

LE CALIFE ‘UMAR B. ‘ABD AL-‘AZĪZ ET LES POÈTES

Mohamed Bakhouch

► **To cite this version:**

Mohamed Bakhouch. LE CALIFE ‘UMAR B. ‘ABD AL-‘AZĪZ ET LES POÈTES. Bulletin d’Etudes Orientales, Institut Français du Proche-Orient (IFPO), 2009, pp.161-204. halshs-00402378

HAL Id: halshs-00402378

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00402378>

Submitted on 7 Jul 2009

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.

LE CALIFE ‘UMAR B. ‘ABD AL-‘AZĪZ ET LES POÈTES

Mohamed BAKHOUC

IFPO/Université de Provence

Le présent article rentre dans le cadre d'une recherche dans laquelle nous entreprenons l'étude des rapports entre l'homme de pouvoir (le calife, le prince, le gouverneur, etc.) et le poète. Nous nous intéresserons dans des travaux à venir à quelques-unes des grandes figures du pouvoir politique, dans leurs relations avec la poésie et les poètes, au cours de la période qui court du début de l'islam à la fin de l'époque umayyade.

Pour le médiéviste intéressé par la poésie, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*¹, l'ouvrage du célèbre poéticien abbasside Ibn Qutayba (m. 889), demeure une source inépuisable de renseignements non seulement sur la création poétique, mais également sur les conditions de vie des poètes, et ce de l'époque antéislamique au IX^e siècle².

La notice consacrée par ce savant à Kuṭayyir 'Azza (m. 723) est une de celles qui recèlent d'importantes informations, notamment sur les relations entre les poètes et les princes.

Dans cette notice, l'auteur relate les péripéties de trois poètes, Kuṭayyir 'Azza, al-Aḥwaṣ (m. 723) et Nuṣayb (m. 726), qui décident de se rendre auprès du calife umayyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (m. 720) juste après son avènement, et ce dans le but de lui présenter des panégyriques à sa gloire avec l'espoir d'obtenir des récompenses en échange de leur poésie³.

Nous nous proposons dans cet article de mettre en lumière les rapports du calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avec les poètes et la nature du statut qu'ils induisent et ce principalement à partir de l'anecdote d'Ibn Qutayba, mais également de quelques autres de la même teneur et relatant des faits en étroite relation avec notre sujet.

Signalons d'emblée que R. Blachère, qui se réfère à la version qu'en donne l'auteur d'*al-Aḡānī*, trouve l'anecdote relative à nos trois poètes « très suspecte⁴ ».

1. IBN QUTAYBA, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, éd. Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1966 (2 tomes).

2. Nous connaissons mieux aujourd'hui « la condition de poète » à l'époque abbasside, notamment grâce au travail de J. E. Bencheikh. Cf. J. E. BENCHEIKH, *Poétique arabe*, précédée de *Essai sur un discours critique*, éd. Gallimard, 1989, plus particulièrement le chapitre II, « Le poète dans la cité », p. 19 à 43. Des études similaires sur les époques qui précèdent restent à faire.

3. IBN QUTAYBA, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, *op. cit.* La notice consacrée par l'auteur à Kuṭayyir figure au tome I, p. 503–517. Le lecteur trouvera les notices relatives à al-Aḥwaṣ et Nuṣayb respectivement aux pages 518–521 et 410–412.

4. R. BLACHÈRE, *Histoire de la littérature arabe des origines au XV^e siècle*, éd. Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien

En effet, dans le passage qu'il consacre à al-Aḥwaṣ dans son *Histoire de la littérature arabe des origines au XV^e siècle*, Régis Blachère écrit : « [...], al-'Aḥwaṣ fut banni à Dahlak, une île de la Mer Rouge ; cinq années durant il subit cet exil en dépit d'interventions à Damas ; sous le règne bref de 'Umar II, rien ne pouvait être modifié et la donnée reproduite par IBN QUTAYBA qui fait venir le poète auprès de ce souverain est très certainement une affabulation ⁵. » Il n'en demeure pas moins que ce récit, quand bien même forgé, est, comme nous allons le voir, révélateur d'une ambiance et d'une tendance générale qui, à l'époque qui nous concerne, va constituer un véritable retour en arrière pour le statut de la poésie et des poètes ⁶.

Nous allons donc, dans ce travail, prendre cette anecdote pour ce qu'elle est, un récit qui est pour partie fictif, mais qui indique l'émergence d'un nouvel état d'esprit et d'une nouvelle attitude de l'homme au pouvoir vis-à-vis du poète.

Pour mieux cerner la nature des rapports de 'Umar II avec les poètes, nous étudierons, en plus de l'anecdote consacrée à notre trio, un autre *ḥabar* relatif à un quatrième poète moins célèbre, un faiseur de *rağaz* (ceci expliquant peut-être cela), dont le nom est Dukayn (m. 727) ⁷ et dont la notice figure également dans *al-Ši'r wa l-šu'arā'* ⁸, ainsi que l'anecdote relative à

Maisonnette, Paris, 1966, vol. III, p. 668, note 3. Toutefois, le savant français semble quand même valider l'anecdote, du moins en ce qui concerne Kuṭayyir. En effet, il écrit (p. 611) : « [...] sous le règne de Walīd 1^{er} et de Sulaymān, son activité comme poète officiel ne nous est pas attestée ; toutefois sous 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, on assiste à une tentative d'ailleurs malheureuse pour reprendre sa place auprès du souverain [...] ». Pour illustrer son propos, R. Blachère cite les pièces 124 et 125 du *dīwān* (édition Pérès). Ses deux pièces figurent respectivement dans les pages 120-127 et 127-129. La seconde pièce est un *riṭā'* (un thrène) de deux vers (et effectivement il n'est plus question pour le poète de reprendre sa place auprès du souverain). Le premier poème est celui-là même qui est cité par Ibn Qutayba dans la notice qu'il consacre au poète. La seule différence est que dans la version d'Ibn Qutayba le poème comporte 20 vers, alors que dans la version que nous trouvons dans le *dīwān* il en compte 30. De plus, pour introduire cette pièce, l'éditeur du recueil reprend le *ḥabar* que nous trouvons dans *al-Ši'r wa l-šu'arā'* et cite nommément cet ouvrage comme source (cf. p. 118-120 et note 4, p. 118). *Kuṭayyir 'Azza, Dīwān*, accompagné d'un commentaire arabe, éd. Jules Carbonel (Alger) et Paul Geuthner (Paris), 1930 (2 volumes).

Enfin, sur les relations entre Kuṭayyir et les deux autres poètes cités, R. Blachère note (p. 615) : « [...] ce que nous savons sur ses rapports avec NUṢAYB ou AL-'AḤWAṢ est fantaisie dans le détail et l'«accessoire», mais valable quant à l'évocation du milieu. » R. BLACHÈRE, *Histoire de la littérature arabe*, op. cit., p. 615.

5. *Ibid.*, p. 627, vol. III. Cette assertion de Blachère est confirmée par un passage de *Ansāb al-Ašraf* d'al-Balāḍurī, dans lequel cet auteur affirme que 'Umar II n'autorisa pas al-Aḥwaṣ à revenir à Médine de son exil. Cf. AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-Ašraf*, éd. Dār al-Yaqāza l-'arabiyya, Damas, 2000, vol. VII, p. 128-129.

6. D'ailleurs, Blachère va dépeindre cette ambiance il écrit à ce propos :

« Dans le monde de Médine et de la Mekke la vieille hostilité des contemporains du Calife 'Umar se maintient à l'égard de cette survivance du Paganisme que représente le Poète et son art ; [...] » *Ibid.*, p. 666.

7. La date de sa mort n'est pas certaine. Dans son *Muğam al-šu'arā' al-muḥaḍramīn wa l-Umawīyyīn*, Dār Šādir, Beyrouth, 1989, p. 141, 'Azīza Fawwāl BĀBTĪ donne l'an 723 comme date de sa mort. D'autre part, elle indique qu'outre 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, ce poète aurait également rendu visite à Muṣ'ab b. al-Zubayr en Iraq et il aurait fait son éloge [selon l'éditeur de *al-Ši'r wa l-šu'arā'* (cf. *infra* note 8) il s'agirait plutôt d'un autre Dukayn !]. L'auteur nous apprend également qu'il aurait fait une *urğūza* (un poème composé sur le mètre *rağaz*) consacrée à la description de son cheval.

Dans *al-Mawsū'a al-šī'riyya*, cédérom édité par al-Muğamma' al-ṭaqāfī, Abu Dhabi, 3^e édition 1997-2003. À l'entrée « Dukayn b. Sa'īd al-Dārimī », les dates du décès sont : 109 de l'hégire et 727 de l'ère chrétienne. Les auteurs précisent que ce poète était un familier de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, lorsque celui-ci était gouverneur de Médine.

8. *Op. cit.*, p. 610-612. Signalons ici que l'éditeur précise que l'auteur confond dans sa notice deux Dukayn, tous les deux des *rāğiz*, Dukayn b. Rağā' al-Fuqaymī, qui est un poète *muḥaḍram*, il a connu la fin de la période umayyade et le début de la période abbaside, et Dukayn b. Sa'īd al-Dārimī al-Tamīmī qui est le personnage principal de cette

la visite faite par Ġarīr (m. 733) au même calife, et rapportée par al-Balāḍurī (m. 892) dans le tome VII de son *Ansāb al-Ašraf*⁹ ; puis celle concernant al-Farazdaq (m. 733), relatée par 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī (1920–1987) dans son *Ḥāmis al-ḥulafā'*, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz¹⁰. Enfin, d'autres *aḥbār*, essentiellement puisés dans *al-Aġānī* d'al-Iṣfahānī¹¹, seront mis à contribution pour éclairer et étayer notre propos.

Mais avant d'étudier ces anecdotes, il convient de débiter ce travail par une brève présentation de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz.

'UMAR B. 'ABD AL-'AZĪZ (680-720)

Commençons par dire que notre propos sur 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ne prétend pas à l'exhaustivité, et n'étant pas historien nous-même, il ne se revendique aucunement comme une étude historique de ce personnage et de son règne.

Plus modestement, l'objectif que nous nous fixons dans cette partie de notre travail est de présenter au lecteur, à partir de nos lectures¹², quelques-uns des faits marquants de la vie de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, en accordant une attention toute particulière à ceux d'entre eux qui seront à même d'apporter un éclairage sur le sujet qui nous occupe.

Le huitième calife umayyade naquit vers 680 J.C., vraisemblablement à Médine¹³. Il passa une partie de son enfance à Ḥulwān, en Égypte (où son père était gouverneur de 686 à 705, date de sa mort).

On ne sait pas grand-chose de son enfance, mis à part un incident qui, dans les récits le concernant, est étroitement lié à son exceptionnel destin¹⁴. Il s'agit d'une blessure au front, due, selon les versions, à un âne ou un cheval ou encore une jument et dont il portera

notice. *Op. cit.*, p. 610, note 1.

9. AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-Ašraf*, vol. VII, *op. cit.*, p. 65–169. L'anecdote relative à Ġarīr figure dans les pages 69–70 et 74–76.

10. 'Abd al-Raḥmān AL-ŠARQĀWĪ, *Ḥāmis al-ḥulafā'*, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, éd. Dār al-Kitāb al-'arabī, Beyrouth, 1987, p.104 - 105.

11. *Kitāb al-Aġānī*, Dār Iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, Beyrouth, 1963, 24 volumes + 1 volume (index).

12. Une biographie scientifique et critique de ce calife reste à faire. En effet, il serait grand temps de proposer aux lecteurs autre chose que les reprises de récits hagiographiques où souvent les faits avérés côtoient des histoires invraisemblables et d'un merveilleux dignes des *Mille et une nuits*, voire y sont mêlés. Cf. à titre d'exemples, les pages 134, 145, 146 et 223 ou encore les pages 232 et 233 de *Tārīḥ madīnat Dimašq*, d'IBN 'ASĀKIR, Dār al fikr, Beyrouth; 1996, tom 45.

13. C'est ce qu'affirme Wellhausen citant al-Ṭabarī, cf. J. WELLHAUSEN, *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya min zuhūri l-islām ilā nihāyati l-dawla l-umawiyya*, traduit de l'allemand par Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīdah, éd. Laġnat al-ta'līf wa l-tarġama wa l-našr, Le Caire, 1968, p. 259.

14. Une des rares évocations de son enfance par 'Umar II lui-même indique qu'il se sentait négligé, rejeté [*muṭṭarāḥ*^{am}] par son père qui lui préférerait ses autres enfants. Ainsi, il aurait dit à son fils 'Abd al-Malik :

« [...] ، واذكر أن أباك كان عند أبيه مُطَّرِحًا يَفْضَلُ عَلَيْهِ الْكَبِيرَ وَيُؤْثِرُ عَلَيْهِ الصَّغِيرَ ، [...] »

AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-Ašraf*, vol. VII, *op. cit.*, p. 85.

Ces propos sont confirmés par ceux tenus par sa mère lorsque, enfant, il sera blessé au front par le coup de sabot d'une monture ; voici la scène et les propos qu'elle aurait tenus à son époux :

« La mère de 'Umar ayant appris ce qui était arrivé à son fils a accouru entourée de ses servantes et elle a dit : "Mon fils, ô 'Abd al-'Azīz ! On s'apitoie sur le petit et on honore le grand (elle faisait allusion à deux de ses enfants qui n'étaient pas d'elle) ; quant au puîné on le néglige (dit-elle en parlant de son fils). Tu n'as pas donné de nourrice à mon fils et regarde ce qui lui arrive !" 'Abd al-'Azīz lui dit en riant : " Doucement ! Par Dieu, s'il est celui des

la cicatrice à jamais. Cette cicatrice sera un des éléments fondateurs de son hagiographie ¹⁵. En effet, combinée au fait qu'il était l'arrière-petit-fils de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb par sa mère, cette cicatrice fait de lui le descendant du grand calife, annoncé par des prophéties et des visions prémonitoires, qui sera calife lui-même et répandra la justice sur terre ¹⁶.

Jeune homme, il demanda à son père de lui permettre d'aller à Médine pour se former auprès des cheikhs de cette ville ¹⁷. Celui-ci exauça sa demande et le confia au traditionniste Ṣāliḥ b. Kaysān (m. 758 ?). Il suivra aussi l'enseignement de 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh (m. 716) ¹⁸. Il semblerait que ces années de formation à Médine ont eu une très grande influence sur sa vie d'adulte.

À la mort de son père en 705, son oncle, le calife 'Abd al-Malik b. Marwān (m. 705), le fit venir auprès de lui à Damas et le maria à sa fille Fāṭima. Et à la mort de ce calife, son fils al-Walīd (m. 715) lui succéda et nomma 'Umar b. 'Abd al-'Azīz gouverneur de Médine.

Dès sa prise de fonction en tant que gouverneur de cette ville, il avait alors 25 ans, 'Umar II instaura le principe de la *ṣūrā* et sollicita l'aide de dix *faqīh* et savants de cette ville pour mener à bien sa gestion ¹⁹.

Commentant cette période de la vie de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, al-Balāḍurī, dans son *Ansāb al-Aṣrāf*, écrit ceci : « Al-Walīd lui avait confié le poste de gouverneur de Médine ; et ['Umar] avait bien conduit [les affaires de cette ville], mais il avait beaucoup d'habits et il se parfumait. Il n'a vécu dans l'austérité qu'après ²⁰. »

Umayyades qui est marqué d'une cicatrice au front, il sera heureux ! » 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī, *Ḥāmis al-ḥulafā'*, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, *op. cit.*, p. 15. C'est nous qui traduisons.

15. Wellhausen ne désigne-t-il pas 'Umar b. 'Abd al-'Azīz par l'expression « *qiddīs Banī Umayya* » ? Cf. J. WELLHAUSEN, *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya*, *op. cit.*, p. 351. Dans son ouvrage, *La Syrie, précis historique*, éd. Imprimerie catholique, Beyrouth, 1920 (t. 1), p. 91, H. LAMMENS considère dans son évocation de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz que ce calife était « [...] vénéré comme un saint par l'islam [...] ».

16. Cf. AL-BALĀḌURĪ, *op. cit.*, p. 66 ; IBN 'ASĀKIR, *op. cit.*, p. 134 et 154-155 ; 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī, *Ḥāmis al-ḥulafā'*, *op. cit.*, p. 11.

17. AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-aṣrāf*, vol. VII, *op. cit.*, p. 67. Lire également IBN 'ASĀKIR, *op. cit.*, p. 135-137.

18. Il s'agit de 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh b. 'Ataba (m. 716), une autre autorité médinoise dans les sciences religieuses. Il fait partie des *fuqahā' al-Madīna al-sab'a*.

19. Cf. 'Abd al-Raḥmān al-Šarqāwī, *Ḥāmis al-ḥulafā'*, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, *op. cit.*, p. 31.

20. *Ansāb al-Aṣrāf*, vol. VII, *op. cit.*, p. 68.

À propos de cette même période, P. M. COBB note dans *l'Encyclopédie de l'Islam* : « La plupart des récits montrent 'Umar comme un gouverneur équitable, conduisant souvent le pèlerinage, et particulièrement respectueux envers des personnages pieux tel Sa'īd b. al-Musayyab [...], bien que d'autres décrivent le jeune 'Umar comme attaché aux biens de cette terre et bon vivant. » Il ajoute plus loin : « [...], il existe une foule d'éléments anecdotiques pour décrire 'Umar II, en particulier le 'Umar II adolescent, comme un prince umayyade caractéristique de son temps, amateur de faste et de luxe. Ces derniers récits cependant pourraient être un simple contretypage de l'image de l'homme mûr, servant à élever encore l'image du calife vertueux. », art. « 'Umar (II) B. 'Abd al-'Azīz », *E.I.*², t. X, Leyde, Brill, 2002, p. 886-887.

En 712, al-Walīd le limogea de son poste de gouverneur²¹. 'Umar revint alors à Damas. On ne sait pas grand chose sur les années qui suivirent son limogeage²² et il faut attendre l'avènement, en 715, de Sulaymān (m. 717), pour le retrouver à la cour comme *wazīr* (conseiller) de ce dernier.

Le rôle de *wazīr* que 'Umar II va tenir auprès du nouveau calife, tel qu'il est décrit par ses hagiographes, constitue une sorte de prémisse, d'avant-goût, de l'attitude et de la ligne de conduite qu'il adoptera lorsqu'il sera calife.

Pour parvenir à ses fins et être aidé et soutenu dans sa tâche, il va introduire dans l'entourage du calife des hommes réputés pour leur piété et leur sagesse. C'est le cas notamment pour Abū Ḥāzīm al-A'rağ et surtout pour Rağā' b. Ḥaywa (m. 730), qui aura un rôle décisif dans la succession de Sulaymān²³.

Et dans leur ensemble, les récits hagiographiques le concernant peuvent se lire comme de véritables Miroirs des princes. 'Umar y paraît comme un *wazīr* qui a pleinement joué son rôle de "conseiller" du roi. Ses conseils et ses avis émanaient d'une éthique religieuse. En effet, auprès de Sulaymān, il est présenté comme une conscience qui tempère, prône la justice, la réparation des torts, la clémence et le pardon.

21. Le gouverneur de l'Iraq al-Ḥağğāğ b. Yūsuf al-Taqaḥī (m. 714) est donné pour être à l'origine de ce limogeage. Cf. à titre d'exemple, WELLHAUSEN, *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya...*, op. cit., p. 243 et AL-BALĀDURĪ, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. VII, p. 69, qui écrit : « al-Madā'inī et d'autres ont dit : La plupart de ceux qui avaient fui al-Ḥağğāğ s'étaient réfugiés auprès de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Al-Ḥağğāğ écrivit alors à al-Walīd : 'Umar b. 'Abd al-'Azīz est devenu un asile pour les hypocrites irakiens ; il n'y en a pas un d'entre eux qui fuit et qui ne trouve pas refuge chez lui. Et c'était là la raison du limogeage de 'Umar. » C'est nous qui traduisons.

L'antagonisme entre ces deux gouverneurs est souligné à plusieurs reprises dans les ouvrages que nous avons consultés. De même, les auteurs citent à plusieurs reprises la réprobation et la condamnation par 'Umar b. 'Abd al-'Azīz des procédés employés par al-Ḥağğāğ. Quand il sera calife, 'Umar II annulera un impôt levé en Iraq par al-Ḥağğāğ, parce qu'il le jugeait inéquitable, cf. AL-BALĀDURĪ, *Ansāb al-Ašrāf*, vol. VII, p. 80-81 et WELLHAUSEN, *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya...*, op. cit., p. 275-276, qui cite al-Balādurī.

22. Dans son ouvrage, *Ḥāmis al-ḥulafā'*, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (p. 74 et 79-80), 'Abd al-Rahmān al-Šarqāwī signale qu'al-Walīd avait fait de 'Umar II un *wazīr*, mais qu'il ne lui donnait jamais la parole. Les relations étaient très tendues entre les deux hommes et il est fait état de la colère du calife contre 'Umar II. L'auteur rapporte des propos de ce dernier dans lesquels il disait avoir craint pour sa vie, notamment pour son indulgence envers des personnes qui avaient insulté le calife et pour un kharijite appartenant au groupe des Ḥarūriyya, qui, en présence du calife al-Walīd, l'avait insulté ainsi que son père. [Pour le premier fait lire IBN 'ASĀKIR, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, op. cit., p. 152 ; et pour la dernière anecdote voir *Ansāb al-Ašrāf*, op. cit., vol. VII, p. 28.] Plus loin (p. 113) dans le même ouvrage, al-Šarqāwī décrit une scène où l'on voit al-Walīd tenter d'étrangler 'Umar avec un turban, parce qu'il avait refusé de souscrire à sa décision de désigner son fils 'Abd al-'Azīz b. al-Walīd comme successeur à la place de Sulaymān.

