

logo not found or type unknown

Title Intertextualité coranique et biblique dans les Maqāmāt des Muwayliḥī :
Les voyages initiatiques et prophétiques de Mūsā Ibn ‘Iṣām et de ‘Īsā
Ibn Hishām / Marie-Claire Djaballah Boulahbel

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
/ Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 29 (2012)

pages 97-119

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/183653>

INTERTEXTUALITÉ CORANIQUE ET BIBLIQUE
DANS LES *MAQĀMĀT* DES MUWAYLIHĪ:
LES VOYAGES INITIATIQUES ET PROPHÉTIQUES
DE MŪSĀ IBN ‘IṢĀM ET DE ‘ĪSĀ IBN HISHĀM

par

Marie-Claire DJABALLAH BOULAHBEL

INALCO (Cermon) — MCF (Unesco et Essec)

«Nous avons donné le Livre de la loi à Moïse et Nous l'avons fait suivre par d'autres envoyés. Nous avons accordé à Jésus, fils de Marie, des signes manifestes et Nous l'avons fortifié par l'esprit de sainteté¹.»

INTRODUCTION

Mir'āt al-Ālam (1899-1900) et *Fatra min al-Zaman* (1898-1902) sont des textes littéraires dont l'une des caractéristiques communes est d'avoir été publiés en feuilleton dans la presse égyptienne. Chacun d'eux est l'œuvre d'un Muwaylihī, le premier de Ibrāhīm al-Muwaylihī (1843/46-1905) et le deuxième de son fils aîné, Muḥammad al-Muwaylihī (1858/69-1930).

Étudier ces deux textes revient à s'intéresser à une partie du patrimoine littéraire et journalistique de la *Nabda* en Égypte au XIX^e siècle. En réalité, pendant longtemps, l'histoire de la littérature de la Renaissance culturelle arabe ne fut envisagée qu'à partir des œuvres dites abouties, c'est-à-dire publiées en livre sur le modèle européen

1. Coran 2, 87 (trad. Denise MASSON, Paris, Gallimard, 1967).

type nouvelle, roman, etc., tandis que tout un corpus de presse écrite était, lui, peu exploité. Et ce, en dépit du fait que la presse avait été le support, et plus encore le vecteur et le moteur, de la production littéraire, mais aussi historique, linguistique, culturelle, théologique et politique durant ce mouvement intellectuel. Cette source première fut donc négligée alors qu'elle contenait des corpus entiers dans différents domaines, allant de l'essai critique littéraire, historique, anthropologique et sociologique au mini-traité diplomatique et réformiste.

En réalité, le plus souvent, la majorité des travaux abordant la question nahdawiste se basent sur des textes édités en livre au XX^e siècle. Pourtant, le XIX^e siècle, durant lequel ce mouvement vit justement le jour, fut l'époque où les écrivains-journalistes s'exprimèrent d'abord à travers la presse écrite: premier et longtemps unique moyen de publication et de communication. Plus encore, c'est dans cette presse écrite que virent le jour les premières initiatives novatrices en matière de littérature et bien d'autres domaines tels que la traduction, l'adaptation et le théâtre. En somme, c'est à travers ces périodiques, revues et journaux, toutes catégories confondues, que les nahdawistes exposèrent leurs idées et leurs pensées. C'est donc en partant de ce constat, celui que toutes les grandes œuvres furent d'abord publiées en article-feuilleton dans la presse écrite arabe naissante du XIX^e siècle, que nous avons jugé pertinent d'étudier notre présent corpus. Enfin, celui-ci nous intéresse également pour les relations intertextuelles qu'il renferme au-delà de sa période d'énonciation et de son espace de publication. En effet, l'intertextualité avec le Coran était une caractéristique quasi omniprésente, entre autres, en tant que figure argumentative et stylistique centrale. Cependant, au-delà de cet emploi plus ou moins généralisé, certains nahdawistes, eux, en firent usage de façon assez singulière. De ce contexte découle un nombre important de questions, notamment quant à cette pratique intertextuelle avec les Livres saints dans la presse écrite, et aux rôles et aux fins que ces écrivains-journalistes lui attribuèrent.

I- PARCOURS POLITIQUE, JOURNALISTIQUE ET LITTÉRAIRE DES MUWAYLIḤĪ

Dans une approche alliant contexte et contenu, le parcours de l'auteur, qui bien évidemment n'est pas à confondre avec le narrateur, participe de la compréhension de l'œuvre qu'il a pensée et mise en texte. Aussi est-il utile de connaître l'itinéraire de l'auteur de sorte à pouvoir repérer puis relever l'appel au *Moi autobiographique*², tout en prenant toujours en compte la différence de taille entre ce qu'est un récit littéraire

2. Terminologie personnelle; cf. la note 3.

fictionnel et ce qu'est par ailleurs un récit autobiographique. Toutefois, il convient, selon nous, dans le même temps, de ne pas nier ni passer à côté de ce que nous appelons l'*effet autobiographique*³. Il est également important de garder à l'esprit que les messages transmis, dans un texte et à travers les figures employées pour les dire, ne sont jamais totalement étrangers aux représentations et aux croyances de leur auteur.

À ce titre, notons tout d'abord qu'Ibrāhīm al-Muwayliḥī fit partie des pionniers de la *Nahḍa* ayant participé à la naissance de la presse écrite arabe ainsi qu'à la mise en place, certes timide, et seulement d'un point de vue idéologique et non dans la pratique, du processus nationaliste arabe. Quant à son fils, Muḥammad al-Muwayliḥī, il appartient à la deuxième génération, celle de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, époques charnières de la Renaissance. Ainsi, père et fils participèrent tous deux activement à ce mouvement culturel, notamment au travers de leurs articles référentiels et fictionnels.

À l'origine, Ibrāhīm est issu d'une famille commerçante originaire d'Arabie, de la région d'al-Muwayliḥ sur le bord de la mer Rouge. Tel que le lui imposa la tradition familiale, il ne bénéficia pas d'une formation, mais dut très tôt, dès son plus jeune âge, apprendre le métier de commerçant en soierie. En 1865, étant l'aîné, il hérita de la fortune de son père et dut gérer l'usine familiale. Cependant, il la perdit très vite à la Bourse de marché tout juste installée à Alexandrie en 1862. Ce n'est que grâce aux liens qui unissaient sa famille et celle du vice-roi d'Égypte qu'il put sauver l'usine familiale. Laissant cette dernière à son frère cadet, 'Abd al-Salām al-Muwayliḥī, Ibrāhīm s'investit au sein du gouvernement égyptien dans lequel le vice-roi l'avait invité à travailler. Le khédivé Ismā'īl, petit-fils de Muḥammad 'Alī Bāchā auprès duquel le grand-père d'Ibrāhīm, Aḥmad al-Muwayliḥī, avait combattu les Wahhabites aux alentours des années 1810, lui porta ainsi secours. Il leur accorda, à lui et à son frère, une somme d'argent de sorte à reconstituer un capital pour leur commerce, et les nomma tous deux à des postes de hauts fonctionnaires.

En parallèle à ses débuts en politique, Ibrāhīm fonda en partenariat, en 1868, l'*Association des sciences (Jam'iyat al-Ma'ārif)* qui par la suite devint *La Maison des sciences d'Égypte*. Dans la continuité, Ibrāhīm participa au mouvement de traduction

3. Au même titre que nous avons en analyse littéraire l'*effet du réel*, qui n'est pas le réel (ni la réalité), mais un effet, une image, une représentation du réel; nous considérons que le genre autobiographique, quand il n'est pas proprement le genre ou l'objet du récit, peut être utilisé à petite dose dans des récits de type fictionnel ou autre. Cette pratique, nous pouvons aussi la nommer *l'appel du Moi*, c'est-à-dire à l'expérience personnelle. Ainsi, quand un récit fictionnel, en l'occurrence ce qui nous occupe ici, fait appel à l'expérience de l'auteur, nous appelons cela l'*effet autobiographique*. Il s'agit, toujours selon nous, d'un procédé à travers lequel l'auteur entend partager son expérience de la vie souvent, mais pas toujours, dans l'objectif de transmettre un message, la plupart du temps moralisateur et ou éducatif.

alors en vogue. Ainsi, avec Muḥammad ‘Uthmān Jalāl, il publia en 1870 la traduction d’un livre italien sur l’opéra qu’ils intitulèrent *Al‘āb al-Tiyātrāt* (*Les Jeux théâtraux*). Cette même année, toujours avec Muḥammad ‘Uthmān Jalāl, Ibrāhīm fonda le premier journal égyptien d’initiative privée, libre et populaire, *Nuzhat al-Afkār* (*La Balade des pensées*). Ce périodique hebdomadaire, qui ne vit le jour que le temps de deux numéros, fut très vite, en dépit de l’amitié qui unissait Ibrāhīm al-Muwayliḥī et le vice-roi d’Égypte, interdit par ordre du khédive Ismā‘īl en personne. En effet, son ministre de la Guerre, Shāhīn Bāchā, le mit en garde contre le pouvoir des discours de ce journal, qui selon lui risquait d’attiser les foules. Ce n’est dès lors qu’en 1879 qu’Ibrāhīm publia à nouveau un autre journal, cette fois à Naples, où il était parti en tant que premier secrétaire et confident du khédive Ismā‘īl alors déposé par la Sublime Porte. Ce journal, *al-Khilāfa* (*Le Califat*), certes au service de la cause khédiviale, eut pour problématique principale l’appel au califat arabe en opposition au califat turque (ottoman). Mais là encore, cette fois par ordre du sultan, son journal fut interdit au bout de deux numéros. En 1880, Ibrāhīm, alors à Paris, publia un autre journal, *al-Ittiḥād* (*L’Union*), qui lui aussi fut très vite interdit, là aussi par le sultan ‘Abd al-Ḥamīd II, qui était la cible de ses discours. Les propos tenus dans ce journal remettaient en question la légitimité du sultan en tant que calife, ce qui eut pour conséquence, à la publication du quatrième numéro en 1884, non seulement l’interdiction du journal, mais aussi l’expulsion d’Ibrāhīm de France⁴. Arrivé en Angleterre, il rejoignit à Paris al-Afghānī et Muḥammad ‘Abduh, avec lesquels il avait participé entre 1883 et 1884 à la fondation et à la rédaction de la célèbre revue orientale *al-‘Urwā al-Wuthqā* (*Le Lien indissoluble*).

