



HAL
open science

Imru' al-Qays, "porte-étendard des poètes vers le Feu", dans le Livre de la poésie et des poètes d'Ibn Qutayba

Katia Zakharia

► To cite this version:

Katia Zakharia. Imru' al-Qays, "porte-étendard des poètes vers le Feu", dans le Livre de la poésie et des poètes d'Ibn Qutayba. *Arabica*, 2009, 56 (2-3), pp.192-234. 10.1163/157005809X438460 . hal-01423476

HAL Id: hal-01423476

<https://hal.science/hal-01423476v1>

Submitted on 29 Dec 2016

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

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

Imru' al-Qays, « porte-étendard des poètes vers le Feu », dans le *Livre de la poésie et des poètes d'Ibn Qutayba* *

KATIA ZAKHARIA

Université de Lyon (Lumière-Lyon 2), GREMMO-UMR 5195

Abstract/Résumé

In his *Kitāb al-Ši'r wa-l-Šu'arā'*, Ibn Qutayba devotes to Imru' al-Qays a notice in two parts, each of which tells a partly different version of the pre-islamic poet's "biography". This article analyses and compares these two parts in order to reveal that they form a structure and to show that this structure became the basis of the poet's legend over the centuries.

Dans son *Kitāb al-Ši'r wa-l-Šu'arā'*, Ibn Qutayba consacre à Imru' al-Qays une notice en deux parties dont chacune rapporte une version partiellement différente de la "biographie" du poète préislamique. Cet article analyse et compare ces deux parties, afin de démontrer qu'elles constituent une structure et d'établir que cette structure a constitué le fondement de la légende du poète à travers les siècles.

Mots-clés

Ibn Qutayba, Imru' al-Qays, poésie, *mu'allaqa*, mythe, légende, poésie et islam, filiation symbolique, Byzance, Arabie

« The murdered man was not an occupant of the house, » said the inspector. « Oh, I see, » said Mrs Hemming, still vaguely, « he came here to be murdered. How odd. »

Agatha Christie, *The Clocks*

Dans le *Kitāb al-Ši'r wa-l-Šu'arā'*, Ibn Qutayba (m. 276/889) propose la première "biographie", structurée comme telle, du poète préislamique Imru' al-Qays, bien que l'on trouve dans des sources antérieures, notamment les *Ṭabaqāt* d'Ibn Sallām al-Ġumaḥī (m. c. 231/846), des informations à caractère "biographique" concernant celui à propos duquel Abū Hurayra¹ faisait dire au prophète Muḥammad : « Imru' al-Qays est le porte-étendard des poètes vers le Feu »².

Cette notice présente une double importance : le personnage dont elle traite étant l'un des plus

* Mes remerciements vont à Abdallah Cheikh-Moussa, pour ses remarques et suggestions, et pour la référence citée en note 135, qu'il m'a transmise et dont je lui sais gré ; à Pierre Larcher, pour ses remarques et suggestions, qui m'ont enhardi à mieux expliciter l'ancrage mythique du texte analysé ; à Kees Versteegh, qui a pris le temps de me confirmer, en l'argumentant, le bien-fondé de l'attribution à Zaġġāġī des *Aḥbār Abī l-Qāsim al-Zaġġāġī* ; à l'équipe de la Médiathèque de la MMSH, particulièrement à Olivier Dubois, pour son aide précieuse dans la consultation des sources imprimées.

¹ Célèbre compagnon du prophète Muḥammad, « Abū Hurayra [m. v. 38/659] presumably did tell many stories about Muḥammad, but the authentic ones may be only a small amount of the huge number of traditions traced to him. » O. Robson, « Abū Hurayra », *EL*, I, p. 129a).

Dans les faits, tous les articles de l'*Encyclopédie de l'Islam* cités dans cet article ont été consultés sur *Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition*, I-XII, P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel et W.P. Heinrichs (éd.), Leyde, Brill, 2003. Cependant, pour conformer la présentation de la contribution aux normes d'*Arabica*, ils seront référencés à partir des deux éditions imprimées, française pour les auteurs francophones et anglaise pour les autres.

² Voir *infra*. *Imru' al-Qays ṣāḥib liwā' al-šu'arā' ilā l-nār*. Ce *ḥadīth* figure sous le numéro 6830 dans le seul *Musnad* d'Ibn Ḥanbal/*...al-muktirīn*/Abū Hurayra. Sur la complexité des relations entre la poésie et l'islam naissant, voir Cl. Gilliot, « Poète ou prophète ? Les traditions concernant la poésie et les poètes attribuées au prophète de l'islam et aux premières générations musulmanes », in F. Sanagustin (éd.), *Paroles, signes, mythes, Mélanges offerts à Jamal Eddine Bencheikh*, Damas, IFEAD, 2001, p. 331-96.

connus du patrimoine classique, il est intéressant de retracer la première mise en texte formalisée, qui nous soit parvenue, de sa biographie/légende ; il sera tout aussi intéressant d'accompagner, par l'étude de l'un de ses textes fondateurs, la naissance dans la prose littéraire abbasside du genre "biographie", en parallèle au *'ilm al-riġāl* dans le domaine de la transmission des dits prophétiques et de l'hagiographie³.

L'édition utilisée du *Kitāb al-Ši'r wa-l-Šu'arā'* est celle, sans date, de Dār al-Ṭaqāfa (Beyrouth). L'imprimeur a repris l'édition de Michael Jan De Goeje⁴ et a demandé à deux universitaires reconnus, Muḥammad Yūsuf Naġm et Iḥsān 'Abbās, qui se sont pliés à l'exercice, de rajouter les notes qui leur semblaient nécessaires⁵.

La notice consacrée à Imru' al-Qays est en deux parties, constituant chacune une version de sa biographie. Dans l'édition consultée, la partie la plus courte couvre un peu plus de sept pages et la plus longue, un peu plus de dix-huit, soit près du triple⁶. Une lecture rapide pourrait faire apparaître la première comme une version abrégée de la seconde. Mais la relation entre les deux est beaucoup plus complexe et la plus diserte ne constitue aucunement une expansion de l'autre. Si la seconde version détaille des "informations" plus concises dans la première, ces développements transforment le narré. De plus, chaque version inclut des indications ou récits qu'elle est la seule à présenter. Enfin, quand une même "information" figure dans les deux versions, elle n'est pas

³ Šu'ba b. al-Ḥaġgaġ, considéré comme le premier expert en transmission du *ḥadīth* meurt en 159/776 et Ibn Sa'd, auteur du premier répertoire biographique de transmetteurs qui nous soit parvenu, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr*, meurt en 230/845. Voir G.H.A. Juynboll, « Riġāl », *El*, VIII, p. 514b.

⁴ *al-Ši'r wa-l-Šu'arā'* [*Liber poësis et poëtarum*], éd. M.J. de Goeje, Leyde, E.J. Brill, 1904.

⁵ Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ši'r wa-l-Šu'arā'*, Beyrouth, Dar al-Ṭaqāfa, s.d. 2 vol. La notice qui nous intéresse est volume I, p. 50-75. L'éditeur précise p. 5 : *wa-qad i'tamadnā fi ḥādīhi l-ṭab'a 'alā ṭab'at De Goeje [... wa-] 'araḍnā l-kitāb alā [...]* Muḥammad Yūsuf Naġm wa-[...] Iḥsān 'Abbās *fa-aḍafā ilayhi min al-ta'liqāt wa-l-ḥawāšī mā waġadāhu ḍarūriyyan*. Ce commentaire justifie la mention, sur la couverture, de l'indication *ṭab'a muḥaqqqa wa-mufahrasa*.

⁶ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa-l-Šu'arā'*, p. 50 à 57, l. 4 pour la 1^o partie/*al-Ši'r wa-l-Šu'arā'-w*, p. 12-14 (*mā yunālu*) ; p. 57, l. 5 à p. 75 pour la 2^o ; *al-Ši'r wa-l-Šu'arā'-w*, p. 14-20 (*wa-l-bālī*). L'introduction de cet important ouvrage a fait l'objet d'une traduction française de référence (Ibn Qutaiba. *Introduction au Livre de la poésie et des poètes*. Texte arabe d'après l'édition De Goeje. Avec introduction, traduction et commentaire par M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, Les Belles Lettres, 1947). Sur la "biographie" d'Imru' al-Qays, le travail de R. Blachère sur la poésie préislamique et ses poètes demeure une source documentaire de première importance, même quand les grilles de lecture du célèbre orientaliste ne sont plus d'actualité (voir R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Maisonneuve, 1990, II, p. 243-292 notamment et particulièrement p. 261-262).

Les sources arabes sont citées avec un double système de renvois, pour faciliter l'accès aux textes. Les références à une édition imprimée sont données de manière conforme à la tradition académique, puis suivies par un renvoi au même passage sur la bibliothèque virtuelle www.alwaraq.net. Dans le second cas, la mention-w, fait suite au titre, avec, entre parenthèses, si nécessaire, le segment à rechercher (si la citation arabe est en annexe, ce segment n'est pas donné). Sur les quatre-vingt-dix-huit références concernées, seules deux présentaient une variante entre les deux versions. Dans les deux cas, elle était sans incidence sur la compréhension générale. Enfin, toutes les références en ligne ont été confirmées par une consultation entre les 15 et 28 février 2009.

forcément traitée identiquement, ni ne se compose des mêmes "faits". En d'autres termes, la "biographie" qu'elles livrent n'est pas la même. Cette spécificité n'est pas propre à notre seule notice puisque, comme l'observe Abdallah Cheikh-Moussa :

Si l'on passe au *Kitāb al-Ši'r wa l-Šu'arā'*, on constate que l'édition orientaliste [De Goeje] propose, comme d'ailleurs celle du Caire, deux notices différentes, avec des variantes somme toute importantes, notamment dans le texte des vers, pour onze poètes et non des moindres. Si l'on ajoute à cela les titres différents qui lui sont donnés, on ne peut pas ne pas se demander en quoi consiste très exactement l'ouvrage «authentique» d'Ibn Qutayba, à supposer qu'un tel ouvrage ait jamais existé avec ce que nous entendons aujourd'hui par authenticité. Faut-il penser qu'il y a eu une évolution dans son «enseignement» et que nous avons affaire à des versions recueillies par ses disciples successifs ou alors, et plus justement, qu'il n'y a jamais eu de version définitive ?⁷

Autant il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'apporter de réponse concluante en ce qui concerne la genèse de ces deux versions, que la tradition considère, depuis des siècles, comme les deux parties inséparables d'un même ensemble, sinon en assumant, comme A. Cheikh-Moussa, « qu'il n'y a jamais eu de version définitive », autant on peut analyser ce diptyque, une fois constitué et présenté à la postérité comme tel, tant comme un espace littéraire clos, que comme le témoin d'une culture.

L'article traitera essentiellement des données à caractère biographique, communes aux deux versions et propres à chacune. L'arrière-plan historique et social, étroitement lié à l'Histoire tribale de l'Arabie préislamique et à ses relations avec ses voisins sassanides et byzantins, qui mériterait une étude spécifique, ne sera abordé que lorsqu'il alimentera directement l'élaboration de la légende d'Imru' al-Qays. De même, après avoir envisagé de consacrer une partie de cette étude à suivre la destinée des données analysées dans les sources postérieures, j'ai choisi de différer ce travail, faute de place dans les limites d'un article. Cependant, j'apporterai des indications sur ce sujet quand elles seront indispensables pour éclairer mon propos.

1. Les thèmes⁸ communs

⁷ A. Cheikh-Moussa, « Considérations sur la littérature *d'adab*: présence et effets de la voix et autres problèmes connexes », *al-Qantara*, XXVII/1 (2006), p. 52-53.

⁸ « Thème » est pris dans le sens de « l'idée fondamentale exprimée par un motif ou un assemblage de motifs » [A. Christensen, « Motif et thème. Plan d'un dictionnaire des motifs de contes populaires, de légendes et de fables », *Folklore Fellows Communication*, 59 (1925), p. 8]. Si le concept de « thème » peut être utilisé ici, celui de motif, quoique pertinent, ne sera pas retenu, en raison de « la confusion » et du « flottement terminologique » qui le rendent en partie inopérant [J.-M. Grassin, « Motif » in R. Escarpit (dir.), *Dictionnaire international des termes littéraires*, Berne, A. Francke, 1979-1989].

Quoique l'histoire⁹ d'Imru' al-Qays soit célèbre, il convient de commencer par restituer les thèmes communs aux deux versions, qui constituent le squelette ou le substrat sans lequel la légende du poète préislamique n'aurait pu, ni ne pourrait, avoir cours. Débarrassée de ses détails et variantes, la trame thématique commune aux deux versions est la suivante :

- Imru' al-Qays b. Ḥuḡr, de Kinda, a vécu avant l'avènement de l'islam, à une période qui peut être approximativement datée. Ḥuḡr (son père) avait l'autorité sur les Banū Asad. Ils entrèrent en conflit, comme en témoignent les vers du poète attribué des Banū Asad, 'Abid b. al-Abras¹⁰, et Ḥuḡr fut tué.
- Lorsqu'Imru' al-Qays, poète et libertin, en fut informé, il fit le serment de ne plus boire avant d'avoir vengé son père. Avec ses alliés, il lança une importante offensive contre les Banū Asad, mais se trompa de cible, attaquant les Banū Kināna. Il n'en réussit pas moins à faire subir de lourdes pertes aux Banū Asad. Il alla ensuite de clan en clan, puis se rendit chez l'empereur byzantin. Celui-ci le reçut, des vers du poète en témoignent. Quand il prit le chemin du retour, l'empereur lui fit tenir une tunique empoisonnée qu'il revêtit. Il en mourut, après avoir prononcé ses dernières paroles, qui incluaient au moins les trois termes : plaie, demain et Ancyre¹¹.
- Des voyageurs, partis du Yémen pour se rendre auprès du prophète Muḥammad, et qui s'étaient perdus en chemin, furent sauvés de la soif par un autre voyageur. Les ayant entendus réciter deux vers d'Imru' al-Qays, dans lesquels il faisait mention du point d'eau de Ḍarīḡ, il leur indiqua où se trouvait ledit point, en soulignant la véracité du propos du poète.
- On faisait grief à Imru' al-Qays d'une partie de ses vers, particulièrement l'hémistiche : « Item, femme grosse – visitée ! - et nourrice »¹². D'autres aspects de sa poésie sont appréciés, surtout ses descriptions des chevaux. Il fut le premier poète à utiliser certaines tournures et images que ses successeurs admirèrent et reprirent. Beaucoup pensent qu'il fut le premier à ouvrir un poème avec le thème de la halte devant les traces du campement abandonné.

2. Traitement par chaque version des thèmes communs

2.1. Nom et généalogie du poète :

La première version (désormais V₁) donne un lignage court : le poète, son père Ḥuḡr, son grand-père 'Amr¹³ et une *nisba* tribale (Kindī) (1)¹⁴. La deuxième version (désormais V₂) remonte à la septième génération, reliant le poète aux deux grandes figures des Kinda : celle du fondateur de la dynastie de leurs " rois", prénommé Ḥuḡr (comme le père du poète) et surnommé Ākil al-Murār (2)¹⁵, et celle de

⁹ L'historicité des informations n'est pas examinée ici. Ce sont des *données narratives* qui sont soumises à l'examen. Les termes « histoire », « faits » ou « événements » sont entendus comme *histoire, faits ou événements mentionnés comme tels dans le texte narratif*, sans préjuger qu'ils aient pu, par ailleurs, se produire dans la réalité ou n'avoir jamais eu lieu. De même, l'utilisation du présent de l'indicatif ne reflète pas une adhésion de ma part aux propos rapportés, mais le fait qu'ils sont rapportés par Ibn Qutayba sans être relativisés ou mis en doute.

¹⁰ Il s'agit là d'un des nombreux exemples, dans l'ensemble de la notice, de la relation supposée ou souhaitée entre les contenus poétiques et la réalité événementielle véhiculée par le discours en prose.

¹¹ Nom ancien de l'actuelle Ankara. Dans les deux cas l'équivalent arabe est *Anqara*.

¹² P. Larcher, *Les Mu'allaqat ou Les sept poèmes préislamiques*, traduits de l'arabe, avec introduction et notes ; préface d'A. Miquel, Paris, Fata Morgana, 2000, p. 49.

¹³ Pour certaines sources, son grand-père se prénomme al-Ḥārīt et 'Amr est son arrière-grand-père.

¹⁴ Pour des raisons d'ordre technique, le texte arabe des citations figure à la fin de l'article, à la demande de l'éditeur. Dans l'article, chaque renvoi à une citation en arabe sera annoncé par son numéro d'ordre donné entre parenthèses.

¹⁵ I. Shahīd et A.F.L. Beeston, « Kinda », *EL*, V, p. 118a: « It was this Hudjir [Ākil al-Murār] who, in the second half of the 5th century and supported by the power of Ḥimyar moved into central and northern Arabia and assumed supremacy over

l'ancêtre éponyme de la tribu, du moins selon l'interprétation de certains généalogistes, pour lesquels Ṭawr, le dernier à être mentionné dans la chaîne proposée, n'était autre que Kinda lui-même : « [...] *Ṭawr wa-huwa Kinda* »¹⁶. La divergence, à l'intérieur d'un même recueil, et à huit pages d'intervalle, sur la généalogie du poète, vient rappeler les incertitudes entourant son lignage¹⁷.

2.2. La chronologie :

Pour situer le poète dans le temps, V₁ utilise la référence aux *ṭabaqāt* (ici, classes générationnelles) et le situe dans la plus ancienne, autrement dit la première : *min al-ṭabaqa l-ūlā*¹⁸. Mais Ibn Qutayba ne considère pas cette classe, quoique la première, comme fondatrice de la poésie. En effet, la présentation d'Imru' al-Qays, qui inaugure, dans l'ouvrage, les biographies classées chronologiquement, est séparée de l'introduction par une brève notice intitulée « Les premiers poètes » (*awā'il al-šu'arā*)¹⁹ ; de plus, on le verra, des informations rapportées par Ibn Qutayba attribuent certains des plus célèbres vers d'Imru' al-Qays à d'autres poètes présentés comme antérieurs, ou désignent des poètes comme l'ayant précédé. Ce début (premier poète de la première génération), s'il est déterminant, n'est donc pas d'ordre strictement chronologique.