Ce n'est pas ainsi que Wellhausen juge la relation entre ces deux personnages. En effet, l'auteur allemand, s'il est d'accord sur le fait que c'est sur l'insistance d'al-Ḥağğāğ que 'Umar a été démis de ses fonctions, n'affirme pas moins que, même limogé, 'Umar n'avait pas pour autant perdu la sympathie d'al-Walīd, notamment parce que l'ex-gouverneur était le frère de son épouse. Il a donc continué à être honoré chez lui, et sa grande influence n'était pas moindre chez Sulaymān (cf. *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya...*, op. cit., p. 259).

23. Cf. *Ḥāmis al-ḥulafā'*, op. cit., p. 101.

Dans son ouvrage, *La Syrie, précis historique*, Lammens note (p. 89-90) à propos de Sulaymān : « Ce prince voluptueux et gros mangeur, *أكل نكاح*, devenu calife, tomba sous l'influence de Yazīd, fils du général Mohallab. Il subit également l'ascendant de son pieux cousin 'Omar, fils de 'Abd al-'azīz d'Égypte, ainsi que des théologiens musulmans, formant le cercle habituel de 'Omar II. Il montra encore plus de ferveur religieuse que son prédécesseur. » H. LAMMENS, *La Syrie*, op. cit., vol. I, p. 89-90.

Ces principes de justice, de clémence, comme le fait de solliciter les conseils et les avis de savants, de *faqīh*-s et plus généralement d'hommes pieux²⁴, qui selon certains auteurs sont inspirés chez lui par un profond *wara'* (piété, crainte de Dieu)²⁵ seront ceux qu'il mettra en application à son accession au pouvoir. Les anecdotes sont nombreuses et il serait fastidieux de les mentionner toutes ; nous nous contentons d'en citer quelques-unes des plus significatives²⁶.

Devenu calife le 22 septembre 717, 'Umar II va rappeler les armées qui assiégeaient Constantinople. Selon Wellhausen, cette décision émanait d'une conception du *ǧihād*²⁷ bien différente de celle de ses prédécesseurs. Il ressort, en effet, de la lecture de certains passages de l'ouvrage du savant allemand que les guerres de conquête (*ḥurūb al-fath*) n'avaient pas un très grand attrait pour le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz.

L'auteur justifie son assertion avec deux arguments : Le premier est que le calife savait pertinemment que les guerres de conquêtes étaient faites non pas pour la propagation de la foi, mais pour le butin ; le second argument est que la politique intérieure accaparait presque entièrement son attention²⁸.

24. Dans une anecdote nous apprenons que 'Umar II avait sollicité les conseils de Ḥasan al-Baṣrī, cf. AL-ŠARQĀWĪ, *Ḥāmis al-ḥulafā'*..., *op. cit.*, p. 111. Dans une autre, nous le voyons demander conseil à un *rāhib* (un moine chrétien) dans son monastère, Ibn 'Asākir, *Tārīḥ madīnat Dimāšq*, *op. cit.*, p. 209-210.

25. Wellhausen, procédant à une comparaison dans ce domaine entre différents califes, note que « L'esprit religieux (islamique) était en constante progression dans la dynastie régnante, et ce depuis Mu'āwiya et 'Abd al-Malik et jusqu'à al-Walīd et Sulaymān. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, affirme-t-il, était dans ce domaine le chef de file des califes umayyades. Mais sa dévotion était d'une toute autre nature que celle de ses prédécesseurs. Sa piété orientait ses actions dans les affaires de l'État. Sulaymān était dévergondé et aimait les plaisirs, alors que 'Umar était presque un ascète. Le pouvoir avait donné à Sulaymān les moyens illimités d'assouvir ses passions et il constituait une lourde responsabilité pour 'Umar. Ce dernier pensait au jugement de Dieu dans tous ses agissements et il craignait constamment de manquer à ses devoirs envers Lui ». WELLHAUSEN, *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya*..., *op. cit.*, p. 259-260. C'est nous qui traduisons.

Sur cette question, P. M. COBB écrit dans l'*Encyclopédie de l'Islam* : « de fait, il existe des indices qui font penser que 'Umar se voyait comme le Mahdī rédempteur et comme un rénovateur (*muǧjaddid*) de l'Islam, alors que la communauté approchait de la fin du premier siècle de l'Islam [...] », *loc. cit.*, p. 887.

26. Le lecteur qui désire en savoir plus ce personnage pourra consulter les très nombreux ouvrages qui lui sont consacrés, dont ceux que nous citons dans ce travail.

27. AL-BALĀDURĪ, *Ansāb al-ašrāf*, vol. VII, *op. cit.*, p. 71 : « Hišām b. 'Ammār m'a rapporté : al-Walīd, informé par Sa'īd b. Wāqīd, raconte : on demanda à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz : quel est le meilleur *ǧihād* ? Il répondit : le meilleur *ǧihād* est le *ǧihād* de l'homme contre ses penchants. » C'est nous qui traduisons.

À cette conception du *ǧihād*, il faut ajouter le rescrit qu'il aurait envoyé à l'un de ses gouverneurs qui lui demandait quelle sanction infliger à un apostat d'al-Kūfa : fais lui payer la capitation (*al-ǧizya*) et laisse-le tranquille (ou libère-le). Une note en bas de page (la note 1) signale : « Il est noté dans la marge du manuscrit d'Istanbul : C'est comme si la tradition du Prophète, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui, "celui qui change de religion, tuez-le", n'était pas parvenue à sa connaissance, que Dieu lui accorde sa miséricorde. Mais Dieu sait le mieux ce qui est juste. » AL-BALĀDURĪ, *Ansāb al-ašrāf*, *op. cit.*, vol. VII, p. 130-131. C'est nous qui traduisons.

28. AL-ŠARQĀWĪ affirme que la levée du siège de Constantinople était l'un des trois premiers actes accomplis par 'Umar b. 'Abd al-'Azīz lorsqu'il devint calife. Cf. *Ḥāmis al-ḥulafā'*, *op. cit.*, p. 112.

Lammens semble penser la même chose. Il écrit : « Ennemi des guerres de conquête, il commença par rappeler les débris de l'armée arabe, décimée sous les murs de Constantinople. » H. LAMMENS, *La Syrie*, *op. cit.*, p. 91.

Wellhausen pense le contraire ; il note dans son ouvrage (*Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya*..., *op. cit.*, p. 260-261) : « 'Umar n'était pas très enclin aux guerres de conquête et il savait très bien qu'elles n'étaient pas faites pour la cause de Dieu, mais pour le butin. Du reste, le fait que ce soit 'Umar qui ait fait revenir l'armée musulmane de Constantinople n'est pas avéré ; et il ne pouvait pas, par principe, mettre fin au *ǧihād* contre l'empereur byzantin, mais il avait abandonné

D'autre part, le nouveau calife va instaurer le principe de l'égalité entre les musulmans, quelle que soit leur origine, notamment devant l'impôt. Il a ainsi décidé que les musulmans ne doivent pas payer l'impôt foncier (*ḥaraġ*)²⁹. De même, ceux parmi les chrétiens qui s'étaient convertis à l'islam n'avaient plus à le payer, ni à payer la *ġizya* (la capitation)³⁰.

Sur le plan politique, ces décisions représentent l'aspect positif de l'action de ce souverain. L'aspect négatif, quant à lui, réside dans son attitude vis-à-vis des *ḍimmīs* (ou *ahl al-ḍimma*, les non-musulmans). En effet, quelques-uns des textes que nous avons consultés montrent que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz a eu une politique hostile à l'égard des non-musulmans. Des éléments indiquent qu'il était même une sorte de précurseur en la matière.

En s'appuyant sur le texte d'une directive envoyée par le calife 'Umar II à son gouverneur de l'Égypte Ayyūb b. Šarḥabīl et aux Égyptiens, Ḥabīb Zayyāt affirme dans son ouvrage *al-Diyārāt al-našrāniyya fī al-islām* que le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avait particulièrement accusé les chrétiens d'avoir fait sortir les musulmans du droit chemin et de les avoir incités à cela avec la consommation du vin³¹.

les avant-postes et avait regroupé l'armée de l'incursion en deçà. [D'ailleurs], il aurait peut-être été content de se retirer de la Transoxiane si l'islam n'avait pas été solidement implanté dans certaines de ses villes. Cependant, et c'était là le moins qu'il pouvait se permettre, il avait empêché d'étendre les frontières dans ce territoire. Toute son attention était tournée vers la politique intérieure [...]. » C'est nous qui traduisons.

Cette idée est reprise quelques pages plus loin (p. 283) : « Quant à 'Umar il détestait le *ġihād* ; contrairement à cela, il voulait que les peuples se convertissent à l'islam pacifiquement et, dans ce cas-là, il ne leur demandait pas de payer de l'impôt foncier. » C'est nous qui traduisons.

Toutefois, le traducteur de son livre, comme pour récuser cette thèse, signale en note que, sous le règne de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, les musulmans depuis leurs bases espagnoles avaient conquis la ville de Narbonne et l'avaient fortifiée. *Ibid.* note 2, p. 261.

Signalons enfin que l'auteur de l'article « 'Umar II » dans *l'EI²* n'est pas du tout d'accord avec cette vision des choses, il écrit en effet : « On l'a souvent décrit comme un calife pacifique, mais ce fut très vraisemblablement le souci préoccupant d'un trésor califal en diminution qui lui dicta sa position dans les affaires militaires. Ainsi, en 99/717, 'Umar a-t-il effectivement ordonné aux forces armées, engagées en face de Constantinople, de lever le siège, coûteux et probablement infructueux, et de se replier sur la région de Malatya pour y établir la frontière avec les Byzantins. » *Loc. cit.*, p. 886.

29. La question des impôts sous le règne de 'Umar II a fait l'objet de grandes discussions. Lire à ce sujet : WELLHAUSEN, *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya...*, *op. cit.*, p. 259-301 et A. GUESSOUS, « Le rescrit fiscal de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz : une nouvelle appréciation », dans *Der Islam*, LXXIII, 1996, p. 282-293.

30. Cf. *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya...*, *op. cit.*, p. 275-276. L'auteur ajoute plus loin (p. 288) que 'Umar II ne s'était pas contenté d'exempter les *mawlā* (les musulmans d'origine étrangère) qui avaient combattu avec les Arabes au Ḥurasān du *ḥaraġ* (impôt foncier), mais il leur avait également assigné des pensions et des fiefs.

Wellhausen écrit encore (p. 439) : « 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avait essayé de mêler les sujets non Arabes aux Arabes par le biais de l'islam et cela en mettant sur un pied d'égalité [les non Arabes] nouvellement convertis à l'islam et les Arabes [musulmans] sur le plan politique et aussi en les affranchissant de la capitation. Mais il paraît que ce principe n'a pas tardé à être frappé de nullité sous les règnes de ses successeurs [...]. » C'est nous qui traduisons.

Enfin, AL-BALĀDURĪ note à ce propos, dans *Ansāb al-ašraf*, vol. VII, *op. cit.*, p. 87 : « Al-Ḥusayn b. 'Alī b. al-Aswad al-'Iġlī, d'après Yaḥyā b. 'Ādam, d'après Fuḍayl b. 'Iyyād, m'a rapporté : 'Umar b. 'Abd al-'Azīz écrivit à 'Addī b. Arṭāt : Ensuite, Dieu, gloire à Lui et qu'Il soit loué, n'a imposé la capitation qu'à celui qui ne veut pas de l'islam par égarement et par mécompte. Alors examine [les cas] de ceux parmi les non-musulmans qui sont auprès de toi, qui sont âgés et affaiblis et dont les moyens de subsistance ont baissé et pourvois à leur nourriture [en puisant] dans le trésor des musulmans. Et sur ce, salut ! » C'est nous qui traduisons.

31. Ḥabīb ZAYYĀT, *al-Diyārāt al-našrāniyya fī al-islām*, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 1999, 3^e édition, p. 42 :

« [...] أتهم الخليفة عمر بن عبد العزيز النصارى خاصة باضلال المسلمين واغرائهم بالشرب [...] »

Il ajoute plus loin que c'est un fait « établi et avéré aujourd'hui, que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz est le premier calife dans l'Islam qui a ostracisé les chrétiens et qui a imaginé le premier plan pour les humilier, les priver et les opprimer ». Pour étayer son assertion, l'auteur cite la même missive ³².

'Umar II a effectivement pris des décisions discriminatoires vis-à-vis des non musulmans, notamment dans le domaine du travail. Il a ainsi demandé à ses gouverneurs de démettre de leurs postes les fonctionnaires non musulmans qui étaient dans leurs services ³³. À cette discrimination, le calife umayyade en a ajouté d'autres humiliantes et vexatoires. Il a en effet demandé à ses gouverneurs d'exiger des non musulmans le port de la ceinture (*miṭṭaq*, pl. *manāṭiq*), appelée aussi *zunnār*, la non-utilisation de selles luxueuses (*rukūb al-ukuf*) et de se raser le milieu de la tête ³⁴.

Sur un plan plus personnel, l'accession de 'Umar au pouvoir va le conduire à renoncer définitivement aux biens d'ici-bas. Sa démarche est dictée par son désir de ne pas tomber dans les travers de ses prédécesseurs immédiats (les califes issus de son clan) dont il désavoue les excès et par son désir de ressembler aux califes bien guidés et plus particulièrement à son arrière-grand-père 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, et de s'inspirer de leur conduite ³⁵.

Et à en croire les ouvrages consacrés à ce calife, c'est également son sens très aigu de la responsabilité, mêlé au désir d'être irréprochable devant les hommes, mais surtout devant Dieu, qui l'a poussé à se détourner de tout ce qui peut le distraire de sa tâche et de renoncer définitivement aux biens d'ici-bas, à commencer par les avantages liés à sa fonction ³⁶.

Il ajoute en citant *Tārīḥ Miṣr wa wulātihā* d'Abū 'Umar Muḥammad b. Yūsuf b. Ya'qūb al-Kindī : « Le vin a été alors interdit, les ustensiles cassés et les tavernes fermées. » *Ibid.*, p. 43.

32. *Ibid.*, p. 43. Cette lettre figure notamment dans l'ouvrage d'Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz* (p. 102) que Zayyāt cite ici.

Les propos de l'auteur sont confirmés par Claude CAHEN dans son article « Dhimma » dans *E.I.*². Il écrit au sujet de l'attitude de 'Umar II vis-à-vis des non-musulmans : « c'est toutefois à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz que la tradition, avec sans doute une part de vérité, prête les premières décisions discriminatoires à leur égard. » *E.I.*², tome II, p. 234-238.

33. Cf. *Ansāb al-Ašraf*, *op. cit.*, vol. VII, p. 104. Lire également les pages 86, 99 et 134.

34. *Ibid.* p. 137-138.

35. Voici ce qu'écrit LAMMENS dans son ouvrage, *La Syrie, précis historique*, *op. cit.*, p. 91 : « Ce fut un prince austère, pénétré, semble-t-il, du sentiment de sa responsabilité. [...] Il essaya consciencieusement, sans y réussir, de concilier les intérêts de l'État avec une perception plus équitable de l'impôt, d'améliorer la situation des *mawla* ou musulmans d'origine étrangère, traités en inférieurs par leurs coreligionnaires arabes. 'Umar lutta contre cet ostracisme ; il visa à élargir l'accès à l'islam. »

36. Il aurait renoncé ainsi aux revenus de Fadak, un village près de Médine qu'il avait reçu en tant que calife. WELLHAUSEN, *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya...*, *op. cit.*, p. 287 :

« Le village de Fadak, près de Médine, était l'un des biens que Dieu avait livré entre les mains de (restitué à) son Envoyé. Puis, il a été transféré après sa mort à celui qui était investi du gouvernement des musulmans. Il était passé alors sous le pouvoir des califes qui lui avaient succédé. Puis les Umayyades l'avaient confisqué et Mu'āwiya l'avait attribué comme fief à Marwān b. al-Ḥakam. Ensuite il est revenu, en dernier lieu à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz qui lui a rendu son statut initial et l'a donné à la famille du Prophète, que le salut soit sur lui, les Alides. Et ainsi, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avait abrogé ce que Abū Bakr et 'Umar avaient pratiqué. Cela veut dire qu'il ne les suivait pas aveuglément. 'Umar a également rendu à Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ṭalḥa la maison qu'on lui avait prise à La Mecque. » C'est nous qui traduisons.

Lire la même anecdote dans AL-BALĀDURĪ, *Ansāb al-ašraf*, *op. cit.*, vol. VII, p. 108-109 ; chez IBN 'ASĀKIR, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, *op. cit.*, p.178-179 ; et dans l'ouvrage de 'Abd al-Raḥmān al-ŠARQĀWĪ, *Ḥāmis al-ḥulafā'*, *op. cit.*, p. 133-134.

Le *zuhd* de 'Umar a forcé l'admiration des musulmans, mais il a aussi, nous apprend al-Balāḍurī, suscité l'admiration et le respect de l'empereur byzantin³⁷.

De même, le fait que 'Umar II ait cherché à s'entourer de *fuqahā'*, de savants et d'hommes pieux, pourrait être considéré comme une sorte de précaution pour le préserver de l'erreur et plus généralement de lui éviter les tentations d'un pouvoir quasi absolu³⁸.

Le rapide portrait que nous venons de faire de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz appelle deux remarques :

- Les très graves décisions discriminatoires prises par ce souverain à l'encontre des non-musulmans portent préjudice à son action politique dans son ensemble et constituent un lourd passif dans le bilan de son règne.
- L'accession de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz au poste de vizir semble constituer une étape importante dans son parcours d'homme et de politique. L'entourage dans lequel il a évolué et la nature des conseils qu'il a prodigués au calife Sulaymān annoncent le changement radical du cours de sa vie, qui va coïncider avec son arrivée au pouvoir.

Alors quel intérêt portait cet homme à la poésie ? La connaissait-il ? Qu'en pensait-il ? Y a-t-il eu, au cours de sa vie, un changement d'attitude vis-à-vis de la poésie et des poètes ? Telles sont les questions auxquelles nous allons tenter de répondre.

Dans son *Dictionnaire*, Kazimirski note au sujet de Fadak : « village près de Khaïbar, dans le Hedjaz, légué par Mahomet à sa fille Fatima et confisqué par Aboubakr », KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve et C^{ie}, éditeurs, Paris, 1860, vol. II, p. 556.

D'autre part, dans *Ansāb al-ašraf*, AL-BALĀḌURĪ rapporte (vol. VII, p. 122) que, devenu calife, 'Umar a demandé à son épouse de choisir entre rendre aux caisses du trésor les bijoux que son père 'Abd al-Malik b. Marwān lui avait offerts lors de son mariage et le divorce.

À la page suivante (p. 123) l'auteur note : « Al-Madā'inī d'après Ismā'īl al-Hamdānī d'après son père : J'ai appris que lorsque 'Umar avait accédé au califat, il avait inventorié ce qu'il possédait comme esclaves des deux sexes, comme biens, habits, parfums et autre et il avait ordonné de les vendre. On les avait vendus [pour] une somme qui s'élevait à vingt-trois mille dinars. 'Umar avait constitué avec cet argent une fondation pieuse. » C'est nous qui traduisons.

C'est ce même principe qui l'a incité à demander aux Umayyades de rendre aux caisses du trésor les fortunes qu'ils ont accumulées indûment. Cf. AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-ašraf*, op. cit., vol. VII, p. 70 et 117-118.

37. *Ibid.*, p. 117 : « Hišām b. 'Ammār, citant Ibn Wāqid, m'a raconté : Ayant appris la mort de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz l'empereur byzantin avait dit alors : Je ne m'étonne pas [du renoncement] des moines et des hommes pieux pour lesquels les biens de ce monde sont inaccessibles, mais ce qui m'étonne c'est celui qui renonce aux biens de ce monde alors qu'il les possède. » C'est nous qui traduisons.

Le respect et l'admiration voués à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz semblent avoir été suffisamment larges pour englober les Abbassides, ennemis et successeurs des Umayyades. Une anecdote rapportée par Wellhausen montre comment la vengeance abbasside n'avait pas épargné les morts parmi les Umayyades et comment leurs tombes avaient été profanées, leurs corps, quand il en restait quelque chose, étaient déterrés, suppliciés et brûlés ; seuls Mu'āwiya b. Abī Sufyān et 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avaient échappé à cette violence post-mortem et à cette ultime humiliation.

« وما له مغزاه أنه لم يفلت من العقاب موتى الأمويين أنفسهم، فنبشت قبور الخلفاء وغيرهم من بني أمية في دمشق ودايق والرصافة وفي قنسرين وغيرها من الأماكن، وأحرقت جثثهم بالنار، إن كان قد بقي في قبورهم شيء منها. ومما يستلفت النظر أن عمر بن عبد العزيز ومعاوية بن أبي سفيان لم يمسا بسوء، [...] . »

WELLHAUSEN, *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya...*, op. cit., p. 523.