En 1885, le sultan, après avoir reçu une lettre d’Ibrāhīm en personne expliquant qu’il n’avait entrepris l’écriture de ses journaux qu’à la demande du khédive au service duquel il était, l’invita à le rejoindre à Istanbul. Il y resta dix années durant lesquelles il exerça en tant que membre de l’Instruction ottomane. En 1895, il rentra en Égypte et publia en feuilleton ses notes rédigées pendant toutes ses années quant à la vie au palais de Yildiz⁵ et la politique ottomane, notamment au sujet de son système d’espionnages et de ses exactions militaires et policières. D’abord en feuilleton dans le journal pro-britannique *al-Muqaṭṭam*, son œuvre intitulée *Mā Hunālik* (*Ce qu’il y a là-bas*) vit le jour sous forme de livre en 1896. Cependant, comme à son habitude, très vite son livre fut interdit, encore une fois, par le sultan ‘Abd al-Ḥamīd II, qui ordonna que tous les exemplaires fussent réunis et brûlés. Ibrāhīm al-Muwayliḥī s’exécuta et les réunit lui-même et en sauva ainsi quelques exemplaires.

4. Voir *Le Figaro*, n° 33, 26/11/1884 et *Abū Naḍḍāra*, an 8, n° 10, 6/12/1884, p. 1.

5. Il s’agit du palais du sultan ottoman ‘Abd al-Ḥamīd II; à ce sujet, voir: Georgeon, 2003, 528 p.

Deux ans plus tard, en 1898, Ibrāhīm fonda son plus célèbre et enfin durable journal, *Miṣbāḥ al-Sharq* (*Le Flambeau de l'Orient*) dont il fut le directeur et rédacteur en chef jusqu'en 1901. Cette année-là, il quitta son journal qu'il laissa à son fils et compagnon de toujours, Muḥammad al-Muwayliḥī. En effet, Ibrāhīm, qui naquit aux alentours de 1843/46, eut son fils entre 1858/69. D'âges très rapprochés, ils participèrent ensemble, par exemple, à la révolution de 'Urābī en 1881-1882⁶. Le père écrivait des tracts qu'il envoyait de Paris à son fils resté en Égypte sous la responsabilité de son oncle 'Abd al-Salām, tandis que Muḥammad al-Muwayliḥī, lui, les distribuait au risque de sa vie. Arrêté, il fut condamné à la peine de mort. Cependant, grâce aux relations de son oncle, en tant qu'ex-premier député égyptien (en 1876), la peine de Muḥammad fut commuée en exil et il rejoignit alors son père à Paris en 1882. Leurs chemins se séparèrent à nouveau en 1887 quand Muḥammad rentra en Égypte et laissa son père à Istanbul, pour le retrouver en 1895 et retravailler ensemble de 1898 à 1901 pour le journal familial *Miṣbāḥ al-Sharq*.

II- HISTOIRES ET STRUCTURES D'UN MONDE EN PERDITION:

LE RÉCIT LITTÉRAIRE DE PRESSE AU SERVICE DE LA MORALISATION DE LA SOCIÉTÉ

Ainsi, à l'image de leurs parcours communs et parallèles à la fois, leurs chefs-d'œuvre ont eux aussi des points de rencontres. Voisins de rubrique et liés par leur genre, leur contenu et leur support de publication, *Mir'āt al-Ālam* et *Fatra min al-Zaman* sont deux piliers représentatifs des évolutions que connut la littérature arabe moderne durant la *Nahḍa* au XIX^e siècle. Plus encore, ils sont le miroir de leur époque tel que le traduit leurs deux titres réunis: *Mir'āt al-Ālam li-Fatra min al-Zaman* (*Le Miroir du monde d'une époque*). À ce titre, telle une tentatrice et réformatrice de la société certes égyptienne, mais plus encore orientale, *Mir'āt al-Ālam* et *Fatra min al-Zaman* tentèrent d'offrir un code de conduite à la Umma.

Mir'āt al-Ālam est l'histoire d'un jeune homme à la recherche de la vérité, celle de l'humanité. Dans l'idée de participer à l'amélioration des sociétés, le narrateur interne, Mūsā Ibn 'Iṣām, part à l'aventure à travers le monde. Son voyage, dont l'objectif est d'acquérir une réelle expérience et de comprendre l'humanité, débute par un isnād⁷ laissant apparaître le narrateur externe qui, par le biais de «*ḥaddathanā*» (*Il nous*

6. Révolution dont le leader fut Aḥmad 'Urābī, alors chef de l'armée égyptienne; voir: Dāwūd Barakāt, 2001, 327 p.

7. Chaîne de garants certifiant la véracité et l'authenticité des discours rapportés.

raconta, conta), nous présente Mūsā Ibn 'Iṣām et son histoire en neuf feuillets, que nous appellerons aussi séances⁸.

Le voyage est au centre du récit et constitue le socle spatial de l'histoire, car c'est lui qui fait l'objet de la narration et qui, dans le même temps, en forme et structure l'espace. Au commencement, Mūsā Ibn 'Iṣām nous décrit son amour pour la lecture et le savoir. Il précise que ce qui décuple encore plus sa soif de savoir et le pousse à vouloir en apprendre toujours d'avantage et à braver les dangers réside dans le verset coranique «Dis: Parcourez la terre⁹.» L'ordre divin s'ajoute ainsi à son envie personnelle de parcourir la Terre. Mūsā Ibn 'Iṣām (le narrateur interne) raconte alors son histoire en employant le pronom personnel «je» et explique que la Terre est la résidence des hommes et qu'il est par conséquent impensable que ceux-ci ne la connaissent pas et qu'ils se replient sur eux-mêmes:

«La terre et l'univers sont un livre

Alors lisez et explorez ce livre avec attention¹⁰.»

Il précise que c'est grâce à cette exploration du monde que l'humanité a, durant les siècles passés, percé les mystères de la nature et des traces laissées par l'homme au fil du temps. La richesse de l'homme se trouve ainsi selon lui dans la recherche et l'exploration; sa perte quant à elle réside dans son repli. C'est pourquoi Mūsā Ibn 'Iṣām choisit de parcourir le monde¹¹. Il part alors sans savoir exactement où aller, traversant terres et mers à la recherche de ce savoir tant espéré. En mer, une tempête surprend le bateau sur lequel il se trouve et il fait naufrage. C'est alors que Mūsā Ibn 'Iṣām et tous ceux qui étaient à bord du bateau virent la mort en face, telles des victimes de guerre entre l'épée et le sabre, vaincues par les armées de la tempête, le destin avait tranché. Soudain, une main l'extirpa et le jeta sur une île déserte. De qui s'agissait-il? À qui cette main appartenait-elle? Où Mūsā Ibn 'Iṣām s'était-il donc retrouvé? Dans quel monde? Lui qui nous dit avoir regardé la mort en face et que le sort en était jeté, était-il mort? Était-il dans l'au-delà ou encore sur Terre?

8. Dans notre DEA (cf. Djaballah-Boulahebel, 2005, 154 p.) et dans nos articles à paraître, nous avons présenté ces neuf feuillets en neuf séances (*maqāmāt*). Il ne s'agit pas ici de contredire ce que nous avons précédemment avancé, mais d'affiner notre propos. Pour plus de détails sur le genre de ce récit et de son voisin de rubrique, voir notre thèse de doctorat: «Entre journalisme et littérature feuilletonnesque: la Naḥḍa selon Ibrāhīm al-Muwayliḥī et ses contemporains. Discours, récits et chroniques de société dans la presse égyptienne du XIX^e siècle», INALCO, 12 juin 2010, 917 pages.

9. Coran 6, 11 (trad. D. MASSON, 1967).

10. *Mir'āt al-Ālam*, séance 1, n° 60, p. 1; le texte est accessible dans notre DEA (2005, 154 pages) et dans notre thèse de doctorat (2010, 917 pages).

11. *Mir'āt al-Ālam*, séance 1, p. 1, paragr. 3.

Ce passage du naufrage et de cette main tendue qui le projette dans un lieu inconnu marque une accélération de la narration et de l'intrigue. Mūsā Ibn 'Iṣām nous décrit alors ce lieu désert et aride et nous dit qu'après avoir repris ses esprits et avoir remercié Dieu de l'avoir sauvé, il fut convaincu du bien-fondé de son entreprise en dépit de tous les dangers affrontés. Tandis que la chaleur était à son comble, il se mit à marcher sans savoir où il allait. À ce moment-là, il aperçut un cheikh, que le temps (*al-zaman*) et le destin (*al-dahr*) avaient usé et duquel émanaient une lumière divine et des signes de piété. Après les salutations, Mūsā Ibn 'Iṣām nous dit que ce cheikh l'interpella et lui dit: «Dieu t'a épargné et t'a sauvé de la noyade. La divine Providence t'a donc atteint. Quelle est donc ta requête, ô toi, Ibn 'Iṣām¹²?» Mūsā Ibn 'Iṣām nous dit alors: «J'ai senti, quand il m'appela par mon nom et parut connaître mon histoire, l'air de l'autorité se dégager de lui. J'ai alors compris que ce qui paraissait loin se rapprochait et que mon objectif allait en être facilité¹³.» Mūsā Ibn 'Iṣām répondit en nommant son interlocuteur non plus «*cheikh*», mais en le désignant comme son maître «*mawlāyā*». Une relation entre les deux seuls personnages de l'histoire, du moins à ce stade, était installée, celle d'un maître et son disciple et apprenti.