V₂ se réfère, pour situer Imru' al-Qays dans le temps, à des données historiques et tente de proposer une datation : le poète a vécu sous le règne d'Anūšarwān²⁰, affirme Ibn Qutayba, qui intervient directement dans le texte et parle à la première personne (*li-annī wağadtu ... wa-wağadtu ...*)²¹. Il justifie son propos comme suit : une des anecdotes rapportées sur Imru' al-Qays fait intervenir al-Ḥarīṭ b. Abī Šamr, dit al-Akbar²² ; or, celui-ci a été mis à son poste par Anūšarwān, il est donc logique

the Arab tribes of Ma'add. [...] It was his descendants, the Banū Ākil al-Murār, that dominated the political and military scene in Arabia for almost a century. »

¹⁶ Certains généalogistes considèrent, comme V₂, que Ṭawr, dernier personnage de la chaîne, était surnommé Kinda, et qu'il a donné ce nom à sa descendance ; c'est l'une des versions que rapporte Iṣfahānī, d'après Ibn al-A' rābī [*Kitāb al-Ağānī*, éd. S. Ġābir, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992, IX, p. 93] ; c'est également la position des auteurs de l'article « Kinda » cité dans la note précédente). Selon d'autres, la chaîne est tronquée et Kinda et Ṭawr distincts. Trois générations les séparent par exemple pour Ibn Sallām (Ibn Sallām al-Ġumahī, *Ṭabaqāt fuḥūl al-šu'arā*, éd. M.M. Šākir, Le Caire-Djedda, Dār al-Madanī, s.d. sauf la préface datée de 1980, I, p. 51 / *Ṭabaqāt fuḥūl al-šu'arā-w*, p. 7).

¹⁷ S. Boustany, « Imru' al-Qays », *EL*, III, p. 1205-1207 : « Sur sa généalogie, les sources sont en désaccord. La chaîne d'ancêtres donnée par le Basrien al-Ašma'ī diffère en plusieurs points de celles que fournissent le Kūfien Ibn al-A' rābī, le Baghdadien Muḥammad b. Ḥabīb ou d'autres informateurs que l'*Ağānī* cite sans les nommer. »

¹⁸ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā*, p. 50 / *al-Ši'r wa l-šu'arā-w*, p. 12.

¹⁹ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā*, p. 48-49 / *al-Ši'r wa l-šu'arā-w*, p. 12.

²⁰ Ou Anūširwān. Il s'agit de la forme arabe du surnom de l'empereur sassanide Chosroes I.

²¹ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā*, p. 66 / *al-Ši'r wa l-šu'arā-w*, p. 17.

²² Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā*, p. 61 / *al-Ši'r wa l-šu'arā-w*, p. 17. Éponyme du phylarque al-Ḥarīṭ b. Abī Šamr Ġabala (m. 569)

de penser que le poète vivait sous son règne. Ibn Qutayba tente ensuite de définir le temps qui sépare ce règne de l'avènement de l'islam, en se référant à la date de naissance du prophète Muḥammad (3).

Évoquant cette date, dont on sait par ailleurs qu'elle n'est pas connue exactement²³, Ibn Qutayba se montre plus soucieux de détails que dans son *Kitāb al-Ma'ārif*, où il reprenait brièvement l'affirmation convenue qui la superpose à l'année dite « de l'éléphant »²⁴. Il la situe quarante ans après le début du règne d'Anūšarwān, soit trois ans, dit-il, après le début du règne de son fils et héritier Hurmuz : *ka-annah wulida li-ṭalāt sinīn ḥalat min wilāyat Hurmuz ibn Kisrā*²⁵... Si l'on s'en tient à ce qui vient d'être dit, pour Ibn Qutayba, Imru' al-Qays a vécu moins d'un demi-siècle avant la naissance du prophète Muḥammad²⁶.

Aussitôt, pour réintroduire dans son texte une distance temporelle que les précédents éléments avaient gommée, l'auteur évoque, pour attester ses propos²⁷, un *mu'ammār*, le redoutable archer 'Amr b. al-Musabbah, contemporain à la fois d'Imru' al-Qays, qui l'avait chanté dans un vers, et du prophète Muḥammad, devant lequel il s'était présenté à l'âge de cent-cinquante ans (4). Il s'agit d'une démarche pédagogique (l'occasion de faire connaître ce *mu'ammār* et les vers le concernant)²⁸ et idéologique (établir un pont entre Imru' al-Qays, figure emblématique de la poésie préislamique, et l'Islam, par le truchement d'un macrobien, la longévité attribuée à ces personnages permettant, comme on le sait, de créer des liens là où la chronologie les dit impossibles). Cette double démarche rapproche le poète préislamique de l'islam, tout en le maintenant à distance : elle traite donc conjointement de temps chronologique et de temps mythique. On verra plus loin que V2 met en place d'autres données allant dans le même sens et confirmant qu'Ibn Qutayba contribue à forger, à

²³ F. Buhl [A.T. Welch], « Muḥammad », EI, VII, p. 360b : « The very first question a biographer has to ask, namely when the person was born, cannot be answered precisely for Muḥammad. »

²⁴ Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma'ārif*, éd. T 'Ukāšā, Le Caire, Maṭba'at dār al-kutub, 1960, p. 150/*Kitāb al-Ma'ārif-w*, p. 33 : *wa-wulida rasūlu llāh .ṣallā llāh 'alayhi wa-sallam 'ām al-fil*.

²⁵ Ibn Qutayba, *al-Šī'r wa l-Šu'arā'*, p. 66/*al-Šī'r wa l-Šu'arā'-w*, p. 19.

²⁶ Des sources postérieures estiment ce délai à cinquante-cinq ans, comme Ibn al-'Adīm (m. 660/1262), *Buḡyat al-ṭalab fi ta'rīḥ Ḥalab*, éd. S. Zakkār, Damas, 1991, IV, p. 1997/*Buḡyat al-ṭalab-w*, p. 752. Attribuant cette information à Ibn al-Maḡribī, Ibn al-'Adīm l'oppose à celle que l'on retrouve chez Ḡāḥiz, pour qui ce délai serait, au minimum, de cent cinquante ans et, au maximum, de deux cents (Ḡāḥiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. F. 'Aṭwī, Beyrouth, Dār Ṣa'b, 1982, I, p. 54/*Kitāb al-Ḥayawān-w*, p. 26).

²⁷ Ibn Qutayba, *al-Šī'r wa l-Šu'arā'*, p. 67/*al-Šī'r wa l-Šu'arā'-w*, p. 19 : *wa-mimmā yašhadu li-hādā*.

²⁸ Cela est confirmé par le fait qu'Ibn Qutayba mentionne, à la suite de ce passage, deux autres vers composés sur 'Amr b. al-Musabbah par un poète qui n'est pas nommé.

partir de l'histoire et des histoires de l'Arabie préislamique, ce qui ressortit pour lui d'un passé mythique commun²⁹.

2.3. Ḥuḡr et les Banū Asad :

Dans les deux versions, Ḥuḡr avait l'autorité sur les Banū Asad, ils entrèrent en conflit et Ḥuḡr fut tué. Mais, les détails donnés sont différents, voire antithétiques : dans V₁, Ḥuḡr est dans son bon droit et dans V₂, ce sont les Banū Asad.

Selon V₁, les Banū Asad ayant refusé de s'acquitter des prélèvements qu'ils devaient à Ḥuḡr, sur le montant desquels ils s'étaient préalablement mis d'accord, *il fut contraint de les attaquer et de mettre à mort leurs chefs* dans un combat aux bâtons (5). Vaincus, ils demandèrent sa clémence, comme l'atteste le poème composé pour l'occasion par leur poète, 'Abīd b. al-Abraṣ, et Ḥuḡr la leur accorda. Alors qu'ils s'en repartaient, leur devin leur fit croire que Ḥuḡr ne manquerait pas de les dépouiller à la première occasion. Ils revinrent sur leurs pas et, l'ayant trouvé endormi, l'éborgèrent dans son sommeil ; puis, ils repartirent avec ses femmes et troupeaux de chameaux³⁰.

Selon V₂, *les Banu Asad furent contraints de livrer bataille à Ḥuḡr en raison de ses méfaits* (dont la nature n'est pas spécifiée) (6). Ḥuḡr était l'allié des Banū Ḥanzala, un vers d'Imru' al-Qays l'atteste. Les Banū Asad les persuadèrent de ne pas prendre part à cette bataille durant laquelle, comme l'indique la poésie de 'Abīd b. al-Abraṣ, les Kinda furent vaincus, leur chef Ḥuḡr tué par 'Albā' b. al-Ḥārīt al-Asadī (7), et leurs biens pris en butin. Imru' al-Qays, qui était présent, parvint à s'échapper (*wa-aflata Imru' al-Qays yawma-'idin*).

2.4. La mort du père et la décision de le venger :

Dans les deux versions, Imru' al-Qays décide de venger son père et fait le serment de ne plus boire aussi longtemps qu'il n'y aura pas réussi (8). Mais là encore, les détails diffèrent par plusieurs aspects. Laconique, V₂ ne dit rien des relations entre les deux protagonistes. Cependant, la présence d'Imru' al-Qays lors de la bataille qui coûta la vie à son père (9) porte à penser qu'ils n'étaient pas brouillés. En tous cas, le poète fit alors le serment de ne plus boire, ni de se laver la tête (10), avant d'avoir vengé son père.

²⁹ Voir sur ce sujet : K. Zakharia, « "C'est cela qui entre "Nous" et "Eux" fait la différence", le concept de *niṣba* dans le *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn* », in C. De La Puente (éd.), *Identidades Marginales, Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus*, vol. XIII, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, p. 15-51.

³⁰ Ibn Qutayba, *al-Šī'r wa l-šū'arā'*, p. 60 / *al-Šī'r wa l-šū'arā'-w*, p. 12.

Pour V₁, la seule version à en traiter, les relations entre Imru' al-Qays et le roi, son père, étaient très conflictuelles³¹. Le poète était à Dammūn³² lorsqu'il apprit la funeste nouvelle ; aussitôt, il récita un tristique disant son attachement aux siens. Il dit ensuite, résumant sa relation à son père et les implications, pour lui, de son assassinat, ces paroles célèbres :

Lui, qui m'a délaissé causant ma perte (*ḍayya 'anī*), quand j'étais un enfant, il m'a chargé, adulte, du [lourd] prix de son sang. Pas de sobriété aujourd'hui, plus d'ivresse demain. Aujourd'hui, [s'étourdir de] vin ; commander demain ! (11)

Il récita encore un vers sur l'ivresse et fit enfin le serment de ne plus boire ni de manger de viande avant d'avoir vengé son père. Un éclair traversa la nuit³³, le confortant dans sa décision.

2.5. La bataille vengeresse :

Dans sa quête de vengeance, le poète recherche des alliances, les deux versions le soulignent, quoiqu'elles ne donnent pas les mêmes noms à ses alliés. V₁ évoque une tribu associée aux Kinda, les Bakr b. Wā'il³⁴. V₂ désigne un personnage en particulier, Dū Ġadan al-Ĥimyarī³⁵, régnant sur Ĥimyar dont Kinda était le protégé.

Qu'il ait demandé de l'aide aux alliés des siens (V₁), ou à leurs protecteurs (V₂), Imru' al-Qays l'obtient, mais il se trompe de cible dans son entreprise guerrière : il attaque les Kināna, les prenant pour les Banū Asad, auxquels ils avaient offert hospitalité et protection (selon V₂, les Kināna ignoraient même qu'un conflit opposait le poète à leurs hôtes) (12).

En rendant compte de cet épisode, V₁ met surtout l'accent sur le fait que les alliés d'Imru' al-Qays, les Banū Kāhil (*i. e.* une branche des Bakr b. Wā'il) échappèrent aux représailles des Banū Asad (13), ce dont le poète se réjouit dans un tristique. Il compose d'autres vers dans lesquels il se vante indûment d'avoir gagné la bataille perdue, ce qui lui vaut des reproches, particulièrement de la part du poète 'Abīd (14).

³¹ Voir *infra* p. 213-216.

³² J. Schleifer [A.K. Irvine], « *Hadjarayn* », *EL*, III, p. 31a. Dammūn est l'une des deux localités du Ḥaḍramawt, constituant l'ensemble appelé aujourd'hui al-Ḥaḡarayn (*al-Ḥaḡarān* dans les sources anciennes). Située dans une palmeraie fertile et verdoyante, Dammūn était une terre de Kinda. La maison royale de l'ancêtre d'Imru' al-Qays, Ākil al-Murār, s'y trouvait (G. Rentz, « *Daw'an* », *EL*, II, p. 173a).

³³ La notice livre à plusieurs endroits les traces d'un fond animiste : ici, l'éclair (Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-Šu'arā'*, p. 52/*al-Ši'r wa l-Šu'arā'-w*, p. 13) ; plus loin, l'influence de la lune (Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-Šu'arā'*, p. 53/*al-Ši'r wa l-Šu'arā'-w*, p. 13) ou le verdict de l'Écho (Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-Šu'arā'*, p. 59/*al-Ši'r wa l-Šu'arā'-w*, p. 15 et, *infra*, n. 100).

³⁴ Il s'agissait de la « tribu prépondérante de l'empire Kinda » (W. Caskel, « Bakr b. Wā'il », *EL*, I, p. 962b), célèbre surtout pour son rôle dans la guerre d'al-Basūs.

³⁵ Éponyme d'un personnage historique, mort en 533.

Dans V2, l'accent est mis sur le fait qu'Imru' al-Qays fit d'abord subir de sévères dommages aux Banū Kināna (15). Là aussi, quelques vers du poète viennent répondre au récit en prose ; ils expriment ses regrets de n'avoir pu encore assouvir sa vengeance. Puis, poursuivant son projet, il parvient finalement à faire subir de très lourdes pertes aux Banū Asad (16) et s'en glorifie en vers, disant qu'il peut enfin boire à nouveau (17). Dans la logique narrative, cette dernière affirmation marque la clôture d'un cycle : le poète, *qui avait fait le serment de ne plus boire tant qu'il n'aurait pas vengé son père, proclame qu'il peut boire à nouveau* ; autrement dit, la vengeance semble accomplie.

2.6. Les pérégrinations du poète :

Pourtant, après avoir suggéré, plus ou moins explicitement, que le poète avait fait subir de lourdes pertes aux Banū Asad, assouvissant sa vengeance, les deux versions indiquent, chacune à sa manière, que le combat ne cessa pas pour autant.

Ainsi, V1, immédiatement après avoir évoqué la bataille contre les Banū Asad, signale que le poète, en quête de victoire, se mit à aller de clan en clan (18), signifiant ainsi la poursuite des combats et leur extension, et établissant un lien direct entre les deux événements.

V2 évoque les mêmes pérégrinations, mais ne dit rien de ce qui les motivait (19). Plus encore, ici, le récit de la bataille contre les Banū Asad est séparé de celui des pérégrinations du poète par la mention d'autres événements, notamment d'un conflit opposant le laḥmide al-Munḍir b. Mā' al-Samā'³⁶ aux héritiers des seigneurs de Kinda³⁷. En dissociant les deux épisodes, V2 donne une autre logique au comportement du héros, faisant de lui non plus seulement le fils vengeur, mais aussi la cible traquée par al-Munḍir.

Il faut noter que, dans les deux versions, le verbe utilisé pour signaler les déplacements du poète souligne le mouvement (*yasīru* pour V1 et *yatanaqqalu* pour V2), mais ni l'errance ni l'égarement. Ibn Qutayba ne fait pas davantage usage dans la notice du surnom *d'al-malik al-dillil* (roi errant) donné parfois au poète.

2.7. La rencontre avec le Basileus :

Aucune version n'explique les raisons qui conduisent Imru' al-Qays à décider de rencontrer

³⁶ Héros éponyme d'al-Munḍir III (m. 564), dit Ibn Mā' al-Samā', d'après le nom de sa mère, considéré comme le plus influent et le plus célèbre des rois d'al-Ḥīra.

³⁷ Voir Ibn Qutayba, *al-Šī'r wa l-šu'arā'*, p. 59/*al-Šī'r wa l-šu'arā'-w*, p. 16.

l'empereur byzantin, même si V₂ associe la rencontre et l'idée d'élévation (20). Par contre, dans les deux récits, la mention de ce projet suit aussitôt celle des pérégrinations l'ayant porté de clan en clan.

Faut-il y voir une gradation conduisant le poète à quérir l'appui de l'empereur, protecteur des Ḥimyar³⁸, après avoir cherché l'appui des Ḥimyar, protecteurs de son clan ? Ou faut-il, au contraire, y voir une substitution d'alliance, fondée sur des données un peu plus anciennes, mettant en balance Ḥimyar, alors de religion juive, et Byzance, de religion chrétienne³⁹ ? La question valait d'être posée, car elle rappelle que la notice emprunte en partie son terreau à des récits antérieurs, appartenant à d'autres espaces et moments culturels, dans lesquels elle puise, de manière indifférenciée, ce qui alimente sa dynamique. Si cela ne doit pas être omis, il ne faut pas pour autant laisser la genèse incertaine de la légende prendre le pas sur la légende elle-même, telle qu'elle s'est fixée, à l'intérieur d'un monde culturel particulier, celui de la civilisation arabo-musulmane, au début de l'époque abbasside, alors qu'elle entreprenait de s'approprier son passé mythique commun et ses codes.

Dans V₁, la rencontre d'Imru' al-Qays et de l'empereur byzantin est centrée autour d'un événement quelque peu inattendu, qui prend rapidement valeur d'allégorie : l'audience se déroule au hammam, où le poète constate que l'empereur, qui ne cache pas sa nudité⁴⁰ est incirconcis (*aqlaf*), et compose deux vers ironiques et osés sur le sujet (21). L'incircision de l'empereur, à la différence de la circoncision présumée du poète, ne doit pas être rapportée exclusivement à une islamisation du récit. Elle répercute aussi l'opposition des usages de l'Arabie préislamique et du monde byzantin⁴¹.

³⁸ Un autre exemple, dans la notice, de l'enchevêtrement inextricable encre les référents culturels traversant l'histoire de l'Arabie est abordé dans cet article, *infra*. En effet, si le Yémen du VI^e siècle est d'abord chrétien, le judaïsme (auquel se convertit la dynastie ḥimyarite) était prédominant durant le siècle précédent. Voir notamment Ch. J. Robin, « Le judaïsme de Ḥimyar », *Arabica*, 1 (2003), p. 97-172.

³⁹ Si « l'empereur est nu », sa nudité (qu'elle fut totale ou partielle) symbolise non sa faiblesse, mais la mise en valeur de sa puissance virile symbolisée contextuellement par son incircision.

⁴⁰ Le christianisme devient la religion officielle du Yémen autour de 520, ce, pour un demi-siècle. Voir Ch. J. Robin, « Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 10 (1980), p. 85-96. *Id.* et J. Beaucamp, « Le christianisme dans la péninsule Arabique d'après l'épigraphie et l'archéologie », *Travaux et Mémoires*, 8 (1981) [Hommage à Paul Lemerle], p. 45-61.

