubtasim*), « poli » (*muhaḏḏab*)[545].

Au terme de cette conversation à trois, Hībā se retrouve seul avec l'antiochien, qui l'invite à le considérer comme un frère et à l'appeler par son prénom :

"نادني باسمي يا هيبا، فكلنا إخوة.. كلنا خراف ضعاف في حظيرة الرب."[546]

« Appelle-moi donc par mon prénom, Hiba, ne sommes-nous pas tous frères ? Nous ne sommes que des brebis fragiles dans l'étable de notre Seigneur. »

Centré autour de la lecture, l'échange entre les deux hommes participe fortement à la construction de la deixis positive du personnage de Nestorius. L'atmosphère se dégageant de lui, son ton, ses propos, ses traits, tout converge chez lui vers une exemplarité positive :

544 *ʻAzāzīl,* pp. 249-250. Ces passages ont été mentionnés pp. 36-44 de ce travail.
545 *Ibid*., pp. 27 et suiv.
546 *Ibid*., p. 37.

"كان كلامه معي مؤنساً، فطرحت عني المزيد من حذري، وأحببت أن يمتد حديثنا إلى آخر الليل. [...] عدنا من الكنيسة الكبيرة إلى صومعتي، مستبشرين بلقاء مفعم بالمحبة. شعرت ليلتها باطمئنان غامر في رفقة نسطور.[...] لما فتحت شباكي الوحيد، سرت في الصومعة نسمة باردة أتت من السماء الصافية، فامتلأت الأجواء بنسمات المحبة."[547]

« Sa conversation était distrayante, et elle m'a allégé d'une partie de ma tristesse, j'aurais voulu qu'elle se poursuive jusqu'au bout de la nuit. […] Nous sommes revenus de la chapelle jusqu'à ma cellule, nous préparant à une conversation pleine de chaleur amicale. Ce soir-là, j'ai ressenti une sérénité immense en la compagnie de Nestorius […] Comme j'ouvrais mon unique fenêtre, une brise fraîche s'est engouffrée dans la pièce, révélant un ciel pur, et l'atmosphère s'est emplie des souffles de l'amitié. »

Un peu plus loin, le narrateur se livre à une description dithyrambique de son interlocuteur, dans laquelle chaque substantif est accompagné d'une épithète positive :

"كنت ألتفت دائما إلى ملامحه البهية المشرقة [...].في هيبته وقار وطيبة أصيلة، عيناه الواسعتان[...] فيهما شغف وذكاء.في وجهه الأبيض حمرة خفيفة، وفي لحيته الأنيقة اصفرار لطيف. وقليل من الشعر الأبيض الذي يزيده بهاء.في سمته صفاء رباني يفتقر إليه كثير من الرهبان [...].رأيته أنموذجاً سماوياً لما يجب أن يكون عليه رجل الدين."[548]

« Je ne cessais de contempler ses traits lumineux […]. Son abord dégageait une dignité et une bonté profondes. Ses yeux larges […] étaient animés d'une curiosité passionnée et d'une intelligence pénétrante. Son visage pâle était coloré d'une rougeur discrète, et sa barbe élégante parée d'une blondeur agréable, avec de-ci de-là quelques poils blancs qui ne faisaient que souligner son aura. Ses traits exhalaient une pureté céleste dont sont dépourvus beaucoup de moines […]. Je voyais en lui un modèle de ce à quoi devait ressembler l'homme de religion. »

Lors d'une autre rencontre, Hībā décrit le visage de Nestorius comme illuminé par un halo de lumière que son rire accentuait (*ḏaḥika Nasṭūru, fa-zdāda waǧhuhu-l-ṣabūḥu išrāqan*), tout en découvrant « ses dents blanches et bien alignées, pareilles à des perles de lumières » (*asnānuhu-l-maṣfūfatu-l-bayḍā'u ka-annahā qiṭ'atun min nūrin*)[549]. Ainsi, procédant par petites sections descriptives, la construction de ce personnage – comme celle d'autres occupant la deixis positive – donne, au fur et à mesure de la lecture, l'impression d'un climax. En ce qui concerne Nestorius, ce dernier débouche sur une identification avec le modèle de l'homme de religion tel qu'il devrait être.

Très affirmé comme dans tout roman à thèse, le point de vue de la narration penche ici clairement en faveur de Nestorius. Tel une figure de l'*adab* classique, celui-ci est construit selon une éthopée combinant traits physiques et caractéristiques morales. Les yeux, la peau, les dents, et même les poils de barbe, tout dans son physique indique qu'il s'agit d'un personnage

[547] *Ibid*., pp. 36-37.
[548] *Ibid*., p. 38.
[549] *Ibid*., p. 187.

exemplaire. Nestorius est entouré d'un halo qui rappelle ceux que l'on trouve dans les représentations de l'iconographie sainte.[550] Ce même halo, on le retrouve chez les deux autres personnages antithétiques de Cyrille : Théodore (doublon narratif de Nestorius) et Hypatie.

Située beaucoup plus tard dans le roman, la rencontre de Hībā avec Cyrille est décrite sur un mode diamétralement opposé :

"أخبرني كبير كهنة الكنيسة المرقسية، بأنني سأحظى بمقابلة البابا كيرلس [...]. وبطبيعة الحال، قضيت ليلتي تائهاً في صحروات القلق والارق."[551]

« Le grand prêtre de la cathédrale Saint-Marc m'a informé que j'allais avoir l'honneur de rencontrer sa sainteté le pape Cyrille […], et naturellement j'ai passé cette nuit-là égaré dans les déserts de l'inquiétude et les marais de l'angoisse ».

Loin d'être un dialogue amical, le bref échange sur les sources de la médecine qui a lieu le lendemain de cette nuit tourmentée[552] est un interrogatoire que l'évêque mène sur un mode agressif. La parole de Cyrille est une parole monologique, violente et tyrannique :

"كان كلام كيرلس معي حادّاً، لا يحيد لفظه عما يراه حقّاً ويقيناً، فآثرت ساعتها الصمت، وتكلم هو"[553]

« C'était une bien sévère rebuffade que Cyrille venait de m'infliger là. Il n'était pas prêt à dévier d'un pouce de ce qu'il considérait comme la vérité établie. Aussi ai-je préféré me taire sur le moment, tandis qu'il poursuivait son discours ».

Ainsi, s'adressant à son interlocuteur « sans même le regarder » (*dūna an yanḏura nāḥiyatī*), il lui annonce, d'un ton injonctif, vouloir l'exiler « dans un des monastères de la région désolée de Wādī Nāṭrūn, en plein désert » (*dayrun min adyirati wādī Nāṭrūna-l-qāḥili-llaḏī bi-qalbi-l-ṣaḥrā'i*)[554].

L'analyse textuelle de ces conversations révèle que Nestorius est construit non seulement comme l'antagoniste, mais comme l'opposé de Cyrille. La relation du premier et du deuxième avec le narrateur Hībā s'articule autour d'une série d'oppositions binaires très marquées : tandis que la narration de l'échange avec Nestorius est jalonnée de signes euphoriques, celle de la rencontre avec Cyrille est caractérisée par la dysphorie. D'un point de vue narratif, au mode

[550] Voir Frédéric Lagrange, « Références à l'arabité dans le roman *'Azāzīl* » : cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe 2013-2014, Sorbonne Paris IV.
[551] *'Azāzīl,* pp. 238-239.
[552] Cet échange est cité pp. 36-37 de ce travail.
[553] *'Azāzīl,* p. 249.
[554] *Ibid*., p. 249.

dialogique fraternel du premier échange s'oppose le mode monologique agressif du second. Quant aux champs lexicaux, les termes de la bienveillance, de l'amitié et de la sérénité présents dans le premier échange s'opposent à ceux de l'admonestation, de la crainte et de l'angoisse dans le deuxième. Ainsi, alors que Hībā se sent suffisamment en confiance avec Nestorius pour l'appeler *yā abti-l-mubağğal* (« mon vénérable Père »)[555], il s'adresse à Cyril par des titres : *yā ṣāḥib al-ġibta / yā ṣāḥib al-qadāsa* (« Votre Sainteté »)[556].

Si l'opposition binaire se dessine déjà dans ces passages dialogués, c'est dans la modalité proprement monologique de la conférence et du prêche qu'elle apparaît de la manière la plus évidente et inambigüe. Situés à quelques pages l'une de l'autre, la conférence d'Hypatie d'une part, et le prêche de Cyrille d'autre part, fonctionnent comme des discours dans le discours, comme des *exempla* dans l'*exemplum*.

Toute la description qui précède la conférence d'Hypatie, avec son entrée dans la salle et les réactions qu'elle suscite, est menée à travers les figures de l'hyperbole et de la comparaison :

"دخلت هيباتيا الصالة الفسيحة ، فوقف لها الجميع بمن فيهم الرجال ! منعني وقوفهم المفاجئ من رؤيتها تدخل.[...] تقف كالحلم [...]. هيباتيا امرأة وقور وجميلة، بل هي جميلة جداً. أو لعلها أجمل امرأة في الكون. [...]كان أنفها جميلاً جداً وفمها، وصوتها، وشعرها، وعيناها..كل ما فيها، كان أبها من كل ما فيها. ولما تكلمت، زاد بهاؤها ألقاً."[557]

« C'est alors qu'Hypatie a fait son entrée dans le théâtre, et tout le monde s'est levé pour l'accueillir avec déférence, y compris les hommes. Leur ovation subite l'a masquée à mon regard tandis qu'elle se dirigeait vers l'avant de la salle […] où elle s'est tenue telle une apparition onirique […]. Hypatie était une femme distinguée. Et belle, très belle même – j'oserais dire que c'était sans doute la plus belle femme de l'univers. […] Sa voix était douce et harmonieuse. Quant à son nez, sa bouche, ses cheveux, ses yeux – bref, tous ses traits -, ils étaient les plus beaux que j'eusse jamais vus. Lorsqu'elle a pris la parole, son aura en a été encore décuplée. »

L'acmé de la description est atteinte lorsque le narrateur Hībā en arrive à comparer la jeune femme avec une divinité, voire avec Jésus :

"هيباتيا..أكاد أن أكتب اسمها الآن، أراها أمامي وقد وقفت على منصة الصالة الفسيحة، وكأنها كائن سماوي هبط إلى الأرض من الخيال الإلهي، ليبشر الناس بخبر رباني رحيم. كانت لهيباتيا تلك الهيئة التي تخيلتها دوماً ليسوع المسيح، جامعة بين الرقة والجلال.. في عينيها زرقة خفيفة ورمادية، وفيها شفافية. في جبهتها اتساع ونور سماوي، وفي ثوبها الهفهاف ووقفتها، وقار يماثل ما يحفّ بالآلهة من بهاء."[558]

[555] *Ibid*., p. 247.
[556] *Ibid*., pp. 249-250.
[557] *Ibid*., p. 135.
[558] *Ibid*., p. 136.

« Hypatie…En écrivant son nom aujourd'hui j'ai presque l'impression de la revoir, debout sur l'estrade du Grand Théâtre tel un être céleste issu de l'imagination divine, juste tombé sur la terre pour répandre sur les humains l'annonce d'un bienfait divin. Hypatie avait cette allure que j'avais toujours imaginé à Jésus-Christ, combinant la grâce et la puissance. Ses yeux aux reflets bleus et gris avaient une transparence étonnante, son front était large et brillait d'une lumière céleste. Ses vêtements amples et sa posture altière forçaient le respect, dégageant une splendide aura semblable à celle qui entoure les dieux. »

Annoncée par le titre du chapitre, *Šaqīqat Yasū'* (« La sœur de Jésus »), la comparaison d'Hypatie avec Jésus n'est pas une simple figure de style. Fruit légitime de la liberté créative de l'auteur, ce parallélisme original est aussi, et avant tout, fonctionnel pour la construction d'une figure exemplaire d'une part, et d'une relation binaire d'autre part. En ce qui concerne l'exemplarité, celle-ci saute aux yeux lorsqu'on connaît la place centrale qu'occupe la figure de Jésus - avec celle de la Vierge Marie – dans le roman. Pivot sémantique de la narration, Jésus est en quelque sorte à la fois le sujet du roman et le but ultime de la quête du protagoniste. Cette comparaison est d'autant plus puissante qu'elle se situe en antithèse de la description de Cyrille qui va suivre.

Tenu dans « une langue grecque élégante » (*luġa yūnāniyya rāqiya*), le discours d'Hypatie traite de philosophie et de mathématiques. Prononcé avec « finesse » (*rahāfa*) et « ferveur » (*'umq iḥsāsihā*)[559], il est tellement passionnant qu'il provoque chez Hībā un sentiment de très forte fascination :

"كنت أتابعها بنظرات لاهثة، وقد نظرت هي نحوي أثناء كلامها مرتين، فروّعتني عيناها."[560]

« Mes yeux exorbités étaient suspendus à ses lèvres ; du reste, elle a elle-même, à deux reprises, jeté des regards dans ma direction, et l'éclat de ses yeux m'a littéralement ensorcelé ».

Comme Nestorius, en dépit de la déférence et du respect qu'elle inspire, Hypatie est dépourvue de toute hautaineté. Lors de sa conférence, elle s'adresse à son public par des appellations bienveillantes et amicales, qui ne tiennent pas compte de son statut : « mes amis » (*ayyuhā-l-aṣdiqā'*)[561], « mes frères et sœurs » (*aḫawātī wa iḫwatī*)[562], « mes bien-aimés » (*ayyuhā-l-aḥibba*)[563], plus loin « mon bienveillant ami du Sud » (*ayyuhā-l-ṣadīq al-ǧanūbiyy al-ṭayyib*),

[559] *Ibid*., p. 137.
[560] *Ibid*., p. 137.
[561] *Ibid*., p. 136.
[562] *Ibid*., p. 137.
[563] *Ibid*., p. 138.

« ce charmant confrère » (*zamīlī-l-wasīm hāḏā*)[564]. Par ailleurs, Hypatie est présentée comme toujours souriante (*lam yufāriqhā-l-ibtisāmu*)[565]. Ce rapport à l'Autre la situe sur le même plan que Théodore et Nestorius dans le schéma narratif binaire des personnages du roman.

A la fin de la conférence, Hībā observe Hypatie en train de s'éloigner, telle un beau rêve s'évanouissant au matin. Dernière belle chose aperçue par le narrateur, l'image de la traîne de sa robe brodée disparaissant à l'intérieur du char joue le rôle de transition entre l'atmosphère idyllique qui entoure Hypatie et la violence qui caractérise l'univers de Cyrille dans les pages suivantes :

"رحلت هيباتيا كمثل حلم رائق، أسعد في لحظة قلب محزون، ثم انطوى عنه للأبد. [...] كان ذيل ثوبها المطرزة أطرافه، هو آخر ما رأيته منها. وآخر شيء جميل رأيته يومها، والأيام التالية.."[566]

« Sa présence avait été comme un rêve harmonieux, de ceux qui égaient les cœurs attristés avant de les quitter au matin […] La traîne de sa robe aux bords brodés est le dernier détail que j'ai aperçu d'elle, et la dernière belle chose que j'ai vue au cours de cette journée et des jours suivants… »

Annoncé indirectement par la phrase précédente, le passage vers l'univers de Cyrille apparaît clairement lorsque, peu après, un moine ermite met en garde Hībā contre le fait d'assister aux enseignements de celle qu'il définit comme une « diablesse » (*šayṭāna*), en ajoutant que s'il avait assisté au sermon dominical de Cyrille, une telle idée ne lui aurait jamais traversé l'esprit[567]. Introduit par la description du public de fidèles se pressant d'assister à son sermon du dimanche dans l'église de Saint Marc, le portrait de Cyrille s'ouvre sur une série de parallélismes qui placent la figure de l'évêque copte dans une opposition très marquée avec Jésus :

"لما رأيت الأسقف أول مرة، استغربت واحترت، لأنه أطل علينا من مقصورة مذهّبة الجدار بالكامل، هي شرفة واحدة، فوقها صليب ضخم من الخشب، معلق عليه تمثال يسوع المصنوع من الجص الملوّن. من جبهة المسيح المصلوب ويديه وقدميه، تتساقط الدماء الملوّنة بالأحمر القاني. نظرت إلى الثوب الممزّق في تمثال يسوع، ثم إلى الرداء الموشّى للأسقف! ملابس يسوع أسمال بالية ممزّقة عن صدره ومعظم أعضائه، وملابس الأسقف محلاة بخيوط ذهبية تغطيه كله، وبالكاد تظهر وجهه. يد يسوع فارغة من حطام دنيانا، وفي يد الأسقف صولجان أظنه، من شدّة بريقه، مصنوعاً من الذهب الخالص. فوق رأس يسوع أسواك تاج الآلام، وعلى رأس

[564] *Ibid*., p. 140.
[565] *Ibid*., p. 139. Voir aussi p. 140.
[566] *Ibid*., p. 141.
[567] *Ibid*., p. 143.

الأسقف تاج الأسقفية الذهبي البرّاق..بدا لي يسوع مستسلماً وهو يقبل تضحيته بنفسه على صليب الفداء، وبدا لي كيرلس مقبلاً على الإمساك بأطراف السموات والأرض".[568]

« L'apparence de l'évêque, que je découvrais pour la première fois, me fascinait en même temps qu'elle me troublait par son faste sans précédent : la chaire depuis laquelle il nous parlait était entièrement tapissée d'or, il s'agissait d'une sorte de balcon surmonté d'une immense croix de bois à laquelle était fixée une figurine de plâtre coloré représentant un christ aux poignets et aux chevilles écorchés, d'où coulait un liquide rouge écarlate ! Mes yeux allaient et venait entre les habits de la figurine et la toge d'apparat de l'évêque… Jésus était figuré vêtu seulement de hardes déchirées au niveau du torse et laissant voir ici et là des fragments de peau dénudés sur les bras et les jambes, alors que les vêtements de l'évêque, agrémentés de fils d'or, le couvraient entièrement, au point que c'est à peine si l'on apercevait son visage. La main de Jésus était entrouverte comme si elle n'avait pas réussi à capter la moindre possession matérielle de ce monde en ruine, tandis que celle de l'évêque était refermée sur un sceptre si étincelant qu'il m'a paru fait d'or massif. La tête de Jésus était ceinte d'épines symbolisant ses souffrances, quand celle de l'évêque était couronnée d'une tiare épiscopale qui brillait de mille dorures. Jésus apparaissait soumis, acceptant de s'immoler sur la croix du sacrifice, tandis que Cyrille semblait sur le point de rassembler entre ses doigts la terre et le ciel. »

Parfaite antithèse du Christ, Cyrille est donc, par conséquent, également opposé à Hypatie, dont l'allure alliant grâce et puissance rappelle au narrateur – nous l'avons vu précédemment - celle de Jésus. Cette double opposition binaire Cyrille/Jésus-Cyrille/Hypatie atteint son paroxysme lorsque, avant de prendre pour la première fois la parole, l'évêque brandit son sceptre afin d'obtenir le silence total :

"رفع صولجانه الذهبي، فصمتوا"[569]

« L'évêque […] a brandi bien haut son sceptre doré, et tous se sont tus »

Attribut de la royauté plus que de la fonction épiscopale, ce sceptre doré constitue le signe le plus évident de la distance qui sépare Cyrille de Jésus. Apparaissant à des moments clés des sermons de l'évêque, il symbolise la supériorité que représentent pour ce dernier les valeurs temporelles sur les valeurs spirituelles :

"فتناول صولجانه، ورفعه في الهواء ليرسم به علامة الصليب".[570]

« L'évêque a récupéré son sceptre qu'il a brandi bien haut pour dessiner dans l'air le signe de la croix ».

[568] *Ibid*., p. 146.
[569] *Ibid*., p. 146.
[570] *Ibid*., p. 153.

La narration par oppositions binaires accentue le contraste entre les symboles. Ainsi le sceptre, symbole du pouvoir temporel, est employé par Cyrille pour dessiner une croix, symbole du pouvoir spirituel, la solennité de cet acte mettant en relief l'opposition criante entre les deux univers. Doré, il symbolise le faste d'une Eglise puissante et très éloignée désormais de l'*ecclesia* originelle de Jésus. L'antithèse Cyrille/Jésus se poursuit jusque dans la description physique de l'évêque, lorsqu'il s'apprête à prononcer son deuxième prêche :

"رفع يديه إلى السماء حتى انسدلت أكمامه الواسعة وبدت ذراعاه النحيلتان. انشرعت أصابعه في الهواء، فكأنها أطراف المذراة.."[571]

« Il a levé les paumes vers le ciel, et ses amples manches ont glissé vers le bas, dévoilant ses bras frêles. Ses doigts étaient tendus vers le haut, semblables à des fourches… ».

La force symbolique de l'opposition est ici d'autant plus considérable que la scène s'ouvre par une image évoquant un sermon autrement plus célèbre de l'histoire du christianisme : le « sermon de la montagne », prononcé par Jésus à ses disciples depuis le sommet d'une montagne aux abords du village de Capharnaüm. Si les paumes levées et les bras frêles, ainsi que les larges manches, rappellent les représentations de l'iconographie christique de la scène de la montagne, les mains de Cyrille tendues vers le ciel sont comparées à des « fourches », attributs sataniques. Enfin, autre terme non moins important de l'opposition Cyrille/Jésus, l'amour du prochain qui caractérise le message de ce dernier, et qui s'adresse même à celui qui agit comme un ennemi. Ce trait est rappelé par le prêche d'un prêtre alexandrin auquel assiste Hībā durant son séjour dans la métropole égyptienne :

"المحبة روح الله، فأحبوا إخوانكم وأقاربكم وأولادكم، وأحبوا أعداءكم"[572]

« L'amour est l'esprit de Dieu, aussi, aimez vos frères, vos proches et vos enfants, et puis aimez vos ennemis… »

Cette dernière expression frappe particulièrement pour le contraste qu'elle évoque avec la violence du Cyrille fictionnel, qui met un point d'honneur à se débarrasser de tous ceux qu'il considère comme des ennemis de la vraie foi. L'opposition binaire entre Cyrille et Jésus est renforcée par le fait que ce dernier représente pour l'évêque copte la référence absolue et la raison ultime du combat et du sacrifice du croyant. Ainsi, le premier sermon s'ouvre par une citation scripturaire, tirée de la deuxième épître de l'apôtre Paul à Timothée :

[571] *Ibid*., p. 151.
[572] *Ibid*., p. 68.

"احتمل المشقات كجندي صالح للكسيح يسوع، فالذي يتجنّد لا ينشغل بهموم الحياة حتى يرضي الذي جنّده، والمجنّد لن ينال إكليل النصر حتى يجاهد الجهاد الشرعي."[573]

« Prends ta part de souffrance, en bon soldat du Christ. Dans le métier des armes, personne ne s'encombre des affaires de la vie civile, s'il veut donner satisfaction à qui l'a engagé. De même l'athlète ne reçoit la couronne que s'il a lutté selon les règles. »

En dehors de la référence anti-christique, ce qui caractérise les sermons de l'évêque est la présence constante des isotopies de la guerre, de la discorde et du martyre :

"نعيش في زمن الفتن، ومن ثم فنحن في زمن الجهاد ! [...] ولن يهدأ جهادنا لها، ما دمنا أحياء.. لقد وهبنا أنفسنا لربنا يسوع المسيح، فلنكن [...] المخلصين لدين المخلّص، حتى نلحق بالشهداء والقدّيسين، الذين عبروا الدنيا ليلحقوا بالمجد السماوي والحياة الأبدية."[574]

« Nous vivons le temps des discordes. Ne vous y méprenez pas, nous sommes en guerre ! […] Nous n'aurons de cesse de les combattre, tant que nous serons vivants. Puisque nous nous sommes consacrés au Seigneur Jésus-Christ, soyons […] loyaux à la religion du Sauveur, afin de rejoindre les martyrs et les saints qui ont traversé le monde pour gagner la gloire céleste et la vie éternelle ! »

Lors de son deuxième sermon[575]dans lequel Cyrille incite les fidèles à « purifier » la ville « de la souillure des adorateurs d'idoles », on retrouve cette même isotopie guerrière, cette fois-ci attribuée – par une référence scripturaire que l'évêque décontextualise – à Jésus lui-même :

"اتّبعوا كلمات المخلّص، كلمات الحق، كلمات الربّ. واعلموا أن ربنا المسيح يسوع، كان يحدثنا نحن أبناءه في كل زمان، لما قال:ما جئت لألقي في الأرض سلاماً، بل سيفاً! [...] وراح كيرلس يكرر بهديره الحماسي الآسر، قول يسوع المسيح : ما جئت لألقي في الأرض سلاماً، بل سيفاً!"[576]

« Suivez les paroles du Sauveur, les paroles de la Vérité, les paroles du Seigneur, et sachez que notre maître Jésus-Christ s'adressait à nous, ses enfants de toutes les époques, lorsqu'il a dit : "Je ne suis pas venu sur la terre pour y installer la paix, mais l'épée". […] Cyrille s'est mis à répéter de sa voix grondante, pleine de fièvre et d'ardeur communicative, les mots de Jésus-Christ : "Je ne suis pas venu sur la terre pour y installer la paix, mais l'épée" »

Quant à l'opposition de Cyrille avec Nestorius et avec Hypatie, elle se révèle progressivement, au fur et à mesure qu'on avance dans la narration, à travers une série d'antithèses. Ainsi, aux « traits lumineux » de Nestorius (*malāmiḥuhu al-bahiyya al-mušriqa*)[577], à son « doux sourire

[573] *Ibid*., p. 146.
[574] *Ibid*., p. 147.
[575] Cité partiellement pp. 109-110 de ce travail.
[576] *'Azāzīl,* p. 152.
[577] *Ibid*., p. 38.

lumineux » (*ḍaḥika Nasṭūru bi-ʻuḏūbatin nūrāniyyatin*)[578] et à ses dents « ressemblant à des perles de lumières » (*ka-annahā qiṭaʻun min nūrin*)[579] ; à la « lumière céleste » (*nūr samāwiyy*)[580] qui entoure Hypatie, s'opposent les « ténèbres qui continuent de nicher ici et là » (*aẓ-ẓulumātu mā zālat tuʻaššišu hunā wa hunāka*)[581] au moment où Cyrille est en train de s'exprimer. A « la voix tremblante de Nestorius » compatissant avec Hībā pour la douleur causée par la mort de son père (*atānī ṣawtu Nasṭūra wa qad tahaddağat nabratuhu*)[582], s'oppose la voix de Cyrille « enflammée par la colère » (*ṣāra ṣawtuhu nāriyan mutaʼağğiğan*)[583], « si tonnante qu'elle fait trembler les flancs de la majestueuse cathédrale » (*ʻalā ṣawtahu ḥattā ğalğala fī ğawānibi-l-kanīsati-l-muhībati*)[584]. Enfin, au départ discret d'Hypatie montant seule dans sa voiture, s'oppose la sortie solennelle de Cyrille au milieu d'un « ensemble de hauts dignitaires religieux, brandissant des croix immenses » (*ğamʻun min kibāri-l-qusūsi-l-mumassikīna bi-ṣulbānin lam arā qablahā akbara minhā*)[585].

Ce type d'antithèses parcourt tout le texte, dessinant une série d'oppositions binaires entre les personnages. Emanant de la comparaison entre Cyrille et Nestorius/Hypatie/Jésus, la principale est celle qui oppose deux conceptions de la religion : la première envisageant la religion comme un espace de paix, de tolérance, d'ouverture vers l'Autre (c'est le cas pour la première communauté de croyants rassemblée autour de Jésus, mais aussi pour Nestorius et Hypatie qui, en dépit de leur diversité de croyances, partagent ces valeurs fondamentales) ; et la deuxième - incarnée par le Cyrille fictionnel - pour laquelle la religion est synonyme de discorde, de guerre, d'obscurantisme et d'exclusion de l'Autre.

Nestorius et Cyrille sont construits à partir de référents historiques connus. Dans le roman, ils représentent deux faces opposées, deux visages de l'homme de religion, face au contexte religieux et politique qui mène à la violence. Comme le fait remarquer Frédéric Lagrange, « il n'y a pas de doute que les deux personnalités furent violemment opposées. Mais ici elles deviennent des types antithétiques ». Ainsi, poursuit Frédéric Lagrange, « Cyrille est un exemple de construction de « méchant littéraire », qui a pour fonction principale de représenter

[578] *Ibid*., p. 37.
[579] *Ibid*., p. 187.
[580] *Ibid*., p. 136.
[581] *Ibid*., p. 147.
[582] *Ibid*., p. 43.
[583] *Ibid*., p. 151.
[584] *Ibid*., p. 147.
[585] *Ibid*., p. 148.

une idée, un mode de pensée inverse de celui du héros »[586]. Tout est mis en œuvre, donc, pour que son exemplarité négative saute aux yeux, de manière à ce que l'exemplarité positive de ses antagonistes romanesques (Théodore, Nestorius et Hypatie) apparaisse de la manière la plus évidente possible.

Dans ce roman, le prieur du monastère où séjourne Hībā illustre une troisième voie qui, loin des « tumultes du monde » (*ṣaḫabu-l-dunyā*), permet d'accéder à Dieu « par nos cœurs et non par les paroles des théologiens ni par leurs écoles de pensée » (*bi-qulūbinā, lā bi-'aqwāli-l-lāhūtiyyīna wa lā bi-maḏā'ibihim*)[587]. Située au-delà des oppositions dichotomiques entre des personnages dont les enjeux sont tous liés au politique, cette troisième voie représente une ambiguïté du système binaire, comme il peut y en avoir parfois dans les romans à thèse. Ce type d'ambiguïté, ou de « transgression » aux règles du genre, rend l'interprétation du roman à thèse plus complexe, offrant à ce dernier une chance de se libérer, au moins temporairement, de l'image figée qu'il donne habituellement à lire.

4.1.2. Oppositions Bāḫūm / Chenouda et Salāma / Le Nabatéen dans *Al-Nabaṭī*

Dans le roman *Al-Nabaṭī,* nous retrouvons une binarisation des personnages très semblable à celle qui oppose Nestorius et Cyrille dans *'Azāzīl,* c'est-à-dire celle entre deux conceptions différentes du dogme et deux modèles opposés de l'homme de religion. Il s'agit de l'opposition entre les Pères Chenouda et Bāḫūm.

Le premier, Chenouda, est mentionné constamment par des descriptions dysphoriques : toujours « colérique » (*ġāḍib*)[588], « emporté » (*ṣāḥa, 'alā ṣiyāḥahu, za'aqa*)[589], « peu avenant » (*dūna an yabtasima*)[590], il incarne une vision de la religion qui se situe aux antipodes de celle

[586] F. Lagrange, « L'islamisation textuelle dans le roman *'Azāzīl* », Cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014.
[587] *'Azāzīl,* p. 363.
[588] *Al-Nabaṭī,* p. 61 et 75.
[589] *Ibid*., pp. 126-127.
[590] *Ibid*., p. 136.

de Théodore et de Nestorius : une religion de contraintes et de limites, où Dieu et Jésus Christ sont présentés comme vindicatifs :

"نسمع العظة المعتادة. [...] ذكر ما يقوله عادة أيام الآحاد، عن المصير المهول الذي ينتظر الخطاة يوم الدينونة، وعذابهم الطويل في الآخرة. والنعيم الذي ينتظرنا نحن المؤمنين، ساكني السماء بجوار الربّ، وحدنا، ما دمنا الطائعين لأوامر الربّ وأحكام رجال الدين. أما الكفّار أتباع الملك، [...] فالجحيم ينتظرهم في الآخرة."[591]

« On écoutait le sermon habituel. […] Il nous rappelait comme tous les dimanches le terrible sort destiné aux pécheurs le jour du Jugement et les tourments qui les attendaient dans l'Au-delà. Tant que nous les croyants serions obéissants aux ordres du Seigneur et aux jugements des hommes de religion, nous serions assignés au Paradis, où nous siégerions seuls aux côtés du Seigneur, tandis que les mécréants melkites […] étaient prédestinés à l'Enfer.

Comme pour Cyrille, la doctrine suivie par Chenouda est celle de l'intolérance. Ainsi, après avoir rappelé les divisions qui règnent entre jacobites et melkites en Egypte, la narratrice décrit l'attitude hostile du prêtre envers ces derniers, à la veille d'une messe qui se prépare dans le village en l'honneur de la visite du patriarche melkite Ḥannā al-Raḥūm :

"جلس عند باب كنيستنا يطرد الأطفال إلى بيوتهم، وينهاهم عن الخروج إلى الساحة. كان يحذّر الكبار من حضور القدّاس، ويخوّفهم بعبارات من الإنجيل كيلا يحضروا عيد الكفّار، وكيلا يأكلوا من طعامهم. كان يقول [...] إن زيارتهم خطية لن يغفرها ربنا يسوع المسيح."[592]

« Il s'était assis devant la porte de notre église pour chasser les enfants : il leur disait de rentrer chez eux et de ne pas sortir dans la rue. Quant aux adultes, il leur interdisait d'assister à la messe : il se servait d'expressions tirées de l'Evangile pour leur faire peur et les empêcher d'assister à la célébration des mécréants et manger leur nourriture. Il disait […] que s'ils commettaient le péché de leur rendre visite et de manger avec eux, notre Seigneur Jésus Chris ne leur aurait pas pardonné. »

De surcroit, comme c'est souvent le cas pour ce genre de personnage-archétype négatif de l'homme de religion, ses positions intransigeantes vis-à-vis du péché concernent surtout les violations du dogme (jacobite), alors qu'elles ne prennent pas en compte ses propres transgressions. En effet, son attitude est loin d'être moralement irréprochable :

"صار غريب الأحوال والنظرات [...] فالنسوة صرن يتحاشين الانفراد معه، ويتهربن من عينيه الجاحظتين المحدّقتين دوماً إلى جهة النهود."[593]

« Ses comportements et ses regards étaient devenus étranges […] ; les femmes évitaient de se retrouver seules avec lui ; elles fuyaient les regards insistants lancés par ses yeux globuleux en direction de leur poitrine. »

[591] *Ibid*., p. 64.
[592] *Ibid*., p. 75.
[593] *Ibid*., p. 63.

Un autre aspect de la conception de la religion de Chenouda est révélé par une scène durant laquelle - au moment des combats sanglants qui opposent Perses et Byzantins en Egypte et qui exposent le pays aux destructions et aux pillages – ce dernier rassemble les fidèles dans l'église afin d'attendre une apparition salvatrice de la Vierge :

"لا خطر علينا، ولا خوف، ما دامت العذراء قد ظهرت.[...]. يا أبونا، الخطر آت والخوف مقيم، فلا تأخذ أهلنا إلى هلاكهم.

. لا تأخذهم أنت إلى الضلال والخطية، فلن ينقذهم إلا الإيمان.

. قد لا تظهر العذراء يا أبونا، ويظهر الجند أو اللصوص.[...]

. ماذا تقول؟ ماذا تقول؟.. لن تظهر العذراء ! هذه وحقّ يسوع، هرطقة وكفر صريح! "[594]

« Il n'y a rien à craindre tant que la Vierge sera apparue. […] [Abū Damyāna dit alors] : - Mais Père, le danger approche et la peur s'installe, ne conduis pas nos gens vers la mort !

- Toi plutôt, ne les conduis pas vers la perdition et le péché ! Il n'y a que la foi qui peut les sauver.
- Il se peut que ce ne soit pas la Vierge qui apparaisse, Père, mais les soldats et les brigands. […]
- Que dis-tu ? Que dis-tu ? La Vierge ne pas apparaître ? Par Jésus, quelle hérésie ! Quel blasphème ! »

Dans cette scène, le bigotisme pétri de croyances populaires de Chenouda, s'oppose à la vision rationnelle et lucide de Abū Damyāna. La position du prêtre rappelle celle du Cyrille fictionnel, lorsque ce dernier affirme à Hībā que les Ecritures contiennent à elles seules l'ensemble des connaissances sur tous les domaines du savoir.[595] Dans le roman, Chenouda est placé en opposition binaire avec le Père Bāḫūm. L'antithèse entre les deux prêtres est évidente lorsqu'ils débattent au sujet du symbole par excellence de la foi chrétienne, la croix[596]. Personnage appartenant à la deixis positive, le Père Bāḫūm est présenté comme un prêtre doté d'une certaine culture : sa conception de la religion est assise sur des bases livresques et sur des principes rationnels. Il conteste l'historicité de certains piliers du dogme, tels que le symbole de la croix, et s'intéresse aux versions proposées par des textes exclus des Ecritures canoniques, tels que l'Evangile de Judas. Ainsi, Chenouda lui demande :

[594] *Ibid*., p. 127.
[595] *'Azāzīl,* p. 250.
[596] *Al-Nabaṭī,* pp. 59-60. Passage déjà cité pp. 52-53 de ce travail.

"وهل بلغ الأسقف، أيضاً أن بمخلاتك نسخة من إنجيل يهوذا؟"[597]

« Et l'évêque a-t-il été averti aussi du fait que vous avez un exemplaire de l'évangile de Judas dans votre besace ?»

Ces textes, ainsi que les théories « hétérodoxes » qui y sont exposées, le Père Bāḫūm essaie de les transmettre à la communauté de fidèles, avec une volonté sincère de vulgariser des connaissances et de véhiculer une foi fondée sur la raison[598]. A l'inverse, Chenouda feint ignorer tout ce qui pourrait dévier le simple croyant de l'observation d'une orthodoxie stricte.

Une autre opposition significative dans l'optique didactique du roman à thèse est celle qui est faite entre les deux frères Salāma et « le Nabatéen ». Il s'agit d'une opposition complexe dans laquelle s'articulent plusieurs caractéristiques antithétiques. Celle qui nous intéresse particulièrement ici concerne, comme pour les exemples précédents, le rapport à la religion. Ainsi, alors que pour Salāma cette dernière représente un moyen d'obtenir des avantages matériels, pour le Nabatéen elle consiste en une démarche spirituelle qui est, à elle seule, une fin en soi.

C'est le sens du commentaire du neveu de Salāma, 'Umayr, lorsqu'il dit de son oncle qu'« il est chrétien quand ça l'arrange (litt. « doucement ») : il ne se rend à l'église que pour obtenir quelque chose » (*masīḥiyy 'alā hawnin lā yaḏhabu ilā-l-kanīsati illā li-sabab*).[599] Par conséquent, lorsque l'islam commence à émerger comme étant la religion dominante, la conversion s'impose à lui comme une évidence ; les combats qui agitent la région à ce moment-là lui offrent en outre une occasion d'entreprendre un commerce florissant, celui du dressage de chevaux de guerre[600]. A l'inverse de son frère, le Nabatéen se désintéresse totalement de l'enrichissement matériel, et ce d'autant plus lorsqu'il doit se faire aux dépens d'autres individus. Ainsi, il lui dit :

"لا يا سلومة، لن أتاجر يا ابن أمي بعدّة الحرب. ولو اقتنيت، فستكون أبقاراً تعطي الناس الحليب.

. الحليب لا يُباع، يا ابن أمي وأبي، ولا يُشترى. لكن الأبقار على كل حال، تلد وتتكاثر.. لا بأس.. هل تريد أن أشتري لك عدداً منها، قبل سفري؟ [...] سوف أسافر بعد شهر إلى مصر، وأصحب معي بعض اليهود"

[597] *Ibid*., p. 60.
[598] *Ibid*., p. 173.
[599] *Ibid*., p. 186.
[600] *Ibid*., pp. 350-351.

. صرت تتاجر في الخيل، وفي البشر."[601]

« Non Sallūma, fils de ma mère, je ne fais pas de commerce d'outils de guerre. Et si je devais acheter quelque chose, ce serait des vaches, pour nourrir les gens avec leur lait.

- Le lait ne se vend ni ne s'achète, fils de mon père et de ma mère. Mais de toute façon, les vaches se reproduisent et se multiplient, donc pourquoi pas. Veux-tu que j'en achète pour toi avant de partir ? Je vais en Egypte dans un mois, et j'emmène avec moi quelques Juifs.

- Désormais, tu t'es mis à faire du commerce de chevaux et d'êtres humains ! »

Contrairement à Salāma, le Nabatéen est foncièrement hostile à la violence, dont il ne comprend pas qu'elle puisse être nécessaire à la diffusion d'un message religieux tel que celui prôné par l'islam.[602] C'est pour cela que, lorsqu'il est appelé par les Taġlib à diffuser une « révélation » destinée à légitimer la guerre, il oppose à ces dernier un refus qui lui coûtera l'humiliation :

"فاعتذر منهم، بأنّ نيوته لم تكتمل، فاستعجلوا الأمر فقال لا مجال لاستعجال. [...] وبعدما طال بينهم الجدال، وتطاول الأمر شهوراً، أهانوه."[603]

« Il s'excusa, en disant que sa révélation n'était pas achevée. Ils le pressèrent [de se rendre à leur requête], mais il rétorqua que cette insistance était inutile. […] Après un échange qui dura dura des mois et des mois, sans aboutir, ils finirent par l'humilier. »

Dans le cas de ces deux personnages, comme dans les autres précédemment cités, l'opposition binaire est renforcée par plusieurs éléments descriptifs respectivement dysphoriques et euphoriques, ayant le rôle d'expliciter le point de vue de la narration en faveur du Nabatéen. Ainsi, tandis que Salāma est décrit avec son « strabisme » (*ḥawal*)[604], sa « mauvaise haleine » causée par l'abus d'alcool (*rā'iḥa baši'a*)[605], sa brutalité primitive durant la nuit de noces, le Nabatéen est présenté comme un « homme cultivé » (il est ainsi surnommé *« al-kātib »*)[606], amateur de poésie[607], dégageant délicatesse, calme (*waǧhuhu raqīq*, « son visage est délicat »,[608] *ibtisāmatuhu rā'iqa wa 'aynāhu hādi'atāni dawman*, « son sourire est charmant et ses yeux toujours paisibles »)[609], sensibilité (*mutaḥayyir*, *ḥā'ir*, « perplexe ») face au contexte

[601] *Ibid*., p. 357.
[602] *Ibid*., p. 309.
[603] *Ibid*., p. 325.
[604] *Ibid*., p. 134.
[605] *Ibid*., p. 257.
[606] *Ibid*., pp. 133-134.
[607] *Ibid*., pp. 280 et suiv.
[608] *Ibid*., p. 174.
[609] *Ibid*., p. 289.

de violence.[610]Dans ce roman, le Nabatéen incarne une conception très spirituelle de la religion qui rappelle celle des ascètes. Ainsi, son but premier dans la vie est bien plus élevé que de prendre une femme pour satisfaire « ses bas besoins » (*qaḍā'u-l-waṭar*).[611] Comme certains mystiques de tous les temps et de toutes les religions, il mène une vie de plus en plus solitaire[612], préfère vivre dans le silence (*al-ṣāmit*, « le silencieux »)[613], et s'adonner à des activités – telles que la culture des plantes médicinales – qui lui permettent de rester au plus près de la nature et d'éviter ce qui, dans la société des hommes, porterait atteinte à ses valeurs, dont la première est à ses yeux le refus de la violence.

4.1.3. Oppositions islam de préceptes / islam de raison et violence / patience dans *Maḥāll* et *Guantanamo*

Quant aux deux derniers romans de notre corpus, une double binarité semble se dessiner progressivement. Le premier axe de cette binarité met en opposition deux types de musulmans : un premier type, rigoriste, littéraliste, voire même violent, incarné par le personnage historique de Ben Laden et par ses alliés afghans (les Talibans et leur cheikh le mollah 'Omar), mais aussi par une galerie de personnages très hétérogènes, depuis l'ancien collègue du protagoniste 'Abd al-'Āl, jeune homme que la misère sociale et affective a mené à la radicalisation, jusqu'aux jeunes islamistes nourris aux prêches des nouveaux cheikhs saoudiens à la mode (*ūlā'ika-llaḏīna aṣbaḥū mu'aḫḫaran mašhūrīna*, « ceux qui sont devenus célèbres dernièrement »)[614] ; et un deuxième type, dont la foi et la piété inébranlables vont de pair avec le bon sens, est incarné par le personnage du protagoniste, mais aussi par le personnage historique du commandant Massoud, présent en toile de fond. En ce qui concerne ce dernier, son portrait euphorique établit la comparaison avec les Compagnons de la première heure, ces musulmans sincères et courageux d'avant la Grande Fitna. Quant au héros de la Trilogie, il représente le musulman tel qu'il devrait être : homme de foi et de raison, il est capable d'aller au-delà du message littéral du texte, dans lequel il sait distinguer le réel du symbole. Attristé et « étonné

[610] *Ibid*., p. 309.
[611] *Ibid*., p. 288.
[612] *Ibid*., p. 328.
[613] *Ibid*., p. 134.
[614] *Maḥāll*, p. 155.

par l'obstination du chef de Talibans à commettre des actes (de violence) que les premiers musulmans eux-mêmes n'avaient ni commis, ni encouragé » (*yastaġribu iṣrāra za'īmi ṭālibāna 'alā-qtirāfi mā lam yaf'alhu-l-muslimūna-l-'awā'ilu wa lam yanṣaḥū bi-miṯlihi*)[615], ce musulman très pieux et à la pratique rigoureuse ne quitte jamais son Coran, source pour lui de sagesse et de connaissance philosophique. A l'inverse, beaucoup de détenus évoqués par le roman *Guantanamo* sont décrits comme des fondamentalistes, pour lesquels le Coran pris à la lettre a pour but premier d'établir une longue liste de préceptes et d'interdits. Pour ces fondamentalistes, le respect de ces règles détermine chez l'individu son appartenance ou non à la catégorie des « croyants ». Déjà évoquée en première partie de cette étude, cette pratique de l'« excommunication » (*takfīr*) attribuée à ces personnages d'islamistes révèle un islam de l'exclusion. A l'inverse, l'islam du protagoniste est un islam de l'inclusion. Ainsi, rappelle-t-il avec une tendresse presque paternelle :

"أحببت جميع المحبوسين معي، حتى المتشددين منهم والمنعزلين الذين يرون أن صالة الألعاب الرياضية هي رجس عمله الشيطان الأمريكي ليصرفنا عن ذكر الله"[616]

« J'aimais tous mes codétenus, même les intégristes qui restent isolés et qui pensent que la salle de sport est une abomination inventée par le Satan américain pour nous détourner de l'évocation de Dieu »

Quant au deuxième axe de binarité de ces deux romans, il oppose deux attitudes : d'une part celle du protagoniste qui, en accord avec les enseignements du cheikh Nuqṭa (et, par son intermédiaire, de certains maîtres soufis) ainsi que par sa lecture du Coran, prône la non-violence et la patience face à la haine ; d'autre part, celle des soldats américains qui, animés par une haine raciale et par un sentiment de vengeance face à ceux qui ont osé les défier, ne sont capables que de la violence la plus brutale[617].

Tous ces personnages construits en oppositions binaires les uns avec les autres établissent des dichotomies qui effacent les nuances, s'impriment dans l'esprit du lecteur et participent à l'interprétation progressive du texte au cours de l'acte de lecture. Dans l'optique du roman à thèse, Zaydān semble vouloir, à travers ses personnages, transmettre au lecteur sa vision de ce

[615] *Ibid.*, p. 197.
[616] *Guantanamo*, p. 138.
[617] S'appuyant principalement sur le langage coranique, cette opposition sera approfondie dans un chapitre ultérieur traitant de la binarité et de la redondance de ce langage.

que devrait être le rapport de l'homme à la religion. Ainsi pour lui, indépendamment de l'époque et de la religion, la foi doit être conjuguée avec le savoir et l'ouverture à l'Autre, comme pour les chrétiens Théodore, Nestorius, Baḫūm, ou pour la païenne Hypatie ; ou bien être vécue avec une spiritualité (et parfois des renoncements matériels) rappelant les mystiques, comme dans le cas du « prieur du monastère » (*ra'īsu-l-dayr*), de Azazel, du Nabatéen, ou des musulmans le cheikh Nuqṭa et son disciple dans les deux premiers tomes de la Trilogie.

4.2. Redondances

Dans le roman à thèse, l'opposition binaire est d'autant plus évidente qu'elle est redondante. En linguistique, dit Susan Sulaiman, la redondance « permet la conservation de l'information que les « bruits » peuvent supprimer ». C'est un « surplus d'information », mais un surplus nécessaire[618]. Ainsi, dans tout type de texte, c'est avant tout la redondance qui facilite à la fois la compréhension et la mémorisation, en réduisant les ambiguïtés et la possibilité de lectures différentes. Dans son article « Un discours contraint »[619], Philippe Hamon analyse le discours réaliste comme caractérisé par une série de redondances, motivées par le « désir pédagogique de transmettre une information »[620]. Ces redondances, dit Philippe Hamon, se situent à deux niveaux : au niveau de la fiction et entre fiction et interprétation. En ce qui concerne le premier niveau, les redondances se traduisent essentiellement par ce que Philippe Hamon appelle les « multiplications narratives », c'est-à-dire la réitération d'un événement vécu par un seul personnage ou par plusieurs personnages ; par un réseau sémantique redondant dans les qualifications d'un ou plusieurs personnages ; et par une redondance « contextuelle », c'est-à-dire entre le personnage et son contexte. Quant au deuxième niveau, il s'agit des redondances entre les événements de la fiction et les éventuels commentaires interprétatifs sur ces derniers.

[618] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 188.
[619] Philippe Hamon, « Un discours contraint », *Littérature et Réalité*, Paris, Editions du Seuil, 1982, cité in S. Suleiman, *op.cit.*, p. 193.
[620] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 193.

4.2.1. Redondances au niveau de la fiction

Lorsque le même événement (qui a la même structure narrative, même si les détails varient) arrive plusieurs fois à un même personnage ou à plus d'un personnage, on parle de « multiplication narrative ». Présente dans plusieurs genres de textes, cette répétition acquiert, dans un roman à thèse, une signification particulière : elle s'ajoute aux autres redondances qui y figurent, en contribuant à la construction du réseau des significations « excessivement nommées » de ce type de roman.

Dans les romans de Zaydān, les multiplications narratives concernent notamment les épisodes de violence. Dans *'Azāzīl,* par exemple, autour de la double opposition binaire Cyrille/Nestorius et Cyrille/Hypatie à laquelle nous avons consacré les pages précédentes, s'articulent des constellations de personnages qui – en dépit de leurs différences respectives – vont se ranger, dans l'optique du roman à thèse à structure antagonique, d'un côté ou de l'autre de ce schéma binaire. Ainsi, la constellation de Nestorius inclut les personnages de Théodore, de Jean Chrysostome, du gouverneur Oreste (dont le roman dit qu'il a été baptisé par Jean Chrysostome à Antioche, en établissant ainsi clairement le rapport de filiation entre les deux[621]), de Georges de Cappadoce et d'autres ; et la constellation d'Hypatie inclut bien sûr la jeune païenne Octavie, son mari, le père du protagoniste et d'autres encore. Aux antipodes de ces deux groupes, la constellation de Cyrille, occupant la deixis négative, inclut principalement l'oncle de ce dernier, Théophile, l'empereur Théodose II, Paul le Lecteur, mais aussi une série d'autres personnages secondaires. Les scènes où les acteurs de ces constellations apparaissent, et les descriptions de ces derniers, fonctionnent comme autant d'éléments redondants par rapport aux oppositions binaires principales Cyrille/Nestorius et Cyrile/Hypatie.

Un exemple très parlant de multiplication narrative se trouve dans la scène de l'assassinat d'Hypatie dans *'Azāzīl*. En marge de celle-ci, qui est basée sur des faits réels, une autre scène (ou - comme on dirait au théâtre – une contre-scène), entièrement fictionnelle, contribue à renforcer le *pathos* de la première. Cette deuxième scène décrit la mort d'Octavie, alors qu'elle tentait de venir en secours à Hypatie :

"أقبلت المرأة تجري نحو الجمع، حتى ارتمت فوق هيباتيا، ظانة أن بذلك سوف يحميها. فكان ما كان متوقعاً. اندست فيها الأذرع، فرفعتها عن هيباتيا، وألقتها بقوة إلى جانب الطريق. اصطدم رأسها بالرصيف، وانسحج وجهها، فتلطخ بالدم والتراب. حاولت المرأة

[621] *Ibid*., p. 150.

أن تقوم، فضربها أحدهم على رأسها بخشبة عتية، بأطرافها مسامير، فترنحت المرأة وسقطت من فورها على ظهرها، أمامي، والدم يتفجر من أنفها وفمها، ويلطخ ثوبها. عند سقوطها أمامي، صرخت من هول المفاجأة.. فقد عرفتها.. هي لم تعرفني، فقد كانت تنتفض وهي تلفظ آخر أنفاسها."[622]

« [Octavie] nous a finalement rejoints […] et s'est affalée sur le corps d'Hypatie, pensant ainsi la protéger. Alors est arrivé ce qui devait arriver : des mains se sont plantées sur elle et l'ont écartée d'Hypatie avant de la jeter sur le bas-côté ; sa tête a heurté le trottoir, laissant son visage tuméfié et souillé de sang et de poussière. Elle a bien essayé de se relever, mais l'un des hommes l'a frappée à la tête avec un rude gourdin de bois aux bords hérissés de clous. La pauvre a chancelé un instant avant de s'étaler sur le dos juste devant moi ; le sang jaillissait de son nez et de sa bouche, maculant sa robe. Au moment où elle s'est écroulée, j'ai poussé un hurlement de stupeur, car je venais de la reconnaître – bien qu'elle-même ne m'ait pas reconnu dans le spasme qui marquait son dernier soupir… ».

Avec les autres épisodes d'assassinats de païens relatés dans le roman, cette scène permet de sceller la fin de l'ère païenne dans l'Alexandrie du Ve siècle. La répression des païens représente un des axes majeurs du discours sur la violence religieuse dans le roman *'Azāzīl*. Les multiplications narratives concernent donc surtout les épisodes qui illustrent ce phénomène : le meurtre d'Hypatie, d'Octavie et du père de Hībā, ou encore le lynchage de l'évêque d'Alexandrie, Georges de Cappadoce.