Mūsā Ibn 'Iṣām fit alors part au cheikh qu'il était conscient que Dieu l'avait doté de pouvoirs surnaturels lui permettant de voir ce que l'humanité ne pouvait voir et que rien ne lui était impossible. Il précisa au cheikh que lui seul était par conséquent en mesure de l'aider à atteindre l'objectif pour lequel il avait quitté les siens et traversé terre et mer: «J'aurai besoin que tu me détaches de ce bas monde vers le monde céleste de sorte que je puisse voir la Terre tourner autour du soleil et sur elle-même; de sorte que je puisse observer ses habitants dans leur quotidien afin d'en apprendre et d'en enseigner, de me réveiller et de réveiller et d'identifier le mal et le bien. Grâce à toi, le naufrage sera changé en sauvetage et j'aurai évité les peines de la vie qui deviendra alors paisible¹⁴.»

Cette demande, celle de Mūsā Ibn 'Iṣām, celle du narrateur, est en réalité celle des nahdawistes. Ce personnage représente ainsi ces hommes de la Renaissance arabe cherchant à s'éveiller et à réveiller la Umma et l'humanité. Cette requête est la leur, en effet la terminologie en témoigne: «Se réveiller et réveiller, apprendre et enseigner». Le maître du futur guide, c'est-à-dire de Mūsā Ibn 'Iṣām, celui qui souhaite apprendre pour ensuite instruire et transmettre, et qui souhaite se réveiller pour éveiller, était donc ce cheikh dont les connaissances dépassaient celles de l'homme et dont émanait une aura divine.

12. *Mir'āt al-Ālam*, séance I, n° 60, p. 1.

13. *Ibid.*

14. *Mir'āt al-Ālam*, séance I, n° 60, p. 1.

Ainsi, ce récit fait appel à *l'effet du réel* par lequel il fait référence au monde réel qu'il mélange au monde fictionnel qu'est le monde narratif de ce texte. D'une part nous avons la terre, les mers, le désert et son aridité, si connus du monde arabe et musulman, d'autre part nous avons une île déserte et lointaine, un cheikh et la divine Providence. Un monde familier, et un autre, inconnu, mystérieux et mystique. Toutefois, tous les thèmes principaux de la *Nahḍa* sont d'emblée et sans trop attendre évoqués et soulignés. Ils sont, eux aussi, une référence au monde réel et familier; à l'époque, ils étaient d'actualité. Ces thèmes étaient discutés au quotidien dans la presse écrite, support de publication de ce récit.

Dans un premier temps, le cheikh met en garde le narrateur contre son projet, dont il lui souligne le caractère périlleux; puis il teste la volonté de Mūsā Ibn 'Iṣām. À ce stade, on note déjà que, depuis le début de l'histoire, une intertextualité se profile petit à petit entre ce personnage principal (le cheikh) et le narrateur (Mūsā Ibn 'Iṣām). En effet, ce nom, qui n'est pas un hasard, mais un choix narratif «suggérant une individualité», «est l'un des instruments les plus efficaces de l'effet du réel¹⁵». Ici, il est en sus un outil par lequel une *doxa*¹⁶ est marquée, une sorte de repère commun au public visé, la Umma. Celle-là même à qui nous savons que *Miṣbāḥ al-Sharq* s'adressait, *Mir'āt al-'Ālam* compris. Il s'agit de ce lieu commun religieux, celui des prophètes, en l'occurrence Moïse, prophète coranique mais aussi biblique.

Dans la continuité, l'événement du naufrage du narrateur du nom de Mūsā, Moïse en arabe et dont le Coran rapporte l'histoire en tant qu'*«interlocuteur de Dieu»*¹⁷, n'est pas sans rappeler l'histoire du bateau qu'al-Ḥidr, guide de Moïse, perce pendant leur voyage durant lequel il teste Moïse comme le cheikh teste Mūsā Ibn 'Iṣām dans *Mir'āt al-'Ālam*. Le miraculeux sauvetage de Mūsā Ibn 'Iṣām, et le fait qu'il échappe à la mort, le rapproche d'autres prophètes et personnages clefs des Livres saints, qui tous y échappèrent tels qu'Abraham, Joseph, Jésus et Marie¹⁸. Ce choix du nom du narrateur interne marque une ouverture et une foi en l'humanité une et unique, celle des religions monothéistes. En effet, il ne peut être considéré comme anodin qu'Ibrāhīm ait choisi Mūsā et non Aḥmad ou tout autre nom dérivant du nom du prophète de l'islam, Muḥammad. Ce choix souligne une ouverture religieuse, mais aussi politique, notamment si l'on prend en compte le contexte colonial de l'époque,

15. Vincent JOUVE, *La poétique du récit*, Paris, A. Colin, 1997, p. 57.

16. Ou point de vue dominant (voire universel). La *doxa* peut-être un ensemble plus ou moins homogène d'opinions, de préjugés, de présuppositions, de traditions, etc., populaires ou communautaires, etc. Autrefois appelée dans la rhétorique *topoi* et *lieu*, aujourd'hui elle est nommée dans la néo-rhétorique *topoi* de la pragmatique, c'est-à-dire: idée reçue, clichée ou encore stéréotype.

17. Denise MASSON, tome I, p. LVIII.

18. Cf. Denise MASSON, tome I, pp. LII-LIII.

c'est-à-dire le protectorat anglais sur l'Égypte, donc imposé par des chrétiens. Il marque également une reconnaissance de l'histoire ancienne de l'Égypte, l'histoire pharaonique dont les Égyptiens découvrent les vestiges avec les orientalistes durant le XIX^e siècle. Enfin, dans le même temps, il s'agissait là d'une réponse au débat selon lequel les musulmans étaient intolérants envers les autres religions; celui d'*al-ta'aṣṣub* (l'intolérance, le fanatisme) tant discuté dans les journaux égyptiens et étrangers de l'époque. En effet, adopter Moïse revient à adhérer, donc à reconnaître les trois religions monothéistes le judaïsme, le christianisme et l'islam, puisque toutes trois reconnaissent Moïse en tant que prophète.

Quant au cheikh et son refus, dans un premier temps, de répondre aux attentes du narrateur interne qu'il teste, cela n'est pas sans nous rappeler l'histoire de Moïse qu'al-Ḥiḍr met à l'épreuve comme le rapporte le Coran¹⁹. La référence, en dépit d'un choix multireligieux, reste donc islamique. Ainsi, quand le cheikh fut certain de ses motivations, il accepta de guider Mūsā Ibn 'Iṣām. Il prit alors la main de Mūsā Ibn 'Iṣām qui se vit dans un haut lieu et lui demanda ce qu'il voyait. Mūsā Ibn 'Iṣām répondit: «Rien», il lui essuya alors les yeux et il vit, les oreilles et il entendit, la poitrine et tout s'éclaircit devant lui. C'est alors que le cheikh lui dit: «Ton regard est désormais perçant²⁰.»

Cette scène est une ascension²¹, celle de Mūsā Ibn 'Iṣām à l'image d'une des réponses données à Moïse: «*Moïse dit: "Mon Seigneur! Élargis ma poitrine; facilite ma tâche; dénoue le nœud de ma langue afin qu'ils comprennent ma parole"*²²». Cette ascension s'accomplit par la parole du cheikh rendue par une intertextualité avec le Coran. Elle donne un caractère divin au cheikh, mais aussi à l'élévation de Mūsā Ibn 'Iṣām et à son résultat central, l'acquisition du «regard perçant».

Le cheikh lui dit alors: «Ton regard est désormais perçant», rappelant ainsi le verset du Coran: «*Nous avons ôté ton voile; ta vue est perçante aujourd'hui*²³.» Doté d'une aura divine et d'un air d'autorité, le cheikh, protagoniste principal de l'histoire, donne à Mūsā Ibn 'Iṣām l'outil indispensable à l'accomplissement de sa (re)quête, le regard perçant: celui doté de quelque chose de transcendant et permettant de dépasser les limites et les frontières imposées au regard humain.

19. «*Ils trouverent un de nos serviteurs à qui nous avions accordé une miséricorde venue de nous et à qui nous avions conféré une Science émanant de nous. Moïse lui dit: "Puis-je te suivre pour que tu m'enseignes ce qu'on t'a appris concernant une voie droite?" Il dit: "Tu ne saurais être patient avec moi. Comment serais-tu patient, alors que tu ne comprends pas?" Moïse dit: "Tu me trouveras patient, si Dieu le veut, et ne désobéirai à aucun de tes ordres."*», Coran 18, 65-69.

20. *Mir'āt al-'Ālam*, séance 1, n° 60, p. 3.

21. Action de monter (vers ce haut lieu) de gravir (vers le regard perçant).

22. Coran 22, 25-26.

23. Coran 22, 50.

C'est alors que commence un dialogue entre le maître et son disciple, qui dès lors dure jusqu'à la fin du récit. Tout au long du texte, le cheikh invite son apprenti à observer; et ce dernier ne manque pas de le faire et de poser des questions qui amènent le guide à inviter Mūsā Ibn 'Iṣām à regarder d'autres scènes du monde encore et encore: scènes par lesquelles le monde s'offre enfin à Mūsā Ibn 'Iṣām tel qu'il en avait tant rêvé. Celles-ci se présentent au fur et à mesure dans les feuillets (séances) qui constituent *Mir'āt al-Ālam*.