⁴¹ A. J. Wensinck, « *Khitān* », *EL*, V, p. 20a : « Circumcision must have been a common practice in early Arabia ». Cet usage doit peut-être être rapporté à la diffusion du judaïsme en Arabie au V^e siècle avec le développement de l'influence de Ḥimyar (voir *supra*, n. 38 et 39). La dimension symbolique de cette séquence est renforcée par les réserves, voire l'aversion, des cultures grecque et romaine, à l'égard de la circoncision, souvent assimilée à une forme d'émasculation. La circoncision était notamment incompatible, dans les représentations mentales, avec la place, dans les mythologies grecque et romaine, de Priape, personnification de la puissance génératrice, célébrée à maintes occasions et de diverses manières (Dionysiaques, phallophores...). L'utilisation par les Juifs hellénisés, au gymnase, de faux prépuces, pour se conformer aux mœurs grecques, en est une illustration parlante. Voir à ce sujet les travaux de J. Méléze.

Elle marque en tous cas un fort contraste entre les deux personnages et leur culture.

Simultanément, dans un autre registre, l'empereur, qui paraît avoir échappé à la castration symbolique, devient une allégorie de la toute-puissance. Il se donnera d'ailleurs droit de mort sur le héros, dès lors qu'il apprendra qu'il avait séduit sa fille. Car le poète, que la fille de l'empereur⁴² avait trouvé à son goût, avait eu une aventure avec elle. L'empereur en fut informé par un délateur, al-Ṭammāḥ b. Qays al-Asadī, voulant venger son père, tué par Imru' al-Qays. Alerté (on ne sait comment), le poète s'était hâté de fuir, mais un messenger de l'empereur l'avait rattrapé, à une journée d'Ancyre. Il lui portait, de la part de son maître, une tunique empoisonnée, qui détacha ses chairs sitôt qu'il la revêtit. Relevons au passage la double construction en miroir : al-Ṭammāḥ, des Banū Asad, réussit avec une relative facilité à venger son père, tué par le poète, là où ce dernier semble dans l'incapacité de réussir à venger le sien, tué par les Banū Asad ; le Basileus punit de mort le poète pour ses débordements amoureux, là où la même sanction, infligée par Ḥuḡr à son fils, n'avait pas abouti⁴³.

Dans V2, la rencontre entre Imru' al-Qays et le Basileus est à la fois plus laconique et plus convenue ; le récit livre une impression d'ensemble sur les relations des deux hommes, indiquant que le poète a été fort bien reçu par l'empereur⁴⁴, qu'il lui a demandé son appui militaire et l'a obtenu. Le poète s'en repart, à la tête de troupes commandées par de jeunes aristocrates byzantins (*abnā' mulūk al-Rūm*). Ainsi, V2 laisse entendre *a posteriori* que le but des pérégrinations d'Imru' al-Qays, sur lesquelles aucun commentaire n'avait été fait jusque-là, était de trouver du renfort, et qu'il y était parvenu en se rendant chez l'empereur.

Si l'objectif semble atteint, le mobile qui le justifie est incertain. Ces armées allaient-elles servir à poursuivre encore la vengeance annoncée, ou devaient-elles protéger le poète, traqué par al-Mundir, et devenu lui-même victime⁴⁵ ? Sans que la question trouve de réponse, V2 prend un nouveau tournant ; "on" (*qīla*) met l'empereur en garde : les Arabes sont félons (22) ; il faut donc craindre qu'après avoir atteint son objectif, le poète utilise contre Byzance les troupes mises à sa disposition par le Basileus. Aussitôt, l'empereur envoie au poète un messenger, nommé là aussi al-Ṭammāḥ,

⁴² À l'époque où le poète est présumé avoir vécu, c'est Justinien qui règne sur l'empire byzantin. Si l'on tente de rapporter le récit à la réalité historique, il convient de souligner que cet empereur n'avait pas de fille. Voir notamment S. Boustany, « Imru' al-Qays », *El*, III, p. 1206.

⁴³ Voir *infra* p. 215.

⁴⁴ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, p. 61/*al-Ši'r wa l-šu'arā'-w*, p. 16 : *akramahu wa-nādamahu*.

⁴⁵ Voir *supra* p. 201 et *infra* p. 217.

porteur d'une somptueuse tunique empoisonnée⁴⁶ et d'une missive cordiale dans laquelle il l'invite à revêtir cette tenue d'apparat qu'il avait lui-même revêtue précédemment. Ravi, le poète endosse le vêtement, libérant le poison dans son organisme. Dans cette version, la tunique a une double fonction symbolique. Symbole de mort, elle est aussi symbole d'accomplissement : Imru' al-Qays, qui revêt un vêtement royal, celui de l'empereur même, s'était auparavant débarrassé de ses armes et armures en les confiant à Samaw'al, dans un épisode que V₁ ne mentionne pas, et qui sera examiné plus loin⁴⁷. Il a donc enlevé l'ancien vêtement pour en revêtir un nouveau, topique bien connu des parcours initiatiques.

Si V₂ relie la mort du poète à un parcours guerrier et V₁ à des aventures galantes, les deux versions, par-delà leurs différences, suggèrent que la vie d'Imru' al-Qays, quels qu'en furent les détails, avait vocation à prendre fin à Ancyre, peu important les raisons qui le portèrent, d'abord, à se rendre chez le Basileus, puis à exciter sa détermination meurtrière.

Qu'en somme, il n'était allé voir l'empereur byzantin que pour se faire tuer sur le chemin du retour... Une destinée que la suite de l'étude tentera d'éclairer afin de savoir, peut-être, si la mort du héros vient sceller un destin accompli ou abrégé un destin interrompu...

2.8. Les dernières paroles du poète :

Dans les deux versions, les dernières paroles du poète agonisant sont de la poésie. Elles réfèrent à ce qui venait de lui advenir et à la mort imminente, tout en suggérant ses qualités de courage et de générosité. Les deux versions sont parfaitement compréhensibles globalement, mais délicates à saisir de manière fine, d'autant qu'elles utilisent en partie les mêmes vocables rares avec une acception différente.

Dans V₁, le poète agonisant récite un tristique lapidaire : « Plaie béante (*mushanfira*), écuelle débordante (*mut'angira*) ; demain à Ancyre resteras⁴⁸ » (23). Dans V₂, ce sont deux vers : « Sans doute, à Ancyre, demain, ensevelira-t-on discours intarissable (*mushanfira*), plaie saignante

⁴⁶ La plus célèbre histoire de tunique empoisonnée est celle de la tunique avec laquelle le centaure Nessus parvient à tuer Hercule, utilisant la complicité involontaire de Déjanire, qui croyait que les vertus magiques de cette tunique lui rendraient la passion de son époux. Le thème a été décliné dans divers récits fictifs ou historiques.

⁴⁷ Voir *infra* p. 220-222.

⁴⁸ *Tabqā*, considéré dans la traduction comme un verbe à la seconde personne du masculin singulier est aussi un verbe à la troisième personne du féminin singulier. On aurait pu traduire : « [...] demain à Ancyre resteront ».

(*mut 'anğira*) et carquois plein » (24)⁴⁹.

Les procédés narratifs ne sont pas non plus les mêmes. Dans V₁, le narrateur commence par rapporter les paroles du poète agonisant, leur laissant le soin d'informer le récepteur du lieu où il se trouve et de lui indiquer par un euphémisme (*tabqā* pour *tudfanu*, « rester » pour « être enterré ») qu'il est sur le point de mourir. Sitôt après, comme pour donner plus de force ou de véracité aux derniers mots d'Imru' al-Qays, le narrateur ajoute : « Ibn al-Kalbī⁵⁰ a dit : “Ce furent là ses dernières paroles, puis il mourut” » (25). Dans V₂, c'est le narrateur qui donne d'abord au récepteur les informations, disant : « Quand il parvint à la ville byzantine appelée Ancyre, son mal s'aggrava. Il y demeura jusqu'à sa mort et y fut enterré » (26). Puis, il introduit les deux vers susmentionnés par : « Avant de mourir, il dit... » (27)

2.9. Les amours d'Imru' al-Qays⁵¹:

En ce qui concerne le récit des amours du poète, les deux versions ont en commun qu'elles signalent que le poète avait la fâcheuse habitude de parler des femmes dans sa poésie d'une manière que les siens jugeaient inconvenante (28). Elles ajoutent qu'il était épris d'une dénommée Fāṭima.

Pour V₁, qui ne donne que son prénom, Fāṭima fut l'héroïne de l'épisode de Dārat Ğulğul (mentionné mais non décrit), considéré comme le déclencheur de toute la *mu'allaqa* qui immortalisa le poète (29).

Pour V₂, Fāṭima était bint al-'Ubayd b. Ta'labā b. 'Āmir al-'Udriyya, l'inspiratrice d'un fragment de la *mu'allaqa*, suggéré par l'hémistiche « O Fāṭima, tout doux, moins de coquetterie ! » (30)⁵², et d'un autre poème (au moins). Son affiliation aux Banū 'Udra est intéressante : si l'on en juge par les vers la concernant dans la *mu'allaqa* (vers 26 à 48)⁵³, que la tradition veut croire réalistes, le comportement de la jeune femme est bien éloigné de la chasteté inexorable qui sera, un peu plus

⁴⁹ *Tudfanu* considéré dans la traduction comme un verbe au passif à la 3^o personne du féminin singulier, est aussi un verbe au passif à la 2^o personne du masculin singulier. On aurait pu traduire : « [...] demain t'enseveliront ».

⁵⁰ Hišām b. Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī, Abū l-Mundir, dit Ibn al-Kalbī (m. c. 204/820), est réputé pour sa solide connaissance de la poésie archaïque et de la culture préislamique. Trois de ses quatre mentions dans le *Livre de la poésie et des poètes* figurent dans la notice consacrée à Imru' al-Qays.

⁵¹ J'avais achevé la rédaction de l'article lorsque j'ai eu connaissance de l'étude d'Antonella Ghersetti, « Le coquin Imru' al-Qays ou comment la poésie engendre les anecdotes », in H. Zahgouani-Dhaoudi (coord.), *Synergies Monde Arabe, Revue du GERFLINT, Les Mu'allaqāt et autres poèmes arabes préislamiques : autour des traductions de Pierre Larcher*, n^o 5, Riyad, 2008, p. 141-149. A. Ghersetti centre son étude sur les traces des aventures érotiques du poète dans la *mu'allaqa* (p. 143), particulièrement l'épisode de Dārat Ğulğul et ses versions en prose. L'étude recoupe certains points abordés dans cet article, mais traite d'une autre problématique.

⁵² P. Larcher, *Les Mu'allaqāt*, p. 49.

⁵³ P. Larcher, *Les Mu'allaqāt*, p. 49-51.

d'un siècle plus tard, toujours dans la poésie, emblématique des hommes et femmes de sa tribu. Quant à l'héroïne de l'épisode de Dārat Ġulġul (longuement décrit)⁵⁴, V₂ la prénomme 'Unayza (Chevrette) (31). V₁ et V₂ reflètent la divergence d'interprétation de la *mu'allaqa* entre ceux qui considéraient que Fāṭima et 'Unayza étaient deux personnes distinctes⁵⁵ et ceux qui voyaient en 'Unayza le surnom de Fāṭima⁵⁶.

2.10. Les vers d'Imru' al-Qays à l'aune de la poétique et de la morale :

Trois aspects de la poésie d'Imru' al-Qays sont également traités dans les deux versions : son rôle dans l'invention de la halte devant les vestiges du campement abandonné par l'aimée, son talent dans la description des chevaux et la réprobation morale que suscitent certains de ses vers.

2.10.1. La halte devant les vestiges :

V₁ présente le fait qu'Imru' al-Qays est l'inventeur de l'inauguration du poème par la halte devant les vestiges du campement abandonné comme une vérité générale, qui n'appelle ni commentaire ni réserve (32). Par contre, dans V₂, à peine énoncée, cette affirmation est subtilement relativisée, voire mise en cause. En effet, selon Abū 'Ubayda, ceux qui admiraient Imru' al-Qays lui attribuaient cette primauté (33), sans tenir compte d'un vers dans lequel il l'accordait lui-même à un certain Ibn Ḥiḍām (34). Ce dernier est dit avoir également composé *ka-annī ġadāta l-bayni...*, autre vers fameux attribué à Imru' al-Qays, et que V₁ considère pour sa part comme l'un des plus admirables du poète lui-même (35). Quant à Ibn al-Kalbī, toujours selon V₂, il attribuait l'invention du thème introductif à un autre Imru' al-Qays, Imru' al-Qays b. Ḥārīt b. Ḥumām. Pour attester son propos, il se référait à son tour à un vers dans lequel notre Imru' al-Qays nommait Ibn Ḥumām (36). Le premier hémistiche des vers cités par Abū 'Ubayda et Ibn al-Kalbī est différent, le second identique, sauf pour le personnage nommé (Ibn Ḥiḍām pour l'un et Ibn Ḥumām pour l'autre), la variante n'ayant pas d'implications sur la métrique.

2.10.2. La description des chevaux :

Quoiqu'elles ne citent pas les mêmes vers en exemple, les deux versions s'accordent sur le fait

⁵⁴ Voir *infra*, p. 227-229.

⁵⁵ Voir par exemple Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XXI, p. 343/ *al-Aġānī-w*, p. 243 : *inna Imru' al-Qays kāna 'āṣiqan li-bnat 'amm la-hu yuqālu la-hā 'Unayza*.

⁵⁶ Voir par exemple Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), *Kitāb al-Muntaẓam*, éd. M. 'A-Q. 'Aṭa et M. 'A.-Q. 'Aṭa, rev. N. Zarzūr, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992, II, p. 138/ *Kitāb al-Muntaẓam-w*, p. 163 : [...] *imra'a tašabbaba bihā fi šī'rihi yuqālu lahā Fāṭima wa-tulaqqabu 'Unayza*.

qu'Imru' al-Qays avait particulièrement bien décrit les chevaux dans sa poésie⁵⁷. V₁ en donne deux illustrations, V₂ trois, dont elle montre, par la même occasion, citations à l'appui, comment elles furent reprises par des poètes célèbres, ajoutant une dimension d'histoire littéraire au propos esthétique. À noter que dans V₂, la question des emprunts fait par ailleurs l'objet de nombreuses autres illustrations.

2.10.3. Jugement moral sur les vers d'amour :

La place des commentaires moraux, quoiqu'elle ne soit pas la même dans les deux versions, en souligne l'importance : c'est par là que commence, dans V₁, la partie traitant spécifiquement de la poésie d'Imru' al-Qays, alors que cette critique vient en conclusion de V₂. Le commentaire moral, qu'il inaugure la partie ou la close, est mis en valeur par deux procédés de composition qui, l'un et l'autre, ont pour objectif d'éclairer son importance et de l'imprimer dans la mémoire du récepteur. Autre indice du sérieux accordé à ces reproches, les deux hémistiches donnés en exemple de l'immoralité du poète sont les mêmes dans V₁ et V₂⁵⁸, ce qui est d'autant plus remarquable que les vers communs aux deux versions sont rares. V₁ rapporte un jugement tranché d'Ibn Sallām al-Ġumāhī⁵⁹, alors que V₂ est plus prolixe et plus nuancée. Ibn Qutayba y intervient même à deux reprises pour récuser le jugement de ses contemporains. Sa première intervention concerne les vers :

Item, femme grosse – visitée !- et nourrice/Distraite d'un petit d'un an aux amulettes !//Derrière elle pleurerait-il, qu'elle se tournait vers lui/À demi, mais, sous moi, à demi demeurerait⁶⁰.

Pour lui, il n'y a aucun mal à dire cela : le poète, en clamant qu'il réussit à séduire nourrice et femme enceinte, dont on sait que leur état les détourne de la sexualité, souligne sa capacité à séduire les femmes, même les plus récalcitrantes (37).

Quant au vers « Abusée serais-tu, que mon amour pour toi me tue,/Qu'à tous tes ordres mon cœur obéit »⁶¹, dans lequel on reprochait au poète, à la fois l'excès de sa passion et son incohérence, Ibn

⁵⁷ Les deux versions font l'impasse sur la joute poétique ayant opposé Imru' al-Qays et 'Alqama b. 'Abda, dit al-Fahl, durant laquelle Umm Ġundub, épouse du premier, trancha en faveur du second, considérant que ses vers décrivant le cheval surpassaient ceux de son époux. Le récit est rapporté par Ibn Qutayba, plus loin dans l'ouvrage (Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, p. 145-146/*al-Ši'r wa l-šu'arā'-w*, p. 39). Voir aussi l'étude de ces deux poèmes dans A. Sumi, *Description in classical Arabic poetry : Waṣf, ekphrasis, and interarts theory*, Leyde-Boston, Brill, 2003, p. 19-60.

⁵⁸ Il s'agit de *fa-miṭliki ḥublā qad ʔaraqtu wa-murḍi 'i* et de *samawtu ilayhā ba 'da mā nāma ahluhā*.

⁵⁹ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, p. 53/*al-Ši'r wa l-šu'arā'-w*, p. 13 : *kana Imru' al-Qays minman yata 'ahharu fī šī 'rihi*. Voir aussi Ibn Sallām al-Ġumāhī, *Ṭabaqāt fuḥūl al-šu'arā'*, I, p. 41/*Ṭabaqāt fuḥūl al-šu'arā'-w*, p. 6.

⁶⁰ P. Larcher, *Les Mu'allaqat*, p. 49.

⁶¹ *Ibid.*

Qutayba vient rappeler qu'il s'agit d'un discours figuré⁶², qui ne saurait être pris au pied de la lettre : « que mon amour pour toi me tue » ne signifie rien d'autre que « *comme si* mon amour pour toi me tuait » (38).

Dans les deux cas, Ibn Qutayba affirme qu'il n'y a pas dans ces vers matière à 'ayb⁶³. Ce sont les seules occurrences du terme ayant, dans *Kitāb al-Ši'r wa-l-šu'arā'*, la signification de honte. 'Ayb est employé par ailleurs près de vingt fois pour évoquer l'imperfection et le défaut. La position d'Ibn Qutayba est particulièrement intéressante : ce ne sont pas *les mots* du poète qu'il condamne en tant que tels, mais les *comportements* qu'ils révèlent. En effet, s'il lui reconnaît le droit d'utiliser les métaphores de son choix, il désapprouve les actes qu'elles sont supposées rapporter ; car le poète, comme le secrétaire de chancellerie ou le savant, se doit de ne pas dissocier le Beau et le Bien⁶⁴. Ainsi, la dernière phrase en prose de la notice, dont on remarquera la chute cynique, est : « On réprouvera qu'il ait proclamé avoir été adultère et s'être attaqué nuitamment à des femmes et filles, placées sous la protection d'autres que lui, et qui lui étaient interdites. Les poètes évitent cela dans la poésie, même quand ils le font. » (39).

2.11. « Par Dieu, [...] le poète n'a pas menti » :

Le lien entre le discours poétique, la réalité factuelle, la vérité et le mensonge, qui vient d'être évoqué, est au centre de la dernière anecdote commune aux deux corpus. Cette anecdote établit un nouveau lien entre notre poète et le prophète Muḥammad. V2 rapporte l'information d'après Ibn al-Kalbī ; V1 ne donne aucune indication sur sa source.