Scène maîtresse du roman, l'épisode de l'assassinat d'Hypatie fonctionne donc également en tant qu'élément redondant avec d'autres épisodes semblables. Ainsi, lorsque Hībā assiste au meurtre d'Hypatie, la scène du meurtre de son père résonne immédiatement dans son esprit, et dans celui du lecteur :

"كنت في التاسعة من عمري، فقد تربّص بنا عوام المسيحيين [...] هرولوا نحونا كأشباح فرّت من قعر الجحيم.[...] سحبوا أبي من قاربه، وجرّوا على الصخور ليقتلوه طعناً بالسكاكين الصدئة التي كانوا يخبئونها تحت ملابسهم الرثة. [...] كان أبي غير متحصن بشيء، يصرخ تحت طعناتهم مستغيثاً بالإله الذي كان يؤمن به. كهنة خنوم أفزعتهم الأصوات التي شقّت السكون [...] كانوا يرفعون أيديهم مبتهلين لآلهتهم ومستصرخين! ما كانوا يدركون أن الآلهة التي يعبدون، ماتت منذ زمن بعيد.. وأن دعاءهم الفزع، لن يسمعه أحد، ولن يجير أبي من أولئك السفاحين أحد [...] . نظروا نحوي بعيون ذئاب قد ارتوت، وجاءوا للقارب، فخطفوا مشنّة السمك، وقذفوا بها في وجه بوابة المعبد[...] ثم حملوا جثّة أبي المهترئة، فألقوا بها فوقها. اختلط دمه ولحمه وأسماكه بتراب الأرض التي ما عادت مقدّسة، ثم تملكتهم نشوة الظفر والارتواء، فتصايحوا وقد رفعوا أذرعتهم الملطخة بدم أبي، وراحوا وبأيديهم السكاكين الصدئة المصرّخة بالدم، ويلوحون في وجه الكهنة المذعورين[...] . مضوا من بعد ذلك متهللين، مهللين بالترنيمة الشهيرة: المجد ليسوع المسيح، والموت لأعداء الربّ.. المجد ليسوع المسيح، والموت لأعداء الربّ.. المجد ليسوع.."[623]

« J'avais neuf ans à l'époque, et une meute de chrétiens nous avait tendu un traquenard […]. Ils s'étaient rués vers nous tels des fantômes échappés du fond de l'enfer. […] Ils avaient extrait mon père de sa barque avant de le traîner sur des rochers pour le tuer, le transperçant de leurs couteaux rouillés qu'ils cachaient dans les pans de leurs

[622] *'Azāzīl,* p. 157.
[623] *Ibid*., pp. 41-42.

nippes […] alors que mon père, sans défense, hurlait sous les coups répétés, implorant le secours du dieu auquel il croyait. Les prêtres de Khanoum, effrayés par les hurlements qui avaient percé le silence, […] levaient les bras au ciel, suppliant leurs divinités à grands cris – ils ignoraient que les dieux qu'ils imploraient étaient morts depuis déjà longtemps, que leurs suppliques terrifiées ne seraient entendues par personne, que nul ne pourrait arracher mon père à ces bourreaux […]. Après avoir regardé dans ma direction avec des yeux de loups repus, ils sont venus jusqu'à la barque pour y dérober le panier qui contenait la pêche de mon père et le jeter contre le portail du temple […]. Puis ils ont soulevé le cadavre supplicié de mon père et l'ont balancé par-dessus, de sorte que sa chair, son sang et ses poissons se sont mélangés à la poussière désormais profanée du sol. Ensuite, s'abandonnant à l'ivresse le la vengeance accomplie, ils se sont mis à hurler, levant haut leurs bras souillés du sang de mon père pour agiter leurs couteaux rouillés et maculés à la face des prêtres épouvantés […]. Pour finir, ils sont partis en poussant des cris de victoire, chantant à tue-tête le célèbre hymne : « Gloire à Jésus-Christ et mort aux ennemis du Seigneur, gloire à Jésus-Christ et mort aux ennemis du Seigneur, gloire à Jésus ! ».

Autre épisode de ce système de redondances narratives, l'évocation du lynchage de Georges de Cappadoce en 361 :

"الجماعة الذين فتكوا بأسقف الإسكندرية جورج الكابادوكي ومزّقوه بالسواطير في شوارع الحي الشرقي".[624]

« Des prêtres avaient lynché l'évêque d'Alexandrie Georges de Cappadoce, le déchiquetant à coups de couteau de boucher dans les ruelles du quartier oriental. »

Lorsqu'on analyse en détail toutes ces scènes de violence, on remarque qu'elles forment un réseau de redondances sémantiques. Les champs lexicaux se ressemblent : les vêtements déchirés, les cris, la souillure provoquée par le mélange du sang et de la terre, sont des images qui reviennent souvent ; la métaphore filée de la meute de loups affamés qui dévore la proie en la déchiquetant se retrouve à la fois dans l'épisode d'Hypatie et dans celui du père de Hībā.

Par ailleurs, un même type d'événement peut arriver plusieurs fois à un seul personnage. C'est le cas, par exemple, du destin d'adversité qui accompagne le protagoniste des romans *Maḥāll* et *Guantanamo*. Le premier, dont le titre peut également être vocalisé – nous l'avons dit - *Miḥāl*, terme renvoyant à la puissance divine (qui peut s'exprimer par les éperuves infligées aux hommes), et *Muḥāl*, peut-être en référence à un bonheur impossible à atteindre, raconte l'histoire d'un homme dont l'existence est marquée par une suite de calamités. La dernière de celles-ci correspond à son emprisonnement, qui constitue le point de départ ainsi que le sujet du deuxième roman. Le titre du premier de ces deux romans est cité, dans ses trois possibles vocalisations, au moins dix-sept fois dans *Maḥāll*[625], et six fois dans *Guantanamo*[626],

[624] *Ibid*., p.149.
[625] *Maḥāll*, pp. 42, 124, 125, 126, 145, 149, 151, 177.
[626] *Guantanamo*, pp. 8, 60, 98, 99, 107.

occurrences auxquelles il faut ajouter une série d'autres mots (*mustaḥīl, maḥall, maḥāla*)[627] ayant la même racine (*ḥ-w-l*). Cette redondance lexicale renvoie à une redondance narrative, c'est-à-dire à la suite d'« épreuves » (*miḥāl*) qu'endure le protagoniste tout au long de ses pérégrinations à travers les différents « lieux » (*maḥāll*) de l'histoire, à l'issue desquelles il s'avère que l'obtention du bonheur espéré est « impossible » (*muḥāl*). La volonté de l'auteur du roman à thèse de faire apparaître cette redondance est d'autant plus claire qu'il porte une attention particulière au fait de noter la vocalisation du *mīm* initial de ces mots à chaque fois que le contexte pourrait faire naître un doute, et même lorsque ce doute n'a aucune raison de subsister, la vocalisation vient accentuer une signification que l'on veut rendre fondamentale.

Dans ce même roman, ainsi que dans le suivant, le destin adverse qui s'acharne sur le protagoniste va de pair avec ses invocations et ses prières quotidiennes.[628]Ces dernières ont – comme le Coran – un rôle presque liturgique qui scande le rythme de vie du jeune soudanais, mais en même temps elles soulignent, par leur fréquence, la force de la foi qui permet de garder l'espoir même dans des conditions d'adversité et de souffrance extrêmes.

Un autre type de redondance au niveau de la fiction concerne les qualifications des personnages. Ainsi, Théodore possède des attributs semblables à ceux de Nestorius et d'Hypatie. Parmi ces attributs, il y a la bienveillance, qui se manifeste avant tout dans sa manière de s'adresser à l'Autre (*ayyuhā-l-aḥibba*, « mes bien-aimés »)[629], dans sa douceur et sa gentillesse ; l'érudition (on se réfère à lui comme « l'exégète », *al-mufassir* et « l'érudit », *al-'allāma*)[630] ; le charisme. Le roman insiste beaucoup sur ce dernier aspect, à la fois en ce qui concerne les personnages à l'exemplarité positive, comme ceux à l'exemplarité négative, voir Cyrille et Pierre le Lecteur. Théodore est doté d'une voix pure, et ses « formules délicates pénètrent jusqu'au cœur et à l'esprit, sauvant l'âme des âffres du doute » (*ta'bīrātuhu-l-rā'iqatu tanfuḏu ilā-l-qalbi wa-l-'aqli fa-tunqiḏu-l-rūḥa min qalaqi-ššukūki*) [631]. Et encore :

[627] *Maḥāll*, pp. 94, 96, 97, 145, 199 et *Guantanamo*, pp. 9, 11.
[628] *Maḥāll*, pp. 15,16, 27, 31, 33, 37, 41, 45, 46, 47, 69, 76, 85, 139, 140, 158, 180, 181, 199 et *Guantanamo*, pp. 7-11, 14, 15, 18, 23-26, 29, 31, 32, 34, 39, 40, 45, 47, 52, 55, 57, 60, 61, 69, 75, 80-85, 87-89, 92, 93, 114, 122, 126, 128, 132-135, 140, 160, 177, 180, 181, 188, 207, 221, 232, 233, 236, 249, 252, 254, 255, 275.
[629] *'Azāzīl*, p. 28.
[630] *Ibid*., p. 26.
[631] *Ibid*., p. 29.

"جذبتني كلماته وانتبهت بكلّي لمعانيه الدقيقة التي طالما استشعرتها في نفسي. عباراته الرائقة نفذت بيسر إلى قلبي وعقلي."[632]

« Son discours m'a tout de suite happé, et je me suis concentré de tout mon être sur ses paroles précises et riches de sens, qui faisaient écho à ce que j'avais toujours pensé. Son propos plein de finesse a traversé facilement la cloison qui menait à mon cœur et à mon esprit. »

De la même manière, sur l'axe de la deixis négative, Cyrille et Pierre, ainsi que les autres lyncheurs d'Hypatie, possèdent des attributs très semblables : les mains levées de l'évêque durant son sermon, sa voix menaçante rappellent les mains et la voix des lyncheurs.

Les attributs de violence brutale qui définissent les bourreaux dans les scènes du roman *'Azāzīl* citées précédemment (comme celles du meurtre d'Hypatie ou du père de Hībā), se retrouvent aussi dans la description faite - dans le roman *Maḥāll* - par le « fixeur » Afghan Qāri', de ses compatriotes se livrant à des massacres durant la guerre civile qui déchire le pays. Qāri' emploie, notamment, la métaphore des chiens enragés :

"لا تعرفون الأفغان حين يقاتلون بعضهم بعضاً. إنهم أشرس من الكلاب."[633]

« Vous ne connaissez pas les Afghans. Quand ils se font la guerre, ils sont plus sauvages que des chiens ».

Cette image est reprise par le narrateur :

"تهارشت الكلاب الأفغانية المتقاتلة، وتناهشت، وسالت على الأرض دم كثير [...] فما هي إلا شهوة القتل."[634]

« Les chiens de combat afghans s'agressaient mutuellement, se mordaient ; beaucoup de sang avait coulé […] pour le simple désir de tuer ».

Plus loin, le narrateur compare certains soldats afghans à des loups affamés impatients de dévorer leur proie (*ka-l-ḏi'bi-l-ǧā'i'i-l-tawwāqi li-l-nahši*, « comme un loup affamé impatient de mordre », *al-šabīh bi-l-ḏi'b al-ǧā'i'*, « semblable à un loup affamé », *al-šabīh bi-l-ḏi'āb*, « semblable à des loups »)[635]. Il s'agit de voyous et mercenaires qui s'adonnent au trafic de drogue et de prisonniers, pour lesquels la guerre est une source de bénéfices. Ce sont eux qui vont le vendre, lui ainsi que d'autres prisonniers, aux autorités américaines.

[632] *Ibid*., p. 28.
[633] *Maḥāll*, p. 214.
[634] *Ibid*., p. 215.
[635] *Ibid*., pp. 218, 219, 220.

La métaphore des chiens enragés est reprise dans le roman *Guantanamo*, dans lequel des pages d'une extrême violence décrivent les turpitudes perpétrées par le gardien appelé « le cogne chiens », en faisant allusion à sa fonction attitrée de tortionnaire. De ce dernier, le protagoniste dit :

"ومع أنني ما كرهت أحداً في حياتي، غير أن هذا الحيوان البشري وزملاءه أخذوا يحرضونني على الكراهية"[636]

« De ma vie, je n'avais jamais haï personne. Mais cet être humain bestial et ses collègues ont fini par susciter en moi un sentiment de haine »

Le roman *Al-Nabaṭī* établit également des similitudes entre certains personnages que l'on peut classer, au fur et à mesure de la lecture, dans l'axe de l'exemplarité négative ou positive. La narratrice résume ces affinités et différences de la manière suivante :

"زوجي أقرب إلى صريع العواتك، منه إلى أخيه النبطي. والنبطي أقرب إلى أمه، من كليهما. والهودي بعيد عن الجميع." [637]

« Mon mari était plus proche de *Ṣarī' al-'Awātik*[638] qu'il ne l'était de son [autre] frère le Nabatéen, tandis que ce dernier était plus proche de sa mère que des deux autres. Quant au « Juif », il ne ressemblait à aucun d'entre eux. »

Quelques lignes plus loin, Mālik fait l'objet d'un portrait qui ne laisse pas de doute quant à l'orientation axiologique de la narration à son sujet :

"لأخيه مالك، الملقب بصريع العواتك، وجه أبيض سمين وحاجبان دقيقان. لولا لحيته الخفيفة وشاربه الهزيل، لصارو له ملامح امرأة. وهو حين يتكلم، يحرك من الكلام حاجبيه وكفيه وكتفيه، فيبدو مثل قرد كبير أبيض. [...] أظنه بعدما يموت، سوف تُنسخ روحه في قرد نسناسي."[639]

« Son frère Mālik, surnommé 'le coureur', avait un gros visage blanc et des sourcils fins. Si ce n'était pour sa barbe rare et ses quelques poils de moustache, on l'aurait pris pour une femme. Quand il parlait, il bougeait en même temps ses sourcils, ses mains et ses épaules, à tel point qu'on aurait dit un énorme singe blanc. […] Je pense qu'après sa mort, son âme se réincarnera en un chimpanzé. »

Fréquente entre un personnage et l'autre, la redondance des qualificatifs se trouve également dans la description du même personnage tout au long de la narration. C'est le cas, par exemple,

---

[636] *Guantanamo*, p. 47.
[637] *Al-Nabaṭī,* p. 285.
[638] De *ṣarī'* « fou » et *'Ātika*, prénom féminin désignant une « femme très parfumée à la peau mate ». Faisant référence aux prénoms de trois des femmes qu'il fréquentait, cette expression imagée choisie pour nommer le frère de Salāma, Mālik, signifie donc – à la manière du célèbre poète « fou de Layla » - le « fou des 'Ātika ».
[639] *Al-Nabaṭī,* p. 285.

du frère juif de Salāma dans le roman *Al-Nabaṭī,* qui est qualifié à plusieurs reprises de « Juif triste » (*Al-hūdī-l-ḥazīn*)[640], celui qui est « paré de son habituelle tristesse » (*mukallal bi-ḥuznihi-l-mu'tād*)[641], ou encore celui que la tristesse est en train de tuer (puisque la mère lui dit : « ne te laisse pas anéantir par la tristesse », *lā tahlik 'asan*, et « je vois que la tristesse est en train de te tuer » *arā-l-ḥuzna yaqtuluka*)[642] ; ou des juifs en général, qui sont décrits comme « toujours entourés d'un voile de tristesse et affligés » (*taḥūtuhum dawman saḥābatun min bu'sin, wa hum 'ādatan 'ābisūna*)[643]. Comme dans les exemples précédemment cités, cet attribut permanent de la tristesse n'est bien sûr pas anodin au regard d'une certaine version de l'histoire véhiculée par le roman.

En tout état de cause, l'emphase que ces redondances créent dans la description dysphorique de ces personnages rend bien évidemment leur rôle argumentatif plus clair. Ainsi, dans les sermons de Cyrille, la parodie pompeuse de l'art oratoire le plus ampoulé et la place démesurée laissée complaisamment aux thèses que l'on prétend combattre sont autant de redondances volontaires qui accentuent la lisibilité du roman à thèse. Dans ce passage sur l'éloquence de Cyrille, par exemple, l'emphase est telle qu'elle acquiert une fonction dysphorique :

"كادت كل العيون شاخصة إلى الأسقف كيرلس الذي ملك بكلامه أطراف القلوب وملأ جنبات الصدور. كانت ألفاظه اليونانية قوية بليغة، فكأنه ينطق بلسان الرسل وأفئدة الآباء الأولين."[644]

« Tous les regards étaient fixés sur l'évêque Cyrille qui, par la seule force de ses paroles, avait subjugué les cœurs et empli les poitrines de ferveur. Il usait d'expressions grecques d'une éloquence impressionnante, comme s'il parlait avec la langue des apôtres et le cœur des Pères de l'Eglise ».

Le dernier type de redondance au niveau de la fiction est représenté par le contexte. Ce dernier peut en effet être conçu comme métonymiquement redondant avec un personnage. Ainsi, dans *'Azāzīl,* l'entourage des personnages joue un rôle important dans la construction de l'exemplarité de ces derniers. Avant de rencontrer Nestorius, Hībā assiste aux cortèges des différentes Eglises, dont celle d'Antioche (à laquelle appartient Nestorius) et celle de Mopsueste (ville de Théodore), qui suscitent particulièrement son admiration :

"أرى الموكب الداخل إلى الباب الكبير للكنيسة، كأنه جمع من الملائكة نزل إلى الأرض من السماء."[645]

[640] *Ibid.*, p. 218.
[641] *Ibid.*, p. 262.
[642] *Ibid.*, p. 263.
[643] *Ibid.*, p. 340.
[644] *'Azāzīl,* p. 147.
[645] *Ibid.*, p. 26.

« Pour moi cette délégation que je voyais franchir le grand portail de l'église s'apparentait à un cortège d'anges tout juste descendus des cieux. »

Avant même d'être familiarisé avec les personnages de Théodore et de Nestorius, le lecteur est donc introduit dans l'univers de ces deux personnages à travers une description euphorique de leur entourage. De la même manière, dans les discours respectifs d'Hypatie et de Cyrille, le contexte participe au même titre que le texte à la construction d'une binarité affirmée, en révélant deux mondes en nette opposition. Ainsi, la description du public assistant au cours de la philosophe nous introduit d'emblée dans un univers idyllique. Le public d'Hypatie est cultivé : il se situe non pas en opposition avec l'univers de la religion - comme voudraient le faire croire ses détracteurs - mais sur un plan totalement différent, qui est celui du savoir :

"الداخلون إلى القاعة كلهم يتكلمون اليونانية، وكلهم درسوا الفلسفة [...]. كان كلامهم مليئاً بأسماء قدماء الفلاسفة، لم يجر على لسانهم أي اسم لواحد من القدّيسين أو الشهداء. فكأنهم يعيشون في عالم غير العالم. ظننت أولا أنني سأسمع محاضرة وثنية جداً، ثم عرفت أن الرياضيات لا شأن لها بالوثنية، ولا بالإيمان." [646]

« Ceux qui pénétraient dans la salle parlaient tous le grec, et tous avaient étudié la philosophie […] Leur conversation était émaillée de noms de philosophes, mais ils s'abstenaient absolument de citer le moindre nom de saint ou de martyr, comme s'ils vivaient dans un monde distinct du nôtre. Au commencement, j'ai cru que j'allais entendre une leçon d'un paganisme endiablé, mais il m'est rapidement apparu que les mathématiques, dont il était question ici, n'avaient rien à faire ni avec la foi religieuse ni avec son absence ».

Plaçant la science au-dessus de tout éventuel clivage de la société, cette assemblée d'hommes et de femmes est également définie par des attributs tels que l'élégance, la bienveillance, la gaieté insouciante :

"كانوا منهمكين في أحاديثهم الخافتة وضحكاتهم الرقيقة...ملابسهم نظيفة، ووجوههم تكسوها آثار النعمة الدنيوية الزائلة"[647]

« Les gens […] étaient absorbés dans leurs discussions chuchotées et leurs rires distingués…Leurs vêtements étaient propres, et leur visage respirait les bienfaits éphémères de la vie ».

" التفت نحوي رجل [...] حياني بابتسامة، فحييته بابتسامة وجلة. إذ لا ردً على الابتسام إلا بالابتسام."[648]

« Un homme […] s'est tourné vers moi et m'a salué aimablement. Je lui ai rendu son salut avec un sourire inquiet, auquel il a réagi en me souriant de nouveau. »

[646] *Ibid*., p. 134.
[647] *Ibid*., p. 135.
[648] *Ibid*.

Le rire et la sérénité sont des leitmotivs qui parcourent l'axe de la deixis positive. La redondance métonymique du contexte entourant les personnages s'exprime donc aussi à travers des expressions telles que « les spectateurs ont souri, certains ont même éclaté de rire » (*ibtasama-l-ğumhūru wa qahqaha ba'ḍuhu*)[649] ; « l'homme appelé Synésios a ri placidement » (*ḍaḥika-l-raǧulu-l-musammā Sīnīsiyūs ḍaḥkatan 'aḏbatan*) ; « tous ont éclaté de rire » (*ḍaḥikū ǧamī'an*).[650]

Situé sur la deixis opposée, le public qui entoure Cyrille lors de ses sermons fonctionne tout aussi bien comme redondance contextuelle. Ainsi, à l'inverse des descriptions des publics de Théodore et d'Hypatie, dominées respectivement par l'isotopie du monde céleste et par celle du rire et de l'insouciance, la description de la masse de fidèles dans l'église de Saint-Marc assistant aux sermons de Cyrille est caractérisée – exactement comme ces derniers - par l'isotopie de la guerre :

"كنت محاطاً من كل الجهات بجيش الرب. هتافهم المزلزل الذي يملأ الساحة ويهز الجدران، ينبئ عم قرب نبأ عظيماً وحدث جلل.. لما بلغ الهتاف غايته القصوى، وكادت الحناجر تتشرح، أطلّ علينا الأسقف كيرلس من مقصورته."[651]

« J'étais entouré de toutes parts par les soldats de l'armée du Seigneur, leurs cris secouaient l'esplanade et les murs comme un grondement de tonnerre, annonçant l'imminence d'un événement capital… Lorsque le volume des cris a atteint son paroxysme et que les cordes vocales ont été sur le point de se fêler, Cyrille nous est apparu en haut de sa chaire »

Un autre aspect qui définit cet auditoire est le pathos paroxystique de ses réactions, qui correspond à celui de l'orateur Cyrille :

"لمحت عيوناً كثيرة انهمر منها الدمع، ووجوهاً عديدة كاد الحماس يفجّرها".[652]

« J'ai aperçu maints yeux baignés de larmes, maints visages ravagés d'émotion ».

Ce pathos augmente au fil des pages :

"فجأة صاح أحد الواقفين، بصوت أجش، حتى كادت حنجرته تنخلع مع زعيقه".[653]

[649] *Ibid*., p. 138.
[650] *Ibid*., p. 140.
[651] *Ibid*., p. 145.
[652] *Ibid*., p. 147.
[653] *Ibid*., p. 148.

« Soudain, un des membres de l'assistance a hurlé d'une voix rauque – on eût dit qu'il allait s'en arracher le larynx ».

Et un peu plus loin, l'état d'excitation de la foule frôle la folie :

"كاد الحماس يذهب عقول الناس".[654]

« Les gens étaient si tétanisés qu'ils semblaient avoir perdu la raison ».

"اهتزت الجموع مهتاجة، حتى كادت احتياجها يبلغ الغاية".[655]

« La foule s'est agitée, au comble de l'excitation ».

"فيزداد هياج الجموع، ويقارب بحدته حدود الجنون. بدأ الناس يرددون وراءهم العبارة، ولم يكفوا إلا حين قطع الترداد بصرخة كالرعد، ذلك الضخم المعتاد على إنهاء خطب يوم الأحد النارية، أعني بطرس قارئ الإنجيل بكنيسة قيصرون الذي انفجر من بين الجموع قائلاً: بعيون السماء، سوف نطهّر بيت الرب من أعوان الشيطان."[656]

« La foule était désormais si exaltée qu'elle frisait la folie. Les gens ont commencé à répéter après lui la formule, et ne se sont arrêtés que lorsqu'un hurlement terrifiant émanant de ce géant habitué à ponctuer de ses clameurs les sermons enflammés du dimanche – je veux parler de Pierre, l'évangéliste de l'église de Césarion – a retenti au milieu de la foule : "Avec l'aide du Ciel, nous purifierons le territoire du Seigneur des complices de Satan !" »

"فاجتاح الكنيسة هوس الجموع"[657]

« La folie de la populace a empli l'espace de la cathédrale »

L'anticlimax de ces scènes où se mêlent larmes, cris et états d'enivrement approchant la folie, atteint son acmé dans cette conclusion aux accents apocalyptiques :

"تداخلت الهتافات واصطخبت، عميت العقول، وعمت القلوب فوضى منذرة بحادث جسيم."[658]

« Les cris se répondaient et se chevauchaient, les cœurs étaient envahis par un tumulte annonçant une terrible catastrophe ».

[654] *Ibid*.
[655] *Ibid*., p. 152.
[656] *Ibid*.
[657] *Ibid*., p. 153.
[658] *Ibid*.

Il est évident que la redondance contextuelle représentée par la description de cette assemblée est diamétralement opposée à celle représentée par le public d'Hypatie. La combinaison des deux renforce de manière significative l'opposition binaire entre les deux personnages, leurs univers, et leur rôles argumentatifs respectifs. En termes d'effet de lecture, ces redondances narratives jouent donc un rôle important : en créant un réseau sémantique caractérisé par l'emphase, elles permettent à la fois de clarifier (ou désambiguïser) le message du texte, et de faire en sorte que ce dernier s'imprime dans l'esprit du lecteur.

4.2.2. Redondances entre fiction et interprétation

Dans les romans de Zaydan, la narration vise donc à orienter fortement la réception. Pour que cette orientation soit encore plus marquée, un autre type de redondances vient renforcer celles qui sont internes à la fiction : ce sont les redondances entre fiction et interprétation.

Le commentaire sur un événement, anticipant ou confirmant ce dernier, facilite ultérieurement le travail interprétatif. La plupart du temps, les commentaires interprétatifs sont prononcés par des personnages, dont certains se révèlent comme étant des personnages embrayeurs ou porte-parole. Dans une œuvre comme celle de Zaydān, où les récits de fiction reflètent en quelque sorte les positions exposées dans les écrits théoriques, ces personnages sont également ceux qui occupent la deixis positive. C'est le cas, par exemple, de Nestorius dans *'Azāzīl,* du Nabatéen dans *Al-Nabaṭī,* du cheikh Nuqṭa dans *Maḥāll* et *Guantanamo*. Tous les avis exprimés par ces personnages au sujet de la violence religieuse posent la question de la nature politique de cette dernière.

Dans plusieurs passages, Nestorius commente les événements de son temps en attribuant les épisodes de violence aux ambitions politiques des évêques Théophile et Cyrille[659]. Ce genre de propos, ainsi que ceux attribués au Nabatéen au sujet de la violence suscitée de façon surprenante par un texte tel que le Coran[660], sont des commentaires interprétatifs venant de

[659] Voir les pp. 118-119 de ce travail.
[660] *Al-Nabaṭī,* p. 309.

personnages clairement investis d'une axiologie positive, et qui relayent volontiers la position de l'auteur.

Source favorite de la redondance interprétative dans les deux derniers romans du corpus, le personnage du cheikh Nuqṭa n'a, quant à lui, d'autre rôle dans la narration que celui d'embrayeur. Ainsi, ses commentaires sur Oussama Ben Laden et sur les actes revendiqués par son organisation orientent fortement la lecture, et relient constamment la narration au fil conducteur représenté par la relation entre religion, politique et violence :

"لماذا انقطع الصيف الماضي عن زيارة الشيخ أسامه مجددا وحضور دروسه في المسجد؟ لعل السبب هو اشارة الشيخ نقطة فقد أخبره ليلتها بأمر الزيارة، فنظر الشيخ بعينه، وتلا عليه بلسان الكشف ((وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون)) وراح يكرر الآية طيلة المجلس . ربما كان الشيخ نقطة لا يقصد شيئا، وربما كان يقصد لأنه كان يسكت، ويشيح بوجهه كلما سمع بهيئة النصيحة والإصلاح التي يرأسها أسامة بن لادن ولم يكن يحب سماع شيء من أتباعه أو معارضيه."[661]

« Pourquoi, l'été dernier, a-t-il arrêté de rendre visite au cheikh Oussama et d'assister à ses cours à la mosquée ? Peut-être à cause de l'allusion du cheikh Nuqṭa lorsque, le soir où il l'avait informé de sa visite, il l'avait regardé dans les yeux et lui avait récité comme s'il dévoilait [une vérité] : "Lorsqu'on leur dit : Ne semez pas la corruption sur la terre, ils répondent : Au contraire, nous sommes des réformateurs" [662]. Il avait ensuite répété le verset durant toute la séance. Il se peut que le cheikh Nuqṭa ne veuille faire allusion à rien en particulier, ou peut-être faisait-il allusion à quelque chose car, à chaque fois qu'il entendait parler de l'organisation « Conseil et réforme » dirigée par Oussama Ben Laden, il se taisait et son visage se faisait sérieux. Il ne voulait rien entendre ni de ses affiliés, ni de ses opposants ».

Plus loin, après avoir passé en revue les événements tragiques de 2001 - avec la destruction des statues de Bouddha ordonnée par le mollah Omar, l'assassinat du commandant Massoud en Afghanistan et l'attentat du World Trade Center revendiqué par un Ben Laden qui appelle les siens à plus de massacres et de destructions – le protagoniste raconte avoir vu en rêve son maître qui, citant une phrase du grand mystique Ibn 'Arabī, disait :

"لا راحة لك مع الخلق فارجع الى الحق، فهو أولى بك."[663]

« Tu n'auras aucun repos auprès des hommes. Reviens à la Vérité : cela sera mieux pour toi ».

[661] *Maḥāll,* p. 55.

[662] Coran II, 11 : *Wa iḏā qīla lahum lā tufsidū fī-l-arḍi qālū innamā naḥnu muṣliḥūn* ; le verset suivant confirme le premier : *A lā innahum humu-l-mufsidūna wa lākin lā yaš'urūn*, « Ne sont-ils pas eux-mêmes des corrupteurs ? Et ils n'en ont pas conscience ! » (Trad. Masson).

[663] *Maḥāll,* p. 199.

Par cette phrase allusive, le cheikh manifeste sa désapprobation vis-à-vis des actions violentes perpétrées par des musulmans qui – comme Ben Laden - se sont détournés du chemin de la Vérité. Cependant, l'islam radical n'est pas le seul à être visé par le sage cheilh Nuqṭa, qui dénonce également – toujours de manière implicite - l'origine politique de ces actes de terreur, et notamment la responsabilité des Etats arabes et des puissances occidentales, accusés d'instrumentaliser ces groupes radicaux. Cette dénonciation sous-tend deux phrases obscures prononcées par le cheikh à l'occasion de l'attentat de Louxor : « sans le chasseur la gazelle ne prendrait pas la fuite » (*lawlā-l-ṣaydu mā nafara-l-ġazālu*) [664]et « si un homme vicieux vient vous apporter une nouvelle [faites attention] » (*law ǧā'akum fāsiqun bi-naba'in fa-tabayyanū*)[665]. La première fait allusion au lien de cause à effet entre politique et violence qui se cache derrière ces événements, la deuxième – nous l'avons expliqué précédemment – au soupçon qui pèse sur les dirigeants arabes d'organiser une partie de ces actes terroristes dans le but de se maintenir au pouvoir.

La spécificité du langage du cheikh Nuqṭa, par rapport à celui de Nestorius par exemple, c'est son caractère implicite et allusif. Aussi, ses commentaires interprétatifs ne sont-ils pas immédiatement accessibles à tout type de lecteur, ce qui pose ici la question de l'efficacité de ce genre de redondance dans le cadre du roman à thèse. Nous reviendrons dans la troisième partie de ce travail sur cette question de l'implicite, et sur la manière dont celle-ci est résolue en fonction de la réception. Pour l'instant, nous pouvons rappeler que les redondances - par le fait qu'elles sont construites en réseau à travers toute l'œuvre de l'auteur - peuvent éventuellement supporter des « blancs », qui seront remplis une fois que le lecteur, ayant complété la lecture, pourra établir les liens entre les différents éléments redondants.

Un autre type de redondance interprétative peut apparaître dans des personnages que Philippe Hamon appelle les personnages anaphore. Tels des inserts démonstratifs, ces derniers ont aussi ce rôle de faciliter la compréhension du sens allégorique du texte. « Interlocuteurs socratiques, conteurs, conseillers, fous, etc., ces personnages ont le rôle de faire le point, régulièrement et à des moments clés, sur le discours porté par le texte »[666]. Le roman *'Azāzīl* offre un bon exemple de ce type de personnage dans la figure d'Azazel, le diable. Zaydān l'imagine comme un personnage humanisé, jouant le rôle d'alter ego, de voix intérieure, de démon de Hībā. Dans ses conversations intimes avec ce dernier, plus qu'incarner le Mal, Azazel le montre du doigt,

[664] *Ibid.*, p. 130.
[665] *Ibid.*, p. 132. Cette deuxième phrase a déjà été évoquée p. 163 du présent travail.
[666] P. Hamon 1977, p. 123.

en obligeant le jeune moine à ne pas se voiler la face devant la violence à laquelle il assiste. Apparaissant à des moments clés du texte, ce personnage anaphore devient ainsi un personnage positif, défenseur de la vérité et inspirateur du témoignage du protagoniste. Comme beaucoup de personnages de Zaydān, il est à la fois personnage et discours. A la fin du roman, Hībā relate ainsi ce qu'il appelle les « bien étranges opinions » (*ra'y 'ağīb*) professées par celui-ci :

"إن اليهود أهانوا فكرة الالوهية التي اجتهدت الانسانية طويلا كي تصوغها. حضارات الانسان القديمة علت بالإله، واليهود جعلوه في توراتهم منهمكا على البشر، فكان لا بد من إعادته الى السماء ثانية .. وهكذا جاءت المسيحية لتؤكد وجود الله مع الإنسان في الأرض، في شخص المسيح ، ثم ترفعه مستعينة بالأساطير المصرية القديمة الى موضعه السماوي الأول . بعدما ضحى (الإله) بنفسه ، على ما يزعمون ، من أجل خلاص البشر من خطيئة أبيهم آدم ...! فهل انمحت الخطايا بعد المسيح ؟ و هل صعب على الله ان يعفو عن البشر بأمر منه؟ من غير معاناة موهومة ، و صلب مهين و موت غير مجيد، وقيامة مجيدة." [667]

« Les juifs avaient avili cette conception de Dieu que l'humanité s'était donné tant de peine à élaborer. Les civilisations anciennes s'étaient élevées à l'image de l'élévation céleste de leur divinité, tandis que les juifs, eux, avaient décrit dans leur Torah un dieu engagé dans les conflits terrestres avec les hommes. C'est pourquoi il était urgent de le renvoyer au Ciel…C'est là que le christianisme était venu affirmer son dogme qui d'une part confirmait la présence de Dieu sur terre aux côtés des hommes, et d'autre part organisait, en s'inspirant des mythes de l'Egypte ancienne, Son ascension jusqu'au ciel, destinée à Lui rendre Sa place d'origine. Pour cela, il avait tout de même fallu – du moins dans la conception chrétienne – en passer par le sacrifice de Dieu, seul moyen de racheter les hommes du péché originel commis par leur père Adam ! Mais les péchés avaient-ils été effacés après Christ ? Aurait-il été si difficile pour le Seigneur de pardonner aux hommes sur simple décret divin, sans avoir à recourir à cette souffrance si mythifiée, à cette crucifixion si humiliante, à cette mort si peu glorieuse préludant à la « glorieuse ascension » ?

Ainsi, par le rappel de ce personnage anaphore en clôture du roman, les thèses fondamentales de Zaydān sur le rapport entre l'homme et Dieu sont ramenées à un argument logique relevant du bon sens et du raisonnement rationnel.

D'autres modes d'insertion du discours dans la fiction sont repérables à chaque fois que des « îlots représentant une parole ou une pensée étrangère »[668] apparaissent clairement dans la narration. C'est le cas, par exemple, lorsque le narrateur semble par moments « sortir de lui-même » pour être habité par la voix de l'auteur. On assiste souvent à des incursions d'un narrateur omniscient et hétérodiégétique (l'énonciateur second) qui se substitue au narrateur homodiégétique (l'énonciateur premier) et parle à sa place, afin d'amener du discours dans le texte. Dans la description de l'assemblée assistant au cours d'Hypatie par le moine Hībā[669], par exemple, la remarque faite par ce dernier sur les visages des gens qui « respirent les bienfaits

[667] *'Azāzīl,* pp. 365-366.
[668] Oswald Ducrot et Jean-Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, 1995, p. 546.
[669] Cette description est évoquée pp. 223-224 de ce travail.

éphémères de la vie » (*wuǧūhuhum taksūhā āṯāru-l-ni'mati-l-dunyawiyyati-l-zā'ilati*) ne semble pas être cohérente avec le personnage. En effet, cette qualité de l'éphémère caractérisant la vie terrestre, dévalorisée par le christianisme (comme elle le sera plus tard par l'islam), acquiert ici une valeur positive par sa combinaison avec le substantif « bienfaits » (*al-ni'ma*).

Même si le premier énonciateur de ce passage est Hībā, une seconde énonciation apparaît à travers le contraste entre le personnage et son propos. En effet, le moine évoque à plusieurs reprises, dans le roman, ses tendances ou du moins ses désirs d'ascèse et de détachement du monde[670]. Sa remarque apparaît donc ici incohérente avec le personnage tel qu'il est présenté tout au long du récit, et semble provenir d'une voix extérieure qui serait celle de l'auteur. De la même manière, lorsque Hībā affirme que les membres de cette assemblée ont tous étudié la philosophie[671], on doute que le narrateur homodiégétique qu'il est puisse avoir une telle certitude. Ici aussi, cette remarque semble être le fait d'un énonciateur extérieur, visant à accentuer l'écart entre les deux figures exemplaires d'Hypatie et de Cyrille. Les exemples de ce type sont extrêmement nombreux dans les romans de Zaydān. C'est le cas aussi, par exemple, dans *Maḥāll* et *Guantanamo*, où le héros « naïf » devient ponctuellement le vecteur de connaissances érudites.

Si l'on se réfère à la « polyphonie » d'Oswald Ducrot[672], on peut admettre que le texte sérieux est à énonciation simple, tandis que le texte fictionnel est à énonciation double car il possède un énonciateur premier qui est manifeste (qu'il dise « je » ou pas), et un énonciateur second, latent, qui utilise l'énonciateur premier comme l'auteur d'un récit utilise le narrateur. Cette double énonciation perdure tout au long du texte fictionnel, et indique la présence permanente du discours dans la fiction. Cependant, l'aspect argumentatif du texte de fiction apparaît de manière plus ou moins évidente selon les passages. Avant tout, le mode de la narration joue un rôle important. Dans son ouvrage collectif *Récits de la pensée. Etudes sur le roman et l'essai*, Gilles Philippe écrit que :

« Le texte romanesque peut devenir argumentatif de deux façons : par le mode allégorique, qui suppose que les données narratives soient réinterprétées par le lecteur en direction d'une vérité autre (exemplarité narrative), et le mode digressif, qui suppose que la trame narrative fasse place de temps à autre à un propos doctrinal. La plupart du temps, le roman combine ces deux types de relation à l'argumentatif »[673].

[670] Voir *'Azāzīl*, notamment pp. 128-129, 176, 181-183, 231 et 263-266.
[671] Ce passage est cité p. 223 de ce travail.
[672] O. Ducrot et J.-M. Schaeffer, *op.cit.*, p. 546.
[673] Gilles Philippe, « Note sur le statut argumentatif des textes romanesques, in G. Philippe, *op.cit.*, p. 14.

Dans les romans de Zaydān, en particulier, plusieurs passages comme les prêches, les discours, les monologues intérieurs, les dialogues développent le mode digressif. Ainsi, si les techniques du roman à thèse offrent déjà au lecteur un chemin minutieusement balisé vers une compréhension « correcte » du texte, le romancier pédagogue opte souvent aussi pour l'ajout d'inserts démonstratifs, de peur que la valeur généralisante d'une scène romanesque ne puisse pas toujours être reconstruite par le lecteur[674].

En tout état de cause, le roman intègre sans cesse du discours, avec pour conséquence de mettre en place une dialectique permanente entre narration et interprétation :

« L'opposition entre pensée théorique et narration se trouve ainsi levée au profit d'un essayisme interdiscursif qui réalise l'unité de toutes les instances narratives. Déterritorialisées, argumentation et narration cessent de s'opposer pour entrer dans le jeu d'une réversibilité mutuelle »[675].

4.3. Binarités et redondances coraniques dans *Maḥāll* et *Guantanamo*

En ce qui concerne les deux derniers romans du corpus, *Maḥāll* et *Guantanamo*, d'autres types de binarisations et de redondances sont construites au fil des pages à travers un outil très particulier de l'écriture de Zaydān : la citation coranique. Non que cette dernière soit absente chez d'autres auteurs, mais l'usage massif qu'en fait Zaydān dans ces deux romans fait qu'on ne peut en faire abstraction si on veut mener une analyse fine de ces textes. Nous avons déjà traité, en première partie, de la fonction salvatrice du Coran face à la violence. Nous avons également évoqué brièvement ses autres fonctions, à savoir la fonction liée à l'effet de lecture (par son système de références dont l'accessibilité dépend du bagage du lecteur) ; la fonction de pilier de l'ethos discursif construit par le texte, ainsi que la fonction narrative : construction du héros des romans, répertoire lexical et sémantique fait d'oppositions binaires et de redondances. C'est cette dernière qu'il nous intéresse d'approfondir ici.

Dans *Le Coran par lui-même*, Anne-Sylvie Boisliveau écrit que « l'univers décrit par le Coran est un univers binaire permanent »[676]. Le discours coranique classe la plupart des choses selon deux catégories, l'une « positive » et l'autre « négative ». Presque tous les concepts qui y sont

[674] *Ibid.*, p. 21.
[675] Laurence Dahan-Gaïda, « Théorie de l'essai et pratique romanesque chez Robert Musil », in G. Philippe, *op.cit.*, p. 66.
[676] A.-S. Boisliveau, *op.cit.*, p. 164.

développés ont leur équivalent inverse dans l'autre catégorie. Ainsi, dès la première sourate, le texte marque l'opposition entre ceux qui sont bien-guidés et ceux qui sont égarés, entre ceux qui reçoivent la grâce et ceux qui méritent la colère de Dieu. Tout le long du texte, les oppositions binaires s'enchaînent, entre *nūr* (« lumière ») et *ẓulumāt* (« ténèbres »), entre *āḫira* (« Vie dernière ») et *duniyā* (« vie dans ce bas-monde »), entre *ṣāliḥ* (« bon, qui fait le bien, pieux ») et *fāsiq* (« pervers, nuisible, vicieux »), entre *muslim/mu'min* (« croyant ») et *kāfir* (« mécréant, associateur ») et ainsi de suite. Certaines de ces oppositions se retrouvent dans les romans de Zaydan. Leur clarté et l'emphase qui les entoure représentent autant d'éléments redondants en vue de l'explicitation des thèses de l'auteur.

Le Coran étant un texte allusif - tout comme ces romans qui puisent largement dans ses contenus - même lorsque l'un des deux éléments de l'opposition binaire n'est pas cité, ce dernier peut être déduit par le lecteur qui a l'habitude de fréquenter ce texte. Ainsi, lorsque – dans le roman *Maḥāll* – le cheikh Nuqṭa dit *idhā ǧā'akum fāsiqun bi-naba'in*[677] (« Si un homme vicieux vient vous apporter une nouvelle »), le deuxième terme de l'opposition (*ṣāliḥ*) apparaît immédiatement à l'esprit d'un lecteur averti. De la même manière, dans le verset coranique accroché au mur chez monsieur Ḫalīfa, dans lequel on met en garde les croyants contre l'ambition démesurée et la corruption qui peuvent leur coûter l'accès au Paradis, l'un des deux termes de l'opposition (c'est-à-dire le comportement vertueux de ceux qui font le bien et qui gardent le sens de la mesure) n'est pas nommé, mais peut être déduit lorsqu'on a une connaissance même partielle du langage coranique :

"تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً"[678]

« Cette dernière demeure nous la réservons à ceux qui ne recherchent sur terre ni honneurs ni corruption »

Dans le roman *Guantanamo*, les oppositions binaires entre *fāsiq* (« pervers, nuisible, vicieux ») / *kāfir* (« mécréant, associateur ») et *ṣāliḥ* (« bon, qui fait le bien, pieux »), ainsi qu'entre *mufsid* (« corrupteur ») et *muṣliḥ* (« réformateur ») servent l'objectif pédagogique de Zaydān en ce qui concerne la violence. La première de ces oppositions se réfère à l'essence de l'individu ; la

[677] *Maḥāll*, p. 132. Citation de Coran, XLIX, 6 (trad. Boubakeur).
[678] *Ibid.*, pp. 156 et 159. Citation de Coran, XXVIII, 83 (trad. Boubakeur).

deuxième à une façon d'agir qui, du fait qu'elle vise à obtenir un effet sur la société, touche donc à la sphère du politique.

En ce qui concerne l'opposition entre *fāsiq*/*kāfir* et *ṣāliḥ*, elle revient, de manière explicite ou allusive, à plusieurs reprises dans ce roman.[679]L'un des (rares) aspects que l'auteur condamne en islam au sujet de la violence, est représenté par la tendance dite *takfīrī*. Celle-ci présuppose, selon Zaydān, une ignorance naïve et un manque de connaissance profonde du texte coranique. Ainsi, lorsque le protagoniste du roman refuse de croire à un prétendu rapport entre ses rêves et les *djinns*, il se voit accusé par ses codétenus d'être un « mécréant » (*kāfir)*, l'existence des *djinns* étant une réalité attestée par le Coran. Quant à lui, il sait que la vraie foi ne peut pas se baser sur une lecture littérale du Coran et que Dieu seul peut faire la différence entre « le bon serviteur » (*al-'abd al-ṣāliḥ*) et le scélérat[680]. En effet, lorsque plus loin dans la narration un conflit éclate entre détenus autour de la date exacte de début du jeûne – « chaque clan accusant l'autre de commettre un péché grave » (*kullu farīqin ittahama-l-farīqa-l-āḫara bi-rtikābi kabīratin*)[681] le protagoniste – que les « ignorants » ont désigné comme un *kāfir*- prouve au contraire sa piété en essayant d'empêcher la violence. Pour cela, il rappelle[682] l'avertissement contenu dans le verset coranique *wa lā tanāza'ū fa-tafšalū wa taḏhabu rīḥukum* (« Ne vous querellez pas, sinon vous fléchiriez et votre chance de succès s'éloignerait »[683]). Grâce à l'intertextualité coranique, l'opposition entre le système de valeurs tel qu'il est défini par ces islamistes et tel qu'il est défini par le Coran, devient plus nette et percutante.

Quant à la deuxième opposition, elle apparaît dans l'un des commentaires du cheikh Nuqṭa dans *Maḥāll* [684] :

"وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ"[685]

« Lorsqu'on leur dit : Ne semez pas la corruption sur la terre, ils répondent : Au contraire, nous sommes des réformateurs »

[679] *Guantanamo*, pp. 140, 158, 179-183, 186, 209, 263.
[680] *Ibid*., pp. 179-183.
[681] *Ibid*., p. 208.
[682] *Guantanamo*, p. 186.
[683] Coran VIII, 46 (trad. Masson).
[684] *Maḥāll*, p. 55. Cette phrase a déjà été citée p. 227 de ce travail.
[685] Coran II, 11.

Ici, la citation coranique évoque l'opposition entre *mufsid* (« corrupteur ») et *muṣliḥ* (« réformateur ») que la particule concessive *innamā* (« mais », ici dans le sens de « au contraire ») rend plus incisive. Mentionnée au sujet de Ben Laden, cette citation sous-entend que ce dernier est à compter parmi ces imposteurs qui se font passer pour des réformateurs.

Lors de l'acte de lecture, l'univers binaire de l'hypotexte coranique est immédiatement transposé à l'hypertexte du roman, allant ainsi enrichir la binarité narrative du système des personnages avec une binarité intertextuelle qui puise ses références dans le texte coranique. Ainsi, par des renvois intertextuels constants au texte coranique, binaire, emphatique et redondant, l'auteur confère à son argumentaire une ampleur universelle et un effet percutant.

Un autre type de binarité est construit entre la beauté de ce tissu d'occurrences coraniques et la laideur de la violence langagière des soldats américains. Ainsi par exemple, à la fin d'un long monologue intérieur émaillé de versets coraniques tirés de la poétique sourate *Al-Raḥmān* (« Le Miséricordieux »), dans lesquels on évoque le Jour du Jugement, le protagoniste conclut par « Lorsque le ciel devenu comme un cuir écarlate se fendra » (*fa-iḏā-nšaqqati-l-samā'u fa-kānat wardatan ka-l-dihāni*)[686], avant d'être brutalement coupé par les cris des soldats qui leur ordonnent : « Bougez-vous les animaux ! » (*taḥarrakū yā ḥayawānāt*)[687]. Présent à d'autres endroits du roman[688], ce contraste entre le langage du Coran et le langage des soldats américains se double d'une opposition entre deux univers rythmiques : celui du Coran (*al-īqā' al-qur'āniyy*) et celui des militaires (*al-īqā'āt al-'askariyya*, « les rythmes militaires »).[689]Cette allusion au rythme coranique n'est pas anodine, puisqu'il constitue à lui seul une redondance importante dans le roman *Guantanamo*. En plus de sa fonction binarisante, le Coran a aussi une fonction rythmique et liturgique. A la manière du *ḏikr* soufi[690], son évocation représente à la fois une voie de salut (car elle permet de se rapprocher de Dieu) et un moyen de rappel. Anne-Sylvie Boisliveau fait remarquer que le mot *qur'ān* lui-même, « récitation » - concept dynamique qui ne désigne pas un texte figé, mais un processus en cours[691]- fait référence à une récitation dont le but est avant tout de mentionner et rappeler. Ce qu'il faut rappeler ce sont notamment les histoires passées, de manière à ne pas répéter les mêmes erreurs[692], mais aussi

[686] Coran LV, 37 (trad. Boubakeur).
[687] *Guantanamo*, p. 15.
[688] *Ibid.*, pp. 26, 29-30, 114.
[689] *Ibid.*, p. 135.
[690] Pratique centrale du soufisme, le *ḏikr* consiste à répéter (ou rappeler comme l'indique le mot) – en groupe ou individuellement - des formules coraniques.
[691] A.-S. Boisliveau, *op.cit.*, p. 40.
[692] *Ibid.*, p. 64.

la toute-puissance de Dieu, qui seul décidera à qui attribuer récompenses et punitions le Jour du Jugement dernier.

Plusieurs fois le protagoniste de *Maḥāll* se met à réciter le Coran afin que ce dernier le guide dans ses actions. Par exemple, lorsqu'il se souvient de la tentation à laquelle il avait été exposé au moment où une touriste étrangère avait essayé de le séduire, il évoque, sans les citer, les versets de la sourate *Yūsuf* (« Joseph »)[693], dans lesquels on raconte l'histoire de ce dernier avec la femme d'al-'Azīz[694].

A chaque fois qu'il en a la possibilité, le héros récite des versets du Coran qui, au fur et à mesure qu'ils apparaissent, vont construire ce que l'on pourrait appeler l'ossature rythmique du roman. Ainsi, en attendant l'arrivée du groupe scolaire de touristes, il se met à réciter la sourate *Al-Nūr* (« La Lumière »), avec ses versets sur la fornication[695] :

"سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ "

"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ..."

"الزَّانِي لا يَنكِحُ إِلاَّ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لا يَنكِحُهَا..."[696]

« [Voici] une sourate que nous révélons et prescrivons. Nous y révélons des versets clairs pour que vous vous remémoriez »

« Fustigez la fornicatrice et le fornicateur de cent coups de fouet [administrés]… »

« Le fornicateur n'épousera qu'une fornicatrice ou une païenne et celle-ci n'épousera qu'un … »

"اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاح..."[697]

« Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe… »

"... وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "[698]

« …Dieu est omniscient. »

[693] *Maḥāll*, p. 17.
[694] Coran XII, 23-51.
[695] *Ibid*., p. 22.
[696] Coran XXIV, 1-3 (Trad. Boubakeur)
[697] Coran XXIV, 35 (Trad. Boubakeur)
[698] Coran, XXIV, 64 (Trad. Boubakeur).

Les versets, sont des « signes » (*āyāt*), des « exemples », autrement dit des guides qui dirigent la conscience du croyant dans la bonne direction[699]. Dans l'optique du roman à thèse, ces signes ont le rôle de guider, d'orienter le lecteur vers la bonne interprétation du texte fictionnel.

4.4. Système de corrélations entre les romans

Toutes ces redondances font partie d'un système intertextuel interne à chaque œuvre, mais participent aussi d'un système de corrélations entre les différents romans de l'auteur. Ces dernières vont d'une simple reprise lexicale (comme par exemple l'image du mélange de sang et de poussière sur les corps et les visages des victimes de la violence[700]) ; à l'évocation d'un même lieu, personnage ou événement (comme dans le cas de Nestorius, évoqué dans *Al-Nabaṭī* [701]) ; à la citation d'un même verset, lorsque ce dernier est un élément fondamental dans la construction sémantique et argumentative de l'auteur.

En ce qui concerne les versets coraniques, notamment, les exemples sont nombreux. C'est le cas pour ce verset de la sourate *Al-An'ām* (« Les Bestiaux ») :

"بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ"[702]

« Créateur des cieux et de la terre, comment aurait-Il un enfant alors qu'Il n'a point de compagne ? »

Celui-ci est évoqué dans la première page de *Al-Nabaṭī* :

"الحمد لله المنزّه عن الصاحبة والولد"[703]

« Nous rendons grâce à Dieu éloigné de toute compagne et de toute progéniture »

---

[699] A.-S. Boisliveau, *op.cit.*, p. 70.
[700] *'Azāzīl,* p. 157 (*talaṭṭaḫa bi-l-dami wa-l-turābi* et *ittasaḫa bi-l-dimā'i wa-tturābi*, « souillé de sang et de poussière ») et *Guantanamo*, p. 45 (*imtala'a waǧhī daman wa turāban*, « mon visage était recouvert de sang et de poussière »).
[701] *Al-Nabaṭī,* p. 304 (*fī hāḏā-l-bayti sakana-l-asqufu Nasṭūru qadīman, ḥīna nafawhu ilā hunā*, « dans cette maison a habité, autrefois, l'évêque Nestorius lorsqu'il a été exilé ici »).
[702] Coran VI, 101 (trad. Boubakeur).
[703] *Al-Nabaṭī,* p. 9.

Dans l'optique, que nous croyons être celle de notre auteur, d'un grand projet littéraire unique reliant les romans les uns aux autres, aucune entrée en matière ne saurait mieux constituer le lien entre le premier et le deuxième roman de notre corpus. Car, comment ne pas voir dans cette introduction une référence à l'une des thèses soutenues dans le roman précédent, *'Azāzīl,* à savoir celle de la transcendance absolue de Dieu, et de l'humanité de Jésus ? Ce même verset est repris dans *Guantanamo,* ce qui vient réaffirmer son importance dans la construction théorique de Zaydān :

"أنا لا يريدني أحد، وليس لي صاحبة ولا ولد"[704]

« Personne ne veut de moi, et je n'ai ni compagne ni progéniture »

Un autre verset pour lequel on a relevé une redondance évidente est extrait de la sourate *Al-Ra'd* (« Le Tonnerre »), et fait référence à la force du châtiment divin :

"وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاء وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ"[705]

« Le tonnerre glorifie sa louange et les anges aussi par crainte de Lui. Il lance la foudre pour atteindre qui Il veut, tandis que les hommes disputent à son sujet. Sa force est implacable ».

Ce dernier est mentionné dans les romans *Maḥāll* et *Guantanamo*. En ce qui concerne le premier, nous avons déjà évoqué le fait que son titre arabe peut également être traduit par « épreuve, châtiment » si vocalisé *miḥāl* au lieu que *maḥāll*[706]. Dans ce roman, le mot *miḥāl* - extrêmement rare dans la langue arabe et connu uniquement dans son occurrence coranique - apparaît trois fois, faisant clairement écho à ce verset : deux fois il y est accompagné de l'épithète *šadīd* (« violent, implacable ») comme dans le Coran[707], tandis que la troisième fois il constitue l'attribut du sujet *al-ḥayāt* (« la vie »), avec le sens d'« épreuve » ou de « châtiment » :

[704] *Guantanamo*, p. 251.
[705] Coran XIII, 13 (trad. Boubakeur, adaptée par nos soins).
[706] Ce sens de la racine *m-ḥ-l* a déjà été évoqué pp. 100-101 et 218-219 de ce travail.
[707] *Maḥāll*, p. 126.

"الحياة محال"[708]

« La vie est une épreuve [constante] »

Le verset revient dans le roman suivant, *Guantanamo*, à deux occasions, avec ce même sens :

"كل ما حولي محال"[709]

« Tout ce qui m'entoure est une épreuve »

"يا ربّ، أنت شديد المحال وليس بيدي إلا قبول أقدارك، والرضاء بما تشاء"[710]

« Seigneur, tu es implacable dans ton châtiment. Je ne peux qu'accepter le destin que tu as décidé pour moi et me soumettre à ta volonté »

Ainsi, le lien se fait, entre ces deux romans, grâce à une redondance qui met l'accent sur une thématique centrale de toute la trilogie (*Maḥāll*, *Guantanamo* et *Nūr*), ainsi que de l'univers conceptuel et argumentatif de notre auteur.