Leur titre, *Mir'āt al-Ālam*, est identique et unique aux neuf épisodes. D'emblée accrocheur, il annonce l'objectif du récit, mais aussi celui escompté par l'auteur, Ibrāhīm al-Muwayliḥī. *Le Miroir du monde* se veut ainsi tel le reflet nécessaire du monde réel que tout un chacun se doit de contempler pour mieux comprendre la vie et en saisir les tenants et les aboutissants. Les feuillets n'ayant pas reçu de sous-titre, nous leur en donnons un en guise de synthèse thématique.

Le voyage céleste débute par deux observations mettant en scène le monde primaire où certaines valeurs sont mises en évidence, telles que «le vrai et le faux», «le bien et le mal» et «la douleur et l'ennui». Nous avons choisi d'intituler ce premier épisode: «*Le Départ, l'ascension et les premiers enseignements*». Autour de ces valeurs, certains personnages courent tandis que d'autres fuient. Il s'agissait là d'un rappel dont le but était que l'homme restât conscient du fait qu'en dépit de toutes les bonnes volontés, ces valeurs, positives et négatives, faisaient partie intégrante de la nature humaine.

Dans le deuxième épisode, que nous intitule «*Pauvreté, richesse et solidarité nationale et sociale*», d'autres traits humains, bons et mauvais, sont personnifiés. Un homme riche, égoïste et avare refusant d'aider son prochain tout en tentant de garder une réputation de pieux et de généreux est mis en scène. Sa réelle personnalité est mise à nu quand, malgré lui, il se retrouve à accueillir trois visiteurs (personnages secondaires) passant de maison en maison à la recherche de dons pour aider les blessés de guerre. Cet homme, face à ces trois visiteurs dont il se serait volontiers passé, tente de garder la face tout en ne donnant pas un sou. L'observation qui suit, met en scène une rencontre entre un sage et un riche. Le premier, intentionnellement, prend l'apparence d'un mendiant pour tester la sagesse du deuxième qui évidemment, sans surprise, le méprise.

Dans le troisième épisode, que nous intitule «*L'affaire du Soudan*», le récit revient dans un premier temps sur la guerre gréco-turque (référence historique, donc référentielle) mise en scène par un rapport de force entre deux personnages. L'un grand et fort de son pouvoir, l'autre petit et faible de par sa condition de soldat. Ce dernier est agenouillé devant le premier dont il écoute le discours insidieux. Mais soudain, contre toute attente et en dépit de la force et de la faiblesse respective de

chacun, le plus faible l'emporte. Suit l'affaire du Soudan où il est question du soi-disant pouvoir commun entre l'Égypte et l'Angleterre et ses conséquences politiques sur le Soudan et l'Égypte. Cette scène met alors l'accent sur les injustices subies par les Égyptiens et les Soudanais.

Dans le quatrième épisode, auquel nous donnons le titre «*La Bourse de marché et ses conséquences en Égypte à la fin du XIX^e siècle*», il est question de cette nouvelle venue, la Bourse de marché. Mūsā Ibn 'Iṣām nous dit voir une statue édifée devant une grande bâtisse dont l'extérieur d'apparence paradisiaque cache un intérieur diabolique. Il décrit ce qui s'y passe. Chahut, désordre et panique sont les maîtres mots. Les gens s'y piétinent et se parjurent. Mūsā Ibn 'Iṣām demande alors au cheikh quel est cet endroit si beau et si laid à la fois. Le cheikh lui explique que la statue est celle du fondateur de ce lieu nommé «la bourse» (*al-būrṣa*) où les gens viennent spéculer (*al-muḍārāba*). Mūsā Ibn 'Iṣām demande au cheikh de l'éclairer quant aux spéculations. Les notions de banque, d'investissement, de placement et d'économie industrielle sont alors citées. Le courtage, les courtiers et les entreprises agraires, commerciales et industrielles comme celle du tramway sont quant à elle passées en revue. C'était là des sujets bien connus du support de publication de ce texte. En effet, *Miṣbāḥ al-Sharq* aborda ces thèmes en détail et de façon suivie sur plusieurs numéros et sur une longue durée. Des thèmes, qui, par ailleurs, étaient au centre des débats des écrivains-journalistes et de la presse écrite arabe de l'époque. Ces derniers n'étaient d'ailleurs pas sans rapport avec l'expérience personnelle d'Ibrāhīm al-Muwayliḥī.

Dans le cinquième épisode, auquel nous donnons presque le même titre qu'au quatrième, «*Destinés et déboires des spéculateurs à la Bourse de marché en Égypte au XIX^e siècle*», il est toujours question de cette Bourse où, selon le cheikh, les hommes riches s'appauvrirent et les pauvres perdaient l'argent qu'ils n'avaient pas et où les courtiers vendaient des marchandises imaginaires et fictives. Ainsi, ceux-ci récoltaient l'argent réel des riches et l'argent fictif des pauvres qu'ils changeaient en dette. Les Égyptiens se retrouvaient de plus en plus démunis d'un point de vue individuel et mis à l'écart collectivement de leur économie nationale. Pour mieux illustrer ce nouveau phénomène de la spéculation boursière, le cheikh offre à son disciple apprenti quelques exemples démontrant comment les spéculateurs perdaient non seulement leur argent, mais aussi leur honneur et leurs valeurs. Ces personnages cupides et avides se détruisaient donc bien plus encore, puisque, selon le narrateur, ils troquaient leurs âmes à la Bourse. Tous désorientés et désarçonnés, ils étaient perdus et anéantis par cette illusion appelée la Bourse, celle du gain rapide et sans effort. Errant dans un monde incompréhensible qui les dépassait, médecin, avocat, chef de famille et paysan étaient tous victimes de cette Bourse nouvellement arrivée où ils troquaient leurs valeurs morales contre l'espoir de valeurs financières fictives.

Le thème se poursuit dans le sixième épisode que nous intitulons aussi «*Destinés et déboires des spéculateurs à la Bourse de marché en Égypte au XIX^e siècle*».

Le septième épisode, porte, sur les traditions, d'où notre titre: «*Traditions en Égypte*». Dans un premier temps le récit revient très brièvement sur les observations précédentes, suivies de celle de l'enterrement d'une petite fille de quatre mois. L'énumération des dépenses de la famille pour organiser les funérailles est au centre de cette scène par laquelle les mauvaises habitudes et la confusion entre religion et tradition sont mises en évidence. Après le thème des funérailles, vient celui de la tutelle. Un tuteur de deux orphelins est l'objet d'une mise en scène à laquelle le narrateur assiste et où il voit et constate la mauvaise foi et l'irresponsabilité de ce tuteur. Celui-ci s'appliquait à ne pas remplir son devoir et à dépouiller ces orphelins de leur bien dont il avait par extension la charge.

L'avant-dernier épisode, la huitième séance, met en scène «*L'hypocrisie humaine*», qui est le titre que nous lui choisissons. Ainsi, après avoir relaté différents exemples mettant en évidence l'absurdité de certaines traditions égyptiennes, le récit décrit la fausseté et la déloyauté. Le tuteur des deux orphelins réapparaît dans une autre situation le montrant indigne et menteur même face à un imam. Mūsā Ibn 'Iṣām se demande alors comment faire la part des choses et comment ne pas confondre les mauvais avec les bons. Le cheikh lui explique comment le faire en dépit des apparences. Il lui apprend ainsi à détecter, selon lui, le plus vil métier qui est la malhonnêteté.

Enfin, dans le dernier épisode, il est question non plus du Soudan ou de l'Empire ottoman à travers la guerre gréco-turque, ni de la Bourse et des traditions et mœurs en Égypte, mais de l'Occident. Avant cela, une escale narrative ouvre cette neuvième séance sur le thème du temps et du destin et leurs pouvoirs sur la vie et le monde en général. Après cette introduction, Mūsā Ibn 'Iṣām reprend le dialogue et s'inquiète du sort de sa région et des siens, de l'Orient et des Orientaux, notamment par rapport à l'Occident. Entre observations et descriptions, le récit poursuit son voyage cette fois en comparant l'Orient et l'Occident dans leurs dissemblances. Il s'agissait là d'un sujet cher à *Miṣbāḥ al-Sharq*. C'était également un des thèmes centraux de la *Nabḍa*, objet principal du discours de la presse écrite arabe du XIX^e siècle. La vie en Occident est alors décrite au travers de situations présentées comme typiquement occidentales: la liberté d'expression, la pluralité politique, le protectorat et le colonialisme, l'anarchisme, la débauche et le laisser-aller des mœurs, le crime et le vol, etc. Cette dernière séance, semi-conclusive, peut ainsi être intitulée: «*L'Occident et l'Orient: cultures, identités et civilisations au XIX^e siècle*».

Après toutes ces scènes, Mūsā Ibn 'Iṣām se demande quelle est la solution. Lui, qui pensait la trouver en Occident, lieu qu'il croyait être un havre de paix, le voilà de

nouveau désemparé et de retour au point de départ. Le cheikh le rassure et lui explique que la solution réside en l'islam et qu'il suffit aux dirigeants de la Umma et à celle-ci d'y revenir pour que l'Orient soit à l'abri des fléaux que connaît l'Occident; civilisation dont le cheikh précise qu'il ne faut prendre que le meilleur et non tout sans aucun tri.

Le constat et le message sont donc qu'il faut certes emprunter à autrui mais de manière réfléchie, et qu'il est impératif de réformer, mais à partir de l'islam. Nous sommes ainsi en présence d'une solution panislamique assez tranchée pour ne pas dire radicale. Celle-ci laisse un goût de solution hâtive et trop rapide, pas vraiment mûrie et encore en devenir et à venir. Ceci explique l'impression que l'on a de *Mir'āt al-Ālam*: celle d'une histoire ouverte sans fin. D'ailleurs, le texte lui-même le précise et dit que la «discussion continue», comme il le fit à la fin de chaque feuillet. Cependant, il n'y a aucune suite au titre de *Mir'āt al-Ālam*. Était-ce le récit-feuilleton voisin qui faisait office de suite? Ou étaient-ce les articles de *Miṣbāḥ al-Sharq*, le support de publication et périphrase de ce récit, qui en prirent le relais?