La première séquence, analogue dans les deux versions, procède des récits vraisemblables, qu'ils soient à portée réaliste ou allégorique : des voyageurs partent du Yémen, pour rendre visite au prophète Muḥammad. Ils s'égarèrent en chemin et errent sans eau trois jours durant. Soudain, ils voient apparaître un voyageur à dos de chameau.

Une rupture intervient alors, au même endroit, dans les deux récits. Elle est formelle (passage de la

⁶² Le rejet d'une image, au nom du réalisme, est une constante de la rhétorique, quand elle normalise l'esthétique. La notice livre un autre exemple connu : la contestation par certains de l'emploi par Imru' al-Qays de *ta'arraḍati l-Turayyā* (« les Pléiades dans le ciel vacillaient »), sous prétexte que les Pléiades sont immobiles et qu'il aurait dû parler d'une autre constellation, comme les Gémeaux. La superbe image du mouvement des étoiles reflétant le trouble des amants, telles « les plis d'une ceinture sertie de pierres », est ainsi sacrifiée à l'autel de l'astronomie (voir Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa-l-šu'arā'*, p. 54 / *al-Ši'r wa-l-šu'arā'-w*, p. 14). La traduction du vers est empruntée à P. Larcher, *Les Mu'allaqat*, p. 50.

⁶³ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa-l-šu'arā'*, p. 74 / *al-Ši'r wa-l-šu'arā'-w*, p. 17 : *Wa-laysa hādā 'indī 'ayban* et *wa-lā arā hādā 'ayban*.

⁶⁴ L'introduction d'Ibn Qutayba au *Kitāb Adab al-kātib* est à cet égard exemplaire.

prose à la poésie) et logique : au lieu de demander, de toute urgence, l'aide du nouveau venu pour trouver de l'eau, l'un des voyageurs perdus récite deux vers évoquant la soif, les bêtes à l'échine ensanglantée et le point d'eau de Ḍāriğ (40), pour informer l'arrivant de leur grande soif et de leur épuisement ; celui-ci, avant de se préoccuper de leur état, qui ne pouvait guère échapper au regard, s'enquiert de l'identité du poète qui a composé les vers. On lui dit qu'il s'agit d'Imru' al-Qays. « Il n'a pas menti, voilà Ḍāriğ. »⁶⁵. Nos voyageurs peuvent enfin étancher leur soif et constater que le point d'eau ressemble bien à ce que le poète en a dit. Ainsi, ils eurent la vie sauve parce que le poète n'avait pas menti.

Mais, de quelle "vérité" s'agit-il ? Les vers étaient-ils indispensables pour sauver les voyageurs de la soif ? L'histoire dit implicitement que non : le voyageur savait déjà où il y avait un point d'eau, puisqu'il a pu confirmer qu'il était bien là où le poète l'avait placé, et il l'aurait sans doute montré aux autres si, au lieu de déclamer des vers, ils lui avaient dit prosaïquement qu'ils étaient tenaillés par la soif. L'anecdote sert donc à souligner le lien entre le réalisme et la poésie, particulièrement la poésie d'Imru' al-Qays. Le poète a dit *vrai*, parce que ses vers ont été utilisés comme une sorte de "carte routière" *réaliste*⁶⁶.

V1 ne traite que des mésaventures des voyageurs et de leur heureux dénouement. Elle conclut que, sans ces vers, les voyageurs seraient morts de soif (41).

V2 fait commenter la situation par le prophète Muḥammad, que ce réalisme poétique de bon aloi n'impressionne guère, renvoyant ainsi à la délicate question de la place de la poésie dans l'Islam. Dans V2, en effet, l'anecdote est immédiatement précédée par un jugement négatif du prophète Muḥammad sur Imru' al-Qays :

Le prophète - la prière de Dieu et Son salut soient sur lui - a mentionné [Imru' al-Qays], disant : « Il est le guide des poètes vers le feu » (*qa'id al-šu'arā' ilā l-nār*) ou, dans une autre version : « Il porte l'étendard des poètes vers le feu » (*ma'ahu liwā' al-šu'arā' ilā l-nār*) (42).

Puis le récit se poursuit jusqu'à ce que les voyageurs atteignent l'objectif de leur périple : ils rencontrent le prophète Muḥammad, qui leur répond, en toute logique, quand ils lui disent « nous devons la vie (*aḥyānā*) à deux vers d'Imru' al-Qays » (43) :

⁶⁵ Dans les deux versions : *wa-llāhi mā kaḍiba, hādīhi Ḍāriğun 'indakum*.

⁶⁶ Ce "réalisme" a traversé les siècles. Ainsi, le site www.alwaraq.net a longtemps proposé un « atlas des *mu'allaqāt* », avec des cartes localisant les toponymes et un texte les présentant. À la date du 15 février 2009, l'atlas était en cours de restructuration, pour être intégré à une nouvelle émanation du site, www.almoallaqat.com, poétiquement nommé en arabe *Wāḥat al-mu'allaqāt*, et spécifiquement consacrée à ces poèmes, leur récitation, leurs divers commentaires et quelques études les concernant.

C'est là un homme illustre et souvent cité en ce bas-monde, mais, dans l'au-delà, oublié et obscur. Au jour du Jugement, il aura avec lui l'étendard des poètes vers le feu (*ma 'ahu liwā' al-šu'arā' ilā l-nār*) (44)⁶⁷.

Ainsi, une double fin de non-recevoir encadre l'anecdote. Ni le "réalisme" de la poésie ni le salut des voyageurs ne dédouanent les poètes, et singulièrement Imru' al-Qays, de leur lien avec l'enfer. Les paroles attribuées au prophète Muḥammad par Ibn Qutayba sont au nombre des variantes dont a fait l'objet le *ḥadīṭ*: *Imru' al-Qays ṣāḥib liwā' al-šu'arā' ilā l-nār*⁶⁸. À l'instar d'Ibn Qutayba, de nombreux auteurs y insèrent, à divers endroits, l'expression *yawm al-qiyāma*, ou y accolent la phrase *dāka raḡul madkūr fi l-dunyā mansī fi l-āḥira*, des ajouts qui ne sont pas répertoriées dans les recueils de *ḥadīṭ*.

Cependant, le jugement émis par le prophète Muḥammad est aussitôt atténué par un dit de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, au sujet d'Imru' al-Qays : « Précurseur des poètes, il a fait jaillir pour eux la source de la poésie » (45). Une telle contiguïté serait incompréhensible si on ne prenait en compte les commentaires émis sur le *ḥadīṭ* susmentionné, qui en redéfinissent ou restreignent la portée. L'étude des emplois de ce *ḥadīṭ*, des avis émis sur son authenticité et sur la validité de sa chaîne de transmission, des commentaires dont il a pu faire l'objet, par des poètes, des critiques littéraires ou des théologiens, malgré son intérêt, excède les limites du présent travail⁶⁹. Retenons simplement que

⁶⁷ En termes d'anthropologie structurale, on voit difficilement quelle autre réponse aurait pu être possible : l'islam naissant devait imposer la spécificité de son discours fondateur, par rapport à la poésie et à ses fonctions sociales et/ou surnaturelles.

⁶⁸ Voir *supra* n. 2.

⁶⁹ Le *ḥadīṭ* est repris et, parfois, glosé, dans les sources suivantes, classées par ordre chronologique (il n'est pas difficile d'observer que ce *ḥadīṭ* est surtout repris dans des sources tardives) : Abū Zayd al-Quraṣī (m. fin III^e/IX^e s.), *Ġamharat Aṣ'ār al-'arab*, éd. 'A. Fā'ūr, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992, p. 56 / *Ġamharat Aṣ'ār al-'arab-w*, p. 11 ; al-Zaḡḡāḡī (m. 339/950), *Aḥbār Abī l-Qāsim al-Zaḡḡāḡī*, éd. 'A. Ḥ. Mubārak, Bagdad, Dār al-Raṣīd li-l-naṣr, 1980, p. 225 / *Aḥbār Abī l-Qāsim al-Zaḡḡāḡī-w*, p. 660 ; al-Ḥaṭṭāb al-Baḡdādī (m. 463/1071), *Ta'riḥ Baḡdād*, Le Caire, Bagdad, Maktabat Ḥanḡī-al-Maktaba al-'arabiyya, 1931, I/2, p. 374 / *Ta'riḥ Baḡdād-w*, p. 1757 ; Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), *al-Muntaẓam*, II, p. 140 / *al-Muntaẓam-w*, p. 164 ; Yāqūt (m. 626/1229), *Mu'ḡam al-Udabā'*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1980, XX, p. 11 / *Udabā'-w*, p. 930 ; *id.*, *Mu'ḡam al-Buldān*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1977, III, p. 450 / *al-Buldān-w*, p. 1127 ; Ibn al-'Adīm (m. 660/1262), *Buḡya*, IV, p. 1998 et *passim* dans la notice consacrée au poète / *Buḡya-w*, p. 752 ; Ibn Manẓūr (m. 711/1312), *Lisān al-'arab*, Beyrouth, Dār Bayrūt li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr, 1990, II, p. 314-315 (entrée « *d.r.g.* ») / *Lisān al-'arab-w*, p. 3335 ; *id.*, *Muḥṭaṣar Ta'riḥ Dimaṣq-w*, p. 615 (reprenant Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ Dimaṣq*, éd. 'U. al-'Amrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1985, IX, p. 224) ; al-Ḍahabī (m. 748/1348), *Ta'riḥ al-Islām*, éd. 'U. Tadmurī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, XXIV, p. 96 / *Ta'riḥ al-Islām-w*, p. 2248 ; *id.*, *Siyar a'lām al-nubalā'*, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1998, XI, p. 296 / *Siyar a'lām al-nubalā'-w*, p. 1379 ; *id.*, *Mizān al-i'tidāl*, éd. M. al-Baḡāwī, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, s.d., p. 37 / *Mizān al-i'tidāl-w*, p. 358 ; Ibn Ṣākir al-kutubī (m. 764/1363), *Fawāt al-Wafayāt*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa, s.d., II, p. 236 / *Fawāt al-Wafayāt-w*, p. 209 ; al-Ṣafadī (m. 764/1363), *al-Wāfi bi-l-Wafayāt*, éd. A. Arnā'ūt et T. Muṣṭafā, Beyrouth, Dār ihyā' al-turāt al-'arabī, 2000, XVII, p. 350 / *al-Wāfi bi-l-Wafayāt-w*, p. 2517 ; Ibn Kaṭīr (m. 774/1373), *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. 'A.-A. al-Turkī, Le Caire, Dār Ḥaḡr, III, p. 268, 269 / *al-Bidāya wa-l-nihāya-w*, p. 1544 ; al-Ḥāfiẓ al-Hayṭamī (m. 807/1405), *Maḡma' al-Zawā'id wa-manba' al-fawā'id*, éd. Ḥ. D. al-Qudsi, Le Caire, Maktabat al-Qudsi li-l-ṭab' wa-l-naṣr wa-l-tawzī', 1994, 1/8, p. 119 / *Maḡma' al-Zawā'id-w*, p. 1425 ; al-Fayrūzabādī (m. 816/1414), *al-Qamūs al-muḥīṭ*, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla-Dār al-Rayyān li-l-turāt, 1987, p. 734 / *al-Qamūs al-muḥīṭ-w*, p. 609 ; Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (m. 852/1449), *al-Iṣāba fi tamyiz al-ṣaḥāba*, 'A.M. al-Baḡāwī,

la sévérité du propos, tout en étant prise au sérieux, n'est pas considérée comme un anathème jeté sans ambages sur la poésie. Le commentaire d'al-Zağğāgī à ce sujet est aussi tranché qu'instructif :

Il n'y a, à ma connaissance, aucune divergence (*ḥilāf*) entre les savants quant au fait que ce propos, formulé comme une proposition universelle (*ḥarağa maḥrağ al-'umūm*), ne concerne que le cas particulier (*ḥāṣṣ*) de la poésie spécifiquement composée par des incroyants antérieurs aux musulmans (*šī'r al-kuffār ḥāṣṣatan dūn al-islāmiyyīn*)⁷⁰. J'en veux pour preuve que le prophète - la prière de Dieu et Son salut soient sur lui - a fait l'objet de panégyriques et a autorisé la poésie [...] et que la plupart de ses compagnons ont récité de la poésie. »⁷¹

3. Les particularités de V1

3.1. Les origines du poète :

Au mépris de l'implantation tribale et de diverses autres données, V1 affirme d'entrée qu'Imru' al-Qays était originaire de la région de Nağd (46) et que tous les campements mentionnés dans sa poésie étaient ceux des Banū Asad (47). Rares sont les sources postérieures qui reprennent l'information telle quelle⁷². Abū Zayd al-Qurašī (m. fin III^e/IX^e s. ?), citant Abū 'Ubayda, expliquait cette affirmation par le fait que, les meilleurs poètes étant nomades, il fallait faire en sorte qu'Imru' al-Qays soit pris pour l'un d'entre eux :

Abu 'Ubayda dit : « Les gens les plus doués pour la poésie sont avant tout ceux qui vivent sous les tentes (*aḥl al-wabar*), c'est à dire Imru' al-Qays, Zuhayr et al-Nābiğa. Quelqu'un dirait-il : "Imru' al-Qays n'est pas du Nağd !" [que je répondrais] : "Par ma vie ! Ces campements qu'il décrit dans sa poésie sont tous des campements des Banū Asad." »⁷³.

3.2. Le jugement des poètes sur Imru' al-Qays :

V1 rapporte trois jugements particulièrement élogieux émis par des poètes sur la poésie d'Imru' al-Qays. Le premier émane d'un autre poète préislamique, Labīd b. Rabī'a ; il pose la suprématie absolue d'Imru' al-Qays : « Le plus poète d'entre tous est Dū l-Qurūḥ [L'Homme aux Ulcères] » (48).

Le Caire, Dār naḥḍat Mişr li-l-ṭibā'a wa-l-naşr, s.d., VI, p. 517/*al-Işāba-w*, p. 330 ; al-Ḥimyarī (m. après 866/1462), *al-Rawḍ al-mi'ṭār fi ḥabar al-aqtār*, éd. I. 'Abbas, Beyrouth, Maktabat Lubnān, 1975, p. 375/*al-Rawḍ al-mi'ṭār fi ḥabar al-aqtār-w*, p. 357 ; al-Suyūṭī (m. 911/1505), *Ta'rīḥ al-ḥulafā'*, éd. I. Şāliḥ, Beyrouth, Dār Şādir, 1997, p. 388/*Ta'rīḥ al-ḥulafā'-w*, p. 136 ; al-Muttaqī l-Hindī (m. 975/1567), *Kanz al-'ummāl*, éd. B. Ḥayyānī et Ş. Al-Sāqī, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 1979, III, p. 573/*Kanz al-'ummāl-w*, p. 417, 1748, 2084 ; al-Zabīdī (m. 1205/1791), *Tāğ al-'arūs*, éd. Ḥ. Naşşār, Ğ. Sa'id et 'A.-S. Farrāğ, Koweit, Maṭba'at ḥukūmat al-Kuwayt, 1969, p. 81/*Tāğ al-'arūs-w*, p. 1450.

Le *ḥadīṭ* est également cité dans Ibn Abī l-Ḥadīd (m. 656/1258), *Şarḥ Nahğ al-balāğa-w*, p. 2132, dont je n'ai pas pu consulter la version imprimée.

⁷⁰ On peut également comprendre : « ... de la poésie composée par des incroyants, spécifiquement ceux antérieurs aux musulmans. »

⁷¹ Al-Qazwīnī (m. 682/1283), *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-'ibād/Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-'ibād-w*, p. 340 ; Ibn Ḥağar al-'Asqalānī (m. 852/1449), *Lisān al-mizān-w*, p. 494, Al-Zağğāgī, *Aḥbār Abī l-Qāsim al-Zağğāgī*, p. 225-226/*Aḥbār Abī l-Qāsim al-Zağğāgī-w*, p. 66.

⁷² On la retrouve notamment dans le *Muntaẓam*, II, p. 138/*Muntaẓam-w*, p. 163.

⁷³ Abū Zayd al-Qurašī, *Ğamharat Aş'ār al-'arab-w*, p. 25.

Il introduit dans le texte d'Ibn Qutayba le surnom par lequel Imru' al-Qays fut désigné en référence aux plaies occasionnées par la tunique empoisonnée qui le tua. L'affirmation de Labīd ne se retrouve à l'identique que dans une seule source postérieure, *Aṣ'ār/Šarḥ dawāwīn al-šū'arā' al-sitta l-ğāhiliyyīn* d'al-Šantamarī (m. 476/1083)⁷⁴. Les autres sources associent les deux surnoms du poète, Dū l-Qurūḥ et al-Malik al-Dillil, ou ne retiennent que le dernier, qui ne figure pas dans notre notice. D'autres attestations de l'admiration de Labīd pour Imru' al-Qays sont rapportées ailleurs. Ainsi, il aurait dit regretter que le *ḥadīṭ* désignant Imru' al-Qays comme le porte étendard des poètes vers le feu n'ait pas été prononcé à son propre sujet, aurait-il dû, pour cela, passer l'éternité en enfer⁷⁵.

Le second jugement a un caractère moins général. Le grand poète Dū l-Rumma⁷⁶, qui avait lui-même remarquablement décrit la pluie, est invité à désigner le poète qui l'a le mieux décrite. Il cite un vers d'Imru' al-Qays (49). Le vers connaîtra une petite notoriété : on retrouve le premier hémistiche dans vingt-huit autres sources classiques⁷⁷, mais seules quatre, dont deux antérieures au *Kitāb al-Ši'r wa-l-šū'arā'*, l'affirment supérieur aux autres descriptions de la pluie⁷⁸. Une source le qualifie de *muṣtaḥṣar*⁷⁹. Les mentions restantes servent à illustrer des explications lexicales ou thématiques, sans aucune appréciation ; deux ouvrages ne nomment même pas Imru' al-Qays, attribuant le vers à un poète (*šā'ir*), sans autre précision (sinon, dans un cas, l'ajout du nom du poète par l'éditeur qui le signale comme tel)⁸⁰.

Le dernier jugement est émis par une assemblée de poètes et notables, réunis par le calife 'Abd al-Malik b. Marwān (m. 86/705). Ce dernier leur ayant demandé quel était, selon eux, le vers le plus

⁷⁴ Grammairien et philologue andalou dont le commentaire des « six poètes » (dont cinq auteurs de *mu'allaqāt*) constitue l'ouvrage le plus célèbre. Dans sa présentation d'Imru' al-Qays, al-Šantamarī tente de rationaliser les informations disparates transmises par ses prédécesseurs.

⁷⁵ Cité notamment dans Ibn al-'Adīm, *Buğya*, IV, p. 2004/*Buğya-w*, p. 752.