C'est également le cas pour ce verset de la sourate *Al-Anfāl*, « Les Prises de guerre » :

"ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم"[711]

« Ne vous querellez pas, sinon vous fléchiriez et votre chance de succès s'éloignerait »

Ce dernier est d'abord cité dans *Al-Nabaṭī,* où il est réadapté au contexte d'énonciation :

"رجال الكنائس في الشام يتنازعون فيما بينهم، فتذهب ريحهم بدداً"[712]

« Les patriarches se faisaient la guerre et se déchiraient entre eux »

[708] *Ibid*., p. 151.
[709] *Guantanamo*, p. 8.
[710] *Ibid*., p. 60.
[711] Coran VIII, 46 (trad. Masson)
[712] *Al-Nabaṭī,* p. 329. Passage déjà cité pp. 74 et 116.

Il est ensuite repris dans *Guantanamo*[713], où il est cité tel qu'il apparaît dans le texte coranique. Le verset incite à éviter tout conflit interne à une même communauté, car cette dernière ne peut qu'en sortir affaiblie. Sa redondance dans les romans peut être interprétée comme un message adressé d'une part aux musulmans, afin qu'ils empêchent la fragmentation de leur communauté (mise en œuvre notamment par les courants *takfiris*), et d'autre part aux Egyptiens, afin qu'ils s'unissent au nom d'un sentiment d'appartenance nationale qui dépasse les conflits interconfessionnels.

Le thème de la violence se retrouve dans un autre verset, extrait de la sourate *Al-Baqara* (« La Vache »), qui se répète dans plusieurs romans, et dont la signification est aussi centrale au sein de l'architecture argumentative de Zaydān :

"وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء [...] قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ "[714]

« Dieu dit aux anges :" Je vais instituer un vicaire sur terre". Et ceux-ci de répartir : "Y placeras-tu quelqu'un qui y sèmera du désordre et y versera le sang ? […] En vérité [rappela Dieu], Je sais ce que vous ne savez pas". »

Dans le roman *Al-Nabaṭī*, nous trouvons un écho de ce verset, dans cette phrase prononcée par le Nabatéen :

"يأتي بهذا ويسيل الدماء؟ "[715]

« Comment peut-il apporter ce message et [en même temps] faire couler du sang ? »

Cette même thématique est reprise dans le roman *Maḥāll*, où le passage central du verset est repris tel quel :

"يا الله. لماذا خلقت الإنسان في الأرض، وخلقت الحرب؟ لقد غابت عقولنا عن إدراك حكمتك.. قالت الملائكة ((قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء..))، ((قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ)). ما الذي تعلمه، ولا نعلمه، يا الله؟"[716]

« Ô Dieu, pourquoi as-tu créé l'homme sur terre et en même temps la guerre ? Nos esprits ont oublié ton enseignement, lorsque les anges demandèrent : " Y placeras-tu quelqu'un qui y sèmera du désordre et y versera le

[713] *Guantanamo*, p. 186.
[714] Coran II, 30 (trad. Boubakeur).
[715] *Al-Nabaṭī,* p. 309. Ce passage est déjà cité p. 128 de ce travail.
[716] *Maḥāll*, p. 215.

sang ?" [et que tu leur répondis] : " En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas". Que sais-tu, ô Dieu, que nous ne savons pas ? »

Ce dernier exemple montre clairement que ce système de corrélations entre l'intertexte coranique et les romans d'une part, ainsi qu'entre les romans entre eux d'autre part, ne se révèle qu'au fur et à mesure de la lecture de l'œuvre. En effet, l'intertextualité coranique n'est pas évidente au premier abord à la lecture du passage de *Al-Nabaṭī*, alors qu'elle apparaît clairement lorsqu'on arrive au passage du roman *Maḥāll*, provoquant au même moment un renvoi vers le roman précédent. Ainsi, ces éléments de corrélations fonctionnent – dans la globalité de l'œuvre de Zaydān - comme une chaîne dont le lecteur reconnaîtra les maillons au fur et à mesure.

Tous ces éléments caractéristiques du roman à thèse permettent d'éviter un éclatement du sens du texte et d'en assurer la bonne interprétation, mais entraînent aussi des risques. Premièrement, ils peuvent provoquer une lassitude chez le lecteur qui, ne trouvant « aucune aire d'incertitude et d'indétermination »[717], finit par se détourner du texte. Deuxièmement, ils peuvent mener à une situation paradoxale qui est celle de rendre le texte trop démonstratif pour être crédible. Ainsi, comme le dit très clairement Susan Suleiman :

« Une des faiblesses du roman à thèse est que, dans la mesure où la démonstration est d'autant plus claire que les personnages et leur histoire sont simples et sans contradictions, ce type de roman tend à éliminer précisément ces aspects du personnage et de son histoire qui contribuent à les rendre vraisemblables. Mais ce faisant, il atténue nécessairement sa propre crédibilité en tant que représentation du réel. D'où la situation paradoxale qui définit peut-être le malheur du genre : plus un roman à thèse est fidèle à sa vocation démonstrative, moins il réussit à se faire accepter comme parole digne de confiance »[718].

Ainsi, certains romans à thèse sont plus intéressants que d'autres justement parce qu'ils contreviennent aux règles du genre. Dans certains cas, par exemple, certaines imperfections dans le système binaire laissent une place, même si minime, à la contradiction. Dans d'autres, l'auteur peut vouloir sciemment donner lieu à des lectures divergentes, voire opposées, de son texte. En ce qui concerne l'œuvre de Zaydān, il nous semble que l'un comme l'autre de ces deux éléments interviennent, laissant à ses romans à thèses des « aires d'incertitude et d'indétermination » qui leur permettent d'aller au-delà d'une simple illustration fidèle des règles du genre. C'est peut-être cet espace d'incertitude, nécessaire à la littérature, qui contraint

[717] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 235
[718] *Ibid*., p. 228.

l’auteur à renforcer le tissu argumentatif de ses romans par une production épitextuelle qui conforte le discours construit à l’intérieur du cadre fictionnel.

CHAPITRE V : L'EPITEXTE OU LE DISCOURS HORS DE LA FICTION

Les écrits théoriques de Zaydān consistent essentiellement en *Al-lāhūt al-'arabī wa uṣūl al-'unf al-dīniyy* (« La théologie arabe et les origines de la violence religieuse »), en une série d'articles recueillis dans les ouvrages *Matāhāt al-wahm* [Les Labyrinthes de l'illusion], *Dawwāmāt al-tadayyun* [Les Tourbillons de la pratique religieuse] et *Fiqh al-ṯawra* [Théorie de la révolution], et en un nombre conséquent de conférences et d'interviews, pour la plupart enregistrées et qu'il est possible de visionner sur internet. Toutes ces productions théoriques procèdent aussi d'une même démarche qui est celle de l'intellectuel pédagogue dans l'Egypte contemporaine. Comme nous l'avons dit en introduction de ce travail, Zaydān prétend par toute son œuvre éclairer les consciences. Dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, il affirme offrir enfin à ces dernières des connaissances « vraies » et les éloigner des « illusions » (*awhām*). Cet objectif est résumé dans une citation qu'il emprunte au grand savant du XIIIe siècle Ibn Al-Nafīs :

" وأما نصرة الحق وإعلان مناره، وخذلان الباطل وطمس آثاره؛ فأمر قد التزمناه في كل فن."[719]

« Quel que soit le domaine, les voies que nous avons empruntées sont de faire triompher le vrai et de magnifier sa lumière ; d'éradiquer le faux et d'en ensevelir les traces ».

Là où d'autres se laissent guider par leurs penchants religieux et leurs convictions doctrinaires, Zaydān prétend au contraire faire usage d'objectivité et d'impartialité :

" والرؤية العامة، المنهجية التي انطلق منها في هذا الكتاب في المحاولة الدؤوب للتجرد من الميول، والاعتقادات الدينية والمذهبية، سعيا الى الوصول الى الموضوعية اللازمة لتفسير الظواهر الدينية ".[720]

« La vision générale et la méthode sur laquelle je me suis fondé dans ce livre, se résument dans la tentative de m'affranchir des penchants religieux et des convictions doctrinaires, afin d'atteindre l'objectivité nécessaire au traitement des questions de religion ».

Si l'essai *Al-Lāhūt al-'arabī* semble clairement lié à l'œuvre romanesque de l'auteur (notamment à son roman *'Azāzīl*), les autres productions théoriques abordent aussi un certain nombre de thématiques qui sous-tendent les romans. L'œuvre théorique de Zaydān vient corroborer ses romans en rendant leur interprétation plus claire, et en compensant les blancs et les contradictions laissés par la polyphonie romanesque. De ce fait, nous pouvons considérer cette œuvre – et notamment *Al-Lāhūt al-'arabī* – comme une sorte d'*épitexte* des romans. Selon

[719] *Al-Lāhūt al-'arabī*, p. 191.
[720] *Ibid.*, p. 28.

la terminologie de Genette, d'autres textes situés autour du texte littéraire peuvent aider le lecteur à se placer dans la perspective de lecture adéquate. Il s'agit de ce que le critique appelle paratexte. Genette distingue deux sortes de paratexte : celui situé à l'intérieur du livre (titre, préface, notes, titres de chapitres) qu'il nomme *péritexte*, et le paratexte situé à l'extérieur du livre (entretiens, correspondances, etc.) qu'il nomme *épitexte*. Ce dernier peut donner lieu lui-même à un texte, ou être joint au texte de départ[721].

A propos de la nécessité de doubler le roman d'un essai, Sartre dit :

« J'aurais rêvé de n'exprimer mes idées que sous une forme belle – je veux dire dans l'œuvre d'art, roman ou nouvelle. Mais je me suis aperçu que c'était impossible. Il y a des choses trop techniques, qui exigent un vocabulaire purement philosophique. Aussi je me vois obligé de doubler, pour ainsi dire, chaque roman d'un essai »[722]

Chez Zaydān, nous retrouvons ce même besoin d'une œuvre théorique pour approfondir des questions complexes exigeant un vocabulaire spécifique. Lorsque le lecteur aborde le roman *'Azāzīl,* il est en effet très vite submergé par un flot de faits historiques, de concepts philosophiques et théologiques, et de références à des auteurs de l'Antiquité come à des textes sacrés. Le récit fictionnel se noie par moments dans cette abondance de références, entraînant chez le lecteur une hésitation entre s'impliquer dans le déroulement fictionnel ou approfondir le cadre théorique vers lequel convergent ces références. La production d'une œuvre théorique précisant et analysant ce cadre permet de libérer le roman du « fardeau » qui pèse sur lui, en transférant sur un support plus adapté le discours sous-jacent à la fiction.

En ce qui concerne *'Azāzīl* et *Al-Lāhūt al-'arabī,* on peut se poser la question de leur interdépendance, et de l'éventualité que le premier ne soit qu'une « réduction » romanesque du second. Appartenant à deux genres différents, ces deux œuvres sont de nature différente, et à ce titre elles peuvent être lues indépendamment l'une de l'autre. Mais si l'on regarde avec attention les thèmes traités et les thèses qui y sont exposées, *Al-Lāhūt al-'arabī,* parue un an après *'Azāzīl*, peut aussi être considérée comme un métadiscours, sous forme d'essai scientifique, élaboré par l'auteur sur son propre roman. Ce procédé très particulier que Zaydān met en œuvre semble rendre service aux deux œuvres. En effet, si d'une part il les rend autonomes l'une de l'autre en les libérant des paramètres de lecture d'un genre qui n'est pas le

[721] V. Jouve 2015, p. 10.
[722] G. Philippe, *op.cit.*, p. 16.

leur, il permet d'autre part de les mettre en relation et de les lire en parallèle, de manière à ce qu'elles puissent, le cas échéant, s'éclairer mutuellement.

La forme de l'essai fournit tous les moyens nécessaires à l'exposition construite de la pensée : le style argumentatif, la division par chapitres thématiques, les notes de bas de pages. De plus, si dans les romans la langue, poétique et évocatrice, doit avant tout amener le lecteur à plonger dans un univers autre, l'essai peut employer une langue simple, claire, didactique, l'objectif premier étant celui de faire parvenir un message de manière inambiguë. Ainsi, les chapitres de *Al-Lāhūt al-'arabī* semblent reprendre, un par un, les différents points de la théorie zaydanienne sur la violence et le religieux :

- « Ǧuḏūr al-aškāl : Allāh wa-l-anbiyā' fī-l-tawrāt » (« Les racines du problème : Dieu et les prophètes dans la Torah ») ;
- « Al-ḥall al-masīḥiyy : min al-ṯiyūlūǧiyā ilā-l-krīstūlūǧiyā » (« La solution chrétienne : de la théologie à la christologie ») ;
- « Al-nubuwwa wa-l-bunuwwa : fahm al-diyānat, šarqan wa ġarban » (« Prophétie et filiation : compréhension de la religion, en Orient et en Occident »)
- « Ǧadal al-hartaqa wa-l-urṯūḏuksiyya : al-iḫtilāf al-qadīm bayna 'aqliyyatayn » (« Débat entre hérésie et orthodoxie : un ancien différend entre deux modes de pensée ») ;
- « Al-ḥall al-qur'āniyy : i'ādat binā' al-taṣawwurāt » (« La solution coranique : refondation des représentations ») ;
- « Kalām al-islām : al-waṣla al-šāmiyya-l-'irāqiyya » (« La théologie islamique : l'articulation syro-iraqienne ») ;
- « Al-lāhūt wa-l-malakūt : uṭur al-tadayyun wa dawā'iruhu » (« Théologie et souveraineté : cadres et domaines de la religiosité ») ;
- « Al-ḫātima wa-l-fawā'id al-muhimma » (« Conclusion et éléments utiles importants ») ;
- « Ǧadaliyyat al-'alāqa bayna-l-dīn wa-l-'unf wa-l-siyāsa » (« Dialectique de la relation entre religion, violence et politique »).

Livre qui s'adresse à la fois aux spécialistes et au lecteur commun, *Al-Lāhūt al-'arabī* contient aussi un nombre important de références de bas de page, qui sont à la fois gages de scientificité et incitations à approfondir le sujet. Parmi ces références, outre les notes explicatives de l'auteur sur certains points lexicaux ou historiques, l'auteur fournit soixante-neuf titres d'ouvrages,

trente-deux classiques et trente-sept modernes. Dans les références classiques, il y a bien sûr les quatre textes scripturaires : la Bible hébraïque, les Evangiles, le Coran et le Hadith ; de nombreux auteurs chrétiens, tels que Eusèbe de Césarée[723] (263-339), Ibn al-'Assāl [724](1205-1265) et d'autres ; islamiques, tels que Ibn Ḥazm[725] (994-1064), Al-Bīrūnī[726] (973-1048), Al-Ṭabarī[727](838-923) et d'autres. Quant aux références modernes, Zaydān cite, outre dictionnaires et encyclopédies religieuses, pléthore d'auteurs chrétiens tels que Munīr Šukrī[728](1908-1990), Nīqūlā Ziyāda[729](1907-2006), Mattā al-Miskīn[730] (1919-2006) et Tādrus Ya'qūb al-Malṭī[731], ainsi que de célèbres historiens musulmans tels que Ǧawād 'Alī[732](1907-1987), Aḥmad Amīn[733](1886-1954) et Ra'fat 'Abd al-Ḥamīd[734], le linguiste Ḥasan Ẓāẓā[735](1919-1999), et un certain nombre d'auteurs occidentaux.

Toutefois, au terme de cet exposé extrêmement bien documenté, s'appuyant sur des références variées autant en ce qui concerne l'époque que la diversité des points de vue, le lecteur est quelque peu surpris par le dernier chapitre (« Ǧadaliyyat al-'alāqa bayna-l-dīn wa-l-'unf wa-l-siyāsa »), dans lequel l'auteur expose sa « théorie des solstices et des équinoxes ». Fascinante mais dépourvue de toute scientificité, cette théorie arrive de manière totalement inattendue en conclusion d'un ouvrage qui se veut celui d'un historien spécialiste de l'histoire des religions. Ainsi, nous avons l'impression que chez Zaydān, si la fiction ne peut être exempte de discours, le discours ne parvient pas à éviter le recours au mythe.

---

723 Yūsābiyūs al-Qayṣarī, *Tārīḫ al-kanīsa* [Histoire de l'Eglise] (tarǧamat Murqus Dāwūd), Maktabat al-maḥabba, (al-ṭab'a al-ṯāniya).
724 Ibn al-'Assāl, *Talḫīṣ qawānīn al-kanīsa* [Résumé des dogmes de l'Eglise], maḫṭūṭat al-matḥaf al-brīṭānī, raqam 1331/šarqī, al-waraqa al-tāsi'a/a.
725 Ibn Ḥazm, *op.cit*.
726 Al-Bīrūnī, *Taḥqīq mā li-l-Hind min maqūla maqbūla li-l-'aql aw marḏūla* [Enquête sur les concepts acceptables et inacceptables dans la pensée de l'Inde], Al-hay'a al-'āmma li-quṣūr al-ṯaqāfa, al-ḏaḫā'ir 109.
727 Al-Ṭabarī, *Tārīḫ al-rusul wa-l-mulūk* [Histoire des prophètes et des rois].
728 Munīr Šukrī, *Qirā'āt fī tārīḫ al-kanīsa al-miṣriyya* [Lectures de l'histoire de l'Eglise égyptienne], Risāla ǧam'iyya Mār Mīnā al-rābi'a 'ašara, 1993.
729 Nīqūlā Ziyāda, *Al-masīḥiyya wa al-'arab* [Le Christianisme et les Arabes], Dār Qadmus, Dimašq (al-ṭab'a al-ṯāliṯa), 2001.
730 Mattā al-Miskīn, *Al-inǧīl bi-ḥasab al-qiddīs Murqus : dirāsa wa tafsīr wa šarḥ* [L'Evangile selon saint Marc : étude, interprétation et explication], Dayr al-qiddīs Anbā Maqār, Wādī al-Naṭrūn, 1996.
731 Tādrus Ya'qūb al-Malṭī, *Al-bātrūlūǧī* [Patrologie], Kanīsat al-šahīd al-'aẓīm Mār Ǧurǧus, Al-Iskandariyya, 2008.
732 Ǧawād 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī tārīḫ al-'arab qabla al-islām* [Traité sur l'histoire des Arabes avant l'islam], Al-maǧma' al-'ilmī al-'irāqī, 1956-1960.
733 Aḥmad Amīn, *Faǧr al-islām* [L'Aube de l'islam], 1929.
734 Ra'fat 'Abd al-Ḥamīd, *Al-fikr al-miṣrī fī al-'aṣr al-masīḥī* [La Pensée égyptienne à l'époque chrétienne], Maktabat al-usra, Miṣr, 2000.
735 Ḥasan Ẓāẓā, *Al-fikr al-dīnī al-isrā'īlī* [La Pensée religieuse israélite], Ma'had al-buḥūṯ wa al-dirāsāt al-'arabiyya, Al-Qāhira, 1971.

En ce qui concerne les autres textes théoriques, il s'agit pour la plupart d'articles de fond publiés dans la presse nationale, que Zaydān a voulu rassembler, encouragé peut-être par le succès croissant qu'il obtient auprès du lectorat égyptien et arabe. Comme toujours, ici aussi le but affiché est celui de « faire de la lumière sur une région obscure de la conscience commune, et reconstruire certaines représentations erronées de beaucoup d'évènements » (*iḍā'at minṭaqatin mu'timatin min al-wā'ī-l-'āmi, aw i'ādat binā'i ba'ḍi-l-taṣawwurāti-l-maġlūṭati li-'adīdin min al-waqā'i'i*)[736]. Dans *Matāhāt al-wahm*, il approfondit notamment la question des conflits entre les Eglises, les légendes qui entourent la conquête de l'Egypte et la manière dont s'est construite l'identité copte. De plus, il revient sur les raisons qui l'ont poussé à la composition de *'Azāzīl,* en fournissant d'éclairantes informations sur le bagage intertextuel du roman. Ainsi, il dit :

"سعيت من خلالها إلى إحياء لون مطمور من الأدب العربي القديم، رأيت آثاره وشواهده في قصص "حي بن يقظان" و "سلمان وأبسال" و "رسالة العشق" لابن سينة، ورسالة "الغربة الغربية" للسهروردي و "طواسين" الحلاج و "منطق الطير" لفريد الدين العطار".[737]

« A travers celui-ci [*'Azāzīl*] j'ai essayé de revivifier un genre enseveli de la littérature arabe classique, dont les traces et les illustrations se trouvent dans les récits de « Ḥayy ibnYaqẓān », de « Salamān wa Absāl » et du « Traité de l'amour » d'Avicenne, dans l'épître « L'Exil occidental » de Sohawardi, dans les « Poèmes mystiques » d'Al-Ḥallāğ, et dans « La Conférence des oiseaux » de Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār ».

Ainsi, par cette liste d'hypotextes, l'épitexte zaydanien offre au lecteur une importante clé de lecture de son roman. Tous ces récits traitent, de manière différente, du rapport que l'homme entretient avec Dieu lorsqu'il choisit d'emprunter la voie mystique. Quant à *'Azāzīl,* la « nature du discours romanesque » (*ṭabī'at al-ḫiṭāb al-riwā'iyy*) est de montrer « la victoire de l'homme sur l'horrible violence engendrée par la religion » (*tantaṣiru li-l-insāni ḍidda-l-'unfi-l-maqīti-llaḏī yatawassalu bi-l-dīni*)[738].

Dans *Fiqh al-ṯawra*, il aborde en revanche la question de la révolution égyptienne de 2011 du point de vue de l'historien et de l'analyste politique. Il traite notamment le concept d'« Etat séculier avec une référence islamique » (*dawla madaniyya bi-marğa'iyya islāmiyya*), au sujet duquel il dit :

[736] *Matāhāt al-wahm*, p. 8.
[737] *Ibid.*, p. 108.
[738] *Ibid.*, p. 133.

"نكتشف أن "دولة مدنية بمرجعية إسلامية"هو بالتمام والكمال نظام الحكم الثيوقراطي، ولم يقدر أحد على المعارضة وإلا شهرت بوجهه النصال الرهاف المقتطف من السياق القرآني، والسيوف التي طالما قطعت رقاب "الخارجين عن الجماعة". "[739]

« On s'aperçoit que l'"Etat séculier avec une référence islamique" correspond exactement au régime de la théocratie, auquel personne ne peut s'opposer sans que l'on brandisse devant lui les lames effilées extraites du contexte coranique, et les épées qui pendant longtemps ont tranché les cous de ceux qui "dévient de la doctrine orthodoxe" ».

La relation entre politique et religieux, fil conducteur de tous les romans, est ici illustrée par le modèle de l'« Etat séculier avec une référence islamique » prôné par le mouvement des Frères musulmans égyptiens. Partant du Ve siècle de notre ère, avec *'Azāzīl* et les épitextes qui l'éclairent, Zaydān boucle la boucle de son projet global d'analyse de la violence, jusqu'aux événements qui se déroulent de nos jours.

Enfin, dans ces textes situés en dehors et autour de ses romans, Zaydān propose une série de solutions afin de sortir du cercle vicieux qui lie violence, politique et religieux. C'est le cas, notamment, de *Al-Lāhūt al-'arabī* qui, en conclusion de son dernier chapitre intitulé *Ǧadaliyyat al-'alāqa bayna al-dīn wa-l-'unf wa al-siyāsa* (« Dialectique de la relation entre religion, violence et politique »), fournit une liste d'instructions et de recommandations à l'usage du citoyen, mais surtout du gouvernant. Ces instructions et ces recommandations sont exposées dans des petits sous-chapitres : *Al-ǧadal al-ṯulāṯī* (« Le débat triangulaire ») ; *Ufuq al-ta'āyuš* (« Les horizons de la cohabitation ») ; *Al-fahm wa-l-tafahhum* (« Compréhension et intercompréhension ») ; *Al-iḏhār badīlan li-l-istitār* (« Montrer au lieu que cacher ») ; *Al-ḍabṭ al-mutawāzin* (« Une régulation équilibrée ») ; *Al-ta'āwun al-duwalī* (« Coopération entre les Etats »). Les trois premiers sous-chapitres affirment l'autonomie fondamentale de la sphère politique et de la sphère religieuse, tout en insistant sur la nécessité du maintien de l'une et de l'autre dans la société. Le quatrième et le cinquième chapitre expliquent les raisons pour lesquelles les Etats doivent absolument tenir compte, reconnaître et permettre le développement des mouvement religieux émergeants, tout en les régulant de manière à ce que les sentiments de revanche et de haine ne germent pas en eux, en enclenchant la spirale de violence. Enfin, le dernier chapitre appelle à une coopération internationale en matière de lutte contre la violence de matrice religieuse. A travers ce genre d'écrits, l'épitexte zaydanien s'affranchit ainsi définitivement du texte littéraire, pour assumer la forme d'un manifeste.

[739] *Fiqh al-ṯawra*, p. 188.

Si l'essai – par sa tendance à la cohérence et à l'univocité - semble être un genre plus approprié à l'expression précise de la pensée, sa puissance expressive et sa capacité performative sont limitées. Aussi, s'il veut atteindre pleinement son objectif, le discours argumentatif doit-il s'investir dans le roman car « seule la forme romanesque peut rendre les conditions vivantes dans lesquelles le discours s'exerce et réaliser ainsi la convergence de la pensée, du sentiment et de l'action »[740]. Le roman permet en effet de donner vie à la pensée, de l'incarner, de manière à ce que ses arguments parviennent de manière plus efficace, à un public plus vaste. Ainsi, comme l'affirme l'écrivain autrichien Heimito Von Doderer :

> « L'essayiste s'exprime avec des mots et par des moyens grammaticaux (logiques), ce qui fait que sa tentative de « saisir » ce qui est en profondeur ne peut jamais arriver à un résultat entier, puisqu'il parle « sur les choses » et tente de tout nommer directement. L'artiste de la langue (l'« écrivain ») en revanche, qui travaille en apparence avec le même matériau (« la langue »), mais d'une tout autre manière, parle à travers des images, de façon voilée et pourtant incomparablement juste. »[741]

Toutefois, le récit (ou toute autre procédure fictionnelle) est d'abord un exercice de style. Il n'affirme rien, mais « il expérimente, interroge, brouille les références, laisse coexister les contradictions »[742]. Cette possibilité de contradiction, ainsi que le risque de mauvaise interprétation entraîné par la polyphonie romanesque, semblent être à l'origine du choix de Zaydān de faire coexister, dans un seul projet littéraire, romans et écrits théoriques.

Malgré cela il arrive que, pendant l'acte de lecture, le lecteur relève des choses que l'auteur ne pouvait pas vouloir dire et qui pourtant sont présentes clairement dans le texte. Lorsqu'on aborde le discours de l'auteur sur son texte, donc, il faut toujours tenir compte de ce décalage possible entre discours dans le texte et discours hors du texte[743].

Après avoir analysé l'usage que Zaydān fait de ces différents genres littéraires, la question est de savoir si, chez cet auteur, un conflit s'installe entre l'art et les idées, c'est-à-dire entre l'écriture en tant que telle, celle de l'*écrivain*, et la transmission d'un contenu théorique, celle de l'*écrivant*. Ou bien si, au vu du contexte et du savoir-faire de l'écrivain, l'art et les idées s'associent de manière harmonieuse pour confluer vers une fin unique et cohérente avec l'esprit de ce dernier.

---

[740] L. Dahan-Gaïda, « Théorie de l'essai et pratique romanesque chez Robert Musil », in G. Philippe, *op.cit.*, p. 65.
[741] Eric Chevrel, « Un romancier théoricien de l'anti-essai : Heimito Von Doderer », in G. Philippe, *op.cit.*, p. 71.
[742] Marcel Hénaff, *Sade, l'invention du corps libertin*, PUF, 1978, p. 324.
[743] Umberto Eco, *Lector in fabula*, Grasset, 1979, pp. 230-231.

Cette étude des genres nous a permis d'établir un schéma de fonctions et de significations dans lequel chaque élément du texte a sa place dans le projet rhétorique et didactique global de l'auteur. Complété par les apports de l'épitexte, ce schéma représente une construction qui s'effectue progressivement, le temps de la lecture. C'est pour cette raison que les outils de l'analyse narratologique et générique ne suffisent pas à rendre compte de la signification de l'œuvre : celle-ci ne peut apparaître qu'à l'aide d'une approche sociocritique qui analyse la réception telle qu'elle est construite par le texte. Une telle analyse fera l'objet de la troisième partie de ce travail.

TROISIEME PARTIE : ZAYDĀN ET SON LECTEUR

Comme nous venons de le montrer, les stratégies du Zaydān *écrivant* ne sont pas disjointes de celles de l'*écrivain*. L'écrivant a toujours un objectif et un destinataire. Comme le dit le critique Etienne Barilier, « une œuvre engagée est une œuvre *engageante*, qui suscite les débats, qui éveille chez les lecteurs la conscience et le désir d'action »[744]. Mais s'il veut que son message ait une vraie force illocutoire et performative, l'écrivant doit savoir créer un texte artistiquement à la hauteur de ses objectifs. L'écrivant donc, ne l'est pleinement que s'il est aussi écrivain. En d'autres termes, en empruntant à Etienne Barilier une expression très pertinente, il faut savoir « *changer de monde* » pour « *changer le monde* »[745]. Ainsi, l'opposition de Roland Barthes entre « écrivant » et « écrivain » s'annule ici en faveur d'une interdépendance nécessaire de ces deux attitudes face au texte.

Chez un auteur comme Zaydān, qui met clairement en avant son rôle de pédagogue, la portée de son engagement se concevra donc, comme disait Jean-Paul Sartre, « à l'aune de son efficacité, c'est-à-dire à l'aune de sa capacité à atteindre le public choisi et visé »[746]. Le pôle artistique d'un texte (c'est-à-dire celui du texte produit par l'auteur, incluant ses choix génériques et stylistiques) et son pôle esthétique (c'est-à-dire celui de la concrétisation du texte réalisée par l'acte de lecture) sont ainsi strictement liés, car toute œuvre littéraire ne peut trouver sa réalisation que dans la lecture qu'en fait son public.

Dans cette partie, nous nous intéresserons à l'esthétique de la réception zaydanienne, c'est-à-dire à la façon dont Zaydān construit la communication avec son lecteur. Au regard de cet objectif, le modèle d'analyse proposé par Wolfgang Iser nous a semblé l'un des plus opératoires. Représentant majeur de l'école de Constance avec Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser essaye de résoudre l'apparente contradiction entre le texte littéraire en tant que création artistique établie et en tant qu'actualisation éphémère par un acte de lecture. Sa théorie ouvre -

[744] Jean Kaempfer et Jérôme Meizoz (dir.), *Formes de l'engagement littéraire (XVIe-XXIe siècles)*, Lausanne, Éditions Antipodes, 2006, p. 278.
[745] *Ibid*., p. 267.
[746] *Ibid*., p. 114.

dans les années 1970 - une importante voie vers un accord entre l'analyse narratologique et la sociologie. Le texte est, selon Wolfgang Iser, un processus qui va du regard que l'auteur porte sur le monde aux actes de sélection et combinaison des éléments pour le texte, à la perception et la réception du lecteur[747]. Ce processus englobe donc une dimension sociologique (le regard de l'auteur sur la société) ; une dimension artistique (les choix de sélection et de combinaison effectués par l'auteur, c'est-à-dire la manière dont il manie la langue pour atteindre l'objectif de la communication) ; une dimension esthétique (liée à la réception). « Le texte – dit Wolfgang Iser - donne lui-même de manière anticipée son mode de réception et libère en cela un potentiel d'effet dont les structures mettent en branle - et jusqu'à un certain point contrôlent - le processus de réception »[748].

Ainsi, après avoir exposé les théories de Zaydān telles qu'elles ressortent de son œuvre littéraire et de son essai, et après avoir étudié les stratégies génériques de l'auteur, nous nous penchons à présent sur la façon dont les textes étudiés construisent de manière anticipée leur mode de réception. Notre analyse de la construction de la réception dans le texte s'articulera en trois points : la construction de l'autorité discursive ; les signes textuels d'une écriture performative ; la construction du/des lecteur(s) inscrit(s) dans les textes.

Pour mener cette analyse, nous avons mobilisé les outils de la sociocritique, notamment les contributions de Susan Rubin Suleiman (*Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, PUF, 1983) et Ruth Amossy (*La Présentation de soi. Ethos et identité verbale*, PUF, 2010) sur la construction de l'autorité discursive ; ceux de la théorie de la réception, en particulier les travaux de Wolfgang Iser (*L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Mardaga, 1976) et Vincent Jouve (*L'effet-personnage dans le roman*, PUF, 2008 et *Poétique du roman*, Armand Colin, 2015), ainsi que ceux de l'approche sémiotique, notamment celle proposée par Umberto Eco (*Lector in fabula*, Grasset, 1979), sur l'acte de lecture et la construction du lecteur dans et par le texte. Enfin, la sociologie de la littérature et la sociologie de la réputation - sans être les prismes de notre analyse – ont contribué également à éclairer la manière dont Zaydān conçoit son œuvre et opère sur ses textes. Comme l'affirme Claude Duchet, un des théoriciens de l'approche sociocritique, nous ne devons pas chercher la société *dans le* texte, mais la « société *du* texte »[749].Pour l'œuvre de Zaydān, ce sont les textes eux-mêmes qui, étudiés de manière

[747] Wolfgang Iser, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Sprimont, Mardaga (coll. « Philosophie et langage »), 1976.
[748] *Ibid*., p. 5.
[749] Claude Duchet et Patrick Maurus, *Un cheminement vagabond : nouveaux entretiens sur la sociocritique*, Paris, Honoré Champion, 2011, pp. 83-84.

approfondie grâce aux outils de l'analyse stylistique et narratologique, des études de genre et de la réception, nous informent sur la manière dont l'univers social et idéologique y est déformé et reformulé, nous permettant ainsi de comprendre les enjeux de la réécriture de l'histoire qui s'y opère, dans le contexte de l'Egypte actuelle.

Ainsi, l'étude des textes et des destinataires qu'ils englobent nous permettra – nous l'espérons – d'expliquer les débats suscités par l'œuvre de Zaydān en Egypte.

CHAPITRE VI : CONSTRUCTION DE L'AUTORITE

Pour que l'objectif rhétorique soit atteint, c'est-à-dire pour que le texte soit lu comme l'auteur l'a prévu[750], il faut que le discours émane d'une source d'autorité. Selon la rhétorique aristotélicienne, l'action sur l'auditoire passe par trois éléments : le *logos*, le *pathos* et l'*ethos*. Le premier correspond à la capacité de produire un discours organisé en arguments valides, le deuxième à l'art d'émouvoir l'auditoire, le troisième à construire une image de soi crédible et digne d'autorité. Ainsi, dit Aristote, l'orateur qui veut influencer son auditoire doit avant toute chose faire preuve de *phronesis*, soit de compétence. De la même manière l'auteur qui veut agir sur les consciences doit fournir des données précises, détaillées, voire chiffrées sur les périodes historiques dont il traite. Il doit faire preuve d'un savoir vaste, voire encyclopédique, de manière à se présenter comme une référence inégalable. Il doit être capable, enfin, d'appuyer son propre discours par des arguments d'autorité, qui ne peuvent être remis en cause. Tous ces éléments constituent ce que Ruth Amossy a appelé l'« *ethos* discursif », c'est-à-dire l'ethos de l'autorité énonciative, par opposition à l' « *ethos* préalable » représenté par l'image de ce dernier auprès de l'auditoire en fonction de son statut ou de sa réputation[751]. Dans sa contribution à l'ouvrage de Gilles Philippe, Denis Pernot dit :

> « Le romancier qui désire faire œuvre pédagogique doit montrer qu'il a compétence à parler en maître pour s'autoriser à ponctuer l'intrigue qu'il construit de réflexions, de commentaires ou de conseils. Dans la mesure où toute relation didactique associe un maître à un disciple, l'œuvre du romancier-pédagogue est souvent précédée d'un travail préfaciel invitant le lecteur à s'en tenir à une position d'écoute »[752].

Chez Zaydan ce travail préfaciel est mené via sa posture de personnage public, et à travers son activité épitextuelle. Mais il est aussi présent tout au long du texte, à travers les signes de l'autorité discursive. Qu'on les lise comme des romans à thèse, comme des romans historiques ou autre, les romans de Zaydān apparaissent comme des romans autoritaires car ils renvoient,

---

[750] Cette idée est, en soi, problématique. Dans le cadre d'une analyse textuelle, l'auteur dont on parle est – pour utiliser la terminologie de Umberto Eco - l'auteur « modèle », c'est-à-dire l'auteur tel qu'il se dégage de l'ensemble des éléments du texte. En ce qui concerne Zaydān, la production épitextuelle fournit – comme nous l'avons montré dans la deuxième partie de notre recherche – d'importants éléments permettant d'identifier les intentions de l'auteur quant à la lecture qu'il faut avoir de son œuvre.

[751] Ruth Amossy, *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, PUF, 2010.

[752] Denis Pernot, « Le travail de légitimation littéraire et intellectuelle du romancier-pédagogue à la fin du XIXe siècle », in G. Philippe, *op.cit.*, p. 270.

en dernier lieu, à une parole de Vérité qui est celle de l'historien et du pédagogue. Dans son ouvrage sur le roman à thèse, Susan Suleiman affirme que :

« Toute parole de Vérité est celle d'un dieu. Mais comme nous savons qu'en dernier lieu toute parole romanesque est celle du romancier, cette double constatation nous fait reconnaître la vulnérabilité, le manque d'autorité irrémédiable, de tout roman à thèse »[753].

Historien renommé, Zaydān se sert de son statut d'universitaire pour remédier à ce manque structurel d'autorité du roman. Sa démarche est double : avant tout, il élabore et nourrit la construction de sa réputation de romancier pédagogue ; ensuite, il réalise un texte duquel se dégage, à la fois sur le plan intra-diégétique (c'est-à-dire à l'intérieur du récit fictionnel) qu'extra-diégétique, une autorité discursive.

6.1. La réputation

La réputation est un élément important dans la mesure où il entre en jeu dans la construction de l'horizon d'attente du lecteur avant même que ce dernier se penche sur le texte. En effet, certains sociologues[754] affirment que la réputation pèse fortement sur l'attention que l'on porte à une œuvre et sur la façon d'en aborder la lecture. Les prix littéraires ont souvent une influence sur la réputation, car ils peuvent créer ou changer le statut d'un auteur. Ceci est d'autant plus vrai en Egypte, où le champ littéraire dit « légitime » a été pendant longtemps fermé sur lui-même, et n'a commencé à s'ouvrir que depuis le début des années 2000. Ainsi, l'IPAF (International Price for Arabic Fiction, appelé communément le Booker arabe), mis en place en 2008, a permis à un auteur tel que Zaydān, inconnu dans le champ littéraire, de se faire connaître et de devenir en même temps l'un des romanciers arabes les plus en vogue du moment. Cependant, l'obtention d'un prix renommé tel que le Booker ne suffit pas à la construction d'une bonne réputation. Cette dernière doit être cultivée, entretenue. Zaydān a été très habile de ce point de

[753] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 141.
[754] Voir notamment les travaux de John Rodden, *The politics of literary reputation : the making and claiming of « St. George » Orwell*, Oxford University Press, 1989, et Nathalie Heinich, *L'épreuve de la grandeur. Prix littéraires et reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1999.

vue, car il a réussi à tirer profit au maximum de son succès à la suite de la publication de *'Azāzīl* et de l'obtention du Booker pour ce dernier en 2009. Il a fidélisé d'une part ses lecteurs, grâce à de nombreuses activités menées sur les réseaux sociaux, et a attiré d'autre part la meilleure maison d'édition égyptienne du moment, Dār al-šurūq, qui a pris en charge la publication de tous ses romans et autres ouvrages. Après la sortie de *'Azāzīl,* cet historien spécialiste de soufisme et de philosophie islamique, connu uniquement dans un cercle d'initiés, a su progressivement s'imposer auprès du grand public comme une autorité en matière d'histoire des religions, et comme un référent incontournable – du moins pour ses très nombreux admirateurs - sur la situation sociale et politique de l'Egypte des dernières années. De plus, il a su, paradoxalement, tirer profit d'une mauvaise réputation dont il jouissait - et dont il continue de jouir - au sein du champ légitime. Accusé à plusieurs reprises d'être un écrivain médiocre, voire de plagier des romans connus[755], puis de porter atteinte, par ses œuvres et ses propos, au christianisme et à l'islam, il s'est défendu en mettant en avant l'hostilité que pouvaient générer ses positions politiques indépendantes d'une part, et son statut de marginal, d'*outsider* indésiré par rapport au champ littéraire légitime d'autre part. Ainsi, si la présumée bonne réputation peut avoir des conséquences négatives sur la carrière (on se souvient par exemple de Romain Gary qui, après l'obtention du Goncourt en 1966, décide de publier sous un pseudonyme pour s'affranchir de sa réputation), à l'inverse la présumée mauvaise réputation peut en avoir de positives. La réputation est donc loin d'être le pur reflet de la qualité intrinsèque de l'écrivain : elle est aussi le résultat de facteurs institutionnels, historiques, et sociaux[756]. Ces derniers entrent en jeu aussi dans la construction de l'effet de lecture de la part du romancier et dans le travail interprétatif opéré par le lecteur sur le texte fictionnel. Si on reprend la distinction faite par Amossy entre *ethos* discursif et préalable, la réputation est incluse dans le cadre du deuxième, dans la mesure où elle précède l'acte de lecture ; toutefois, elle représente aussi une construction continue (se déroulant avant et après la production des textes), et à ce titre elle participe aussi de l'*ethos* discursif. Les frontières sont en effet très perméables entre le discours sur soi produit par le texte et celui qui se situe à l'extérieur du texte.

[755] *'Azāzīl* serait notamment la copie du roman de Dan Brown *Da Vinci code* (2003), ou bien du roman de Charles Kingsley *Hypatia* (1853), traduit en arabe par 'Azzat Zakī dans les années 1960.

[756] Intervention de Pierre-Marie Chauvin, « Sociologie de la réputation » in Jean-François Louette, cours « Sociologies de la littérature », Sorbonne Paris IV, 12 décembre 2013.

En ce qui concerne l'autorité discursive qui se dégage des textes, elle réside dans plusieurs éléments, tant au niveau intra-diégétique qu'extra-diégétique. Ces éléments ont en commun de renvoyer à une parole de Vérité : vérité de l'universitaire ou vérité de la parole divine.

6.2. L'autorité discursive

6.2.1. L'*ethos* discursif sur le plan intra-diégétique

A propos de l'*ethos* discursif, Vincent Jouve affirme que :

« Tous les procédés destinés à renforcer la confiance qu'inspire le locuteur relèvent de l'*ethos* : citations, références aux « autorités », appui sur des témoignages, appel à l'histoire et au vraisemblable. Un jugement aura d'autant plus de force que celui qui l'émet est qualifié pour cela »[757].

Sur le plan intra-diégétique, le premier signe de l'autorité discursive chez Zaydān est représenté par la parole du narrateur homodiégétique témoin oculaire d'événements charnière et de personnages clés de l'histoire. Ce dernier, que nous avons évoqué lorsque nous avons parlé des informateurs du roman historique, source de l'histoire mais aussi interprète ultime de celle-ci, fonctionne comme relai des informations qui proviennent de son expérience vécue, mais aussi des témoignages recueillis auprès des acteurs des événements, notamment des personnages référentiels. Savants, personnages charismatiques, dotés ou transmetteurs d'une parole sainte ou divine, ces derniers sont les vecteurs principaux, à l'intérieur de la diégèse, de l'autorité discursive. Dans son article, D. Pernot traite de la légitimation du romancier pédagogue par l'intermédiaire de cette catégorie de personnages :

« Le romancier-pédagogue fait tout d'abord un choix d'énoncé et met en scène le parcours d'un jeune héros qui entre dans la vie et rencontre des mentors susceptibles de lui glisser des avertissements similaires à ceux qu'il souhaite faire passer à ses lecteurs. Ce faisant, il introduit dans le cadre de son récit des figures qui occupent thématiquement les emplois valorisés du champ discursif : des professeurs de philosophie morale ou politique, des politiciens exerçant de hautes fonctions d'Etat, des hommes de lettres écoutés. Grâce à de longs moments de récit de paroles, le romancier-pédagogue fait entendre leur voix et introduit sans rupture de continuité du discours dans le récit. Afin de se montrer sous les traits d'un connaisseur des débats de son temps, il a plus de soin de confier des propos identifiables et indexables au personnel d'escorte de son héros. […] Afin de montrer qu'elle ne doit pas être lue seulement pour son intrigue, l'œuvre du romancier-pédagogue vient donc ostensiblement s'inscrire

[757] V. Jouve 2015, p. 112.

dans un cadre intertextuel. Appuyée sur la parole d'autorités que le lecteur averti reconnaît, elle prend les aspects d'une œuvre à thèses qui, démontrant la validité d'une vision donnée du monde, fait loi d'un cas particulier. »[758]

Dans le cas des romans de Zaydān, une place privilégiée est occupée par tous les personnages qui sont porteurs de connaissances et d'érudition, à travers lesquels on perçoit, dans le texte, la présence de l'auteur en sa qualité d'universitaire. C'est le cas principalement de Hībā et de Nestorius dans *'Azāzīl,* du Nabatéen dans *Al-Nabaṭī,* du protagoniste, de Nūrā et de tous les personnages qui jouent au fur et à mesure le rôle de guides dans les lieux parcourus dans *Maḥāll*. Frédéric Lagrange nous fait remarquer que Hībā est, comme son créateur, un passionné du livre ; que, comme lui, il aime s'exhiber en érudit. Sa légitimité en tant que source d'autorité discursive tient à son érudition. Déclinaison de la *phronesis* aristotélicienne, cette érudition est l'un des moyens pour exprimer son opinion dans le champ littéraire (et politique) arabe et égyptien. Frédéric Lagrange note que celle-ci n'est pas la seule voie d'accession à la légitimité, mais que Zaydān la choisit car il a les instruments pour la pratiquer. La proximité avec la rue (*al-ḥāra*, litt. « le quartier »), poursuit Frédéric Lagrange, pourrait représenter une autre voie pour se construire une légitimité discursive, comme elle l'était pour Naǧīb Maḥfūẓ et d'autres. Mais l'auteur de *'Azāzīl* ne connaît, ni ne provient pas de la rue. La preuve en est que, quand ils existent, ses dialogues en dialecte ne sont pas aussi réussis que ceux qui se trouvent chez des auteurs dont la langue est imprégnée des idiomatismes de la rue. Zaydān s'exprime, et ne peut que s'exprimer, conclut Frédéric Lagrange, depuis sa bibliothèque, ou depuis sa chaire de professeur à l'université[759].

Son autorité et sa légitimité en tant que romancier pédagogue résidant essentiellement dans l'étendue de sa science, nous retrouvons dans ses romans de nombreux passages qui donnent lieu à la profusion de ce vaste savoir. Les occurrences sont trop nombreuses pour que nous puissions les citer dans leur totalité. Quelques exemples de digressions de taille plus importante suffiront à donner une idée du type d'insert qui confère aux romans leur caractère d'érudition. Dans *'Azāzīl,* par exemple, les conversations entre Nestorius et Hībā au sujet de la bibliothèque de ce dernier sont l'occasion de longs excursus érudits. Ainsi, lorsque Nestorius découvre que

[758] D. Pernot, « Le travail de légitimation littéraire et intellectuelle du romancier-pédagogue à la fin du XIXe siècle », in G. Philippe, *op.cit*., pp. 272-273.
[759] Frédéric Lagrange, « Est-ce que *'Azāzīl* est la version romanesque de *Al-lāhūt al-'arabī* », cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014.

le moine est en possession d'un exemplaire de *La Cité de Dieu* de Saint Augustin, il saisit l'occasion pour s'étendre sur le contexte et les raisons de la composition de cet ouvrage :

"أغوسطين رجل مبارك، ومن يسبقه في أسقفية أفريقيا رجل مثله [...].لكنه التحق بخدمة الرب متأخراً، بعدما قضى معظم حياته جندياً، وخاض حروباً كثيرة. وفي العام العاشر بعد الأربعمائة للميلاد المجيد، جرت الحرب التي سقطت فيها روما سقوطها المدوي، بأيدي القوط، وإن كانوا لم يخرّبوها، كما كان متوقعاً منهم. [...] لقد أراد الأسقف أغوسطين بعدما أمعن فكره لسنوات ثلاث تلت سقوط روما المؤقّت، أن يعلن سقوطاً أبدياً. ويعلن بعنوان كتابه، أن مدينة الله لن تسقط أبداً، مثلما سقطت مدينة الإنسان التي هي فانية بالضرورة."[760]

« Saint Augustin […] était un homme béni, qui n'avait jamais eu son pareil dans tout l'évêché de l'Ifriqiya […]. Cependant, il ne s'était mis au service du Seigneur que tardivement, après avoir passé l'essentiel de sa vie comme soldat et vécu plusieurs guerres. En l'an 410 après la glorieuse Nativité de Jésus-Christ, Rome avait subi une lourde défaite face aux Goths ; néanmoins ceux-ci ne l'avaient pas mise à sac, ainsi qu'on aurait pu s'y attendre de leur part. […] Après avoir mûri sa pensée durant trois ans à la suite de la défaite de Rome, l'évêque Augustin a voulu proclamer que cette chute n'était pas provisoire, comme on le pensait, mais qu'il s'agissait d'un effondrement définitif. S'il a intitulé son livre ainsi, c'est pour proclamer que la « cité de Dieu », elle, ne tomberait jamais, contrairement à la cité des hommes, qui était par nature périssable ».

Vers la fin du roman, une autre digression érudite sur l'origine du diable prend place, par la voix du narrateur, au milieu d'un dialogue entre Hībā et Azazel :

"في أصل عزازيل، آراء وأقاويل. بعضها مذكور في الكتب القديمة، وبعضها منقول عن ديانات الشرق. لا تؤمن كل الديانات بوجوده، ولم يعرفه المصريون القدماء، العرفاء.. ويقال إن مولده في وهم الناس، كان في زمن سومر القديمة، أو كان في أيام الفرس الذين يعبدون النور والظلام، معاً، ومنهم عرفه البابليون. ثم كان ذكره الأشهر، في التوراة التي كتبها الأحبار بعد عودة اليهود من السبي البابلي. أما في ديانة المسيح، فالمذاهب كلها تؤكده، ولا تقبل الشك فيه. فهو دوماً في مقام عدو الله، وعدو المسيح، ولا يعرف مقامه من الروح القدس! روى عنه القدماء، أنه خلق الطاووس، فقد ورد في نقش قديم، إنهم عيّروا عزازيل بأنه لا يفعل إلا القبائح، ولا يدعو إلا إليها، فأراد أن يثبت لهم قدرته على فعل الجمال، فخلق هذا الطائر."[761]

« Sur l'origine d'Azazel circulent maintes rumeurs et opinions. Certaines sont mentionnées dans les traités anciens, d'autres sont dérivées de mythes orientaux. Son existence n'est pas admise par toutes les religions : par exemple, les anciens Egyptiens – pourtant très savants – ne le connaissaient pas. D'après des sources mythologiques, il serait né à l'époque de la Sumer antique ou bien du temps des Perses qui vénéraient à la fois la lumière et l'obscurité, et sa figure se serait ensuite transmise aux Babyloniens. Mais le plus célèbre texte qui le mentionne c'est la Torah, que les savants juifs ont rédigé après le retour des Hébreux de leur captivité babylonienne. On peut dire que toutes les obédiences rattachées au christianisme le reconnaissent et n'acceptent pas qu'on mette son existence en doute, car chez toutes il occupe la place d'ennemi de Dieu et d'ennemi du Christ – en revanche on ne connaît pas son statut par rapport au Saint-Esprit… D'après une légende ancienne, c'est à Azazel qu'on doit la création du paon : un bas-relief antique nous apprend que, excédé par les invectives des hommes qui l'accusaient de passer son temps à commettre la débauche et à y inciter, il aurait voulu leur prouver qu'il était également capable d'engendrer du beau – c'est ainsi qu'il aurait créé le paon. »

[760] *'Azāzīl,* p. 39.
[761] *Ibid.*, p. 349.

En tout état de cause, l'importance des digressions et inserts érudits dans ce roman a frappé la critique, à tel point que le libanais 'Abbās Bayḍūn définit *'Azāzīl* comme un « roman encyclopédique » :

"عزازيل رواية موسوعية ثقافية أي أنها تستثمر تبحراً علمياً وهذا نوع أكثر ندرة إن لم نقل إنه مفقود"[762]

« *'Azāzīl* est un roman de culture encyclopédique car il exploite un répertoire érudit. Il appartient donc à un genre rare, pour ne pas dire disparu »

Dans *Al-Nabaṭī,* ce sont les assemblées du Nabatéen qui offrent l'occasion de longues digressions savantes. Vu le contexte du roman, celles-ci sont moins centrées sur l'histoire et la culture livresque que sur la culture orale, la sagesse populaire et la philosophie. C'est le cas, par exemple, lorsque l'homme raconte la légende de la naissance du dieu El :

"وقد ابتدأ الوجود من اللات الربة الاولى، فبقيت دهرا ولا شيء معها، ثم جاء منها من غير زوج إيل، الاله الاول العالي، المسمى في بعض المواضع ذو الشرى، وله اسماء أخرى في مواضع أخرى ... يقال ان ابتداء حملها به كان في وادي فأران وسعت وهي حبلى بين جبل ساعير و ولدته عند قمم سيناء , ومن هنا قيل أن الاله ظهر بفاران ، ومر بساعير و استعلن بسيناء. [...] و لما اتمت اللات الرضاع سعى ايل بعيد عن جبل الربة ، وسلك في شق هائل بين شواهق الجبال ، حتى وصل الى البلدة التي كنا فيها. ولذلك، سميت بالزمن الأول باسمه: أيلة. واشتاق أيل الى اللات، لكن الجبال التي هناك أعاقته عن الرجوع فسميت العقبة."[763]

« L'existence a commencé par Al-Lāt, la première déesse, qui est restée la seule pour un certain temps. Ensuite celle-ci a engendré, sans mari, El, le premier dieu supérieur, appelé à certains endroits Ḏū al-Šarā, ailleurs connu sous d'autres noms. On dit qu'elle est tombée enceinte de lui dans la vallée de Farrān, puis qu'elle s'est déplacée dans les monts Sā'īr, pour accoucher enfin sur les sommets du Sinaï. C'est pour cela qu'on raconte que le dieu est apparu à Farrān, est passé par Sā'īr, et s'est manifesté dans le Sinaï. […] Lorsque la déesse a terminé d'allaiter, El s'est éloigné de la montagne de la déesse, a traversé une énorme gorge entre les montagnes jusqu'à arriver au village où nous étions qui, pour cette raison, a été initialement appelé par son nom : Elath. El a ensuite éprouvé de la nostalgie pour Al-Lāt, et a voulu retourner chez elle, mais les montagnes là-bas l'en ont empêché. Ce qui leur a valu le nom de Aqaba (« obstacle », ndr.). »

Dans un passage au début du roman, la protagoniste définit elle-même le rôle de ce personnage dans la construction de l'autorité discursive, lorsqu'elle dit :

"وهو الذي سيعلمني في حيوةٍ تالية، خفايا كلام العرب وأسرارَ مَسِّ المعاني بالكلمات."[764]

« C'est celui qui m'apprendra, dans une deuxième vie, les secrets de la langue des Arabes et les mystères de la relation entre les mots et leurs significations. »

---

[762] 'Abbās Bayḍūn, « 'Azāzīl wa ḥaqq al-hartaqa » [« *'Azāzīl* et la vérité de l'hérésie »], *Al- Safīr*, 6/2/2009.
[763] *Al-Nabaṭī,* pp. 230-231.
[764] *Ibid.*, p. 24.