38. Selon 'Abd al-Raḥmān AL-ŠARQĀWĪ, juste après avoir été déclaré calife et avant même de prier sur la dépouille de son prédécesseur, 'Umar II aurait écrit à Ḥasan al-Bašrī et à un autre homme pieux nommé Muṭrif b. 'Abd Allāh pour leur demander de le conseiller. Cf. *Ḥāmis al-Ḥulafā'*, op. cit., p. 111.

À demander des gouverneurs choisis par 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, du rôle des *fuqahā'* et l'importance des juges, lire WELLHAUSEN, *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya...*, op. cit., p. 262-263.

UMAR B. 'ABD AL-'AZĪZ ET LES POÈTES

Il ne fait aucun doute que 'Umar connaissait bien la poésie. Par contre, il nous est très difficile de savoir ce qu'il pensait de cet art. En effet, les anecdotes relatives à cette question lui prêtent des avis contradictoires.

Nous lisons par exemple dans *al-Aġānī* qu'il déclamaient des vers de Qays b. al-Ḥaṭīm [poète *muḥaḍram*, (m. 620)] et déclarait : « Celui qui a composé ces vers est celui qui fait la meilleure poésie d'amour ³⁹. »

Par ailleurs, dans une scène, rapportée par l'auteur d'*al-Aġānī* dans cet ouvrage et qui se déroule dans la mosquée du Prophète à Médine, lorsque 'Umar y était gouverneur, il dit à Nuṣayb, qui se proposait de lui déclamer les threnes qu'il avait composés à la mort de son père 'Abd al-'Azīz b. Marwān : « Ne fais pas cela, tu vas me rendre triste, mais récite-moi plutôt le poème que tu commences par "Qifā aḥawayya..." [Arrêtez-vous, mes deux frères...], [je trouve que] ton génie a été de bon conseil en te l'apprenant ⁴⁰. »

Les deux protagonistes sont de nouveau réunis dans une autre anecdote. Cette fois-ci, 'Umar reproche au poète, en le traitant de noir (*yā aswad*), de mentionner les prénoms des femmes de la bonne société dans ses poèmes d'amour : « C'est toi qui diffames les femmes avec ton *nasīb* ? », lui aurait-il dit. Et le poète de jurer qu'on ne l'y reprendra plus, devant témoins. Les faits relatés dans ce deuxième récit auraient eu lieu alors que 'Umar était devenu calife ⁴¹.

De même, un autre *ḥabar* indique qu'il avait quelques réserves sur le genre *ġazal* dans la poésie de 'Urwa b. Uḍayna (m. 747), un poète médinois qui était également *faqīh* et traditionniste. L'auteur de ce *ḥabar* raconte : « On a évoqué Ibn Uḍayna chez 'Umar b. 'Abd al-'Azīz et celui-ci a dit : Quel excellent homme qu'Abū 'Āmir, même s'il a dit [*hazaġ*] :

Elle dit à des amies à elle qui ont le teint éclatant : nous nous sommes rencontrées ! ⁴² »

'Umar semble en effet avoir apprécié l'homme, mais moins goûté ses poèmes érotiques qu'il connaissait très bien apparemment.

39. « قائل هذا الشعر أنسب الناس ». [. . .] C'est nous qui traduisons. Cf. *al-Aġānī*, *op. cit.*, vol. III, p. 42. Signalons que ce poète ne s'est pas converti à l'islam.

40. Il s'agit d'une courte pièce de six vers, cf. Nuṣayb b. Rabāḥ, *Šī'r Nuṣayb b. Rabāḥ*, *op. cit.*, p. 135. Cf. également *al-Aġānī*, *op. cit.*, vol. I, p. 345.

41. Satisfait par la contrition du poète, 'Umar II l'interroge au sujet de sa requête. Nuṣayb lui demande alors d'assigner une pension à ses filles. [Des filles, dit-il,] « [...] que j'ai éclaboussées de ma couleur noire [lui dit-il], que je refuse de marier à des noirs et que les blancs ne demandent pas en mariage », et de lui donner de quoi couvrir les frais de son voyage. Le calife répond favorablement à ces deux requêtes. Il lui donna les ornements de son épée (*a'tāhu ḥilyata sayfīhi*) et deux tissus dont la valeur était de trente dirhams. Cf. *al-Aġānī*, *op. cit.*, vol. I, p. 347.

42. Ce vers est le deuxième d'un poème érotique qui en compte 9. C'est nous qui traduisons.

ذُكِرَ ابْنُ أُذَيْنَةَ عِنْدَ عَمْرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ : فَقَالَ : نَعَمْ الرَّجُلُ أَبُو عَامِرٍ ، عَلَى أَنَّهُ الَّذِي يَقُولُ :
« وَقَدْ قَالَتْ لِأَنْسَابٍ لَهَا زُهَيْرٌ تَلَقَيْنَا »

Cf. *al-Aġānī*, *op. cit.*, vol. II, p. 239. La même anecdote est reprise au volume XVIII, p. 327. La version citée ici est celle qui figure dans la dernière référence. Lire également, R. BLACHÈRE, *Histoire de la littérature arabe des origines au XV^e siècle*, *op. cit.*, p. 626.

En outre, il écoutait également volontiers Sābiq b. 'Abd Allāh al-Barbarī (m. 749), un poète originaire du Ḥurasān, qui était lui aussi *faqīh* et traditionniste⁴³. Dans une anecdote on le voit demander à ce poète de lui réciter quelques pièces de sa poésie pour qu'elles lui servent de *Rappel*. Sābiq al-Barbarī lui proposera finalement six vers d'al-A'šā de Hamdān (m. 702) qui feront pleurer 'Umar⁴⁴. Ce dernier poète était lui aussi un *faqīh* et un *qārī'* (lecteur du Coran). Fait prisonnier lors du soulèvement d'al-Aš'at (m. 704), dont il était l'un des partisans, il sera tué sur ordre d'al-Ḥağğāğ.

Le premier constat que l'on peut faire est que, l'histoire de Nuṣayb mise à part, nos anecdotes, le lecteur l'aura remarqué, ne sont pas toutes datées ni datables. Par conséquent il nous est difficile de dire à quelle époque de la vie de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ces récits ont eu lieu.

Notons ensuite que, sur les quatre poètes dont il connaissait ou dont il aimait écouter la poésie ou encore dont il déclamaient les vers lui-même, deux sont à la fois poètes et « hommes de religion », sans oublier al-A'šā de Hamdān dont les vers, déclamés par Sābiq, semblent avoir eu un effet émotionnel certain sur lui.

Par ailleurs, nous constatons à la lecture de ce qui précède que, d'une part, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avait apprécié la poésie amoureuse (le *ğazal*) et ne répugnait pas à écouter ou à déclamer lui-même des vers appartenant à ce genre. Ses réserves au sujet d'Ibn Udayna concernent l'homme et non pas son œuvre. En effet, 'Umar semble trouver regrettable qu'un *faqīh* et un traditionniste compose de la poésie érotique.

D'autre part, en plus du *ğazal*, le calife semble avoir eu une prédilection pour la poésie gnomique et ascétique qu'il citait volontiers et d'abondance⁴⁵. Son penchant pour ce genre poétique nous paraît plausible, eu égard à ses convictions religieuses et à sa piété.

Mais la catégorie de poètes dont il est question dans ce passage n'est pas la seule que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz a eu à connaître. En effet, en tant que prince (comme membre de la famille au pouvoir, comme gouverneur, puis comme calife) il a dû voir arriver à lui quelques-uns des meilleurs panégyristes de son époque. Quel accueil leur a-t-il réservé et quels rapports a-t-il eus avec ces poètes ? C'est à ces questions que nous allons essayer de répondre dans ce qui suit.

43. C'est un des poètes umayyades qui ont donné une large place au renoncement et à l'ascétisme (*zuhd*) dans leur poésie. Une de ses plus célèbres pièces est une *rā'iyya* de 49 vers, qui débute comme une missive et dans laquelle il donne des conseils à 'Umar [*al-basīṭ*] :
 باسم الذي أنزلت من عنده السور والحمد لله أما بعد يا عمر

Au nom de celui de chez qui les sourates sont descendues, et louange à Dieu ; ensuite ô 'Umar, C'est nous qui traduisons.

44. Cf. *Al-Ağānī*, op. cit., vol. VI, p. 57 :

« أنشدني يا سابق شيئا من شعرك تذكرني به، فقال : أو خيراً من شعري قال قال أعشى همدان : [...] قال : فبكى عمر حتى أخضل لحيته. »

Pour ce poète, qui était cadi à al-Raqqā, lire également la très courte notice que lui consacre R. BLACHÈRE dans son *Histoire de la littérature arabe des origines au XV^e siècle*, op. cit., p. 514.

45. Comme le montrent clairement les nombreuses citations des pages 240 à 246 du tome 45 de l'ouvrage d'IBN ASĀKIR, *Tārīḥ madīnat Dimāšq*, op. cit.

Des serviteurs ?

R. Blachère, dans son *Histoire de la littérature arabe des origines au X^v siècle*⁴⁶, écrit à propos de la relation de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz avec les poètes : « Avec le Calife ‘Umar II – avant comme après son accession au pouvoir en 99/717 – et avec Hišām de 105/724 à 125/743, on assiste cependant à un retour de la sagesse ; le premier par piété, et le second par lésine et prudence, ramènent les panégyristes à leur rôle de serviteurs ; leurs faveurs leurs sont mesurées, parfois même refusées ; dans les provinces les gouverneurs s’efforcent eux aussi de limiter le trouble souvent provoqué par les querelles entre poètes. » L’analyse qui suit nous permettra de vérifier cette assertion.

Le genre poétique *madīh*, à l’époque qui nous concerne, instaurait une relation d’échange entre le poète et son dédicataire⁴⁷. C’est, en règle générale, le poète qui initie cet échange, il propose un panégyrique à son dédicataire et s’attend à recevoir de celui-ci un don en contrepartie du poème qu’il a composé⁴⁸.

Dans les rapports que ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz a eus avec les poètes, ce calife semble avoir mis à mal cette traditionnelle relation d’échange. Cela a eu pour conséquence une réelle remise en cause du statut du poète panégyriste au cours de son bref règne. L’éducation du calife, sa piété, son renoncement aux biens de ce monde et l’entourage, fait de *fuqahā’*, de savants et d’hommes pieux, qu’il s’était donné, ne concouraient guère à créer une

46. *Op. cit.*, p. 548.

47. Dans son ouvrage *Essai sur le don, formes et raisons de l’échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*, Quaridge/PUF, Paris, 1985, 9^e édition, p. 161, Marcel MAUSS définit ainsi l’échange : « La prestation totale n’emporte pas seulement l’obligation de rendre les cadeaux reçus ; mais elle suppose deux autres aussi importantes : obligation d’en faire, d’une part, obligation d’en recevoir, de l’autre. »

Pour montrer que les poètes eux-mêmes avaient conscience qu’en composant un panégyrique ils initiaient un échange, voici deux exemples, extraits du recueil de Nuṣayb. Cf. Nuṣayb b. RABĀḤ, *Ši’r Nuṣayb b. Rabāḥ* (éd. Dāwud Sallūm), Maktabat al-Andalus, Bagdad, 1968, p. 122 [*al-wāfir*] :

« إِذَا اعْتَصَصَ الْمَدِيحُ عَلَيَّكَ فَاْمَدِّحْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ تَجِدُ مَقَالًا
أَتُّكَ بِنَا قَلْبُصٍ يُعْمَلَاتُ وَضَعْنَ مَدَائِحًا وَحَمَلْنَ مَالًا

S’il t’est difficile de composer un panégyrique, alors loue le Commandeur de croyants [et] tu trouveras à dire.

De jeunes et excellentes chamelles nous amènent à toi, elles déposent des madīh-s et remportent des biens.

C’est nous qui traduisons.

À la version du *Dīwān* dans laquelle figure « أتتك بها », nous avons préféré celle d’*al-Ši’r wa l-šū‘arā’* (*op. cit.*, p. 411) qui donne « أتتك بنا ». Le « ها » dans la première version ne se rapporte à rien.

Dans un autre panégyrique (cinq vers) dédié à ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān, Nuṣayb dit [*al-mutaqārib*] :

« بِكُلِّ مُحَبَّرَةٍ سَائِرُهُ فَمِنْكَ الْعَطَاءُ وَمِنَّا الشُّنَاءُ

De toi le don et de moi le bel éloge qui se répand

Ou bien : Donne et je te ferai un bel éloge qui se répandra

Cf. Nuṣayb b. RABĀḤ, *Ši’r Nuṣayb b. Rabāḥ*, *op. cit.*, p. 80.

48. Sur cette question, lire l’ouvrage de Robert C. McKinney, *The case of Rhyme versus Reason : Ibn al-Rūmī and his Poetics in Context*, Brill, Leiden-Boston, 2004. L’auteur y étudie notamment la relation poète/mécène à travers le cas du panégyriste Ibn al-Rūmī (m. 283/896), en exploitant, entre autres, les travaux de M. Mauss, T. H. Gaster, B. Gruendler et S. Stetkevych. Pour la période umayyade, voir notre travail, *Un aspect de la poésie d’al-Aḥṭal : le panégyrique*, thèse de doctorat inédite, soutenue en 2001 à l’université de Provence, Aix-Marseille I.

atmosphère favorable à la déclamation de la poésie comme on pouvait s'y attendre dans la cour d'un calife de cette époque.

L'ambiance à la résidence du souverain marwanide devait singulièrement dénoter de celle qui régnait dans les grandes demeures d'al-Ḥiḡāz en ce moment-là, comme elle devait dénoter avec celle des cours des différents califes qui l'ont précédé et que la plupart des poètes qui sont venus voir 'Umar avaient l'habitude de fréquenter⁴⁹.

Essayons donc de voir clair dans les relations de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avec les poètes et commençons par l'anecdote relative à al-Farazdaq, qui n'est pas si marginale qu'elle ne le paraît de prime abord, par rapport au sujet qui nous occupe.

Al-Farazdaq éconduit

Sulaymān, le prédécesseur de 'Umar II⁵⁰, s'est rendu à La Mecque pour accomplir le pèlerinage et le conduire en tant que calife. Saisissant cette occasion, al-Farazdaq est venu le voir pour faire son éloge. Voici le texte qui relate les circonstances dans lesquelles cette visite s'était déroulée, tel qu'on peut le lire dans l'ouvrage de 'Abd al-Rahmān al-Šarqāwī⁵¹.

« Al-Farazdaq est venu voir Sulaymān lors du pèlerinage pour faire son *madīh*, mais 'Umar l'en a éloigné ; il a agi ainsi parce qu'al-Farazdaq avait fait le thrène d'al-Ḥaḡḡāḡ à l'époque d'al-Walīd pour complaire à celui-ci. Or 'Umar n'avait jamais détesté une personne parmi les vivants et les morts autant qu'il avait détesté al-Ḥaḡḡāḡ ! [...] »

Lorsque al-Farazdaq avait vu la désapprobation sur le visage de 'Umar et connaissant l'importance de son avis pour Sulaymān, il a composé une satire d'al-Ḥaḡḡāḡ et un panégyrique de Yazīd b. al-Muhallab, parce qu'il savait que ce dernier avait châtié les proches d'al-Ḥaḡḡāḡ ! ... On a demandé [alors] à al-Farazdaq : « laquelle de tes deux compositions doit-on prendre

49. Voici à titre d'exemple ce qu'écrit Blachère à propos de Yazīd I^{er} qui fut calife de 680 à 683 :

« [...] Yazīd a pu faire scandale par sa conduite, ses mœurs, ses brutalités politiques ; dans le monde des poètes, son rôle nous paraît éminent ; le premier, il a introduit en Syrie le spectacle d'une cour princière où les poètes sont un élément sinon permanent du moins influent. ». R. BLACHÈRE, *Histoire de la littérature arabe*, op. cit., p. 546.

50. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz connaissait bien al-Farazdaq. Le poète a eu affaire à lui lorsqu'il était gouverneur de Médine. Voici le texte arabe tel qu'on peut le lire dans *Ansāb al-ašraf*, avec sa chute inattendue et pour le moins scabreuse, AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-ašraf*, op. cit., vol. VII, p. 143 :

« قالوا : وكان عمر بن عبد العزيز أمر أن يُخرج الفرزدق من مسجد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالمدينة وذلك أنه كان ينشد فيه الهجاء ويتبذرى، فقال فيه الشاعر : [من المتقارب]

نفاك الأغرُّ بن عبد العزيز ومثلك ينفى عن المسجد

فلقي الفرزدق مخنثاً، فقال له : ما فعلت عممتنا ؟ فقال : نفاها الأغر ابن عبد العزيز . »

« On dit que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avait ordonné d'expulser al-Farazdaq de la mosquée du Prophète, que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui, car le poète y déclamait des satires et s'y conduisait d'une manière inconvenante. Al-Farazdaq a composé un vers à ce propos [*al-mutaqārib*] :

L'illustre Ibn 'Abd al-'Azīz t'a expulsé, or tes semblables [doivent être] expulsés de la mosquée.

Il rencontra un efféminé qui lui demanda : Qu'a-t-elle fait notre tante ? Le poète lui répondit : L'illustre Ibn 'Abd al-'Azīz l'a expulsée. » C'est nous qui traduisons.

Signalons qu'Ibn Qutayba affirme que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avait banni al-Farazdaq de Médine :

« وقد كان عُمر بن عبد العزيز رحمه [الله] حين بلغه فجور الفرزدق نفاها عن المدينة . »

IBN QUTAYBA, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, op. cit., p. 490.

51. 'Abd al-Rahmān AL-ŠARQĀWĪ, *Hāmis al-ḥulafā'*, op. cit., p. 104-105. Le lecteur trouvera le texte arabe dans l'annexe I.

en considération ? Est-ce ton éloge d'al-Ḥaḡḡāḡ de son vivant ou la satire que tu as composée après sa mort ?". Al-Farazdaq a répondu : "Nous sommes avec une personne tant que Dieu est avec elle et lorsqu'il l'abandonne, nous l'abandonnons aussi."

Quand al-Farazdaq a vu le regard renfrogné que lui adressait 'Umar, il s'est écarté du cortège de Sulaymān et n'a plus pensé à aller à sa rencontre [...] ; [alors] il a disparu dans la foule des pèlerins [...]. »

Ce texte appelle les remarques suivantes :

La première observation que l'on peut faire est que tout concourt dans cette anecdote à donner du poète une image des plus avilies. Le thrène et/ou le panégyrique d'al-Ḥaḡḡāḡ qu'al-Farazdaq compose pour faire plaisir à al-Walīd, la satire du même qu'il fait après sa mort et le *madīḥ* de Yazīd b. al-Muhallab composé pour rentrer en grâce auprès de l'entourage du calife et auprès de Sulaymān lui-même, sont là comme autant de preuves de l'absence totale de moralité chez ce poète. Et le texte dans son ensemble met en exergue la notion de *kaḏīb* (mensonge) dans la poésie.

On constate également que le calife n'a pas voix au chapitre, il est absent. C'est son entourage immédiat qui décide pour lui. Une seule personnalité de cet entourage est nommément désignée, c'est le vizir 'Umar b. 'Abd al-'Azīz qui empêche le poète d'approcher le souverain. Il ne prend pas la parole, mais son visage et son regard disent éloquemment sa définitive réprobation⁵². C'est là un exemple et une preuve du rôle important que 'Umar a joué aux côtés de Sulaymān.

D'autre part, ce qui ressort avec force de cette anecdote, c'est que l'entourage du dédicataire potentiel, le calife, n'a pas la poésie en odeur de sainteté, si l'on ose dire. Du coup, il ne joue plus son rôle de médiateur entre les deux parties censées s'engager dans l'échange, c'est-à-dire entre le pouvoir politique, dont le calife est l'incarnation, et le poète. Au contraire, l'entourage de Sulaymān joue ici un rôle de censeur, et sa censure n'est pas d'ordre littéraire, mais moral. C'est tout le sens de la question posée au poète : « [...] laquelle de tes deux compositions doit-on prendre en considération ? Est-ce ton éloge d'al-Ḥaḡḡāḡ de son vivant ou la satire que tu as composée après sa mort ? »

Un autre prince ou un autre calife ne se serait pas formalisé pour si peu et n'aurait pas refusé de recevoir al-Farazdaq pour cela. D'ailleurs, nous verrons plus loin que Ḡarīr, qui lui aussi a fait l'éloge d'al-Ḥaḡḡāḡ, a été reçu par 'Umar II.

Enfin, la chute de l'anecdote, où l'on voit le poète, toute honte bue, s'écarter d'une sphère à laquelle il ne peut plus désormais avoir accès et tel un criminel se fondre dans l'anonymat de la foule, sans demander son reste, est à la fois pathétique et symbolique.

Pathétique parce que l'image du poète est définitivement écornée, ternie. Et symbolique parce qu'elle évoque d'une manière on ne peut plus claire l'émergence dans la sphère du pouvoir d'une catégorie constituée des tenants d'un ordre moral et religieux, avec 'Umar b. 'Abd al-'Azīz pour chef de file, et l'éviction de la catégorie des poètes de cette même sphère.