⁷⁶ Ġaylān b. 'Uqba (m. c. 117/736), dit Dū l-Rumma, héros d'un roman d'amour d'inspiration courtoise, est un poète chez qui « on s'est plu à reconnaître la virtuosité et la richesse du vocabulaire » (R. Blachère, « Dhū l-Rumma », *EL*, II, p. 252a-253a).

⁷⁷ À titre de comparaison indicative, le *maṭla'* de la *mu'allaqa* se répète sur www.alwaraq.net dans quatre-vingt-trois ouvrages, avec parfois plusieurs mentions dans un même recueil.

⁷⁸ Il s'agit par ordre chronologique des ouvrages suivants : Ibn Sallām al-Ġumaḥī (m. 231/845), *Ṭabaqāt fuḥūl al-šū'arā'*, I, p. 94/*Ṭabaqāt fuḥūl al-šū'arā'-w*, p. 120 ; al-Ġāḥiḏ (m. 255/869), *al-Ḥayawān*, II, p. 433/*al-Ḥayawān-w*, p. 529 ; Ibn 'Abd Rabbih (m. 328/940), *al-'Iqd al-farīd*, éd. A. Amīn, A. al-Zayn et I. Al-Abyārī, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1988, III, p. 39-40/*al-'Iqd al-farīd-w*, p. 444 ; al-Tifāšī (m. 651/1253), *Surūr al-nafs bi-madārik al-ḥawāss al-ḥams, ḥaḍḍabahu Ibn Manzūr*, éd. I. 'Abbās, al-Mu'assasa l-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, p. 272/*Surūr al-nafs...-w*, p. 100.

⁷⁹ Il s'agit d'al-Yūsī (m. 1102/1691), *Zahr al-akam fi l-amṭāl wa-l-ḥikam*, éd. M. al-Ḥaġġī et M. al-Aḥḍar, Casablanca, Dār al-taqafa, 1981, I, p. 168/*Zahr al-akam fi l-amṭāl wa-l-ḥikam-w*, p. 69.

⁸⁰ Al-Ġawharī (m. 394/1003 ?), *al-Šiḥāḥ*, éd. A. 'A.-Ġ. 'Aṭṭār, Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1956, V, p. 1850 ; VI, p. 1512/*al-Šiḥāḥ-w*, p. 418, 452 ; al-Daḳīqī (m. 613/1216), *Ittiḥāq al-mabānī wa-ftirāq al-ma'ānī*, éd. Y. Ġabr, Amman, Dār 'Ammār li-l-našr wa-l-tawzī', 1985, p. 229/*Ittiḥāq al-mabānī wa-ftirāq al-ma'ānī-w (dīma ḥaṭlā)*, p. 31.

délicat composé par les poètes d'Arabie, ils furent unanimes à citer un vers d'amour d'Imru' al-Qays (50). Par la suite, trois poètes partageront la première place avec le nôtre⁸¹. Plus encore, l'intérêt du vers d'Imru' al-Qays en viendra à être contesté, en raison même de son succès : « piétiné par les gens du commun », il cessa d'être considéré par l'élite comme un vers délicat⁸².

3.3. Imru' al-Qays et son père :

Les relations conflictuelles du poète et de son père sont sans doute la marque distinctive de VI. D'après le récit, le poète « ayant fait à Fāṭima, en poésie, ce qu'il avait fait »⁸³, son père l'avait chassé. Quoiqu'il ne soit guère possible de dater le moment à partir duquel le *tašbīb* acquit un caractère condamnable, la décision n'est pas sans surprendre tant elle est radicale et immédiate. La décision de Ḥuḡr est différemment expliquée dans le *Dīwān* du poète, *via* les anecdotes corollaires des poèmes transmis par al-Mufaḍḍal⁸⁴. En effet, dans cette version-là, Ḥuḡr, avant de chasser son fils, lui interdit de composer de la poésie, non pas en raison de ce qu'il aurait pu dire à propos de quelque belle, mais parce qu'à peine entré dans l'adolescence, il l'avait insulté en vers, lors d'une séance bachique à laquelle il participait avec lui. Ḥuḡr avait demandé à l'échanson de le gifler et de le faire sortir, puis il avait dit à son fils : *iyyāka an asma'aka taqūlu šī'ran fa-aqtuluka*. Selon la valeur que l'on accorde à la particule *fa-*, l'énoncé signifiera : « Prends garde ! Que je t'entende dire de la poésie et je te tuerai » ou « Prends garde que je t'entende dire de la poésie, de crainte que je ne te tue ». On observera d'ailleurs que, pris au sens littéral, l'interdit ne porte pas sur le fait de composer/réciter de la poésie (*taqūlu šī'ran*) mais sur le fait que cette poésie parvienne aux oreilles de Ḥuḡr (*iyyāka an asma'aka taqūlu šī'ran*). Ces nuances indiquent qu'à ce stade, l'injonction adressée par Ḥuḡr à son fils n'est pas encore définitive.

Toujours selon al-Mufaḍḍal, Ḥuḡr considérait de surcroît la poésie comme un art indigne de lui ou de ses enfants. Cette affirmation, réitérée ailleurs⁸⁵, est en contradiction avec ce que l'on sait généralement sur la superposition, dans le monde tribal préislamique, du poète et du chef de clan.

⁸¹ Il s'agit de Ġamil b. Ma'mar (m. c. 81/701), 'Umar b. Abi Rabī'a (m. c. 101/719) et Ġarīr (m. c. 110/729).

⁸² Voir par exemple al-Bayhaqī (X^e s.), *al-Maḥāsīn wa-l-masāwī*, Beyrouth, Dār Ṣādir, s.d., p. 410/*al-Maḥāsīn wa-l-masāwī-w*, p. 179.

⁸³ Ibn Qutayba, *al-Šī'r wa l-šū'arā'*, p. 5/*al-Šī'r wa l-šū'arā'-w*, p. 12.

⁸⁴ *Dīwān Imri' al-Qays*, éd. M. Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Ma'ārif (« Daḥā'ir al-'Arab », 24), s.d. (la préface de l'éditeur scientifique est datée de 1958), p. 194-195.

⁸⁵ On la retrouve par exemple dans les *Aḡānī*, IX, p. 105/*Aḡānī-w*, p. 976 : ... *anna Ḥuḡr kāna ṭarada Imru' al-Qays ... min qawlihi l-šī'r... wa-kānat al-mulūk ta'naf min dālika* ; ou le *Maḡma' al-amṭāl* : *wa-kānat al-mulūk ta'naf min al-šī'r* (al-Maydānī, *Maḡma' al-amṭāl*, éd. N. Zarzūr, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988, II, p. 496/*Maḡma' al-amṭāl-w*, p. 378).

Peut-être y avait-il dans cette dépréciation de la poésie et dans l'interdit corollaire, les germes d'une mutation dans les mentalités, dès lors que les princes et chefs devenaient des mécènes, recevant des panégyristes (eux-mêmes, souvent, chefs de clans par ailleurs) et les récompensant. Mais il reste que, sur le plan narratif, cela représente avant tout ce qui distingue le poète de son père et l'oppose à lui. Quoi qu'il en soit, selon al-Mufaḍḍal, le poète avait continué à composer de la poésie en cachette de son père. L'ayant pris en flagrant délit, Ḥuġr l'avait malmené, rappelant qu'il lui avait interdit de le faire et *de parler de lui dans ses poèmes*, puis il avait décidé de le faire tuer.

Revenons au *Kitāb al-Ši'r wa-l-šu'arā'*. V1 indique, sans explication, comme si le motif ne pouvait échapper au récepteur, que Ḥuġr chassa son fils parce qu'il avait indûment mentionné Fāṭima dans ses vers (51). Aussitôt, comme pour ancrer les débordements poétiques d'Imru' al-Qays dans la réalité, il est dit qu'il était particulièrement épris de cette femme, cherchant un moment d'inattention de sa part pour la faire tomber dans ses filets (*yaṭlubu minhā ġirra*), et que l'occasion lui en avait été donnée « quand advint avec elle ce qui advint, au jour de [l'affaire de] l'étang à Dārat Ġulġul »⁸⁶. Aucune information n'est donnée sur « ce qui advint », mais le narrateur signale que le poème commençant par *qifā nabki min dīkrā ḥabībin wa-manzili* fut composé à l'occasion (52). V1 présume une nouvelle fois que le récepteur peut compléter le poème et en extraire ce qui concerne Dārat Ġulġul.

Sitôt la *mu'allaqa* parvenue aux oreilles de Ḥuġr, il chargea son serviteur Rabi'a de tuer Imru' al-Qays (53) et de rapporter ses yeux pour preuve qu'il avait accompli sa mission ; mais Rabi'a égorga un petit de vache sauvage (*ġu'dur*) et l'énucléa (54). Ḥuġr en vint à regretter sa décision et le serviteur l'informa qu'il avait épargné son fils. Ḥuġr lui demanda de le faire revenir et Rabi'a alla chercher le jeune homme. Il le retrouva au sommet d'une montagne, où il venait de composer de la poésie. Le texte cite un vers composé pour Rabi'a : « Ne m'abandonne surtout pas » (*fa-lā tatrūkannī...*) dit Imru' al-Qays au serviteur de son père, à l'instant même où ce dernier vient le chercher, suggérant qu'il n'aurait pu repartir par lui-même du sommet qui lui servait de refuge (55)⁸⁷. Imru' al-Qays est réinvité par Ḥuġr à ne plus faire de poésie (56). Sans en tenir compte, le poète compose *alā n'im*

⁸⁶ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, p. 5/*al-Ši'r wa l-šu'arā'-w*, p. 12.

⁸⁷ Plus bavarde, la version d'al-Mufaḍḍal explicite que Rabi'a, certain que Ḥuġr, ayant pris sa décision en état d'ébriété, la regretterait, conduisit Imru' al-Qays au sommet d'une montagne pour le mettre à l'abri. Notons aussi que la version du *Dīwān* mentionne cinq vers adressés à Rabi'a au lieu d'un seul.

*ṣabaḥan ayyuhā l-ṭalalu l-balī*⁸⁸. Il est alors, une nouvelle fois, chassé par son père qu'il ne reverra plus : la phrase suivante indique qu'il a appris sa mort alors qu'il était à Dammūn (57). Le lieu n'est pas anodin. Dammūn est au Yémen, sur les terres de Kinda⁸⁹ ; et le poète, informé de la mort de son père, commence par affirmer son ancrage yéménite (*innā ma 'šarun yamānūn*) et son amour pour les siens (*wa-innā li-ahlinā muḥibbūn*). Comment concilier dès lors le fait que son père l'ait chassé par deux fois et envisagé sa mise à mort, et le fait que le poète ne s'en trouve pas moins au cœur de Kinda ?

Cela ne fait sens que si l'on admet que lorsque Ḥuḡr chasse Imru' al-Qays, cela procède davantage de leur relation duelle que d'une exclusion sociale du clan. Dans les récits légendaires, la relation première entre père et fils se fonde sur le fait que « la règle c'est le pouvoir du père »⁹⁰. Pour s'en démarquer, dans certains types de récits, le fils, ici Imru' al-Qays, « réalise, *esthétiquement*, le modèle d'un pouvoir du fils qui ne s'accomplit pas *politiquement* »⁹¹ : roi incontesté des poètes, contre l'avis de son père, il échoue répétitivement à s'imposer, après lui, comme roi de Kinda. Au risque d'une exagération, on peut aller jusqu'à dire qu'il rejoint le « modèle de l'enfant prophète, *libéré du père*, que représente déjà le poète »⁹².

Ibn Qutayba, en focalisant le conflit des deux protagonistes sur la mention par Imru' al-Qays de ses conquêtes féminines dans ses poèmes, exclut que ce conflit ait porté sur le fait même de composer de la poésie, ce que suggérerait la version attribuée à Mufaḍḍal. Imru' al-Qays n'est plus le poète génial exprimant librement son talent, opposé à la raison paternelle, mais le fils désobéissant et débauché, dont le talent n'excuse pas les débordements, qui appellent une sanction. Le discours moral s'approprie ponctuellement la légende.

Le lecteur ne peut manquer de relier la thématique sacrificielle transmise par V₁ au thème, habituellement associé aux trois monothéismes, du sacrifice du fils, dont l'épisode le plus célèbre et le moins "conflictuel" est celui d'Abraham et de son fils (Isaac ou Ismaël, selon les sources). Pour

⁸⁸ Les citations poétiques ont été transcrites et non pas translittérées dans cet article, pour préserver le mètre et la rime. On observera qu'une nouvelle fois, le récepteur est présumé être à même de compléter le poème à partir de son *matla'*. Ce poème a fait l'objet d'une traduction annotée en français par Pierre Larcher [« Une *qaṣīda* de 'Imru' al-Qays », *Arabica*, XL (1993), p. 120-124].

⁸⁹ Voir *supra* n. 31.

⁹⁰ A. Le Pichon, S. Baldé et D. Diamanka, *Le troupeau des songes : le sacrifice du fils et l'enfant prophète dans les traditions des Peuls du Fouladou : récits Diawné Diamanka*, Paris, Éditions MSH, 1990, p. 282.

⁹¹ *Le troupeau des songes*, p. 282.

⁹² *Ibid.*

autant, notre récit présente deux différences majeures avec ce substrat : la figure maternelle (par ailleurs présente dans V2) en est singulièrement absente, là où sa présence est focale dans les récits bibliques et coraniques. Aucune force supérieure ne vient non plus enjoindre à Ḥuḡr de mettre son fils à mort. Il est lui-même la source de la décision, comme le sera, ultérieurement, le Basileus, qui achèvera la tâche amorcée ici par Ḥuḡr : punir de mort les débordements amoureux du poète⁹³. Mythe universel, le meurtre du fils, abouti, ou médiatisé par le sacrifice de substitution d'un animal, trouve ici une actualisation qui montre que son socle est plus large que celui des récits fondateurs des monothéismes⁹⁴.

4. Présentation des séquences particulières à V2

Les données que V2 est la seule version à mentionner, notamment plusieurs anecdotes un peu longues, sont nettement plus nombreuses et diverses que pour V1. C'est dire si leur examen est encore plus complexe et délicat ; c'est dire aussi que, dans les limites d'un article, je serai amenée, après les avoir présentées rapidement, à n'en analyser qu'une partie.

4.1. Présentation des séquences spécifiques figurant dans V2 :

* p. 57⁹⁵ : Mention de la lignée maternelle du poète.

p. 57 : Intermède historique à caractère général, essayant de reconstituer l'histoire des Banū Ākil al-Murār et de leur pouvoir sur Kinda, ainsi que leurs liens de parenté avec les Laḥmides. Première mention dans la notice d'al-Munḍir b. Mā' al-Samā'⁹⁶.

p. 59 : Nouvel intermède historique impliquant directement le poète : al-Munḍir b. Mā' al-Samā' attaque Kinda et fait exécuter douze « *fātā* d'entre leurs princes (*mulūkihīm*) »⁹⁷. Imru' al-Qays en réchappe et se réfugie chez Sa' d Ibn al-Ḍabāb⁹⁸.

⁹³ Voir *supra*, p. 203.

⁹⁴ Une autre illustration intéressante de cet élargissement est proposée dans *Le troupeau des songes*, sans préjuger d'éventuels désaccords avec les interprétations proposées.

⁹⁵ Les séquences qui feront l'objet d'un examen spécifique sont signalées par un astérisque.

⁹⁶ Voir *supra*, note 35.

⁹⁷ Iṣfahānī rapporte une anecdote analogue, mais il mentionne *ṭamāniya wa-arba 'in nafsān* exécutés et n'y fait intervenir Imru' al-Qays que comme poète retraçant les faits en vers (Iṣfahānī, *Kitāb al-Aḡānī*, IX, p. 97/*Kitāb al-Aḡānī-w*, p. 973). Dans une deuxième anecdote, il fait état d'une bataille ayant opposé al-Munḍir aux descendants d'Ākil al-Murār, dont notre poète, qui, traqué, réussit à se réfugier chez le fils même d'al-Munḍir, *ba' d qatl abīhi wa-a' māmīhi wa-tafarruq mulk ahl baytihi* (Iṣfahānī, *Kitāb al-Aḡānī*, IX, p. 110/*Kitāb al-Aḡānī-w*, p. 978). Ibn al-Aṭīr (m. 630/1232) en fait un conflit particulier entre al-Munḍir et Imru' al-Qays : *tumma inna l-Munḍir ṭalaba l-murā' al-Qays wa-laḡḡa fī ṭalabihi wa-waḡḡaha l-ḡuyūš ilayhi* (Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-ta'riḥ*, Beyrouth, Dār Ṣādir, s.d. [reprod. de l'édition C.J. Tornberg, 1867], I, p. 517/*al-Kāmil fī l-ta'riḥ-w*, p. 178).

⁹⁸ À la suite de Ya' qūbī (m. c. 284/897), dans son *Ta'riḥ*, (Ya' qūbī, *Ta'riḥ*, éd. Ḥ. Al-Manṣūr, Beyrouth, Manṣūrāt 'Alī Bayḍūn- Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1999, III, p. 188/*Ta'riḥ-w*, p. 85, Ibn al-'Adīm situe Sa' d en Iraq et en fait un vassal de Kisrā (Ibn al-'Adīm, *Buḡya*, IV, p. 2003/*Buḡya-w*, p. 762). Selon ces deux sources, le poète, dont al-Munḍir b. Mā' al-Samā' réclamait la tête, serait resté jusqu'à la mort de Sa' d (son frère utérin) sous sa protection. La biographie d'Imru' al-Qays dans la *Buḡya* mériterait d'ailleurs, à elle seule, un article.

p. 59 : Sa'd était le frère utérin d'Imru' al-Qays, ce qui établit que « ... les Arabes, avant l'Islam présumaient que l'enfant appartenait au lit conjugal ou concubinal (*al-walad li-l-firās*)⁹⁹ ».

p. 59-60 : Le poète trouve refuge chez 'Āmir b. Ġuwayn al-Ṭā'ī, ce qui introduit dans le texte une longue anecdote mettant en scène ce personnage, qui respecte le droit à l'hospitalité, malgré sa fille qui l'incite à vendre son hôte et ses propres hésitations, le conduisant notamment à consulter l'Écho¹⁰⁰. Le texte, qui précise que selon certains, le héros de cet épisode est Abū Ḥanbal Ġariya b. Murr, introduit le proverbe *mā ra'aytu ka-l-yawm sāqay wāfin*¹⁰¹.

* p. 60 : Imru' al-Qays, ayant décidé de rencontrer le Basileus, dépose ses armures et armement chez al-Samaw'al.

p. 60 : en route vers le Basileus, Imru' al-Qays devise avec 'Amr b. Qamī'a, ancien serviteur de son père.

* p. 61 : al-Ḥārīt al-Akbar tente d'extorquer à Samaw'al le dépôt fait par Imru' al-Qays. Samaw'al préfère laisser tuer son fils plutôt que de renier son engagement. Ainsi, la fidélité d'al-Samaw'al devint proverbiale.