III- LA RENCONTRE DES DEUX RÉCITS MUWAYLHIENS: UNE INTERTEXTUALITÉ MONOTHÉISTE ET MULTICONFESSIONNELLE

Par alternance, un autre texte en feuillet était publié dans *Miṣbāḥ al-Sharq*. *Fatra min al-Zaman (Une Époque)* était ainsi le voisin de rubrique de *Mir'āt al-Ālam*. Ces deux récits narratifs se partagèrent la première page de *Miṣbāḥ al-Sharq* entre 1899 et 1900. *Fatra min al-Zaman* fut publié entre 1898 et 1902 en 52 feuillets et traverse ainsi une plus longue durée que *Mir'āt al-Ālam* qui lui ne compte que 9 feuillets (donc durant l'espace-temps de neuf numéros du journal).

Fatra min al-Zaman est annoncée dans le n° 21 du 8 septembre 1898 et se termine le 14 mars 1902 dans le n° 196 sur 266 numéros au total. Ce texte fit l'objet de 55 articles, mais l'histoire en elle-même ne fut contée que dans 52 d'entre eux. Ces derniers étaient intitulés: *Fatra min al-Zaman*, sauf les trois premiers (n°s 21, 23, 24) dont les titres étaient des vers de poésie.

Ces deux textes, *Mir'āt al-Ālam* et *Fatra min al-Zaman* occupèrent ainsi l'espace éditorial de *Miṣbāḥ al-Sharq* durant 64 numéros. Ils formèrent un duo narratif participant à l'éditorial et donc à l'idéologie du journal. *Fatra min al-Zaman* fit l'objet d'une publication en 1907 et plusieurs éditions successives suivirent par la suite, tandis que *Mir'āt al-Ālam* ne fut publié pour la première fois qu'en 2005²⁴ puis

24. Cf. Djaballah Boulahbel, 2005.

en 2007²⁵ et enfin dans notre thèse de doctorat²⁶. Seule une traduction allemande en fut faite en 1954 par Widmer Gottfried, mais sans qu'il publie le texte arabe original²⁷.

Sans étudier en détail *Fatra min al-Zaman* comme nous l'avons fait pour *Mir'āt al-Ālam*, voyons quelles sont les similitudes et les convergences entre ces deux récits de *Miṣbāḥ al-Sharq*. En réalité les études sur *Fatra min al-Zaman* sont nombreuses et abondantes²⁸, tandis qu'elles le sont beaucoup moins pour ne pas dire quasi inexistantes sur *Mir'āt al-Ālam*²⁹. Dans le cadre de cette mise en regard de ces deux œuvres sœurs muwaylihiennes, vérifions si elles forment un tout ou non et relevons leurs rapports, leurs différences et leurs analogies d'un point de vue thématique (contenu) et structural (contenant). Voyons également comment ces textes littéraires (narratifs et fictionnels) et le journal (discours référentiels et d'actualité) interagissent les uns sur les autres. Enfin, observons comment, au milieu de ces procédés et de ces interactions, l'intertextualité coranique et biblique fut pratiquée et quel en était l'objectif.

Mir'āt al-Ālam, comme nous venons de le voir, est l'histoire d'un jeune homme à la recherche de la vérité, celle du monde et de l'humanité. Parti en voyage dans l'idée d'explorer l'univers et ses mystères, Mūsā Ibn 'Iṣām se retrouve en réalité à effectuer un voyage initiatique en compagnie d'un cheikh touché par la Providence qui lui transmet le pouvoir du regard perçant. Grâce à lui, Mūsā Ibn 'Iṣām accède au savoir tant recherché et devient le disciple de celui qu'il nomme « mon seigneur ». S'offrent alors à Mūsā Ibn 'Iṣām plusieurs scènes auxquelles il assiste directement du haut lieu céleste et à la fin de chaque vision, donc de chaque scène narrative, Mūsā Ibn 'Iṣām s'interroge et le cheikh lui répond puis l'invite à de nouvelles observations. Chaque nouvel épisode débute par un retour sur la ou les scène(s) précédente(s) permettant ainsi de faire la relation entre elles et de marquer un lien narratif. Et à la fin de chaque feuillet, le cheikh rappelle à Mūsā Ibn 'Iṣām de transmettre à son peuple ce qu'il a vu et compris.

Ainsi, les neuf séances sont comparables aux neuf signes manifestes³⁰ que Dieu envoya aux Égyptiens par le biais de Moïse. Au choix, le cheikh peut être considéré comme le Ḥiḍr ou comme Dieu s'adressant à Mūsā, le Moïse des musulmans. Par ce procédé intertextuel avec le Coran, est soulignée une volonté de laisser entendre que

25. Cf. Allen, 2007 a, 240 p.

26. Cf. Djaballah Boulahbel, 2010.

27. 1954, p. 57-126.

28. Voir par exemple les ouvrages d'Allen Roger, de Boutros Hallaq et Heidi Toelle, de Luc Deheuveld, de Randa Sabry, etc.

29. Voir notre thèse de doctorat (Djaballah Boulahbel, 2010), vol. 1, partie I, chap. 3, §3, p. 105-133.

30. «*Nous avons donné à Moïse les neuf signes manifestes*», Coran 17, 101.

ce récit est sacré et important. Procédé par lequel la parole qui s'y dit est désignée comme juste et relevant de la vérité sacrée. Par cette *doxa*, le texte est doté d'un *topos*³¹ commun aux musulmans, mais aussi aux chrétiens et aux juifs.

Quant à *Fatra min al-Zaman*, c'est l'histoire d'un narrateur du nom de 'Īsā Ibn Hishām qui n'est pas sans rappeler celui d'un des deux protagonistes des *maqāmāt* (séances picaresques) d'al-Hamadhānī (967-1007) à la fin du x^e siècle. Ce nom 'Īsā, c'est-à-dire Jésus, marque également une intertextualité religieuse que l'on peut considérer au même titre que celle soulignée par l'utilisation de Mūsā, multiconfessionnelle et dans laquelle les croyants des trois religions monothéistes se retrouvent. Les deux récits voisins ont donc ceci de commun: les noms de leurs narrateurs internes respectifs ont un caractère universel, lié à ces trois religions, et donc de l'Occident et de l'Orient. Ce choix marque et traduit une volonté d'ouverture, mais aussi de communication avec l'Autre, à qui ils disent, par ce procédé, leur tolérance et leurs points de rencontre.

Le rapport intertextuel au *Coran* s'avère d'emblée un point commun entre les deux récits muwaylihiens. Ce narrateur interne, 'Īsā Ibn Hishām est un jeune homme qui, un soir, se vit en rêve dans un cimetière à méditer la vie. Quand brusquement, un homme surgit d'une des tombes. Effrayé, 'Īsā Ibn Hishām nous dit qu'il fut «d'abord foudroyé, affolé, par les affres de l'épouvante, tel Moïse devant la montagne soudain écrasée et tassée³²». Ainsi, cette référence à Moïse qui rencontra Dieu sur le Mont Sināï se révèle comme un point commun entre les deux récits. Il s'agit là, comme nous le pensons et le dit Randa Sabry³³, d'une «allusion à un passage de la sourate 7, *Al-A'rāf*, verset 13. Moïse venant à la rencontre de Dieu sur le Mont Sināï, la théophanie s'accompagne d'une pulvérisation de la montagne et le prophète tombe foudroyé.»

Les deux noms prophétiques sont donc bel et bien des choix signifiant une volonté de remplir une mission prophétique non pas annonciatrice, mais de pronostic. En effet, *Mir'āt al-Ālam* fait le bilan de l'humanité entre le bien et le mal (séance 1) et celui de la société égyptienne (séances 2 à 8) et enfin celui de l'Orient face à l'Occident (séance 9). Tandis que *Fatra min al-Zaman* parcourt le xix^e siècle au travers des aventures de 'Īsā Ibn Hishām et du Pacha ressuscité. Le Pacha est alors guidé par le narrateur qui l'emmène là où il le souhaite. Il découvre avec stupéfaction et désarroi combien les choses ont certes changé mais pas évolué. La modernité apparaît comme un frein au bonheur de l'homme. Une image négative d'une réalité narrative se référant au monde énonciatif de l'auteur est ainsi décrite dans une

31. Lieu commun (plur. τοπoί).

32. Randa SABRY, «Les Ulémas», 2005, p. 27.

33. Randa SABRY, *Ce que nous conta...*, 2007, n. 6, p. 361-362.

«chronique satirique» de l'Égypte du XIX^e siècle. La problématique nahdawiste y est centrale, tout comme dans *Mir'āt al-Ālam* où la question Orient-Occident se trouve fondamentale; problématique dont les guerres, les conquêtes (donc l'impérialisme colonial), la Bourse (donc l'économie capitaliste) et l'imitation de l'Occident en tant que modèle civilisationnel, constituent les piliers de la Renaissance en question et les thèmes dominants des deux récits étudiés.