C'est donc sur la base de critères moraux et non poétiques qu'al-Farazdaq est empêché de déclamer son panégyrique à Sulaymān, qu'il est censuré par un entourage qui semble

52. Son animosité avérée envers al-Ḥaḡḡāḡ a dû être pour quelque chose dans son attitude.

hermétiquement fermé à la poésie et qui n'apprécie guère la compagnie des poètes ni leur présence près du souverain.

À la fin de la scène décrite ici, le poète dārimate est obligé de fuir devant la désapprobation du futur calife ; il n'avait pas la chance qu'avait un autre de ses collègues qui, nous dit-on, était un familier du gouverneur de Médine. Il s'agit du poète Dukayn ⁵³.

La promesse faite à Dukayn ⁵⁴

L'anecdote relative à Dukayn apporte un autre éclairage sur la relation du calife umayyade avec les poètes. En voici la traduction.

« Dukayn a dit : J'ai fait le panégyrique de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz alors qu'il était le gouverneur de Médine et il m'a donné quinze chamelles racées et rétives. J'ai répugné à les lancer dans les défilés, car je craignais qu'elles se dispersent. D'un autre côté, il ne me plaisait pas de les vendre. [J'en étais là de mes pensées] lorsqu'un groupe de voyageurs de Muḏar nous a abordé ; je leur ai demandé de me permettre de me joindre à eux. Ils m'ont répondu : [nous sommes d'accord, mais à condition que tu sois prêt] à partir cette nuit [même]. Je leur ai dit : je n'ai pas fait mes adieux au prince, or je dois absolument le faire. Il ne ferme pas sa porte à celui qui lui rend visite la nuit, m'ont-ils dit.

Je suis allé chez lui et j'ai demandé à être reçu ; ma demande étant acceptée, je suis entré et je l'ai trouvé en compagnie de deux cheikhs que je ne connaissais pas. Je lui ai fait mes adieux.

Il m'a dit alors : Ô Dukayn, j'ai une âme ambitieuse, si j'obtiens une situation meilleure que celle que j'ai aujourd'hui, je penserai à toi [je te donnerai (récompenserai) en conséquence].

Je lui ai dit : Prends témoin de cela (de ton engagement) pour moi.

Il m'a dit : Dieu est témoin de cela.

Je lui ai demandé : Et parmi ces créatures ?

Il m'a répondu : Ces deux cheikhs.

Je me suis alors avancé vers l'un d'entre eux et je lui ai dit : Qui es-tu ? Est-ce que je te connais ?

Il m'a répondu : Sālim b. 'Abd Allāh.

J'ai dit : Je croyais le témoin plus important que ce qu'il n'est réellement.

J'ai demandé à l'autre : Qui es-tu ?

Il m'a répondu : Abū Yaḥyā, client (*mawlā*) de l'émir.

J'ai conduit les chamelles dans mon pays et Dieu a lancé la *baraka* (la bénédiction) à leur suite au point que j'ai acquis des chameaux et des serviteurs grâce à elles.

Mais, alors que je traversais le désert de Falḡ [*fa-innī la-bi-ṣaḥrā' Falḡ*], voilà que quelqu'un annonce la mort de Sulaymān b. 'Abd al-Malik.

J'ai demandé : Qui lui succède ?

Il m'a dit : 'Umar b. 'Abd al-'Azīz.

Je me suis alors dirigé vers lui. Sur le chemin j'ai rencontré Ḡarīr qui revenait de chez lui. J'ai questionné [Ḡarīr] : D'où viens-tu ô Abū Ḥazra ?

Il m'a répondu : de chez celui qui donne aux pauvres et prive les poètes. Mais tu peux compter sur lui pour l'aumône accordée au voyageur.

53. Comme nous le signalons dans la note 7, la notice consacrée à ce poète par la *Mawsū'a al-šī'riyya* va jusqu'à affirmer qu'il était l'un des familiers de 'Umar lorsqu'il était gouverneur de Médine :

« كان من جلساء عمر بن عبد العزيز عندما كان واليا على المدينة أيام الوليد بن عبد الملك، [...] »

Al-Mawsū'a al-šī'riyya, cédérom édité par al-Muḡamma' al-ṭaqāfī, Abu Dhabi, 3^e édition, 1997-2003.

54. Cf. la notice consacrée par IBN QUTAYBA à Dukayn (p. 610-612), *op. cit.* Le lecteur trouvera le texte arabe dans l'annexe II de ce travail.

Je me suis alors lancé [vers lui] et je l'ai trouvé dans la cour de sa maison, entouré de gens et [comme] j'ai n'ai pas pu parvenir jusqu'à lui, je me suis écrié :

- 1- Ô 'Umar [l'homme] des actions bonnes et généreuses, 'Umar [l'homme] des cadeaux extraordinaires ;
- 2- Je suis un homme de Dārim [je suis issu des lombes de Dārim], je demande mon dû à un frère qui rivalise de générosité [avec les autres] ; [je réclame mon dû au frère des actions nobles et généreuses] ;
- 3- Lorsque nous nous entretenions en secret, dans l'obscurité d'une nuit noire, alors que Dieu ne dormait point ;
- 4- En présence d'Abū Yaḥyā et [celle] de Sālim.

Abū Yaḥyā s'est levé alors et a dit : Ô Prince des croyants, j'ai un témoignage qui t'oblige vis-à-vis de ce bédouin.

[Le calife] a dit : Je sais cela, approche-toi de moi Dukayn, je suis comme je te l'avais dit, dès que j'obtiens quelque chose, mon âme aspire à mieux. J'ai obtenu tout ce qu'on peut obtenir ici-bas, alors mon âme aspire à l'au-delà. Par Dieu, je n'ai rien prélevé sur les biens des gens dont je puis te donner une part ; et je n'ai que deux mille dirhams, je t'en donne mille.

Et il me les a fait remettre. Et je jure par Dieu que je n'ai jamais vu *baraka* (bénédiction) plus grande dans une pareille somme. »

Signalons pour commencer que le texte de cette anecdote ne tient pas compte du laps de temps conséquent qui sépare la première rencontre entre les deux hommes de la seconde. Les faits sont présentés d'une façon telle qu'ils peuvent conduire à penser que 'Umar abandonne son poste de gouverneur pour devenir calife, alors qu'on sait qu'il y a eu l'époque de disgrâce sous al-Walīd (712-715), puis celle où il était conseiller de Sulaymān, son successeur (715-717). Dans sa relation Dukayn escamote une durée de cinq ans tout de même !

Il n'empêche que ce texte recèle, quand même, des informations intéressantes sur la relation entre 'Umar II et les poètes. Il confirme le fait que lorsque ce dernier était gouverneur de Médine, non seulement il recevait les poètes, mais qu'il les récompensait également. Mais la nature de cette relation va changer avec l'accession de 'Umar au califat. C'est de ce changement qu'il est question dans ce texte.

En effet, l'auteur de l'anecdote met en scène la relation de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz avec Dukayn, un poète que l'un des protagonistes (Abū Yaḥyā) présente dans la dernière séquence de l'anecdote non pas par sa qualité de poète, mais comme étant un bédouin. L'identité bédouine du personnage a son importance. Il nous semble que l'effet de la désignation du poète par son identité bédouine réside dans le fait que celle-ci peut se lire comme une explication de son empressement d'aller rendre visite au nouveau calife et de sa façon, rustre et grossière⁵⁵, de douter de la parole de 'Umar et en fin de compte de son incapacité de comprendre la leçon que 'Umar lui donne, comme nous allons le voir.

Ainsi, après un préambule dans lequel le poète raconte comment 'Umar b. 'Abd al-'Azīz lui avait offert quinze chamelles pour un panégyrique qu'il avait composé à sa gloire, l'anecdote est relancée par la promesse faite par 'Umar à Dukayn. « Si j'obtiens une situation

55. L'anecdote joue ici également sur le contraste qu'il y a entre les convictions religieuses des deux personnages. En effet, le fait de ne pas se contenter du témoignage divin que lui propose le gouverneur 'Umar semble indiquer que les convictions du poète en matière de religion ne sont pas des plus solides.

meilleure que celle que j'ai aujourd'hui, lui dit-il en substance, je penserai à toi. » L'attente ainsi créée chez le lecteur sera satisfaite à la fin du texte par la réalisation de la promesse.

Mais si la récompense que Dukayn obtient (à la fois comme dû et comme contre-don pour les quatre vers qu'il compose en arrivant chez le calife) va le satisfaire pleinement, notamment grâce à la *baraka* qu'il lui prête, il ne comprendra pas la leçon dont elle est porteuse.

Car c'est bel et bien d'une leçon moralisatrice qu'il s'agit en réalité, et c'est elle que le texte cherche à véhiculer. Cette leçon naît de l'opposition entre deux ambitions, celle d'un homme qui, au propre comme au figuré, court après les biens de ce monde et celle d'un autre qui a ces biens à portée de main et qui y renonce volontairement.

Et c'est là une leçon que Dukayn, qui est tout à son avidité pour les biens de ce monde, n'est pas à même de comprendre.

De par sa mentalité et son ambition, Dukayn ne peut être réceptif à la leçon que lui « donne » le calife ; et ce dernier ne peut faire autrement que lui offrir un don pour le satisfaire. Il ne peut partager avec lui son ambition et son aspiration pour l'au-delà, alors il partage avec lui le peu, de ce qu'il lui appartient en propre, des biens d'ici-bas, ainsi sa promesse est tenue et tant mieux si sa *baraka* fait le reste !

Le message que délivre l'anecdote est on ne peut plus clair : un changement est survenu dans la relation de 'Umar II avec les poètes. Et ce changement est qu'il n'y a plus de place désormais pour la poésie dans les préoccupations du nouveau calife.

Ce message, Ğarīr en a été le porteur, il l'avait délivré à Dukayn ; le calife, lui avait-il dit, « donne aux pauvres et prive les poètes », mais Dukayn ne l'avait pas entendu. Mais qu'en est-il de Ğarīr lui-même ?

Le cas de Ğarīr⁵⁶ ou le temps des qurrā'

Nous savons donc, grâce à l'histoire de Dukayn, que Ğarīr lui aussi s'est rendu auprès de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Un *ḥabar* relate sa rencontre avec ce calife. Voici la traduction des passages les plus importants⁵⁷.

Le premier passage de cette anecdote évoque un aspect de la difficile relation entre le calife 'Umar II et les poètes : l'entourage immédiat du calife était exclusivement constitué d'hommes de religion ; la poésie et les poètes n'y avaient pas leur place⁵⁸.

56. Muḥammad b. Ḥabīb qui a glosé le le *dīwān* de Ğarīr, affirme p. 752 :

«... و كان جرير لا يسأل إلا الخلفاء... », [Ğarīr ne sollicitait que les califes...].

Cette assertion ne doit pas être prise pour argent comptant ; ne serait-ce que parce que nous savons que Ğarīr composait aussi des panégyriques à la gloire des gouverneurs.

D'autre part, signalons que sur ordre d'al-Walīd, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz qui était gouverneur de Médine pour ce calife fit appliquer une punition physique à Ğarīr et 'Umar b. Laġa' (m. vers 724) parce qu'ils s'étaient lancés dans une joute satirique. « [...] *fa-ḍaraba 'Umara mi'a, wa ḍaraba Ğarīran ḥamsīn* [...] » « [...] alors il fit frapper 'Umar cent [coups] et Ğarīr cinquante [...] »

ĞARĪR, *Dīwān Ğarīr*, éd. Nu'mān Muḥammad Ṭaha, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1969, p. 333.

57. Le lecteur trouvera dans l'annexe III le texte original *in extenso*.

58. L'auteur d'*al-Aġānī* note dans son ouvrage que, lorsqu'il devint calife, 'Umar II approcha de lui Zayd b. Aslam (un *faqīh* médinois mort en 754) et traita durement al-Aḥwaṣ. Cf. *al-Aġānī*, *op. cit.*, vol. IV, p. 246 à 248.

« [...] 'Awn b. 'Abd Allāh b. 'Ataba b. Mas'ūd al-Hudālī était un lecteur du Coran et 'Umar b. 'Abd al-'Azīz l'honorait. En arrivant un jour chez le calife, il trouva Ğarīr b. 'Aṭīyya b. al-Ḥaṭafā à sa porte. Ce dernier le pria de demander à 'Umar de le recevoir. 'Awn portait un turban ; on l'autorisa à entrer auprès du calife, il salua et sortit, sans que 'Umar acceptât sa requête. On dit aussi qu'il ne fut pas admis auprès du calife. Ğarīr lui dit [*al-basīṭ*] :

*Ô toi le lecteur du Coran qui fait pendre son turban *** c'est ton époque, la mienne est bel et bien révolue ;*

*Informe notre calife si tu le vois *** que je suis à la porte comme celui qui est entravé par une corde. »*

Le second passage relate, quant à lui, l'entrevue proprement dite du poète avec le calife. C'est un des fils de Ğarīr qui la raconte et nous en connaissons déjà le début ; en fait dans cette nouvelle version, plus complète, deux épisodes apparemment sont fondus dans un même texte. Dans cette nouvelle mouture, l'intercession de 'Awn (le bien nommé) est immédiatement couronnée de succès ; c'est là la seule différence entre les deux textes. Voici donc le deuxième épisode tel que le rapporte le fils de Ğarīr ⁵⁹ :

« [...] lorsque 'Awn entra chez 'Umar, il salua et s'assit jusqu'à ce que celui-ci en eût terminé avec les affaires des gens ; il s'approcha alors de lui et lui dit : Ô Commandeur des croyants, Ğarīr b. 'Aṭīyya est à ta porte et il demande la permission d'entrer.

'Umar dit : Est-ce qu'on interdit à quelqu'un d'entrer ?

['Awn] répondit : Non, Commandeur des croyants, mais [Ğarīr] demande une permission spéciale pour te déclamer une poésie.

['Umar] dit : Serviteur, fais entrer Ğarīr !

On le fit entrer auprès de lui, 'Awn assis [assistait à la scène]. Alors Ğarīr déclama pour 'Umar :

Évoquerai-je la peine et le malheur généralisés, ou bien me contenterai-je de dire ce dont on m'avait informé ;

*Lors des pèlerinages combien de veuves échevelées et combien d'orphelins, la voix et le regard faibles ;
De ceux qui t'espèrent, après leur père, [ils sont] tel l'oisillon dans son nid, il ne se lève point et ne vole point.*

'Umar pleura au point que ses larmes mouillèrent sa barbe et il ordonna que l'on fit l'aumône aux pauvres dans différentes régions. Ğarīr dit alors : Tu as satisfait la requête des veuves, qui alors satisfera celle de ce pauvre mâle ?

['Umar] répondit : Ô Ğarīr, es-tu un descendant des premiers *muhāğirīn* [émigrés] ⁶⁰ ?

Ğarīr dit : Non.

['Umar] lui demanda [encore] : Es-tu un descendant des *Anṣār-s* ⁶¹ ?

Ğarīr dit : Non.

Il le questionna alors : Es-tu un descendant de ceux qui avaient côtoyé dans la bienfaisance les compagnons du Prophète qui ont vécu avec les *Anṣār-s* ?

Ğarīr dit : Non

Il lui posa alors la question suivante : Es-tu l'un des musulmans pauvres ? [Car] si c'est le cas, nous te donnerons ce que nous donnons habituellement aux pauvres.

Ğarīr dit : Mes moyens sont au-dessus de cela.

59. Dans *al-Ağānī* cette anecdote (qui comporte quelques variantes) est rapportée par l'un des fils de 'Umar II, ('Abd al-'Azīz b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz). AL-IṢFAHĀNĪ, *Kitāb al-Ağānī*, op. cit., vol. VIII, p. 47-48.

60. Il s'agit des Mekkois émigrés à Médine à la suite du Prophète.

61. Ce terme désigne les Médinois qui ont accueilli et soutenu le Prophète.

['Umar] l'interrogeas [ensuite] : Es-tu un voyageur que nous aiderons à poursuivre son voyage ?

Ĝarīr dit : Mes moyens sont au-dessus de cela.

Il lui dit alors : Ô Ĝarīr, tu n'as aucun droit à ce à quoi tu prétends entre les deux planches de la reliure ⁶².

Ĝarīr s'en alla.

'Awn dit : Ô Commandeur des croyants, les califes l'avaient habitué au bienfait et il faut se garder d'une langue comme la sienne.

['Umar] dit alors : Ramenez-le !

On le ramena et 'Umar lui dit : Ô Ĝarīr, j'ai de mes propres biens vingt dinars et quatre tissus, je les partage avec toi.

Ĝarīr répondit : Garde-les, ô Commandeur des croyants, et que tu sois loué.

Lorsqu'il sortit, [les gens] allèrent à sa rencontre et dirent : Alors ?

Il répondit : Je sors de chez un homme qui donne aux pauvres et prive les poètes et je le remercie. Et il ne dit pas de mal de lui.

Il dit de lui lorsqu'il mourut :

Le soleil est en éclipse, il ne se lèvera point, les étoiles de la nuit et la lune te pleurent ⁶³. »

Le début de l'anecdote met en relief l'inaccessibilité du calife aux poètes. C'est une constante dans leurs relations avec 'Umar b. 'Abd al-'Azīz calife ⁶⁴. Le reste de l'anecdote vient comme une explication de cette inaccessibilité. Le souverain reçoit tout le monde, c'est le sens de sa question à 'Awn : *a wa yumna'u aḥad^{un} mina d-duḥūl ?* [est-ce qu'on interdit

62. Cette métonymie désigne ici le Coran.

63. Dans *al-'Iqd al-farīd*, IBN 'ABD RABBIH consacre lui aussi deux anecdotes à la rencontre entre Ĝarīr et 'Umar II (l'anecdote n° 36, p. 202 et l'anecdote n° 39, p. 207-208). Les deux ouvrages, à quelques très légères différences près, relatent les mêmes faits, mais la seconde anecdote dans la version d' Ibn 'Abd Rabbih se présente sous la forme d'un long texte qui fleure bon la forgerie. En effet, on y voit 'Addī b. Arṭāh intercéder auprès de 'Umar pour un aréopage de poètes qui étaient à sa porte ; à l'évocation de chaque nom, le calife cite un passage (de 1 à 4 vers) du poète concerné et refuse de le recevoir pour le contenu de l'extrait mentionné. Voici la liste de ces poètes :

'Umar b. Abī Rabī'a (p. 206), Ĝamīl b. Ma'mar al-'Udrī (p. 206), Kuṭayyir (p. 206), al-Aḥwaṣ al-Anṣārī (p. 207), al-Farazdaq (p. 207), al-Aḥṭal (p. 207) et Ĝarīr (p. 207-208). Or non seulement al-Aḥwaṣ est donné comme faisant partie des poètes présents, mais il était impossible à trois autres des poètes cités ici de se trouver à la porte de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, qui était calife de 717 à 720, pour la bonne et simple raison qu'ils étaient déjà morts ! Il s'agit de Ĝamīl b. Ma'mar (m. 701), al-Aḥṭal (m. 710) et 'Umar b. Abī Rabī'a (m. 712). D'autre part, nous trouvons étonnant que le calife connaisse si bien la production de ces poètes et qu'il ignore le panégyrique du Prophète composé par 'Abbās b. Mirdās.

Si l'on met de côté les maladresses et les erreurs pour nous intéresser à l'idée que cherche à mettre en exergue l'auteur de cette anecdote, on constate que c'est le caractère libertin et léger de leur poésie qui motive le fait que 'Umar II demande à 'Addī b. Arṭāt de les chasser de chez lui ; c'est donc l'ambiance puritaine de l'époque que ce texte met en relief. Al-Farazdaq, quant à lui, est rejeté pour avoir tiré gloire de sa pratique de la fornication et al-Aḥṭal pour quatre vers dans lesquels il dit son refus d'embrasser l'islam tout en se moquant de ses préceptes (des vers, soit dit en passant, qui ont été déclamés par ce dernier devant le calife 'Abd al-Malik qui n'a rien trouvé à y redire ; cf. AL-AḤṬAL, *Šīr al-Aḥṭal*, éd. al-Maṭba'a al-kāṭūlīkiyya li-al-ābā' al-yasū'iyyīn, Beyrouth, 1891, p. 154). Seul Ĝarīr trouvera grâce à ses yeux : « *fa-in kāna lā budda fa- hādā [...]* » ; (s'il le faut, alors ce sera celui-là [...]) et il autorisa le seul poète tamimite à se présenter devant lui. IBN 'ABD RABBIH AL-ANDALUSĪ, *al-'Iqd al-farīd*, édité par Maḥmūd Afandī Šākīr, Le Caire, 1913, p. 205-208, (tome I).

L'anecdote relative à Ĝarīr est reprise par al-Šarqāwī dans son *Ḥāmīs...*, *op. cit.*, p. 208-209.