Le Nabatéen a donc un rôle de maître, de précepteur vis-à-vis de la protagoniste, destinataire privilégiée de sa sagesse et alter ego du lecteur du roman.

Ailleurs, la technique de la digression fournit le prétexte pour une explication savante de droit musulman. Comme dans ce passage de *Maḥāll*, où le protagoniste parle du mariage dit « de plaisir » (*zawāǧ mut'a*) pratiqué chez les Chiites :

"يستطيع بصفته مسلما أن يحصل على واحدة منهن. وينكحها وقت ما شاء برخصة 'ملك اليمين' التي سمحت بها الشريعة [...] و يمكنه بطريقة أخرى أن يعقد عليها حينا محددا بحسب الشريعة المسماة المتعة وهو الزواج الذي أحل للمسلمين ثم حرم ثم أبيح في عهد النبي ، وحرمه من بعد ذلك الخليفة عمر .[...] لكن [...] ملك اليمين لا ينكحها غير صاحبها ، وقد تنجب منه فتكون ' أم ولد ' و يصير لها عنده حقوق."[765]

« Il pouvait désormais accéder à l'une de ces filles et la posséder à chaque fois qu'il voulait grâce à ce qu'on appelle « la propriété acquise » permise par la loi de Dieu […]. Ou bien il pouvait faire un contrat avec elle pour une période limitée, selon la loi dite « du plaisir ». Initialement permis aux musulmans, ce type de mariage avait ensuite été déclaré illicite, puis à nouveau autorisé sous le Prophète, pour enfin être interdit sous le calife 'Umar. […] Mais […] la propriété acquise ne peut être possédée que par son propriétaire, et de cette liaison peut naître un enfant. Ainsi, si elle devient « mère d'un garçon », elle acquiert des droits auprès du père ».

Il est certain que l'écriture du roman historique nécessite, dans tous les cas, une certaine attention au détail dans la construction du décor. La grande richesse de détails historiques, géographiques, topographiques, sociologiques qui sont fournis par les romans de Zaydān plonge le lecteur arabe successivement dans les querelles doctrinaires de l'Orient chrétien au Ve siècle, dans les guerres entre Perses et Byzantins au VIIe siècle, dans les pratiques et croyances religieuses de l'Arabie préislamique, et dans les coulisses des réseaux djihadistes au XXIe siècle. La description d'Alexandrie dans *'Azāzīl*, menée avec la minutie du cartographe et l'affection enthousiaste de l'enfant de la ville qu'est Zaydān, représente un modèle très réussi de construction du décor du roman historique[766]. Mais dans les romans de Zaydān cette attention au décor excède les raisons purement stylistiques liées au genre littéraire. Ainsi, par exemple, la description des lieux et de leurs habitants est menée d'une façon extrêmement précise, voire scientifique, comme si elle visait plus que la simple construction d'un cadre pour le récit.

Dans le roman *Maḥāll*, à travers les explications du protagoniste - guide touristique en Haute-Egypte - on apprend, par exemple, de nombreuses informations sur la composition ethnique de la ville d'Assouan :

[765] *Maḥāll*, p. 174.
[766] Voir le chapitre *'Āṣimat al-milḥ wa-l-qaswa* (« La capitale du sel et de la cruauté »), *'Azāzīl*, pp. 58-79.

"أسوان يسكنها النوب والعرب والريفاوية [...] النوبيون منهم جماعتان كبيرتان: الفجكي والمتكي وكلتاهما تقول إنها أصل النوبة والأكثر أصالة من الأخرى. جماعة الفجكي هم الأكثر عددا وامتدادا على ضفتي النيل، والذين يعيشون منهم في السودان يسمون أنفسهم المحس، ويستعلون بعزلتهم عن العرب، والعرب بدورهم يستعلون عليهم أنهم أصل الإسلام، وبأنهم الأكثر والأقدر من النواب، والأقوى. [...] فأبوه من جماعة الجعليين الساكنين شمال السودان وأمه جعفرية. [...] أخبره أبوه يوم جاء به إلى أسوان، أن العرب هنا قرشيون و أعراب من القرشيين الأشراف الجعافرة أهل أمه والخال حمدون، ومنهم الأدارسة وهم أيضا أشراف ينتمون الى آل بيت النبوة. أقل العرب هنا في العدد العبابدة أحفاد عبد الله ابن الزبير ابن العوام [...]. أما الأعراب فهم أنواع، منهم المهاجرون والأنصار والعليجات."[767]

« Assouan est peuplée de Nubiens, d'Arabes et de paysans […] Les Nubiens se divisent en deux grands groupes : les Fedija et les Kenutz. Les uns et les autres affirment être les premiers Nubiens, et les plus authentiques. Les Fedija sont les plus nombreux et les plus répandus sur les deux rives du Nil. Ceux d'entre eux qui habitent au Soudan se font appeler Maḥass. Ils se disent supérieurs aux Arabes dont ils mènent une vie séparée ; les Arabes se disent, à leur tour, supérieurs à eux car ils sont à l'origine de l'islam, ils sont plus nombreux, plus puissants et avec plus de moyens. […] Son père appartient à la tribu des Ǧa'aliyyīn, qui occupe le nord du Soudan. Sa mère est ja'farite […]. Un jour qu'il était venu avec lui à Assouan, son père lui avait raconté que les Arabes ici sont qorayshites et bédouins. Parmi les qorayshites nobles il y a les Ja'āfira, comme la famille de sa mère et de l'oncle Ḥamadūn, et les Adārisa, dont la lignée noble remonte aussi à la famille du Prophète. Les Arabes les moins nombreux ici sont les 'Abābida, les descendants de 'Abd Allah ibn al-Zubayr ibn al-'Awām […]. Quant aux bédouins, il se divisent aussi en Muhāǧirūn, Anṣār et 'Alīǧāt. »

Dans ce roman, c'est la structure même du texte qui permet d'introduire, à travers des figures de cicérones connaissant les lieux par lesquels passe le protagoniste, des inserts savants. Une fois arrivé à Alexandrie, le rôle de cicérone est attribué à Nūrā, qui devient son guide à travers la ville :

"كرموز حي كبير يحيط بأسوار المقابر التي تحيط بالأثر البطلمي المسمى عمود السواري سأل عنه نورا فقالت: إن الناس أقاموه في الزمن المسيحي تخليدا لأحد الأباطرة، وهذا الحي كان ربع المصريين في الاسكندرية القديمة، وكان فيه معبد السيرابيون. "[768]

« Karmūz est un vaste quartier qui s'étend autour des murs du cimetière, au centre duquel se trouve le monument ptoléméen appelé « le pilier des mâts ». Lorsqu'il demanda à Nūrā de quoi il s'agit, elle lui répondit qu'il avait été érigé à l'époque chrétienne en mémoire d'un patriarche. Ce quartier était, dans l'Alexandrie ancienne, la zone musulmane, et on y trouvait le temple du Sérapéum ».

Et la jeune femme de poursuivre un peu plus loin :

"فتولت نورا الارشاد السياحي وراحت تقول كأنها تردد كلاما تحفظه عن ظهر قلب: هذا الميدان هو المكان الاشهر والأقدم في الإسكندرية.. كان اسمه في الزمن البطلمي بوكاليا، وهي كلمة يونانية تعني مرعى البقر، ولكن لم يكن فيه بقر بل معبد جميل أقامته كليوبترا وجعلته بسم ابنها قيصرون، يعني قيصر الصغير، ثم صار المعبد بعد تخريبه كنيسة في الزمن المسيحي، كنيسة ازيلت في الزمن

[767] *Maḥāll*, pp. 24-25.
[768] *Ibid*., p. 83.

الإسلامي. وفي الزمن الحديث أصبح المكان حديقة فيها هذا النصب المرتفع، نسميه ميدان محطة الرمل لأن هذا الترام يأخذ الناس من هنا الى الجزء الشرقي من الاسكندرية الذي كان سابقا منطقة رملية. "[769]

« Nūrā reprit sa veste de guide touristique et commença à réciter comme s'il s'agissait d'un discours appris par cœur : cette place est l'endroit le plus célèbre et le plus ancien d'Alexandrie. A l'époque ptoléméenne, elle s'appelait « Būkāliya », du mot grec qui signifie « pâturage des vaches ». Il n'y avait pourtant pas de vaches, mais un beau temple érigé par Cléopâtre au nom de son fils Césarion, c'est-à-dire « le petit César ». A l'époque chrétienne, le temple a été détruit puis transformé en une église, cette dernière démantelée à son tour durant la période islamique. A l'époque moderne, le lieu est devenu un jardin où l'on trouve ce monument élevé, appelé place de la « Station de sable ». En effet, ce tram qui s'arrête ici emmène les gens vers l'est d'Alexandrie qui était, autrefois, une région sablonneuse. »

Plus tard, en Ouzbékistan, c'est au tour de Fawwāz et de 'Alīšīr[770] de jouer le rôle de guides :

"لتسلية الطريق تطوع فواز لإعطائه بعض المعلومات عن هذا البلد البعيد [...]كانت أوزوبكستان جزء من الاتحاد السوفيتي الذي هيمنت عليه روسيا تسعين سنة ، [...] ولما خرج الروس قبل عشر سنوات من أفغانستان [...] وجدت حكومة روسيا التي تقلصت و تقازمت ، أن الأنسب لها إعطاء اوزوبكستان و بقية الجمهوريات الاسلامية استقلالها ، طواعية ،مع تمكين رجال الحزب الشيوعي من رئاسة هذه البلدان ، فتبقيها بذلك دائرة في الفلك الروسي ، من دون داع لحرب باهظة النفقات ، تطالب بالاستقلال . ومن يوم استقلالها يرأس اوزوبكستان الأمين السابق للحزب الشيوعي، واسمه إسلام كريموف."[771]

« Pour agrémenter le trajet, Fawwāz proposa de lui donner quelques informations sur ce pays lointain. […] L'Ouzbékistan faisait partie de l'Union soviétique, qui est resté sous le contrôle russe pendant quatre-vingt-dix ans […]. Lorsque les Russes sont sortis du pays il y a dix ans […], le gouvernement russe […] a trouvé que la meilleure chose à faire était d'octroyer volontairement l'indépendance à l'Ouzbékistan et aux autres républiques islamiques, et de faire en sorte que les hommes du parti communiste – qui était en plein effondrement - accèdent à la présidence de ces pays. De telle manière, ces derniers étaient gardés dans la sphère d'influence russe sans devoir passer par une guerre extrêmement couteuse pour accéder à l'indépendance. Ainsi, depuis que cette dernière a été déclarée, l'Ouzbékistan est dirigé par l'ancien secrétaire du parti communiste du pays, Islam Karimov. »

Le même accompagnateur expose, un peu plus tard, la composition ethnique de l'Afghanistan :

"الأفغان جمعات كثيرة وقبائل شتى، منهم بشتون وأوزبك وطاجيك. البشتون قبائل كثيرة تسكن جنوب ووسط أفغانستان، ويتداخلون مع المسلمين في شمال باكستان. والأفغان الأوزبك يرتبطون بأهلهم في وادي فرغانة بجنون أوزبكستان، ولديهم في الأرض الأوزبكية جيش قوامه خمسة آلاف مجاهد. والأفغان من الأصول الطاجيكية، يتداخلون مع إخوانهم في طاجيكستان، لكنهم في النهاية أفغان."[772]

« Les Afghans se composent de diverses ethnies et tribus : les pachtounes, les ouzbèques et les tadjikes. Les pachtounes se divisent en de nombreuses tribus qui vivent au sud et au centre de l'Afghanistan, et se mélangent avec les musulmans au nord du Pakistan. Les Afghans ouzbèques sont liés à leurs proches de la vallée de la

[769] *Ibid*., p. 93.
[770] *Ibid*., pp. 164 et suiv.
[771] *Ibid*., pp. 154-155.
[772] *Ibid*., p. 193.

Ferghana au sud de l'Ouzbékistan. Dans ce pays, ils ont une armée de cinq mille combattants. Quant aux Afghans d'origine tadjike, ils se mélangent à leurs frères de Tadjikistan, mais ils sont bel et bien Afghans. »

'Azāzīl est un roman dans lequel on trouve un foisonnement de toponymes, de titres, de notions, de mots grecs, latins, coptes, syriaques, etc. Connus uniquement d'un public d'érudits, ces mots étranges – en particulier ceux qui relèvent de la culture et de l'histoire chrétienne - sont inconnus du lecteur arabe contemporain, de surcroit lorsqu'il est musulman. Pour ce romancier pédagogue, l'autorité passe avant tout par la maîtrise des mots et des concepts. Pour asseoir son autorité discursive, être capable de nommer et de définir est, pour lui, aussi important que le fait même de posséder la connaissance. Car, comme l'affirme Philippe Hamon, « la meilleure façon de disqualifier un personnage, c'est de le disqualifier dans son rapport au langage […] en montrant qu'il ne 'possède' pas la parole qu'il parle »[773].

Ainsi, si les textes théoriques sont le lieu principal dans lequel s'exprime l'universitaire soucieux de préciser, voire rectifier la dénomination et la définition d'un certain nombre de termes importants[774], les romans ne manquent pas de mises au point terminologiques et d'explications lexicales, qui apparaissent parfois comme des ajouts artificiels. Dans *Al-Nabaṭī,* ces mises au point passent par l'intermédiaire de la narratrice. C'est le cas, par exemple, lorsque cette dernière compare des mots coptes avec leurs équivalents arabes :

"يسمّونهم هنا التجّار، والبعض منا يسمّيهم أبناء إسماعيل، والبعض العرب. وهم يسمّون كثيراً من الأشياء بغير أسمائها، فيقولون المهر بدلاً من الأربون، ويسمّون الناموس الذباب، والذباب الذباب.. ويسمّوننا القبط، ويسمّون بلادنا مصر، مع أنها من ألوف السنين اسمها كيمي[775]."[776]

« Ici on les [les Arabes] appelle les marchands, mais certains d'entre nous les appellent les enfants d'Ismaël, et d'autres les Arabes. Ils emploient des mots différents pour appeler les choses : ils appellent la dot *mahr* au lieu de *arbūn* ; ils emploient le même mot pour les mouches et les moustiques ; ils nous donnent le nom de « Coptes » et appellent notre pays *miṣr* [« capitale » ndr.] alors que son nom est, depuis des milliers d'années, Kīmī. »

Dans *Maḥāll*, il est également question à plusieurs reprises de précisions lexicales et terminologiques, d'abord à travers les personnages de Fawwāz et de 'Alīšīr en Ouzbekistan,

[773] Philippe Hamon, *Texte et idéologie*, PUF, 1984, p. 144.
[774] Voir, par exemple, dans les premières pages de *Al-Lāhūt al-'arabī*, la longue leçon de terminologie autour du mot *waṯaniyya* (« paganisme »), ou des différentes désignations des religions abrahamiques, pp 18-21.
[775] En effet, il semble que Kīmī (Kemi ou Kemet signifiant, dans la langue des Pharaons, le « pays des Noirs » ou le « pays noir »), ait été l'un des noms donnés à l'Egypte ancienne.
[776] *Al-Nabaṭī,* pp. 25-26.

puis de Qāri', accompagnateur afghan. Les visites que ces deux personnages réalisent avec le protagoniste constituent un prétexte constant pour introduire des explications savantes. C'est le cas, par exemple, lorsque Fawwāz explique l'étymologie du mot « Ouzbékistan » :

"إن كلمة استان تعني الأرض أو المكان وكلمة أزبك من مقطعين اوز بمعنى نحن وبك فإن لها المعنى ذاته بالعربية والتركية والاوزوبكية فيكون اسم البلد من المقاطع الثلاثة اوزوبكستان أرض الذين هم بأنفسهم بكوات او محترمون. "[777]

« Il [Fawwāz] se lança dans une longue explication sur le nom du pays : en somme, le mot *stān* signifie « la terre » ou « le lieu », alors que le mot *ūzbak* est composé de deux parties : *ūz* qui signifie « nous » et *bak* dont le sens en ouzbèque est le même qu'en arabe et en turc. Donc le nom du pays dérive de ces trois parties et signifie la terre de ceux qui ont l'âme de seigneurs, ou de gens dignes de respect ».

C'est le cas également lorsque'Alīšīr décrit l'origine du nom « Tamerlan » (*Taymūr lank*). Ici l'explication terminologique introduit d'autres informations :

"مرّا على حديقة فسيحة يتوسطها تمثال نحاسي هائل الارتفاع، يصور رجل فوق حصان، قال عليشير إنه أمير تيمور، واضطرب حين رد عليه قائلا: آه. تيمور لنك.. حذره عليشير من قول ذلك، لأن كلمة لنك تعني الأعرج، وهو وصف صحيح للإمبراطور القديم، يستعمله العرب والعثمانيون من الأتراك، لكن الأوزبيك يكرهون ترديده لأنهم يحبون صاحبه."[778]

« Ils traversèrent un vaste jardin au milieu duquel trônait une gigantesque statue de bronze représentant un homme à cheval. 'Alīšīr expliqua qu'il s'agissait du « prince Taymūr ». Mais, lorsqu'il lui dit « Ah, *Taymūr lank*[779], 'Alīšīr le mit en garde de prononcer ce mot, car *lank* signifie « boiteux ». Même si l'adjectif - utilisé à la fois par les Arabes et par les Turcs ottomans - décrivait l'aspect réel de l'ancien empereur, les Ouzbèques le détestaient car ils sont attachés à l'homme qu'il décrit. »

Si – dans le passage précédent – l'explication lexicale s'enrichit d'une information de type sociologique, ailleurs elle est l'occasion pour introduire des informations de type historique. C'est le cas lorsque Qāri' explique au protagoniste l'origine du terme « taliban » :

"قبل دخول قندهار ساعة الظهيرة سأل قارئ عما تعنيه طالبان في لغة الافغان، فقال إنها تعني الطلبة لأنهم كانوا في الأصل طلابا للعلوم الشرعية، ثم صارت قوة تطلب الحكم والسلطان، ثم انقلبوا أيام الروس مقاتلين، ثم أصبحوا اليوم قتلة وفاتكين بالمعارضين."[780]

« Avant d'entrer dans Qandahar à midi, il demanda à Qāri' le sens du mot taliban en langue afghane. Il lui répondit qu'il signifie « les étudiants » ; en effet, il s'agissait à l'origine d'étudiants de droit islamique, qui s'étaient ensuite constitués en une force revendiquant le pouvoir. Devenus combattants sous les Russes, ils ont fini par se transformer en criminels éliminant tous les opposants. »

[777] *Maḥāll,* p. 154.
[778] *Ibid*., pp. 164-165.
[779] En français Tamerlan.
[780] *Maḥāll,* p. 208.

Enfin, nous avons vu que la citation des textes sacrés a également un rôle important pour la construction - sur le plan intra-diégétique - de l'autorité discursive dans les romans de Zaydān. Si, comme dit Susan Suleiman, « toute parole de Vérité est celle d'un dieu »[781], alors les nombreuses citations de la Bible et du Coran représentent une forte parole de Vérité, donc d'autorité. Ainsi, si dans *Maḥāll* le Coran est évoqué à deux reprises comme preuve scripturaire de l'histoire[782], dans *Guantanamo* il fournit au protagoniste le principal argument d'autorité pour démontrer l'inexactitude de certaines théories diffusées par l'islam radical (à l'origine desquelles il y a l'ignorance ou la mauvaise compréhension du texte), et pour contester les attitudes obscurantistes et rétrogrades de certains détenus[783].

6.2.2. *L'ethos* discursif sur le plan extra-diégétique

Dans *'Azāzīl*, l'universitaire Zaydān apparaît également à travers certains éléments extra-diégétiques. Ces derniers sont introduits par le « traducteur », le premier narrateur établi par la fiction du manuscrit. C'est ce premier narrateur qui permet de justifier l'apparition d'inserts érudits, notamment à travers les notes de bas de page et les parenthèses dans lesquelles figure le correspondant moderne de certaines dates et toponymes. Quant aux premières, elles sont au nombre de dix-huit[784], et elles sont de plusieurs sortes : celles qui fournissent des informations sur le manuscrit (fictionnel) et sur les annotations retrouvées par le traducteur en marge de celui-ci [785]; celles qui donnent des précisions sur le sens de termes anciens, rares ou d'origine étrangère, tels que *tanayyaḥa* (mot syriaque désignant le fait de se reposer, en usage dans les milieux ecclésiastiques orientaux avec le sens de « décéder »)[786], *al-waral* (« le varan »)[787], *al-'ā'* (mot égyptien ancien pour désigner la maladie de la « bilharziose »)[788], *al-firrīsiyy*

[781] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 141.
[782] Voir notamment la p. 21 du roman *Maḥāll* : après une discussion avec un touriste juif, dans laquelle ce dernier soutenait que tout le territoire s'étendant entre l'est du Nil et l'ouest de l'Euphrate appartenait aux Juifs, le protagoniste se met à réciter le verset 4 de la sourate *Al-Isrā'* (« Le Voyage nocturne ») dans laquelle on rappelle l'« orgueil excessif » (*'uluwwan kabīran*) du peuple juif ; et la p. 43, lorsque le héros rappelle à la jeune Nūrā l'histoire des sept vaches grasses et des sept vaches maigres évoquée dans les versets 43 à 49 de la sourate *Yūsuf* (« Joseph ») et reproduite sur une tablette datant du temps de Ptolémée.
[783] *Guantanamo*, pp. 184-186.
[784] *'Azāzīl,* pp. 14, 23, 26, 55, 75, 85, 125, 136, 144, 148, 158, 210, 218, 222, 224, 236, 330 et 355.
[785] *Ibid.*, pp. 14 et 125.
[786] *Ibid.*, p. 23.
[787] *Ibid.*, p. 75.
[788] *Ibid.*, p. 144.

(« pharisien »)[789], *sūtūrū* (mot syriaque désignant « protection »)[790],*al-qawqiyyūn* (terme désignant des chants de potiers dans la région d'Alep) et bien d'autres encore; et celles, enfin, qui fournissent des informations historiques, voire parfois sociologiques.[791]Enfin, un certain nombre de notes de bas de page relatent les annotations en arabe trouvées par le traducteur en marge du manuscrit[792].

Dans son introduction, le traducteur avertit le lecteur de ces ajouts explicatifs qu'il a apportés à la narration[793]. En ce qui concerne en particulier les toponymes et les dates, il explique les raisons de son choix de faire suivre la dénomination ancienne de son correspondant moderne :

"استعملت في ترجمتي الأسماء المعاصرة للمدن التي ذكرها الراهب هيبا في رواياته . فاذا ذكرت مدينة بانوبوليس الواقعة بقلب صعيد مصر ، ترجمتها عن اسمها اليوناني هذا الى الاسم المعروفة به اليوم : أخميم . وبلدة جرمانيقي الشامية جعلتها باسمها المعاصر : مرعش ! و صحراء الأسقيط جعلتها باسمها المشهور اليوم : وادي النطرون ، وهكذا في بقية المدن والمواضع التي وردت في النص الأصلي ، اللهم إلا تلك المواضع صار لاسمها القديم دلالة قد يضيعها اسمها المعاصر ، مثل (نيقية) الواقعة اليوم في حدود تركيا ، فمع أنها صارت باسم ازنيق ، إلا أني فضلت أن أذكرها باسمها القديم ، لما له من أهمية خاصة، في تاريخ المجامع الكنسية. [...] أما ما لم يشتهر من المواضع الواردة في الرواية فقد أوردت اسمه القديم والجديد معا ، منعا للإلتباس . و قد وضعت بعد الشهور والسنوات القبطية التي ذكرها المؤلف ما يقابلها من الشهور و السنوات الميلادية المعروفة اليوم."[794]

« J'ai utilisé les noms actuels des villes mentionnées par le moine – ainsi lorsqu'il évoque la ville de Panoplis située au cœur de la Haute-Egypte, j'ai transposé ce nom grec pour adopter celui sous lequel on la connaît aujourd'hui, Akhmim ; de même, j'ai rendu au village levantin de Germanicia son nom actuel, à savoir Marach ; le désert de Scété est mentionné sous son nom d'aujourd'hui, Wadi Natroun, et ainsi de suite toutes les fois qu'apparaissent des noms de lieux. En revanche, j'ai laissé le nom antique quand il a une valeur symbolique qui serait perdue si l'on adoptait l'appellation actuelle. C'est le cas par exemple pour Nicée : même si elle se trouve dans l'actuelle Turquie et qu'elle se nomme aujourd'hui Iznik, j'ai préféré conserver l'ancien nom de cette cité compte tenu de l'importance particulière qu'elle revêt notamment dans l'histoire des conciles chrétiens. […] Enfin, pour ce qui est des lieux moins connus figurant dans le texte, j'ai maintenu le nom ancien et l'actuel côte à côte afin d'éviter toute ambiguïté. J'ai également fait figurer, à la suite des dates indiquées par l'auteur en mois et années coptes, leur équivalent dans le calendrier grégorien en usage aujourd'hui. »

Cette double notation apparaît dans le roman à plusieurs reprises[795]. Dans l'introduction de *Al-Lāhūt al-'arabī*, Zaydān revient sur cette question, en l'expliquant aussi - comme ci-dessus - par la nécessité d'éviter les confusions[796]. Les noms entre parenthèses explicitant - pour le lecteur moderne - la correspondance avec les lieux actuels, viseraient donc à combler l'absence

[789] *Ibid.*, p. 222.
[790] *Ibid.*, p. 355.
[791] *Ibid.*, pp. 55, 85, 158, 210, 218, 224 et 236.
[792] *Ibid.*, 26, 136, 148, 330.
[793] *Ibid.*, p. 12.
[794] *Ibid.*, pp. 11-12.
[795] *Ibid.*, pp. 14, 20, 30, 58, 59, 61, 62, 66, 140, 142 et 144.
[796] *Al-Lāhūt al-'arabī*, pp. 40-41.

de notes de bas de page lorsque celles-ci risqueraient de ralentir la lecture. Si tel est le but affiché par l'auteur, il nous semble néanmoins que de tels ajouts offrent à ce dernier une occasion supplémentaire de montrer sa *phronesis* et de consolider ainsi son *ethos* discursif.

CHAPITRE VII : UNE ECRITURE PERFORMATIVE

Le philosophe John L. Austin a distingué les actes de parole en constatifs et performatifs. Ces derniers sont ces actes de langage qui, par le seul fait d'être prononcés, entraînent une action[797].

Comme tout autre acte de parole, les textes littéraires peuvent avoir un caractère performatif marqué. Ce caractère est renforcé dans le cas de Zaydān, car ce dernier double ses textes d'un ensemble d'épitextes destinés, entre autres, à expliciter à la fois l'arrière-fond idéologique et l'objectif performatif de son œuvre. Mais pour que le caractère performatif puisse se réaliser, il faut que l'énonciation du locuteur se rapporte à une convention acceptée par le destinataire. Ceci est aussi vrai pour les énoncés simples que pour les textes complexes. Ainsi, le recours de l'auteur à un épitexte théorique veut pallier le risque de manquer la communication performative avec le lecteur.

7.1. Des textes « exigeants »

En exergue de *Al-Lāhūt al-'arabī*, une phrase fait référence à l'exigence que ce texte présente à l'égard des lecteurs :

"لم يوضع هذا الكتاب للقارئ الكسول، ولا لأولائك الذين أدمنوا تلقي الإجابات الجاهزة، عن الأسئلة المعتادة"

« Ce livre ne s'adresse pas au lecteur paresseux, ni à ceux qui sont habitués à ce que l'on réponde aux questions habituelles par des arguments tout prêts »

L'attitude de Zaydān vis-à-vis de son lecteur est ambigüe : si d'une part il assume face à ce dernier la posture de maître à élève à laquelle nous avons déjà fait allusion, il affirme d'autre part, à plusieurs reprises, s'adresser à un public qui est tout à fait conscient et capable de recevoir son message. Ainsi, dans son essai *Fiqh al-ṯawra*, l'auteur s'exprime de la manière suivante :

[797] W. Iser, *op.cit.*, pp. 104-105.

"رأيت أن أبادر بطرح المعرفة عنوانا لهذا العام، وشعارا للأنشطة التفاعلية، سواء عبر المناقشات الفلسفية التي أشارك فيها القراء والاصدقاء بصفحة الفيسبوك، أو الملتقيات الشهرية بالصالون الثقافي الذي أقيمه بساقية الصاوي، أو عبر هذه السباعيات التي أشرع من خلالها بعد (منارات الحكمة العربية) في كتابة المزيد من علامات (الحكمة) والمعرفة.. وقد قيل لي أن مثل هذه الموضوعات ليست مناسبة للكتابة في الصحف، وقد تفقدني كثيرا من قرائي. فقلت للقائل ان في كلامه اتهاما بالسطحية لقراء المقالات بالصحف (وهذا لا يجوز بحقهم) وإن القراء ليس ملكي حتى يصبح القول بأنني سأفقد كثيرا منهم؟ وإنما هم الجانب المقابل للكاتب، بل هم بالنسبة اليه كالمرآة، وبدون القراء الواعية لا يكون للكتابة معنى وهدف، والهم العام، في نهاية الامر لا بد أن يجمع بين الكاتبين والقارئين (بين الالقاء والتلقي) والأثر الناشئ عن ذلك لا يجب أن نقيسه بالعدد بل بالعمق."[798]

« J'ai rapidement proposé comme titre et slogan des activités interactives de cette année le terme de « connaissance », à la fois lors des discussions philosophiques auxquelles je participe avec les lecteurs et les amis sur les pages Facebook, et lors des rencontres mensuelles au salon littéraire que je tiens à la salle Sāqiyat al-Ṡāwī, et aussi à travers ces rubriques hebdomadaires – type *Manārāt al-ḥikma al-'arabiyya* [Les phares de la sagesse arabe] – où j'approfondirai les signes de la « sagesse » et de la connaissance. On m'a dit que ce genre de sujets n'est pas approprié à la presse écrite et que le fait de le proposer risque de me faire perdre beaucoup de lecteurs. A ceux qui me disaient ça, j'ai répondu qu'ils étaient en train d'accuser à tort les lecteurs de la presse de superficialité, et que ces lecteurs ne sont pas ma propriété pour qu'on puisse dire que je perdrai beaucoup d'entre eux. Les lecteurs sont l'autre versant de l'écrivain, son miroir. Sans une lecture consciente l'écriture n'a ni but ni sens. L'intérêt général doit réunir écrivains et lecteurs (énonciation et réception), et le résultat de cette union ne se mesure pas en termes de nombre, mais en termes de profondeur. »

Si les romans de Zaydān peuvent se rapprocher du « roman de formation » que nous trouvons dans le monde arabe, à partir de la *Nahḍa*, dans des œuvres telles que *Al-sāq 'alā-l-sāq* (« La Jambe sur la jambe ») de Aḥmad Fāris al-Šidyāq, ce sont aussi des romans « didactiques » dans le sens qu'ils appellent le lecteur à approfondir ses connaissances. C'est le sens de l'expression « roman de connaissance » (*riwāyat al-ma'rifa*) employée par la romancière égyptienne Salwā Bakr pour décrire le roman *'Azāzīl* :

"إنها الرواية التي تستند إلى إعادة تصنيف أو ترتيب الثبوت والمواد التاريخية لتنتج أسئلتها الروائية. فهي تجعل معرفة قارئها وإدراكه للعالم مغايرين لما كانا عليه قبل قراءة العمل الروائي، وهي لا تزحزح الثوابت المعرفية أو تهزها فقط، بل تزيح هذه الثوابت تماماً في كثير من الأحيان، وتحل محلها ثوابت معرفية أخرى[...] . ولذلك فهذه الروايات تتعامل مع التاريخ كمادة أولية يجب الشك فيها حتى يتم البحث فيها وفحصها ضمن سياق مواد تاريخية أخرى. [...] إنها رواية مرجعية بنيت على جملة من المرجعيات في حقول معرفية مختلفة"[799].

« C'est un roman qui se fonde sur la remise en question des certitudes acquises et de la matière historique afin de produire ses questionnements romanesques. De ce fait, il change chez le lecteur sa connaissance du monde, car il ne se limite pas uniquement à ébranler ses certitudes, mais les remplace souvent par d'autres […]. Ainsi, ce type de roman utilise l'histoire comme une matière première qu'il faut remettre en question dans le but de vérifier sa

[798] *Fiqh al-ṯawra*, p. 101.
[799] S. Bakr, « 'Azāzīl li-Yūsuf Zaydān tuṯīru siğālan fī-l-Qāhira. Al-tārīḫ al-mağhūl li-l-Iskandariyya al-waṯaniyya » [« *'Azāzīl* de Yūsuf Zaydān provoque le débat au Caire : L'histoire méconnue d'une Alexandrie nationaliste »].

véracité. Cette vérification passe par des recherches menées à la lumière d'autres matériaux historiques. C'est un roman référentiel construit sur une série de références dans différents domaines du savoir ».

Cette définition attribue aux romans de Zaydān un aspect caractéristique : la volonté de transmettre, à travers le romanesque, une certaine lecture de l'histoire semble se doubler non seulement d'une volonté d'agir sur la conscience du lecteur, mais aussi d'en enrichir le bagage culturel. L'une des fonctions que l'auteur attribue aux références érudites, aux descriptions détaillées des lieux et des personnages référentiels, aux inserts historiques sous formes de scènes ou de sommaires, aux précisions toponymiques, c'est justement la redécouverte, pour le lecteur arabe, d'un « nous » enseveli et d'un « autre » inconnu ou méconnu. Saluée par S. Bakr et par d'autres, la richesse des références contenue dans *'Azāzīl* fait qu'également « de nombreux critiques se sont abstenus de le lire » (*iğḥām kaṯīr min al-nuqqād 'an tanāwulihā*), de peur qu'il ne requière un effort de recherche trop important[800].

En ce qui concerne les romans suivants, l'exigence à l'égard du lecteur potentiel ne saute pas aux yeux comme dans ce premier roman. Cependant, l'auteur ne se prive pas d'émailler l'ensemble de ses productions fictionnelles de références érudites, dont certaines ne vont être déchiffrées, dans leur globalité, que par un lecteur docte ou en quête de connaissances. C'est le cas, par exemple, du roman *Guantanamo*, dans lequel la maîtrise des références coraniques est une condition *sine qua non* pour la compréhension fine des personnages et de leur rôle dans le texte.

7.2. Le parcours du héros comme paradigme de celui du lecteur

Lukacs parle du *bildungsroman* (« roman de formation ») comme la forme exemplaire du roman, au centre de laquelle il y a l'apprentissage. Cet apprentissage peut être positif ou négatif.[801] Dans ce genre de roman, les personnages sont acteurs et interprètes de l'expérience d'apprentissage qu'ils vivent, mais ils représentent aussi les « doubles » de l'interprète premier

[800] *Ibid*.
[801] S. Suleiman, *op.cit*., p. 84.

de l'histoire qu'est le destinateur du récit. Le sujet fictif qui *vit* l'histoire a son correspondant direct dans le sujet qui la *lit*.[802]

Selon Susan Suleiman, cette jonction entre l'univers diégétique et l'univers vécu du lecteur est une tendance générique propre en particulier au roman à thèse. En effet, comme nous l'avons dit précédemment, ce type de roman est fondé d'une part sur *l'exemplum*, qui a pour objectif de faire aboutir la lecture à une prise de conscience, voire à un acte, et d'autre part sur une matière réaliste qui permet une identification plus immédiate du lecteur aux personnages fictionnels[803]. Dans ce type de roman, le lecteur est censé subir une évolution au cours de la lecture. Cette évolution peut être soit une conversion aux thèses du roman, s'il s'agit d'un lecteur initialement hostile ; soit une confirmation de ces thèses, s'il s'agit d'un lecteur déjà presque convaincu. Dans les deux cas, l'évolution du lecteur, dans laquelle se concrétise le rôle performatif du texte, passe par l'identification au héros. Dans « Diderot, la vérité par tous les moyens », Colas Duflo dit, à propos de cette identification, qu'elle représente ce qui rend le roman supérieur à l'essai en matière de « pédagogie morale » :

« Tous ces auteurs d'essais auront beau dire la vérité, ils ne la diront jamais que de façon générale et abstraite. La puissance du roman c'est qu'en plus il touche le lecteur, qu'il fait vibrer les émotions, qu'il agite les passions. [Par exemple] à l'approbation abstraite de la bonne action, qu'il montre tout aussi bien que le moraliste, il ajoute l'identification au personnage vertueux. […] La supériorité du roman sur l'essai en matière de moralité, c'est qu'il ne se contente pas de montrer où est le vrai bien, mais qu'en plus il le fait aimer. En quoi il peut être la meilleure pédagogie morale possible, d'autant plus qu'il s'empare de l'âme du lecteur dans un moment où elle est désintéressée et apte à recevoir sans s'en douter cette leçon. »[804]

Les héros zaydaniens qui incarnent la fonction performative de ces romans sont avant tout des héros naïfs dont le regard étonné sur le monde et sur les événements qui les entourent trouve un correspondant dans le regard du lecteur disciple qui apprend, qui prend conscience, et qui agit en fonction de cette prise de conscience. Dans *'Azāzīl,* par exemple, Théodore dit en décrivant Hībā :

"فالاندهاش البريء الساكن في عينيه، يذكرني بالدهشة التي كنت أراها في عيني شقيق روحي، يحنا فم الذهب".[805]

« Cet étonnement innocent qui habite son regard me rappelle la surprise que je lisais dans les yeux de mon frère spirituel, Jean Bouche d'or ».

[802] *Ibid*., p. 90.
[803] *Ibid*., p. 181.
[804] Colas Duflo, « Diderot, la vérité par tous les moyens », in G. Philippe, *op.cit*., p. 88.
[805] *'Azāzīl,* p. 32.

L'héroïne de *Al-Nabaṭī* et le héros des romans suivants incarnent également, l'un et l'autre, ce rôle de héros naïf dont la fonction principale est de faire en sorte que le lecteur découvre en même temps que lui (et avec le même étonnement) les faits et les informations rapportés par les personnages-informateurs. Il arrive d'ailleurs que le caractère naïf du héros soit un peu trop caricaturé par le texte, créant une incohérence difficilement justifiable entre un personnage source ou vecteur de savoir et un autre frôlant l'ignorance. C'est le cas, par exemple, dans le roman *Maḥāll*, lorsque le protagoniste avoue à Fawwāz avoir cru que l'imam al-Buḫārī était originaire de Bucarest…[806]

Cependant, en dehors de quelques maladresses narratives de ce type, la naïveté des héros zaydaniens ne signifie pas ignorance : dans *'Azāzīl,* l'innocence de Hībā face à ce qui se déroule dans les territoires de la chrétienté et au sein des Eglises semble en contradiction avec l'étendue de sa science. Cette contradiction n'en est pas une en réalité, puisqu'elle est cohérente avec le rôle que l'on fait endosser à ce personnage : d'une part, celui-ci représente un modèle positif (dans l'optique de l'exemplarité du roman à thèse) d'homme de religion extrêmement cultivé et ouvert aux différents domaines du savoir, dont ceux qui sont rattachés au riche héritage classique ; d'autre part, il incarne ce héros naïf qui entame un parcours d'apprentissage au cours duquel il traverse des étapes douloureuses qui le font passer à un stade ultérieur de cet apprentissage. Le meurtre d'Hypatie représente une étape clé de ce parcours : cet événement heurte définitivement l'image que ce chrétien de bonne foi se fait de la religion. Si vivre cette scène est une épreuve pour Hībā, la lire représente également une épreuve pour le lecteur. L'assassinat d'Hypatie constitue le point culminant d'une époque cruelle faite d'excommunications, de massacres et de persécutions. Après cet épisode, le héros ne sera plus le même :

"لما توسطت الشمس كبد السماء،[...] انحنيت فغرفت بكفي من الماء الطاهر ، و وقفت فألقيته فوق رأسي ، ليغسلني من كل الذي كان ، . لحظتها، عمدت نفسي بنفسي، وأعطيت نفسي في لحظة الاشراق المفاجئ هذه، اسما جديدا. هو الاسم الذي أعرف به الآن.. هيبا ...وما هو إلا النصف الاول من اسمها.. التقطت بعد العماد ملابسي، وشعرت حين ارتديتها انني صرت الانسان الاخر الذي كان كامنا في [...] أنا الآخر المؤيد بالملكوت الخفي وأنا المولود مرتين."[807]

« Lorsque le soleil est venu se positionner au centre du ciel, […] je me suis penché et j'ai empli mes paumes d'eau fraîche que j'ai versée sur ma tête afin qu'elle me lave de tout ce qui avait été. Par ce baptême improvisé, je me consacrais moi-même. J'ai profité de ce moment d'illumination subite pour endosser un nouveau nom – celui par lequel je suis connu aujourd'hui : Hībā - et qui n'est en fait que…La première partie, déformée, de son nom à elle. Après le baptême, j'ai ramassé mes habits, et j'ai eu la sensation, en les revêtant, de devenir cet autre qui m'avait

[806] *Maḥāll,* p. 155.
[807] *'Azāzīl,* p. 165.

toujours habité sans se manifester. […] j'étais cet autre porté par le Royaume invisible, j'étais celui qui avait eu le privilège de naître deux fois. »

Dans un article paru dans le quotidien *Al-Safīr*, 'Abbās Bayḍūn décrit Hībā comme un personnage qui doute : il n'est convaincu ni de ses désirs, ni de ses croyances. Mais malgré ses doutes et ses interrogations, il reste indépendant. C'est le modèle de l'intellectuel moderne post kafkaïen :

"ليس هيبا متيقنا من شيء لا من افكاره ولا من رغائبه ولا من غيره، انه تقريباً معلق بين هذه جميعها. لا يتقدم خطوة في سبيل أي منها ويبقى على مسافة منها جميعاً. انه بذلك المثقف الحديث منذ كافكا الى اليوم. مثقف حديث باستقلاله وشكوكيته وحسه النقدي. هكذا نخرج من التاريخ إلى اليوم وإلى العصر."[808]

« Hībā n'a aucune certitude, ni au sujet de ses idées, ni de ses désirs, ni de quoique ce soit d'autre. Incapable de faire un pas vers l'un ou l'autre de ces désirs et de ces idées, il reste comme suspendu, se tenant à distance de chacun d'entre eux. Il ressemble en cela à l'intellectuel moderne depuis Kafka jusqu'à aujourd'hui : un intellectuel moderne avec son indépendance, ses doutes et son esprit critique. C'est ainsi que nous sortons de l'histoire pour entrer dans l'actualité. »

Ce doute que A. Bayḍūn décrit comme une qualité, est aussi un défaut dans la mesure où il le mène à ne pas prendre position lorsqu'il le faudrait. Ainsi, pendant la *via crucis* d'Hypatie le long de la voie canopique, Hībā court péniblement derrière les émeutiers, alors qu'il aurait préféré s'en abstenir. C'est là qu'intervient la fonction fondamentale du moine qui est non pas celle de donner un exemple de conduite, mais de consigner par écrit ce dont il est témoin. Ici, comme ailleurs, s'il n'avait pas assisté à tout, il n'y aurait pas eu de récit :

"الكتابة تثير في القلب كوامن العواصف ومكامن الذكريات، وتهيّج علينا فظائع الوقائع."[809]

« L'écriture fait naître dans le cœur le grondement des tempêtes et gratte les souvenirs enfouis, avivant en nous l'horreur des drames que nous avons vécus. »

Dans le roman, le moteur de l'écriture de Hībā c'est Azazel. Ce dernier apparaît comme le principe de production du Verbe, de la Vérité, sans lequel celle-ci resterait dissimulée à jamais :

[808] A. Bayḍūn, *op.cit.*
[809] *'Azāzīl,* p. 50.

"اكتب لا تجبن، فالذي رأيته بعينك لن يكتبه أحد غيرك، ولن يعرفه أحد لو أخفيته."[810]

« Ecris et foin de lâcheté, car ce que tu as vu de tes yeux, personne d'autre ne le consignera, et si tu le dissimules, personne n'en connaîtra rien. »

Par ailleurs, ces incitations à l'écriture font apparaître les différentes fonctions de cette dernière :

"فاكتب الليلة كي تكون "[811]

« Attelle-toi à ta rédaction cette nuit, afin de redevenir toi-même. »

"أريدك أن تكتب يا هيبا. اكتب كأنك تعترف [...].

الاعتراف طقس بديع، يطهّرنا من خطايانا كلها، ويغسل قلوبنا بماء الرحمة الربانية السارية في الكون.. سأعترف إلى هذه الرقوق، ولن أخفي سراً، لعلني من بعد ذلك أنجو."[812]

« Je veux que tu écrives, Hībā. Ecris comme si tu te confessais […].

La confession est un rite fabuleux, il nous purifie de tous nos péchés, il lave nos cœurs à l'eau de la miséricorde divine qui circule dans l'univers. Je vais me confier à ces parchemins. Je ne dissimulerai rien, peut-être ainsi parviendrai-je à la rédemption… »

"تحيا يا هيبا لتكتب، فتظل حياً حتى حين تموت في الموعد، وأظل حياً في كتابتك.. اكتب يا هيبا، فمن يكتب لن يموت أبداً."[813]

« Tu vivras pour écrire, Hībā, ainsi tu resteras vivant jusqu'au moment décrété de ta mort. Et moi, je resterai vivant à travers tes écrits. Ecris, Hībā, car celui qui écrit ne meurt jamais. »

L'écriture pour exister, donc, même au-delà de la mort, mais aussi pour être purifié des péchés et en recevoir la rédemption. Ces fonctions trouvent leur correspondant chez le lecteur qui, par son travail interprétatif, est le lieu de la réalisation esthétique de l'écriture.

---

[810] *Ibid.*, p. 155.
[811] *Ibid.*, p. 51.
[812] *Ibid.*, p. 100.
[813] *Ibid.*, p. 361.

CHAPITRE VIII : CONSTRUCTION DU LECTEUR

Dans *Lector in fabula*, Umberto Eco explique le processus par lequel le texte postule un (ou plusieurs) lecteurs modèle :

« Un texte est le produit dont le sort interprétatif doit faire partie de son propre mécanisme génératif. Générer un texte signifie mettre en œuvre une stratégie dont font partie les prévisions des mouvements de l'autre, comme dans toute stratégie. […] L'auteur prévoira un Lecteur Modèle capable de coopérer à l'actualisation textuelle de la façon dont lui, l'auteur, le pensait et capable aussi d'agir interprétativement comme lui a agi générativement. »[814]

Cette notion de lecteur modèle est abstraite, puisqu'aucun lecteur réel ne possèdera toutes les compétences qu'elle postule. Cependant, elle permet d'introduire l'idée que, même si le texte ne peut pas totalement contrôler l'interprétation que le lecteur réel en fera lors de l'acte de lecture, il peut néanmoins contribuer à la construction du processus interprétatif.[815]

Le degré de compétence requis pour comprendre le texte dans tous les signes qu'il offre, est variable en fonction de plusieurs facteurs, notamment du degré de compréhension des répertoires présents dans le texte. Cette notion de répertoire correspond à ce qu'Umberto Eco appelle compétence encyclopédique ou encyclopédie[816]. Wolfgang Iser la définit comme l'ensemble des éléments textuels qui renvoient à des « normes sociales et historiques, au contexte socioculturel au sens plus large dont le texte est issu » [817].

Ainsi, si les romans de Zaydān peuvent être certes lus par un lecteur non égyptien, et même non arabe (en langue originale ou bien en traduction), ayant une compétence plus ou moins grande de ces répertoires, c'est le lecteur arabe - et égyptien en particulier - qui nous intéressera dans le cadre de cette étude. Notre choix est motivé, d'une part, par le degré de compétences des répertoires que ce lecteur est susceptible d'avoir, et d'autre part par le fait qu'il semble être le destinataire privilégié du projet didactique de l'auteur. Il est donc celui qui se rapproche le plus du lecteur modèle postulé par les textes. Zaydān semble le sélectionner, dans la pluralité des lecteurs possibles, à travers ses choix linguistiques, référentiels, et en insérant dans le texte – comme le dit Umberto Eco – « des clés, des renvois, des possibilités, même variables, de lectures croisées »[818]. Aussi, nous nous sommes intéressés au repérage d'un certain nombre de

[814] U. Eco, *op.cit.*, pp. 65-68.
[815] *Ibid*., pp. 64-69.
[816] *Ibid*., p. 25.
[817] W. Iser, *op.cit.*, p. 128.
[818] U. Eco, *op.cit.*, p. 72.

lecteurs inscrits dans les textes eux-mêmes, afin de les mettre en relation avec l'impact que ces textes – et notamment *'Azāzīl* – ont eu en Egypte. Ainsi, parmi la multitude de lecteurs possibles inscrits dans le texte, nous avons choisi d'étudier ceux qui, dans le contexte égyptien, nous permettent le mieux d'éclairer le débat suscité par l'œuvre de l'auteur.

8.1. Théorie de l'acte de lecture et repérage des lecteurs encodés

La méthode d'analyse textuelle de Wolfgang Iser est imprégnée de linguistique. En effet, les linguistes distinguent entre énoncés constatifs et performatifs, les premiers renvoyant à des constatations vérifiables par des critères de vérité, et les deuxièmes entraînant – par leur nature-même – une action. Lorsqu'on produit un énoncé performatif, tel un texte littéraire destiné à être lu et compris par le lecteur, « il faut que l'énonciation du locuteur se rapporte à une convention acceptée par le destinataire », autrement la communication risque d'échouer[819]. De plus, la théorie de Wolfgang Iser réutilise les catégories linguistiques de « sélection » et de « combinaison » de Roman Jakobson[820] pour expliquer le processus de création du texte littéraire. Dans ce processus, si la sélection des éléments linguistiques se réfère à un répertoire commun au locuteur et au destinataire, la manière dont ils sont combinés est le résultat de l'acte créatif, artistique et esthétique de l'auteur. A ce propos, Wolfgang Iser dit :

> « Un texte de fiction ne reproduit pas les systèmes de normes et d'orientations qui régissent la vie quotidienne, il sélectionne plutôt parmi ceux-ci certains éléments et manifeste, par la façon dont il coordonne ces éléments choisis, sa contingence à l'égard de ces systèmes. »[821]

De ce fait, le texte ne sera autre qu'une nouvelle représentation d'une réalité déjà formulée d'une manière différente par d'autres textes et d'autres individus.

Selon le chercheur allemand, trois éléments caractérisent le processus qui mène du système préexistant au texte à la contingence du nouveau texte : le répertoire, la stratégie, et la réalisation. Quant au premier, Wolfgang Iser dit :

---

[819] W. Iser, *op.cit.*, p. 102.
[820] Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Editions de Minuit, 1963, pp. 45-49.
[821] W. Iser, *op.cit.*, p. 121.

« Le répertoire est la partie constitutive du texte qui renvoie à ce qui lui est extérieur. Cependant, l'introduction de normes extratextuelles ne signifie pas leur reproduction dans le texte ; en retournant dans le texte, elles subissent une modification qui constitue une condition essentielle de la communication[822] ».

C'est ainsi que la spécificité du texte se profile : ce rapport entre le neuf et le préexistant est ce qui constitue le sens du texte littéraire. Quant aux deux autres éléments du processus, la stratégie et la réalisation, ils correspondent respectivement aux pôles artistique et esthétique du texte. A propos de la stratégie, Umberto Eco dit du texte qu'il est le produit « dont le sort interprétatif doit faire partie de son propre mécanisme génératif ». Ainsi, poursuit le sémioticien, « générer un texte signifie mettre en œuvre une stratégie dont font partie les prévisions des mouvements de l'autre, comme dans toute stratégie[823] ».

La théorie de l'acte de lecture de Wolfgang Iser peut se résumer ainsi : chaque énoncé se référant au répertoire du lecteur postulé par le texte, possède un arrière-plan, c'est-à-dire un contexte (culturel, social, textuel) dans lequel il s'est manifesté auparavant avec une signification donnée. Cet arrière-plan, qui doit être familier, connu par le lecteur auquel s'adresse le texte, est ensuite dépragmatisé, c'est-à-dire extrait de ce contexte, pour être inséré dans un nouveau contexte. Ce nouveau contexte constitue ce qu'on appelle le premier plan. Par ailleurs, les énoncés ainsi sélectionnés vont s'insérer dans une perspective intra textuelle, qui les relie aux autres éléments du texte. Ainsi, le lecteur les interprète non seulement en fonction de la relation entre l'arrière-plan et le premier plan, mais aussi en fonction de l'organisation interne au texte dont il effectue la lecture. Chaque lecteur va percevoir et actualiser le texte sur la base à la fois de sa compétence préalable, et du mode d'interprétation que le texte-même a prévu pour lui.

Tout en gardant à l'esprit l'idée de lecteur modèle, nous allons nous servir dans cette analyse d'un autre concept (utilisé par Susan Suleiman) : celui de « lecteur encodé ». Cette notion présuppose que le texte est un code dont il s'agit de comprendre et d'interpréter - à travers l'acte de lecture - les différents éléments. Comme le lecteur modèle, ce dernier fonctionne comme un « relais de communication avec le lecteur réel »[824]. En revanche, cette dénomination est moins abstraite que celle de lecteur « modèle », et permet de mieux prendre en compte, à notre avis, la multiplicité des lecteurs encodés qui se dégagent du texte.

---

[822] *Ibid*., p. 128.
[823] U. Eco, *op.cit*., p. 65.
[824] S. Suleiman, *op.cit*., p.176.

Réalisée à travers une analyse approfondie de ce dernier, l'étude du lecteur encodé donne ainsi accès à celles que l'on pourrait appeler les « intentions » du texte : pourquoi et pour qui est-il ? De quelle façon construit-il son destinataire ?

Dans un second temps on pourrait se demander comment l'individu concret (le lecteur réel) réagit à ce rôle qui lui est proposé par le texte. Difficilement indentifiable dans le cadre d'une étude narratologique et sociocritique - dont il ne constitue d'ailleurs pas du tout l'objet – cet aspect peut toutefois apparaître à travers une mise en perspective entre le lecteur construit *dans* et *par* le texte, et la critique que les œuvres de Zaydān ont suscitée.

Comme tout autre texte, les romans de Zaydān contiennent un ensemble de signaux qui indiquent au lecteur comment il doit en effectuer la lecture. Ces signaux contribuent à mettre en place ce qu'on appelle le « contrat de lecture »[825] et permettent de reconstruire le lecteur encodé. Afin d'identifier ce lecteur, il faut en premier lieu s'interroger sur les variations que ce dernier représente par rapport à un ensemble de traits basiques que Gerald Prince a appelé le narrataire « degré zéro »[826]. Ces traits, déjà présents chez Umberto Eco[827], sont : l'identité psychologique, culturelle et sociale ; la mémoire ; la maîtrise et la compréhension de la langue et du code utilisés. C'est en modulant ces traits que le roman construit son narrataire spécifique.

En analysant le texte, il est possible de repérer ces variations et de remonter aux stratégies que l'auteur déploie afin que son acte de communication réussisse. Ces stratégies sont basées sur ce qu'Umberto Eco appelle les hypercodages du texte[828], c'est-à-dire les systèmes de références à partir desquels se distinguent la compétence et le répertoire de chaque type de lecteur encodé. En ce qui concerne les romans que nous étudions, nous avons dégagé essentiellement trois hypercodages : l'hypercodage culturel et référentiel, notamment les signes dans le texte se rapportant à des systèmes culturels et référentiels donnés ; l'hypercodage idéologique, c'est-à-dire l'univers idéologique auquel renvoie le discours du texte ; l'hypercodage rhétorique et stylistique, c'est-à-dire les codes renvoyant à des genres littéraires et le type de langue.