Cependant, contrairement à *Fatra min al-Zaman*, le narrateur interne dans *Mir'āt al-Ālam* n'est pas le guide, mais il est lui-même orienté. Ainsi, Mūsā Ibn 'Iṣām est guidé par le cheikh, tandis que 'Īsā Ibn Hishām guide le Pacha. Les deux générations, d'avant et d'après 1882 sont représentées. La jeunesse contemporaine appartenant au temps de l'écriture de ces deux récits est tour à tour celle qui informe ('Īsā Ibn Hishām) et qui est informée (Mūsā Ibn 'Iṣām). L'ancienne génération est quant à elle tantôt représentée par un Pacha, c'est-à-dire par la sphère politique et noble de l'époque de Muḥammad 'Alī Bāchā, et tantôt par un cheikh qui, si on s'en tient à son titre de cheikh en faisant abstraction du caractère divin dont il dispose, représente la sphère religieuse des ulémas. Les deux niveaux politiques et islamiques, temporel et religieux, sont ainsi évoqués et personnifiés. Le califat et le sultanat sont, quant à eux, symbolisés et désignés à l'image de la pensée muwaylihienne. Selon Ibrāhīm al-Muwayliḥī, le pouvoir était composé de deux niveaux, l'un religieux et l'autre politique. Le premier ne pouvait être concédé aux étrangers tandis que le deuxième, lui, le pouvait³⁴. L'ordre des choses restait donc identique dans les écrits et dans la pensée muwaylihiens.

Ainsi, allant de la gendarmerie et de la police aux parquets, aux tribunaux et aux avocats, à la commission de contrôle en passant par la cour d'appel et la fondation pieuse (*al-awqāf*), les riches et les fils de riches, le tribunal religieux jusqu'au palais du petit-fils du Pacha, en citant entre autres la médecine et les médecins face la peste et les épidémies, les ulémas, les notables, les commerçants, les aristocrates et les hauts fonctionnaires et les traditions, le voyage du Pacha en cette période, celle de *Fatra min al-Zaman*, se termine par une escale civilisationnelle en Occident.

En effet, après que le Pacha eut constaté et fait état des lieux de la modernité en Orient, il souhaite en connaître la source, c'est-à-dire l'Occident. Il s'agissait donc toujours bel et bien d'un des thèmes principaux de *Miṣbāḥ al-Sharq* et de ceux abordés de façon plus condensée et synthétique dans *Mir'āt al-Ālam*. Contrairement à 'Īsā Ibn Hishām, Mūsā Ibn 'Iṣām n'assiste pas à une plaidoirie au tribunal ni à ce qui se passe dans une cour d'appel au Caire, mais évoque l'avocat, le médecin, le commerçant et le paysan égyptiens face à la Bourse de marché. Au sujet des traditions,

34. *Miṣbāḥ al-Sharq*, n° 1, p. 1, col. 5.

il n'évoque pas les noces, mais les funérailles. Concernant les ulémas, il parle de l'hypocrisie et des faux-semblants des prétendus imams. Les notables cairotés ne sont pas en reste, puisqu'il les décrit avarés (le riche et les trois visiteurs), arrogants (le riche et le mendiant) et voleurs (le tuteur et les deux orphelins). *Mir'āt al-Ālam* complète ainsi *Fatra min al-Zaman* et en constitue une sorte de mini-synthèse, tel que *Fatra min al-Zaman* est celle de *Miṣbāḥ al-Sharq*. Ces deux récits ne peuvent donc être compris en dehors de leur support commun de publication *Miṣbāḥ al-Sharq* dont ils forment en réalité la synthèse thématique, puisque tous les sujets dominants du journal s'y retrouvent narrés. Le discours journalistique référentiel est à ce titre complété par le discours narratif fictionnel publié lui aussi périodiquement. La chronique, elle, prend le relais et offre au lecteur (à la Umma) le choix d'accéder au discours nahdawiste par la discussion et le dialogue.

Effectivement, les deux récits sont dialogiques. La narration et le temps sont rythmés par les dialogues entre les deux protagonistes des deux récits respectifs et des autres personnages principaux de *Fatra min al-Zaman*, tels que le maire, puis l'ami et le philosophe, dans la seconde partie de l'histoire. Dans cette deuxième partie de *Fatra min al-Zaman*, intitulée *Le Second Voyage*, et publiée en 1927, donc vingt ans après la première publication en livre de *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hishām (Ḥadīth 'Īsā Ibn Hishām)*, il ne s'agit plus de la description de Paris en regard avec celle du Caire, mais de celle de la civilisation occidentale mise en relief avec ce qu'il en a été emprunté par les Orientaux, dont les Égyptiens du Caire représentaient un échantillon de l'Orient. Une dimension urbaine est soulignée, celle de la capitale: lieu d'étude privilégié des sociétés, ici Le Caire et Paris. Tandis que dans *Mir'āt al-Ālam*, il s'agit plus de régions que de villes, en l'occurrence de l'Orient et de l'Occident, alors que dans *Fatra min al-Zaman* l'Orient est représenté par le Caire. Ce qui est confirmé par la vision détaillée de *Fatra min al-Zaman* et celle d'ensemble de *Mir'āt al-Ālam*.

Ce deuxième volet de *Fatra min al-Zaman* fut, comme le premier, d'abord publié dans le journal *Miṣbāḥ al-Sharq*, dès le numéro 116 en date du 17 août 1900, et sous le titre unique: *Fatra min al-Zaman*; titre auquel fut ajouté le sous-titre: *Bārīs (Paris)*.

Dans ce n° 116, une petite INTRODUCTION précède le texte, précisant qu'il s'agit de la première lettre de *'Īsā Ibn Hishām*. Il y est question de la visite à l'exposition universelle de Paris. Or, quelques numéros auparavant, dans l'introduction de la quatrième séance de *Mir'āt al-Ālam*, les deux narrateurs Mūsā Ibn 'Iṣām et 'Īsā Ibn Hishām se croisent dans le péri-texte qui est le leur, c'est-à-dire dans le journal *Miṣbāḥ al-Sharq*.

«Après une année d'interruption durant laquelle *Ḥadīth 'Īsā Ibn Hishām* a occupé le lecteur et forcé Mūsā Ibn 'Iṣām à interrompre son histoire, le temps passa au point qu'un

an s'écoula quand 'Īsā Ibn Hishām décida de partir en voyage pour l'Exposition universelle. Mūsā Ibn 'Iṣām reprit alors ce qu'il avait dû laisser en suspend; et nous, nous sommes alors revenus à ce qui se passait entre lui et son maître et imām³⁵.

Ce sont Mūsā Ibn 'Iṣām et 'Īsā Ibn Hishām qui sont mentionnés dans cette INTRODUCTION. Ce n'est donc pas Muḥammad al-Muwayliḥī qui est annoncé en partance pour l'Exposition universelle mais bien 'Īsā Ibn Hishām. De même que ce n'est pas le récit d'Ibrāhīm al-Muwayliḥī qui reprend, mais celui de Mūsā Ibn 'Iṣām. La différence entre l'auteur et le narrateur est donc fortement soulignée. Le « nous » employé dans cette INTRODUCTION de l'épisode quatre de *Mir'āt al-Ālam* désigne donc le public auquel Ibrāhīm al-Muwayliḥī s'inclut et non pas un « nous » qui désignerait Mūsā Ibn 'Iṣām et le cheikh. C'est un « nous » énonciatif et non narratif. On note également que le cheikh est désigné comme maître et imām. Le caractère religieux et le pouvoir du cheikh sont donc confirmés par ce titre d'imām. Enfin, dans l'introduction au premier épisode de *Fatra min al-Zaman* à Paris, Ibrāhīm al-Muwayliḥī précise bien qu'il s'agit d'une lettre relevant de *Ḥadīth 'Īsā Ibn Hishām* envoyé par Muḥammad al-Muwayliḥī. Cette partie du péri-texte de l'œuvre confirme l'identité de l'auteur de ce texte; point qui suscita pendant longtemps bien des débats.

La signature à la fin des articles-feuilletons de *Mir'āt al-Ālam* et de *Fatra min al-Zaman* soulignent clairement l'identité de leur auteur respectif. Au soixante-et-unième numéro, Ibrāhīm appose un « *alif* » à la fin du feuillet et Muḥammad en fait de même à partir du soixante-troisième numéro où l'on voit apparaître un « *mīm* » à la fin du récit. Puis, au cent-neuvième numéro, comme nous venons de le voir, l'introduction de ce feuillet de *Mir'āt al-Ālam* insiste sur le fait qu'il s'agit de deux récits de *Miṣbāḥ al-Sharq*, l'un de Mūsā Ibn 'Iṣām et l'autre de 'Īsā Ibn Hishām. Enfin, dans le cent-seizième numéro, l'introduction à la seconde partie de *Fatra min al-Zaman* permet, elle, d'identifier son auteur appelé « Monsieur Muḥammad al-Muwayliḥī » et désigné comme celui qui envoie le récit de 'Īsā Ibn Hishām. Dans la continuité, au cent-dix-septième numéro, Ibrāhīm présente la deuxième lettre de son fils comme suit: « *Fatra min al-Zaman*, Paris, la deuxième lettre de son auteur Monsieur Muḥammad al-Muwayliḥī³⁶. » La signature de Muḥammad al-Muwayliḥī change dès le cent-vingt-troisième numéro et est composée non plus d'un, mais de deux « *mīm* » à la suite; ce sont, en somme, les initiales de Muḥammad al-Muwayliḥī; ce qui ne laisse plus de doute possible ni l'opportunité de dire que le seul « *mīm* » signifie « al-Muwayliḥī » et non « Muḥammad ».

35. *Mir'āt al-Ālam*, séance 4, n° 109, p. 1.

36. *Miṣbāḥ al-Sharq*, n° 117, p. 1, col. 1.

CONCLUSION

L'INTRODUCTION au cent-neuvième numéro de la quatrième séance de *Mir'āt al-Ālam* nous renseigne ainsi quant à l'identité des narrateurs de ces deux récits muwaylihiens et souligne le lien entre eux. Ces deux récits, voisins de rubrique dont ils se partageaient l'espace, firent appel aux mêmes références, c'est-à-dire : à l'Orient et à l'Occident, à la modernisation en termes thématiques, à la rime en termes stylistiques et à l'intertextualité en termes argumentatifs.