64. L'inaccessibilité ou le refus de recevoir sont un refus de l'échange. M. MAUSS, écrit (*op. cit.*, p. 162-163) :

« Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre, c'est refuser l'alliance et la communion. Ensuite, on donne parce qu'on y est forcé, parce que le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appartient au donateur. »

à quelqu'un d'entrer ?] La réponse de 'Awn indique, quant à elle, qu'il faut une autorisation spéciale pour les poètes : *lā yā amīr al-mu'minīn, walākinnahu yaṭlubu idnan ḥāsan yunšiduka fīhi*. [Non, Commandeur des croyants, mais [Ĝarīr] demande une permission spéciale pour te déclamer un poème] ⁶⁵.

L'inaccessibilité est due, pour une part, à la constitution de l'entourage du calife. Les hommes qui fréquentent sa cour (sa *ḥāšiya*) ou ses familiers (ses *ḡulasā'*), et cela en adéquation avec sa personnalité, ne sont pas des poètes ou des courtisans ayant des relations avec des poètes. Ce sont pour l'essentiel des hommes de religion, des *'ulamā'*, des *fuqahā'*, comme nous l'avons vu ci-dessus, et des *qurrā'*. Notre lecteur l'a compris, on ne s'amuse pas à la cour de 'Umar et on n'écoutait pas les chanteuses et les poètes ⁶⁶. Les deux vers composés par Ĝarīr, qui rongait son frein à la porte du calife, rendent compte de cette nouvelle situation. L'époque où les poètes étaient accueillis aux palais des califes à bras ouverts est révolue. C'est désormais le temps des hommes de religion.

En cela, le règne de 'Umar II constitue une rupture et c'est ainsi que les poètes qui ont tenté d'approcher ce calife semblaient l'avoir vécu. Cette situation est singulière dans l'histoire de la littérature arabe ancienne. En effet, jamais, à notre connaissance, une telle fracture n'avait coupé le pouvoir politique des poètes, ni avant 'Umar II ni après lui.

Les cours princières étaient en effet des lieux où la poésie et les poètes occupaient une place importante ; c'étaient des lieux de performances et de joutes poétiques, des lieux qui favorisaient l'émulation entre les poètes. Princes et courtisans écoutaient, mais déclamaient aussi des poésies de tout genre et contribuaient à faire vivre cet art, ainsi que ceux qui en avaient fait leur profession. Les *dīwān*-s des différents poètes umayyades sont riches d'anecdotes relatives aux circonstances de nombre de leurs créations qui ont eu pour théâtre les cours de califes (comme 'Abd al-Malik b. Marwān et al-Walīd b. 'Abd al-Malik) et de gouverneurs (parmi lesquels Bišr b. Marwān et 'Abd al-'Azīz b. Marwān), pour ne parler que de ceux que 'Umar II a bien connus.

Le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ne reconnaît pas un statut particulier aux poètes, les panégyristes comme les autres, ni en tant qu'individus ni en tant que groupe social. Il apparaît clairement qu'il n'en a pas besoin personnellement pour faire sa propagande ou pour légitimer son pouvoir, et ses convictions religieuses semblent l'avoir rendu imperméable et étranger à la louange et à la flatterie.

65. La version que nous trouvons dans *al-'Iqd al-farīd* est sensiblement différente. Dans ce texte :

a- 'Umar reçoit Ĝarīr sans l'intercession de 'Awn.

b- Lorsqu'il le reçoit, le calife dit au poète son total désintérêt pour la poésie parce que ses autres occupations ne lui laissent guère le loisir de s'y intéresser [*mālī wa li-š-šī'r yā Ĝarīr innī la-fī šuġlīn 'anh*].

c- Ĝarīr dit au calife qu'il est le porteur d'un message des habitants d'al-Ḥiġāz. Acceptation du calife, il se dit disposé à écouter le message dont le poète est le porteur.

d- Le poète déclame un quatrain de la même teneur que le tercet que nous avons traduit *supra* et l'histoire s'arrête là.

Cf. IBN 'ABD RABBIH AL-ANDALUSĪ, *al-'Iqd al-farīd*, op. cit., p. 202 (tome I). Le lecteur trouvera le texte et les quatre vers cités par l'auteur dans l'annexe III de cet article.

66. Le calife avait, paraît-il, l'habitude de réunir chaque soir les *fuqahā'* chez lui pour évoquer la mort, la fin dernière et la résurrection, et ils pleuraient comme s'il y avait un mort dans leur assemblée. Cf. le tome 45 de l'ouvrage d'IBN 'ASĀKIR, *Tārīḥ madīnat Dimašq*, op. cit., p. 239 :

« [...] كان عمر بن عبد العزيز يجمع كل ليلة الفقهاء فيتذاكرون الموت والقيامة وذكر الآخرة، ثم يكون حتى كان بين أيديهم جنازة ».

Grâce à l'intercession de 'Awn, le calife reçoit le poète et l'écoute déclamer, selon les versions, les trois ou quatre vers dans lesquels il décrit le malheur et la misère de la veuve et de l'orphelin qui espèrent son secours et son aide. Ces vers qui sont un *madīh* vont faire leur effet sur le calife, mais vraisemblablement pas celui attendu par le poète. Ému, ses larmes en témoignent, 'Umar le sera certainement, mais son émotion est provoquée par le malheur qui frappent les personnages décrits par le poète ; la *ṣan'a* (le métier) de ce dernier y est certes pour quelque chose, mais le calife n'est pas sensible à cet aspect des choses et ne reconnaît aucun mérite au poète d'avoir si bien communiqué cette émotion grâce à ses vers. La preuve en est que lorsque Ğarīr formule sa requête, (sa *hāġa*) : « *hādī l-arāmil qad qaḍayta hāġatahā fa-man li-hāġati hādā l-armali d-ḍakar [?]* », le calife la considérera comme illégitime, car le poète, en tant que poète, n'entre dans aucune des catégories qui peuvent légitimement prétendre au droit d'obtenir aide et soutien de l'incarnation suprême du pouvoir politique. L'aide proposée provient des caisses du trésor (*bayt māl al-muslimīn*). Pour le calife, deux catégories de musulmans ont droit à ce type d'assistance : la première est constituée des pauvres et des voyageurs en difficulté ; la seconde comprend les descendants de ceux qui ont joué un rôle dans la propagation de l'islam et qui ont souffert pour leur foi. Et dans son entretien avec le poète, le calife montre bien que le droit accordé à ces catégories n'est pas un fait du prince, mais que c'est le Coran qui lui fait obligation de leur venir spécifiquement en aide. Par ses réponses, le poète confirme qu'il ne fait partie d'aucun des groupes constituant les catégories énumérées par le calife. Il le fait d'autant plus volontiers parce qu'à notre avis ce n'est pas à ce droit qu'il prétend, et le calife le sait bien, mais son désintéret pour la poésie l'amène à faire semblant d'ignorer cela⁶⁷.

67. Deux anecdotes montrent bien sa parfaite connaissance de toutes les traditions liées à la poésie et particulièrement au panégyrique.

Voici la première telle que la rapporte al-İṣfahānī :

« Al-Farzaḍaq vint à Médine en une année particulièrement stérile (*muġḍib, ḥaṣṣā*). Une délégation se rendit alors chez le gouverneur 'Umar b. 'Abd al-'Azīz et lui demanda de faire un don au poète en lui enjoignant de s'abstenir de louer et de satiriser les habitants de Médine ; parce qu'aucun d'eux ne pouvait récompenser le poète, cette année-là, si celui-ci faisait son panégyrique. 'Umar accéda à leur requête. Il envoya au poète le message suivant : Ô Farzaḍaq, tu es venu dans notre ville en cette année de disette et les gens n'ont rien à offrir à un poète, je te donne quatre mille dirhams, prends-les et ne fais le *madīh* ni le *hiġā*' de personne. »

« إنك يا فرزدق قدمت مدينتنا هذه في هذه السنة الجدية، وليس عند أحج ما يعطيه شاعراً، وقد أمرت لك بأربعة آلاف درهم؛ فخذها، ولا تعرض لأحد بمدح ولا هجاء، [...] »

Le poète prit la somme, mais il ne tint pas compte de la recommandation de 'Umar pour autant. Il fit, en effet, le panégyrique du Médinois 'Abd Allāh b. 'Uṭmān qui lui offrit deux robes de soie qu'il avait sur lui, ainsi que son turban et dix mille dirhams. Ayant appris cela, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz donna trois jours au poète pour quitter Médine. Cf. *al-Aġānī*, vol. XXI, p. 401-402.

Dans la seconde, il fait un don à al-Aḥwaṣ pour qu'il ne satirise pas son frère Abū Bakr b. 'Abd al-'Azīz b. Marwān. Al-Aḥwaṣ vint voir Abū Bakr b. 'Abd al-'Azīz b. Marwān, qui était de passage à Médine à l'occasion du pèlerinage, et lui demanda de l'emmener avec lui à Damas. Le frère de 'Umar accepta. À la sortie du poète, l'entourage d'Abū Bakr le dissuada de se montrer dans la capitale en compagnie d'un personnage à la réputation aussi sulfureuse.

Au retour d'Abū Bakr du pèlerinage, al-Aḥwaṣ lui rendit visite, prêt pour le voyage. Celui-ci lui expliqua qu'il ne pouvait pas arriver inopinément en sa compagnie chez le calife, sans son autorisation préalable, qu'il craignait que le poète fût mal reçu et que les ennemis d'Abū Bakr parmi les siens se réjouissent de son malheur. Il lui offrit des vêtements et cent dinars et lui promit d'intercéder auprès du calife pour qu'il le reçût et de lui écrire pour le faire venir dès que celui-ci accepterait de le recevoir. Ayant compris les raisons de son revirement, al-Aḥwaṣ refusa les cadeaux offerts par Abū Bakr et s'en alla.

Le droit auquel prétend Ġarīr est celui qu'implique l'échange dont nous parlions plus haut. C'est le droit d'obtenir une récompense, un contre-don, pour le *madīḥ* qu'il a fait pour le souverain⁶⁸. C'est le droit traditionnel, coutumier, qui fait du dédicataire l'obligé du poète. 'Awn dans son intervention à la fin de l'anecdote rappelle cette tradition au calife : « *yā amīra l-mu'minīna inna l-ḥulafā'a kānat tu'awwiduhu l-iḥsān [...]* » [ô Commandeur des croyants, les califes l'avaient habitué au bienfait], comme il lui rappelle le risque qu'il encourt en laissant partir le poète sans le récompenser : « *wa inna miṭla lisānihi yuttaqā*⁶⁹ » [et il faut se garder d'une langue comme la sienne].

Signalons ici que le terme *iḥsān*⁷⁰ n'est pas celui que l'on trouve habituellement employé pour désigner le don fait par le dédicataire. Les termes fréquemment employés

Mis au courant de cette histoire, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, qui était alors gouverneur de Médine, fit venir al-Aḥwaṣ, lui offrit cent dinars et des habits ; le poète les accepta. Puis 'Umar lui demanda : Ô mon frère, fais-moi don de l'honneur d' Abū Bakr. Al-Aḥwaṣ lui répondit : Il est à toi.

« [...] ، ثم قال له : يا أخي هب لي عرض أبي بكر، قال : هو لك، [...] . »

Cf. *al-Aġānī*, *op. cit.*, vol. XXI, p. 97-98.

68. Ibn Qutayba écrit dans *al-Ši'r wa l-šū'arā'* : « Quand le poète a constaté qu'il s'est assuré l'attention et la bienveillance de l'auditoire, il passe à l'affirmation de ses droits ; il monte en selle dans son poème, il se plaint de ses fatigues et de ses veilles, des marches de nuit, de la chaleur des midis, de la lassitude de sa chamelle et de son chameau.

Quand il sent qu'il a bien affirmé, devant le personnage auquel il s'adresse, son **droit** d'espérer et de trouver satisfaction à ses désirs, et qu'il a bien convaincu des maux qu'il a soufferts durant son voyage, il entame "l'éloge" (*madīḥ*). Il l'incite à les lui compenser et à se montrer généreux. Il l'élève au-dessus de ses pairs et les rabaisse devant sa grandeur. » Ibn QUTAYBA, *Introduction au livre de la poésie et des poètes*, texte arabe d'après l'édition De Goeje, avec introduction, traduction et commentaire de Gaudefroy-Demombynes, Paris, société d'édition Les belles-lettres, 1947, p. 13. C'est nous qui soulignons.

Dans *al-'Umda*, Ibn Rašīq affirme à propos de cette même question :

« والعادة أن يذكر الشاعر ما قطع من المفاوز، وما أنضى من الركائب، وما تجشم من هول الليل وسهره، وطول النهار وهجيريه، وقلت الماء وغؤوره، ثم يخرج إلى مدح المقصود ليوجب عليه حق القصد وذمام القاصد ويستحق المكافأة. »

IBN RAŠIŪQ, *al-'Umda*, Dār al-ma'rifa, Beyrouth, 1988, tome I, p. 399.

« Il est de tradition que le poète évoque les déserts qu'il a traversés, les montures qu'il a exténuées, les terreurs de la nuit et les veilles qu'il a subies, la longueur des journées et leurs chaleurs intenses, le manque d'eau et les difficultés de s'en procurer ; il passe ensuite à l'éloge de celui auprès de qui il se propose de se rendre, afin de l'obliger à faire droit au fait que le poète se rende chez lui avec un poème, et à protéger celui qui s'adresse à lui et mériter ainsi la récompense. » C'est nous qui traduisons et soulignons.

Signalons ici qu'il est malheureusement très difficile de connaître la provenance des dons que les califes faisaient aux poètes.

69. Dans *al-'Iqd al-farīd*, ce n'est pas 'Awn qui va intercéder pour Ġarīr, mais 'Addī b. Arṭāh (m. 721 ?) [gouverneur d'al-Baṣra sous le règne de 'Umar II] et c'est à lui qu'il adressera les vers dans lesquels il formule sa demande d'intercession (dans cette version il déclame trois vers).

Lorsqu'il entre chez le calife, il lui dit :

« [...] يا أمير المؤمنين : إن الشعراء ببابك وأقوالهم باقية وسنانهم مسنونة. قال يا عدي : مالي وللشعراء. قال يا أمير المؤمنين : إن النبي صلى الله عليه وسلم قد مدح وأعطى وفيه إسوة لكل مسلم. [...] . »

IBN 'ABD RABBIH AL-ANDALUSĪ, *al-'Iqd al-farīd*, *op. cit.*, p. 205-206.

« Ô Commandeur des croyants, les poètes sont à ta porte ; [sache que] leurs paroles demeurent et que les piques de leurs lances sont aiguisées.

Le calife dit : Qu'ai-je à voir avec les poètes ?

'Addī lui répondit : Le Prophète, que la prière et le salut de Dieu soient sur lui, a été loué et il a donné [des récompenses] et c'est un modèle pour tout musulman. » C'est nous qui traduisons.

70. Cf. notre thèse, *op. cit.*, p. 289-291. Nous avons cherché les occurrences du mot *iḥsān* dans la *Mawsū'a al-šī'riyya*,

sont 'aṭā', *fawāḍil*, le verbe *mawwala*, etc. Ce mot donc ne semble pas tout à fait correspondre à la réalité que l'échange impose. L'impression que l'on a est que dans la bouche de 'Awn il signifie plutôt « charité » ou « bienfaisance » et en cela il est dans « l'air du temps » et il exprime la nouvelle conception des relations entre le poète et ses dédicataires. Toujours est-il que les propos de 'Awn ont conduit le calife à faire rappeler Ğarīr et à lui proposer de partager avec lui les vingt dinars et les quatre tissus qui lui appartiennent en propre ⁷¹. Contrairement à Dukayn, le poète tamimite refuse l'offre du calife. Il prend acte de la nouvelle situation et semble la comprendre. Sa déclaration à la sortie de chez le calife montre que, malgré tout, la sincérité de la démarche du souverain et sa piété ont forcé son respect ⁷².

Signalons pour finir que Ğarīr, tout comme son collègue et adversaire al-Farazdaq, a fait des panégyriques d'al-Ḥaġġāġ ⁷³. 'Umar et son entourage ne pouvaient ignorer cela, mais cet argument n'a pas été retenu contre lui pour l'éloigner du calife. Contrairement à ce qui est arrivé à al-Farazdaq, on ne lui pas tenu grief pour cette incartade.

Que firent les autres poètes pour rentrer dans les bonnes grâces du nouveau calife ?

les résultats trouvés indiquent que ce terme a été employé une seule fois par un seul poète de l'époque anté-islamique, al-Find al-Zimmānī (m. 530), dans un contexte de guerre tribale. Il se trouve deux fois chez des poètes dits *muḥaḍramūn* (des poètes ayant vécu à l'époque antéislamique et à l'époque islamique), chez al-Qattāl al-Kilābī (m. 689) qui emploie le mot *iḥsān* dans un *nasīb* et chez 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 661) qui l'utilise dans un vers unique et qui a plutôt une valeur sapientiale. Aucune occurrence n'est donnée pour les époques islamique et umayyade.

Les résultats de nos recherches montrent bien que ce terme n'est jamais utilisé par les poètes dans le contexte du *madīḥ* et qu'il est d'un emploi extrêmement rare dans d'autres contextes, et ce de la *ġāhiliyya* à l'époque umayyade.

71. La deuxième version des *Aġānī* [la première est rapportée par l'un des fils de 'Umar II] diffère dans sa chute de celle que nous avons mentionnée ici. En effet, citant al-Yazīdī, AL-IṢFAHĀNĪ rapporte dans *Kitāb al-Aġānī*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 48-49.

« وأما البيزدي فإنه قال في خبره : فقال له جرير يا أمير المؤمنين، فإنني ابن سبيل. قال : لك ما لأبناء السبيل، زادك ونفقة تبليغك وتبذل راحلتك إن لم تحملك. فألح عليه ؛ فقالت له بنو أمية : يا أبا حذرة، مهلاً عن أمير المؤمنين، ونحن نرضيك من أموالنا عنه، فخرج. وجمعت له بنو أمية مالا عظيماً ؛ فما خرج من عند خليفة بأكثر مما خرج من عند عمر. »

« Al-Yazīdī quant à lui rapporte : Ğarīr lui dit alors : Je suis un voyageur, ô Commandeur des croyants. ['Umar] lui répondit : Tu auras ce qu'on donne habituellement aux voyageurs : Ta provision de route, une somme d'argent qui couvre tes frais de voyage et on change ta monture si elle ne te porte plus.

Ğarīr insista. Alors les Umayyades lui dirent : Ô Abū Ḥazra donne un peu de répit au Commandeur des croyants ; et nous te donnerons satisfaction de nos biens, à sa place. Les Umayyades lui collectèrent une importante somme d'argent. Il n'était jamais sorti de chez un calife avec plus qu'il avait eu en sortant de chez 'Umar. » C'est nous qui traduisons.

On voit dans ce passage comment le clan s'est substitué au dédicataire ; il l'a suppléé et a honoré l'échange à sa place. La crainte de la satire devait y être pour quelque chose. Car comme le panégyrique dépasse l'individu du dédicataire pour rejaillir sur son clan, la satire ne flétrit pas seulement la personne satirisée, mais touche l'ensemble du groupe auquel elle appartient.

72. Dans un souci de ne pas multiplier les *aḥbār* et d'alourdir ainsi plus que nécessaire un texte qui est déjà assez riche en anecdotes, nous avons décidé de mettre en annexe IV le *ḥabar* relatif à la venue de 'Uwayf al-Qawāfī al-Fazārī (m. 718) chez 'Umar II. Cette histoire, tout en mettant en scène un autre poète, fait doublon, dans la mesure où elle est construite sur le même canevas que les autres anecdotes que nous relatons dans ce travail.

73. Sauf erreur de notre part, Ğarīr a composé cinq panégyriques à la gloire d'al-Ḥaġġāġ (avec 130 vers en tout) ; et il a fait l'éloge de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz à quatre reprises (le total des vers se monte à 90).

Le *Diwān* d'al-Farazdaq comporte lui aussi cinq panégyriques d'al-Ḥaġġāġ (avec un total de 155 vers) et il n'a composé qu'un seul *madīḥ* (de 31 vers) à la gloire de 'Umar II. Pour les détails, voir l'annexe V.

Le cas de Kuṭayyir ‘Azza et d’al-Aḥwaṣ⁷⁴ ou les valeurs cardinales revisitées

Kuṭayyir ‘Azza, al-Aḥwaṣ et Nuṣayb n’auront pas plus de succès auprès du nouveau calife, même s’ils se prévalaient tous les trois d’avoir connu et approché ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz avant son accession au califat.

À l’en croire, Kuṭayyir explique à Ḥammād al-Rawiyya dans cette anecdote⁷⁵ la raison qui l’a incité à renoncer à son métier de poète. Voici les grandes lignes de cette anecdote.