En ce qui concerne l'hypercodage culturel et référentiel, il est décelable surtout dans le choix d'un répertoire lié à l'univers islamique et chrétien et dans la sélection de personnages ayant

---

[825] V. Jouve, *Poétique du roman*, p. 9.
[826] *Ibid.*, p. 154.
[827] U. Eco, *op.cit.*, p. 71.
[828] *Ibid.*, pp. 98 à 106.

une valeur symbolique forte dans l'esprit du lecteur encodé, tels que certains personnages historiques, par exemple. Ces références ont, pour un certain type de lecteur, une résonance particulière, car elles évoquent des systèmes de valeurs et de représentations liés notamment aux répertoires religieux, ainsi que les hypotextes qui organisent ces systèmes.

Pour ce qui est de l'hypercodage idéologique, il consiste dans les signes qui informent sur les enjeux idéologiques et performatifs du texte. Dans le cas de Zaydān, les références à l'arabité et à l'égyptianité sont un élément fondamental pour comprendre ces enjeux. Ces dernières, ainsi que le choix de l'Egypte comme cadre géographique (unique ou partiel) des romans, renvoient à un objectif de cohésion nationale. D'autre part, les références islamiques dans *Guantanamo* laissent émerger un autre hypercodage idéologique, qui est celui du discours de l'islam face à l'Autre.

Quant à l'hypercodage rhétorique et stylistique, il émerge de l'usage d'une langue et d'un style donné. Ceux-ci vont être en lien avec le genre littéraire auquel appartient le texte, le style propre à l'auteur et les objectifs rhétoriques. En particulier, la langue très classique et riche en références érudites choisie par Zaydān se rapporte à la fois à un genre littéraire donné (roman historique, roman à thèse, roman didactique), et aussi à un objectif donné. Ce dernier est double : il s'agit en même temps d'impressionner le lecteur en dépassant le domaine de ses compétences, et de l'instruire.

De cette manière, nous sommes parvenus à identifier plusieurs profils de lecteur encodé qui nous ont semblé pertinents au regard de la fonction pédagogique de l'œuvre de Zaydān. Certains apparaissent de manière régulière et massive, d'autres requièrent une recherche plus fine et approfondie, car les marques de leur présence dans le texte sont moins évidentes et moins fréquentes. Ces profils correspondent aux hypercodages que nous venons d'exposer, et s'organisent par couples dont chaque élément est complémentaire par rapport à l'autre.

Ainsi, le principal type de lecteur encodé, correspondant à l'hypercodage culturel et référentiel, est le lecteur « de culture islamique », qui peut être étudié en miroir avec le lecteur « de culture chrétienne ». Ce dernier correspond - dans le cadre de notre étude - au lecteur de culture chrétienne orientale, plus précisément copte. Le degré de compétence des répertoires culturels et référentiels liés à une culture (religieuse) donnée n'étant bien sûr pas homogène, nous avons établi une distinction ultérieure, à l'intérieur de la première, entre le lecteur ayant une connaissance fine de ce répertoire et celui qui n'en a pas. L'hypercodage idéologique nous conduit ensuite à l'identification d'un lecteur de culture islamique « concordant » (c'est-à-dire

qui, avant de commencer la lecture, adhère déjà aux valeurs véhiculées par le roman) et « discordant » (c'est à dire le lecteur qui n'adhère pas a priori à ces valeurs et reste encore à convaincre) ; d'un lecteur « dominé » issu des pays musulmans face au « dominant » occidental représenté, dans le texte, par l'Amérique impérialiste ; mais aussi d'un lecteur « égyptien » qui s'identifie progressivement avec un lecteur « arabe ». Enfin, en suivant l'hypercodage rhétorique et stylistique, nous pouvons repérer et distinguer le lecteur « docte » et le lecteur « commun », en fonction du degré de compétence qu'a chacun des normes génériques, stylistiques et rhétoriques auxquelles renvoie le texte.

Les dénominations que nous avons choisies pour ces profils de lecteurs encodés sont synthétiques. De ce fait, elles ne prétendent pas, bien sûr, résumer l'identité d'éventuels lecteurs réels. Ainsi, par exemple, lorsqu'on parle de lecteur « de culture islamique », on n'entend pas faire référence à son appartenance confessionnelle (dont le repérage ne serait ni possible, ni utile, ni pertinent à notre étude), mais à sa compréhension d'un répertoire, c'est-à-dire à sa compétence culturelle et référentielle lui permettant de comprendre les signes textuels relevant de ce répertoire. Par ailleurs, si l'exposition dans le cadre de cette étude nous oblige à une certaine classification, dans les textes ces catégories de lecteurs ne sont point compartimentées. En effet les lecteurs encodés se superposent dans le texte : un lecteur peut être ainsi à la fois de culture islamique, docte et égyptien, et bien d'autres combinaisons possibles.

Tableau récapitulatif des lecteurs encodés (avec sigles)

<table>
<tr><td rowspan="3">Hypercodage culturel et référentiel</td><td colspan="3">Lecteur de culture islamique (LI)</td></tr>
<tr><td>Lecteur de culture islamique docte (LID)</td><td>Lecteur de culture islamique commun (LIC)</td><td>Lecteur sans culture islamique (LI0)</td></tr>
<tr><td colspan="3">Lecteur de culture chrétienne (copte) (LCh)</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Hypercodage idéologique</td><td colspan="2">Lecteur de culture islamique concordant (LICon)</td><td>Lecteur de culture islamique discordant (LIDis)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Lecteur se percevant en tant que dominé (Ldom)</td><td>Lecteur se percevant en tant que dominant (LDOM)</td></tr>
<tr><td colspan="3">Lecteur égyptien (LE)/ Lecteur arabe (LA)</td></tr>
<tr><td>Hypercodage rhétorique et stylistique</td><td colspan="2">Lecteur docte (LD)</td><td>Lecteur commun (LC)</td></tr>
</table>

Ce tableau rassemble uniquement les différents lecteurs encodés que nous avons analysés dans le cadre de cette étude. A partir de maintenant, nous allons souvent utiliser, pour chacun de ces lecteurs, les sigles correspondants.

Si cette multiplicité de lecteurs encodés peut donner une impression d'éclatement, le renvoi à la construction globale du texte permet de restituer au texte son harmonie. La multiplicité des destinataires postulés par le texte n'est pas seulement un élément naturel propre au genre romanesque, mais représente aussi - dans le cas de Zaydān - un objectif clairement revendiqué. Ainsi, en avançant dans notre analyse des différents lecteurs encodés, nous verrons que les différents niveaux de lecture possibles convergent vers un objectif unique : faire du roman le vecteur d'un certain nombre de thèses, tout en élargissant le plus possible l'horizon des destinataires.

8.2. Hypercodage culturel et référentiel

Nous avons vu comment, dans un roman à thèse, le système des personnages est fondamental en raison de l'axiologie qui lui est attribuée et qui détermine sa fonction argumentative. Cette dernière ne pourrait avoir de sens si elle ne correspondait pas à un « horizon d'attente » du lecteur. Le repérage des personnages référentiels dépend du degré de participation du lecteur à une culture de référence. Pour qu'ils remplissent leur fonction référentielle, il faut que cette dernière soit connue, ou reconnue, par le lecteur, avec tout son système de valeurs, d'allusions, de clichés. La même chose vaut pour les textes sacrés et autres textes religieux liés à une tradition donnée (chrétienne ou islamique dans le cas de Zaydān). La mobilité axiologique de ces personnages et textes référentiels, c'est-à-dire la possibilité pour chacun d'entre eux de donner lieu à des jugements opposés, est très réduite, du fait qu'ils représentent en général des symboles, des valeurs, des règles connus et reconnus par les lecteurs.

Ainsi, par exemple, l'apparition d'un personnage historique, allégorique ou mythique vient généralement rendre fortement prévisible son rôle dans le récit, dans la mesure où ce rôle est déjà prédéterminé dans ses grandes lignes par un discours préalable déjà écrit et fixé par l'histoire, la mythologie, l'hagiographie, la culture populaire collective. Cependant, un élément très important vient perturber la compréhension de ces personnages de la part du lecteur dans

les romans de Zaydān : la fragmentation de la société d'où est issu ce lecteur, notamment du point de vue confessionnel, mais aussi culturel, et idéologique. Ceci est particulièrement vrai dans le cas de l'Egypte, où les clivages ethnico-confessionnels sont à la base des luttes symboliques pour l'accaparement de la Vérité historique.

L'histoire déjà écrite et fixée se décline en plusieurs récits, parfois opposés. En fonction du lecteur, le prisme interprétatif ne sera donc pas le même. Lorsqu'on observe les critiques si contradictoires que le roman *'Azāzīl* a provoquées en Egypte, il faut, entre autres, prendre en compte cet élément de fragmentation qui divise la société des lecteurs de ce roman. L'utilité d'une analyse de la construction textuelle du lecteur encodé a pour objectif d'expliquer l'origine des différentes interprétations qui se dégagent d'un texte, dans une perspective d'interaction entre producteur et récepteur de ce dernier. En effet, le texte n'est pas porteur d'un sens univoque, mais de plusieurs sens qui dépendent de la combinaison qu'il établit avec chaque catégorie de récepteur. Par ailleurs, si le texte narratif a, comme tout texte construit artificiellement, la capacité de façonner et de modifier la réalité, il peut également faire en sorte que les personnages historiques et les marques intertextuelles à forte valeur symbolique et référentielle assument des traits qui contrastent parfois radicalement avec la valeur qui leur est attribuée par un lecteur donné, voire par le sens commun.

8.2.1. Lecteur « de culture islamique » (LI) / lecteur « de culture chrétienne » (LCh) dans *'Azāzīl*

'Azāzīl montre une galerie de personnages historiques connus vraisemblablement surtout du lecteur de culture chrétienne (LCh). C'est le cas, par exemple, de saint Cyrille, saint Théodore, Jean Chrysostome, saint Chariton. Certains de ces personnages seront connus aussi du lecteur de culture islamique docte (LID) ou du lecteur égyptien (LE) connaissant un peu l'histoire copte. Outre les personnages historiques et les événements racontés, le texte se signale pour l'importance qu'on y accorde à l'élément christique. Déjà traité dans le chapitre consacré au roman à thèse[829], cet élément émerge, entre autres, à travers les comparaisons établies entre le Christ et Hypatie, cette dernière étant qualifiée à la fois par une aura céleste et par le supplice à

[829] Voir chapitre IV, pp. 197-208.

la suite duquel elle s'élèvera aux cieux. Propre à la culture chrétienne, cette idée du martyre et de la passion qui amènent la gloire est reprise par l'islam[830].

Cependant, dans *'Azāzīl,* il ne s'agit pas seulement de répertorier les références à la culture chrétienne (qui sont bien sûr extrêmement nombreuses), mais d'identifier la manière dont certaines d'entre elles sont décontextualisées et replacées dans leur nouveau contexte. Dans l'optique qui est celle de Zaydān, de mettre en lumière les épisodes saillants de l'histoire chrétienne de l'Egypte dans lesquels la violence s'est manifestée au grand jour, il est important de noter dans quels contextes les références scripturaires à l'ancien et au nouveau Testament sont convoquées, et dans quel but. Ainsi, par exemple, lors d'un prêche de Cyrille, ce dernier reprend la célèbre phrase de Jésus : « Je ne suis pas venu apporter la paix sur terre, mais le glaive » (*mā ǧi'tu li-ulqiya fī-l-arḍi salāman, bal sayfan*). Référence à l'Evangile de Matthieu[831], cette phrase ne fait guère allusion, dans son arrière-plan d'origine, à la guerre sainte contre les mécréants, mais à la séparation des membres de la famille au nom de la foi nouvelle. Elément dépragmatisé et inséré dans un nouveau contexte, ce propos sert l'objectif du prêcheur enflammé voulant hisser les foules :

"اتّبعوا كلمات المخلّص، كلمات الحق، كلمات الربّ. واعلموا أن ربنا المسيح يسوع، كان يحدثنا نحن أبناءه في كل زمان، لما قال: ما جئت لألقي في الأرض سلاماً، بل سيفاً ! [...] وراح كيرلس يكرر بهديره الحماسي الآسر، قول يسوع المسيح : ما جئت لألقي في الأرض سلاماً، بل سيفاً !"[832]

« Suivez les paroles du Sauveur, les paroles de la Vérité, les paroles du Seigneur, et sachez que notre maître Jésus-Christ s'adressait à nous, ses enfants de toutes les époques, lorsqu'il a dit : "Je ne suis pas venu apporter la paix sur terre, mais le glaive". […] Cyrille s'est mis à répéter de sa voix grondante, pleine de fièvre et d'ardeur communicative les mots de Jésus-Christ : "Je ne suis pas venu apporter la paix sur terre, mais le glaive". »

Si LCh est censé reconnaître l'écart entre l'arrière-plan biblique et le premier plan romanesque, il ne sera pas dupe et s'interrogera sur le vrai objectif du texte. Veut-on exprimer par ce dernier que le christianisme est une religion de guerre ? Ou bien montrer, en général, quelles sont les stratégies employées par un prêche visant à manipuler les foules ?

[830] Frédéric Lagrange fait remarquer à ce propos que le motif christique représente, en effet, un *topos* de la littérature arabe, et qu'il apparaît en particulier dans la poésie classique (voir F. Lagrange, « Le martyre d'Hypatie », Cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014).
[831] Mt 10, 34.
[832] *'Azāzīl,* p. 152.

En analysant le discours de Zaydān dans ce passage, on peut formuler l'hypothèse qu'il se construit à travers un double transfert : celui de l'arrière-plan biblique au premier plan romanesque d'une part, et celui du contexte chrétien au contexte islamique d'autre part.

Au fur et à mesure que le sujet lisant avance dans sa lecture, l'horizon référentiel du texte se dessine progressivement. Ainsi, si le texte semble traiter la question de la violence durant les premiers siècles chrétiens, en puisant principalement dans un répertoire chrétien, il construit régulièrement des ponts avec le répertoire islamique.

Tout lecteur, même le moins avisé, est frappé par l'omniprésence des références islamiques dans l'œuvre de Zaydān. En tant que remarque préliminaire, nous pouvons noter que le style de cet auteur contient déjà en soi, par son classicisme, la référence islamique. Mais cette dernière va, chez cet auteur, au-delà d'une simple imprégnation de l'arabe classique, langue du Coran. Elle se déploie par toute une série de techniques narratives, qui vont du maniement fin et fonctionnel de certains champs lexicaux, à la citation de versets coraniques ou de hadiths. Dans un cas comme dans les autres, le répertoire islamique mobilisé par le texte aura des échos différents en fonction du lecteur encodé. Un lecteur qui connaît ce répertoire saura le replacer, selon son degré de compétence, dans son contexte d'origine, et faire la différence entre ce dernier et le premier plan du texte dont il est en train d'effectuer la lecture. Ainsi, toutes les fonctions du répertoire islamique – et en particulier de la citation coranique - seront perçues avec plus ou moins d'intensité en fonction de cette compétence.

Les événements du roman *'Azāzīl* se déroulent à une époque antérieure à l'avènement de l'islam. Hībā, narrateur homodiégétique et héros du roman, raconte les événements au fur et à mesure que ces derniers ont lieu, au Ve siècle de l'ère chrétienne. S'agissant d'une période où l'islam n'a pas encore vu le jour, la référence islamique ne peut apparaître dans le discours des personnages. Toutefois, celle-ci semble imprégner la rhétorique du texte par d'autres moyens plus allusifs, qui seront plus ou moins compris selon le degré de compétence du lecteur. Un lecteur de culture musulmane, pourra saisir de manière plus immédiate les analogies ou les dissonances entre le contexte d'origine (l'arrière-plan), et le nouveau contexte (le premier plan).

Certaines expressions choisies par l'auteur frôlent parfois la citation. C'est le cas de la phrase en exergue insérée par l'auteur :

"لكل امرئ شيطانه، حتى أنا، غير أنّ الله أعانني عليه فأسلم"[833]

« Chaque homme a son propre démon, même moi ; mais le mien, Dieu m'a aidé à le vaincre, et il a dû se soumettre ».

Zaydān donne ici sa source, un hadith tiré du recueil d'al-Buḫārī, dont il dit citer, si ce n'est la lettre du texte, au moins la substance. Le hadith en question est le suivant :

"لا تَلِجُوا على المغيباتِ، فإنَّ الشيطانَ يَجري مِن أَحَدِكُم مَجرى الدَمِ. قُلنا: ومِنكَ يا رسولَ الله؟ قال: ومِنّي، ولَكِنَّ اللهَ أَعانَني عليه فأَسلَمَ (أَسلَمُ)".[834]

« Ne cherchez pas le contact avec les femmes dont le mari est absent, car le diable peut s'insinuer et couler en vous comme du sang. Et en toi ? Aussi ; mais moi, Dieu m'a aidé à le vaincre et il s'est soumis. »

Cette phrase représente une adaptation du hadith prophétique : ce dernier est extrait de son contexte d'origine, dans lequel Muhammad met en garde le croyant de s'introduire chez une femme dont le mari est absent, car tout être humain, même le Prophète en personne, est susceptible de céder à la tentation du démon qui l'habite. Comme nous le verrons à de très nombreuses reprises, Zaydan ici dépragmatise, puis recontextualise la citation, de sorte qu'elle s'intègre parfaitement au nouveau texte. Tout en gardant l'horizon référentiel de son contexte d'origine aux yeux du lecteur, la citation ainsi retravaillée et recontextualisée assume une nouvelle dimension. C'est cet écart - que Wolfgang Iser a appelé « déformation cohérente » - qui fera toute la spécificité du texte. D'emblée, LI est transporté vers l'arrière-plan d'origine, avec lequel il fait des allers-retours afin de comprendre le nouveau sens donné à l'énoncé. LID, bon connaisseur du Hadith, notera aussi un détail intéressant : contrairement à ce qui apparaît dans le roman, la version la plus courante de ce hadith prévoit comme voyelle casuelle de *aslam* non pas une *fatḥa* mais une *ḍamma* : *aslamu* (de *salima / yaslamu* « se porter bien, rester intact, échapper à quelque chose »). Le verbe renverrait donc au locuteur de l'énoncé qui, ayant échappé à la tentation de son démon, a gardé son intégrité, et non pas - comme dans la version choisie par Zaydān – à une soumission, voire à une conversion du démon. Ainsi, tandis que dans le hadith prophétique il s'agit, non pas d'un démon intérieur mais du « Diable en personne », *al-šayṭān*, pour lequel il est difficile d'envisager une soumission à la volonté de

[833] *'Azāzīl*, p. 7.
[834] Si des parties de ce hadith se trouvent bien dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī et dans celui de Muslim, la partie citée par Zaydān figure uniquement dans celui de Muslim, tandis que seul le *Musnad* de Ibn Ḥanbal (Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Bayrūt, Mu'assasat al-Risāla, 2001, vol. XXII, n. 14324, p. 226) répertorie la forme complète du hadith citée ci-dessus, et note les deux vocalisations possibles de *aslam*.

Dieu, dans la recontextualisation zaydanienne le Satan coranique devient une sorte de diable faustien, qui accompagne tout homme et avec lequel il faut faire les comptes. Ce diable, ou démon, est celui qui suit le héros du roman dans son parcours de connaissance. Le texte contient donc plusieurs niveaux de lecture : celui du lecteur ne possédant pas une compétence encyclopédique islamique (LI0), qui prendra la phrase pour ce qu'elle est dans son premier plan romanesque sans la mettre en rapport avec la référence intertextuelle (citée mais pas forcément connue) ; celui de LIC qui reconnaîtra le hadith mais ne saura pas qu'il existe, pour ce dernier verbe, deux vocalisations possibles ; celui de LD qui relèvera, par exemple, la référence au diable faustien à la lumière du contenu du roman, mais qui ne saura pas nécessairement saisir l'écart entre l'arrière-plan coranique et le premier plan romanesque ; enfin, celui de LID qui aura une compétence suffisante pour saisir la différence entre l'arrière-plan et le premier plan, et ce qui la motive.

Si dans cet exemple la source islamique est citée, dans d'autres passages elle ne l'est pas, mais cela n'empêche pas l'intertextualité de sauter aux yeux. Le texte subit une « islamisation », qui apparaît graduellement durant la lecture. Cette islamisation peut être de deux types : positive ou négative[835]. La première réside dans une meilleure lisibilité du texte pour le lecteur de culture musulmane, et dans l'idée d'une rationalité majeure du dogme musulman par rapport au dogme chrétien. Ainsi, dans ces passages, le discours de Nestorius sur la nature du Christ s'imprègne d'un lexique fortement connoté que LI percevra avec toute probabilité comme familier :

"يا سيدي، هل تعتقد هو الله، أم أنه رسول الإله؟

. المسيح يا هيبا مولود من البشر، والبشر لا يلد الآلهة."[836]

« Considérez-vous, maître, que Jésus est le fils de Dieu, ou voyez-vous plutôt en lui Son envoyé ?

– Le Messie, mon cher Hībā, est né d'un corps humain, et les humains ne donnent pas naissance à des dieux. »

Même si le contexte est celui des débats inter chrétiens sur la nature du Christ, LI reconnaîtra dans ces affirmations une allusion claire au dogme islamique, et adhérera donc à la pensée de Nestorius qui est présentée presque comme un islam avant la lettre. De la même manière,

[835] Frédéric Lagrange, « L'islamisation textuelle dans le roman *'Azāzīl* », Cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014.
[836] *'Azāzīl*, p. 47. Déjà cité p. 58 de ce travail.

lorsque l'Antiochien évoque les thèses d'Arius, les arguments et les termes qu'il choisit semblent inspirés directement du langage coranique :

"لا يصح أن يقال إن الله ثالث ثلاثة. الله يا هيبا واحد لا شريك له في ألوهيته."[837]

« Il n'est pas convenable d'affirmer que Dieu n'est que le troisième côté d'un triangle. Dieu est Un, Hībā, et n'a pas de rival dans Son caractère divin. »

Le terme *šarīk* dans le sens d'« associé éventuel à Dieu » est un adjectif lié à l'action du *širk* (« associationnisme »), première tentation à combattre pour le musulman. Ce terme est employé ici dans une construction de négation absolue, exactement comme dans l'occurrence coranique :

"لا شريكَ له، وبذلك أُمِرْتُ وأنا أوّل المسلمين" [838]

« Il n'a pas d'associé. Il m'a été ordonné [de confesser] cela et je suis le premier musulman ».

Si LI remarque immédiatement cet arrière-plan coranique, celui-ci n'échappera pas non plus, probablement, à LCh, la question de l'unicité absolue de Dieu étant un dogme trop important dans l'islam pour être ignoré par qui vit dans un environnement islamique. En tout état de cause, la référence contenue dans ce passage, ainsi que celle qui est contenue dans le passage précédent, présentent à LCh un dogme christique inédit. Car, en dépit de tous les conflits et querelles de l'histoire chrétienne, d'une appartenance à la doctrine monophysite ou chalcédonienne, tout chrétien se reconnaît aujourd'hui dans la croyance trinitaire. Aussi, si lecteur chrétien il y a, dans ce passage, le texte le contraint d'y assumer une posture de réserve, voire de méfiance vis-à-vis des arguments du discours de Nestorius.

Introduite par « un curé aux traits arabes » (*qass ʻarabī al-malāmiḥ*), la question du péché illustre également le phénomène de la construction textuelle du lecteur de culture musulmane. Comme cela a été longuement expliqué dans la première partie, le rapprochement entre christianisme et culture arabe dans les zones où la jonction se produit entre les deux, provoque un effet dans lequel l'élément arabe serait à l'origine de l'introduction d'un islam avant la lettre :

[837] *Ibid*., p. 54.
[838] Coran VI, 163 (trad. Boubakeur).

"كيف ورثنا عن آدم خطيئة العصيان لأمر الله، وما هو ذنبنا نحن ابناؤه الذين لم نفعل هذه الخطيئة؟ رد عليه الاسقف مبتسما: نحن نفعل خطايا أخرى كثيرة [...] ليس لأننا ورثنا عن آدم خطيئته بل لأننا ورثنا عه النزوع الى الخطيئة والاستعداد لها ".[839]

« Comment avons-nous hérité d'Adam le péché de désobéissance à l'injonction de Dieu ? Et en quoi sommes-nous coupables, nous ses fils qui n'avons pas commis de péché ?

– Nous commettons, lui a répondu l'évêque en souriant, bien d'autres péchés […] pas parce que nous avons hérité d'Adam ses fautes, mais parce que nous tenons de lui la tendance et la disposition à commettre le péché ».

Le dogme chrétien tel qu'il est présenté par ces personnages du roman, est beaucoup plus proche de la sensibilité d'un lecteur de culture islamique qu'il peut l'être de celle d'un lecteur de culture chrétienne d'aujourd'hui, dont la croyance est imprégnée des principes de l'orthodoxie, parmi lesquels ceux de l'incarnation et du trinitarisme. En fonction du degré de maîtrise de son répertoire islamique, cette position intermédiaire incarnée par l'évêque Théodore de Mopsueste aura, dans l'esprit de LI, une résonnance plus ou moins importante (encore une fois en fonction du degré de compétence de ce répertoire) avec certains courants théologiques de l'islam, tels celui – déjà évoqué - du Mu'tazilisme.

Quant au versant négatif de l'islamisation textuelle, il consiste en l'élaboration d'une analogie entre les pratiques de violence décrites dans ce roman et celles qui ont lieu dans un contexte islamique et contemporain. A titre d'exemple, nous pouvons citer le discours de Cyrille d'Alexandrie incitant les Alexandrins à se débarrasser des dernières traces de paganisme dans la ville. Dans ce discours, le patriarche cite la deuxième épître de Paul à Timothée :

"والمجنّد لن ينال إكليل النصر حتى يجاهد الجهاد الشرعي"[840]

« Le soldat n'obtiendra la couronne de la victoire que s'il mène un combat selon les règles. »

Dans la traduction arabe commune des textes originaux établie par la Société Biblique au Liban, cette dernière phrase est rendue ainsi :

[839] *'Azāzīl,* p. 30.

[840] *Ibid.*, p. 146. Voici la lettre du verset de l'épître, ainsi que le verset qui le précède, selon la traduction œcuménique de la Bible sur laquelle nous nous basons : « Prends ta part de souffrance, comme un fidèle soldat de Jésus-Christ. Personne, en s'engageant dans l'armée, ne s'embarrasse des affaires de la vie civile s'il veut donner satisfaction à celui qui l'a enrôlé. Et, de même, dans la lutte sportive, l'athlète ne reçoit la couronne que s'il a lutté selon les règles. » (2 *Tm* 2, 3-4)

"والمصارع لا يفوز بإكليل النصر إلا إذا صارع حسب الأصول[841]

« Le combattant n'obtiendra la couronne de la victoire que s'il mène un combat selon les règles. »

Tandis que dans une traduction arabe récente établie par l'église copte nous avons :

"قَدْ جَاهَدْتُ الْجِهَادَ الْحَسَنَ، أَكْمَلْتُ السَّعْيَ، حَفِظْتُ الإِيمَانَ، وَأَخِيرًا قَدْ وُضِعَ لِي إِكْلِيلُ الْبِرِّ"[842]

« J'ai conduit le bon combat, mené à bien l'effort, sauvegardé la foi et j'ai enfin obtenu la couronne des dévots »

On sait qu'aucune traduction arabe de l'évangile n'existait au Ve siècle de l'ère chrétienne[843]. La comparaison ne peut être établie que sur la base des traductions ultérieures, comme celles que nous proposons. S'il est vrai que la troisième forme de la racine *ǧ-h-d* ayant le sens de « combattre » suivie de son *maṣdar* (« nom d'action ») est employée aussi par la traduction copte (dans laquelle figure aussi – à d'autres endroits – l'adjectif épithète *šar'iyy* « *(* conforme à la loi » *)*, il semble toutefois significatif que Zaydān fasse le choix de juxtaposer le *maṣdar ǧihād* et l'adjectif *šar'iyy* , ce qui rappelle immédiatement, au lecteur arabe en général et celui de culture musulmane en particulier, le devoir énoncé par l'un des piliers de l'islam : le djihad « conforme à la loi » (islamique).

Nous pouvons ajouter à cet argument celui d'un « effet d'accumulation » produit par la succession de plusieurs termes tirés du même univers de référence – celui du combat, de l'effort personnel du croyant contre la tentation et la discorde - dans le discours fictif de Cyrille :

"أبدأ بهذا لِأذكّركم أننا نعيش زمن الفتن، ومن ثم فنحن في زمن الجهاد"[844]

---

[841] L'Evangile (Nouveau Testament), traduction arabe commune des textes originaux, Société biblique au Liban, 1996.

[842] http://st-takla.org

[843] La plus ancienne version arabe de la Bible, traduite à partir de la Septante, semble être - selon les historiens arabes - celle de Ḥunayn ibn Isḥāq (808-873), dont il ne reste aucune trace. Le mouvement de traduction des textes sacrés chrétiens et juifs en arabe s'est développé après les conquêtes arabes, notamment dans la région du Sinaï, en Syrie et en Palestine. A partir du IXe siècle, l'arabe remplace progressivement le grec au sein de la communauté chrétienne melkite, devenant la langue dominante d'Alexandrie jusqu'à Antioche (ce n'est pas le cas pour le copte qui restera la langue liturgique de cette communauté jusqu'au Xe-XIe siècles). La plus ancienne version de la Bible hébraïque qui nous est parvenue est celle d'un juif égyptien nommé Saadiah Gaon (882-942). Quant aux Évangiles, une traduction complète, datée de 897, nous a été transmise par le fameux copiste Istafana al-Ramlî. La transcription de ce manuscrit a été faite au monastère de Chariton et il s'agit du manuscrit arabe le plus ancien des traductions évangéliques (voir Sidney H. Griffith, *The Bible in arabic* : *the scriptures of the « People of the Book » in the language of islam*, Princeton University Press, 2013, pp. 97-174)

[844] *'Azāzīl,* p. 147.

« Je commence par-là afin de vous rappeler que nous vivons une époque de discordes, et de ce fait nous sommes dans une guerre sainte ».

Dans cette phrase, nous trouvons encore une référence coranique fortement symbolique, le mot *fitan*, pluriel de *fitna*. La racine *f-t-n*, polysémique, renvoie avant tout en arabe à l'épreuve à laquelle Dieu soumet le croyant, qui se manifeste soit comme une sollicitation à abandonner la foi, une tentation (la pire étant l'associationnisme), soit comme une punition[845]. S'il est vrai que cette racine existe aussi dans les textes chrétiens, dans l'islam elle est évocatrice du conflit le plus violent de l'histoire musulmane, dont les effets perdurent jusqu'à aujourd'hui. Dès le VIIe siècle, le terme *fitna* renvoie à la « révolte », à la « discorde », à la « guerre civile », aux « schismes » à l'intérieur de la communauté[846]. Ainsi, comme l'annonce le hadith prophétique[847], à commencer par la « Grande *fitna* » (*al-fitna al-kubrā*) entre ʻAlī et Muʻāwiya, les guerres et les schismes qui déchirent la communauté musulmane tout au long de l'histoire sont des *fitan*.

L'exemplarité négative du personnage de Cyrille d'Alexandrie serait destinée, entre autres choses, à opérer, chez LI, un transfert sur l'actualité. Ainsi, par exemple, lorsque l'évêque affirme que les Ecritures sont la seule source du savoir[848], LI serait amené à penser à la correspondance avec le « concordisme apologétique » en islam[849], théorie qui consiste à considérer le Coran comme la source des sciences modernes. Elément commun à toutes les pensées littéralistes et conservatrices, ce phénomène est présent dans les religions monothéistes jusqu'à aujourd'hui.

Le texte de *ʻAzāzīl* joue savamment de cette alternance entre répertoires islamique et chrétien, et plus généralement entre spécificité du contexte chrétien et universalité du phénomène de la violence ayant une matrice religieuse. Le roman jongle entre LI et un LCh, en laissant subsister le doute sur l'identité du destinataire du discours. Le roman s'adresse-t-il en priorité au premier ou au deuxième ? Vise-t-il avant tout à dénoncer la violence des premiers siècles du

---

[845] Coran II, 102, 191, 193 ; IV, 91, 101 ; V, 41, 49, 71 ; VI, 23, 53 ; VII, 27, 155, VIII, 25, 28, 39 ; IX, 49, 126 ; X, 83, 85 ; XVI, 110 ; XVII, 60, 73 ; XX, 40, 85, 90, 131 ; XXI, 35, 111 ; XXII, 11, 53 ; XXIV, 63 ; XXV, 20 ; XXVII, 47 ; XXIX, 2-3, 10 ; XXXIII, 14 ; XXXVII, 63 ; XXXVIII, 24, 34 ; XXXIX, 49 ; XLIV, 17 ; LI, 13-14 ; LIV, 27 ; LVII, 14 ; LX, 5 ; LXIV, 15 ; LXXII, 17 ; LXXIV, 31 ; LXXXV, 10.

[846] Coran, III, 7 ; VIII, 73 ; IX, 47- 48.

[847] *Innahā sa-takūnu baʻdī aḥdāṯun wa fitanun wa-ḫtilāfun*, « Après moi éclateront des troubles, des conflits, des différends » (voir Ibn Ḥanbal, *op.cit*., vol. XXXVII, n. 22499, p. 177).

[848] *ʻAzāzīl,* pp. 249-250, cité pp. 36-37 de ce travail.

[849] Frédéric Lagrange, « L'islamisation textuelle dans le roman *ʻAzāzīl* », Cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014.

christianisme ? Ou bien veut-il montrer les dynamiques qui régissent les rapports entre religion, politique et violence dans toutes les religions et à toutes les époques ? Ou encore : le lecteur musulman serait-il son destinataire réel, auquel il s'adresserait - par analogie -en évoquant des épisodes de l'histoire qui précèdent la période islamique mais qui peuvent néanmoins représenter des exemples instructifs et des illustrations pertinentes du phénomène de la violence ? Et enfin : le destinataire de ce roman ne serait-il pas un lecteur égyptien (ou arabe), disciple visé par le romancier pédagogue Zaydān, indépendamment de son appartenance communautaire ?

En tout état de cause, la réponse copte à la publication de *'Azāzīl* montre que le roman est perçu par les chrétiens d'Egypte comme s'adressant surtout à ces derniers. Ami de longue date de Zaydān, l'évêque copte Bishoy se dit indigné par ce roman. Il publie ainsi une déclaration, dont nous reportons ici quelques extraits, auquel suivra l'ouvrage - déjà cité - *Al-radd 'alā-l-buhtān fī riwāyat Yūsuf Zaydān* [Réponse aux calomnies du roman de Yūsuf Zaydān] [850] :

"لم نكن نتوقع من صديقنا (سابقاً) الدكتور يوسف زيدان رئيس قسم المخطوطات بمكتبة الإسكندرية أن يهاجم القديس كيرلس عامود الدين بطريرك الإسكندرية الرابع والعشرين بمثل هذا العنف فى روايته العجيبة "عزازيل" التى حاول أن يأخذ فيها منحى المؤلف "دان براون" فى روايته "شفرة دافنشى." وسوف نرد بمشيئة الرب على كل ما نوى به الدكتور يوسف زيدان تدمير العقيدة المسيحية الأصيلة –وهيهات أن يفلح فى ذلك– ونتعجب من تدخله السافر بهذه الصورة فى أمور داخلية تخص هذه العقيدة المسيحية. [...] وإذا كان يتخذ من أحد المخطوطات السريانية سنداً لروايته مع مزجها بخياله الروائى؛ فإن لدينا من المخطوطات أيضاً ما يسقط الدعاوى الواردة فى هذه الرواية. ومعروف أنه قد اتخذ مصادره فى الرواية من أعداء القديس كيرلس بابا الإسكندرية من النساطرة، وأراد أن يقدّمها على أنها هى التاريخ الصحيح [...]. ولدينا ما يثبت براءة البابا كيرلس أيضاً فى مسألة الفيلسوفة الوثنية هيباتيا."[851]

« Nous n'attendions pas de notre (ancien) ami le professeur Yūsuf Zaydān, directeur de la section des manuscrits de la Bibliothèque d'Alexandrie, qu'il attaque avec une telle violence saint Cyrille « pilier de la religion », vingt-quatrième patriarche d'Alexandrie, dans son étrange roman *'Azāzīl,* dans lequel il a essayé de suivre la voie de Dan Brown pour son roman de *Da Vinci Code*. Etonnés par l'ingérence flagrante, à travers cette représentation, du professeur Yūsuf Zaydān dans des affaires internes concernant la doctrine chrétienne authentique, nous répondrons – si Dieu le veut - à sa tentative, certainement destinée à l'échec, de détruire cette doctrine. […] S'il s'est appuyé, dans son roman, de certains manuscrits syriaques comme sources du récit fictionnel, nous pouvons prouver par d'autres manuscrits que les thèses exposées dans ce roman sont fausses. L'auteur s'est servi, en effet,

[850] La réponse copte à la sortie de *'Azāzīl* ne se limite pas aux écrits de Bishoy. Zaydān lui-même cite, dans *Les labytinthes de l'illusion*, les autres livres qui ont critiqué Azazil, et notamment : *Tīs 'Azāzīl fī Makka* [Le bouc de 'Azāzīl à La Mecque] du père Yūtā (2008), *Riwāyat Azāzīl : hal hiya ǧahl bi-ttārīḫ am tazwīr li- ttārīḫ* ['Azāzīl : ignorance de l'histoire ou falsification de l'histoire ?] de 'Abd al-Masīḥ Basīṭ (2009), *Šifrat Zaydān* (*Zeedan code*) en référence à *Da Vinci Code* auquel le roman a été maintes fois comparé, de 'Ādil Ǧurǧus Sa'd (2009) et *Al-radd 'alā riwāyat 'Azāzīl* [Réponse au roman 'Azāzīl] de Nabīl Lūqā Bībāwī (2010). Vivement critiqué par les coptes avant même que les musulmans puissent réagir, le premier de ces ouvrages est un petit « roman » de trente-deux pages, que l'auteur dédie à Yūsuf Zaydān ainsi qu'au professeur Zaġlūl al-Naǧǧār (universitaire égyptien appartenant au courant des Frères musulmans) et dont la seule volonté semble être de rabaisser l'islam.

[851] Al-Anbā Bīšuy, « Ḥawla riwāyat 'Azāzīl li-dduktūr Yūsuf Zaydān » [« Autour du roman 'Azāzīl du professeur Yūsuf Zaydān »] : http://metroplit-bishoy.com/ar/?p=455.

de sources nestoriennes, franchement opposées à saint Cyrille patriarche d'Alexandrie, et a voulu les présenter comme véridiques. Mais nous avons la preuve de l'innocence de Cyrille, notamment en ce qui concerne l'affaire de la philosophe païenne Hypatie. »

Dans son article « Buhtān al-buhtān fīmā tawahhamahu-l-muṭrān 'an azmat riwāyat 'Azāzīl » (« Mensonges et calomnies dans la pensée de l'évêque au sujet de la crise suscitée par le roman *'Azāzīl* »), paru dans *Matāhāt al-wahm*, Zaydān tente de démonter l'affirmation centrale faite par Bishoy dans sa déclaration, à savoir que le roman vise « la destruction de la doctrine chrétienne authentique » (*tadmīr al-'aqīda al-masīḥiyya al-aṣīla*). Il se demande comment un roman pourrait détruire une doctrine, et quelle serait cette doctrine authentique que son roman vise à détruire : serait-elle la doctrine chalcédonienne ou celle des coptes ? Celle des Nestoriens qui ont servi l'humanisme pendant des siècles en s'intéressant aux différents savoirs et en assurant la traduction des ouvrages du grec et du syriaque vers l'arabe au début de l'époque abbasside ? Celle du Vatican que Bishoy considère comme des mécréants ? Ou encore celles des Anglicans (c'est-à-dire de sept-cent mille Egyptiens) qui autorisent le mariage du clergé (interdit chez les coptes) et qui pour cette raison sont considérés par l'Eglise copte comme des enfants du péché ?[852]

8.2.2. *Al-Nabaṭī* : un texte à « coloration islamique »

Le contexte islamique convoqué de manière allusive dans *'*Azāzīl, nous le retrouvons dans le roman suivant, *Al-Nabaṭī,* dont les événements se situent cette fois-ci à l'aube de l'islam, et dans lequel de ce fait l'intertextualité islamique est perçue comme plus « naturelle ». Cependant, le texte commence par une phrase d'exergue tirée du traité Giṭṭin du Talmud de Babylone :

"إن الأمور التي تُروى مشافهةً لا يحِقُّ لك إثباتها بالكتابة"[853]

« On ne peut fixer par écrit ce qui est fait pour être transmis oralement »

[852] Zaydān, *op.cit.*, pp. 116-117.
[853] *Al-Nabaṭī,* p. 5.

Cette référence à un te xte de la tradition judaïque pour débuter ce roman de l'islam des origines, n'est pas si étonnante. Elle s'explique par la volonté de Zaydān d'embrasser, par son savoir et donc par le répertoire qu'il mobilise, l'ensemble des religions du Livre. Le texte semble ainsi indiquer que son lecteur encodé n'est, encore une fois, pas unique, mais aussi varié que les répertoires qu'il convoque.

La préface du roman est mise dans la bouche d'un premier narrateur hétérodiégétique qui, à la manière d'un historien de l'âge classique, débute par une *ḥamdala* (« louange à Dieu »), poursuit par un texte en prose rimée fortement imprégné d'islam, avant de terminer par une généalogie longue et détaillée de rapporteurs, dont le dernier n'est autre que la narratrice homodiégétique, Māriya, protagoniste de l'histoire racontée dans le roman. Dès les premières lignes de la préface, l'intertextualité coranique saute aux yeux de LI :

"الحمد لله المنزَّه عن الصاحبة والولد"

« Nous rendons grâce à Dieu éloigné de toute compagne et de toute progéniture »

Cette introduction fait écho aux deux versets suivants :

"بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ"[854]

« Créateur des cieux et de la terre, comment aurait-Il un enfant alors qu'Il n'a pas de compagne »

"وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلا وَلَدًا"[855]

« Car il n'a - que Sa grandeur soit exaltée ! – pris ni compagne ni enfant »

L'intertextualité coranique continue ensuite avec l'expression :

"جعل السلفَ عِبرةً للخلفِ"

« Il a fait des illustres aïeux un exemple pour les générations suivantes »

Echo du verset :

[854] Coran VI, 101 (trad. Boubakeur).
[855] Coran LXXII, 3 (trad. Boubakeur).

"فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلا لِلْآخِرِينَ"[856]

« Nous fîmes d'eux un antécédent et un exemple pour ceux qui vinrent ensuite »

Plus loin, l'expression suivante :

"الراضين بالضرّاء والسرّاء"

« Acceptant la félicité et l'adversité »

Echo des versets :

"وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ"

" الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاء وَالضَّرَّاء وَالكَاظِمِينَ الغَيْظَ وَالعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ المحْسِنِينَ"[857]

« Hâtez-vous [d'obtenir] un pardon de votre Seigneur et un paradis aussi vaste que les cieux et la terre, préparé à l'intention de ceux qui craignent le Seigneur »

« Ceux qui se montrent charitables dans la félicité aussi bien que dans l'adversité, dominent leur colère, pardonnent à leurs semblables - Dieu anime ceux qui font le bien ».

" [...] وَقَالُواْ قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاء وَالسَّرَّاء فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ"[858]

« […] Ils s'écrièrent :" Nos ancêtres ont déjà éprouvé la joie et la douleur". Nous les anéantîmes brusquement, sans qu'ils l'eussent pressenti. »

Les termes *al-sarrā'* et *al-ḍarrā'* (« la joie » et « la calamité ») se trouvent aussi dans certaines traductions arabes de l'Ancien Testament, preuve encore une fois que ce répertoire sémantique et lexical peut être commun aux religions du Livre. Toutefois, l'environnement intra textuel de ces termes est ici, dans le premier plan du roman, tellement imprégné de références islamiques que, si des similitudes pouvaient être repérées de temps à autre avec le répertoire chrétien (ou judéo-chrétien), elles passeraient, de ce fait, quasi inaperçues même pour un lecteur familier de ce répertoire.

Ce premier narrateur poursuit son introduction en jonglant entre références au Coran et au Hadith. Ainsi, avant de passer à la chaîne de rapporteurs, il termine par un hommage au Prophète fortement inspiré par les propos de ce dernier :

[856] Coran XLIII, 56 (trad. Boubakeur).
[857] Coran III, 133-134(trad. Boubakeur).
[858] Coran VII, 95 (trad. Boubakeur).

"ونسلم كثيرا ونصلي على نبيه العدناني الذي نُصر بالرعب مسيرة شهر"[859]

« Nous prions et saluons son prophète de la tribu de Adnan, que Dieu a fait vaincre par la peur qu'il a inculquée à l'ennemi, alors qu'il était encore à un mois de route de ce dernier »

Le hadith prophétique auquel cette phrase fait référence énumère les cinq choses (ou quatre selon les versions) dans lesquelles se manifeste la préférence de Dieu pour le Prophète de l'islam[860]. Entre autres, le fait d'avoir provoqué sa victoire sur l'ennemi en jetant sur ce dernier la peur, alors que son adversaire était encore à un mois de route (*nuṣirtu bi-l-ru'bi masīrata šahrin*, « on m'a fait vaincre par la peur à la distance d'un mois »)[861].

Après cette préface, Māriya, narrateur homodiégétique, nous accompagne à travers le récit. C'est par elle, chrétienne, ainsi que par d'autres personnages de diverses obédiences (à l'exception de l'islam dont le dogme ne s'est pas encore répandu), que passent désormais les références au répertoire islamique. Certaines de ces références sont propres au texte coranique, comme celle de « la huppe » (*al-hudhud*), l'oiseau-messager de la légende coranique du roi Salomon[862], cité trois fois dans le roman :

"بقيتُ مبهوتة. يلفّني صمت، وتحوطني حيرة. حتى جاءني من جوف خوفي هدهد، دلّني، حملني من تلك السماء إلى سموات خضراء، صارت بعد برهة بلون البرتقال". [863]

« Je suis restée stupéfaite, silencieuse, désemparée. Puis, du fond de ma peur a surgi une huppe : elle m'a guidée et transportée de ce ciel vers d'autres cieux verdoyants qui, un instant après, sont devenus orange. »

---

[859] *Al-Nabaṭī,* p. 5.

[860] Les quatre autres éléments sont (même si les versions varient légèrement) : le fait d'avoir été « envoyé à son peuple en particulier et à tous les gens en général » (*bu'iṯtu ilā qawmihi ḫāṣṣatan, wa bu'iṯtu ilā-l-nāsi 'āmmatan*) ; d'avoir « bénéficié de butins de guerre dont personne avant lui n'avait bénéficié » (*uḥillat lī al-ġanā'imu, wa lam taḥilla li-aḥadin qablī*) ; d'avoir « trouvé partout des lieux où se purifier et faire la prière » (*ǧu'ilat līya-l-arḍu ṭahūran wa masǧidan*) ; d'avoir été « doté d'un pouvoir d'intercession auprès de Dieu, qu'il a transmis à sa communauté » (*u'ṭītu-l-šafā'ata, fa-aḫḫartuhā li-ummatī*). Voir Ibn Ḥanbal, *op.cit*., vol. IV, n. 2742, pp. 471-472 ; vol. XXII, n. 14264, pp. 165-166 ; vol. XXXVI, n. 22137, pp. 451-452.

[861] Ce hadith, très célèbre, est répertorié - dans des versions différentes - chez al-Buḫārī, *Tayammum*, 1, *Ṣalāt*, 56, *Ǧihād*, 122, *Ta'bīr*, 11, *I'tiṣām*, 1 ; dans Muslim, *Masāǧid*, 3, 5-8 ; Tirmiḏī, *Siyar*, 5 ; al-Nasā'ī, *Ġasl*, 26, *Ǧihād*, 1 ; al-Dārimī, *Siyar*, 29 ; Ibn Ḥanbal, I, 98, 301, II, 222, 264, 268, 314, 396, 412, 455, 501, III, 304, IV, 416, V, 145, 148, 162, 248, 256 (voir A.J. Wensinck, *op.cit*., tomes V-VI, p. 460).
Dans l'édition de Ibn Ḥanbal qui était à notre disposition, l'expression apparaît exactement telle que la cite Zaydān trois fois : *nuṣirtu bi-l-ru'bi masīrata šahrin* « on m'a fait vaincre par la peur [qu'on a jeté sur mon ennemi] à la distance d'un mois », c'est-à-dire « un mois avant que je le rencontre » (Ibn Ḥanbal, *op.cit*., vol. IV, n. 2742, pp. 471-472 ; vol. XXII, n. 14264, pp. 165-166 ; vol. XXXVI, n. 22137, pp. 451-452).

[862] Coran, XXVII, 20 (sourate *Al-Naml*, « Les Fourmis », trad. Boubakeur) : « Portant son attention sur les oiseaux [et s'apercevant de l'absence de la huppe] il dit : " Pourquoi ne vois-je pas la huppe ? Serait-elle absente ?" » (*wa tafaqqada-l-ṭayra fa-qāla mā līya lā arā-l-hudhuda am kāna min al-ġā'ibīna*).

[863] *Al-Nabaṭī,* pp. 103-104.

"أخبرته بحبي القديم للهدهد [...] فقال: إنّ الإنسان منا إذا أحب في حياته، وهام بالعشق ومات على تلك الحال، بُعث من جديد هدهداً. فالهداهد أرواح المحبين."[864]

« Je lui ai parlé de mon ancien amour pour la huppe […]. Il m'a dit que lorsqu'un être humain tombe éperdument amoureux durant sa vie et meurt en l'étant toujours, il se réincarnera en huppe. Car les huppes sont les âmes des amoureux. »

"هل أغافلهم، وهم أصلاً غافلون، فأعود إليه...لأبقى معه، ومعاً نموت، ثمّ نولد من جديد... هدهدين"[865].

« Dois-je les ignorer - puisque, de toute façon, ils sont ignares – et retourner à lui ? Nous resterions ainsi ensemble, nous mourrions ensemble, puis nous renaîtrions…huppes ».

Mentionné comme l'un des aliments interdits par la Torah, cet oiseau n'a pas, dans la culture judéo-chrétienne, la même importance qu'il a dans la culture islamique. Probablement parce que, comme beaucoup d'autres symboles coraniques, il est repris par la littérature arabe, où il est réinvesti de nouvelles significations. La huppe y est décrite comme un oiseau aux qualités exceptionnelles, parmi lesquelles sa capacité à trouver de l'eau (rappelant la qualité des Nabatéens qui est à l'origine de leur nom), et la « fidélité » exemplaire du mâle à sa femelle[866]. Avec les attributs coraniques de guide et de messager, cette qualité de l'amant fidèle semble bien s'appliquer au premier plan romanesque, puisque la huppe intervient toujours à des moments clé de la description de la relation entre la protagoniste et le Nabatéen. Ainsi, la compétence qu'a LI des significations liées à l'arrière-plan coranique et littéraire lui permet de mieux saisir le sens que l'énoncé dépragmatisé assume dans le nouveau contexte. En effet, l'arrière-plan et le premier plan fonctionnent ici comme les deux univers parallèles dans lesquels s'investit la même allégorie.

Pour LID, bon connaisseur du Coran, la huppe renvoie à un passage fondamental de la sourate *Al-Naml* (« Les Fourmis »), dans lequel l'oiseau, pour justifier son retard au rassemblement ordonné par Salomon, relate au roi sa découverte extraordinaire du peuple de Sabā' et de leur reine, Bilqīs, adorateurs du soleil :

"وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لا يَهْتَدُونَ"

[864] *Ibid*., p. 291.
[865] *Ibid*., p. 381.
[866] *E.I.2*, Entrée « Hudhud ».

"أَلاَّ يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ"

"اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ"[867]

« Je l'ai trouvée, ainsi que son peuple, adorant non pas Dieu, mais le soleil. Satan a embelli à leurs yeux leurs actions et les a détournés du droit chemin. Ils ne se dirigeront pas. »

« Que ne se prosternent-ils pas devant Dieu qui fait sortir ce qui est caché dans les cieux et la terre, connaît leurs secrets et ce qu'ils divulguent »

« Dieu en dehors de qui il n'y a point de divinité, le Seigneur du Trône sublime. »

Pour LID, ce passage est l'un des plus importants du Coran défendant le dogme de l'« unicité absolue de Dieu » (*tawḥīd*). Ainsi, le retour à l'arrière-plan ne se limite pas à renvoyer ce lecteur à l'univers symbolique représenté par cet oiseau, mais le plonge au cœur du dogme islamique.

Dans le dernier des trois passages cités, la référence coranique est redondante, puisque l'expression *wa hum aṣlan ġāfilūn* (« Ce sont ceux-là les insouciants »), renvoie également à cet arrière-plan coranique[868]. Par contre, si dans l'exemple précédent le réinvestissement de l'arrière-plan participe à la construction de LI, dans ce deuxième exemple l'expression peut avoir un sens général et être comprise telle quelle sans référence intertextuelle. Cependant, c'est LI qui, en particulier, peut percevoir cette résonance coranique accentuant la stratification et la complexité sémantique du texte.

Dans d'autres passages, des choix lexicaux parfois très précis renvoient au répertoire islamique. C'est le cas, par exemple, de cette phrase prononcée par Mālik le « coureur » à l'adresse de son frère, le Nabatéen :

"كفّ عن هذا التحنّف!"[869]

« Cesse de faire le *hanif* » !

La racine *ḥ-n-f* est présente à maintes reprises dans le Coran, sous la forme du qualificatif *ḥanīf*, « dévot monothéiste » (c'est-à-dire non idolâtre, ou monolâtre), employé pour désigner

[867] Coran, XXVII, 24-26 (trad. Boubakeur)
[868] Coran, VI, 131 ; VII, 179 ; X, 7,92 ; XII, 13 ; XVI, 108 ; XXX, 7 ; XXXVI, 6 ; LVI, 5 (trad. Boubakeur).

[869] *Al-Nabaṭī,* p. 288.

Abraham[870]. Contrairement à ses occurrences dans le Coran, cette racine est employée dans le nouveau contexte, et du point de vue du locuteur, avec un sens négatif : ce dernier est donné par le contexte, mais aussi par l'usage de la forme V du verbe (forme augmentée qui compte, parmi ses significations, celle de « feindre » ou « faire semblant », ainsi que celle d'accomplir une action pas sérieuse). Ainsi, le verbe *taḥannafa* (litt. « faire le *ḥanīf* ») ne représente pas ici – comme dans les occurrences coraniques de cette même racine - le bon choix de celui qui abandonne l'ancienne croyance idolâtre pour la vraie foi en un dieu unique, mais acquiert un tout autre sens : il fait référence ici à une tendance stérile à philosopher qui détourne de la réalité concrète de la vie. Le fait de conférer à cette racine - positivement connotée dans l'esprit du lecteur de culture islamique - un sens négatif à travers le choix de la forme verbale, sert la construction du personnage de Mālik dans le but de renforcer son axiologie négative.

C'est le cas également d'une expression fortement évocatrice pour LID :

"أفهمني أنّ أباه هوديّ. كان في شبابه متحيّراً بين المذاهب والديانات، حتى اختار لنفسه اليهودية. غير أنّ اليهود لم يقبلوه بينهم تماماً لأنّ أمّه، أمّ البنين، غير يهودية. فبقي من يومها في منزلة بين المنزلتين، لا هو هوديّ ولا أمميّ".[871]

« Il me fit comprendre que son père était juif. Pendant sa jeunesse, il avait hésité entre les différentes doctrines et religions jusqu'à ce qu'il choisisse le judaïsme. Mais, sa mère Umm al-banin n'étant pas juive, les Juifs ne l'acceptèrent jamais véritablement parmi les leurs. A mi-chemin entre un juif et un non juif, il demeura donc dans un rang intermédiaire ».