* p. 63 : À Ancyre, Imru' al-Qays à l'agonie voit la tombe d'une princesse byzantine et lui adresse deux vers, dont l'hémistiche devenu proverbial *wakullu ġaribin li-l-ġaribi nasību*.

* p. 63 : Samaw'al, ayant appris la mort du poète, distribue ce qu'il lui avait confié à ses 'aṣaba¹⁰².

* p. 63-64 : description des mœurs sexuelles et familiales d'Imru' al-Qays.

* p. 64-66 : Farazdaq (m. c. 112/730) raconte à un groupe de femmes qu'il surprend se baignant dans un étang, à leur demande, l'épisode de Dārat Ġulġul.

p. 68-72 (*passim*) : « Imru' al-Qays est le premier à ... » ; sur les apports du poète à la poésie.

p. 73 : « Imru' al-Qays est le seul à ... » ; à propos d'un vers décrivant l'aigle et d'un autre décrivant le cheval.

⁹⁹ *Al-walad li-l-firās* reprend la formulation d'un *ḥadīth*. Ibn Qutayba souligne ici la continuité entre l'anté-islam et l'Islam. En effet, dans ce dernier « [...] any child born to a woman, from any intercourse, is to be considered the legal offspring of her husband or master. » (A. Giladi, «*Ṣaġhīr* », *El*, VIII, p. 821 b. Il est à noter que dans des versions ultérieures de l'anecdote, cette assertion disparaît.

¹⁰⁰ Chez Ibn Qutayba, 'Āmir clame successivement deux phrases différentes pour consulter l'Écho. « L'Écho parlant » n'en répète qu'une seule, lui indiquant ainsi la voie à suivre, cette « réponse » valant comme telle avis positif. C'est donc l'Écho, force *sumaturelle*, qui tranche. Dans les autres sources mentionnant l'épisode, l'écho est une force *naturelle*, qui répond dans les deux cas ; c'est le héros qui choisit le retour le plus plaisant à ses propres oreilles. Voir : Ibn Ḥabīb (m. 245/860), *al-Muḥabbar*, éd. I. Lichtenstadter, Hayderabad, Dār irat al-ma'ārif al-islāmiyya, 1942, p. 352-353 / *al-Muḥabbar-w*, p. 96 ; Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, IX, p. 108 / *Kitāb al-Aġānī-w*, p. 977 ; Abū Hilāl al-'Askarī (X^e s.), *Ġamharat al-Amṭāl*, éd. M. Ibrāhīm et 'A.-M. Qaṭamiš, Dār al-ġīl - Dār al-fīkr, 1988, II, p. 355-356 / *Ġamharat al-Amṭāl-w* (*huwa qafā ġādir*), p. 208 ; al-Ma'arrī (m. 449/1057), *Risālat al-Ṣāhil wa-l-Ṣāhiġ*, éd. 'A. 'Abd al-Raḥmān (dite bint al-Ṣāṭi'), Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1975, p. 557-558 / *Risālat al-Ṣāhil wa-l-Ṣāhiġ-w*, p. 109.

¹⁰¹ Dans la *Risāla fi l-Burṣān wa-l-'urġān*, Ġāḥiz présente une autre version de l'origine du proverbe : énoncé par les femmes du clan d'Imru' al-Qays, il a été dit à propos de 'Uwayr b. Ṣiġna (Ġāḥiz, *Risāla fi l-Burṣān wa-l-'urġān*, éd. 'A.-S. Harūn, Beyrouth, Dār al-ġīl, 1990, p. 276-277 / *Risāla fi l-Burṣān wa-l-'urġān-w*, p. 33). Pour Maydānī (m. 518/1124), le héros est Abū Ḥanbal Ġariya b. Murr et la discussion se déroule entre lui et ses deux épouses, l'une défendant l'hospitalité et l'autre l'incitant à trahir son hôte Imru' al-Qays (Maydānī, *Maġma' al-Amṭāl* II, p. 445 / *Maġma' al-Amṭāl-w*, p. 361. La même version est reprise dans Zamaḥṣarī, *al-Mustaḡṣā fi amṭāl al-'arab*, Hayderabad, Wizārat al-ma'ārif al-taḥqīqāt al-'ilmiyya wa-l-umūr al-taqāfiyya li-l-ḥukūma al-'āliya al-hindiyya (Osmania Publications Bureau), 1962, I, p. 343 (proverbe n° 1840) / *al-Mustaḡṣā fi amṭāl al-'arab-w* (*awfā min Abī Ḥanbal*), p. 82. Dans les *Aġānī*, Iṣfahānī ajoute au récit d'Ibn Qutayba, qu'il rapporte, une autre version selon laquelle c'est Hind bint Ḥuġr qui, après la mort de son père, dit ces mots au sujet de 'Uwayr b. Ṣiġna (Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, IX, p. 107 / *Kitāb al-Aġānī-w*, p. 977).

¹⁰² *Aṣaba* désigne « les principaux personnages de la tribu », mais aussi « les parents éloignés qui n'ont pas de part assignée dans la succession et n'héritent que de la part qui échoit après que tous les héritiers aient obtenu leur part légale ». Sans autre précision, le legs d'Imru' al-Qays a pu aussi bien être distribué par Samaw'al aux premiers comme aux seconds.

4.2. La lignée maternelle d'Imru' al-Qays :

Absente de V₁, la mère d'Imru' al-Qays n'est pas oubliée dans V₂. Son nom, pour lequel aucune variante n'est mentionnée, est Fāṭima bint Rabī'a b. al-Ḥārīt b. Zuhayr (58). On notera que le segment Fāṭima bint Rabī'a condense les noms de deux personnages-clé de l'histoire du poète et de son père rapportée dans V₁ : Fāṭima, qu'il avait courtisée dans sa poésie, ce qui lui valut condamnation à mort, et Rabī'a qui épargna sa vie et le ramena vers Ḥuḡr. Aucune conclusion sérieuse ne peut être tirée de cette analogie, sans une étude onomastique exhaustive, impossible à mener dans les limites de cet article, mais le fait valait d'être relevé.

V₂ mentionne aussi les deux oncles maternels du poète, Kulayb et Muḥalhil. C'est l'occasion pour Ibn Qutayba d'enrichir, par deux fois, la culture de son récepteur ; en rappelant que le meurtre de Kulayb déclencha la guerre intertribale entre Bakr et Taglib¹⁰³; en signalant que « Kulayb est celui à propos duquel les Arabes disent : "plus puissant que Kulayb Wā'il" » (59)¹⁰⁴. Cependant, alors que l'on sait que les oncles maternels jouaient souvent le rôle de formateurs pour leurs neveux en matière de poésie, rien n'est dit ici à ce sujet, pas même qu'al-Muḥalhil était un poète renommé : le rôle inaugural attribué à Imru' al-Qays, fut-il allégorique, se devait d'être préservé. Si donc Ibn Qutayba contribue à la formation du récepteur, il le fait à travers un filtre, en sélectionnant les données. Le silence sur le talent poétique de Muḥalhil est d'autant plus significatif que l'auteur, qui le cite dans ses *Ma'ārif*¹⁰⁵ et *'Uyūn al-aḥbār*¹⁰⁶, lui consacre aussi une notice spécifique dans l'ouvrage même¹⁰⁷, dans laquelle il le présente comme suit :

Muḥalhil est 'Adī b. Rabī'a, frère de Kulayb Wā'il, dont la mort causa la guerre entre Bakr et Taglib. On l'appelait Muḥalhil parce qu'il *halhala* la poésie, c'est-à-dire qu'il l'avait rendue élégante et raffinée. Il était efféminé et on dit *qu'il fut le premier à composer des poèmes*¹⁰⁸. [...] Il est l'oncle maternel d'Imru' al-Qays et le grand-père (père de sa mère Layla) de 'Amr b. Kulṭūm [le poète]¹⁰⁹.

4.3. Histoire de Samaw'al et d'Imru' al-Qays :

¹⁰³ Il s'agit de la guerre dite d'al-Basūs. Kulayb, qui avait tué la chamelle Sarāb (ou tué son chamelon et blessé Sarāb), entrée dans un enclos qui lui appartenait, avait été assassiné par Ḡassās b. Murra l-Ṣaybānī, son beau-frère et le neveu d'al-Basūs, propriétaire de la chamelle (ou protectrice de son propriétaire).

¹⁰⁴ Wā'il b. Rabī'a, que l'on disait autoritaire et tyrannique, devait son surnom de Kulayb (Chiot) au fait qu'il utilisait régulièrement un chiot pour marquer, de diverses manières, son territoire. Voir par exemple, al-Ḡāḥiz, *al-Ḥayawān*, I, p. 190/*al-Ḥayawān-w*, p. 97 ; Maydānī, *Maḡma' al-Amṭāl* II, p. 50/*Maḡma' al-Amṭāl-w*, p. 214, etc.

¹⁰⁵ Ibn Qutayba, *Kitāb al-Ma'ārif*, p. 96, 106, 605/*Kitāb al-Ma'ārif-w*, p. 21, 23, 135.

¹⁰⁶ Ibn Qutayba, *Kitāb 'Uyūn al-aḥbār*, éd. Y. Ṭawīl, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyya, s.d., I/2, p. 211 ; II/3, 103-104/*Kitāb 'Uyūn al-aḥbār-w*, p. 208, 311.

¹⁰⁷ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, p. 215-217/*al-Ši'r wa l-šu'arā'-w*, p. 58.

¹⁰⁸ C'est moi qui souligne.

¹⁰⁹ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, p. 215/*al-Ši'r wa l-šu'arā'-w*, p. 58.

À l'instar de l'histoire de 'Āmir b. Ğuwayn, citée par V₂, mais qui ne sera pas analysée ici, celle d'al-Samaw'al est une variation sur le thème de la générosité, du devoir d'hospitalité et de la fidélité de l'homme à ses engagements, visant à ancrer les valeurs fondatrices de la culture arabo-musulmane, reprises dans le passé mythifié de l'Arabie préislamique.

L'histoire se déroule en trois phases : (a) Imru' al-Qays, ayant décidé de rendre visite au Basileus, entrepose « cent cuirasses et beaucoup d'armes » chez « al-Samaw'al b. 'Ādiyā', le juif, roi de Taymā', ville entre Damas et le Ḥiḡāz » (60)¹¹⁰. Dans le parcours de notre poète, cet acte équivaut à un dépouillement : c'est le guerrier et le chef qu'il est, qu'il dépose en quelque manière, avant de poursuivre le chemin. D'ailleurs, le serviteur de son père qui l'accompagne, 'Amr b. Qamī'a¹¹¹, ne s'y trompe pas et en pleure, l'accusant d'avoir égaré les siens (61). (b) Al-Ḥārīt al-Akbar, ayant eu vent de ce dépôt d'armes, envoie à Samaw'al un émissaire le sommant de les lui remettre. Samaw'al fait fermer al-Ablaq, sa forteresse, mais son fils qui rentrait de la chasse est pris en otage et al-Ḥārīt menace de le tuer si les armes ne lui sont pas remises. Samaw'al sacrifie son fils par fidélité à son engagement. Il acquiert ainsi une notoriété proverbiale (62). (c) À la mort du poète, Samaw'al distribue les armes qu'il lui avait confiées.

La première question que soulève ce récit est faussement simple. Pourquoi Imru' al-Qays ne sollicite-t-il pas l'aide d'al-Samaw'al contre ses ennemis ? Cette "impasse" du récit est encore plus claire dans la version du *Kitāb al-Aġānī*, qui fait dire par l'un des protagonistes, décrivant à Imru' al-Qays le seigneur d'al-Ablaq : « Ne veux-tu pas que je t'indique un pays [où trouver refuge] ? Je me suis rendu chez Qayṣar¹¹² et chez al-Nu'mān, mais, nulle part, je n'ai vu pareil hôte [qu'al-Samaw'al] pour un invité ou un solliciteur. »¹¹³ Cela confirme la nécessité narrative, pour notre poète, de se rendre chez le Basileus, que la notice désigne, rappelons-le, par Qayṣar/César (V₁) ou *malik al-Rūm*/le Roi des Byzantins (V₂).

Une autre question, qui retient l'attention, est celle de la nature du dépôt laissé par le poète. Ibn Qutayba mentionne cent armures (*mi'at dir'*) et beaucoup d'armes (*silāḥan kaṭīran*). Al-Mufaḍḍal

¹¹⁰ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, p. 60/*al-Ši'r wa l-šu'arā'-w*, p. 15.

¹¹¹ Lui-même poète, il est présenté ici comme un serviteur de Ḥuḡr. Dans les *Aġānī*, la rencontre des deux poètes se fait dans d'autres circonstances et 'Amr, qualifié de *fahīl* dans la brève notice qui lui est consacrée, est présenté comme *awwal man qāla l-ši'r min Nizār wa-huwa aqdam min Imri' al-Qays* (Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XVIII, p. 144/*Aġānī-w*, p. 2030).

¹¹² Rappelons que Qayṣar rend en langue arabe César, utilisé métonymiquement pour les premiers empereurs romains.

¹¹³ Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, IX, p. 115/*Aġānī-w*, p. 979.

b. Salama (m. 291/903) évoque des armures, du bétail et des gens¹¹⁴. Pour al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī (m. ap. 355/966), il s'agit des armes (*šikka*) de cent hommes¹¹⁵. Ce sont des armures, sans plus de détails, pour le Pseudo-Gāḥiẓ dans *al-Maḥāsīn wa-l-aḏḏād* ou pour 'Abd al-Qādir al-Baġdādī (m. 1093/1682)¹¹⁶. Iṣfahānī (m. 356/967) propose, quant à lui, un récit plus élaboré : Imru' al-Qays entrepose chez Samaw'al les cinq armures que les rois de Kinda se transmettaient depuis Ākil al-Murār ; elles avaient, chacune, un nom propre. Il lui confie en plus quelques armes, sa fille Hind et son cousin¹¹⁷. Or, dans la réalité présumée, cinq générations séparent le poète du fondateur de sa lignée, Ākil al-Murār¹¹⁸. Comme le met en exergue la version d'Iṣfahānī, c'est donc bien son héritage politique et tribal que le poète dépose chez Samaw'al, seigneur exemplaire, avant de poursuivre sa route vers Byzance.

Ce récit soulève également la question de la relation en Arabie préislamique entre le judaïsme et le christianisme. En effet, il n'est guère possible de ne pas s'arrêter au binôme que constituent, face à Imru' al-Qays, d'une part, son *alter ego*, seigneur et poète comme lui, le juif Samaw'al, et d'autre part, son allié militaire et assassin, le chrétien Qayṣar ou *malik al-Rūm*. Une lecture allégorique de l'archéologie de l'épisode, isolé de l'ensemble, porte à se demander si l'alliance entre Samaw'al et Imru' al-Qays d'une part, et l'opposition entre Imru' al-Qays et al-Ḥārīt d'autre part, ne se fondent pas sur un antagonisme entre les deux monothéismes en Arabie préislamique. La figure d'Imru' al-Qays serait, dans cette perspective, le catalyseur qui fixe des données plus anciennes. Mais une telle lecture ne peut être que suggérée ici. Croisant des références lointaines, en partie reconstituées logiquement, elle demeure potentielle jusqu'à nouvel ordre. Elle ne saurait en tous cas se substituer aux couches plus récentes du texte, et singulièrement à celle que constitue la version d'Ibn Qutayba, dans laquelle Imru' al-Qays, l'Homme aux Ulcères, est pour la société abbasside le porte-étendard

¹¹⁴ Al-Mufaḏḏal b. Salama (m. c. 291/903), *al-Fāḥir*, éd. C.A. Storey, Leyde, Brill, 1915, p. 245/*al-Fāḥir-w (stawda'a l-Samaw'al)*, p. 89.

¹¹⁵ Al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī (m. c. 355/966)/Abū Zayd Aḥmad b. Sahl al-Balḥī, *al-Bad' wa-l-ta'rīḥ*, éd. Ḥ. 'I. al-Manṣūr, Manṣūrāt Muḥammad 'Ali Bayḏūn - Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1997, p. 31/*al-Bad' wa-l-ta'rīḥ-w (awda'a l-Samaw'al)*, p. 186. Suivant Clément Huart dans son édition de l'ouvrage en 1889, www.alwaraq.net l'attribue à al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī et s'en explique dans la présentation. La version imprimée que j'ai pu consulter reprend, pour sa part, l'attribution du même document par Ḥāġī Ḥalīfa à Balḥī, bien que celle-ci soulève quelques incohérences chronologiques.

¹¹⁶ Pseudo-Gāḥiẓ, *al-Maḥāsīn wa-l-aḏḏād (Le Livre des beautés et des antithèses)*, éd. G. van Vloten, Leyde, Brill, 1898, p. 71/*al-Maḥāsīn wa-l-aḏḏād-w (stawda'a l-Samaw'al)*, p. 21 ; al-Baġdādī, *Ḥizānat al-adab*, éd. 'A.-S. Harūn, Le Caire, Maktabat al-Ḥānġī, 1989, VIII, p. 497/*Ḥizāna-w*, p. 1256.

¹¹⁷ Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, XXII, p. 123/*Kitāb al-Aġānī-w*, p. 2487.

¹¹⁸ Voir I. Shahīd et A.F.L. Beeston, « Kinda », *EL*, V, p. 118a : « Genealogical table of the Banū Ākil al-Murār ».

des poètes vers l'enfer.

D'ailleurs, comme tous les récits tissant des réseaux nourris par l'imaginaire, le texte offre simultanément d'autres analogies, dont celle de la destinée d'Imru' al-Qays et du fils d'al-Samaw'al, tous deux condamnés par leur père à mourir, quoique pour des motifs très différents. La permutation est confortée par le fait que, dans aucune version de l'épisode, le fils d'al-Samaw'al ne porte de nom. Le récit de ce sacrifice prendra de l'épaisseur au fil du temps¹¹⁹.

4.4. La tombe de la princesse byzantine :

Alors qu'il est à l'agonie, Imru' al-Qays voit une tombe et s'informe à son sujet : une princesse byzantine y est enterrée. Il compose alors deux vers. S'adressant à la défunte en voisine (*a-ġāratana*), il lui annonce sa prochaine visite (*al-mazāru qarību*), précisant que son séjour sera très long, voire immuable comme la montagne 'Asīb (63). Il conclut en disant qu'ils sont deux étrangers et que les étrangers sont tous apparentés, par leur statut même. Cette anecdote à coloration courtoise (elle présente quelques analogies avec le topique de la réunion dans la mort d'un homme et d'une femme) soulève au moins trois questions. Faut-il voir dans cette princesse inconnue et anonyme un déplacement de la fille du Basileus et amante du poète ? Comment interpréter l'affirmation du poète qu'ils sont, tous deux, des étrangers ? Car, s'il ne fait pas de doute que le poète n'est pas chez lui en terre byzantine, on comprend moins pourquoi et comment la princesse morte, présentée comme *min banāt mulūk al-Rūm*, ne le serait pas. Enfin, où se trouve la montagne 'Asīb ?