Les trois poètes décident de se rendre auprès de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, à l’occasion de son accession au pouvoir, pour lui présenter des panégyriques à sa gloire. L’ayant fréquenté lorsqu’il était gouverneur de Médine, ils ne doutaient point qu’il allait les faire profiter des possibilités qu’offre sa nouvelle situation de calife [*wa naḥnu lā naṣukku annahu yuṣrikunā fi ḥilāfatihī*]⁷⁶. L’accession au pouvoir de ‘Umar annonçait une possibilité d’échange des plus prometteuses. Sur le chemin, le trio rencontre le cousin du souverain et un de ses généraux, Maslama b. ‘Abd al-Malik (m. 738), qui revenait de chez lui. Apprenant leur destination, il leur signale que le nouveau calife « n’acceptait pas la poésie⁷⁷ » [*a mā balaḡakum anna imāmakum lā yaqbal al-ṣi’r ?*]. Cette information provoqua la stupeur des trois poètes. Maslama qui était un homme fortuné⁷⁸ proposa de les accueillir dans sa demeure et de les récompenser à la mesure de leur talent : « Si l’homme de religion (*dū dīn*) parmi les Marwanides⁷⁹ a pris le pouvoir (gouverne), leur dit-il, et que vous craignez qu’il vous prive [de dons], celui qui parmi eux a les biens de ce monde (*dā dunyāhā*) est là ! Et vous trouverez chez moi ce que vous désirez ; je ne tarderai pas à vous revenir et à vous offrir ce dont vous êtes dignes⁸⁰. »

74. Cf. La notice qu’IBN QUTAYBA consacre à Kuṭayyir ‘Azza dans *al-Ṣi’r wa l-ṣu’arā*, *op. cit.*, p. 503–517. Le lecteur trouvera le texte arabe et sa traduction dans l’annexe VI de cet article.

75. Nous savons qu’il n’en est rien, ne serait-ce que parce que son *dīwān* comporte cinq panégyriques à la gloire du successeur de ‘Umar II, le calife Yazīd b. ‘Abd al-Malik (720–724).

76. IBN QUTAYBA, *al-Ṣi’r wa l-ṣu’arā*, *op. cit.*, p. 504, vol. I.

77. C’est peut-être un hasard, mais cette rencontre n’est pas sans rappeler une autre, celle que fit Dukayn en se rendant lui aussi auprès du calife. Maslama tient ici le rôle que tenait Ḡarīr dans l’anecdote consacrée à Dukayn.

78. R. Blachère note à propos de ce personnage : « Maslama, un autre fils de ‘Abd al-Malik, dont les propriétés sur la boucle de l’Euphrate font de lui un des hommes les plus riches de la famille, est également l’objet de panégyriques nombreux de la part de Jarīr ; ce général heureux dont les chroniqueurs louent la sagesse et la pondération semble, lui aussi, ne point surestimer l’encens de ceux qui convoitent, avant tout, ses largesses. » R. BLACHÈRE, *Histoire de la littérature*, *op. cit.*, p. 547.

79. C’est ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz qu’il désigne ainsi. Cf. le texte de l’anecdote et sa traduction dans l’annexe III, *infra*.

80. IBN QUTAYBA, *al-Ṣi’r wa l-ṣu’arā*, *op. cit.*, p. 504, vol. I. Il semblerait en effet que la réputation de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz était faite et que son aversion pour la poésie était de notoriété publique. C’est ce qui ressort en tous cas de ce *ḥabar* rapporté dans *al-Aḡānī* et dont le héros est le poète taḡlabite al-Quṭāmī [m. 747] :

« قال أبو عمرو بن العلاء :
 أوّل ما حرّك من القطاميّ ورفع من ذكره أنّه قَدِمَ في خلافة الوليد بن عبد الملك دمشقَ ليمدحه، فقيل له : إنه بخيلٌ لا يعطي الشعراءَ . وقيل :
 بل قدّمها في خلافة عمر بن عبد العزيز، فقيل له : إن الشعر لا يَنْفَعُ عند هذا ولا يعطي عليه شيئاً، وهذا عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك،
 فامتدحه، فمدحه بقصيدته التي أوّلها [. . .] .
 فقال له : كم أَمَلْتُ من أمير المؤمنين ؟ قال : أَمَلْتُ أن يعطيني ثلاثين ناقة . فقال : قد أَمَرْتُ لك بخمسين ناقة مَوْقَرَةً بُرّاً وتَمراً وثياباً، ثمَّ
 أَمَرَ بدفع ذلك إليه . »

Cf. *al-Aḡānī*, *op. cit.*, vol. XXIV, p. 19.

L'opposition entre ces deux catégories d'hommes le *dū dīn* qui a renoncé au monde et ses plaisirs et le *dū dunyā* qui en détient les biens et ne se refuse aucun agrément, résume la situation et recouvre le type de relation que chacun d'eux peut avoir avec les poètes. Comme l'explique Maslama, le premier est susceptible de refuser l'échange et de les priver de dons et le second est prêt à l'accepter et à les gratifier pour leur art.

Les trois hommes vont rester quatre mois chez Maslama. Lui-même et d'autres encore demandaient régulièrement audience pour eux au calife, vainement.

Las d'attendre, et probablement aussi essayant de comprendre le changement survenu chez 'Umar II, Kuṭayyir décide un vendredi d'aller écouter le prêche du nouveau calife. La teneur de son discours et ses larmes firent découvrir au poète les profondes convictions religieuses de celui-ci, sa crainte de Dieu et sa piété. Instruit par ce qu'il a vu et entendu, Kuṭayyir va demander à ses deux collègues d'adapter leurs panégyriques aux convictions de leur dédicataire. « Faites un genre de poésie, leur dit-il, différent de celui qu'on déclamait pour 'Umar et ses parents, car notre homme s'intéresse à l'au-delà et non à la vie en ce bas-monde ⁸¹. » Cette recommandation suppose que dans leurs panégyriques les poètes vont inclure des valeurs cardinales qui tiennent compte des convictions de leur dédicataire, et ils vont s'y employer ; ce faisant, ils démontrent par-là que le poète avait quelque latitude dans la création et qu'il n'était pas obligé de reproduire constamment les mêmes poncifs.

Enfin, lorsque le calife accepte de les recevoir, il le fait après avoir reçu le commun des visiteurs ⁸². En donnant cette information, le narrateur veut souligner le peu de cas que le calife faisait des poètes. C'est aussi une manière de montrer la non-reconnaissance de leur statut. Dès le début de l'entrevue, Kuṭayyir va reprocher au calife de les avoir fait tant attendre pour rien. Et il ajoute que les délégations des Arabes avaient colporté la rudesse avec laquelle il les avait traités. En guise d'explication, le calife répond, en substance, qu'il ne voyait pas trop les raisons pour lesquelles ils sont venus le voir ; citant un verset du Coran ⁸³, il a démontré au poète que lui et ses deux collègues ne pouvaient prétendre à l'aumône.

Cette réponse, qui constitue un déni du statut de poète panégyriste, a son explication. En effet, le calife, de par ses convictions religieuses, ne s'intéressait plus du tout à la poésie

[« Abū 'Amr b. al-'Alā' a dit : Ce qui a élevé al-Quṭāmī et l'a fait connaître, c'est qu'il s'était rendu à Damas, pendant le califat d'al-Walīd, pour faire son éloge. On lui dit : C'est un avare, il ne fait pas de dons aux poètes.

On dit [aussi] qu'il s'y était rendu lorsque 'Umar b. 'Abd al-'Azīz était calife. On lui dit alors : « La poésie n'est pas en grand honneur chez celui-là et il ne donne rien pour cela. Voici 'Abd al-Wāḥid b. Sulaymān b. 'Abd al-Malik, fais son éloge [...].

Le poète fit son panégyrique. Le dédicataire lui demanda : Combien escomptais-tu obtenir du Commandeur des croyants ? ».

J'espérais obtenir de lui trente chameles, lui répondit le poète.

['Abd al-Wāḥid b. Sulaymān b. 'Abd al-Malik] lui dit : Je t'en donne cinquante chargées de froment, de dattes et de vêtements. Et il ordonna qu'on lui remit cela. »] C'est nous qui traduisons.

81. « خذا في شرح من الشعر غير ما كنا نقوله لعمر وآبائه، فإن الرجل أخروي ليس بدنيوي »
IBN QUTAYBA, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, op. cit., p. 406, vol. .

82. *Ibid.*, p. 406 : « فأذن لنا بعدما أذن للعامة »

83. « Les aumônes sont destinées : aux pauvres et aux nécessiteux ; à ceux qui sont chargés de les recueillir et de les répartir, à ceux dont les cœurs sont à rallier, au rachat des captifs ; à ceux qui sont chargés de dettes ; à la lutte dans le chemin de Dieu et au voyageur [...]. » « L'Immunité », IX, verset 60, *Le Coran*, introduction, traduction et notes Denise Masson, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, p. 233-234.

ni aux biens de ce monde en général et, ayant renoncé à ceux-ci, il n'était plus à même d'assumer et d'honorer l'échange auquel les poètes cherchaient à l'obliger. Il ne restait plus que l'aumône⁸⁴ ; or les poètes ne pouvaient y prétendre. Kuṭayyir aurait dû comprendre que le renoncement aux biens de ce monde comprenait la poésie et il serait reparti avec ses compagnons.

Mais l'anecdote ne s'arrête pas là. En effet, le calife va autoriser Kuṭayyir à déclamer son panégyrique, non sans lui avoir recommandé auparavant de « ne dire que la vérité » « *wa lā taqul illā ḥaqq^m* ». À la fin de la récitation, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz dit au poète : « tu seras comptable de ce que tu as dit. » Le calife agira de la même manière avec al-Aḥwaṣ, lorsque celui-ci lui demandera de lui permettre de déclamer son *madīḥ*. Par contre, il n'autorisera pas Nuṣayb⁸⁵ à réciter le sien. On ne saura donc jamais ce que Nuṣayb a composé à cette occasion. D'ailleurs, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz n'a pas seulement refusé d'écouter Nuṣayb, mais il lui a ordonné aussi d'aller à Dābiq (une localité près d'Alep) pour s'engager dans les armées musulmanes qui combattaient les Byzantins !

L'injonction faite aux deux poètes de ne dire que la vérité et le fait de leur rappeler qu'ils seront comptables de leurs propos remettent sur le devant de la scène la notion du *kaḍīb* (le mensonge)⁸⁶ dans la poésie et montrent une fois de plus la non-réceptivité du souverain pour cet art. De même, l'ordre d'aller combattre qu'il donne à Nuṣayb, dans ces circonstances, témoigne du peu de crédit qu'il accorde à la poésie et aux poètes.

Quel était donc le contenu des panégyriques dédiés au calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ?

Dans les quinze vers⁸⁷ qu'il a déclamés devant le souverain, al-Aḥwaṣ commence par donner une définition de la poésie qui est selon lui un discours, « *ḥuṭba* », dans lequel le

84. M. MAUSS affirme à propos de l'aumône : « la sadaka arabe est, à l'origine, comme la zedaqa hébraïque, exclusivement la justice ; et elle est devenue l'aumône », *op. cit.*, 170.

Ajoutons que la charité, l'aumône ou la *sadaqa*, se fait en Islam en terme de droit, *ḥaqq*. Cf. *ḥaqq al-sā'il*. Dans le Coran, sourate 51, verset 19 : « *wa fī amwālihim ḥaqq^m li-l-sā'ili wa l-maḥrūm* [Une partie de leurs biens revenait de droit au mendiant et au déshérité]. La traduction est de Denise Masson.

L'auteur du *Lisān* rapporte dans son ouvrage une tradition du prophète qui dit : « *li-l-sā'ili ḥaqq^m wa in ḡā'a 'alā faras* » [Le mendiant a un droit (sur les biens d'autrui) même s'il vient sur un cheval]. C'est nous qui traduisons.

85. Nuṣayb était de condition servile, il s'était rendu auprès de 'Abd al-'Azīz b. Marwān (le père de 'Umar II) et avait fait son *madīḥ*. Le gouverneur de l'Égypte l'avait alors récompensé et affranchi et Nuṣayb était devenu son *mawlā* (client).

86. Cf. Sourate XXI, « Les Poètes », versets 224 à 228 :

«²²⁴ Quant aux poètes :
ils sont suivis par ceux qui s'égarerent.
²²⁵ Ne les vois-tu pas ?
Ils divaguent dans chaque vallée ;
²²⁶ ils disent ce qu'ils ne font pas
²²⁷ à l'exception de ceux qui croient,
qui accomplissent des œuvres bonnes,
qui invoquent souvent le nom de Dieu
²²⁸ et qui se défendent
lorsqu'ils sont attaqués injustement. »

Traduction D. Masson, *Le Coran*, *op. cit.*, p. 462-463.

87. Nous utiliserons ici la version qui figure dans l'ouvrage d'IBN QUTAYBA. Signalons pour le lecteur que le nombre des vers dans les *diwān*-s que nous avons pu consulter diffère très légèrement. Dans l'édition de Maḡīd Ṭrad, il est de

compositeur, « *mu'allif* », dit la vérité ou le mensonge (v. 1) et il ajoute au vers suivant en s'adressant au dédicataire :

« *N'accepte donc que ce qui est conforme à l'agrément et ne nous renvoie pas comme des veuves.* »

Dans le deuxième hémistiche de ce second vers, al-Aḥwaṣ sollicite la récompense de son dédicataire : « *wa lā tarǧī'annā ka-n-nisā'i l-arāmīli.* » Mais ces deux vers semblent constituer une réponse à l'injonction du calife qui ordonnait aux deux poètes de ne dire que la vérité⁸⁸. Le vers 5, qui vient conclure la brève séquence de *madīḥ* (v. 3 et v. 4) que le poète fait de 'Umar, va dans ce sens. Al-Aḥwaṣ y affirme ne pas mentir et dire ce qu'il avait vu :

« *Nous avons dit, sans mentir, ce que nous avons vu et qui donc peut réfuter la vérité de celui qui dit vrai*⁸⁹. »

Dans les vers 3 et 4, le poète anṣarite dit avoir constaté que le dédicataire suivait, sans dévier, la voie de la Vérité et que, prenant exemple sur les Vertueux Premiers (*al-Ṣāliḥīn al-Awā'il*), il suivait le droit chemin⁹⁰.

Les vers 7, 8 et 9 d'une part, et les vers 13 et 14 d'autre part, sont un rappel des traditions dans les relations entre le pouvoir et les poètes. En effet, le poète dit en substance : « sans ce à quoi nous avions habitué les califes qui t'ont précédés, « *wa lawlā l-ladī 'awwadatnā ḥalā'ifu* » (v. 7), je n'aurai pas effectué un *raḥīl* d'un mois pour faire ton *madīḥ* ; mais nous espérons être traités par toi comme ils nous avaient traités (v. 8 et 9)⁹¹. Le *raḥīl* du poète est un rappel implicite de ses droits (*ḥuqūq*) à la récompense. Et comme si l'évocation de ces traditions ne suffisait pas, le poète va citer l'exemple du Prophète et de Ka'b b. Zuhayr

17 vers et dans celle Ibrāhīm al-Samarrai, ce poème comporte 16 vers. Cf. *Šarḥ dīwān al-Aḥwaṣ al-Anṣārī* (éd. Maǧīd Ṭrad), Dār al-kitāb, Beyrouth, 1994, p. 135-136. *Ši'r al-Aḥwaṣ al-Anṣārī* (éd. Ibrāhīm al-Samarrai), Maktabat al-Andalus, Bagdad, 1969, p. 178-180.

88. Vers 1 et 2 :

لِمَنْطِقِ حَقٍّ أَوْ لِمَنْطِقِ بَاطِلٍ وَلَا تَرْجِعْنَا كَالنِّسَاءِ الْأَرَامِلِ	وَمَا الشُّعْرُ إِلَّا خُطْبَةٌ مِنْ مُؤَلِّفٍ فَلَا تَقْبَلْنَ إِلَّا الَّذِي وَافَقَ الرِّضَا
---	--

IBN QUTAYBA, *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, op. cit., p. 507, vol. I.

89. Vers 3, 4 et 5 :

وَلَا يَسْرَةَ فَعَلِ الظُّلُومِ الْمُخْتَالِ تَقْدُ مَثَالَ الصَّالِحِينَ الْأَوَائِلِ وَمَنْ ذَا يَرُدُّ الْحَقَّ مِنْ قَوْلِ قَائِلِ	رَأَيْنَاكَ لَمْ تَعْدِلْ عَنِ الْحَقِّ يَمْنَةً وَلَكِنْ أَخَذْتَ الْقَصْدَ جُهْدَكَ كُلَّهُ فَقُلْنَا، وَنَمْ نَكْذِبُ بِمَا قَدْ بَدَا لَنَا
---	---

Ibid.

90. Le vers 6, qui a une valeur proverbiale, fait figure d'intrus dans ce poème. En effet, le sens qui s'en dégage (le destin inéluctable) est en complet décalage avec le contexte dans lequel il est cité. Le voici :

عَلَى فُوقِهِ إِذْ عَارٍ مِنْ نَزْعِ نَابِلِ	وَمَنْ ذَا يَرُدُّ السَّهْمَ بَعْدَ مَضَائِهِ
--	---

91. Vers 7, 8, 9 :

عَطَارِيفُ كَانُوا كَاللَّبِوْثِ الْبَوَاسِلِ رَسَلَةٌ تَقْدُ مَتَانَ الْبَيْدِ بَيْنَ الرُّوَاجِلِ صُرْفْنَا قَدِيمًا مِنْ دَوِيكَ الْأَوَائِلِ	وَلَوْلَا الَّذِي قَدْ عَوَّدْتَنَا خَلَائِفُ لَمَا وَخَدْتِ شَهْرًا بِرَحْلِي وَلَكِنْ رَجَوْنَا مِنْكَ مِغْلَ الَّذِي بِهِ
--	--

Ibid.

pour convaincre son dédicataire (v. 13 et v. 14)⁹². Ces exemples illustres ont pour objectif de rappeler le dédicataire à ses devoirs et le contraindre à accepter l'échange.

Mais avant cet atout maître que constitue l'exemple du prophète⁹³, le poète a évoqué d'autres arguments pour obliger son dédicataire et notamment d'improbables liens de parenté⁹⁴ (v. 10, 11 et 12) :

« [...] si la poésie ne trouve pas grâce à vos yeux, même si elle est (composée) comme des perles dans un collier ;

il y a [entre nous] une parenté, une pure affection et l'héritage des pères qui avaient marché l'épée à la main ;
Ils avaient éloigné de leurs demeures les ennemis de la paix et ils ont solidement établi le pilier de la religion, alors qu'il penchait⁹⁵. »

Le dernier vers (le vers 15) est une conclusion du poème ; al-Aḥwaṣy dit à son dédicataire que quelques-uns des arguments qu'il a évoqués devraient lui suffire pour honorer sa part de l'échange et que le peu qu'il donnera sera le bienvenu⁹⁶.

Le panégyrique de Kuṭayyir⁹⁷ est d'une toute autre facture ; le poète a tenu compte dans sa composition de ce qu'il sait du personnage de son dédicataire et de ce qu'il lui a entendu dire. En effet, le prêche que le calife avait fait et auquel le poète avait assisté a fortement influencé son *madīḥ*.

Le sermon du calife, du moins dans la partie qui est rapportée par le poète, est essentiellement axé sur la notion de *taqwā* (la crainte de Dieu) ; c'est la crainte de Dieu qui est le viatique de l'homme pour l'au-delà, dit 'Umar b. 'Abd al-'Azīz dans son prêche. La *taqwā* apparaît ici comme un principe qui édicte sa conduite au croyant et qui l'amène constamment à agir en fonction d'elle, c'est-à-dire en être humain responsable de ses

92. Vers 13 et 14 :

<p>عَلَى الشَّعْرِ كَعَبًا مِنْ سَدِيسٍ وَبَازِلٍ عَلَيْهِ سَلَامٌ بِالضُّحَى وَالْأَصَائِلِ</p>	<p>وَقَبْلِكَ مَا أُعْطِيَ هُنَيْدَةَ جِلَّةً رَسُولُ الْإِلَهِ الْمُسْتَضَاءِ بِنُورِهِ</p>
--	--

Ibid.

93. Rappelons ici que ce même argument a été utilisé dans l'anecdote qui relate la visite de Ḡarīr au calife 'Umar II.

94. Signalons ici qu'al-Aḥwaṣy était d'origine médinoise, de la tribu des Aws (fraction des Duḡay'a), et donc d'une ascendance yéménite. En outre, sa réputation sulfureuse lui interdisait toute chance d'être un ami ou familier de 'Umar.

95. Vers 10, 11 et 12 :

<p>وَإِنْ كَانَ مِثْلَ الدَّرِّ فِي فَتْلٍ فَاتِلِ وَمِيرَاتِ آبَاءِ مَشْشُوا بِالْمَنْاصِلِ وَأَرْسَوْا عَمُودَ الدِّينِ بَعْدَ التَّمَائِلِ</p>	<p>فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِلشَّعْرِ عِنْدَكَ مَوْضِعٌ فَإِنَّ لَنَا قُرْبَى وَمَحْضَ مَوَدَّةٍ وَدَادُوا عَدُوَّ السَّلْمِ عَنْ عَقْرِ دَارِهِمْ</p>
---	---

96. Vers 15 :

<p>وَقُلِّكَ خَيْرٌ مِنْ بُحُورِ سَوَائِلِ</p>	<p>فَكُلُّ الَّذِي عَدَدَتْ يَكْفِيكَ بَعْضُهُ</p>
--	--

97. Dans l'édition de Pérès du *dīwān* de notre poète, son panégyrique comprend 30 vers, répartis en deux séquences. La première (v. 1 au v. 5) est un *nasīb* ; la seconde (v. 6 au v. 30) en constitue la partie *madīḥ*. Le vers 6 est le vers princeps de la séquence *madīḥ*, il s'ouvre avec un *raḥīl* à minima rendu par l'emploi du verbe *nazūru*. Cf. KUṬAYYIR 'AZZA, *Dīwān*, op. cit., p. 120-127.