Parmi les thèses distinctives de l'école théologique de la Mu'tazila, née vers la moitié du VIII s. à Basra, il y a celle dite « du rang intermédiaire » (*al-manzila bayna-l-manzilatayn*), selon laquelle un musulman coupable d'une faute grave ne saurait être ici-bas qualifié ni de « croyant » (*mu'min*) ni de « mécréant » (*kāfir*), mais relèverait d'une catégorie à part, celle du « pervers, nuisible, vicieux » (*fāsiq*). Outre le fait de représenter encore une redondance thématique avec le premier roman de l'auteur, le choix de cette expression très spécifique s'adresse à LI.

Autre exemple flagrant de cette décontextualisation de l'arrière-plan coranique au service de la rhétorique du roman, l'expression *taḏhab rīḥuhum*, tirée directement du verset coranique[872] et

[870] Coran, II, 135 ; III, 67, 95 ; IV, 125 ; VI, 79, 161 ; X, 105 ; XVI, 120, 123 ; XXX, 30.
[871] *Al-Nabaṭī,* p. 187.
[872] Déjà citée pp. 74, 116, 118, 190 et 238 de ce travail.

qui constitue également - comme l'exemple précédent - une redondance avec un autre roman de l'auteur[873] :

"وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ"[874]

« Ne vous querellez pas, sinon vous fléchiriez et votre chance de succès s'éloignerait »

Dans tous les exemples cités, le contexte du premier plan étant complètement différent de celui de l'arrière-plan, l'objectif ne semble pas nécessairement celui de rendre le texte plus clair pour LI, mais de produire chez ce dernier une sensation de familiarité, par la multiplication d'éléments appartenant à un répertoire connu. Il s'agit, en d'autres termes, de conférer au texte une « coloration islamique ».

8.2.3. Le répertoire islamique dans *Maḥāll* : langage codé et jeu de renvois

Le répertoire islamique a une place fondamentale dans les deux derniers romans de notre corpus. Dans ce chapitre, nous l'analysons en particulier pour le rôle qu'il y joue dans la construction des personnages, des relations qui les lient entre eux (sur le plan narratologique et sémantique), et en particulier en tant qu'arguments du discours de ceux qui occupent la fonction d'embrayeurs. Ces derniers constituent en effet les vecteurs privilégiés de la fonction communicative du texte, et donc de la construction de ses lecteurs encodés.

Dans *Maḥāll*, les citations du Coran (et parfois du Hadith) constituent un jeu de renvois savants permettant au lecteur de placer les personnages dans le schéma axiologique que l'on a prévu pour eux. Ainsi, toute la partie où l'on introduit le personnage d'Oussama Ben Laden est jalonnée de citations du Coran, parfois sans que celles-ci soient signalées par les guillemets habituels. C'est le cas lorsque « le cheikh Oussama », présenté comme un homme charismatique et fin connaisseur du message coranique, ordonne de donner à tous les pauvres,

[873] *Guantanamo*, p. 186.
[874] Coran VIII, 46 (trad. Masson).

sans distinction de religion. En guise d'explication, il cite le verset de la sourate *Al-Isrā'* (« Le Voyage nocturne »)[875] :

"كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورًا"[876]

« Les uns et les autres, tous nous les soutiendrons de nos dons. Les dons de ton Seigneur ne sont interdits à personne. »

La dépragmatisation de ce verset est exemplaire du travail de sélection-combinaison (pour parler en termes jakobsoniens) qu'opère le texte sur un répertoire donné. Le verset est extrait de son contexte d'origine : dans ce dernier, Dieu avertit l'homme qui œuvre uniquement pour les jouissances de la vie d'ici-bas que, même s'il lui aura accordé des dons durant la vie terrestre, il sera puni dans l'au-delà. Seule l'évocation des deux versets précédents, non cités dans notre roman, nous permet de comprendre le vrai sens du verset sélectionné :

"من كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا"

"مَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا"[877]

« A celui qui désire [jouir de la vie] immédiate, nous nous hâtons d'accorder ce que nous voulons – à qui nous voulons. Pour plus tard, nous lui destinons la géhenne dont il aura à subir l'ardeur, honni et exclu [de la miséricorde divine]. »

« Ceux qui préfèrent la vie future déploient dans ce dessein l'effort qu'il convient et ont la foi. Ceux-là, leur effort sera reconnu. »

Le Coran constitue un « langage en soi », codé, dont le sens profond ne peut être déchiffré que par des initiés. Ainsi, LID n'aura pas de mal à resituer ce verset dans son contexte d'origine, et à en comprendre la signification symbolique. Les citations coraniques fonctionnent, en effet, comme autant d'arrière-plans que ce type de lecteur connaît. Ainsi, il ne sera peut-être pas trompé par une ellipse qui pourrait mener, au contraire, LI0 ou LIC à une « mauvaise interprétation » du personnage de Ben Laden. En effet, du moment que ces deux versets explicatifs n'apparaissent pas, nous sommes face à une double possibilité de lecture : si LID va plus probablement choisir la « bonne », LI0 ou LIC hésitera, en courant le risque de se tromper. Premièrement parce que cette phrase n'a pas, au premier abord, l'apparence d'une citation coranique, puisqu'aucun signe graphique habituel ne nous la signale comme telle. Certes, la rhétorique est celle du Coran, et la phrase est attribuée à *rabbunā* (« notre Seigneur »), ce qui

[875] *Maḥāll*, p. 52.
[876] Coran, XVII, 20 (trad. Boubakeur).
[877] Coran, XVII, 18-19 (trad. Boubakeur).

devrait suffire à LI, même s'il n'est pas un fin connaisseur du Coran, pour déduire qu'il s'agit d'une citation de ce dernier. Toutefois, la citation extraite de son contexte d'origine et replacée dans son nouveau contexte peut induire en erreur le lecteur ne connaissant pas le premier. Pour ce lecteur, Ben Laden peut ainsi apparaître, dans cette scène, comme un homme pieux et généreux qui ordonne à ses hommes d'élargir ses biens à tout le monde, sans distinction de religion. En réalité, le verset est une admonestation à l'intention de ceux qui ne suivent pas le chemin indiqué par l'islam ; car ceux-là, même s'ils jouissent des biens du Seigneur dans la vie terrestre, seront punis dans l'au-delà. Cet arrière-plan n'échappe pas à LID, qui va donc effectuer une lecture plus fine de ce personnage, en levant l'ambigüité laissée – temporairement - par l'auteur. Ben Laden, qui semble susciter l'admiration de son entourage ainsi que celle du héros du roman, apparaît donc à LI certes comme un personnage charismatique, mais aussi comme cet homme dont le rigorisme strict va se transformer dans les années à venir en un mouvement *takfīrī* parmi les plus violents de notre siècle.

Là se trouve l'une des grandes richesses des romans de Zaydan. Selon notre background, notre compétence et notre répertoire personnel, la lecture que nous effectuons de ses romans n'est pas la même. Mais quelle est la « bonne lecture » à avoir ? Y a-t-il une « bonne lecture » ? S'il en existe une, est-elle suggérée par des indices qui ne laissent pas de place aux doutes ? Est-ce que Zaydan s'adresse à ces différents lecteurs (LID, LIC et LI0) ou bien à un seul des deux ? Comment prend-il en charge cette possibilité de « mauvaise lecture » ? Zaydan arrive-t-il à rattraper les lecteurs « non-initiés » (LIC et LI0) et à les ramener sur le « droit chemin » ?

En fait, les versets omis précédemment se retrouvent en partie un peu plus loin, dans un autre contexte, qui est celui de la présence américaine dans le monde arabe. L'arrière-plan coranique se dévoile ainsi petit à petit même au lecteur n'ayant pas ou peu de connaissances coraniques (LI0 ou LIC). Nous apprenons de la bouche du « cheikh Oussama », que « les moudjahidines ont chassé les Russes mécréants de l'Afghanistan musulman », et – par une citation coranique non signalée par des guillemets - que plus tard les Américains aussi sortiront du monde arabe honnis et exclus (*sa-yaḫruǧūna minhā bi-iḏni-llāhi maḏmūmīna madḥūrīna*, « ils en sortiront – si Dieu le veut – honnis et exclus »)[878]. Le nouveau thème replace le verset dans un contexte – celui d'une punition future destinée aux mécréants - beaucoup plus proche de l'arrière-plan coranique. Ainsi, même si le thème a changé (de la générosité envers les non musulmans à la promesse d'une punition divine pour les mécréants envahisseurs de pays musulmans), l'arrière-

[878] *Maḥāll*, p. 54.

plan est rétabli, et il est probable qu'un lecteur éveillé puisse, même sans connaître le Coran, appliquer cet arrière-plan également au premier thème.

Ce même enchaînement de deux thèmes apparemment en contraste, mais dans lesquels en réalité le deuxième vient compléter et éclaircir le premier, de manière à ne pas laisser la place à de « mauvaises interprétations », se retrouve quelques pages plus loin. Il s'agit des deux mêmes thèmes que les précédents. En réponse à quelqu'un qui lui demande pourquoi il donne autant à des non musulmans, le cheikh cite cette expression qu'il dit être un hadith prophétique :

"الخلق عيال الله" [879]

« Les créatures sont les enfants de Dieu ».

Nous sommes tous des créatures de Dieu, musulmans et non musulmans. Le Ben Laden fictionnel fait ensuite une citation qu'on aurait difficilement imaginée prononcée par la bouche du Ben Laden historique. Il cite le grand savant soufi 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī[880]:

"أعطِ من يستحقّ ومن لا يستحقّ، يعطيك الله ما تستحقّ وما لا تستحقّ"

« Donne à ceux qui méritent et à ceux qui ne méritent pas. Dieu te donnera ce que tu mérites et ce que tu ne mérites pas ».

Zaydān revient sur cette phrase dans un épisode de son émission *Al-awliyā'* [Les saints][881] : l'imam soufi se trouvait alors à Bagdad, lorsqu'un de ses disciples vient l'interroger sur un sujet qui le rend soucieux, l'aumône. Il ne trouve personne, dans l'opulente Bagdad de l'époque, digne de recevoir cette aumône. Alors le sage soufi lui dit de donner à ceux qui le méritent et à ceux qui ne le méritent pas, car Dieu lui-même donne à ceux qui le méritent et à ceux qui ne le méritent pas. Là réside le mystère du jugement et de la miséricorde de Dieu qui dépassent l'entendement humain. L'homme, explique Zaydān en glosant Ǧīlānī, ne peut en aucun cas s'élever au rang de juge de ses pairs. Seul Dieu peut juger de l'opportunité ou pas d'une

---

[879] *Ibid.*, p. 54. Ce hadith est introuvable dans notre ouvrage de référence, *Concordance et indices de la tradition musulmane*. On en trouve une trace uniquement sur la toile, dans ces deux versions : *al-ḫalqu kulluhum 'iyālu-llāhi, fa-aḥabbu-l-ḫalqi ilā-llāhi man aḥsana ilā 'iyālihi* ou bien *al-ḫalqu kulluhum 'iyālu-llāhi, fa-aḥabbu ḫalqihi ilāyhi anfa'uhum li-'iyālihi* (« Toutes les créatures sont les enfants de Dieu, et les créatures les plus aimées de Dieu sont celles qui agissent bien avec ses enfants »).

[880] 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī, est un maître soufi du XIIe siècle. De descendance alide et originaire de la mer Caspienne, il a vécu et enseigné à Bagdad la doctrine hanbalite et les pratiques mystiques d'inspiration ghazalienne.

[881] *Al-Awliyā' : al-ḥalqa al-ūlā : 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī* : https://www.youtube.com/watch?v=Rb2MN5gndJg.

récompense. C'est pour cela qu'Il ordonne à l'homme de s'acquitter du devoir d'aumône dans tous les cas. L'auteur met ensuite en relation cette citation avec une autre, semblable, de Jésus :

"مَجَّانًا أَخَذْتُمْ، مَجَّانًا أَعْطُوا"[882]

« Vous avez pris gratuitement, donnez gratuitement »

La phrase est extraite d'un discours de Jésus aux douze disciples, avant que ces derniers ne soient envoyés par le Messie en mission pour qu'ils chassent et qu'ils guérissent toute maladie et toute infirmité chez les esprits impurs. Il leur dit alors : « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement ». Après avoir glosé Ǧīlānī, Zaydān glose aussi Jésus, en affirmant que ses propos constituent un enseignement pour notre société contemporaine, dans laquelle « le riche ne doit pas être au-dessus du pauvre, car nous sommes tous des créatures de Dieu (le cercle se referme ainsi entre le roman et sa glose extratextuelle, puisque Zaydān emploie ici et là les mêmes références et expressions) ». « Le bien vient de Dieu » poursuit Zaydān, « C'est Lui qui nous octroie le Salut et nous ordonne de nous acquitter de nos devoirs ».

Nous pouvons imaginer qu'il y ait, pour cette citation, une première lecture sans explication préalable et une deuxième ayant bénéficié de la glose de l'auteur. A qui adresse-t-il ce genre de glose ? Peut-être l'auteur prend-il en compte l'incertitude générée dans l'esprit du lecteur, même de culture islamique, par une référence provenant d'un répertoire islamique moins connu que le Coran ou le Hadith.

Bien que Ben Laden ait étudié, comme Ǧīlānī, la doctrine hanbalite, les deux hommes avaient ensuite pris des voies différentes : celle du soufisme pour Ǧīlānī, et celle du wahhabisme pour Ben Laden. On imagine mal ce contemporain, adepte de 'Abd al-Wahhāb (qui, nous le savons, est à l'origine d'un mouvement ayant comme but premier d'éradiquer toute croyance et pratique populaires de l'islam), prendre pour référence un grand maître soufi, le soufisme étant, en effet, l'une des cibles principales du wahhabisme. De plus, le sens profond de cette phrase renvoie, pour le lecteur qui a la compétence nécessaire pour le comprendre, au refus de se mettre à la place de Dieu dans le jugement de l'Autre. C'est exactement le contraire de l'idéologie *takfīrī* que Ben Laden incarne de manière emblématique plus que tout autre personnage historique de l'islam contemporain.

[882] Mt 10, 8.

Comme d'autres personnages historiques, Oussama Ben Laden jouit déjà, dans l'esprit de tout lecteur, d'une représentation préétablie, qu'il s'agit de confirmer ou d'infirmer. Le roman *Maḥāll* semble volontairement présenter une personnalité double pour ce personnage : d'une part un homme pieux et généreux, et d'autre part le futur combattant engagé dans un djihad contre les mécréants. Si cette ambiguïté du texte peut être saisie par tout lecteur, LID va peut-être cueillir davantage de facettes de cette personnalité complexe. A travers cette dernière, on peut suivre notamment le cheminement qui mène, dans certains cas, d'une foi sincère à une idéologie politique et violente.

Dans ce roman, les citations coraniques ne se limitent pas uniquement à fournir les clés pour décoder les différentes facettes d'un personnage, mais elles contribuent aussi à la construction de l'architecture narrative du roman. Elles permettent également, par exemple, d'établir une cartographie des liens entre certains personnages, en les mettant en relation les uns les autres par le biais de ce langage « codé ». Par exemple, lors de la première rencontre entre le protagoniste et le cheikh Oussama, ce dernier sert à boire à son hôte qui lui répond par une citation coranique :

"هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ "[883]

« Le récit d'Abraham et de ses hôtes honorés t'est-il parvenu ? »

Cette réponse coranique du protagoniste installe d'emblée un lien fort entre les deux personnages, lien qui va structurer la suite du roman. L'histoire d'Abraham et de ses hôtes se retrouve deux fois dans le Coran[884]. Ces derniers étaient honorés car le prophète les avait servis lui-même. Ainsi, par ce renvoi savant, on met en parallèle Oussama Ben Laden et Abraham pour leur humilité. Cette analogie contribue à dessiner un portrait axiologiquement positif du cheikh saoudien qui, non seulement est comparé à un prophète, mais aussi se révèle petit à petit au lecteur comme un sage doté de charisme et d'humilité.

Lorsque l'architecture narrative s'enrichit d'un autre personnage, le cheikh Nuqṭa, vrai maître spirituel du protagoniste, celui-ci va se positionner immédiatement, sur cette carte des personnages qui se dessine petit à petit, par le biais de la citation coranique. Interpellé au sujet du cheikh Oussama, il cite le verset suivant :

[883] *Maḥāll*, p. 53.
[884] Coran, LI, 24 (trad. Boubakeur) et XI, 69-73.

"وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ"[885]

« Lorsqu'on leur dit : Ne semez pas la corruption sur la terre, ils répondent : Au contraire, nous sommes des réformateurs »

Ce personnage embrayeur qu'est le cheikh Nuqṭa prononce son jugement sur Ben Laden d'une manière indirecte, mais on ne peut plus évocatrice et percutante. La sourate *Al-Baqara* (« La Vache »), sourate d'avertissement et d'admonestation à l'encontre du croyant, commence par une série de versets établissant un partage entre les croyants à qui le Livre est destiné, et les non croyants ou, pire les faux croyants. Ces derniers sont décrits de la manière suivante :

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ"

"يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ"

"فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ"[886]

« Il est des hommes qui disent : "Nous croyons en Dieu et au Jour dernier", alors qu'ils ne sont pas croyants. »

« Ils cherchent à tromper Dieu et ceux qui croient. Mais ils se leurrent en réalité, sans se rendre compte. »

« Leur cœur recèle une maladie ; Dieu en a augmenté la gravité. Un cruel tourment leur est réservé, comme prix de leurs dénégations. »

La description continue jusqu'au verset 20. Le verset cité par le cheikh Nuqṭa se situe juste à la suite de ces trois premiers versets. Sa portée ne peut être saisie par le lecteur que si ce dernier est capable de le replacer dans son arrière-plan d'origine : pire que le non croyant est celui qui pense croire mais qui est dans l'erreur. Pour le maître du héros, Ben Laden est un mécréant qui se fait passer pour un réformateur.

De la même manière, le rapport entre le protagoniste et son maître spirituel se construit, durant tout le roman, à travers un dialogue codé se référant au répertoire islamique. Ainsi, tandis que le jeune homme est angoissé au sujet de son avenir avec sa bien-aimée, et se remémore l'expression coranique *šadīd al-miḥāl* (« d'une force implacable »), évoquant la violence que peut atteindre le châtiment divin, le cheikh cite un bout de verset non signalé par des guillemets : *wa mā tašā'ūn* (« [Mais] vous ne saurez vouloir […] ») ; sans hésiter, son disciple répond en

[885] *Maḥāll*, p. 55, citation de Coran II, 11 (trad. Boubakeur).
[886] Coran, II, 8-10 (trad. Boubakeur).

complétant la citation coranique. Cette dernière rappelle à l'homme que son destin est dans les mains de Dieu seul[887] :

"إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ " [888]

« […] Qu'autant que Dieu veuille »

Quelques lignes plus loin, une autre citation prononcée par le cheikh Nuqṭa (signalée cette fois-ci par les guillemets propres aux versets coraniques) poursuit ce dialogue [889] :

"يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا "[890]

« Ce jour-là, elle contera son histoire »

Si dans l'exemple précédent c'est la réponse du protagoniste qui, en complétant la phrase, nous fait comprendre le sens du verset (même si elle ne la replace pas dans l'arrière-plan d'origine), dans ce deuxième exemple c'est le commentaire du jeune homme qui offre une ébauche d'interprétation de ce verset obscur cité ici par le cheikh :

"كأنه بذلك يدعوه للإفصاح، فباح"

« Comme si par cela il l'invitait à se confier, et il le fit »

Grâce à ce commentaire, le lecteur ayant une culture islamique de base (LIC) peut accéder à un premier niveau de lecture, c'est-à-dire comprendre que, par cette citation, le cheikh invite le protagoniste à lui confier ses soucis. Le lecteur ayant une bonne culture islamique (LID), lui, accède à un niveau de lecture supérieur, qui lui permet de replacer d'abord la citation dans son arrière-plan d'origine, avant de la réinsérer et la comprendre dans le premier plan romanesque. Le thème de l'arrière-plan est solennel : dans une des dernières sourates du Coran, « Le Tremblement de terre », Dieu rappelle à l'homme que, lors du Jugement Dernier, lorsque la terre sera secouée par son tremblement, elle « contera son histoire » et tous les péchés des hommes seront ainsi révélés :

---

[887] *Maḥāll*, p. 126.
[888] Coran, LXXVI, 30 et LXXXI, 29 (trad. Boubakeur).
[889] *Maḥāll*, p. 127.
[890] Coran, XCIX, 4 (trad. Boubakeur).

"إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا"

"وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا"

"وَقَالَ الإِنسَانُ مَا لَهَا"

"يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا"

"بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا"

"يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ"

"فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ"

"وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ"[891]

« Lorsque la terre sera secouée du tremblement [qui l'attend] »

« Qu'elle expulsera [de ses entrailles] ses lourdes charges »

« Et que l'homme demandera : qu'a-t-elle ? »

« Ce jour-là, elle contera son histoire »

« D'après ce que ton Seigneur lui aura révélé. »

« Ce Jour-là, les hommes sortirons [de leurs tombes] séparément, pour voir les œuvres [qu'ils auront accomplies sur terre]. »

« Quiconque aura accompli un atome de bien le verra »

« Et quiconque aura accompli un atome de mal le verra. »

Après avoir écouté le jeune homme lui exposer ses tourments, le cheikh récite, « comme s'il révélait une vérité cachée » (*bi-lisān al-kašf*), « un poème connu des hommes saints » (*ši'ran ya'rifuhu-l-awliyā'*) :

"والنَّفسُ كَالطِّفلِ إِنْ تُهمِلْهُ شَبَّ عَلَى حُبِّ الرّضَاع وَإِنْ تَفْطِمْهُ يَنفَطِمِ"[892]

« L'âme est semblable à un bébé. Abandonné à lui-même, il voudrait téter jusqu'à l'adolescence. Mais, si on le sèvre, il renonce à l'allaitement »

Cette référence, qui vient conclure cet échange codé entre les deux personnages, se distingue des citations précédentes, puisqu'elle appartient au domaine littéraire : il s'agit du dix-huitième vers du poème *al-Burda* [Le Manteau], composé par le poète égyptien du XIIe siècle Muḥammad ibnSa'īd al-Būṣīrī en louange du Prophète[893]. Bien qu'il ne soit pas une référence

[891] Coran, XCIX, 1-8 (trad. Boubakeur).
[892] *Maḥāll*, p. 127.
[893] Šaraf al-Dīn al-Būṣīrī, *Al-Burda* [Le Manteau], texte traduit et commenté par Hamza Boubakeur, 1980, p. 21.

scripturaire, ce poème est passé à la postérité comme l'une des plus belles louanges du Prophète de l'islam et a inspiré de nombreux poètes arabes. Récités jusqu'à aujourd'hui lors de célébrations religieuses, ses vers ont probablement une grande résonance pour le lecteur de culture musulmane, de surcroît égyptien. L'extrait en question présente une comparaison entre l'âme humaine et le nourrisson : dans l'arrière-plan d'origine, le thème – introduit par les vers précédents - est celui de l'âme humaine qu'il est nécessaire de dompter afin qu'elle ne commette pas d'actes de désobéissance à Dieu[894]. Dans ce cas, la recontextualisation construit un nouveau thème : dans le premier plan romanesque, c'est l'âme de l'amoureux qui a besoin d'être maîtrisée afin qu'elle se débarrasse d'une dépendance qui peut lui nuire. A ce propos, il est intéressant de noter que l'expression employée par le cheikh Nuqṭa pour qualifier le poème est *ya'rifuhu-l-awliyā'* (« connu des hommes saints ») dans laquelle *awliyā'* (pl. de *waliyy*) peut avoir le double sens de « ami, amant, aimé de quelqu'un » et « ami de Dieu, homme saint (surtout voué à la vie contemplative)[895]. Ainsi, la nature des deux personnages, dont la relation se construit à travers ce langage codé, trouve dans la polysémie de ce mot une définition synthétique : l'amour *de* et *envers* un de nos semblables, et l'amour *de* et *envers* Dieu. Ainsi, encore une fois, les stratifications du texte et les différents niveaux de lecture apparaissent au lecteur en fonction de sa compétence, dans ce cas tant par rapport à l'hypercodage référentiel que par rapport à l'hypercodage rhétorico-stylistique.

L'autre relation entre des personnages clés du texte se construisant par un langage codé qui exploite la maîtrise d'un même répertoire est celle qui existe entre le protagoniste et Fawwāz. Ainsi, lorsque le premier se confie au sujet de son histoire d'amour tourmentée avec la jeune Nūrā, le Syrien ne commente que par la citation coranique[896] :

"وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُم"

« Il se peut que vous détestiez ce qui est [en soi] un bien pour vous »

Cette dernière est extraite du verset suivant :

[894] Dans sa traduction du poème, Hamza Boubakeur explique en note le contexte textuel de ce vers : « L'âme instigatrice du mal est aussi un thème fréquent en littérature religieuse. Quand elle est passionnée, elle devient sensible à toute considération de race, de condition sociale, ou d'âge. Elle raisonne d'après une logique affective, très différente de la logique rationnelle. »
[895] A. de B. Kazimirsky *op.cit*., entrée *waliyy*, tome II, p. 1608.
[896] *Maḥāll*, p. 161.

"كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ "[897]

« Il vous est prescrit de combattre et cette prescription vous l'avez en aversion. Il se peut que vous détestiez ce qui est [en soi] un bien pour vous, comme il se peut que vous aimiez ce qui [en soi] est un mal pour vous. Mais Dieu sait et vous ne savez pas ! »

Enfin, comme nous l'avons évoqué précédemment dans un chapitre consacré aux redondances entre fiction et interprétation, l'intertexte islamique joue dans ce roman un rôle clé dans la construction du discours véhiculé par le personnage embrayeur du cheikh Nuqṭa. Ainsi, lorsque ce dernier commente les informations diffusées par la presse sur le massacre de touristes à Louxor, il évoque un segment coranique[898] :

"وإذا جاءكم فاسق بنبأ..."[899]

« Si un homme vicieux vient vous apporter une nouvelle »

Ce segment est extrait du verset :

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"[900]

« O vous qui croyez ! Si un homme vicieux vous apporte une nouvelle, entourez-vous d'abord de preuves, de crainte de faire du tort à des gens, par ignorance, et d'avoir, un [beau] matin, à regretter ce que vous avez fait. »

La compréhension du message du cheikh Nuqṭa en tant qu'embrayeur dépend donc, également, du degré de compétence, de la part du lecteur, du répertoire employé par ce personnage, en d'autres termes de la compréhension ou pas de son code de langage. Lorsque ce dernier n'est pas déchiffré, la communication du sens échoue. Ainsi, nous avons dans le texte un exemple très clair de ce qui peut advenir lorsque le destinataire ne possède pas une compétence suffisante de ce répertoire. Il s'agit du moment où le cheikh, pour consoler Suhayl de son chagrin d'amour, prononce une expression obscure (que l'absence de guillemets ne permet pas, au lecteur non avisé, d'identifier comme une citation coranique, si ce n'est grâce au commentaire du protagoniste immédiatement après) :

[897] Coran, II, 216 (trad. Boubakeur).
[898] Déjà cité pp. 163, 228 et 232.
[899] *Maḥāll*, p. 132.
[900] Coran XLIX, 6 (trad. Boubakeur).

"وتلك الأيام"[901]

« Ces jours-là »

N'ayant pas une connaissance fine du Coran, Suhayl ne comprend pas que cette expression est extraite d'un groupe de versets dans lesquels on encourage les hommes pieux à supporter les journées malheureuses qui représentent une épreuve voulue par Dieu :

"إن يمسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الايام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين امنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين"

"وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ"

"أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ"[902]

« Si vous souffrez d'une blessure, vos adversaires ont déjà souffert d'une blessure semblable. Ces jours [fastes et néfastes], nous les faisons alterner parmi les hommes pour reconnaître ceux qui croient et prendre parmi vous des témoins - Dieu n'aime pas les injustes »

« [et aussi] pour purifier [de leurs péchés] les croyants et anéantir les infidèles. »

« Comptiez-vous entrer au Paradis sans que Dieu ne reconnaisse ceux d'entre vous qui ont combattu [pour sa cause] et ceux qui patientent ? »

Il est impossible, pour LIC ou LI0, de reconnaître le thème de l'arrière-plan coranique à partir du segment de phrase prononcé par le cheikh Nuqṭa. Il est impossible aussi, d'ailleurs, de l'identifier après l'ajout de la suite du verset (*nudāwiluhā bayna-l-nās*, litt. « nous les faisons alterner parmi les hommes ») apporté par le protagoniste. Seul LID pourra décoder le sens profond contenu dans cette phrase. Ignorant ce code, le destinataire diégétique qu'est Suhayl répond à *tilka-l-ayyām* (« ces jours-là ») par une exclamation regrettant les beaux jours de la jeunesse perdue :

"آه يا عم الشيخ..راحت الأيام..أيام كانت حلوة"

« Ah cheikh, ces jours sont passés, c'étaient des beaux jours ».

[901] *Maḥāll*, p. 140.
[902] Coran III, 140-142 (trad. Boubakeur).

Suhayl représente ainsi l'illustration intra-diégétique de l'effet que peut provoquer, chez ce destinataire extra-diégétique qu'est le lecteur encodé, une compétence lacunaire ou absente du répertoire employé.

Dans certains passages le langage codé est extrêmement difficile à identifier. Ainsi, lorsqu'il se trouve en Afghanistan en train de filmer le conflit, le protagoniste se remémore des versets[903] :

"وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا"

"فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا"

"فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا"

"فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا"[904]

« Par les coursiers haletants »

« Qui font jaillir des étincelles [sous les coups de leurs fers] »

« Qui chargent le matin »

« Dans un tourbillon de poussière »

Ces versets sont tirés de la sourate mecquoise *Al-'Ādiyāt* (« Les Coursiers »), appartenant au groupe des sourates rappelant à l'homme ce qui adviendra de lui le jour du Jugement dernier. En effet, la suite de la sourate représente clairement un avertissement :

"فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا"

"إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ"

"وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ"

"وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ"

"أَفَلا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ"

"وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ"

"إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ"[905]

« [Culbutant] le centre d'un rassemblement [ennemi] »

« L'homme est, certes, très ingrat envers son Seigneur ! »

---

[903] *Maḥāll*, p. 212.
[904] Coran C, 1-4 (trad. Boubakeur).
[905] Coran C, 5-11 (trad. Boubakeur).

« Et de [son ingratitude] Dieu, certes, est témoin »

« L'homme aime ardemment les biens [de ce monde] »

« Et quoi ! Ne sait-il pas que lorsque ce qui est dans les tombes sera sens dessus dessous »

« Et que les secrets des cœurs seront dévoilés »

« Le Seigneur [des hommes] sera, ce jour-là, très renseigné sur eux ? »

Puis, il évoque les premiers versets d'une autre sourate mecquoise appartenant au même groupe, *Al-Qāri'a* (« Celle qui fracasse ») :

"الْقَارِعَةُ"

"مَا الْقَارِعَةُ"

" مَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ"

"يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ"

"وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ"[906]

« Celle qui assène ! »

« Qu'est-ce que celle qui assène ? »

« Qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est celle qui assène ? »

« Le jour où les hommes seront comme des papillons dispersés »

« Et les montagnes comme des flocons de laine cardée »

La suite de la sourate étant aussi un avertissement :

"فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ"

" هُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ"

"وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ"

"فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ"

"وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ"

[906] Coran CI, 1-5 (trad. Boubakeur).

"نَارٌ حَامِيَةٌ"[907]

« Celui dont les [bonnes actions] pèseront lourd »

« Mènera une vie agréable »

« [Par contre] celui dont les [bonnes actions] seront d'un poids léger »

« Aura pour asile *Al-Hāwiya* »

« Et qu'est-ce qui te fera connaître ce que c'est ? »

« C'est un feu ardent »

Il est intéressant de noter que Zaydān ne choisit pas directement les versets citant le jour du Jugement dernier, mais ceux qui les précèdent. Il préfère l'évocation à la citation directe, l'allusion à l'affirmation. Ce procédé ne fait que stimuler la mémoire ou l'imaginaire du lecteur, l'obligeant à aller chercher dans son répertoire l'arrière-plan coranique pour en retrouver le thème. Le double mouvement de sélection et de combinaison effectué par le texte se traduit ici par un mouvement, lui aussi double, de perception et de combinaison effectué par le lecteur. Dans l'exemple que nous venons de citer, dans lequel les versets choisis ne sont pas directement des illustrations du nouveau thème, mais y font allusion, c'est la nature et l'ampleur de son répertoire qui lui permettent de retrouver l'environnement textuel des versets cités et le sens qu'ils assument dans le nouveau contexte romanesque.

Dans ce roman, les références au répertoire islamique sont parfois très bien dissimulées entre les lignes, au sein d'expressions étranges qui n'acquièrent de sens que pour un lecteur ayant une connaissance solide de ce répertoire et capable de les repérer (LID). C'est le cas, par exemple, de l'expression *ṣababta 'alayhi la'nata-l-masāfāt* (« tu as déchaîné sur lui la malédiction des distances [à parcourir] ») contenue dans un passage[908] où l'on fait allusion au destin ingrat qui accable le protagoniste[909]. L'expression « la malédiction des distances [à parcourir] » renvoie très probablement à la narration coranique du destin assigné au peuple yéménite des Sabéens, dans la sourate qui porte leur nom. Imbus d'eux-mêmes et arrogants, ces derniers avaient défié Dieu en lui demandant d'allonger les distances qui les séparaient des villages voisins avec lesquels ils commerçaient. La réponse de Dieu ne se fait pas attendre, puisque ce dernier crée un désert immense entre eux. Les versets récitent ainsi :

[907] Coran CI, 6-11 (trad. Boubakeur).
[908] Déjà citée p. 99 de ce travail.
[909] *Maḥāll*, p. 129.

"وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ"

"فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ"[910]

« Nous fîmes […] surgir entre [Sabā'] et les villes que nous avions bénies [d'autres] cités à portée de regard [les unes des autres] et entre lesquelles nous rendîmes le déplacement facile : 'Voyagez entre elles, des nuits et des jours, en [toute] sécurité' »

« Les Sabā' dirent : ' Seigneur ! Rends nos étapes plus longues !' Ils furent injustes envers eux-mêmes. Nous fîmes d'eux des sujets de légendes et nous les dissociâmes totalement. Il y a en cela des signes, en vérité, pour tout homme patient et reconnaissant »

Du moment qu'aucun mot ne le rappelle (le *asfār*, « étapes, parcours » du Coran devient dans le roman *masāfāt*, « distances »), l'arrière-plan coranique est très difficile à retrouver dans cette allusion à la « malédiction des distances ». Pourquoi l'auteur a-t-il choisi cette expression ? La question reste ouverte, l'œuvre littéraire laissant - par essence - de nombreux espaces d'incertitude. On peut supposer que, dans ce roman de voyage et de séparation qu'est *Maḥāll*, la malédiction consistant en la séparation à tout jamais de ceux qui s'aimaient autrefois, est d'autant plus atroce. Ce type de code difficile à décrypter apparaît à la fois comme un clin d'œil de Zaydān au lecteur très bon connaisseur du répertoire coranique (LID), et comme une touche excentrique et idiosyncratique d'une écriture qui se veut érudite et exigeante. En tout état de cause, nous avons dans ce passage (comme dans d'autres chez cet auteur) une sensation d'accumulation d'érudition résultant de la concentration des références au répertoire islamique. Ce même passage est introduit, en effet, par un hadith qui est dit appartenir au groupe des hadiths « sacrés » (*qudsiyya*), c'est-à-dire ceux qui sont transmis par la bouche du Prophète mais qui renvoient à la Parole divine :

"وقد قلت في حديثك القدسي، إن قلب العبد بين أصابعك تقلبها كما تريد"

« Tu dis dans ton hadith sacré : 'le cœur de ton serviteur est dans tes mains, tu le retournes à ta guise' »

En vérité, la lettre du hadith récite, selon les deux versions trouvées chez Ibn Ḥanbal :

[910] Coran XXXIV, 18-19 (trad. Boubakeur).

"إن القلوب بين أصبعين من أصابع الله عزّ وجلّ يقلبها."[911]

« Les cœurs sont entre deux doigts de Dieu le Tout-Puissant, il les retourne [comme il veut] »

"إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن عزّ وجلّ كقلب واحد، يصرّف كيف يشاء"[912]

« Les cœurs des hommes sont tous - comme s'ils étaient un seul - entre deux doigts du Miséricordieux Tout-Puissant qui en fait ce qu'il veut »

Ce hadith fait partie de la série des hadiths ayant pour thème Dieu « retournant les cœurs [des hommes à sa guise] » (*muqallib/muṣarrif al-qulūb*), répertoriés en nombre très important dans la tradition musulmane[913]. Ainsi, tout comme Dieu qui manie les cœurs des hommes comme il le veut, Zaydān manie le répertoire islamique avec maîtrise et habileté, afin de l'insérer dans le corps du texte fictionnel de façon pertinente et fluide. C'est pourquoi, selon le contexte textuel, il va recourir parfois à la citation mot à mot, parfois à la paraphrase, choisissant soit d'inclure la totalité de la citation, soit une partie, qui sera repérée plus ou moins facilement par le lecteur. Il arrive d'ailleurs aussi que, pour servir les besoins textuels, l'auteur choisisse des hadiths considérés comme faibles, dont la véridicité est douteuse. C'est le cas du hadith « Lorsque Dieu aime un serviteur, Il le met à l'épreuve » (*inna-llāha iḏā aḥabba 'abdan ibtalāhu*)[914].
Parfois l'emploi des références islamiques va au-delà de la simple utilisation d'un thème coranique d'arrière-plan comme grille de lecture ou d'interprétation du présent. Il peut consister en des allusions plus fines, qui requièrent un niveau de compétence du répertoire encore plus avancé. C'est le cas, par exemple, lorsque 'Alīšīr montre au protagoniste un Coran qui aurait appartenu au calife 'Uṯmān ibn'Affān, troisième calife Bien guidé. L'exemplaire du Livre sacré présente une tache de sang en correspondance d'un morceau d'un verset :

"فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"[915]

« Dieu vous suffira contre eux : il entend et sait tout »

---

[911] Ibn Ḥanbal, *op.cit.*, vol. XIX, n. 12107, p. 160.
[912] *Ibid.*, vol. XI, n. 6569, p. 130.
[913] Notamment chez Ibn Ḥanbal, al-Buḫārī, Ibn Māǧa, al-Tirmiḏī, al-Nasā'ī, al-Dārimī, Mālik (voir A.J Wensinck, op.cit., tomes V-VI, p. 459).
[914] Déjà cité p. 100 de ce travail.
[915] *Maḥāll*, p. 168.

Cet extrait provient du verset suivant :

"فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"[916]

« Si [les chrétiens et les juifs] adoptent notre croyance, ils sont sur la bonne voie ; s'ils s'en détournent, c'est qu'ils sont en désaccord [avec vous] et Dieu vous suffira contre eux : il entend et sait tout. »

Dans ce passage, la tache de sang pourrait faire référence au sang du calife assassiné par un fanatique, mais aussi au sang versé au sein de la communauté musulmane après cet assassinat et la « Grande fitna » (*al-fitna al-kubrā*) qui a suivi. Ayant commencé par un conflit d'intérêts entre 'Alī et Mu'āwiya, les chefs charismatiques de la communauté, cette dernière inaugure la longue liste des « schismes » (*šiqāq*) qui ont brisé la communauté islamique des origines et marqué l'histoire musulmane à partir de cette période et jusqu'à nos jours. On peut imaginer, donc, que cette scène quasi filmique soit susceptible de produire une forte résonance pour LI. Ici, comme ailleurs, les niveaux de lecture du roman sont aussi nombreux que les éventuels lecteurs encodés.

8.3. Hypercodage idéologique

Le deuxième hypercodage que nous avons repéré comme pertinent pour notre analyse est représenté par l'hypercodage idéologique. A propos de ce dernier, Umberto Eco dit :

« Les systèmes idéologiques sont considérés comme des cas d'hypercodage. Ils appartiennent à l'encyclopédie. Il s'agit donc de voir dans quelle mesure un texte prévoit un Lecteur Modèle qui participe d'une compétence idéologique donnée [917]».

Or souvent, dans un texte littéraire, plusieurs hypercodages et lecteurs encodés se superposent, s'opposent et se complètent. Ainsi, en approfondissant l'analyse de l'hypercodage idéologique, nous avons constaté que ce dernier est strictement lié à l'hypercodage culturel et référentiel.

[916] Coran, II, 137 (trad. Boubakeur).
[917] U. Eco, *op.cit.*, p.105.

8.3.1. Lecteur « concordant » (LICon) / lecteur « discordant » (LIDis) dans *Guantanamo*

Dans le roman *Guantanamo*, le code de langage représenté par le référentiel islamique a une fonction double : il structure d'une part, l'interaction entre détenus (qu'on appellera - synthétiquement – intra-culturelle) et d'autre part, l'interaction entre ces derniers et les Américains (qu'on appellera inter-culturelle). La première est une illustration de la communication que le texte est capable d'établir avec un lecteur de culture islamique, tandis que la deuxième représente un exemple intra-diégétique de communication entre le texte et un lecteur ignorant la culture islamique, ou bien se percevant en tant que « dominant » et méprisant cette culture. Ainsi, dans une perspective d'interaction intra culturelle, le recours à ce langage codé véhicule avant tout un discours idéologique interne à l'islam : un discours de cohésion face à l'agresseur, mais aussi face à l'ennemi intérieur représenté par la *fitna*.

Le lecteur de culture islamique (LI) est le destinataire prioritaire de ce discours interne à l'islam. Toutefois, ce dernier peut être lu de deux manières différentes, en fonction du degré d'adhésion du lecteur aux valeurs qu'il véhicule. Susan Suleiman dit, en parlant du roman à thèse :

> « La grande majorité des lecteurs d'un roman à thèse adhèrent peut-être déjà aux valeurs et à la doctrine que l'œuvre est censée leur inculquer. Puisque toute lecture a lieu dans un contexte culturel et idéologique, on peut supposer que les lecteurs contemporains savent à quoi s'attendre du point de vue idéologique en ouvrant le roman. S'ils ne partagent pas l'idéologie de l'auteur ou s'ils y sont franchement hostiles, ils le liront avec méfiance, sachant qu'il a une position à défendre et à illustrer ; s'ils la partagent, alors le roman fonctionne comme confirmation ou comme satisfaction d'une attente prédéterminée. Le lecteur « idéal » d'un roman à thèse, c'est quelqu'un qui n'est pas encore convaincu, mais qui en est tout près »[918].

De la même manière, LI auquel s'adresse l'hypercodage idéologique du texte peut être « concordant » (LICon) ou « discordant » (LIDis). Ainsi le premier serait – comme nous l'avons évoqué précédemment - celui qui, avant de commencer la lecture, adhère déjà aux valeurs véhiculées par le roman ; le deuxième, en revanche, serait le lecteur encore à convaincre.

Nous avons proposé précédemment, pour *Guantanamo*, la définition de « roman coranique ». Par cela, nous entendons que les citations coraniques y émaillent tout le récit : narration, dialogues, monologues intérieurs. Elles représentent le prisme à travers lequel passent toutes les expériences vécues par le protagoniste et le langage que ce dernier emploie dans la plupart

[918] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 177.

de ses interactions avec les autres personnages. A plusieurs reprises la récitation coranique est utilisée par les détenus comme un langage codé leur permettant de communiquer sans se faire comprendre par les gardiens de la prison :

"هذا سبيل الكلام هنا حتى يفهم الكافرون، فإذا أتاك كتاب الله فاقرأ فيه، ثم اتل علينا ما تريد أن تقول، فلا يشعر بنا الغافلون".[919]

« C'est notre mode de communication ici, afin que les mécréants sachent [que beaucoup de choses leur échappent]. Lorsque tu recevras un Livre de Dieu, lis-le et récite-nous ce que tu veux nous dire. Ainsi, les ignorants ne comprendront pas »

"ففي اليوم الذي اكتشفوا فيه سر التخاطب بيننا بالإيقاع القرآني [...] صاروا كلما ارتفعت أصواتنا بما يشبه التلاوة، رفعوا من مكبرات الصوت في العنبر مارشات عسكرية وموسيقى صاخبة تسد الآذان، وتمنع استماعنا لبعضنا البعض."[920]

« Le jour où ils ont découvert le secret de nos interactions au rythme du Coran […], à chaque fois que nos voix s'élevaient en entonnant ce qui ressemblait à de la récitation coranique, ils se mettaient à transmettre aux haut-parleurs des marches militaires et de la musique assourdissante qui couvrait l'appel à la prière, en nous empêchant de nous entendre. »

Si les passages ci-dessus participent à la construction de LICon, d'autres s'adressent plutôt à LIdis. Par exemple, le Coran est évoqué par le protagoniste pour inciter ses coreligionnaires à ne pas céder aux divisions et aux disputes :

"ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم"[921]

« Ne vous querellez pas, sinon vous fléchiriez et votre chance de succès s'éloignerait »

Dans cet exemple, la citation coranique est destinée à faire valoir la raison de la cohésion de la *umma* sur la tentation de l'« excommunication » (le *takfīr*). Ce thème était déjà évoqué dans *Maḥāll* par Fawwāz, en parlant du djihad : *al-šī'atu wa-l-sunnatu fī-l-ǧihādi sawā'un* (« Chiites et Sunnites sont unis dans le djihad »)[922]. Le frère musulman syrien incarne, en effet, une première génération d'islamistes dans laquelle l'idéologie *takfīrī* ne s'était pas encore généralisée en amenant – avec les frères du *dār al-islām* – une guerre encore plus sanglante que celle qui se déroulera avec l'Autre dans le *dār al-ḥarb*.

[919] *Guantanamo*, p. 132.
[920] *Ibid*., p. 135.
[921] *Ibid*., p. 186. Citation déjà mentionnée pp. 74, 116, 118, 190, 238 et 299 de ce travail.
[922] *Maḥāll*, p. 191.

Cette lecture discordante interne à l'islam de l'œuvre de Zaydān trouve son actualisation dans la condamnation que l'ouvrage *Al-Lāhūt al-'arabī* reçoit de la part de certaines instances islamiques, notamment le « Cercle des recherches sur l'islam » (*Maǧma' al-buḥūṯ al-islāmiyya*). Celui-ci va beaucoup plus loin que les critiques des milieux coptes, puisque - quatre ans après la sortie de l'essai – il déclare l'auteur coupable de « blasphème » (*izdirā' al-adyān*), de « provocation sectaire » (*taḥrīḍ ṭā'ifī*) et de « diffusion d'idées extrémistes » (*tarwīǧ afkār mutaṭarrifa*), et demande qu'on applique contre lui l'article 77 du code pénal. Ce dernier prévoit « la peine de mort pour ceux qui commettent des actes volontaires portant atteinte à l'indépendance, à l'unité, à la paix ou à l'intégrité du territoire égyptien »[923]. Ce qui fait dire à Zaydān, dans un article paru sur le quotidien *Al-Ḥayāt*, qu'il « pourrait être sur le chemin de l'échafaud » (*qad akūnu fī ṭarīqī ilā ḥabli-l-mišnaqa*)[924]. Zaydān se défend de cette série d'accusations en expliquant que ce qui dérange réellement ces milieux islamiques conservateurs est le fait qu'il ait pris en compte, dans *Al-Lāhūt al-'arabī*, l'historicité du texte coranique.

8.3.2. Lecteur « dominé » (Ldom) / lecteur « dominant » (LDOM) dans *Maḥāll* et *Guantanamo*

Si ce roman établit une complémentarité entre lecteur « concordant » et « discordant », il fait de même entre encodage intra et inter culturel. Si l'on se place dans une perspective inter culturelle, lecteur « concordant » (LCon) et « discordant » (LIDis) deviennent tous les deux des lecteurs se percevant comme « dominés ». Dans ce microcosme d'internement dans lequel les détenus musulmans représentent « les faibles » (*al-mustaḍ'afūn*) face au puissant « injuste » (*ẓālim*)[925], la langue du Coran devient un moyen de résistance. A travers la voix du protagoniste - appelé désormais Abū Bilāl ou « Voix de l'islam » (*ṣawt al-islām*)[926], en confirmation de ce rôle de porte-parole que lui attribue le roman - le Coran constitue la réponse pacifique face à un « dominant » dont la force physique est écrasante. Ainsi, à plusieurs reprises, il est récité à voix

[923] *Yu'āqabu bi-l-i'dāmi kullu man irtakaba, 'amdan, fi'lan yu'addī ilā-l-misāsi bi-stiqlāli-l-bilādi aw waḥdatihā aw salāmati arāḍīhā.*
[924] 'Alī 'Aṭā, « Tuhmat Yūsuf Zaydān hal taqūduhi ilā-l-mišnaqa ? » [« L'accusation contre Yūsuf Zaydān va-t-elle le mener à l'échafaud ? »], *Al-Ḥayāt*, 27 février 2013.
[925] Voir Coran IV, 75.
[926] *Guantanamo*, p. 125.

haute (*bi-ṣawtin masmū'in*)[927], et utilisé comme un langage codé vis-à-vis d'un interlocuteur qui n'a pas les instruments pour comprendre :

"لا تشغل بالك، فلن تفهم"[928]

« Ne te fatigue pas, tu ne comprendras pas »

Et plus loin :

"رفعت صوتي بقوله تعالى: "وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً" فلم يفهم من الآية شيئاً. وكيف يفهم هؤلاء وقد ختم الله على قلوبهم، وجعل على عيونهم غشاوة فهم لا يبصرون. عاد المحقق على كرسيه، فعدت إلى سورة الإسراء أتلو بقية آياتها بصوت مهموس. "[929]

« J'ai haussé la voix en récitant : "Lorsque tu récites le Coran, nous plaçons un voile épais entre toi et ceux qui ne croient pas à la vie future". Il n'a rien compris du verset. Comment ceux-là pourraient-ils comprendre, alors que Dieu a mis un scellé sur leurs cœurs et un voile sur leurs yeux de manière à ce qu'ils ne voient pas. L'interrogateur revint à sa chaise, et moi à la sourate « Le Voyage nocturne » dont je récitai les versets restants en chuchotant. »

L'interaction entre « dominants » et « dominés » se déroule à l'intérieur de l'espace clos de la prison, qui devient une sorte de microcosme illustrant une confrontation binarisante fondée sur les a priori tranchés des uns par rapport aux autres. C'est ainsi que les prisonniers sont considérés par les gardiens comme des « animaux » (*ḥayawānāt*)[930], et les gardiens comme des « pervers » (*fāsiqūn*). Le discours du « dominant » sur les « dominés » est illustré par ce passage dans lequel ces derniers sont définis comme « l'incarnation du Mal » :

"أنتم تجسّد الشر. أنتم عدوّ محارب لأمريكا. وقد استخدمتم ضدنا أحقر الوسائل، لكنكم الآن مهزومون [...]. وأنا أعرف أن لكم أدمغة فاسدة مريضة، مليئة بالعنف والإرهاب"[931]

« Vous êtes l'incarnation du Mal. Vous êtes l'ennemi qui combat l'Amérique. Vous avez utilisé contre nous les moyens les plus abjects ; mais aujourd'hui, vous êtes vaincus […]. Je sais que vos cerveaux sont tordus, malades, emplis de violence et de terreur »

[927] *Ibid*., p. 61.
[928] *Ibid*., p. 39.
[929] *Ibid*., pp. 87-88.
[930] *Ibid*., p. 15.
[931] *Ibid*., pp. 17-18.

A l'opposé de ce discours qui construit l'ennemi en Antéchrist qui a osé défier la toute-puissance américaine, se situe celui des « dominés » sur les « dominants » d'une part, mais aussi des « dominés » sur eux-mêmes, qui se perçoivent comme « l'incarnation de la misère » :

"وقد صرنا كالعراجين المعوّجة أو بؤساء المهرّجين. نحن البؤس متجسّداً. [...] لا عار بعد هذا العار."[932]

« Nous ressemblions à des rameaux secs et tordus, à des pitres misérables. Nous étions l'incarnation de la misère […] Nul honte ne pourra jamais égaler celle que nous avons éprouvée [ce jour-là]. »

Un passage du roman décrit une véritable guerre des symboles qui a lieu entre les uns et les autres : aux insultes, aux humiliations, à la destruction des corans subies par les détenus, ces derniers répondent par le lancement, contre les gardiens, de ce qu'ils appellent « le napalm », sachets remplis d'excréments[933]. Des scènes d'une violence parfois inouïe se trouvent dans les romans *Maḥāll* et *Guantanamo*, décrivant les tortures perpétrées par les militaires américains sur les prisonniers musulmans, boucs émissaires - parfois innocents - d'une violence aveugle motivée par la vengeance[934].

La violence dont les « dominés » font l'objet justifie la haine profonde que ces derniers nourrissent à l'égard du dominant. C'est le cas de « l'amoureux des houris », lorsqu'il évoque les tortures qu'il a subies dans les prisons américaines :

"محب الحور لا يطيق أيّ شيء يتعلق بالأمريكيين ولو من بعيد، ويؤكّد دوماً أنه لا يثق بأحد منهم، حتى لو كان طفلاً رضيعاً. كنت أعتب عليه في ذلك وأعدّه نوعاً من الغلوّ، ثمّ صرت أتفهّم حذره المفرط منهم، وأتقبّل موقفه بعدما حكى لي في الأيام التالية، ما يمتلئ منه قلب المؤمن ألماً. [...] كان يحكي لي في صبيحة هادئة بعض تلك الوقائع، الشنائع فانقبضت معدتي وأحشائي"[935]

« L'amoureux des houris ne supporte rien qui soit lié de près ou de loin aux Américains. Il répète sans arrêt qu'il n'a confiance en aucun d'entre eux, même pas s'il s'agit d'un nouveau-né. [Dans un premier temps] je lui reprochais cette attitude que je considérais comme excessive ; mais après qu'il m'eut raconté, les jours suivants, ce qui emplit de souffrance le cœur du croyant, j'ai commencé à comprendre [les raisons de] son extrême méfiance à leur égard et à accepter sa position. […] Lors d'une matinée paisible, il m'a rapporté certaines de ces atrocités, et mon ventre et mes entrailles se sont crispés [d'horreur] »

Ainsi, ces deux romans proposent une lecture de l'histoire basée sur la confrontation dominant/dominé, dans laquelle Ldom pourra s'identifier, le discours du roman penchant de

---

[932] *Ibid*., p. 21.
[933] *Ibid*., pp. 140-141. Dans ce passage, le mot *fāsiq* est mis sept fois dans la bouche des détenus pour parler les gardiens, ainsi que le mot *'āhira* (« prostituée ») pour décrire l'une d'entre eux.
[934] Voir *Maḥāll*, pp. 198, 225, 226, 228, 229, 232, 233, 234, 235 et *Guantanamo*, pp. 15-20, 23, 32-33, 35, 45, 48-49, 84, 87, 93, 111-112, 115-117, 151-152.
[935] *Ibid*., pp. 151-152.

son côté. S'il est vrai qu'un groupe d'individus appartenant à cette catégorie des « dominés » fait l'objet d'un jugement sévère (notamment à cause de ses positions radicales et de sa lecture rigoriste et littérale du texte coranique), l'introspection dans les parcours des jeunes islamistes enfermés dans la prison de Guantanamo a pour but de nuancer le discours dichotomique sur ces derniers mis dans la bouche du « dominant » (les Américains). C'est ainsi que le narrateur raconte à propos de ses codétenus :

"أدركت أنهم ليسوا متشابهين حسبما بدا من ظواهرهم وزيّهم الموحّد."[936]

« Je réalisai qu'en dépit d'un aspect et d'une façon de s'habiller uniformes, ils ne se ressemblaient guère. »

Parmi ces jeunes hommes il y a, par exemple, Abū 'Abd Allāh al-Makkī, décrit comme « quelqu'un qui semblait être devenu moudjahid après avoir perdu son chemin » (*badā ka-man ḍalla ṭarīqahu fa-ṣāra muǧāhidan*), alors que son aspect physique le destinait plutôt à une vie mondaine :

"وكان الأليق به أن يكون بأنفه الدقيق هذا، وفمه الواسع المتبسّم دوماً، واحداً من أهل الصخب الدنيوي. فهو يميل بطبعه إلى المشاغبة اللطيفة واقتناص لحظات المرح إذا سنحت له، ولا يفوّت فرصة للهزل والسخرية كلما سمح الحال."[937]

« Avec son nez délicat et sa grande bouche toujours souriante, il aurait été mieux à sa place parmi les gens vivant dans le tumulte de ce bas-monde. Il avait une tendance à guetter les moments propices afin de créer le désordre [par son humour], et ne laissait échapper aucune occasion de faire plaisanter ou d'ironiser, dès que la situation le lui permettait. »

Ce genre de portrait va à l'encontre de l'image caricaturale de l'islamiste type telle qu'elle est dépeinte par le discours politique américain à l'époque des faits relatés dans ce roman. Cette image va de pair avec une vision caricaturale de l'islam tout court, qui apparaît constamment dans le roman. Par exemple, lorsque la jeune soldate Sally - qui essayera de séduire le protagoniste peu de temps après - s'étonne du fait que ce dernier ne la regarde pas, en commentant :

"هذا مدهش، وغريب. فأنا أعرف أنكم تحبون النساء، والرجل منكم يتزوّج بعدّة نساء، ويمارس الجنس معهنّ جميعاً."[938]

« C'est [pourtant] étonnant et étrange. A ma connaissance, vous aimez les femmes. L'homme chez vous se marie avec plusieurs femmes, et couche avec toutes. »

---

[936] *Ibid*., p. 136.
[937] *Ibid*., p. 136.
[938] *Ibid*., p. 103.