Quant à Moïse, il apparaît comme une référence commune aux deux textes. Dans *Mir'āt al-Ālam*, au-delà du fait qu'il s'agisse du nom du narrateur interne et du personnage principal du récit, les aventures du narrateur sont rapprochées de certaines expériences de Moïse. Dans *Fatra min al-Zaman*, dès le début de l'histoire, le narrateur évoque Moïse auquel il se compare. Au début du second voyage de ʿĪsā Ibn Hishām, dans l'article-feuilleton *Fatra min al-Zaman* du cent-seizième numéro, le récit débute par cette phrase : « Depuis que nous déposâmes notre bâton de pèlerin à Paris et que nous fûmes bien installés, nous commençâmes à explorer les avenues passantes et les places imposantes³⁷. » Dans le cinquième chapitre « *Spectacles et attractions* », c'est le bâton (de Moïse) qui est de nouveau évoqué : « Si les magiciens de Pharaon et de Hāmām l'avaient aperçue, ils n'auraient pas manqué de reconnaître les mérites du bâton en tous lieux et à toutes les époques³⁸. » En note, Randa Sabry confirme notre point de vue selon lequel il s'agit d'une référence au bâton de Moïse. Elle nous dit que cela fait allusion aux « mérites du bâton : allusion à la joute qui oppose Moïse aux magiciens de Pharaon, récit plusieurs fois repris dans le Coran, notamment dans la sourate 7, *La frontière entre le Paradis et l'Enfer*, verset 104-120. Au cours de cette scène, on voit le bâton de Moïse s'imposer par plusieurs tours de force et obliger les magiciens à s'avouer vaincus³⁹. »

Ainsi, indéniablement, les deux récits ne sont pas et ne peuvent être considérés comme étrangers l'un à l'autre. Leur lecture séparée est tout à fait possible, puisque l'un et l'autre disposent d'un narrateur bien à lui et d'une histoire entièrement indépendante. Cependant, si l'on considère les parties de leurs péritextes respectifs et

37. *Miṣbāḥ al-Sharq*, n° 116, p. 1, col. 1. Cette traduction est la nôtre, croisée à celle de Randa Sabry (*Trois Égyptiens à Paris...*, 2008, p. 31). La première partie de la phrase est de nous et la deuxième de Randa Sabry. La première diffère de celle de Randa Sabry tout simplement parce que nous nous basons sur la version première du texte en 1900 tandis que Randa Sabry se base sur la version retravaillée par son auteur et éditée en 1927. Cela étant dit, comme nous le montrerons dans nos futures publications, le texte ne diffère que très peu. Les changements relèvent plus de l'agencement et de l'ordre dans lequel les propos sont dits que d'un changement de termes et de phrases.

38. Randa SABRY, *Trois Égyptiens à Paris...*, 2008, p. 73.

39. Randa SABRY, *Trois Égyptiens à Paris...*, 2008, n. 5, p. 119.

communs, eux aussi publiés au rythme des feuillets quand le besoin s'en faisait sentir, on ne peut ignorer le rapport certain entre ces deux récits, qui se veulent réalistes en ce sens qu'il y est question de l'actualité d'alors. Au-delà du thème dominant commun qu'est le rapport de l'Égypte à la modernité, c'est-à-dire du rapport de l'Orient à l'Occident au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, ces deux textes ont des points communs et des différences, notamment en ce qui concerne leurs rapports intertextuels au Coran et à la Bible dont le tableau ci-dessous fait la synthèse:

	<i>Mir'āt al-'Ālam</i>	<i>Fatra min al-Zaman</i>
Nom prophétique	Mūsā (Moïse)	ʿĪsā (Jésus)
Référence à Moïse	Réf. centrale et continue	Réf. secondaire mais présente dans les deux parties du récit
Cadre général surnaturel	Céleste (la vision surhumaine)	Terrestre (le rêve humain)
Le personnage principal (hormis le narrateur et les autres personnages)	un cheïkh génération avant 1882 sphère des ulémas donc religieuse	un pacha génération avant 1882 sphère des pachas donc politique
synthèse de	<i>Fatra min al-Zaman</i>	<i>Miṣbāḥ al-Sharq</i>

Mir'āt al-'Ālam s'inscrit de la sorte dans une nouvelle étape de l'histoire de la prose arabe moderne. Il y apporte une certaine continuité narrative dans un cadre classique en rime, celui de la *maqāma*. L'actualité politique, économique, culturelle et traditionnelle ainsi que sociale y est dépeinte. *Mir'āt al-'Ālam* comme *Fatra min al-Zaman* se préoccupe de son temps dont il fait le bilan. Sa thématique globale reste celle de la transmission présentée comme prophétique grâce à une intertextualité religieuse omniprésente. Ainsi, dans le cadre de cet objectif nahdawiste de transformation de l'Orient face à un Occident alors impérialiste et colonialiste, Ibrāhīm et Muḥammad al-Muwayliḥī proposent la lecture comme moyen d'une prise de conscience. Par le discours et la narration dans leur journal, support de communication, ils font le tableau de leur époque. La progression de la narration va alors de pair avec celle des discours et des enseignements que ces écrits journalistiques et littéraires contiennent.

Parcourir le monde devient de ce fait l'itinéraire de la narration des deux récits muwaylihiens où Mūsā Ibn ʿĪsām et ʿĪsā Ibn Hishām traversent respectivement le temps terrestre et le temps céleste grâce au regard perçant ou au rêve. Par l'exemple tiré de l'expérience de la vie, le monde est mis à nu au travers des yeux des deux narrateurs du *Miṣbāḥ al-Sharq*. Ils offrent ainsi leurs témoignages à la Umma, à ses dirigeants et au monde entier. *Ce que nous conta Mūsā Ibn ʿĪsām* résume alors les

expériences sociales et politiques du XIX^e siècle et fait la synthèse de *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hishām* en détail; tandis que *Mir'āt al-Ālam*, en tant que chronique de société, réunit ce que *Fatra min al-Zaman* rend en un «presque» roman critique et social.

Mūsā Ibn 'Iṣām offre donc à 'Īsā Ibn Hishām le *Miroir du monde* de son époque dont à son tour 'Īsā Ibn Hishām fait l'inventaire détaillé, au travers desquels ces deux narrateurs de la *Nahḍa* tentent au fond d'explicitier la problématique du destin de l'Orient face à l'Occident; et ce, de sorte que la Umma prenne conscience de sa condition et agisse pour l'améliorer. Tous deux essaient, entre autres, et grâce à *l'effet du réel* et à l'intertextualité aux Livres saints, de rendre une certaine réalité du monde. Père et fils Muwayliḥī font ainsi du discours narratif le *Miṣbāḥ Mir'āt al-Ālam lī Fatra min al-Zaman*, autrement dit *le flambeau du miroir du monde d'une époque*, celle du XIX^e siècle.

Ainsi, loin de présenter une production éphémère, Ibrāhīm et Muḥammad al-Muwayliḥī firent de leur journal *Miṣbāḥ al-Sharq*, un espace ouvert à la recherche du guide nahdawiste, se situant entre réalité et fiction, entre terre et ciel, entre le monde d'ici-bas et le monde céleste. Leur voyage d'Orient en Occident se veut à l'image du voyage nocturne durant lequel le prophète Muḥammad se rendit à Jérusalem où il pria en compagnie d'Abraham, de Moïse et de Jésus. Voyage durant lequel il prit l'échelle *al-mi'rāj* pour monter jusqu'aux cieux et y rencontrer Dieu; pour, ensuite, traverser le paradis et l'enfer; et pour, finalement, dès son retour auprès des siens, se heurter à leur incrédulité. Ainsi, en prophètes, les deux narrateurs muwaylihiens traversent le temps et l'espace sans pour autant atteindre leurs objectifs. Leur communauté, à laquelle ils adressent ces récits, reste sourde à leurs appels, tout comme le furent celles d'Abraham, de Moïse et de Jésus.

Conclusion: guider l'humanité par la religion ou la modernité, à travers le verbe (l'écrit en discours ou récit), demeure énigmatique et presque sans écho, du moins selon les Muwayliḥī.

BIBLIOGRAPHIE

- MUWAYLIḤĪ (AL-) IBRĀHĪM, 1898-1900, «Mir'āt al-Ālam», *Miṣbāḥ al-Sharq*, Le Caire, n^{os} 60, 61, 62, 109, 110, 111, 114, 115 et 119, p. 1-2.
 —, 1898-1903, *Miṣbāḥ al-Sharq*, Le Caire, n^o 266.
 MUWAYLIḤĪ (AL-) MUḤAMMAD, 1898-1902, «Fatra min al-Zaman», *Miṣbāḥ al-Sharq*, Le Caire, n^{os} 21, 23-24, 30-35, 38-44, 48-50, 54-55, 57-59, 63-64, 68-69, 71-72, 74, 80, 87-92, 103-107, 116-117, 121, 123, 126, 130, 133, 192-193 et 196.
 —, 2007, *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hishām. Chronique satirique d'une Égypte fin de siècle*, trad., annotations et présentation par Randa Sabry, préface de Luc Dehevels, Paris, Du Jasmin, 391 pages.