Notre analyse se référera à la version du poème qui figure dans l'ouvrage d'Ibn Qutayba. Signalons enfin, qu'en dehors de la différence dans le nombre de vers, l'ordre des vers est également différent, Cf. notre tableau des concordances, annexe VII.

actes et devant rendre des comptes à Dieu. Elle est, en fin de compte, le principe qui fait le musulman pieux et vertueux. Le dédicataire du panégyrique de Kuṭayyir va en être le modèle incarné⁹⁸. Et en cela, il tranche d'une façon remarquable avec le modèle que représente habituellement le dédicataire dans le *madīh*⁹⁹. Nous en voulons pour preuve, d'une part, l'absence totale, dans ce poème, des valeurs cardinales constitutives du modèle qu'est le dédicataire auxquelles Kuṭayyir lui-même, ainsi que les poètes de sa génération et leurs devanciers, nous avaient habitués, comme la générosité, le courage, l'excellence de la filiation ou le *nasab* ; et d'autre part, la mise en exergue de valeurs nouvelles, comme celles que nous allons tenter de dégager maintenant.

Le dédicataire dans le panégyrique de Kuṭayyir est un homme qui a fait apparaître la lumière de la vérité (v. 2) ; sa parole est vraie (v. 1) et il la fait suivre par des actes (v. 5)¹⁰⁰. Il n'insulte pas Ali, comme le faisaient ses prédécesseurs (v. 4)¹⁰¹. Le reste du panégyrique se décline comme suit :

Le vers 6 est un vers de sagesse sur les travers du jeune homme (*al-fatā*) qui peuvent être corrigés, comme peut l'être la lance déformée grâce à l'outil de son redresseur¹⁰².

La piété du dédicataire, sa *taqwā*, sa crainte de Dieu, sont métaphoriquement rendues par le mot *hamm* (souci) dans le vers 15. Ce terme, ainsi que l'expression dans laquelle il figure, *samā laka* (apparaître), sont détournés du registre érotique¹⁰³. Sur le plan thématique

98. Voici le vers 6 de la version du *dīwān* :

نَزُورُ أَمْرًا أَمَّا إِلَهُه فَتَبْتَقِي وَأَمَّا بِفِعْلِ الصَّالِحِينَ فَيَأْتِي

KUṬAYYIR 'AZZA, *Dīwān*, op. cit., p. 122.

99. Pérès n'a pas manqué de noter cette différence et l'explique. Il écrit, en effet, dans sa notice introductive du *dīwān* de Kuṭayyir 'Azza, (p. XIII) : « Quand 'Omar ibn 'Abd al-'Azīz monte sur le trône en 99 = 717, sa tolérance envers les Chi'ites rassérène les esprits. Kuṭayyir se rend auprès du Khalife pour célébrer son avènement ; mais il doit attendre longtemps avant d'être reçu. Le panégyrique qu'il récite montre l'habileté avec laquelle Kuṭayyir sait se plier aux circonstances. »

De même, R. Blachère dans son commentaire de la production laudative de notre poète, écrit ceci : « Le genre laudatif, dans les textes en notre possession, porte sur les thèmes habituels : générosité, courage, noblesse d'origine ; l'actualité politique a sans doute largement marqué certains développements (ainsi n^{os} 103-4 : trait sur la victoire de Marj Rāhiṭ) ; le cas échéant, le poète tente de sortir des hommages habituels et met l'accent sur certaines vertus plus islamiques, comme dans le panégyrique à 'Umar II (*ibid.*, 124 vers 6 sqq.). » R. BLACHÈRE, *Histoire de la littérature arabe*, op. cit., p. 613.

100. Cf. notre annexe *infra* où nous donnons la version citée par Ibn Qutayba et un essai de sa traduction.

101. Les vers 1 et 2 pourraient constituer un ensemble dont le vers 4 est une sorte d'illustration. Rappelons ici que Kuṭayyir était chiite, rafidite.

102. Le contexte nous a amené à traduire le mot *fatā* par « jeune homme », au lieu de « homme brave et généreux » qui peut être l'équivalent en français dans le contexte habituel du *madīh*. Voici le vers :

أَلَا إِنَّمَا يَكْفِي الْقَتَى بَعْدَ زَيْغِهِ مِنْ الْأُودِ الْبَادِي ثِقَافُ الْمُقَوْمِ

103. Voici le vers 15 :

سَمَّا لَكَ هَمٌّ فِي الْفُرَادِ مُؤَزَّقٌ بَلَغْتَ بِهِ أَعْلَى الْمَعَالِي بِسَلْمٍ

L'expression dont il est question ici est attestée chez deux poètes :

al-Rā'ī (m. 708) [*al-ṭawīl*] :

سَمَّا لَكَ مِنْ أَسْمَاءَ هَمٌّ مُؤَزَّقٌ وَمَنْ أَتَيْنَ يَنْتَابُ الْخِيَالُ فَيَطْرُقُ

et al-Nābiḡa al-Ġa'dī (m. 670) [*al-mutaqārib*] :

سَمَّا لَكَ هَمٌّ وَلَمْ تَطْرَبِ وَيَتَّ بِبَتِّ وَلَمْ تَنْصَبِ

L'expression *samā laka*, quant à elle, est attestée plus de quarante fois. Cf. *al-Mawsū'a al-šī'riyya*, op. cit.

ce vers informe tous les autres vers du poème, à l'exclusion des vers 19 et 20. En effet, deux vertus cardinales, étroitement liées à la *taqwā*, sont évoquées par le poète : la justice (v. 16, 17 et 18)¹⁰⁴ et le renoncement aux biens de ce monde, alors qu'ils sont à portée de main (v. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 et 14)¹⁰⁵. Cette dernière vertu, qui a fait l'admiration de tous pour 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (*supra*), n'a pas manqué, comme nous le remarquons ici, de frapper le poète Kuṭayyir.

Les vers 19 et 20¹⁰⁶ sont un hommage rendu au dédicataire, dans lequel le poète souligne la reconnaissance et l'approbation des musulmans pour l'action du calife, sa piété et sa probité.

La récompense obtenue par les deux poètes qui avaient déclamé leurs panégyriques était de 300 dirhams chacun. Nuṣayb, qui n'avait pas été autorisé à réciter le sien, eut droit à la moitié de cette somme. Il est inutile de dire que les sommes obtenues n'étaient pas à la hauteur des espoirs de nos poètes¹⁰⁷ !

CONCLUSION

Les *aḥbār* que nous avons analysés au cours de cette étude montrent que l'attitude de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz vis-à-vis de la poésie et des poètes est ambivalente.

104. La notion de justice recouvre ici le fait de ne pas prendre les biens d'autrui, de ne pas condamner injustement un innocent, ni verser son sang ; voici les vers 16, 17 et 18 :

<p>مُنَادٍ يُنَادِي مِنْ فَصِيحٍ وَأَعَجَمٍ بِأَخَذِ لَيْدِنَارٍ وَلَا أَخَذِ دِرْهَمٍ وَلَا السَّفْكَ مِنْهُ ظَالِمًا مَلَأَ مُحَجَمٍ</p>	<p>فَمَا بَيْنَ شَرْقِ الْأَرْضِ وَالْعَرَبِ كُلِّهَا يَقُولُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ظَلَمْتَنِي وَلَا بَسْطِ كَفِّ لَأَمْرِي غَيْرِ مُجْرِمٍ</p>
--	---

105. Voici les vers en question :

<p>تَرَاءَى لَكَ الدُّنْيَا بِكَفِّ وَمِعْصَمٍ وَتَبَسَّمَ عَنِ مِثْلِ الْجَمَانِ الْمُنْظَمِ سَقْتِكَ مَدُوفًا مِنْ سَمَامٍ وَعَلَقَمِ وَمِنْ بَحْرِهَا فِي مُزِيدِ الْمَوْجِ مُفْعَمِ بَلَّغْتَ بِهَا أَعْلَى الْبِنَاءِ الْمُقَدَّمِ لَطَالِبِ دُنْيَا بَعْدَهُ مَنْ تَكَلَّمَ وَأَثَرَتْ مَا يَبْقَى بِرَأْيِ مُصَمِّمِ أَمَامِكَ فِي يَوْمِ الشَّرِّ مُظْلِمِ</p>	<p>وَقَدْ لَبَسْتَ لُبْسَ الْهَلُوكِ ثِيَابِهَا وَتَوَمَّضَ أَحْيَانًا بَعَيْنِ مَرِيضَةٍ فَأَعْرَضْتَ عَنْهَا مُشْمَعِزًا كَأَنَّمَا وَقَدْ كُنْتَ مِنْ أَجْبَالِهَا فِي مُمْنَعِ وَمَا زِلْتَ تَوَاقِفًا إِلَى كُلِّ غَايَةِ فَلَمَّا أَتَاكَ الْمَلِكُ عَفْوًا وَلَمْ يَكُنْ تَرَكَتَ الَّذِي يَفْتَى وَإِنْ كَانَ مُوَيْقًا وَأَصْرَرْتَ بِالْفَانِي وَتَمَرَّتْ لِلَّذِي</p>
--	---

106. Voici les vers 19 et 20 :

<p>لَكَ الشَّطْرُ مِنْ أَعْمَارِهِمْ غَيْرِ نَدَمٍ وَأَعْظَمَ بِهَا أَعْظَمَ ثُمَّ أَعْظَمَ</p>	<p>وَلَوْ يَسْتَطِيعُ الْمُسْلِمُونَ تَقَسُّمُوا فَأُرْبِحْ بِهَا مِنْ صَفْقَةِ لُمْبَاعِ</p>
---	---

107. Ces sommes sont à comparer avec celles que 'Umar avait offertes à al-Aḥwaṣ et à al-Farazdaq lorsqu'il était gouverneur de Médine.

Évoquant cette récompense Pérès écrit : « [...] mais le talent du poète est maigrement récompensé : il ne reçoit en présent qu'une somme de 300 dirhems. » KUṬAYYIR 'AZZA, *Dīwān*, op. cit., p. XIII.

Cette récompense est à comparer avec ce que touchait, un peu plus d'un siècle plus tard, un anthologue en dictant des poèmes de Kuṭayyir. R. Blachère note, en effet, à propos de la transmission de l'œuvre de ce poète : « La recension définitive de l'œuvre doit se situer vers le second quart du III^e / IX^e siècle et l'on trouve mention d'un fils d'ABŪ 'UBAYDA qui "dictait des poèmes de KUṬAYYIR pour trente *dinar*" R. BLACHÈRE, *Histoire de la littérature*, op. cit., p. 612-613.

D'un côté, ce prince umayyade a aimé et apprécié la poésie érotique (ce qui est dit de son goût pour la poésie amoureuse d'al-Ḥuṭāmī et de Nuṣayb). Il a également eu un attrait certain pour les productions poétiques de ceux que l'on pourrait appeler les « poètes-*faqīh* » ou les « *faqīh*-poètes », notamment pour les œuvres de Sābiq al-Barbarī.

D'un autre côté, une fois calife ¹⁰⁸, 'Umar II a totalement rejeté la poésie laudative ¹⁰⁹. Pourquoi ?

Avant de répondre à cette question et récapituler les éléments de réponse que notre analyse des différentes anecdotes a permis de mettre en exergue, commençons par redire que pour nous la relation entre un poète et son dédicataire est une relation d'échange. Détenteur d'un savoir et d'un savoir-faire, *ṣan'a*, le poète engage cet échange – qu'il exprime généralement par (et dans) le *raḥīl*, en désignant souvent nommément son destinataire – en s'adressant à une personne qui est matériellement à même de l'honorer. À toutes les époques, l'homme de pouvoir, le calife en l'occurrence, n'a jamais été qu'une source d'échange, importante certes, mais une parmi d'autres. Toute personne qui avait les moyens d'honorer sa part dans l'échange était un dédicataire potentiel.

En nous basant sur les données des anecdotes que nous avons analysées tout au long de ce travail, nous pouvons dire que le court règne de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (du 22 septembre 717 au 9 février 720) a été une période où les relations entre le pouvoir califal, comme source d'échange possible, et les poètes, ont été quasi inexistantes. Nous avons jugé que c'était là un fait suffisamment rare dans la très riche histoire des rapports entre les califes, toutes dynasties confondues, et les poètes, pour ne pas lui accorder toute l'attention qu'il mérite et souligner par la même occasion les mécanismes qui sont à l'origine de cette singularité.

Nous avons vu dans quelles conditions al-Farazdaq, qui voulait présenter un panégyrique au calife Sulaymān, avait été éconduit ; et comment Dukayn avait accepté de partager avec le nouveau calife le peu d'argent qu'il possédait en bien propre. Nous avons également vu que Ğarīr avait refusé la même proposition, préférant ainsi partir les mains vides plutôt que d'accepter une récompense qui ne correspondait pas à ce qu'il attendait recevoir en échange de son poème et qui allait mettre le calife dans l'embarras financièrement parlant.

Quant au trio constitué par Kuṭayyir, al-Aḥwaṣ et Nuṣayb (que le calife refuse d'écouter et auquel il ordonne d'aller s'engager dans le combat contre les Byzantins), nous savons qu'ils avaient été déçus par la récompense reçue comme contre-don.

Pourtant, ni la créativité des poètes ni leur zèle ne sont à mettre en cause. Non seulement ils ont agi avec 'Umar II comme ils l'avaient fait avec les autres califes, mais

108. Nous savons que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz recevait les poètes, les panégyristes et les autres, lorsqu'il était gouverneur de Médine (Cf. les anecdotes relatives à Dukayn et à Nuṣayb). Il récompensait également ceux qui composaient des panégyriques à sa gloire (Cf. le *ḥabar* relatif à Dukayn).

109. Tous les récits en rapport avec notre sujet qui sont relatifs à la période de sa vie où il était calife montrent ce souverain recevant les visites de poètes panégyristes. Ce constat nous amène à nous poser les questions suivantes : Le rejet de 'Umar II concernait-il le seul genre laudatif ou bien visait-il la poésie en général ? Et à part les panégyristes, recevait-il d'autres poètes depuis qu'il avait accédé au califat ? Avait-il cessé de s'intéresser à également à la poésie ascétique en devenant calife ? Nous n'avons aucune information qui nous permette de répondre à ces questions.

devant son refus de l'échange, leurs panégyriques, comme celui attribué à al-Aḥwaṣ dans notre principale anecdote, se sont transformés en véritables rappels de la tradition, allant jusqu'à citer l'exemple du Prophète.

Kuṭayyir, lui, croyait amener le calife à accepter l'échange en adaptant les valeurs cardinales, que son dédicataire était censé incarner, à sa personnalité. Mais 'Umar est resté insensible à l'éloge et, en guise d'appréciation, il rappelle charitablement au poète que Dieu le jugera pour les propos qu'il a tenus.

Contrairement à ce qu'affirme R. Blachère, 'Umar II n'a pas ramené « les panégyristes à leur rôle de serviteurs ¹¹⁰ », mais devenu calife, il a rejeté leur poésie. Ce rejet a induit une remise en cause du statut du poète. Dans nos textes, il est inexistant.

Le rejet de la poésie laudative est illustré concrètement par la constitution même de la cour de Ḥunāṣira (lieu de résidence du calife) où se côtoyaient les savants dans le domaine de la religion et les *qurrā'* et d'où les poètes étaient exclus. Il est dû au rigorisme et à la piété du personnage. Cette piété a chez lui pour corollaire le renoncement aux biens de ce monde et à ses plaisirs ¹¹¹. Ce renoncement signifie deux choses essentielles : 1- Il n'y avait pas de place pour la poésie dans la vie du calife. 2- En renonçant à sa fortune et en refusant de puiser dans les caisses du trésor, qu'il considère légitimement réservées aux nécessiteux, le souverain ne pouvait plus honorer sa part dans l'échange que lui proposaient les poètes.

110. Même s'il est vrai que, devant le refus de l'échange du calife, certains poètes se déclaraient être « un voyageur » (Cf. l'histoire de Ḡarīr dans la note 82) ou « voyageur en détresse » (Cf. l'histoire de Kuṭayyir, p. 36).

111. Selon al-Ġāḥiḏ le fait d'être l'objet d'un *madīḥ* est un des plus grands bienfaits ici-bas : « *wa lā a'lamu fī l-arḍi ni'mat^m ba'da wilāyati Allāhi a'ẓama min an yakūna r-raġulu mamdūḥ^m* ». AL-ĠĀḤIḐ, *al-Ḥayawān*, éd. Dār wa maktabat al-Hilāl, Beyrouth, 1986, t. 2, p. 132.

BIBLIOGRAPHIE

- AḤṬAL, AL-,
1891 *Ši'r al-Aḥṭal*, al-Maṭba'a al-kāṭūlikiyya li-al-ābā' al-yasū'iyyin, Beyrouth.
- AḤWAŞ, AL-,
1969 *Ši'r al-Aḥwaş al-Anşārī*, éd. Ibrāhīm al-Samarrai, Maktabat al-Andalus, Baghdad.
1994 *Šarḥ dīwān al-Aḥwaş al-Anşārī*, éd. Mağīd Ṭrad, Dār al-Kitāb, Beyrouth.
- BĀBTĪ, A. F.,
1989 *Mu'ğam al-šu'arā' al-Muḥaḍramīn wa l-Umawiyyīn*, Dār Şādir, Beyrouth.
- BAKHOUC, M.,
2001 *Un aspect de la poésie d'al-Aḥṭal : le panégyrique*, thèse de doctorat inédite, soutenue à l'université de Provence, Aix-Marseille I.
- BALĀDURĪ, AL-,
2000 *Ansāb al-Aşraf*, Dār al-Yaqāza l-'arabiyya, Damas, 25 volumes.
- BENCHEIKH, J. E.,
1989 *Poétique arabe*, précédée de *Essai sur un discours critique*, Gallimard, Paris.
- BLACHÈRE, R.,
1966 *Histoire de la littérature arabe des origines au XV^e siècle*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 3 volumes.
- Encyclopédie de l'islam*,
2002 2e éd. (E.I.²), Leyde, Brill.
- FARAZDAQ, AL-,
1992 *Dīwān al-Farazdaq*, éd. Mağīd Ṭrad, Dār al-Kitāb al-'arabī, Beyrouth, 2 volumes.
- ĠĀHĪZ, AL-,
1986 *al-Ḥayawān*, éd. Dār wa Maktabat al-Hilāl, Beyrouth.
- ĠARĪR,
1969 *Dīwān Ġarīr*, Nu'mān Muḥammad Ṭaha, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 2 volumes.
- GUESSOUS, A.,
1996 « Le rescrit fiscal de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz : une nouvelle appréciation », dans *Der Islam*, LXXIII, p. 282-293.
- IBN 'ABD RABBIH AL-ANDALUSĪ,
1913 *al-'Iqd al-farīd*, édité par Maḥmūd Afandī Şākir, Le Caire.
- IBN 'ASĀKIR,
1996 *Tārīḥ madīnat Dimasq*, Dār al-Fikr, Beyrouth, 80 volumes.
- IBN QUTAYBA,
1966 *al-Ši'r wa l-šu'arā'*, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 2 tomes.

- IBN RAŠIQ,
1988 *al-'Umda*, Dār al-Ma'rifa, Beyrouth, 2 volumes.
- IŞFAHĀNĪ, AL-,
1963 *Kitāb al-Aġānī*, Dār Iḥyā' al-turāt al-'arabī, Beyrouth, 24 volumes + un volume (index).
- KUṬAYYIR 'AZZA,
1930 *Dīwān*, accompagné d'un commentaire arabe, Jules Carbonel, Alger et Paul Geuthner, Paris, 2 volumes.
1993 *Dīwān Kuṭayyir 'Azza*, éd. Mağīd Ṭrad, Dār al-kitāb, Beyrouth.
- LAMMENS, H.,
1920 *La Syrie, précis historique*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 2 volumes.
- LE CORAN,
1967 introduction, traduction et notes Denise Masson, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.
- MAUSS, M.,
1985 *Essai sur le don, formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*, Quaridge/PUF, Paris, 9^e édition.
- MAWSŪ'Ā AL-ŠĪ'RIYYA, AL-,
1997-2003 cédérom édité par al-Muğamma' al-ṭaqāfī, Abu Dhabi, 3^e édition.
- MCKINNEY, Rober t c.,
2004 *The Case of Rhyme versus Reason: Ibn al-Rūmī and his Poetics in Context*, Brill, Leiden-Boston.
- RABĀḤ, Nuṣayb B.,
1968 *Ši'r Nuṣayb b. Rabāḥ*, éd. Dāwud Sallūm, Maktabat al-Andalus, Bagdad.
- ŠARQĀWĪ, 'Abd al-Raḥmān AL-,
1987 *Ḥāmis al-Ḥulafā'*, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, Dār al-Kitāb al-'arabī, Beyrouth.
- WELLHAUSEN, J.
1968 *Tārīḥ al-dawla l-'arabiyya min zuḥūri l-islām ilā nihāyati l-dawla l-umawiyya*, traduit de l'allemand par Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda, Lağnat al-ta'lif wa-l-tarğama wa-l-našr, Le Caire.
- ZAYYĀT, Ḥabīb,
1999 *Al-Diyārāt al-našrāniyya fī al-islām*, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 3^e édition.