Cette affirmation simpliste sur la pratique de la polygamie - accentuée par l'homogénéisation d'un « vous » englobant la totalité des musulmans - résume, en quelque sorte, toute la méconnaissance que cette catégorie des dominants montre, dans ce roman, à l'égard des sociétés musulmanes contemporaines.

Le message qui se dégage de ces passages, à savoir la critique d'une vision uniformisante et simplificatrice de l'Autre, s'adresse à la fois à LDOM et à Ldom. A l'intérieur de l'hypercodage idéologique, des éléments se rapportent ainsi à ces deux lecteurs, les deux étant à la fois en opposition et en complémentarité selon la logique didactique de l'auteur.

8.3.3. Lecteur égyptien (LE) / lecteur arabe (LA) dans *'Azāzīl* et *Al-Nabaṭī*

A la lumière de tout ce qui précède, le lecteur de culture islamique (LI) apparaît – dans toutes ses déclinaisons - comme le destinataire prioritaire de ces romans. Cependant - dans une perspective idéologique - un autre lecteur encodé y occupe une place centrale : le lecteur égyptien (LE). Pivot de la narration, l'Egypte est le point de départ et d'arrivée du périple des trois héros des romans : tous accomplissent un même parcours qui les mène de ce pays (notamment de la Haute-Egypte) vers l'Orient, pour ensuite revenir – dans la plupart des cas – dans leur terre natale. Ainsi, en ce qui concerne la perspective idéologique, les textes zaydaniens semblent s'adresser à un lecteur égyptien qui n'aurait pas, ou aurait perdu, la mémoire historique de son passé glorieux, d'une part, et d'un passé commun dans lequel l'élément arabe et l'élément indigène vivaient en harmonie.

Dans *'Azāzīl,* les allusions à l'Egypte comme terre de traditions et de croyances ancestrales qui remontent à une période précédant à la fois le christianisme et l'islam, se multiplient. Ainsi, dans cette période décrite comme celle où « les Anciens traversaient des temps glorieux » (*kāna-l-qudamā'u fī azminati maǧdihim*)[939], les Egyptiens croyaient en les dieux Khnoum, Amon[940]et Ra, dieu du Soleil.[941]Ensuite, le pays a connu l'arrivée et la diffusion de nombreuses autres traditions religieuses, du paganisme grec au christianisme (et plus tard à l'islam). Dans

[939] *'Azāzīl,* p. 58.
[940] *Ibid*., p. 40.
[941] *Ibid*., p. 58.

ce même roman, une phrase nous semble fondamentale du point de vue de l'idéologie de l'auteur et de la construction d'un lecteur égyptien :

"بلاد مصر مليئة بالعجائب وبالمعجزات، لأنها مليئة بالمؤمنين"[942]

« L'Egypte recèle énormément de choses incroyables et merveilleuses, car elle regorge de croyants. »

Glissée dans un roman traitant d'une période qui n'avait pas encore connu l'arrivée de l'islam, cette phrase n'en est pas moins un message destiné à tout lecteur égyptien d'aujourd'hui, chrétien comme musulman. Chacun, sans exclusion, est compté dans la catégorie des « croyants » (*mu'minūn*), indépendamment de sa communauté d'origine, ni de son appartenance à telle ou telle tendance.

Le passé glorieux de l'Egypte est évoqué également dans le roman *Maḥāll*, dans lequel on revient sur certains des lieux significatifs de ce passé, tout en relançant un vieux questionnement qui occupe l'esprit des Egyptiens depuis la *Nahḍa*, à savoir pourquoi le monde musulman (correspondant à l'ancien empire ottoman) est-il en retard par rapport à l'Occident :

"كيف حسب المصريون القدماء حركة طلوع الشمس ومسار شعاعها بهذه الدقة؟ وكيف نحتوا في ظاهر الجبل هذا البنيان الهائل، وفي جوف هذا المعبد البديع الذي تجلس بآخره تماثيل الإلهة حول الملك؟ وكيف خابت مصر وتدهورت تلك الدرجات العلا؟"[943]

« Comment les Egyptiens de l'Antiquité ont-ils calculé le mouvement de lever du soleil et le trajet de ses rayons avec une telle précision ? Comment ont-ils sculpté dans la façade de la montagne cet édifice impressionnant, et à l'intérieur ce temple magnifique derrière lequel trônent les statues des dieux entourant le roi ? Comment l'Egypte a-t-elle pu péricliter et sombrer, après avoir atteint un tel sommet de grandeur ? »

Le second axe sur lequel se base la construction du lecteur égyptien (LE) est représenté par la relation entre arabité et égyptianité[944]. Traitant d'une période antérieure à l'islam, le roman *'Azāzīl* dresse un portrait synthétique des Arabes comme un Autre exotique vivant dans un autre temps, loin du raffinement des Egyptiens. Adorateurs d'idoles, vivant dans une terre aride, ces derniers sont décrits comme des « gens de commerce, de ruse et de guerre ».

" هؤلاء العرب الذين لا معرفة لهم بدقائق لغتهم، ولا عندي نية في تعلمها. فهي لغة، وإن كانت قريبة من السريانية الا أنها بلا آداب مكتوبة تثير حماسي لتعلمها، وأهلها قوم بلا دين مخصوص، فيهم يهود ومسيحيون ووثنيون، ولهم في قلب جزيرتهم الجدباء

[942] *Ibid*., p. 67.
[943] *Maḥāll*, p. 18.
[944] Cette relation a été déjà évoquée au chapitre II, 4 (pp. 63-82).

بيوت أوثان ، يطوفون بها وهم عراة ، يقال أنهم أبناء إسماعيل المذكور في التوراة . وأنا لا اصدق ذلك. الذين على دين المسيح لهم اسقفية في بادية جزيرتهم تعرف باسم العربية .. وهم أهل تجارة ومكر وحرب. "[945]

« La plupart des membres de la caravane étaient de ces Arabes parlant une langue que je connais mal et que je n'ai jamais eu l'intention d'apprendre, car c'est un idiome qui, s'il est proche du syriaque, ne possède pas de littérature écrite qui aurait stimulé mon envie de l'étudier. De plus, ils n'ont pas de religion définie, puisqu'on trouve parmi eux aussi bien des juifs, des chrétiens que des païens. D'aucuns prétendent qu'ils sont les enfants d'Ismaël que mentionne la Torah, mais pour ma part je n'y crois pas. Ceux d'entre eux qui sont chrétiens disposent, dans ce désert qu'est leur péninsule, d'un évêché appelé *'Arabiyya* et au cœur de leur presqu'île stérile se trouvent des temples païens autour desquels ils accomplissent leur circumambulation entièrement nus. Tout bien considéré, ce sont des gens de commerce, de ruse et de guerre. »

Si le narrateur de ce roman nous laisse apercevoir la présence arabe au loin, dans *Al-Nabaṭī* la narration se focalise davantage sur l'élément arabe, qu'elle présente comme de plus en plus proche. Dans ce roman, le peuple nabatéen est assimilé aux Arabes, et la démonstration de la proximité entre ces derniers et les habitants indigènes de l'Egypte est menée sur la base des relations ancestrales qui lient, notamment, les Nabatéens et les Egyptiens[946]. A ce propos, Jawād 'Alī note, dans son ouvrage *Al-Mufaṣṣal fī tārīḫ al-'arab qabla al-islām* [Traité sur l'histoire des Arabes avant l'islam], que la notion d'arabité désignait à l'origine les « bédouins » (*al-a'rāb*) de l'Arabie, et que son évolution vers une acception ethnique n'apparaît que peu de temps avant l'avènement de l'islam ; d'abord chez les peuples du nord de la Péninsule, puis chez ceux du sud, suite à leur conversion à la nouvelle religion et à l'introduction de la langue arabe - langue du Coran – comme nouvel idiome vernaculaire[947]. Ainsi, si le choix de l'objet de ce roman permet déjà de problématiser la notion même d'arabité et d'appartenance ethnique à celle-ci, l'opposition égyptianité/arabité que l'on percevait dans le roman précédent laisse ici la place à une rencontre franche entre ces deux éléments. Le chapitre « L'Egypte et les Arabes » situé dans la première partie de cette analyse, traite justement de cette rencontre : de nombreux exemples y montrent une volonté de représenter la présence arabe comme un facteur familier et fructueux pour l'économie du pays. Les Arabes décrits dans ce roman sont présents en Egypte « depuis des milliers d'années » (*min ulūf al-sinīn*)[948], ont la même religion que les Egyptiens (*min ahli-diyānatinā*)[949], et surtout descendent d'une ancêtre commune, Agar, coépouse d'Abraham et mère d'Ismaël (*ğaddatunā-l-miṣriyya Hāğir umm al-'arab ağma'īn*)[950].

[945] *'Azāzīl,* p. 189.
[946] Voir ce qui a été dit sur ce sujet notamment dans la note 51 p. 24 de ce travail.
[947] Ğawād 'Alī, *op.cit.*, pp. 23-24.
[948] *Al-Nabaṭī,* p. 25.
[949] *Ibid*., p. 170.
[950] *Ibid*., p. 24.

La notion de répertoire qui nous permet d'identifier les lecteurs encodés ne renvoie pas uniquement à un cotexte référentiel et culturel, mais aussi à des systèmes de valeurs liés au contexte historique et socioculturel dont le texte est issu. La littérature, dit Wolfgang Iser, « formule des possibilités qu'excluent les systèmes sociaux dominants de l'époque et qui ne peuvent donc être introduites dans le monde quotidien que par la fiction »[951]. A partir du moment où ce système de normes sociales et historiques, ce contexte historique et socioculturel et ces systèmes de valeurs sont réintroduits dans le texte littéraire, ils subissent un « transcodage »[952] : en reconnaissant ces systèmes tout en remarquant que ces derniers ne lui sont plus familiers, le lecteur doit décrypter ce transcodage de manière à comprendre la visée idéologique du texte. Ainsi, une lecture globale de l'œuvre de Zaydān permet de reconnaître, à côté des lecteurs de culture islamique et de culture chrétienne, un lecteur égyptien qui s'identifierait avec un certain nombre de valeurs que ces textes réexhument (la fierté d'une culture ancestrale, l'orgueil d'une civilisation ayant atteint un apogée de raffinement, ainsi que l'amertume pour le déclin des temps présents). Cependant, lorsqu'elles sont réintroduites dans ces romans, ces valeurs se retrouvent juxtaposées, dans ce nouveau système, avec d'autres valeurs qui semblent en apparence s'y opposer. C'est de cette manière qu'arabité et égyptianité se retrouvent en interaction, et que les stratégies de leur insertion dans les romans construisent LA en complémentarité avec LE. Ainsi, si le contexte de production de ces romans oppose coptes et musulmans, ces derniers sont rassemblés, dans la fiction, sous une étiquette non confessionnelle : les deux communautés qui s'opposent aujourd'hui sont réunies au nom de l'appartenance à l'Egypte d'une part, et d'une ascendance commune d'autre part. Roland Barthes dit : « L'œuvre est essentiellement paradoxale. Elle est à la fois signe d'une histoire et résistance à cette histoire »[953].

En tout état de cause, il faut rappeler - après tout ce qui vient d'être exposé - que le discours de Zaydān sur la question des relations arabo-coptes n'est pas dépourvu d'ambiguïté. En effet, il peut être lu à la fois comme un discours de pacification (c'est l'intention explicite de l'auteur) ou de suprématie (des musulmans arabes sur les chrétiens coptes). Comme il le fait sur d'autres points, l'auteur semble vouloir maintenir cette ambiguïté, à travers des textes qui construisent des lecteurs encodés différents et prévoient donc des lectures différentes, voire antithétiques.

[951] W. Iser, *op.cit.*, p. 135.
[952] *Ibid.*, p. 137.
[953] Roland Barthes, *Sur Racine*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 149.

En ce qui concerne la lecture « nationaliste » de l'œuvre de Zaydān, il est intéressant de mettre en parallèle la construction du lecteur dans ses textes et la réalité de certaines critiques survenues, notamment, après la sortie du roman *'Azāzīl*. Dans beaucoup de déclarations à la presse en marge de cette déclaration écrite, l'évêque copte Bishoy alerte l'Etat égyptien sur le fait que le roman présente l'énorme risque de semer la *fitna* entre chrétiens et musulmans. Il met en garde aussi les critiques et les écrivains au sujet de cette œuvre, au point que le poète égyptien Bahā' Ǧāḥīn, qui avait écrit un article élogieux sur le roman dans *Al-Ahrām*[954], revient sur son propos et s'excuse de son article[955]. Il s'adresse également aux musulmans en général, affirmant que le roman porte atteinte à toutes les religions. Dans un article daté du 18 juillet 2009, il blâme la maison d'édition Dār al-šurūq pour avoir proposé au Booker ce roman, et accuse enfin le comité d'attribution du prix d'incitation au fanatisme anti-chrétien. Quelques mois après sa déclaration, dans son ouvrage *Al-radd 'alā-l-buhtān fi riwāyat Yūsuf Zaydān* [Réponse aux calomnies du roman de Yūsuf Zaydān], Bishoy dit répondre à l'agression représentée par *'Azāzīl*. Dans ce texte très bien documenté, le patriarche s'adresse au public égyptien en employant des arguments nationalistes : il lance ainsi un appel à la « conscience égyptienne authentique » (*al-ḍamīr al-miṣriyy al-aṣīl*),[956]afin qu'elle reconnaisse que la « falsification » de certaines phases de son histoire est un « crime contre notre chère Egypte » (*ǧarīma fī ḥaqqi Miṣrinā-l-maḥbūba*)[957].

Dans un des articles parus dans le recueil *Matāhāt al-wahm*, Zaydān répond point par point aux accusations de Bishoy. Il dénonce le fait que les hommes d'Eglise coptes aujourd'hui refusent de revenir sur les épisodes sanglants de leur histoire et que les arguments qu'ils mettent en avant sont des arguments tout prêts, ayant pour but d'éviter toute remise en question de l'histoire religieuse, ainsi que des personnages considérés comme saints. Parmi ces derniers figure Cyrille d'Alexandrie, mis en cause par le roman, et dont Bishoy se présente comme le descendant spirituel. Zaydān se défend également de l'accusation qui est portée contre son roman de semer la discorde entre les communautés en Egypte. Il affirme que les clivages confessionnels ne sont pas créés par les romans, mais par les Etats ; et que, bien au contraire, en un moment où la place culturelle de l'Egypte recule, ce roman a apporté à ce pays, et à tous les Egyptiens, un prix international très important.[958] Le discours de Zaydān emploie volontiers, comme celui de

[954] Bahā' Ǧāḥīn, « 'Azāzīl, al-riwāya ḫalf al-riwāya » [« *'Azāzīl*, le roman derrière le roman »], *Al-Ahrām*, 16 juin 2009 : http://www.ahram.org.eg/Archive/2009/6/16/AMOD14.HTM.
[955] *Matāhāt al-wahm*, p. 114.
[956] A. Bishoy, *op.cit.*, p. 14.
[957] *Ibid.*, p. 13.
[958] *Matāhāt al-wahm*, pp. 111-115.

Bishoy, des arguments nationalistes : l'écrivain s'étonne ainsi de l'accusation d'« ingérence » (*tadaḫḫul*) « dans des affaires internes concernant la doctrine chrétienne authentique » (*fī umūrin dāḫiliyyatin taḫuṣṣu-l-ʻaqīdata-l-masīḥiyyata*). Son roman *ʻAzāzīl,* dit l'auteur, ne relate pas des épisodes de l'histoire chrétienne, mais des épisodes de l'histoire égyptienne. C'est le cas, également, pour ses autres romans. Ainsi, l'histoire du Ve siècle, du meurtre d'Hypatie qui a été une honte dans l'histoire de l'humanité, des conflits des Eglises qui ont agité le monde pendant des siècles ; le meurtre de vingt-mille coptes par Muqawqis, sont des questions qui concernent tout le peuple égyptien et pas seulement celui-ci[959].

8.4. Hypercodage rhétorique et stylistique

Nous avons vu comment les textes de Zaydān construisent leurs lecteurs encodés en fonction de leur compétence culturelle et référentielle (qui leur donne accès à l'hypercodage culturel et référentiel) et en fonction de leur système de valeurs et de normes sociales et historiques (qui leur permet de saisir et de se positionner par rapport à l'hypercodage idéologique). Mais ces textes construisent aussi un autre type de lecteur encodé, qui se caractérise par son degré de compétence dans l'approche de la langue, du style et du genre littéraire du texte. Ce lecteur est repérable à partir d'un troisième type d'hypercodage : l'hypercodage rhétorique et stylistique. En fonction du degré d'accès à ce dernier, nous avons identifié un lecteur « docte » (LD) et un lecteur « commun » (LC). Ces deux typologies ne sont pas contradictoires, mais complémentaires des lecteurs identifiés auparavant. Encore une fois, il ne s'agit que de dénominations synthétiques, qui ne prétendent donc pas englober la totalité des caractéristiques de ces deux types de lecteur, mais qui s'avèrent utiles à l'organisation de notre recherche. Par ailleurs, l'identification de ces deux derniers types de lecteur est cohérente avec le double profil de l'auteur, ainsi qu'avec le caractère double de son œuvre.

Premièrement, si les romans de Zaydān sont émaillés d'érudition pour les raisons que nous avons évoquées précédemment, cette érudition est destinée à deux types de lecteurs : un lecteur docte ayant accès à une grande partie du répertoire intertextuel convoqué par le texte, et pour lequel ce style est usuel, et un lecteur commun, n'ayant pas de familiarité avec ce type de

[959] *Ibid.*, p. 117.

littérature, voire avec la littérature tout court, et qu'il s'agit de « tirer vers le haut ». Ainsi, si Zaydān affirme que ses écrits ne s'adressent pas « au lecteur fainéant », cela ne veut pas dire pour autant qu'ils visent uniquement un lecteur érudit. Tout au contraire : la volonté de l'auteur est plutôt d'élargir un maximum, par le biais de la vulgarisation romanesque, le spectre des destinataires potentiels de ses textes.

Le premier indice de construction de LC pour ces romans, c'est la présence d'une langue classique claire, sans artifices rhétoriques ni style pompeux (mis à part lorsque la caractérisation d'un personnage le rend nécessaire, comme dans le cas des prêches de Cyrille par exemple). Le lecteur de *'Azāzīl*, de *Al-Nabaṭī,* de *Maḥāll* et de *Guantanamo* lit des textes dont la langue est à la fois élégante et accessible, proche.

Par ailleurs, les techniques génériques propres au roman historique sont parfaitement maîtrisées : la construction précise du décor, la présence de personnages historiques et référentiels, le choix de périodes historiques charnières faisant écho à l'époque contemporaine du lecteur. Ces éléments permettent à LD comme à LC qui aborde le texte d'y retrouver son horizon d'attente au moment où il aborde la lecture.

Un autre élément réunit ces deux types de lecteur : les techniques de *captatio benevolentiae* (*tašwīq*). Celles-ci peuvent être illustrées par deux éléments qui ont une place importante dans les romans que nous étudions : la présence de scènes sensuelles, voire érotiques ; le choix de scènes à fort potentiel dramatique, notamment les scènes de violence. Pour l'un comme l'autre élément, Vincent Jouve parle de la « tendance voyeuriste qui sous-tend le plaisir de lire »[960].

En ce qui concerne les scènes sensuelles, elles n'apparaissent pas dans tous les romans de Zaydān. Le roman *'Azāzīl* en offre plusieurs exemples, comme la scène de l'union de Hībā avec Octavie :

"ارتكبت حين انتبهت لاتنصاب شيطاني من تحت سروالي المبلول بماء البحر المالح. [...] رأيت من مكاني ومن جلستها انضمامة نهديها. كنت قد رأيت قبل ذاك اليوم نهود نساء يرضعن أطفالهن، لكن ما رأيت يومها كان مختلفاً. خلق الله نهود النساء كي يرضعن بها، فلأي سبب آخر خلق هذين النهدين؟ [...] جلست مستسلما مسحورا. سلمت نفسي لها، وأسلمتني هي الى خدر لذيذ، فعلت ما لم يفعله أحد معي من قبل [...] راحت تضع الطعام في فمي و [...] مدت يدها اليمنى برفق نحو القنينة، ويدها اليسرى ننحو آسر نحو كتفي اليسرى، فأمالتني برقة إلى صدرها. وصحت به فزعا:

- ماذا تفعلين؟

[960] V. Jouve 2008, p. 90.

- سأسقيك أطيب نبيذ اسكندري بطريقتي.

كانت طريقتها أن أريح خدي الأيسر على نهدها الأيسر حتى يلتصق شق وجهي بنعومة صدرها الممتلئ. قاومتها قليلا، ثم استسلمت. لم أشعر قربها بخطر الخطية، وإنما شعرت أنني أغوص فيها وأنسى ما عداها [...] راحت تقرب القنينة من شفتي ، فتداعب بفم القنينة فمي ثم تسكب في روحي رشفات من نبيذها السماوي. [...] لما ارتويت أغمضت عيني ، فأحسست بخدر يتخلل روحي ، ويرتفع بي إلى آفاق علوية. [...] وحين مرت براحتها اليمنى الحانية على رقبتي ، أخذتني سكرة. راحت هي تتلمس عظام كتفي، وتمر بأناملها على صدري الجاف النحيل.. شعرت بيدها اليسرى تعتصرني، وبأنفاسها الفواحة بالتنهدات تلفحني ،يدها اليمنى توغلت تحت سروالي المبلول بماء البحر، والرغبة المحرمة ، كانت يدها تغوص في فتنتهك أرضي المستسلمة كلها، من أصابع قدمي إلى سائر جسمي المتكور في حضنها .لما لمست بباطن كفها ركبتي اليمنى ، و ضمتني اليها بقوة ، غبت تماما .. كنت آدم الذي يشك أن يخرج من الجنة، لأنه يوشك ان يدخل الجنة فيأكل ثانية من الشجرة.. وبهذا الاشتهاء المحرم، المفعم بانجذاب سحري، كدت أقبل عليها من دون روية. [...] اندفق مائي في غفلة مني فضحكت."[961]

« La gêne m'a submergé quand j'ai vu mon démon en pleine érection saillir scandaleusement sous mon sarouel […]. De là où j'étais et compte tenu de sa posture, je ne ratais rien de sa poitrine. Par le passé, j'avais déjà vu des femmes en train de donner le sein à leur nourrisson, mais ce que j'ai découvert ce jour-là était différent. Jusque-là, je pensais que Dieu avait donné des seins aux femmes pour qu'elles allaitent, mais d'aussi beaux que ceux-là, quel autre usage pouvaient-ils bien avoir ? […] Ensorcelé, je me suis résigné à livrer mon âme à cette femme qui m'avait plongé dans une délicieuse euphorie. Elle a fait alors ce que personne n'avait fait avec moi auparavant […] : me nourrir en faisant passer directement la nourriture de sa main à ma bouche. […] Ensuite, elle a tendu délicatement la main droite pour attraper la cruche, tout en posant l'autre avec une suavité extrême sur mon épaule, afin de m'attirer doucement jusqu'au buste. La gêne m'a fait sursauter. – Mais que fais-tu là ? me suis-je exclamé. – Je vais te faire goûter, à ma manière, le meilleur vin d'Alexandrie. La manière en question consistait à appliquer ma joue droite sur son sein gauche afin qu'elle ressente la soyeuse texture du généreux globe de chair. Au début, j'ai résisté un peu, mais bientôt j'ai cédé. Auprès d'elle, le péché ne m'apparaissait plus comme un danger, je n'avais qu'une envie : y plonger avec délice et oublier tout le reste. […] Elle a approché la cruche de mes lèvres, jouant du goulot avec ma bouche avant d'y déverser des gorgées de ce nectar céleste. […] Une fois ma soif étanchée, j'ai fermé les yeux et senti une douce euphorie pénétrer mon âme et me soulever vers des horizons altiers. […] Comme elle passait tendrement sa main sur mon cou puis palpait les os de mes épaules, faisant glisser ses doigts sur mon torse sec et frêle, j'ai succombé à un sentiment d'ivresse, entre sa main qui me broyait et ses souffles haletants qui battaient mon visage. Son autre main, pendant ce temps, s'était insinuée sous mon sarouel trempé d'eau de mer et de désir interdit. Bientôt, elle y fourrageait sans vergogne, outrageant mon intimité déjà entièrement soumise à son bon vouloir ; tout mon corps, depuis les orteils jusqu'au sommet de la tête, était contracté entre ses bras. Lorsqu'elle a attrapé mon genou et m'a attiré à elle avec force, j'ai perdu toute emprise sur moi-même : j'étais Adam tout juste chassé du Paradis et désireux d'y pénétrer pour manger à nouveau à l'arbre interdit. Soumis à l'attirance magique de ce désir prohibé, j'ai failli me jeter sur elle sans retenue. […] Une giclée de ma semence a jailli, sans que je puisse la retenir. »

Si l'érotisme de scènes comme celle-ci peut attirer autant LC que LD, la lecture que ce dernier est capable de faire du texte est plus large du fait de sa compétence dans l'approche des styles littéraires dont ces passages sont inspirés. En effet, dans cette scène, nombreuses sont les références littéraires, notamment à la tradition érotique et bachique arabe. On y retrouve le leitmotiv de l'amant naïf, inexpérimenté et rétif qui finit par céder à la tentation de la chair et de l'ivresse ; les thèmes bachiques du vin exquis aux caractéristiques et aux effets

[961] *'Azāzīl*, pp. 81-83.

paradisiaques, et de la jeune *ǧāriya* (« esclave ») ou *qayna* (« esclave chanteuse ») nourrissant et abreuvant lascivement son amant ; ainsi que l'univers et le lexique de la littérature érotique. Enfin un autre thème, celui de l'homme de religion tenté par la transgression et le péché auxquels il finit par se soumettre, constitue également un *topos* littéraire. Ce dernier thème réapparaît vers la fin du roman, lors de la rencontre du protagoniste avec la jeune orpheline Martha. Dans ce cas, l'évolution de la relation entre les deux amants se développe sur une période beaucoup plus longue, allant des premières résolutions du moine de se tenir à l'écart de cette source de tentation, à l'abandon de tout frein jusqu'à la soumission totale. Dans ce laps de temps, le texte joue sur la curiosité et l'impatience du lecteur pour produire en lui un effet de suspense :

"منذ رايتها وسمعتها تغني انتابني قلق. استمهلتها ريثما أعود ببعض الأوراق، وتعمدت أن أغلق خلفي باب المكتبة، حتى لا تفكر باللحاق بي."[962]

« Depuis que je l'avais vue, puis entendue chanter, elle avait transpercé les multiples voiles de mon isolement et de ma réclusion dans ce monastère. Plein d'appréhension à ce sujet […] j'ai pris bien soin de m'enfermer à clef dans la bibliothèque pour qu'elle ne songe pas à m'y rejoindre ».

"ملت بإذني على ظهرها، لأسمع نبضها [...] وبدون تدبير وضعت يدي على طرفي خصرها. جذبتها برفق نحوي، فمالت حتى لمست مؤخرتها صدري، وضعت هي باطن كفيها على ظاهر كفي، وأخذتهما ليلتقيا عند سرتها، ضغطت على يدي فضغطت على بطنها.. ارتفعت بيدي وقد غطتهما يداها، حتى لمست صدرها بباطن كفي.. عصرت بيديها يدي فعصرت ما تحتهما، لحظتها اندفقت انهاري الكامنة كمثل شلال آت من أزمنة سحيقة ليروي أرضا تشققت جفافا عشرين عاما. ارتجفت مرتا تلك الرجفة التي عاينتها قبل عشرين عاما."[963]

« Je me suis penché contre son dos pour écouter sa respiration […]. Sans y réfléchir, j'ai soudainement mis mes deux mains de chaque côté de sa taille et l'ai attirée doucement à moi, elle s'est laissé faire jusqu'à ce que sa croupe vienne au contact de mon torse. Elle a saisi mes deux mains et les a tirées pour les faire rencontrer au-dessus de son nombril, après quoi elle a appliqué ses mains au-dessus des miennes et a pesé sur elles, les forçant à peser, à leur tour, sur son ventre…Toujours couvertes des siennes, elles sont remontées en direction de ses seins, qu'elles ont emprisonnés : elle m'écrasait les mains et moi j'écrasais sa poitrine que je tenais à pleines paumes. C'est à ce moment que les fleuves qui sommeillaient en moi ont déferlé tel un torrent venant d'époques reculées pour irriguer une terre fendillée par vingt ans de sécheresse. »

Dans d'autres passages, le texte recourt à l'ellipse afin de produire cet effet de suspense :

"لن أستطيع تدوين بقية ما جرى بيننا في ليلتنا الأولى هذه.. ليلتنا.. كانت حافلة بالشهوات المحرّمة التي أهبطت آدم من الجنة."[964]

[962] *Ibid*., pp. 279-280.
[963] *Ibid*., pp. 309-310.
[964] *Ibid*., p. 90.

« Je ne pourrai consigner ce qui s'est déroulé entre nous cette première nuit, notre nuit…sinon pour dire que celle-ci fut émaillée de ces pulsions interdites qui avaient fait chuter Adam du Paradis. »

"مالت بعنقها نحو أذني والتقمت شحمتها [...].لما تنفست في أذني، سرت بباطني رعشة [...] فتركتها تفعل بي ما تشاء. ألقت عنها ثوبها، فألقيت عني ثوبي وقد أخذني الوهج.. القبلات التاليات، لا يجوز ذكرها."[965]

« Elle s'est inclinée vers mon oreille et en a sucé le lobe […]. Son souffle près de mon oreille m'a fait tressaillir. Je lui ai laissé faire de moi ce qu'elle voulait : elle a ôté sa robe, et je l'ai imitée, au comble de l'excitation. Quant aux baisers suivants, il serait inconvenant d'en parler… »

La présence de ce type de scène dans le roman *'Azāzīl* a fait l'objet de critiques. Si certaines proviennent de l'Eglise copte et mettent en cause la moralité des scènes érotiques, d'autres concernent la qualité artistique du texte[966]. Par exemple, dans un article paru dans le quotidien *Al-Ḥayāt*, Salwā Bakr – par ailleurs très laudative à l'égard de *'Azāzīl* - critique non pas la présence des scènes érotiques dans ce roman, mais leur emploi excessif :

"الإسهاب أحياناً في وصف مشاهد العشق والجنس ربما رهل بنية السرد وأفسد إيقاعه في بعض الأحيان"[967]

« L'excès mis parfois dans la description des scènes passionnelles et érotiques gonfle artificiellement le texte et casse le rythme de la narration »

Certes le point de vue de Salwā Bakr peut être discuté, mais il permet de relever la possibilité d'une contradiction entre la volonté de l'auteur d'élargir le spectre de son lectorat possible, et la qualité artistique du texte. Elément parmi d'autres relevant du *tašwīq*, toutes ces scènes érotiques porteraient préjudice – à cause de leur fréquence et de leur dimension significatives - à la qualité du texte.

Des scènes de ce type se retrouvent dans le roman *Maḥāll*, un roman relatant l'histoire d'amour du protagoniste avec la jeune Nūrā :

"جلس على طرف السرير وبقيت أمامه واقفة، مثل ميريت آمون، وهي تبيح لنظراته الطائشة التهامها. الاشتياق غلبه فأحاط خصرها بذراعيه، فذابت ثانية ثم راحت تمنح. أفلتت أزرار قميصها فانفسحت أمامه البحيرات، وحار. نزعت عنها القميص، فرأى النهد الثائر يمور تحت حمّالة الصدر كقطعة نار، فارتجف. أحاطت رأسه بذراعيها وشدّته إلى صدرها العاري، فارتدّ رضيعاً. مشبوباً بالشهوة، محموماً بالتأوّه. نورا هي الشهد المصفّى. بعدما دار الدوّار برأسه، وبرأسها، رفعت عنها القيد الفوقي فانفلت نهداها يتمردان. تاهت

[965] *Ibid.*, p. 101.

[967] Salwā Bakr, « 'Azāzīl li-Yūsuf Zaydān tuṯīru siǧālan fī-l-Qāhira. Al-tārīḫ al-maǧhūl li-l-Iskandariyya al-waṭaniyya » [« *'Azāzīl* de Yūsuf Zaydān provoque le débat au Caire : L'histoire méconnue d'une Alexandrie nationaliste »].

أنظاره في النافرين، وصبره انهار. ألقت عنها الستور التحتية، فاتقدت أنحاؤها بلسعات ألسنة اللهب وتكسّرت تحتهما ألواح السرير. هبطا إلى الأرض فصارت لهما موئلاً وحصيراً، وبحراً ينذر بالغرق فيطلق من قلبها الشهقات عند اشتداد العناق.."[968]

« Il s'est assis sur le bord du lit, elle était debout face à lui, ressemblant à Merytamon[969]. Elle a laissé ses regards coquins la dévorer, jusqu'à ce que le désir ne prenne le dessus sur lui. Lorsqu'il a ceint sa taille avec ses bras, elle s'est à nouveau laissée aller et a fini par s'abandonner à lui. En voyant les boutons de sa chemise sauter, il s'est surpris en train de jouir et en a eu honte. Lorsqu'elle a enlevé la chemise, la vue du sein rebelle se libérant du soutien-gorge comme du feu emprisonné l'a fait frissonner. Elle a pris sa tête entre ses mains et l'a appuyée contre sa poitrine nue, le ramenant à l'état d'un nourrisson au désir enflammé et aux gémissement fiévreux. Nūrā était le miel le plus pur. Au moment où elle a enlevé son haut et que ses seins rebelles se sont libérés, les deux amants étaient hébétés. Son regard s'est perdu dans ces rondeurs, et sa patience s'est effondrée. Elle a ôté d'abord son bas à elle, puis son bas à lui et les mouvements de leurs corps embrasés ont cassé les planches du lit. Ils sont tombés au sol, devenu leur abri et leur alcôve, une mer annonçant le naufrage et dont s'élevaient les gémissements lorsque l'étreinte fut à son comble…»

Contrairement à *'Azāzīl,* ce roman ne créée pas de polémique en Egypte. Le sujet, beaucoup moins sensible, ne met en cause ni l'histoire du christianisme ni celle de l'islam, mais retrace l'histoire d'un amour déçu, et le destin malheureux qui mène un jeune homme de l'idylle amoureuse à l'enfer de la prison. Le destin d'un homme pieux, sage, naïf, trahi d'abord par la femme qu'il aime, puis par ceux qui lui offrent un travail, enfin par son pays et par la puissance étrangère qui a la mainmise sur ce dernier. Ainsi, tandis que les scènes amoureuses et érotiques caractérisent l'acmé de la narration, celles qui décrivent la souffrance et la violence subie par le protagoniste y occupent une place centrale dans toute la deuxième partie du roman.

Les épisodes à fort potentiel dramatique caractérisent l'ensemble des romans de notre auteur. Ceci n'est pas étonnant, du moment que la violence constitue un thème, si ce n'est LE thème central de ces textes. Cette violence – nous l'avons vu - est décrite parfois jusqu'au détail le plus macabre. C'est le cas de la scène de l'assassinat d'Hypatie[970], et des autres scènes narrant la féroce répression des chrétiens à l'égard des païens. Il a été reproché à Zaydān d'avoir choisi, pour son roman *'Azāzīl,* de traiter d'une période particulièrement violente et problématique de l'histoire chrétienne, et de sélectionner, parmi les faits marquants de l'époque, celui très controversé de l'assassinat barbare dont a été victime la philosophe néoplatonicienne Hypatie de la part de fanatiques chrétiens. Ce choix a été attribué à une volonté pernicieuse de la part de l'auteur de souligner davantage, pour cette religion qui n'est pas la sienne (et qui – dans le contexte égyptien – est antagoniste de la sienne) le caractère violent du christianisme que sa volonté pacificatrice. Sans vouloir discuter de la validité de ces jugements, force est de constater

[968] *Maḥāll*, pp. 112-113.
[969] Merytamon est une reine de la XIXe dynastie des Pharaons, fille et épouse de Ramsès II.
[970] Cette longue scène a été analysée au chapitre III, 4.1 (pp. 185-188).

que nulle description d'une telle brutalité ne concerne, dans les romans de notre auteur, des actes de violence commis par des musulmans[971].

Outre les épisodes décrivant une violence de matrice religieuse et politique, d'autres scènes décrivent la violence subie par les femmes, notamment le récit glaçant, dans *'Azāzīl,* des humiliations subies par la jeune Martha durant son mariage forcé avec un vieillard, et la scène de la nuit de noces de Māriya dans *Al-Nabaṭī.* Dans les deux cas, il s'agit de scènes qui s'apparentent, pour LC, à des scènes de viol :

"فكنت مثل عصفور وقع على فخذ مارد. [...] ضمّني إليه حتى شعرت بأضلعي تتكسّر بين ذراعيه، ثمّ أخذ تتحسّس ثناياي بيده الخشنة. لم يكن في جسمي آنذاك ثنايات كثيرة، فأخذ يعتصر إبطي بأصابعه، ثمّ مرّ بها على صدري الذي كان بالكاد قد نهد. كنت مستسلمة، وخائفة، وملتاعة [...]. عرّاني تماماً، ومدّدني على فخذيه العاريين من دون أن يخلع جلبابه [...]. فجأة، دبّ إصبعه فيّ، فانفجر مني دم. صرخت، وقمت هاربة إلى الباب، فقام ورائي وأمسكني من شعري بيده الملطخة بدمي. ظللت أصرخ بين يديه، حتى ألقاني بقوّة في ركن الغرفة، فانكمشت هناك ورأسي بين ركبتيّ."[972]

« J'étais comme un petit oiseau qui serait tombé brutalement dans le giron d'un cyclope. […] il m'a attirée à lui, si violemment que j'ai cru sentir mes côtes se fracasser entre ses bras. Puis il s'est mis à me palper de ses doigts rugueux. A l'époque, mon corps n'était guère formé, aussi s'est-il rabattu sur mes aisselles qu'il a pressées brutalement, après quoi il a fait glisser son doigt sur ma poitrine qui venait à peine d'éclore. J'étais résignée, apeurée, affligée […]. Il m'a déshabillée entièrement et m'a étendue sur ses cuisses dénudées, sans même prendre la peine d'ôter sa *gallabieh* […]. Brusquement, il a enfoncé son doigt dans mon intimité, et du sang a jailli. J'ai hurlé et me suis dégagée pour courir vers la porte, je voulais m'enfuir mais il a bondi à ma suite et m'a rattrapée en saisissant ma chevelure de sa main souillée de sang. J'ai continué de crier tandis qu'il me maintenait sous son emprise. Il a fini par me jeter violemment dans un coin de la pièce où je me suis recroquevillée, la tête entre les genoux. »

La scène de la nuit de noces de la jeune protagoniste de *Al-Nabaṭī* illustre également la violence sur la femme à travers des passages très imagés, dans lesquels cet homme à l'aspect désormais « terrifiant » (*mufzi'*), rampe sur elle comme un serpent (*tazaḥḥafa*), siffle « comme un canard

[971] Les relations entre coptes et musulmans deviennent particulièrement tendues à partir des années 1990, à cause d'une série d'attentats perpétrés par des membres – isolés ou organisés en groupe - de diverses mouvances de l'islam radical. Ainsi, dans les années précédant la sortie du roman *'Azāzīl* (2008), les attaques contre le coptes se succèdent, notamment en Haute-Egypte : le 4 mai 1992, treize chrétiens sont assassinés dans le village de Manšiyat Nāṣir ; le 12 février 1997, neuf coptes sont tués dans un attentat contre une église à Abū Qurqāṣ ; le 3 janvier 2000 vingt coptes sont tués dans le village d'al-Kušiḥ ; le 14 avril 2006, trois attaques visent des églises à Alexandrie, faisant un mort ; le 31 mai 2008, quatre coptes sont blessés par balles et trois autres séquestrés lors d'un assaut à un monastère de Mallawī. Cette série va se poursuivre jusqu'à nos jours, avec parfois des attentats extrêmement meurtriers, en particulier celui du 1er janvier 2011, qui fait vingt et un morts et soixante-dix-neuf blessés à la sortie de la messe du Nouvel an à Alexandrie ; celui du 11 décembre 2016 à l'église Saint-Pierre-et-Saint-Paul au Caire, qui fait vingt-sept morts et quarante-neuf blessés ; et ceux du 9 avril 2017 dans des églises de Ṭanṭā et d'Alexandrie, qui ont causé respectivement la mort de vingt-sept et dix-sept fidèles coptes.

[972] *'Azāzīl,* pp. 315-316.

mâle » (*yafiḥḥu ka-ḏakari-l-baṭṭ*), et lui fait subir ce qu'elle décrit comme le pire supplice de sa vie (*lā ʻaḏāba ašaddu min hāḏa-l-ʻaḏāb*)[973].

Enfin, un dernier indice d'une construction parallèle et complémentaire de LD et de LC est représenté par le choix des périodes, des faits relatés et des personnages historiques. Ainsi, tandis que les faits et les personnages dont il est question dans *ʻAzāzīl* ne sont pas connus de LC (sauf si ce dernier est aussi LCh, auquel cas il aura au moins entendu parler de Cyrille d'Alexandrie), ceux que Zaydān choisit comme cadre de ses derniers romans sont connus de tous, comme le rappelle la nouvelliste et critique koweïtienne Bāsima Al-ʻAnzī lorsqu'elle s'exprime au sujet du roman *Maḥāll* :

"الجزء الأخير من الرواية كان واضحا به استناد الراوي على قصة اعتقال سامي الحاج مصور قناة الجزيرة السوداني لست سنوات في غوانتانامو. وهو المقيم بقطر المتزوج من اذربيجانية كحال بطل الرواية! العمل حوى الكثير من الأسماء التي مرت مرورا عابرا وكان يمكن أن تتقاطع مع خط سير البطل، مثل الوزير حبيب العادلي وجمال مبارك وأسامة بن لادن وغيرهم، إلا أن تقديمهم في العمل كان للتأكيد على مراحل زمنية في عمر البطل وربطها بحوادث شهيرة مثل حادثة قتل السياح في الأقصر و11 سبتمبر، وموت شاه مسعود في أفغانستان [...]. بقدر ما نجحت الرواية في جعل القارئ يتعاطف مع بطلها المسلوب الإرادة بقدر ما احتاجت لشد بعض التفاصيل واحتواء الوصف المسهب، الغلاف لم يكن موفقا، الرواية تصلح لتحويلها لعمل سينمائي، وقادرة على النهوض بجزء آخر منها لمعرفة مصير المثاليين في عالم عنيف يجرهم من أحلامهم لواقعهم المرعب."[974]

« Il est clair que le narrateur s'appuie, dans la deuxième partie du roman, sur l'histoire de Sāmī Al-Ḥāǧǧ, photographe soudanais de la chaîne Al-Ǧazīra emprisonné durant six ans à Guantanamo. Comme le héros du roman, ce dernier vivait aussi au Qatar et était marié avec une Azérie ! Beaucoup de noms [connus] traversent cette œuvre, croisant parfois le parcours du héros : le ministre Ḥabīb Al-ʻĀdilī, Ǧamāl Mubārak, Oussama Ben Laden et d'autres. Leur présence sert à scander les phases de la vie du protagoniste, en les rattachant à des événements connus, comme l'assassinat des touristes à Louxor, [les attentats] du 11 septembre, la mort de Shah Massoud en Afghanistan […]. Si le roman réussit à [captiver] le lecteur, créant en lui un sentiment de compassion à l'égard de ce héros auquel on a ôté toute volonté, cela se fait au prix de l'exagération de certains détails et d'une longueur dans les descriptions. Ainsi, [l'œuvre] ne rencontre pas un grand succès, mais pourrait bien servir de base à un scénario de cinéma, ou être suivie d'un autre tome racontant le destin de ces êtres exemplaires dans un monde cruel qui détruit leurs rêves et les ramène à la terrible réalité. »

Les derniers romans de notre auteur (la trilogie dont nous avons étudié les deux premiers tomes *Maḥāll* et *Guantanamo*) sembleraient en effet destinés à un lecteur moins compétent (LC), si ce n'était pour la présence massive de la référence coranique qui contribue à créer – notamment dans le deuxième tome - plusieurs niveaux de lecture.

[973] *Al-Nabaṭī,* pp. 257-258.
[974] Bāsima al-ʻAnzī, « Luġat al-ašyāʼ. *Maḥāll* Yūsuf Zaydān » [La langue des choses : *Maḥāll* de Yūsuf Zaydān], 9 juillet 2012 : http://www.alraimedia.com.

L'analyse des lecteurs encodés révèle que le texte repose sur la compétence d'un répertoire. Cependant, Umberto Eco a montré que le texte participe également à la production de cette compétence[975]. Dans son acte de coopération interprétative, le lecteur non seulement est appelé à participer à l'interprétation des signes du texte, mais il est aussi amené à déplacer son point de vue. En tout état de cause, le lecteur encodé représente, en fin de compte, un rôle dans lequel le lecteur réel pourra ou non se retrouver. Vincent Jouve dit à ce propos que « le sujet qui refuse ce rôle n'a que deux choix : interrompre la lecture ou choisir de considérer le roman comme un pur objet d'analyse »[976].

A la lumière de tous les éléments abordés dans cette partie concernant les lecteurs, nous pourrions nous interroger sur l'identité du destinataire prioritaire de ces textes. Notre étude montre que le destinataire visé par les textes correspond à un certain nombre de lecteurs encodés, lesquels ont potentiellement leurs correspondants chez les lecteurs réels que Zaydān veut toucher avec son œuvre didactique. Ces lecteurs encodés sont à la fois différents et complémentaires ; mais tous convergent vers un lecteur égyptien qui, quel que soit son niveau de compétence culturelle, référentielle et stylistique, et quelles que soient ses positions idéologiques, doit en fin de compte se reconnaître dans un sentiment commun de cohésion nationale et dans une condamnation collective de la violence, surtout lorsqu'elle émane d'une matrice religieuse.

[975] U. Eco, *op.cit.*, p. 69.
[976] V. Jouve 2015, p. 157.

CONCLUSION

Nous avons montré, tout au long de cette étude, la manière dont Yūsuf Zaydān réalise son projet « global » (littéraire et sociétal) à travers son intense activité d'écriture. Ce projet comporte une analyse du cercle vicieux liant violence et religion et une série de propositions afin de sortir de ce dernier.

Appartenant à la catégorie de l'intellectuel *nahdaoui* par ses objectifs, Zaydān s'en distingue par sa capacité à exploiter de manière originale son double profil - à cheval entre le romancier et l'historien – afin d'exposer d'une part ses théories à travers les différents canaux de la fiction et de l'épitexte théorique, et d'autre part de faire sa place dans le champ littéraire égyptien et arabe. En ce qui concerne l'écriture fictionnelle, Zaydān s'oriente en particulier vers le genre du roman historique et du roman à thèse, plus aptes à véhiculer ses théories grâce à leurs caractéristiques spécifiques : techniques de la vraisemblance, exemplarité des personnages référentiels, traitement textuel de la matière historique en ce qui concerne le premier genre ; binarisation du système des personnages et redondances en ce qui concerne le deuxième. Cependant, même si toutes les potentialités argumentatives de ces genres sont exploitées par notre auteur, la possibilité de contradiction et le risque de mauvaise compréhension entraînés par la polyphonie romanesque persistent. Plus adaptés à exposer l'argumentaire précis de l'auteur, les écrits théoriques (notamment son essai *Al-Lāhūt al-'arabī wa uṣūl al-'unf al-dīnī* [La Théologie arabe et les origines de la violence religieuse]), interviennent donc afin d'endiguer ce risque.

Ainsi, essai et roman s'intègrent et se complètent dans l'œuvre de Zaydān. Si le premier permet la cohérence de l'exposition et l'univocité de l'interprétation, sa puissance expressive et sa capacité performative sont limitées. Le roman, quant à lui, fait vivre la pensée en l'incarnant dans des personnages avec lesquels les lecteurs peuvent s'identifier. De cette façon, il permet d'adoucir « l'amertume du propos sérieux »[977] et d'atteindre un public plus large.

[977] Citation de Jean-Pierre Camus in p. Gilles Philippe, *op.cit*. p. 15.

Ces deux typologies d'écriture - qui correspondent aux fonctions respectives de l'*écrivain* et de l'*écrivant* décrites par Barthes – coexistent chez tout intellectuel engagé ; mais, chez Zaydān, elles assument une valeur différente, du fait de sa qualité d'universitaire d'une part, et de la reconnaissance internationale obtenue à partir de la publication de son roman *'Azāzīl* d'autre part. Ces deux éléments lui confèrent une légitimité double, qui fonde son autorité discursive. Celle-ci s'exerce sur le lecteur à travers plusieurs procédés textuels et extratextuels, que Zaydān exploite en vue de la réalisation de son objectif.

La construction de la réception se fonde - nous l'avons vu - sur la compétence, de la part du lecteur encodé, des répertoires présents dans les textes, ainsi que sur sa compréhension des hypercodages de ces derniers. Durant son « acte de lecture », le lecteur réel va, quant à lui, *percevoir* le texte, puis *s'impliquer*[978], en déplaçant, éventuellement, son point de vue, ou en augmentant ses compétences. Cette influence sur les positions et sur la compétence du lecteur semble être le but principal de notre auteur. Ce dernier a un destinataire prioritaire, doté d'un degré de culture assez élevé pour qu'il puisse saisir les nuances des textes, mais également assez réduit pour qu'il puisse jouer le rôle de « disciple » que ces textes ont défini pour lui. Se déclinant sous de multiples facettes correspondant à nos lecteurs encodés, ce destinataire privilégié finit par s'identifier avec un lectorat égyptien qu'il est question d'instruire d'une part, et d'autre part d'unifier sous la bannière d'une cohésion nationale fondée sur l'histoire, et d'une condamnation collective de la violence émanant du religieux.

Ainsi, le projet de Zaydān, tel qu'il se révèle à travers son œuvre, apparaît cohérent. Toutefois, en dépit de son habileté à se construire un large lectorat, sa production romanesque reçoit de nombreuses critiques. Le rapide succès et la foudroyante carrière de romancier de Zaydān soulèvent quantité de doutes dans les milieux littéraires en Egypte. Si la compétition au sein de ces derniers a pu créer des jalousies, il est vrai aussi que l'attitude perçue comme professorale et prétentieuse de notre auteur n'a pas contribué à le faire accepter davantage, à la fois par les membres d'un champ qui fonctionnait jusqu'alors comme en cercle fermé, et par un certain lectorat engagé commençant à jouir d'une démocratisation de la culture et de la participation politique à la reconstruction nationale (surtout après la révolution de 2011). A mi-chemin entre les représentants « légitimes » du paradigme *nahdaoui* et la jeunesse intellectuelle et révolutionnaire de la place Taḥrīr, Zaydān est ainsi critiqué à la fois par les premiers et par la

[978] Les notions de *perception* et d'*implication* sont tirées de W. Iser, *op.cit.* et de V. Jouve 2008.

deuxième. Par les premiers, Zaydān se voit notamment reprocher d'être - comme 'Alā' al-Aswānī - un romancier commercial. Aussi, certains critiques affirment que - dans le cas de *'Azāzīl* - le Booker a primé le succès commercial du roman plutôt que sa valeur littéraire intrinsèque[979]. Quant à la deuxième, elle lui reproche des positions ambigües vis-à-vis des élites politiques sous le régime de Moubarak. Plusieurs intellectuels dénoncent, notamment, son absence du mouvement *Kifāya* (« Assez !») né au début des années 2000. Certains comparent même ses positions vis-à-vis de la Révolution à celles de Gustave le Bon (1841-1931), l'anthropologue et psychologue français qui, après avoir étudié la « psychologie des foules », avait vivement critiqué les formes violentes de lutte politique[980].

En ce qui concerne son œuvre romanesque, les critiques ont volontiers fait remarquer sa valeur inégale, après avoir comparé son chef-d'œuvre *'Azāzīl* avec ses autres romans. Nous avons fait abstraction de ces débats, pour nous concentrer sur la démarche de l'auteur, sur ses stratégies d'écriture, et notamment sur sa capacité à construire son destinataire privilégié. Notre analyse nous a mené à identifier les éléments qui font la richesse de cette démarche, mais aussi les contradictions de l'argumentaire qui la structure. Ces dernières dérivent en partie de la personnalité de l'auteur ; mais trouvent également leur origine dans la nature complexe et incontrôlable de l'œuvre d'art qui, au moment de sa réalisation, rassemble une multitude d'éléments divers et, au moment de son interprétation, produit une multitude de perceptions possibles.

Ainsi, s'ils étaient lus uniquement comme des œuvres « à thèse », les romans de Yūsuf Zaydān ne survivraient pas à leur époque. Car, comme le rappelle Susan Suleiman :

> « Le roman à thèse est un genre périssable. Ecrit dans, et pour, une circonstance sociale et historique précise, le roman à thèse voyage mal. Et même dans son milieu natif, il devient de « l'histoire ancienne » dès que la circonstance qui le fonde est dépassée. Plus la thèse est étroite, c'est-à-dire liée à une circonstance historique précise et circonscrite, plus le roman est périssable *en tant que roman à thèse.* »[981]

---

[979] Ibrāhīm Farġalī, « Ḥummā al-riwāya fī Miṣr : istiqṭāb al-duḫalā' wa-l-naṣṣ ilā-l-hāwiya ? » [« La fièvre du roman en Egypte : les intrus prolifèrent et le texte sombre dans l'abîme »], *Ṣafaḥāt sūriyya*, 17 novembre 2008 : http://www.alsafahat.net/blog/?p=7379.