- , 2008, *Trois Égyptiens à Paris*, trad., annotations et présentation par Randa Sabry, préface de Richard Jacquemond (Coll. Le Simoun), Paris, Du Jasmin, 124 pages.
- ALLEN, Roger, 1974, «Some new al-Muwayliḥī materials or the unpublished *Ḥadīth ʿĪsā Ibn Hishām*», *Humaniora Islamica II*, The Hague, p. 139-180.
- , 1992, *A Period of Time*, Londres, Ithaca Press, 403 pages.
- , 1993, «al-Muwayliḥī», *E. I.*², t. VII, p. 815-816. Leiden, E. J. Brill.
- , 2002 a, *Muḥammad Ibrāhīm al-Muwayliḥī: Ḥadīth ʿĪsā Ibn Hishām*, Le Caire, al-Majlis al-aʿlā li l-thaqāfa, 548 pages.
- , 2002 b, *Muḥammad Ibrāhīm al-Muwayliḥī: ʿIlāj al-nafs wa maqālāt lam tunshar fī kitāb*, Le Caire, al-Majlis al-aʿlā li l-thaqāfa, 151 pages.
- , 2007 a, *Ibrāhīm al-Muwayliḥī* (Coll. al-Aʿmāl al-kāmila, Série *Ruwwād fann al-qiṣaṣ*) Le Caire, al-Majlis al-aʿlā li l-thaqāfa, 240 pages.
- , 2007 b, Ibrāhīm AL-MUWAYLIḤĪ, *Spies, Scandals and Sultans: Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire*, transl. and introd. by Roger Allen, Rowman & Littlefield, 185 pages.
- BADR ʿABD AL-MUHSIN ṬAHA, 1992, *Ṭaṭawwur al-riwāya al-ʿarabiyya al-ḥadītha fī miṣr (1870-1938)* (Coll. Maktabat al-dirāsāt al-adabiyya n° 32), Le Caire, Dār al-Maʿārif, 442 pages.
- BARAKĀT, Dāwūd, 2001, *al-Thawra al-ʿUrābiyya baʿda khamsīn ʿāman, ruʿyat ṣaḥīfat al-Abrām*, Étude et commentaire de Laṭīf Muḥammad Sālim, Le Caire, Dār al-kutub wa l-wathāʾiq al-qawmiyya, 327 pages.
- BAUDE DE MAURCELEY, 26/11/1884, «L'expulsion d'Ibrāhīm-Bey», *Le Figaro*, n° 33.
- DEHEUVELS, Luc-Willy, 1996, «Mythe, raison et imaginaire dans la littérature contemporaine, un extrait du *Ḥadīth ʿĪsā Ibn Hishām* de Muḥammad al-Muwayliḥī (1858?-1930)», *Étude sur la littérature égyptienne*, Peuples méditerranéens, n° 77, p. 3-26.
- DERRAGUI, Zoubir, 1987, *Le genre picaresque dans les littératures arabe, espagnole et française*. Dir. Barbot Michel et Brunel Pierre, Paris, Paris 3, Thèse n° 1987PA0400366, 3 vol., XIII-299, 269 et 305 pages.
- DJABALLAH BOULAHBEL, Marie-Claire, 2004, *Le discours argumentatif dans le journal al-Ittiḥād et le deuxième chapitre de Mā Hunālik d'Ibrāhīm al-Muwayliḥī*, Mémoire de maîtrise, Dir. Luc-Willy Deheveuls, INALCO, 220 pages.
- , 2005, *L'œuvre journalistique d'Ibrāhīm al-Muwayliḥī à travers ses maqāmāt Mir'āt al-Ālam*, Mémoire de DEA, Dir. Luc-Willy Deheveuls, INALCO, 154 pages.
- , 2010, *Entre journalisme et littérature feuilletonesque: la Nahḍa selon Ibrāhīm al-Muwayliḥī et ses contemporains. Discours, récits et chroniques de société dans la presse égyptienne du XIX^e siècle*. Thèse de doctorat, soutenue le 12 juin 2010, à l'INALCO, sous la dir. de Luc-Willy Deheveuls et de Roger Allen, 2 vol., 1-455 et 456-917 pages.
- , 2010, «*Mir'āt al-Ālam de Fatra min az-Zaman: les Muwayliḥī et la Nahḍa*», *Middle Eastern Literatures*, 13 (2010), vol. 2, p. 153-170.
- , 2010, «L'Orient au contact de l'Occident: identités et sociétés dans le journal *Miṣbāḥ al-Sharq* d'Ibrāhīm al-Muwayliḥī, Égypte 1898-1901», *Contact des cultures: perspectives pluridisciplinaires et translocales*, Journées d'études, 21 et 22 février 2008, Paris, INALCO, 2008, Coll. Colloques Langues 'O, p. 51-67.
- , À paraître, «Le regard de l'Orient sur l'Occident dans la littérature périodique nahdawiste: le cas des récits d'Ibrāhīm et de Muḥammad al-Muwayliḥī dans leur journal *Miṣbāḥ al-Sharq* (1898-1903)», Actes du Colloque international «*Alter et ego*»: de la conscience de l'altérité à la construction d'une identité dans la littérature arabe contemporaine, les 29 et 30 octobre 2010. Université Libre de Bruxelles et Université de Lorraine, publication prévue pour 2013-14.
- EL-MOUELHY, Ibrahim (m. 1997), 1938, «Ibrāhīm Bek al-Muwayliḥī», *Al-Risāla*, Le Caire, Année 6, n° 249, 11/4/1938, p. 617-620 et n° 250, 18/4/1938, p. 658-662.
- 1954 a, «Les Mouelhy en Égypte: Mohamed El Mouelhy Bey», *Cahier d'histoire égyptienne*. Le Caire, Dār al-Maʿārif, Imp. Urwand Fils, Série II, n° 2, p. 168-179.

- 1954 b, «Ibrahim El Mouelhy Pacha: Les Mouelhy en Égypte», *Cahier d'histoire égyptienne*. Le Caire, Dār al-Ma'ārif, Imp. Urwand Fils, Série II, n° 2, p. 313-328.
- GENETTE, Gérard, 1972, *Figure III*. Paris, Seuil, Coll. Poétique, 282 pages.
- , 1983, *Discours du récit*, essai de méthode (Coll. Points Essais), Paris, Seuil, 435 pages.
- , 1986, *Théorie des genres*, (Coll. Essais, Points), Paris, Seuil, 205 pages.
- , 1987, *Seuils*. Paris, Seuil, 426 pages.
- GEORGEON, François, 2003, *Abdülhamid II, Le sultan calife (1876-1909)*, Paris, Fayard, 528 pages.
- GIGNOUX, Anne Claire, 2004, *Initiation à l'intertextualité* (Coll. Thèmes & études), Paris, Ellipses, 156 pages.
- HALLAQ, Boutros (dir.), Heidi Toelle (dir.) et al., 2007, *Histoire de la littérature arabe moderne, tome 1, 1800-1945* (Coll. Sindbad, La Bibliothèque arabe. Hommes et sociétés), Paris, Actes Sud, Sindbad, 784 pages.
- HAWWĀRĪ, Aḥmad Ibrāhīm, 1993, *Naqd al-mujtama' fi Ḥadīth 'Īsā Ibn Hishām*, Le Caire, 'Ayn li-l-dirāsāt wal-buḥūthāt al-insāniyya wa l-ijtimā'iyya, 287 pages.
- HOURANI, Albert, 1991, *La pensée arabe et l'Occident 1798-1939*, trad. par Besses Sylvie, Paris, Naufal, 404 pages.
- KILITO, Abdelfattah, 1983, *Les Séances. Récits et codes culturels chez Hamadani et Harir*, Paris, Sindbad, 296 pages.
- MASSON, Denise, 1976, *Le Coran I-II*, Paris, Gallimard, 355 et 772 pages.
- PIÉGAY-GROS, Nathalie, 1996, *Introduction à l'intertextualité*. Dir. Bergez Daniel, Paris, Dunod, 186 pages.
- SABRY, Randa, 2005, «Les Ulémas», *Abram Hebdo en ligne*, 16 novembre 2005, <http://hebdo.ahram.org/Arab/Ahram/2005/11/16/litto.htm>
- , 2007, cf. Muḥammad al-Muwayliḥī
- , 2008, cf. Muḥammad al-Muwayliḥī
- WIDMER, Gottfried, 1954, «Beiträge zur neuarabischen Literatur IV, Ibrāhīm al-Muwayliḥī: Der Spiegel der Welt», (*Die Welt des Islams*), Leiden, Brill, p. 57-126.

Addenda

DJABALLAH BOULAHBEL

- , 2012, *La presse écrite au Moyen-Orient: support, langue et forme (fin XIX^e-début XX^e)*. Yod nouvelle série n°17, Jules Danan et Marie-Claire Djaballah-Boulahbel (Dirs), Paris, INALCO.
- , 2012, «L'article-feuilleton: création littéraire et générique et transformations sociales et politiques à travers le périodique arabe en Égypte (1892-1902)», *La presse écrite au Moyen-Orient: support, langue et forme (fin XIX^e-début XX^e)*, Yod nouvelle série, n°17, Jules Danan et Marie-Claire Djaballah Boulahbel (Dirs), Paris, INALCO, p. 87-97.
- , À paraître, *Ibrāhīm al-Muwayliḥī wa-l-Nahda al-miṣriyya, bayna al-siyāsa wa-l-ṣiḥāfa wa-l-'adab*⁴⁰. Le Caire, éd. al-Majlis al-'a'lā li-l-thaqāfa: traduction et publication du tome 1 de ma thèse de doctorat en arabe.
- , À paraître, *Taṣnīf 'a'māl Ibrāhīm al-Muwayliḥī*. Le Caire, éd. al-Majlis al-'a'lā li-l-thaqāfa⁴¹. Traduction et publication du tome 2 de ma thèse de doctorat en arabe.
- , À paraître, «Entre péri-texte journalistique et péri-film cinématographique: La lecture communicationnelle dans le monde arabe au XXI^e siècle», *Stratégies d'anticipation de la lecture dans le monde arabe*. Elisabeth Vauthier et Najeh Jegham (Dirs), Presses Universitaires de Rennes, publication prévue pour fin 2013.

40. *Ibrāhīm al-Muwayliḥī et la Nahda égyptienne, entre politique, presse et littérature*.

41. *Catalogage et classification des œuvres d'Ibrāhīm al-Muwayliḥī*.