Seule la dernière question est susceptible de faire l'objet de quelques éléments de réponse allant au-delà de l'intuition. À la suite des vers cités, Ibn Qutayba remarque : « 'Asīb est une montagne qui se trouve là-bas » (64). Cela laisse à penser qu'il s'agit d'une montagne située à proximité d'Ancyre. Pourtant, le fait est loin d'être établi, si l'on en juge par la manière dont les auteurs classiques localisaient 'Asīb. Quelques sources, il est vrai, contournent le problème, de manière délibérée ou fortuite, indiquant brièvement que 'Asīb est « une montagne connue »¹²⁰. Pour d'autres, plus

¹¹⁹ On lit par exemple dans Abū l-Baqā' al-Ḥillī (XI^e s. ?), *al-Manāqib al-mazyadiyya fi aḥbār al-mulūk al-asadiyya*, éd. Š. M. Darādika et M.'A-Q. Ḥuraysāt, Amman, Maktabat al-risāla, 1984, II, p. 486, 682 / *al-Manāqib al-mazyadiyya...-w*, p. 142 : [Samaw'al] consulta [son épouse] la mère de l'enfant qui lui dit : « Évite la honte et préserve celui à qui tu as accordé la protection due au voisin. Cet enfant n'est qu'une de mes menstrues et je t'en donnerai un autre, semblable. » Il cria alors [à al-Ḥārīt] : « Je ne te donnerai pas les armures ; fais donc ce que tu veux avec ton prisonnier. » Il l'égorgea alors qu'al-Samaw'al le regardait faire du haut de son château.

¹²⁰ Voir, par exemple, Ibn Durayd (m. 321/933), *Ġamharat al-Luġa*, éd. M. al-Sūrtī, F. Krenkow et Z.-'A al-Mūsawī, reprint Dār Šādir, Beyrouth, 1980 [reprod. de Hayderabad, Dā'irat al-ma'ārif, 1951], I, p. 286 / *Ġamharat al-Luġa-w* ('Asīb), p. 153.

nombreuses, 'Asīb est une montagne de la région du Nağd¹²¹, célèbre surtout parce qu'on y trouve la tombe de Şaḥr, frère de la poétesse al-Ḥansā'¹²². Inversement, pour certains, 'Asīb est dans les environs d'Ancyre¹²³, ou plus au Sud, à proximité de la Césarée de Cappadoce¹²⁴. Enfin, Yāqūt (m. 626/1229) et Ibn Ḥallikān (m. 681/1282), s'interrogent de manière explicite sur l'ambiguïté du toponyme.

Yāqūt prend le parti de situer 'Asīb dans le Nağd et la tombe d'Imru' al-Qays à Ancyre, dissociant les deux. Il indique : « ['Asīb] est mentionné dans les récits concernant Imru' al-Qays [...] Or, il y a consensus sur le fait qu'Imru' al-Qays est mort empoisonné à Ancyre [...]. C'est pourquoi il a été fait mention de sa mort sous [l'entrée] Ancyre »¹²⁵. Ibn Ḥallikān lui fait grief de cette position et recherche une solution de compromis, en croisant les différences informations, car pour lui, 'Asīb est d'abord une montagne proche d'Ancyre :

Il y a désaccord sur le lieu où est enterré [Şaḥr]. Il a été dit qu'il était enterré au pied de 'Asīb, une célèbre montagne en pays byzantin, et que la tombe qui se trouve là-bas et qu'on considère comme celle du fameux Imru' al-Qays b. Ḥuğr al-Kindī n'est pas celle de ce dernier, mais celle de Şaḥr susmentionné. On a aussi dit que chacun d'Imru' al-Qays et de Şaḥr est enterré là-bas. [Mais,] Al-Ḥāzīmī¹²⁶ [...] ayant dit : « 'Asīb est une montagne du Ḥiğāz, au pied de laquelle on a enterré Şaḥr, frère d'al-Ḥansā' », 'Asīb doit indubitablement être le nom de deux montagnes : l'une en terre byzantine, qui est la plus célèbre, et l'autre dans le Ḥiğāz. Il était dans les obligations de Yāqūt de mentionner [ce toponyme] dans l'ouvrage qu'il a composé sur les lieux désignés par un même nom¹²⁷ mais je ne l'y ai pas trouvé. Dieu est l'Omniscient¹²⁸.

Les propos d'Ibn Ḥallikān sont loin d'être une réalité géographique, comme on peut le lire dans ces remarques de Clive Foss :

As the Arabs became familiar with Asia Minor from their incessant raids, the fame of the great fortress of Ankara spread, and its name appeared in Arabic literature and legend. One story records that when the Caliph Mamun (813-33) captured the city he found in it a statue of the great pre-Islamic Arab poet and hero Imru'l Qays. The poet had gone to Constantinople to seek the help of Justinian against his enemies and was

¹²¹ Zamaḥşari, *al-Ğibāl wa-l-amkina wa-l-miyāh-w*, p. 18 : « 'Asīb est une montagne sur les terres des Banū Ḥudayl ». Cette tribu avait ses quartiers entre La Mecque et Ṭa'if.

¹²² Al-Bakrī (m. 487/1094), *Mu'ğam mā sta'ğam*, éd. F. Wüstenfeld, Francfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science (« Publications for the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Geography », 206-207) 1994 [reprod. Göttingen-Paris, 1876], CCVI, 170, CCVII, p. 182 (notice Naqī')/*Mu'ğam mā sta'ğam-w*, p. 259, 358 ; Ḥāzīmī (m. 584/1188), *al-Amākin aw mā ttafaqa lafzuhu wa-ftaraqa musammāhu min al-amkina* [reproduction du ms. Laleli 2140], Francfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science (« Publications for the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Geography. Facsimile editions », 35)1986, p. 287/*al-Amākin aw mā ttafaqa...-w*, p. 90.

¹²³ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fi l-ta'rīḥ*, I, p. 519/*al-Kāmil fi l-ta'rīḥ-w*, p. 179.

¹²⁴ Qalqaşandī (m. 821/1418), *Şubḥ al-a'şā*, s.l., al-Mu'assasa l-mişriyya l-'amma li-l-ta'lif wa-l-tarğama wa-l-ṭibā'a wa-l-naşr, s.d., XIV, 153/*Şubḥ al-a'şā-w*, p. 2384.

¹²⁵ Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, V, p. 124-125 ('Asīb)/*Mu'ğam al-buldān-w*, p. 1230.

¹²⁶ Il s'agit d'Abū Bakr al-Ḥāzīmī (m. 1188), transmetteur de *ḥadīth*, renommé pour sa piété et son érudition, également auteur d'un ouvrage sur les toponymes homophones.

¹²⁷ Il s'agit d'une allusion à *Kitāb al-Muštariq waḍ'an wa-l-muḥtalif suq'an*. Voir Cl. Gilliot, « Yāqūt al-Rūmī », *EL*, XI, p. 264a.

¹²⁸ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār Şādir, 1977, VI, p. 34/*Wafayāt al-a'yān-w*, p. 1282.

returning home when he was killed at Ankara by a poisoned cloak which the Emperor sent him. He was buried in a tomb next to the grave of a princess at the foot of a mountain called Asib, and the Greeks eventually erected the statue in his honor. The whole story, of course, is fantastic, and is based on references in the poems of Imru'l Qays and on confusion between him and an Arab, Amorkesos¹²⁹, who actually visited the capital in 473¹³⁰.

La localisation de 'Asīb à proximité d'Ancyre par Ibn Qutayba provient peut-être de sa volonté de rapporter la poésie à des données réalistes. On peut se demander s'il ne le fait pas d'autant plus facilement que son œuvre n'inclut aucune autre mention de 'Asīb comme nom propre. Hormis dans notre notice, il n'utilise le terme que comme nom commun¹³¹. Surtout, le toponyme ne figure pas dans les deux récits sensiblement identiques qu'il transmet sur la mort de Şaḥr¹³², et dans lesquels la tombe de ce dernier n'est pas localisée. Il est d'autant plus difficile d'évaluer l'explication proposée par Ibn Qutayba, qu'on ne sait pas quand l'énoncé « tant que 'Asīb sera à sa place (*mā aqāma 'Asīb*) » devint une expression figée pour signifier la pérennité. Avant le *Kitāb al-Ši'r wa-l-šu'arā'*, on ne la trouve que dans quelques vers, dont certains indubitablement apocryphes¹³³. Il est dès lors possible qu'elle ne se soit figée que postérieurement.

Mais l'indication sans doute la plus importante est que les vers attribués à Imru' al-Qays agonisant, et destinés à la princesse byzantine ensevelie, sont attribués par d'autres sources à Şaḥr frère d'al-Ḥansā¹³⁴. On peut donc se demander s'il n'y a pas eu interférence dans la notice et/ou interpolation entre deux récits distincts. Le nouveau récit ainsi généré aboutit à une cristallisation, à partir de laquelle la localisation de 'Asīb « là-bas » par Ibn Qutayba, devient à son tour le support de nouveaux récits, jusqu'à prendre l'apparence d'une donnée objective de la réalité, comme on a pu le voir dans les propos d'Ibn Ḥallikān.

¹²⁹ Le personnage désigné par ce nom dans les textes grecs, se nomme, en arabe, Imru' al-Qays. Phylarque, sur l'identité et la biographie duquel les sources divergent, il se serait rendu en 473 à Constantinople, où il aurait été somptueusement reçu par l'empereur. Selon S. Boustany (S. Boustany, « Imru' al-Qays », p. 1206b), la confusion va plus loin : il ne s'agit pas de deux personnages homonymes, pris l'un pour l'autre, mais l'empereur aurait reçu le dénommé Qaysos (Qays b. Salama) et non Amorkesos.

¹³⁰ Cl. Foss, « Late antique and Byzantine Ankara », *Dumbarton Oaks Papers*, 31 (1977), p. 27-87.

¹³¹ Le nom commun *'asīb* signifie : rameau de palmier droit ; endroit à la naissance de la queue d'un animal ; crevasse ; cou-de-pied.

¹³² Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, I, p. 261-262/*al-Ši'r wa l-šu'arā'-w*, p. 69 ; Ibn Qutayba, *Kitāb 'Uyūn al-aḥbār*, II/4, p. 115-116/*Kitāb 'Uyūn al-aḥbār-w*, p. 406.

¹³³ Pour les mentions antérieures au *Kitāb al-Ši'r wa l-šu'arā'*, une recherche sur le CD *al-Mawsū'a l-ši'riyya* permet de relever l'expression dans un vers de Şaḥr, un vers d'Ibn Mayyāda (m. 149/766) et deux autres de Maḡnūn Laylā. Il faut noter *qu'al-Mawsū'a l-ši'riyya* ne l'attribue pas à Imru' al-Qays.

¹³⁴ C'est le cas par exemple d'al-Maydānī, *Maḡma' al-Amṭāl*, II, p. 117/*Maḡma' al-Amṭāl-w*, p. 239 ou *d'al-Mawsū'a l-ši'riyya*.

4.5. Les mœurs du poète :

Les quelques lignes consacrées par V2 à décrire les mœurs familiales et sexuelles d'Imru' al-Qays, ont à l'évidence pour objectif de le montrer sous un très mauvais jour. Elles se présentent en deux séquences.

La première traite des relations du poète à sa descendance, donc à ses filles, puisqu'il est dit *mi'nāt*, inapte à engendrer des garçons. Très jaloux de son honneur (*ḡayūr*), il pratiquait le *wa'd*, enterrant vivante chaque fille qui lui était donnée. Ses épouses tentèrent de mettre leur progéniture féminine à l'abri, mais l'ayant appris, il les traqua et poursuivit son œuvre mortifère (65). Il va de soi qu'en imputant au poète la pratique du *wa'd*, avec lequel l'islam¹³⁵ a rompu de manière frappante pour les esprits, Ibn Qutayba le stigmatise et le met à distance.

Une information positive vient aussitôt tempérer ce qui vient d'être dit : le poète était un fort bel homme. Immédiatement, le compliment est balayé : « Malgré sa beauté et son charme, il était détesté par les femmes qui le repoussaient sitôt qu'elles l'avaient éprouvé » (66). Le propos introduit la seconde séquence, consacrée aux défauts que les femmes imputaient au poète, traités dans deux brefs passages construits en symétrie : le poète interroge une de ses épouses sur ce qui porte les femmes à le repousser. Sa réponse le décrit comme un piètre partenaire sexuel (67). Il réitère sa question auprès d'une autre de ses épouses, qui lui répond que sa transpiration dégage une odeur de chien (68). « Tu m'as dit la vérité » (*ṣadaqtinī*), rétorque-t-il, annulant ainsi le bien-fondé de la précédente réponse ; et de s'expliquer : « Mes parents m'ont allaité avec le lait d'une chienne » (69). La réponse de la première épouse, qui porte atteinte à la virilité d'Imru' al-Qays, et suggère que les prouesses qu'il décrit dans ses poèmes ne sont peut-être que le fruit de sa vantardise et de son imagination, si elle peut interpeller le lecteur, ne pose pas de problèmes de compréhension, ni de mise en relation avec le reste de la notice. Comme l'échec du poète en tant que guerrier, elle contribue à faire de son talent poétique sa qualité principale et le point focal de sa biographie. La seconde réponse mérite qu'on s'y arrête car elle n'est pas sans surprendre.

Sauf erreur de ma part, les textes classiques en langue arabe ne mentionnent pas d'autre personnage nourri par une chienne, sinon un enfant ayant survécu grâce à cela dans une maison murée en raison

¹³⁵ Sourate *al-Takwīr*, versets 8-9.

de la peste¹³⁶. Cependant, si dans la seconde histoire, la nécessité génère de l'extraordinaire, voire du miraculeux, la logique qui prévaut dans le premier cas, en l'absence de toute cause explicite au choix des parents, renvoie à une autre sphère référentielle. D'ailleurs Ibn al-Ġawzī tente de combler ce vide symbolique en lui forgeant une causalité : la mère du poète étant décédée, sa famille fut contrainte de le faire allaiter par une chienne (!)¹³⁷. Hormis ces deux cas, les ouvrages évoquent sporadiquement des animaux allaités par des animaux d'une autre espèce, essentiellement des brebis ou des chèvres allaitées par des chiennes¹³⁸. Le procédé est souvent associé à la notion d'impureté (mauvaises odeurs, saveur dégoûtante...)¹³⁹. L'hypothèse intéressante avancée par F. Viré de l'existence de rites totémiques autour du chien, ne peut manquer de retenir l'attention, mais elle procède davantage du raisonnement déductif que des attestations établies¹⁴⁰. Enfin, la mise en relation de ce récit avec d'autres, provenant de cultures différentes, loin d'apporter des réponses, ajoute au nombre des interrogations. Dans les légendes qui mentionnent un enfant nourri au lait de chienne, ou allaité par une chienne, on retrouve généralement les topiques suivants : l'enfant est destiné à la mort, éloigné des siens à l'instigation d'une personne l'ayant en charge, souvent son père, puis sauvé par des animaux et allaité par eux, avant de revenir parmi les siens et d'y atteindre une place de choix, sinon la place la plus haute. Ainsi, dans une variante de sa légende, Cyrus le Grand (m. - 529), fondateur de l'empire perse, fut abandonné, bébé, puis recueilli par une chienne (sacrée dans sa culture) qui le nourrit et le défendit contre les bêtes sauvages. De même, dans l'une de ses légendes, Esculape, fils d'Apollon et de Coronis, fut allaité par une chienne et une chèvre.

Comment comprendre dès lors cette curieuse et originale affirmation du poète ? S'agit-il encore une fois d'une interpolation, peut-être avec Cyrus ? Faut-il y voir une allégorie dans laquelle le poète incorpore, à travers ce lait de chienne et la puanteur qui en résulte, la dépravation qu'on lui reproche ? A-t-on là un indice que la querelle du poète et de son père, mentionnée par V₁, plonge ses racines dans son plus jeune âge et que le récit de ce premier épisode se serait perdu dans la nuit

¹³⁶ Ibn al-Marzubān, *Faḍl al-kilāb 'alā kaṭīr mimman labisa l-ṭiyāb* (*The Book of the Superiority of Dogs over many of those who wear Clothes*), éd. et trad. G.R. Smith et M.A.S. Abdel Haleem, Warminster, Aris & Phillips, 1978, p. 36-38 (texte arabe), p. 22 (trad. anglaise)/*Faḍl/Tafḍīl al-kilāb-w*, p. 6 (*ṭā'ūn*).

¹³⁷ Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam*, II, p. 138/*al-Muntaẓam-w*, p. 163.

¹³⁸ Voir par exemple : Ṭabarī (m. 310/923), *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk*, éd. M. Bayḍūn, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997, I, p. 514/*Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk-w*, p. 378 ; al-Maydānī, *Maġma' al-Amtāl*I, p. 46/*Maġma' al-Amtāl-w*, p. 5 ...

¹³⁹ Voir par exemple : Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fi l-ta'riḥ*, I, p. 518/*al-Kāmil fi l-ta'riḥ-w*, p. 248...

¹⁴⁰ F. Viré, « Kalb », *EL*, IV, p. 51 1 : « L'on peut en fin de compte se demander si la cynophagie, chez les Arabes préislamiques, n'était pas un vestige de vieux rites totémiques, le chien ayant été un des animaux "tabou" dans les antiques civilisations de l'Orient ».

des temps ?

4.6. Dārat Ğulġul et Farazdaq :

Les aventures d'Imru' al-Qays à Dārat Ğulġul, reprises par Ibn Qutayba à Ibn Sallām al-Ğumaḥī, retraçant lui-même un récit attribué au poète umayyade al-Farazdaq, nous ramènent sur le terrain plus sûr des aventures galantes. Elles constituent l'épisode le plus long de la notice et le seul à détailler une des péripéties de la vie amoureuse du poète, généralement abordée de manière plus allusive et suggestive.

Le récit est introduit par deux fragments. Dans le premier, Ibn Sallām affirme que Farazdaq et son *rāwī* étaient les deux plus fins connaisseurs de la poésie d'Imru' al-Qays et des histoires le concernant. Le second fragment explique l'origine de cette connaissance. Imru' al-Qays avait séjourné, un temps, avec son oncle paternel, Šuraḥbīl, chez les Banū. Dārim, tribu de Farazdaq. En effet, éprouvant une certaine dureté ou injustice (*ġafwa*) de la part de son père, il s'était réfugié auprès de son oncle (70). C'est, d'ailleurs, l'unique et discrète mention, dans V2, de la querelle entre Ḥuġr et le poète, dont on apprend par la même occasion que son œuvre poétique ne fut pas conservée par les siens, mais par un autre clan qui allait la perpétuer.