[980] Ces affirmations sont basées sur une série d'interviews que nous avons menées en Egypte en mai 2014, avec plusieurs journalistes et membres de l'intelligentsia égyptienne, comme Muḥammad Hāšim, directeur de la maison d'édition Dār Mīrīt et organisateur de salons littéraires dans son bureau au Caire ; Sayyid Maḥmūd, journaliste culturel à *Al-Ḥayāt*, *Al-Ahrām* et *Al-Aḫbār al-lubnāniyya* ; Ḥilmī al-Namnam, journaliste culturel à *Al-Miṣrī al-yawm* et rédacteur à Dār al-hilāl, et bien d'autres.

[981] S. Suleiman, *op.cit.*, p. 183.

Les romans de Zaydān peuvent être lus pour d'autres raisons que les thèses qu'elles soutiennent, ce qui leur permettrait de survivre à leur époque *en dépit* du genre, et non pas d'être oubliées *à cause* de lui. En particulier, si nous revenons à la phrase de l'auteur par laquelle nous avons débuté notre analyse :

"لست إلا صانع أسئلة وداعياً إلى التفكير والتأمل. ولا أطمح إلا لإثارة نهم العقول إلى النظر والمعرفة، عاملاً الخروج من معتقل الأهواء والأوهام".

« Je ne fais que poser des questions et appeler à réfléchir, à méditer. Je n'aspire qu'à provoquer dans les esprits le désir d'étudier et de connaître, en espérant les sortir de la prison des passions et des illusions »[982].

Cette phrase souligne un élément qui nous a frappé lorsque nous avons approché pour la première fois l'œuvre de notre auteur, et qui nous semble aujourd'hui - après avoir mené cette analyse - fondamental dans la prise en compte de cette œuvre. La tendance vers le savoir, le désir de connaissance, représentent peut-être les caractéristiques qui assureront la survie de ces romans, au-delà et en dépit de leur qualité de romans à thèse. En effet, alors que nous avons abordé ces textes avec un regard et des compétences littéraires, ces derniers nous ont amené à ce qu'on les lise et les comprenne aussi - dans une certaine mesure - avec un regard et des compétences d'historien, de théologien et de philosophe. Ainsi, cet « effet de lecture » - comme dirait Wolfgang Iser – que les romans de Zaydān ont provoqué sur le lecteur spécialiste que nous sommes, est susceptible potentiellement de se reproduire chez les différents lecteurs encodés que ces textes appellent : ceux que nous avons analysés, comme ceux qui sont restés en dehors de notre analyse.

En tout état de cause, Zaydān représente sans aucun doute l'un des phénomènes de la littérature arabe du début des années 2000. Comme nous l'avons dit en introduction, cet auteur a su exploiter la brèche que la démocratisation de la culture a ouverte, afin de créer sa place à l'intérieur d'un champ littéraire légitime qui, jusqu'à il y a quelques années – fonctionnait toujours en cercle fermé. Il a mis à profit son parcours d'historien, en fondant sur celui-ci son autorité et sa légitimité en tant que romancier. Ainsi, il a réussi à transformer son statut d'*outsider* en un élément d'originalité et en un gage de qualité.

Il serait intéressant - dans les années à venir - de poursuivre l'analyse des différentes manifestations de cet éclatement du champ littéraire, et de cette démocratisation de la culture, dont le cas de Yūsuf Zaydān constitue un exemple frappant. Cette analyse nous permettra de

[982] *Matāhāt al-wahm*, p. 42. Citation déjà mentionnée dans l'introduction, p. 9.

mieux comprendre la littérature arabe ultra contemporaine et ce qu'elle exprime sur les sociétés en recomposition - politique, économique et culturelle - desquelles elle émane.

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS

ZAYDĀN Yūsuf, *ʻAzāzīl* [Azazel], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2008.

ZAYDĀN Yūsuf, *Al-Nabaṭī* [Le Nabatéen], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2010.

ZAYDĀN Yūsuf, *Maḥāll* [Lieux], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2012.

ZAYDĀN Yūsuf, *Guantanamo*, Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2014.

ZAYDĀN Yūsuf, *Al-Lāhūt al-ʻarabī wa uṣūl al-ʻunf al-dīnī* [La Théologie arabe et les origines de la violence religieuse], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2009.

LITTERATURE

METHODOLOGIE :

AMOSSY Ruth, *La présentation de soi : ethos et identité verbale*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

ANGELET M. Christian, « Le topique du manuscrit trouvé », *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, 1990, vol. 42, nº 1, p. 165-176.

BAKHTINE Mikhaïl Mikhaïlovitch et AUCOUTURIER Michel, *Esthétique et théorie du roman*, traduit par Daria Olivier, Paris, Gallimard, 1987.

BARTHES Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Points. Série Essais »), 2000.

BARTHES Roland, *Essais critiques*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Points. Série Essais »), 1964.

BARTHES Roland, *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points »), 1970.

BARTHES Roland, *Sur Racine*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

BARTHES Roland, KAYSER Wolfgang, BOOTH Wayne Clayton, HAMON Philippe, GENETTE Gérard et TODOROV Tzvetan, *Poétique du récit*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Points »), 1977.

BERIOU Nicole, *L'art de convaincre dans la prédication de Ranulphe d'Homblières*, Rome, École française de Rome, 1981.

BERNARD Claudie, *Le passé recomposé : le roman historique français du dix-neuvième siècle*, Paris, Hachette supérieur (coll. « HU. Recherches littéraires »), 1996.

BOURDIEU Pierre, *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points. Série Essais »), 1998.

CENTRE D'ETUDES DU ROMAN ET DU ROMANESQUE, *Récits de la pensée : Etudes sur le roman et l'essai*, Paris, Editions Sedes, 2000.

CERTEAU Michel de, GIARD Luce et MAYOL Pierre, *L'invention du quotidien*, Paris, Union générale d'éditions, 1980, vol. 2/.

CHAUVIN Pierre-Marie, « Sociologie de la réputation », Cours de « Approches sociologiques de la littérature », Sorbonne Paris IV, 12 décembre 2013.

DENIS Benoît, *Littérature et engagement : de Pascal à Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

DUCHET Claude, *Sociocritique*, Paris, Nathan, 1979.

DUCHET Claude et MAURUS Patrick, *Un cheminement vagabond : nouveaux entretiens sur la sociocritique*, Paris, H. Champion, 2011.

DUCHET Claude, NEEFS Jacques et ROPARS-WUILLEUMIER Marie-Claire (eds.), *La Politique du texte : enjeux sociocritiques*, Lille, Presses universitaires de Lille (coll. « Problématiques »), 1992.

DUCROT Oswald, *Dire e non dire : principi di semantica linguistica*, traduit par Romeo Galassi, Roma, Officina edizioni (coll. « Segno e interpretazione »), 1979.

DUCROT Oswald et SCHAEFFER Jean-Marie, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points. Essais. »), 1995.

DURAND-LE GUERN Isabelle et MARASESCU-GALLERON Ioana (eds.), *Roman et politique : que peut la littérature ?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

ECO Umberto, *Lector in fabula : le rôle du lecteur ou La coopération interprétative dans les textes narratifs*, traduit par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset (coll. « Le Livre de poche. Biblio essais »), 1985.

ECO Umberto, *Opera aperta*, Milano, Tascabili Bompiani (coll. « Tascabili Bompiani. Saggi »), 1976.

FEYERABEND Paul, *Contre la méthode : esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduit par Baudouin Jurdant et traduit par Agnès Schlumberger, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Collection Points. Série Sciences »), 1988.

GENETTE Gérard, *Figures I-III*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Tel quel. Poétique »), 1966, vol. 3/.

GENETTE Gérard et TODOROV Tzvetan, *Littérature et réalité*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points. Série Essais »), 1982.

GIRARD René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Pluriel (coll. « Pluriel »), 2011.

HAMON Philippe, *Texte et* idéologie, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

HAMON Philippe, *Du descriptif*, Paris, Hachette supérieur (coll. « HU. Recherches littéraires »), 1994.

HAMON Philippe, *Le personnel du roman : le système des personnages dans les Rougon-Macquart d'Emile Zola*, Paris, Suisse, Librairie Droz (coll. « Histoire des idées et critique littéraire »), 1983.

HAMON Philippe, « Un discours contraint », *Littérature et Réalité*, Paris, Editions du Seuil, 1982.

HARRIS Roy, *La sémiologie de l'écriture*, Paris, CNRS éditions (coll. « CNRS langage »), 1993.

HEINICH Nathalie, *La gloire de Van Gogh : essai d'anthropologie de l'admiration*, Paris, Editions de Minuit, 2010.

HEINICH Nathalie, *L'épreuve de la grandeur : prix littéraires et reconnaissance*, Paris, Découverte (coll. « Armillaire »), 1999.

HENAFF Marcel, *Sade, l'invention du corps libertin*, Paris, Presses universitaires de France, 1978.

HOAREAU Jean-Marc, *Désir, violence, sacré et pouvoir dans Lord of the Flies (1954), the Inheritors (1955), Free Fall (1959) et the Spire (1964) de William Golding (1911-1993)*, Thèse de doctorat, Réunion, Université de la Réunion, 2007.

HOBSBAWM Eric et RANGER Terence, *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

ISER Wolfgang, *L'acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*, traduit par Evelyne Sznycer, Sprimont, Mardaga (coll. « Philosophie et langage »), 1985.

ISTITUTO DI STORIA MEDIOEVALE E MODERNA, *Faire croire : modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome, École française de Rome (coll. « Collection de l'Ecole française de Rome »), 1981.

JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale*, Paris, Editions de Minuit, 1963.

JAUSS Hans Robert et STAROBINSKI Jean, *Pour une esthétique de la réception*, traduit par Claude Maillard, Gallimard (coll. « Collection Tel »), 2005.

JOUVE Vincent, *Poétique du roman*, Paris, Armand Colin, 2015.

JOUVE Vincent, *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Ecriture »), 1998.

KAEMPFER Jean, FLOREY Sonya et MEIZOZ Jérôme (eds.), *Formes de l'engagement littéraire : XVe-XXIe siècle*, Lausanne, Éditions Antipodes, 2006.

KRISTEVA Julia, *Sèmeiôtikè: Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Tel quel »), 1969.

LAHIRE Bernard, *La condition littéraire : la double vie des écrivains*, Paris, La Découverte, 2012.

LUKACS György et MAGNY Claude Edmonde, *Le roman historique* (*Der Historische roman*), [1937], Trad. de Robert Sailley, Paris, Payot & Rivages (Petite Bibliothèque Payot), 2000.

MACHEREY Pierre, *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, F. Maspero, 1980.

MEIZOZ Jérôme, *Postures littéraires : mises en scène modernes de l'auteur : essai*, Genève, Slatkine, 2007.

OSTER Daniel, *Passages de Zénon : essai sur l'espace et les croyances littéraires*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Pierres vives »), 1983.

PAVEL Thomas G., *Univers de la fiction*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Poétique »), 1988.

PERELMAN Chaïm, *L'Émpire rhétorique : rhétorique et argumentation*, Paris, J. Vrin, 1988.

PETITJEAN André, ADAM Jean-Michel et REVAZ Françoise, *Le texte descriptif*, Paris, Nathan, 1995.

PICARD Michel, *La lecture comme jeu : essai sur la littérature*, Paris, Éditions de Minuit (coll. « Critique »), 1986.

PRINCE Gerard, « Introduction à l'étude du narrataire », *Poétique*, 1973, nº 14, p. 178-196.

ROBERT Marthe, *Roman des origines et origines du roman*, Paris, Gallimard, 1992.

RODDEN John, *The Politics of literary reputation : the making and claiming of « St. George » Orwell*, New York, Transaction Publishers, 1989.

SARTRE Jean-Paul, *Situations*, Paris, Gallimard (coll. « NRF »), 1948.

SULEIMAN Susan Rubin, *Le roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Ecriture »), 1983.

TARDE Gabriel et ANTOINE Jean-Philippe, *Les lois de l'imitation*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Les Empêcheurs de penser en rond »), 2001.

TODOROV Tzvetan, *Poétique de la prose : choix*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points »), 1978.

TODOROV Tzvetan, « Les catégories du récit littéraire », *Communications*, 1966, vol. 8, nº 1, p. 125-151.

TODOROV Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

YOURCENAR Marguerite, *L'œuvre au noir*, Paris, Gallimard, 1976.

ZIMA P. V., *Manuel de sociocritique* (nouvelle édition mise à jour) Paris, L'Harmattan (coll. « Logiques sociales »), 2000.

LITTERATURE ARABE ET ECRITS SUR ZAYDAN :

ABŪ ḪALĪL Šawqī, *Ǧurǧī Zaydān fī-l-mīzān* [Ǧurǧī Zaydān sur la balance], ‘Ammān, Dār al-fikr, 1981.

ABŪ ǦALĀYIL Ḥamdī, « Al-ta’ṣīl al-‘azāzīlī li-l-fāǧi‘a » [*‘Azāzīl* à l’origine du drame], *Rūz Al-Yūsuf*, 12 janvier 2011 : https://www.masress.com/rosadaily/100059.

AL-‘ANZĪ Bāsima, « Luġat al-ašyā’. *Maḥāll* Yūsuf Zaydān » [La langue des choses : *Maḥāll* de Yūsuf Zaydān], 9 juillet 2012 : http://www.alraimedia.com.

AQLAMŪN Abd al-Salām, *Al-riwāya wa al-tārīḫ : sulṭān al-ḥikāya wa ḥikāya al- sulṭān* [Le roman et l’histoire : pouvoir du récit et récit du pouvoir], Bayrūt, Dār al-kitāb al-ǧadīd, 2010.

‘AṬĀ ‘Alī, « Tuhmat Yūsuf Zaydān hal taqūduhi ilā-l-mišnaqa ? » [« L’accusation contre Yūsuf Zaydān va-t-elle le mener à l’échafaud ? »], *Al-Ḥayāt*, 27 février 2013.

BAKR Salwā, « ’Azāzīl li-Yūsuf Zaydān tuṯīru siǧālan fī-l-Qāhira. Al-tārīḫ al-maǧhūl li-l-Iskandariyya al-waṯaniyya » [« *‘Azāzīl* de Yūsuf Zaydān provoque le débat au Caire : L’histoire méconnue d’une Alexandrie nationaliste »], *Al-Ḥayāt*, 3 août 2008.

BAKR Salwā, *Al-Bašmūrī* : *Riwāyat riwāyāt* [Le bashmouride : récit des récits], Al-Qāhira, Dār al-hilāl, 1998.

BARBARO Ada, « Can art challenge violence and religion ? *Waḥdahā Shajarat al-Rummān* (Only the Pomegranate Tree, 2010) by Iraqi novelist Sinan Antoon », Communication dans le cadre du GIS Moyen-Orient, 7 juillet 2017.

BASĪṬ ‘Abd al-Masīḥ, *Riwāyat Azāzīl : hal hiya ǧahl bi-l-tārīḫ am tazwīr li- ttārīḫ* [‘Azāzīl : ignorance de l’histoire ou falsification de l’histoire ?], Apologetics (Al-lāhūt al-difā‘ī), 2009.

BAYḌŪN ‘Abbās, « ‘Azāzīl wa ḥaqq al-hartaqa » [« *‘Azāzīl* et la vérité de l’hérésie »], *Al- Safīr*, 6/2/2009.

BĪBĀWĪ Nabīl Lūqā, *Al-radd ‘alā riwāyat ‘Azāzīl* [Réponse au roman ‘Azāzīl], Dār al-sa‘āda li-l-ṭibā‘a, 2010.

BĪŠŪY al-Anbā, *Al-radd ‘alā-l-buhtān fī riwāyat Yūsuf Zaydān* [Réponse aux calomnies du roman de Yūsuf Zaydān], Dār Anṭūn li-l-našr, 2009.

BĪŠŪY al-Anbā, « Ḥawla riwāyat ‘Azāzīl li-l-duktūr Yūsuf Zaydān » [« Autour du roman ‘Azāzīl du professeur Yūsuf Zaydān »], http://metroplit-bishoy.com/ar/?p=455.

DARRĀǦ Fayṣal, *Al-riwāya wa-ta’wīl al-tārīḫ. Naẓariyyat al-riwāya wa-l-riwāya al-‘arabiyya* [Le roman et l’interprétation de l’histoire. Théorie du roman et du roman arabe], Bayrūt & al-Dār al- Bayḍā’, al-Markaz al-ṯaqafī al-‘arabī, 2004.

DEHEUVELS Luc-Willy, « Le Saladin de Farah Antūn du mythe littéraire au mythe politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [Online], 89-90, Juillet 2000.

DUPONT Anne-Laure, *Ǧurǧī Zaydān, 1861-1914 : écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas, Ifpo (Institut français du Proche-Orient), Direction scientifique des études médiévales, modernes et arabes, 2006.

FARĠALĪ Ibrāhīm, « Ḥummā al-riwāya fī Miṣr : istiqṭāb al-duḫalā' wa-l-naṣṣ ilā-l-hāwiya ? » [« La fièvre du roman en Egypte : les intrus prolifèrent et le texte sombre dans l'abîme »], *Ṣafaḥāt sūriyya*, 17 novembre 2008 : http://www.alsafahat.net/blog/?p=7379.

ǦĀHĪN Bahā', « 'Azāzīl, al-riwāya ḫalf al-riwāya » [« *'Azāzīl*, le roman derrière le roman »], *Al-Ahrām*, 16 juin 2009 : http://www.ahram.org.eg/Archive/2009/6/16/AMOD14.HTM.

ḤALLĀQ Buṭrus et TOËLLE Heidi (dir.), *Histoire de la littérature arabe moderne, Tome I (1800-1945)*, Paris, Arles, Actes Sud, Sindbad, 2007.

JACQUEMOND Richard, *Entre scribes et écrivains : le champ littéraire dans l'Egypte contemporaine*, Paris, Arles, Actes Sud, Sindbad (coll. « La Bibliothèque arabe. Collection Hommes et sociétés »), 2003.

JACQUEMOND Richard, « *The Yacoubian Building* and its sisters: Reflections on readership and written culture in modern Egypt », in Walid El Hamamsy & Mounira Soliman, *Popular Culture in the Middle East and North Africa: A Postcolonial Outlook*, Londres, Routledge, 2013, p. 144-161.

LAGRANGE Frédéric, « Aṣdā' mu'āṣira wa ru'ā ġayr taqlīdiyya li-tārīḫ al-masīḥiyya fī riwāyat 'Azāzīl » [« Echos contemporains et visions non conventionnelles de l'histoire du christianisme dans le roman 'Azāzīl »], *Histoire et Mémoire, La littérature comme témoignage*, Actes du colloque de l'Université Arabe de Beyrouth, Faculté des Lettres, 2014.

LAGRANGE Frédéric, « Références à l'arabité dans le roman *'Azāzīl* », Cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014.

LAGRANGE Frédéric, « L'islamisation textuelle dans le roman *'Azāzīl* », Cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014.

LAGRANGE Frédéric, « Le martyre d'Hypatie », Cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014.

LAGRANGE Frédéric, « Est-ce que *'Azāzīl* est la version romanesque de *Al-lāhūt al-'arabī* », Cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014.

MAḤMŪD Sayyid, « Yūsuf Zaydān tuḥāsiruhu al-išā'āt wa-l-kanīsa tuġayyir lahǧatahā » [Les rumeurs entourent Yūsuf Zaydān et l'Eglise change de ton], *Al-Ḥayāt*, 31/3/2009.

SA'D 'Ādil Ǧurǧus, *Šifrat Zaydān* (*Zeedan code)*, Dār Anṭūn li-l-našr, 2009.

SĀLIH Faḫrī, *Ufūl al-maʿnā fī al-riwāya al-ʿarabiyya al-ǧadīda* [La décadence du sens dans le nouveau roman arabe], Bayrūt, al-Muʾassasaẗ al-ʿArabiyyaẗ lil-Dirāsāt wa-al-Našr, 2000.

SĀLIH Faḫrī, *Fī al-riwāya al-ʿarabiyya al-ǧadīda* [Le nouveau roman arabe], Al-Qāhira, Dār al-'ayn li-l-našr, 2010.

SĀLIH Faḫrī, *Qabla Naǧīb Maḥfūẓ wa ba'dahu : dirāsāt al-riwāya al-ʿarabiyya* [Avant et après Naǧīb Maḥfūẓ : études du roman arabe], Al-Ǧazā'ir al-'āṣima, Manšūrāt al-iḫtilāf, 2010.

SĀMĪ Sāmiḥ, « Yūsuf Zaydān : 'Al-Nabaṭī' tatanāwal al-ḫurafāt allatī aḥāṭat bi-maǧī' 'Amr Ibn al-'Āṣ wa taḥkī waqā'i' iḥtilāl al-Furs li-Miṣr » [Yūsuf Zaydān : '*Al-Nabaṭī* ' aborde les légendes qui entourent l'arrivée de 'Amr Ibn al-'Āṣ et raconte le déroulement de l'invasion perse de l'Egypte] : http://www.hurras.org/vb/archive/index.php/t-28993.html.

TOMICHE Nada, *Histoire de la littérature romanesque de l'Égypte moderne*, Paris, France, G.-P. Maisonneuve et Larose (coll. « Islam d'hier et d'aujourd'hui, ISSN 0244-4011 ; 15 »), 1981.

YŪTĀ Abūnā, *Tīs 'Azāzīl fī Makka* [Le bouc de 'Azāzīl à La Mecque], roman électronique de 33 pages, 2008.

ZAYDĀN Yūsuf, *Ẓill al-af'ā* [L'Ombre du serpent], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2007.

ZAYDĀN Yūsuf, *Nūr*, Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2016.

« L'Egypte exporte ses best-sellers », *Jeune Afrique*, 10 septembre 2009 : http://www.jeuneafrique.com/201233/culture/l-egypte-exporte-ses-best-sellers.

HISTOIRE

CHRISTIANISME ORIENTAL ET EGYPTIEN :

ALBAR Abūnā, *Tārīḫ al-kanīsa al-šarqiyya* [Histoire de l'Eglise orientale], Al-Mawṣil, Al-fikr al-mawṣilī, 1973.

AMENABAR Alejandro (réalisateur), *Agora*, Espagne/Malte, Mars distribution, 2009, 126 mn.

ʿAṬIYYA ʿAzīz Sūriyāl, *History of eastern Christianity*, Piscataway (N.J.), Etats-Unis d'Amérique, Gorgias Press, 2010.

ʿAṬIYYA ʿAzīz Sūriyāl, *Tārīḫ al-masīḥiyya al-šarqiyya* [Histoire du christianisme oriental], al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Le Caire, 2012.

ATTWATER Donald, ATTWATER Donald et ATTWATER Donald (1892-1977), *The Christian churches of the East*, Tenbury Wells, Royaume-Uni, Thomas More Books, 1961.

BALL Warwick, *Rome in the East : the transformation of an empire*, London, New York, Routledge, 2000.

BLAU Joshua, *A grammar of christian arabic : based mainly on south-palestinian texts from the first millennium*, Louvain, Secrétariat du Corpus SCO (coll. « Corpus scriptorum Christianorum Orientalium Subsidia »), 1966, vol. 3/.

BOWERSOCK Glen W., « Parabalani : A Terrorist Charity in Late Antiquity », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, 1 octobre 2010, n° 12, p. 45-54.

BROEK Roelof van den, DRIJVERS Hendrik Jan Willem et VERSNEL Hendrik Simon (eds.), *Religions in the Graeco-Roman world*, Köln, Pays-Bas, 1992.

BUTLER Alfred Joshua, *The ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford, Clarendon Press, 1884, vol. 2/.

CAMERON Averil, *The Mediterranean world in late Antiquity 395-700 AD*, London ; New York, Royaume-Uni, Etats-Unis, Routledge (coll. « Routledge history of the ancient world »), 2012.

CAMERON Averil et GARNSEY Peter (eds.), *The Cambridge ancient history. Vol. XIII, The late empire, A.D. 337-425*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Cambridge Histories Online » [Ressource électronique]), 2008.

CAMERON Averil et HOYLAND Robert G. (eds.), *Doctrine and debate in the East Christian world, 300-1500*, Farnham, Burlington, Royaume-Uni, Etats-Unis, Ashgate Variorum (coll. « The worlds of Eastern Christianity, 300-1500 ; vol. 12 »), 2011.

CAMERON Averil, WARD-PERKINS John Bryan et WHITBY Michael (eds.), *The Cambridge ancient history. Vol. XIV, Late antiquity : empire and successors, AD 425-600*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Cambridge Histories Online » [Ressource électronique]), 2008.

CHARLES Henri, *Le Christianisme des Arabes nomades : sur le « limes » et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Vendôme : Paris, Impressions des Presses universitaires (coll. « Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses »), 1937.

CHUVIN Pierre, *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, les Belles lettres : Fayard, 2009.

COLLOQUE D'ETUDES PATRISTIQUES, INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS et UNIVERSITE FRANÇOIS-RABELAIS, *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris, France, Beauchesne, 2005.

DIMAŠQIYYA Ġassān, *Lāhūt al-taḥrīr* [Théologie de l'expiation], Dimašq, Al-ahālī li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', 1990.

DAGRON Gilbert et DEROCHE Vincent (éd.) *Doctrina Jacobi*, V, 16, traduit par Vincent Déroche, p. 208-210, *Travaux et Mémoires*, 11, Collège de France/De Boccard, 1991.

EUSEBE DE CESAREE, ÉVAGRE LE SCOLASTIQUE, SOCRATE LE SCHOLASTIQUE, SOZOMENE Hermias, THEODORET DE CYR, NICEPHORE CALLISTE XANTHOPOULOS, PHILOSTORGE, PHOTIUS IER et THEODORE LE LECTEUR, *Histoire de l'Eglise écrite par Eusèbe évêque de Césarée, traduite par Monsieur Cousin*, traduit par Louis Cousin, Paris, Pierre Rocolet chez Damien Foucault, 1675, vol. 4/.

JEAN CHRYSOSTOME, ERECHTHIOS, TIMOTHEE AELURE, PHILOXENE DE MABBUGH et BARHEBRAEUS Gregorius Abū al-Farağ, *Documents pour servir à l'histoire de l'Eglise nestorienne*, traduit par François Nau, Turnhout, Belgique, Brepols (coll. « Patrologia orientalis ; XIII,2/63 »), 1993.

JUGIE Martin, « L'épiscopat de Nestorius », *Revue des études byzantines*, 1911, vol. 14, n° 90, p. 257-268.

MARAVAL Pierre, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 3e. éd., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Nouvelle Clio »), 2005, 460 p.

MORRISSON Cécile (ed.), *Le monde byzantin*, 2e édition., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Nouvelle Clio »), 2012.

EGYPTE, ARABIE ET ASIE MINEURE PREISLAMIQUES ET ISLAMIQUES :

'ALĪ Ǧawād, *al-Mufaṣṣal fī tārīḫ al-'arab qabla al-islām* [Traité sur l'histoire des Arabes avant l'islam], Al-maǧma' al-'ilmī al-'irāqī, 1956-1960.

BIANQUIS Thierry, GUICHARD Pierre, TILLIER Mathieu et BELLOSTA Hélène (eds.), *Les débuts du monde musulman, VIIe-Xe siècle : de Muhammad aux dynasties autonomes*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes »), 2012.

BUTLER Alfred Joshua, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*, Oxford, Royaume-Uni, Clarendon press, 1902.

BUTLER Alfred Joshua, *Fatḥ al-'Arab li-Miṣr*, traduction arabe de Muḥammad Farīd Abū Ḥadīd, Al-Qāhira, Al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, 1999.

CAHEN Claude, *L'Islam : des origines au début de l'Empire ottoman*, Paris, Bordas, 1968.

CANTINEAU Jean, *Le Nabatéen*, Paris, France, E. Leroux, 1930, vol. 2/.

COLLOQUE DE STRASBOURG, *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel : actes du Colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987*, Strasbourg : Leiden, Université des sciences humaines de Strasbourg ; E.J. Brill (coll. « Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques »), 1989.

ǦAMĀL AL-DĪN 'Abd al-'Azīz, *Tārīḫ Miṣr min bidāyat al-qarn al-awwal al-mīlādī ḥattā-l-qarn al-'išrīn min ḫilāl maḫṭūṭat Tārīḫ al-baṭārika li-Sāwīrus ibn al-Muqaffa'* [Histoire de l'Egypte des débuts du Ier siècle jusqu'au XXe siècle, depuis l'histoire des Patriarches de Sévère d'Achmounein], Al-Qāhira, Maktabat Madbūlī, 2006.

HAAD Christopher, *Alexandria in the Late Antiquity*, The John Hopkins University Press, 1997.

HAMMOND Philip C., *The Nabataeans -- their history, culture and archaeology*, Gothenburg, P. Åström (coll. « Studies in Mediterranean archaeology »), 1973.

HOYLAND Robert G., *Arabia and the Arabs : from the Bronze Age to the coming of Islam*, London ; New York, Routledge, 2001.

IBN 'ABD AL-ḤAKAM, *Kitāb futūḥ Miṣr wa aḫbāruhā* [De la conquête de l'Egypte], édité et traduit par Henri Massé, IFAO, Le Caire, 1914.

IBN AL-MUQAFFAʿ Severus et KENNEDY Hugh, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria :* : The Copts of Egypt Before and After the Islamic Conquests, I.B. Tauris, 2015.

MANTRAN Robert, *L'Expansion musulmane : VIIe-XIe siècles*, 2e édition augmentée, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Nouvelle Clio »), 1979.

MICHEAU Françoise, *Les débuts de l'Islam : jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre (coll. « L'Islam en débats »), 2012.

NAU François, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIIe siècle*, Paris, Imprimerie nationale (coll. « Cahiers de la Société asiatique »), 1933.

AL-NAQYŪSĪ Yuḥannā, *Tārīḫ Miṣr wa-l-'ālam al-qadīm* [Histoire de l'Egypte et du monde ancien], Dār al-ṯaqāfa al-ǧadīda, 2011.

NERVAL Gérard de et RICHER Jean, *Voyage en Orient*, Paris, Le Club français du livre (coll. « Les Portiques »), 1955.

PETERS F.E. (éd.), *The Arabs and Arabia on the eve of Islam*, Aldershot ; Brookfield (Vermont), Ashgate (coll. « The Formation of the classical Islamic world »), 1999.

RA'ŪF 'Abbās, *Miṣr wa 'ālam al-baḥr al-mutawassiṭ*, Madīnat Naṣr, Dār al-fikr li-l-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī', 1986.

RETSÖ Jan, *The Arabs in Antiquity : their history from the Assyrians to the Umayyads*, London New York, RoutledgeCurzon, 2003.

ROCHE M.J., « Remarques sur les Nabatéens en Méditerranée », *Semitica*, 1996, n° 45, p. 73-99.

SICKER Martin, *The pre-Islamic Middle East*, Westport (Connecticut), London, Praeger, 2000.

SIJPESTEIJN Petra, « Les débuts de l'islam vus d'Egypte », Conférence à l'IISMM dans le cadre du séminaire de Houari Touati, 13/02/2017.

TRIMINGHAM John Spencer, *Christianity among the Arabs in pre-islamic times*, London New York Beirut, Longman Librairie du Liban (coll. « Arab background series »), 1979.

UNITE DE RECHERCHE ASSOCIEE 1062 DU CNRS, ETUDES SEMITIQUES, *Présence arabe dans le croissant fertile avant l'Hégire : actes de la Table ronde internationale organisée par l'Unité de recherche associée 1062 du CNRS, Etudes sémitiques au Collège de France, le 13 novembre 1993*, Paris, Editions Recherche sur les civilisations, 1995.

EGYPTE MODERNE :

ABDEL-MALEK Anouar, *Idéologie et renaissance nationale : l'Égypte moderne*, Paris ; Budapest ; Torino, France, Hongrie, Italie, L'Harmattan, 2004.

BATTESTI Vincent et IRETON François, *L'Égypte au présent : inventaire d'une société avant révolution*, Paris, Arles, Actes Sud, Sindbad (coll. « La Bibliothèque arabe. Collection Hommes et sociétés »), 2011.

RELIGION, PENSEE :

RELIGIONS NON MONOTHEISTES :

ABBOTT Nabia, « Pre-Islamic Arab Queens », *American Journal of Semitic Languages*, 1941, n° 58, p. 1-22.

CHELHOD Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, France, Maisonneuve et Larose (coll. « Islam d'hier et d'aujourd'hui »), 1986.

CHELHOD Joseph, « La notion ambiguë du sacré chez les Arabes et dans l'Islam », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 159, n.1, 1961, p. 67-79.

CHELHOD Joseph, *Le sacrifice chez les Arabes : recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Thèse doctorat Etat, Université de Paris (1896-1968). Faculté des lettres, 1955.

ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition*, Paris, Gallimard (coll. « Folio. Essais »), 2009.

ELIADE Mircea, *Myth and reality*, traduit par Willard Ropes Trask, Prospect Heights (Illinois), Etats-Unis, Waveland Press, 1998.

ELIADE Mircea, *Images and symbols : studies in religious symbolism*, traduit par Philip Mairet, Princeton, Princeton university press, 1991.

ELIADE Mircea, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1969.

ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, [Paris], France, Gallimard (coll. « Idées »), 1963.

FAHD Toufic, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, P. Geuthner (coll. « Institut français d'archéologie de Beyrouth »), 1968.

FAHD Toufic, *La divination arabe : études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif d'Islam*, Leiden, Brill, 1966.

GAWLINOWSKI M., « Les Dieux des Nabatéens », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1990, p. 2605-2658.

GIRARD René, *La violence et le sacré* (nouvelle édition), Paris, Fayard (coll. « Pluriel »), 2011.

GLUECK Nelson, *Deities and Dolphins : The story of the Nabataeans*, London, Cassell, 1965.

HEALEY John F., *The religion of the Nabateans. A conspectus*, *Religions in the Graeco-Roman World*, vol. 136, Leide-Boston-Cologne, Brill, 2001.

JAMES Edwin Oliver, *Le Culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des religions*, traduit par Solange Marie Guillemin, Paris, Éditions le Mail, 1989.

MOATTY Yves, *La déesse des origines*, Paris, Les Deux océans, 1995.

ROCHE Marie-Jeanne, « La religion nabatéenne, une religion préislamique ? », Conférence à l'Institut protestant de théologie, Paris, 5 juin 2018.

TEIXIDOR Javier, *The pagan god : popular religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

CHRISTIANISME, JUDAÏSME :

ASSMANN Jan, *Violence et monothéisme*, traduit par Jacob Schmutz, Montrouge, France, Bayard, 2009.

BARTHELEMY Dominique, *Chevaliers et miracles : la violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, A. Colin (coll. « Les Enjeux de l'histoire »), 2004.

BLOCH Maurice et CULLEN Catherine, *La violence du religieux*, Paris, O. Jacob, 1997.

BOVON François, GEOLTRAIN Pierre et VOICU Sever J., *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997.

CERBELAUD Dominique, *Marie, un parcours dogmatique*, Paris, Editions du Cerf (coll. « Cogitatio fidei »), 2003.

CYRILLE et WICKAM Lionel (éd.), *Select letters*, Oxford, Clarendon press, 1983.

CYRILLE et LO CASTRO Giovanni (éd.), *Epistole cristologiche*, Roma, Città Nuova Editrice (coll. « Testi patristici »), 1999.

DOUSSE Michel, *Dieu en guerre : la violence au coeur des trois monothéismes*, Paris, Albin Michel (coll. « Spiritualités »), 2002.

DOUSSE Michel, « La violence est inséparable du monothéisme », décembre 2006 : http://www.linternaute.com/histoire/magazine/interview/michel-dousse/retranscription-michel-dousse.shtml.

FLORI Jean, *Guerre sainte, jihad, croisade : violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points. Histoire »), 2002.

GEOLTRAIN Pierre, KAESTLI Jean-Daniel, ROESSLI Jean-Michel et VOICU Sever J., *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 2005.

GRIFFITH Sidney H., *The Bible in arabic* : *the scriptures of the « People of the Book » in the language of islam*, Princeton University Press, 2013.

JUGIE Martin, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, G. Beauchesne (coll. « Bibliothèque de théologie historique »), 1912.

JUGIE Martin, « L'épiscopat de Nestorius », in *Échos d'Orient*, tome 14, n. 90, 1911.

LEBON Joseph, *Le Monophysisme sévérien : étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Lovanii, Belgique, Josephus Van Linthout (coll. « Universitas Catholica Lovaniensis »), 1909.

LEBRETON Jules, *Histoire du dogme de la trinité : des origines au concile de Nicée*, Paris, G. Beauchesne (coll. « Bibliothèque de théologie historique »), 1910, vol. 2/.

LENOIR Frédéric, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Paris, Fayard (coll. « Le Livre de poche »), 2010.

MAHE Joseph, « Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche », *Revue d'histoire ecclésiastique (Imprimé)*, 1906, vol. VII.

MORDILLAT Gérard et PRIEUR Jérôme, *Jésus selon Mahomet*, Paris, Éditions du Seuil : Arte éditions, 2015.

MORLET Sébastien, *Christianisme et philosophie : les premières confrontations Ier-VIe siècle*, Paris, Librairie Générale Française (coll. « Le Livre de poche »), 2014.

PICAVET François, « Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne », *Annuaire - Ecole pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques*, 1917, p. 1917-1918.

PUTMAN Hans, *L'église et l'islam sous Timothée I (780-823) : étude sur l'église nestorienne au temps des premiers 'Abbāsides : avec nouvelle édition et traduction du Dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1975.

QUERE France (éd.), *Évangiles apocryphes*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Sagesses »), 2014.

SALAMITO Jean-Marie, « Controverses autour de la nature du Christ », Cours de préparation à l'Agrégation d'Arabe, Sorbonne Paris IV, 2013-2014.

SIMON Maurice (éd.), *Hebrew-english edition of the Babylonian Talmud, Seder Nashim, Giṭṭin*, London, The Soncino Press, 1963.

SOLER Jean, *La violence monothéiste*, Paris, Editions de Fallois, 2008.

VILLEY Lucile, *Cahiers Évangile (Paris). Origène, lecteur de l'Ecriture*, Paris, Editions du Cerf, 1996.

La Bible, Traduction œcuménique (TOB) comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, Villiers-le-Bel, France, Société biblique française, 2004.

L'Evangile (Nouveau Testament), traduction arabe commune des textes originaux, Société biblique au Liban, 1996.

ISLAM :

AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Laffont (coll. « Bouquins »), 2008.

ANDRAE Tor, *Les origines de l'islam et le christianisme*, Paris, J. Maisonneuve, 2005.

ARKOUN Mohammed et MAÏLA Joseph, *De Manhattan à Bagdad. Au-Delà du Bien et du Mal*, Desclée de Brouwer, 2003.

AVERROES, *Discours décisif* (*Faṣl al-maqāl*), traduction de Marc Geofroy, Paris, GF Flammarion, 1996.

BOISLIVEAU Anne-Sylvie, *Le Coran par lui-même : vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden, Pays-Bas, Brill, 2014.

BOUBAKEUR Hamza, *Traité moderne de théologie islamique : contenu doctrinal, ramifications, écoles orthodoxes, soufisme, théologie comparée, concordances et divergences des Ecritures révélées (Thora, Evangile, Coran), avenir de l'Islâm dans le monde*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003.

BRAY Julia, *Writing and representation in medieval Islam : Muslim horizons*, London New York, Routledge (coll. « Routledge studies in Middle Eastern litteratures »), 2006.

AL-BUḪĀRĪ Muḥammad ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ*, Al-Qāhira, Laǧnat Iḥyā' Kutub al-Sunna, 1998, vol. 11/.

AL-BŪṢĪRĪ Šaraf al-Dīn, *Al-Burda* [Le Manteau], traduit et commenté par Hamza Boubakeur, 1980.

CHABBI Jacqueline, *Le Coran décrypté : figures bibliques en Arabie*, Paris, Éditions du Cerf, 2014.

DYE Guillaume (ed.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, E.M.E. & InterCommunications (coll. « Religion et altérité »), 2011.

AL-ǦĀBIRĪ Muḥammad 'Ābid, *Madḫal ilā-l-Qur'ān al-Karīm* [Introduction au saint Coran], Bayrūt, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, 2006.

GIMARET Daniel, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, France, Belgique, J. Vrin, 1980.

GUTAS Dimitri, *Pensée grecque, culture arabe : le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive*, traduit par Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2005.

HOYLAND Robert G., *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton, N.J, Darwin Press (coll. « Studies in late antiquity and early Islam »), 1997.

IBN ḤANBAL Aḥmad, *Musnad*, Bayrūt, Mu'assasat al-Risāla, 2001, vol. 50/.

IBN ḤAZM Abū Muḥammad, *Al-Faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal* [Traité sur les religions et les écoles de pensée], vol. I, Bayrūt, Dār al-ǧīl, 1996.

IBN ṬUFAYL Abū Bakr, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, éd. de Albert Naṣrī Nādir, Bayrūt, Dār al-Mašriq, 2009.

JOHN et LE COZ Raymond, *Ecrits sur l'Islam*, Paris, Editions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes »), 1992.

KHALIDI Tarif et BOUR Jean-Louis, *Un musulman nommé Jésus : dits et récits dans la littérature islamique : l'islam des lumières*, Paris, Albin Michel, 2014.

MEDDEB Abdelwahab, *Contre-prêches : chroniques, mars 2003-janvier 2006*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Points »), 2017.

MORDILLAT Gérard et PRIEUR Jérôme, *Jésus selon Mahomet*, Paris, Éditions du Seuil : Arte éditions, 2015.

MORDILLAT Gérard, PRIEUR Jérôme, ʿAẒMAï Aziz al-, AMIR MOEZZI Mohammad Ali et AZAIEZ Mehdi, *Jésus et l'Islam*, ARTE France développement, 2015.

MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, Al-Qāhira, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 1955-1956, vol. 5/.

PREMARE Alfred-Louis de, *Aux origines du Coran : questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre (coll. « L'islam en débats »), 2004.

WENSINCK Arent Jan (ed.), *Concordance et indices de la tradition musulmane : les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwaṭṭaʾ de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal, tomes I-VIII.*, Leiden, Pays-Bas, Etats-Unis d'Amérique, Allemagne, 1992.

ZAYDĀN Yūsuf, *Matāhāt al-wahm* [Les Labyrinthes de l'illusion], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2013.

ZAYDĀN Yūsuf, *Dawwāmāt al-tadayyun* [Les Tourbillons de la pratique religieuse], Al-Qāhira Dār al-šurūq, 2013.

ZAYDĀN Yūsuf, *Fiqh al-ṯawra* [Science de la révolution], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2013.

ZAYDĀN Yūsuf, *'Abd al-Karīm al-Ǧīlī faylasūf al-ṣūfiyya* ['Abd al-Karīm al-Ǧīlī philosophe soufi], Al-Qāhira, Dār al-šurūq, 2009.

ZAYDĀN Yūsuf, "*Am i'ādat binā' al-mafāhīm -2016- al-ṭuruq al-ṣūfiyya, al-falsafa al- ṣūfiyya"* ["L'année de la refondation des concepts – 2016 - Voies soufies, Philosophie soufie"], retransmise sur youtube : https://www.youtube.com/watch?v=6MVlNmMq5RY ou *'Āfāq al-taṣawwuf* ["Horizions de la mystique musulmane"], retransmise sur youtube également: https://www.youtube.com/watch?v=QLqad9vOQDQ.

ZAYDĀN Yūsuf, *Al-Awliyā'- al-ḥalqa al-ūlā - 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī* [Les saints – Premier episode - 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī: https://www.youtube.com/watch?v=Rb2MN5gndJg.

Al-Qur'ān al-karīm, traduit par Hamza Boubakeur, Paris, France, Maisonneuve et Larose, 1995.

Al-Qur'ān al-karīm, traduit par Régis Blachère, Paris, France, Maisonneuve et Larose, 1966, 748 p.

Al-Qur'ān al-karīm, traduit pas Denise Masson Paris, Gallimard (coll. « Folio classique »), 1967.

Al-Qur'ān al-karīm, traduit par Jacques Berque, Paris, Albin Michel, 2002.

SITES INTERNET :

WWW.ZIEDAN.COM

HTTP://ST-TAKLA.ORG

DICTIONNAIRES, ENCYCLOPEDIES :

IBN MANẒŪR, *Lisān al-'arab*, Bayrūt, Dār Ṣādir, 2004, vol. 18/.

KASIMIRSKI A. De Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Librairie du Liban, Beyrouth, 1860, vol.2/.

REIG Daniel, *Dictionnaire arabe-français*, Larousse, 1997.

Encyclopédie de l'islam (2ème edition), Leiden, Brill, Paris, Maisonneuve&Larose, 1991, vol. 10/ (A-U).

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE …… p. 7

INTRODUCTION …….. p. 9

PREMIERE PARTIE : ZAYDĀN ROMANCIER ET ESSAYISTE : UN PROJET « GLOBAL » D'ANALYSE DE LA VIOLENCE ET DU RELIGIEUX ……... p. 20

CHAPITRE I : UN CORPUS ENTRE HISTOIRE ET FICTION……. p. 22

1.1. Les romans …….....p. 22

1.1.2. *'Azāzīl* [Azazel] **……...……..... p. 22**

1.1.3. *Al-Nabaṭī* [Le Nabatéen] **……. p. 23**

1.1.4. *Maḥāll* [Lieux] et *Guantanamo* **……..…… p. 25**

1.2. *Al-Lāhūt al-'arabī wa uṣūl al-'unf al-dīnī* [La Théologie arabe et les origines de la violence religieuse] …….. p. 26

CHAPITRE II : LA PENSEE DE YŪSUF ZAYDĀN ……... p. 28

2.1. Un continuum de traditions religieuses …….. p. 28

2.2. Héritage païen et religions monothéistes …… p. 35

2.2.1. Le legs de la philosophie païenne dans *'Azāzīl* **……...…… p. 35**

2.2.2. Ascètes et gnostiques **……...……... p. 44**

2.2.3. Les Apocryphes **……..…... p. 47**

2.2.4. Le syncrétisme religieux de l'Arabie préislamique dans *Al-Nabaṭī* **……..... p. 48**

2.3. Hérésies chrétiennes et islam ……..…… p. 52

2.3.1. Les substrats du Coran dans *'Azāzīl* et *Al-Nabaṭī* **……..…… p. 52**

2.3.2. La filiation arianisme-nestorianisme-islam dans *Al-Lāhūt al-'arabī* et *'Azāzīl* **…. p. 56**

2.4. Egypte arabe, Egypte copte : un combat de légitimité …….… p. 63

2.4.1. La conquête dans *Al-Nabaṭī* **…… p. 69**

2.4.1.1. La légende de la conquête fulgurante …… **p. 69**
2.4.1.2. L'accueil fait par les Coptes aux Arabes …….... **p. 71**
2.4.1.3. Des relations anciennes …….. **p. 75**
2.4.2. Méfaits et bienfaits de la nouvelle administration arabe : le point de vue de l'historiographie ……..…….……... **p. 77**
2.5. Violence et religieux entre théorie et fiction …….……..…… **p. 82**
2.5.1. Violence structurelle des monothéismes …….……..…….. **p. 83**
2.5.1.1. Violence potentielle et violence sacrificielle ……...…….. **p. 83**
2.5.1.2. L'exclusion du féminin ……...……... **p. 87**
2.5.1.3. Un Dieu en guerre ……..……... **p. 94**
2.5.1.4. De la preuve à l'épreuve ……...……. **p. 97**
2.5.2. Violence conjoncturelle : l'articulation entre politique et religieux ……..……... **p. 101**
2.5.2.1.Les cycles de la violence religieuse : théorie des solstices et des équinoxes dans *Al-Lāhūt al-'arabī* ……... **p. 101**
2.5.2.2. La destruction du passé ……...……. **p. 105**
2.5.2.3. Christianisme et pouvoir ……...……... **p. 112**
2.5.2.4. Islam et pouvoir ……...…… **p. 121**
2.5.2.5. L'islam politique ……...……... **p. 128**
2.5.3. Les voies d'issue à la violence ……...……... **p. 137**
2.5.3.1. La voie mystique : les figures de mystiques dans les romans …….... **p. 137**
2.5.3.2. La voie de la connaissance philosophique dans *'Azāzīl* …….. **p. 143**
2.5.3.3. La voie du féminin : les figures féminines dans les romans ……... **p. 146**
2.5.3.4. La voie du Coran dans *Guantanamo* ……...… **p. 148**
2.5.3.5. Dialoguer avec les voix/voies « dissidentes » ……. **p. 151**

DEUXIEME PARTIE : ROMAN HISTORIQUE, ROMAN A THESE, ESSAI : DES GENRES AU SERVICE DE L'OBJECTIF DIDACTIQUE …… **p. 153**

CHAPITRE III : ROMAN HISTORIQUE ……. **p. 157**

3.1. Histoire et mytho-histoire ……...……... **p. 157**
3.2. Les sources de l'information historique ……... **p. 162**
3.2.1. Le narrateur, témoin oculaire des événements …….. **p. 163**
3.2.2. Les sources écrites dans *'Azāzīl* …… **p. 167**

3.2.3. Les sources orales dans *Al-Nabaṭī* …… **p. 170**

3.3. Techniques de la vraisemblance …… p. 173

3.3.1. *ʻAzāzīl* et la fiction du manuscrit retrouvé ……...……. **p. 173**

3.3.2. Un contexte précis : dates et toponymes ……... **p. 177**

3.3.3. Personnages historiques …… **p. 179**

3.4. Le rythme de la narration historique ……... p. 181

3.4.1. La scène du meurtre dans *ʻAzāzīl* ……..... **p. 185**

3.4.2. Sommaires et accélérations : l'irruption de l'islam dans *Al-Nabaṭī* ……. **p. 188**

3.4.3. Ellipses et non-dits sur l'Histoire …….. **p. 193**

CHAPITRE IV : ROMAN A THESE ET TECHNIQUES D'ORIENTATION DE LA LECTURE …….... p. 196

4.1. Récits exemplaires et système binaire de personnages : le rapport de l'homme à la religion ……..... p. 197

4.1.1. Oppositions Cyrille/Nestorius, Cyrille/Hypatie et Cyrille/Jésus dans *ʻAzāzīl* **…...p. 197**

4.1.2. Oppositions Bāḫūm/Chenouda et Salāma/Nabatéen dans *Al-Nabaṭī* ……... **p. 208**

4.1.3. Oppositions islam de préceptes / islam de raison et violence / patience dans *Maḥāll* et *Guantanamo* …….…. **p. 213**

4.2. Redondances …… p. 215

4.2.1. Redondances au niveau de la fiction ……..…….. **p. 216**

4.2.2. Redondances entre fiction et interprétation ……..…… **p. 226**

4.3. Binarités et redondances coraniques dans *Maḥāll* et *Guantanamo* …… p. 231

4.4. Système de corrélations entre les romans ……. p. 236

CHAPITRE V : L'EPITEXTE OU LE DISCOURS HORS DE LA FICTION …… p. 242

TROISIEME PARTIE : ZAYDĀN ET SON LECTEUR ……p. 250

CHAPITRE VI : CONSTRUCTION DE L'AUTORITE ……p. 253

6.1. La réputation ……...… p. 254

6.2. L'autorité discursive ……...… p. 256

6.2.1. L'*ethos* discursif sur le plan intra-diégétique ……...…… **p. 256**

6.2.2. L'*ethos* discursif sur le plan extra-diégétique ……... **p. 265**

CHAPITRE VII : UNE ECRITURE PERFORMATIVE ……... p. 268

7.1. Des textes « exigeants » …… p. 268

7.2. Le parcours du héros comme paradigme de celui du lecteur …….. p. 270

CHAPITRE VIII : CONSTRUCTION DU LECTEUR …….. p. 275

8.1. Théorie de l'acte de lecture et repérage des lecteurs encodés…….. p. 276

8.2. Hypercodage culturel et référentiel ……... p. 281

8.2.1. Lecteur de culture islamique (LI) /lecteur de culture chrétienne (LCh) dans *'Azāzīl* …… ……...**p. 282**

8.2.2. *Al-Nabaṭī* : un texte à « coloration islamique » …… **p. 292**

8.2.3. Le répertoire islamique dans *Maḥāll* : langage codé et jeu de renvois ……. **p. 299**

8.3. Hypercodage idéologique ……... p. 316

8.3.1. Lecteur « concordant » (LICon) / lecteur « discordant » (LIDis) dans *Guantanamo* ……. **p. 317**

8.3.2. Lecteur « dominé » (Ldom) / lecteur « dominant » (LDOM) dans *Maḥāll* et *Guantanamo* ……. **p. 319**

8.3.3. Lecteur égyptien (LE) / lecteur arabe (LA) dans *'Azāzīl* et *Al-Nabaṭī* ..... **p. 323**

8.4. Hypercodage rhétorique et stylistique …..……...p. 328

CONCLUSION…… p. 337

BIBLIOGRAPHIE …….. p. 342

TABLE DES MATIERES …….. p. 358

inalco
Institut national
des langues
et civilisations orientales

Marcella RUBINO

Religion et violence dans l'œuvre de Yūsuf Zaydān : les chemins croisés de la fiction et de l'histoire

Résumé

L'écrivain égyptien Yūsuf Zaydān s'inscrit dans la tradition - constituée à l'âge de la Nahḍa - de l'intellectuel "éducateur des consciences". Depuis cette époque, face à un récit national contrôlé par le pouvoir politique ou religieux, la littérature arabe a souvent revisité l'histoire et l'actualité dans le but de rétablir - grâce à la liberté offerte par le discours fictionnel - la vérité occultée par le récit officiel. Dans ce processus de réécriture, Zayd?n s'intéresse particulièrement à la relation entre religion, politique et violence. L'objectif de cette étude est d'explorer l'oeuvre littéraire de cet auteur, dans le but d'en dégager l'originalité. Celle-ci apparaît, d'une part, dans la capacité de Zayd?n à mettre en valeur son double profil d'universitaire et de romancier, à travers une production très variée allant du roman à l'essai; d'autre part, dans les stratégies spécifiques qu'il emploie afin de s'adresser à son destinataire privilégié: le lecteur égyptien. Auteur controversé autant pour son oeuvre que pour sa personnalité, Zaydān n'en demeure pas moins un phénomène littéraire : illustration à la fois de l'éclatement du champ littéraire et d'une démocratisation exacerbée de la culture en Egypte, son cas permet de mieux comprendre la littérature arabe ultra contemporaine et ce qu'elle exprime sur les sociétés en recomposition - politique, économique et culturelle - desquelles elle émane.

Mots-clés : Yūsuf Zaydān, Egypte, littérature contemporaine, roman historique, roman à thèse, violence et religieux, christianisme, islam, théorie de la réception, théorie de l'effet de lecture.

Résumé en anglais

The Egyptian writer Yūsuf Zaydān is part of the tradition - dating from the age of the Nahḍa - of intellectuals as "educators of consciousness". Since then, faced with a national narrative controlled by political or religious power, Arab literature has often revisited history and current affairs with the aim of restoring - through the freedom offered by fictional discourse - the truth overshadowed by official history. Through this rewriting process, Zayd?n is particularly interested in discussing the relationship between religion, politics and violence. The objective of this thesis is to explore Zayd?n's literary work in order to identify its originality. This originality is manifested, first, through Zayd?n's dual profile as both academic and novelist, engaged in varied production that ranges from novels to essays; second, in the specific strategies he employs in order to address his privileged audience: the Egyptian reader. A controversial author in both his work and his personality, Zayd?n is above all a literary phenomenon. An example of the blossoming literary field and the exacerbated cultural democratisation in Egypt, his case allows us to better understand ultra-modern Arab literature and what it expresses about the (politically, economically, culturally) recomposed and changing society that have produced it.

Keywords : Yūsuf Zaydān, Egypt, contemporary literature, historical novel, thesis novel, violence and religion, Christianity, Islam, reader-response theory, reading effect theory.