Une fois posé le cadre qui, à travers le temps et les générations, confirme Farazdaq dans sa position d'expert (selon les modalités tribales de transmission de la poésie et d'expertise¹⁴¹), l'anecdote proprement dite, qui inclut deux histoires consécutives, commence. Farazdaq retrace ce qui, à première vue, est une mésaventure :

Ayant vu, à partir du Mirbad, des traces de montures laissées dans la terre boueuse (suite à une abondante pluie), il avait entrepris de les suivre, espérant qu'elles le mèneraient vers une généreuse compagnie qui l'inviterait à s'associer à un copieux repas. Au lieu de cela, il était tombé sur un groupe de femmes en train de se baigner, nues, dans un étang. Confus (*mustaḥīyan*), il s'était empressé de s'en aller, après s'être écrié : « Je n'ai jamais vu pareille journée, pas même celle de Dārat Ğulġul ! » Les femmes l'avaient rappelé et, plongées dans l'eau jusqu'au cou, elles l'avaient supplié de leur raconter l'histoire de Dārat Ğulġul à laquelle il avait fait allusion. Il l'avait accepté (71).

L'histoire relatée par Farazdaq, qui prend bien soin de préciser qu'il la tenait de son grand-père et qu'il l'avait bien retenue en son jeune âge (72), concerne Imru' al-Qays. Elle inclut une longue narration en prose suivie par quelques vers de la *mu'allāqa*. Les vers, toutefois, ne sont en correspondance qu'avec la fin de l'histoire, dont la première partie ne se soutient d'aucune citation

¹⁴¹ À l'époque d'Ibn Qutayba, qui voit se confirmer une mutation dans l'expertise, désormais le fait des grammairiens et exégètes, ce mode appartient déjà à un âge d'or révolu. Voir la synthèse proposée sur le sujet par R Drory., « The Abbasid Construction of the Jahiliyya : Cultural Authority in the Making », *Studia Islamica*, 83/1 (1996), p. 33-49.

poétique. Elle échappe donc à la logique de double authentification, par laquelle le récit en prose était le contenu des vers qui viennent l'illustrer et/ou le confirmer. Dans cette perspective, le récepteur est en droit de se demander si la première partie ne retrace pas davantage les fantasmagories d'al-Farazdaq que les péripéties d'Imru' al-Qays. Voilà ce que rapporte le célèbre poète umayyade à son auditoire de femmes nues dans un étang :

Les femmes du clan d'Imru' al-Qays, dont sa cousine 'Unayza, qu'il aimait, s'étaient arrêtées en chemin, pour se baigner dans un étang. Imru' al-Qays, qui les guettait, déroba leurs vêtements sur la berge et menaça de ne pas les leur rendre si, l'une après l'autre, elles ne sortaient nues de l'eau et venaient les reprendre. De guerre lasse, elles finirent par obtempérer, sauf 'Unayza, qui tenta de se dérober, mais finit par faire comme les autres. Elles se plainquirent alors d'avoir été malmenées et retardées, de sorte qu'elles avaient faim. Le poète proposa d'égorger sa monture et de la leur donner à manger. La monture ayant été égorgée, dépecée et mangée, les belles transportèrent les affaires du poète, qu'elles s'étaient réparties. Privé de monture, il monta sur la chamelle de 'Unayza, avec elle, se glissant dans son palanquin pour lui dérober des baisers, au risque de la faire tomber et de blesser l'animal. Dans ce dernier passage, la prose rejoint les vers de la *mu'allaqa* mentionnés à la fin de l'anecdote¹⁴².

La séquence se compose de deux histoires consécutives mais non enchâssées.

En effet, une fois qu'il commence à raconter l'histoire de son illustre prédécesseur, Farazdaq disparaît du texte, sinon comme narrateur intradiégétique et il n'est plus du tout question de son auditoire.

L'anecdote établit un parallèle inachevé entre Farazdaq et Imru' al-Qays, montrant le second en voyeur et soulignant son caractère de séducteur généreux et de poète. Les deux héros sont en présence d'un groupe de femmes nues dans un étang, mais Farazdaq se trouve là par accident et, quoiqu'il accède à leur demande de raconter l'histoire, il n'en tire aucun profit. De plus, en se faisant conteur, il n'apparaît à aucun moment comme étant lui-même poète. Dans son cas, le groupe de femmes nues dans l'étang est un déclencheur qui a surtout pour fonction de le faire s'exclamer, puis narrer. Au contraire, Imru' al-Qays a pris soin de suivre le convoi des femmes. Il met à profit leur baignade pour les voir nues, particulièrement 'Unayza, puis leur offrir sa monture à manger, enfin voler quelques baisers à sa cousine. La scène de l'étang n'est plus un embrayeur mais un épisode indispensable de l'histoire.

L'anecdote tisse aussi un réseau de similitudes thématiques avec le reste de la notice : bête sacrifiée (chameau et petit de vache sauvage), dépouillement d'Imru' al-Qays (perte de sa monture et de ce qu'elle transportait, perte de ses armes et armures), association du vin au plaisir insouciant. On peut

¹⁴² Sur les variantes de cette histoire, voir A. Ghersetti, « Le coquin Imru' al-Qays ou comment la poésie engendre les anecdotes ».

même risquer une analogie entre le repas espéré par Farazdaq, quand il suit les traces des montures, et celui offert par Imru' al-Qays. À cela s'ajoute le parallèle déjà signalé entre le récit en prose et une partie de la *mu'allaqa* (mise à mort du chameau, repas partagé et voyage du poète sur la monture de 'Unayza et en sa compagnie). Enfin, le lexique utilisé établit un lien entre 'Unayza et le cheval du poète, décrit dans une autre partie de la *mu'allaqa*, par l'association des termes *muqbila wa-mudbira*¹⁴³ pour la première et *muqbilin mudbirin*¹⁴⁴ pour le second.

Le récit continu, centré sur une thématique, est très différent du reste de la notice, les autres séquences étant plus brèves et hachées, mêlant souvent plusieurs thèmes dans un même fragment. Il est hautement probable que cela tient au fait qu'il est moins ancien et que son élaboration procède d'un auteur unique, quel qu'il soit, plutôt que de l'agglutination, au fil du temps, de bribes provenant de divers récits, repris, reconstitués et remodelés.

Ce détour par la notice consacrée par Ibn Qutayba à Imru' al-Qays montre son intérêt, mais signale aussi toutes les pistes, à peine explorées ou provisoirement écartées, qui pourraient encore être étudiées pour en compléter l'analyse. Ces pistes figurent dans la notice elle-même et dans les autres notices bibliographiques consacrées au poète, particulièrement celles des *Aġānī* ou de la *Buġya*. Reste à explorer également, de manière systématique, la destinée dans les sources postérieures des thèmes, citations, expressions ou informations, contribuant à composer et à métamorphoser le portrait de l'Homme aux Ulcères, qui n'a pas fini de retenir l'attention.

¹⁴³ Ibn Qutayba, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, p. 65/*al-Ši'r wa l-šu'arā'-w*, p. 17.

¹⁴⁴ Expression employée dans le célèbre vers *mikarrin mifarrin muqbilin mudbirin ma'an/ka-ġulmūdi šaḥrin ḥaṭṭahu s-saylu min 'alī*.

Annexe : citations en langue arabe auxquelles renvoient dans le texte les numéros entre parenthèses

1. هو امرؤ القيس بن حجر بن عمرو الكندي
2. هو امرؤ القيس بن حجر بن الحرث بن عمرو بن حجر أكل المرار بن معاوية بن ثور وهو كندة
3. وكان امرؤ القيس في زمان أنو شروان ملك العجم لأنني وجدت الباعث في طلب سلاحه الحرث بن أبي شمر الغساني وهو الحرث الأكبر والحرث هو قاتل المنذر بن امرئ القيس الذي نصبه أنو شروان بالحيرة ووجدت بين أول ولاية أنو شروان وبين مولد النبي صلى الله عليه وسلم أربعين سنة
4. كأنه ولد لثلاث سنين خلعت من ولاية هرمز بن كسرى ومما يشهد لهذا أن عمرو بن المسبح الطائي وفد على النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة في وفود العرب وهو ابن مائة وخمسين سنة وأسلم وعمرو يومئذ أرمى العرب وهو الذي ذكره امرؤ القيس فقال
5. فملك ابنه حجرا على بني أسد وكان يأخذ منهم شيئا معلوما فامتنعوا منه فسار إليهم فأخذ سراهم فقتلهم بالعصي
6. ثم ملكت بنو أسد حجرا عليها فساءت سيرته فجمعت له بنو أسد
7. وكان قاتل حجر علباء بن الحرث الأسدي
8. (1) ولا يشرب خمرا حتى يثأر بأبيه (2) ولا يشرب خمرا حتى يدرك ثأره ببني أسد
9. وأقلت امرؤ القيس يومئذ
10. وحلف لا يغسل رأسه ولا يشرب خمرا
11. ضيعني صغيرا وحملني دمه كبيرا لا صحو اليوم ولا سكر غدا اليوم خمر وغدا أمر
12. والكنانيون لا يعلمون بمسير امرئ القيس إليهم فطرقهم في جند عظيم فأغار على الكنانيين وقتل منهم وهو بظن أنهم بنو أسد ثم تبين أنهم ليسوا هم
13. فسار إليهم وقد لجأوا إلى كنانة فأوقع بهم ونجت بنو كاهل من بني أسد
14. وقد ذكر امرؤ القيس في شعره أنه ظفر بهم فتأبى عليه ذلك الشعراء قال عبيد
15. فأغار على الكنانيين وقتل منهم
16. ثم تبع بني أسد فأدركهم وقتل فيهم قتلا ذريعا
17. حلت لي الخمر وكنت امرءا/ عن شربها في شغل شاغل
18. ولم يزل يسير في العرب يطلب النصر
19. ولم يزل ينتقل من قوم إلى قوم بجبلي طيئ
20. ثم سمت به نفسه إلى ملك الروم
21. فدخل معه الحمام فإذا قيصر أقلق فقال إني حلفت يمينا غير كاذبة/ أنك أقلق إلا ما جنى القمر// إذا طعنت به مالت عمامته/ كما تجمّع تحت الفلحة الوبر
22. إنك أمددت بأبناء ملوك أرضك رجلا من العرب وهم أهل غدر
23. وطعنة مسحنفوه وجفنة متعنجره تبقى غدا بأنقره
24. ربّ خطبة مسحنفوة/ وطعنة متعنجره// وجعبة متحيرة/ تدفن غدا بأنقره
25. قال ابن الكلبي هذا آخر شيء تكلم به ثم مات
26. ولما صار إلى مدينة بالروم تدعى أنقرة ثقل فأقام بها حتى مات وقبر هناك وقال قبل موته
27. وقال حين حضرته الوفاة
28. (1) وكان امرؤ القيس طرده أبوه لما صنع في الشعر بفاطمة ما صنع/ (2) وكان يشيب بنساء منهن

29. فطلبها زمانا فلم يصل إليها وكان يطلب منها غرة حتى كان منها يوم الغدير بدارة جلجل ما كان فقال قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل
30. منهن فاطمة بنت العبيد بن ثعلبة بن عامر العذرية وهي التي يقول لها أفاطم مهلا بعض هذا التدلّل
31. ومنهن عنيزة وهي صاحبة يوم دارة جلجل
32. وقد سبق امرؤ القيس إلى أشياء ابتدعتها واستحسنها العرب واتبعته عليها الشعراء من استيقافه صحبه في الديار
33. قال أبو عبيدة معمر بن المثنى يقول من فضله إنه أول من فتح الشعر واستوقف وبكى في الدمن ووصف ما فيها
34. قال أبو عبيدة هو ابن خدام وأنشد عوجا على الطلل المحيل لعلنا/ نيكى الديار كما بكى ابن خدام (34 bis) قال و[ابن خدام] هو القائل كأني غداة البين يوم تحمّلوا/ لدى سمرات الدار ناقف حنظل
35. و[يستجاد من تشبيه امرئ القيس] قوله كأني غداة البين لمّا تحمّلوا/ لدى سمرات الحى ناقف حنظل
36. قال ابن الكلبي أول من بكى في الديار امرؤ القيس بن حارثة بن الحمام بن معاوية وإياه عنى امرؤ القيس بقوله يا صاحبي قفا النواعج ساعة/ نيكى الديار كما بكى ابن حمام
37. قال أبو محمد وليس هذا عندي عيبا لأن المرضع والحبلى لا تريدان الرجال ولا ترغبان في النكاح فإذا أصباهما وألهاهما كان لغيرهما أشد إصباة وإلهاء
38. قال أبو محمد ولا أرى هذا عيبا ولا المثل المضروب له شكلا لأنه لم يرد بقوله حبك قاتلي القتل بعينه وإنما أراد به أنه قد يرح بي فكأنه قد قتلني
39. ويعاب عليه تصريحه بالزنا والدبيب إلى حرم الناس والشعراء تتوقى ذلك في الشعر وإن فعلته
40. لمّا رأته أنّ الشريعة همّها/ وأنّ البياض من فرائصها دامي// تيمّمت العين التي عند ضارج/ يفىء عليها الظلّ عرمضها طامي
41. ولولا ذلك لهلكوا
42. وقد ذكره النبي صلى الله عليه وسلم فقال هو قائد الشعراء إلى النار وفي خبر آخر معه لواء الشعراء إلى النار
43. حتى بلغوا النبي صلى الله عليه وسلم فأخبروه وقالوا أحيانا بينان من شعر امرئ القيس
44. ذلك رجل مذكور في الدنيا شريف فيها منسي في الآخرة حامل فيها يجيء يوم القيمة معه لواء الشعراء إلى النار
45. وذكره عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال سابق الشعراء خسف لهم عين الشعر
46. وهو من أهل نجد
47. وهذه الديار التي وصفها في شعره كلها ديار بني أسد
48. قال لبيد بن ربيعة أشعر الناس ذو القروح يعني امرأ القيس
49. قال يونس النحوي قدم علينا ذو الرمة من سفر وكان أحسن الناس وصفا للمطر فذكرنا له قول عبيد وأوس وعبد بني الحسحاس في المطر فاختر قول امرئ القيس ديمة هطلاء فيها وطف/ طبق الأرض تحرى وتدرّ
50. واجتمع عند عبد الملك أشراف من الناس والشعراء فسألهم عن أرق بيت قالته العرب فاجتمعوا على بيت امرئ القيس وما ذرفت عيناك إلا لتضربي/ بسهميك في أعشار قلب مقتل
51. وكان امرؤ القيس طرده أبوه لما صنع في الشعر بفاطمة ما صنع
52. حتى كان منها يوم الغدير بدارة جلجل ما كان فقال قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل
53. فلما بلغ ذلك حجرا أباه دعا مولى له يقال له ربيعة فقال له اقتل امرأ القيس وأتني بعينه
54. فذبح جؤذرا فأتاه بعينه
55. فدم حجر على ذلك فقال أبيت اللعن إنني لم أقتله قال فأنتني به فانطلق فإذا هو قد قال شعرا في رأس جبل وهو قوله فلا تتركني يا ربيع لهذه/ وكنت أراني قبلها بك واتقا

56. فرده إلى أبيه فنهاه عن قول الشعر
57. فبلغ ذلك أباه فطرده فبلغه مقتل أبيه وهو بدمون
58. وأمه فاطمة بنت ربيعة ابن الحرث بن زهير
59. أخت كليب ومهلل ابني ربيعة التغلبيين وكليب هو الذي تقول فيه العرب أعز من كليب وائل وبمقتله هاجت حرب بكر وتغلب
60. فأتى السموأل بن عدياء اليهودي ملك تيماء وهي مدينة بين الشام والحجاز فاستودعه مائة درع وسلاحا كثيرا
61. فبكى ابن قمينة وقال له غررت بنا
62. وبلغ الحرث بن أبي شمر الغساني وهو الحرث الأكبر ما خلف امرؤ القيس عند السموأل فبعث إليه رجلا من أهل بيته يقال له الحرث بن مالك وأمره أن يأخذ منه سلاح امرئ القيس ووداعه فلما انتهى إلى حصن السموأل أغلقه دونه وكان للسموأل ابن خارج الحصن يتصيد فأخذه الحرث وقال للسموأل إن أنت دفعت إلي السلاح وإلا قتلته فأبى أن يفتح إليه ذلك وقال له اقتل أسيرك فإني لا أدفع إليك شيئا فقتله وضربت العرب المثل بالسموأل في الوفاء
63. ورأى قبرا لامرأة من بنات ملوك الروم هلكت بأنقرة فسأل عن صاحبه فخبير بخبيرها فقال أجاتنا إن المزار قريب/ وإني مقيم ما أقام عسيب// أجاتنا إنا غربيان ههنا/ وكل غريب للغريب نسيب
64. وعسيب جبل هناك
65. وكان امرؤ القيس منناتا لا ذكر له وغبورا شديد الغيرة فإذا ولدت له بنت وأدها فلما رأى ذلك نساوه غيبين أولادهن في أحياء العرب وبلغه ذلك فتنبعهن حتى قتلهن
66. وكان امرؤ القيس جميلا وسيما ومع جماله وحسنه مفركا لا تريده النساء إذا جربنه
67. وقال لامرأة تزوجها ما يكره النساء مني؟ قالت يكرهن منك أنك ثقيل الصدر خفيف العجز سريع الإراقة بطيء الإفاقة
68. وسأل أخرى عن مثل ذلك فقالت يكرهن منك أنك إذا عرقت فحت بريح كلب
69. فقال أنت صدقتني إن أهلي أرضعوني بلبن كلبة
70. حدثني راوية للفرزدق أنه لم ير رجلا كان أروى لأحاديث امرئ القيس وأشعاره من الفرزدق هو وأبو شفلن لأن امرأ القيس كان صحب عمه شرحبيل [...] وكان شرحبيل بن الحرث مسترضعا في بني دارم رهط الفرزدق وكان امرؤ القيس رأى من أبيه جفوة فلحق بعمه فأقام في بني دارم حيناً
71. أصابنا بالبصرة مطر جود فلما أصبحت ركبت بغلة لي وصرت إلى المرير فإذا آثار دواب قد خرجت إلى ناحية البرية فظننت أنهم قوم قد خرجوا إلى النزهة وهم خلقاء أن يكون معهم سفرة فاتبعنا آثارهم حتى انتهيت إلى بغال عليها رحائل موقوفة على غدير فأسرعت إلى الغدير فإذا نسوة مستنقعات في الماء فقلت لم أر كاليوم قط ولا يوم دارة جلجل وانصرفت مستحييا فنادينني يا صاحب البغلة ارجع نسألك عن شيء فانصرفت إليهن فقعدن إلى حلوقهن في الماء ثم قلن بالله لما أخبرتنا ما كان حديث يوم دارة جلجل
72. قال حدثني جدي وأنا يومئذ غلام حافظ