ANNEXE I

عبد الرحمن الشرفاوي، خامس الخلفاء، عمر بن عبد العزيز، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧، ص ٤٠١ - ٥٠١ :

« أقبل الفرزدق في الموسم على سليمان ليمدحه، ولكن عمر صدّه عنه .. ذلك أن الفرزدق كان قد رثى الحجاج في حياة الوليد ليرضيه .. ولم يكره عمر أحدا حيا وميتا كما كره الحجاج ! .. [..] .

فلما عرف الفرزدق الإنكار في وجه عمر، وهو يعرف ما لرأي عمر عند سليمان، هجا الحجاج، ومدح يزيد بن المهلب لأنه نكّل بأهل الحجاج ! .. وسئل الفرزدق : « بأي قوليك نأخذ ؟ أمدحك الحجاج في حياته، أم هجوك له بعد موته ؟ ». فقال الفرزدق : « إنما نكون مع أحدهم ما كان الله معه، فإذا تحلّى عنه تخلينا عنه . »

لما رأى الفرزدق عمر يرمقه بالنظر الشزر تنحى عن موكب سليمان، ولم يفكر في أن يعرض له .. فهو يعلم أن عمر لا يكتب شهادة، وربما واجهه بما يحرجه .. واختلف الفرزدق في زحام الحجيج، وكانوا أمواجا متدافعة من ضيوف الرحمن ! »

ANNEXE II

ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦، ٦١٠ - ٦١٢، ج ٢ .

« قال دكين : امتدحت عمر بن عبد العزيز وهو والي المدينة، فأمر لي بخمسة عشرة ناقة كرائم صعاب، فكرهت أن أرمي بها الفجاج فنتشر عليّ، ولم تطب نفسي ببيعها، فقدمت علينا رُققة من مَضْرٍ، فسألتهم الصحبة، فقالوا : إن خرجت في ليلتك، فقلت : إني لم أودع الأمير، ولابد من وداعه، قالوا : إنه لا يحتجب عن طارق ليل، (فأتيته) فاستأذنت عليه، فأذن لي، (فدخلت) وعنده شيخان لا أعرفهما، فودّعته، فقال لي : يا دكين، إن لي نفساً تواقّة، فإن أنا صرت إلى أكثر مما أنا فيه فبعين ما أزينك، فقلت : أشهد لي عليك بذلك، فقال : أشهد الله به، قلت : ومن خلقه ؟ قال : هذين الشيخين، فأقبلت على أحدهما فقلت : من أنت أعرفك ؟ قال : سالم بن عبد الله، قلت : لقد استسمنت الشاهد، وقلت للآخر : من أنت ؟ قال : أبو يحيى مولى الأمير، فخرجت بهنّ إلى بلدي، فرمى الله في أذنا بهن بالبركة حتى اعتقدت منهن الإبل والغلمان، فأني لبصحراء فلح إذا ناع ينعي سليمان (بن عبد الملك)، قلت : فمن القائم بعده ؟ قال : عمر (بن عبد العزيز)، فتوجهت نحوه، فلقيني جرير جائياً من عنده، فقلت : يا أبا حزرّة، من أين ؟ فقال : من عند من يُعطي الفقراء ويمنع الشعراء، ولكن عوّل عليه في مال ابن السبيل، فانطلقت فإذا هو في عرصة داره قد أحاط الناس به، فلم يمكّني الرجل إليه فناديّ :

وَعَمْرُ الدَّسَائِعِ الْعِظَائِمِ	يَا عَمْرُ الْخَيْرَاتِ وَالْمَكَارِمِ
أَطْلُبُ دَيْنِي مِنْ أَخٍ مُكَارِمِ	إِنِّي امْرُؤٌ مِنْ قَطْنِ بَنِ دَارِمِ
فِي ظِلْمَةِ اللَّيْلِ وَلَيْلِ عَاتِمِ	إِذْ نُنْتَجِي وَاللَّهِ غَيْرُ نَائِمِ
عِنْدَ أَبِي يَحْيَى وَعِنْدَ سَالِمِ	

فقام أبو يحيى فقال : يا أمير المؤمنين، لهذا البدوي عندي شهادة عليك، قال : أعرفها، ادن مني يا دكين، أنا كما ذكرت لك، إن نفسي لم تنل أمراً إلا تاقّت إلى ما هو فوقه، وقد نلت غاية الدنيا، فنفسى تتوق إلى الآخرة، والله ما رزأت من أموال الناس شيئاً فأعطيك منه، وما عندي إلا ألفاً درهم، أعطيك أحدهما، فأمر لي بألف، فوالله ما رأيت ألفاً كان أعظم بركة منه . »

ANNEXE III

AL-BALĀDURĪ, *Ansāb al-ašrāf*, où ce *ḥabar* est donné en deux parties, le premier passage, vol. VII, p. 69–70 et le second, *ibid.*, p. 74–76, *op. cit.*

Voici le texte du premier passage :

« وحدثني عباس بن هشام عن أبيه عن جده، قال : كان عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي من القراء، وكان عمر بن عبد العزيز يكرمه فدخل عليه يوماً وجريز بن عطية بن الخطفى بالباب، فسأله أن يستأذن له على عمر، وكان عون مُعْتَمَماً فأذن له فسلم وخرج ولم يقبل عليه عمر، ويقال إنه لم يأذن له فقال جريز : [البيسط]

يا أَيُّهَا الْقَارِيُّ الْمُرْخِي عَمَامَتَهُ هَذَا زَمَانُكَ إِنِّي قَدْ مَضَى زَمَنِي
بَلِّغْ خَلِيفَتَنَا إِنْ كُنْتَ لَاقِيَهُ أَنِّي فِي الْبَابِ كَالْمَقْرُونِ فِي قَرْنِ

Voici le texte du second passage, *ibid.*, p. 74–76 :

« حدثني عبد الرحمن بن حزره أحد ولد جريز بن عطية بن الخطفى، قال : وفد جريز على عمر بن عبد العزيز فغبر حيناً لا يصل إليه، ثم رأى ذات يوم عون بن عبد الله المسعودي يريد الدخول عليه، وكان قارئاً، فقام إليه جريز فقال له :
يا أَيُّهَا الْقَارِيُّ الْمُرْخِي عَمَامَتَهُ هَذَا زَمَانُكَ إِنِّي قَدْ مَضَى زَمَنِي
أَبْلِغْ خَلِيفَتَنَا إِنْ كُنْتَ لَاقِيَهُ أَنِّي فِي الْبَابِ كَالْمَقْرُونِ فِي قَرْنِ
فقال له عون إن أمكنني ذلك إن شاء الله، فلمّا دخل عون على عمر سلم وجلس حتى فرغ عمر من حوائج الناس، ثم أقبل عليه، فقال : يا أمير المؤمنين إن بابك جريز بن عطية وهو يطلب الإذن، فقال عمر : أ و يمنع أحد من الدخول ؟ قال : لا يا أمير المؤمنين ولكنه يطلب إذناً خاصاً ينشدك فيه، قال : يا غلام أدخل جريزاً، فأدخل عليه وعون جالس، فأنشد جريز عمر : [البيسط]

أَذْكَرُ الْجِهْدِ وَالْبَلْوَى الَّتِي شَمَلَتْ أَمْ أَكْتَفِي بِالَّذِي أُتْبِعْتُ مِنْ خَبْرِي
كَمْ بِالْمَوَاسِمِ مِنْ شَعَثَاءَ أَرْهَلَةَ وَمِنْ يَتِيمِ ضَعِيفِ الصَّوْتِ وَالنَّظْرِ
مِمَّنْ تُرَجِّي لَهُ مِنْ بَعْدِ وَالِدِهِ كَالْفَرْخِ فِي الْعُشِّ لَمْ يَنْهَضْ وَلَمْ يَطِرْ

فيكى عمر حتى بلت دموعه لحيته، وأمر بصدقات تفرق على الفقراء في النواحي، فقال جريز :
هذي الأرامل قد قضيت حاجتها فمن لحاجة هذا الأرملة الذكر [؟] فقال له : يا جريز أنت من أبناء المهاجرين الأولين ؟ قال : لا، قال : أفمن أبناء الأنصار ؟ قال : لا، قال : أفمن أبناء التابعين بإحسان ؟ قال : لا، قال أفمن فقراء المسلمين أنت ؟ فنجزيك على ما تجزي عليه الفقراء، فقال قدرى فوق ذلك، قال : أفأنت ابن سبيل فنعينك على سفرك ؟ قال قدرى فوق ذلك .
فقال : يا جريز ما أرى لك بين الدفتين حقاً، فولّى جريز، فقال عون : يا أمير المؤمنين إن الخلفاء كانت تعودده الإحسان وإن مثل لسانه يُتَّقَى، فقال عمر : ردّوه فردّ، فقال له عمر : يا جريز إن عندي من مالي عشرين ديناراً وأربعة أثواب فأقاسمك ذلك، قال : بل توفّر يا أمير المؤمنين وتحمد .

فلما خرج تلقاه الناس وقالوا له : ما وراءك ؟ قال : خرجت من عند رجل يعطي الفقراء ويمنع الشعراء وإني لحامد له ولم يذكره بسوء، وقال فيه حين مات :

فَالشَّمْسُ كَاسِفَةٌ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ تَبْكِي عَلَيْكَ نُجُومُ اللَّيْلِ وَالْقَمَرُ

Signalons ici que les trois vers de *madīh* que donne al-Balādurī sont extraits d'une *qaṣīda* de 29 vers que Ğarīr a composée à la gloire de 'Umar II. Ces trois vers occupent respectivement la dixième, la treizième et la quatorzième lignes du poème. D'autre part, la version du *dīwān* est différente de celle des *Ansāb*, notamment en ce qui concerne le premier et le troisième vers. Comme le lecteur va pouvoir en juger, la différence entre le troisième vers des *Ansāb* et le quinzième vers du poème 73 du *dīwān* ne bouleverse pas le sens du vers et ne prête donc pas à conséquence. Par contre, le sens du vers 10 dans la version du *dīwān* est complètement différent de celui du premier vers dans la version des *Ansāb*. Voici les trois vers tels qu'ils figurent dans le *dīwān* de Ğarīr :

10	أَذْكُرُ الْجَهْدَ وَالْبَلْوَى التِّي نَزَلَتْ	أَمْ قَدْ كَفَانِي الَّذِي بُلِّغْتَ مِنْ خَبْرِي
13	كَمْ بِالْمَوَاسِمِ مِنْ شِعْثَاءِ أَرْمَلَةٍ	وَمِنْ يَتِيمِ ضَعِيفِ الصَّوْتِ وَالنَّظَرِ
15	مِمَّنْ يَعْذُكَ تَكْفِي فَقَدْ وَالِدِهِ	كَالْفَرْخِ فِي الْعُشِّ لَمْ يَدْرُجْ وَلَمْ يَطِرْ

ĠARĪR, *Dīwān Ġarīr*, éd. Nu'mān Muḥammad Ṭaha, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1969, p. 414-415.

Voici la traduction que nous proposons du vers 10 :

« Évoquerai-je la peine et le malheur qui m'assailent, où bien me suffisent les nouvelles me concernant qu'on t'a rapportées. »

Dans cette variante, c'est la *hāġa* du poète qui est exprimée. C'est de « ses nouvelles » qu'il est question ici.

ابن عبد ربه الأندلسي، *العقد الفريد*، طبعه محمود أفندي شاكر الكتبي، القاهرة، ١٩١٣، الجزء ١، ص ٢٠٢.

« – وفود جرير عن أهل الحجاز على عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه –

قدم جرير بن الخطفي على عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه عن أهل الحجاز فاستأذنه في الشعر. فقال مالي وللشعر يا جرير إني لفي شغل عنه. فقال يا أمير المؤمنين إنها رسالة عن أهل الحجاز. قال فهايتها إذن، فقال :

كَمْ مِنْ ضَرِيرِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ لَدَى	أَهْلِ الْحِجَازِ دَهَاهُ الْبُؤْسِ وَالضَّرَرِ
أَصَابَتْ السَّنَةَ الشُّهْبَاءُ مَا مَلَكَتْ	يَمِينُهُ فَحَنَاهُ الْجَهْدُ وَالْكَبَرُ
وَمِنْ قَطِيعِ الْحَشَا عَاشَتْ مُحِبَّاءُ	مَا كَانَتْ الشَّمْسُ تَلْقَاهَا وَلَا الْقَمَرُ
لَمَّا اجْتَلَتْهَا صُرُوفُ السُّدُورِ كَارِهَةً	قَامَتْ تُنَادِي بِأَعْلَى الصَّوْتِ يَا عَمْرُ

ANNEXE IV

'Uwayf al-Qawāfī et 'Umar II :

L'auteur d'*al-Aġānī* nous apprend qu'un autre poète était allé solliciter les dons de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Il s'agit de 'Uwayf al-Qawāfī al-Fazārī (m. 718).

Ce poète est venu voir 'Umar II, deux fois. Lors de la première rencontre (cf. *al-Aġānī*, *op. cit.*, vol. XIX, p. 193-194) il fait son panégyrique et 'Umar demande à son intendant (*qahramān*) de récompenser le poète en lui donnant l'excédant de ce qui était prévu pour ses dépenses.

Lors de la seconde visite (cf. *al-Aġānī*, *op. cit.*, vol. XIX, p. 209-210), le poète fait le thrène de Sulaymān, qui venait de décéder, et le panégyrique du nouveau calife :

« فقال له عمر : لسنا من الشعر في شيء، وما لك قي بيت المال حق، فألحَّ عُويْف يسأله فقال : يا مُزاحم، انظر فيما بقي من أرزاقنا فنشاطره إياه، ولنصبر على الضيق إلى وقت العطاء، فقال له عبد الر« حمن بن سليمان بن عبد الملك : بل توفّر يا أمير المؤمنين وعليّ رضا الرجل، فقال : ما أولاك بذلك، فأخذ بيده وأنصرف به إلى منزله، وأعطاه حتى رضي. »

« 'Umar lui dit : Nous ne pouvons rien pour la poésie et tu n'as pas droit [à une aide] du trésor. 'Uwayf insista dans sa demande ; alors 'Umar dit [à son intendant] : Ô Muzāḥim, regarde ce qui reste de notre revenu et partage-le avec lui et supportons avec patience la gêne [que cela engendrera] jusqu'à la prochaine rentrée d'argent. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān b. 'Abd al-Malik dit [au calife] : Épargne-toi cette dépense ô Commandeur des croyants, je me charge de donner satisfaction à cet homme. Tu es plus à même de faire cela, lui répondit 'Umar.

[Le fils de Sulaymān] le prit alors par la main, le conduisit chez lui et lui fit des dons jusqu'à ce qu'il fût satisfait. »

Cette anecdote est construite sur le même canevas que celle relative à Ġarīr. Le calife déclare qu'il ne peut rien pour la poésie, refuse de puiser dans les caisses du trésor pour récompenser le poète, parce que celui-ci n'y a pas droit, et propose de partager avec lui ce qui lui appartient en propre. Considérant l'inconsistance du don que fait le calife et la gêne qu'il allait lui occasionner, le neveu de 'Umar offre

de récompenser le poète pour le thrène fait en hommage à son père, mais aussi pour le panégyrique composé à la gloire de son oncle.

ANNEXE V

1- Les panégyriques dédiés à al-Ḥağğāğ par Ğarīr ¹¹² :

Numéros des poèmes	Pages	Nombre des vers
11	136-139	21
34	243-245	27
63	372-374	22
71	399-409	42
244	727-728	18

2- Les panégyriques dédiés à ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz par Ğarīr ¹¹³ :

Numéros des poèmes	Pages	Nombre des vers
8	117-124	26
41	274-277	30
73	412-417	29
253	737	5

Les pièces 73 et 253 ont été composées par le poète alors que ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz était calife, mais il est difficile de se prononcer pour les deux autres pièces.

3- Les panégyriques dédiés à al-Ḥağğāğ par al-Farazdaq ¹¹⁴ :

Numéros des poèmes	Pages	Nombre des vers
58	96-99	37
77	132-133	5
196	265-272	71
289	382	4
445 *	188-192	38

* Ce poème figure au tome II.

4- Les panégyriques dédiés à ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz par al-Farazdaq ¹¹⁵ :

Numéros des poèmes	Pages	Nombre des vers
389 *	132-134	31

* Ce poème figure au tome II.

112. ĞARĪR, *Dīwān Ğarīr*, éd. Nu‘mān Muḥammad Ṭaha, Dār al-Ma‘ārif, Le Caire, 1969 (2 tomes).

113. *Ibid.*

114. AL-FARAZDAQ, *Dīwān al-Farazdaq*, éd. Mağīd Ṭrad, Dār al-kitāb al-‘arabī, Beyrouth, 1992 (2 tomes).

115. *Ibid.*

ANNEXE VI

ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار المعارف، القاهرة، ٦٦٩١، ص ٤٠٥ - ٧٠٥، ج ١.

« قال حمادُ الراوية : قال لي كُثَيْبٌ: أَلَا أَخْبِرُكَ عَمَّا دَعَانِي إِلَى تَرْكِ الشَّعْرِ؟ قُلْتُ: تُخْبِرُنِي، قَالَ: شَخَّصْتُ أَنَا وَالْأَحْوَصُ وَنُصَيْبٌ إِلَى عَمْرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنَّا يُدِلُّ عَلَيْهِ بِسَابِقَةٍ لَهُ وَإِخَاءٍ، وَنَحْنُ لَا نَشْكُ أَنَّهُ يُشْرِكُنَا فِي خِلَافَتِهِ، فَلَمَّا رُفِعَتْ لَنَا أَعْلَامُ خِنَاصِرَةٍ لَقِينَا مَسْلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ (جَائِئاً مِنْ عِنْدِهِ)، وَهُوَ يَوْمَعِدَ فَتَى الْعَرَبِ، فَسَلَّمْنَا عَلَيْهِ فَرَدَّ (عَلَيْنَا السَّلَامَ)، ثُمَّ قَالَ: أَمَا بَلَّغْتُمْ أَنَّ إِمَامَكُمْ لَا يَقْبَلُ الشَّعْرَ؟ قُلْنَا: مَا وَضَحَ خَيْرٌ حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَيْكَ، وَوَجَّعْنَا وَجَعَةً عَرَفَ ذَلِكَ فِينَا، فَقَالَ: إِنَّ نَيْكَ ذُو دِينَ بْنِ مَرْوَانَ وَلِيٍّ وَخَشِيْتُمْ حَرَمَانَهُ فَإِنَّ ذَا دُنْيَاهَا قَدْ بَقِيَ، وَلَكُمْ عِنْدِي مَا تَحِبُّونَ، وَمَا أَلْبَثْتُ حَتَّى أَرْجِعَ إِلَيْكُمْ فَأَمْنَحَكُمْ مَا أَنْتُمْ أَهْلُهُ، فَلَمَّا قَدِمَ كَانَتْ رِحَالُنَا عِنْدَهُ، فَأَكْرَمَ مَنْزِلَ وَأَفْضَلَ مَنْزِلَ بِهِ، فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ يَطْلُبُ لَنَا الْإِذْنَ هُوَ وَغَيْرُهُ، فَلَمْ يُؤْذَنْ لَنَا، إِلَى أَنْ قُلْتُ فِي جُمُعَةٍ مِنْ تِلْكَ الْجُمُعِ: لَوْ أَنِّي دَنَوْتُ مِنْ عُمَرَ فَسَمِعْتُ كَلَامَهُ فَتَحَفَّظْتُهُ كَانَ ذَلِكَ رَأْيًا، فَفَعَلْتُ، فَكَانَ مَاحْفَظْتُ مِنْ قَوْلِهِ يَوْمَعِدَ: لِكُلِّ سَفَرٍ زَادٌ لَا مَحَالَةَ، فَتَزَوَّدُوا لِلسَّفَرِ كَمَنْ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ النَّفْسِيُّ، وَكُونُوا كَمَنْ عَايَنَ مَا أَعَدَّ اللَّهُ لَهُ مِنْ ثَوَابِهِ وَعِقَابِهِ فَتَرْغَبُوا وَتَرْهَبُوا، وَلَا يَطُولَنَّ عَلَيْكُمْ الْأَمَدُ فَتَقْسُوَ قُلُوبَكُمْ وَتَنْقَادُوا لِعَدُوِّكُمْ، فِي كَلَامٍ كَثِيرٍ، ثُمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَمْرَكُمْ بِمَا أَنْهَى عَنْهُ نَفْسِي فَتَخْسِرَ صَفْقَتِي وَتَظْهَرَ عَيْلَتِي وَتَبْدُو مَسْكِنَتِي، فِي يَوْمٍ لَا يَنْفَعُ فِيهِ إِلَّا الْحَقُّ وَالصَّدَقُ، ثُمَّ بَكَى حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ قَاضٍ نَحْبَهُ، وَارْتَجَّ الْمَسْجِدَ وَمَا حَوْلَهُ بِالْبَكَاءِ وَالْعَوِيلِ، وَانصرفتُ إِلَى صَاحِبِي فَقُلْتُ لَهَا: خُذَا فِي شَرْحِ مِنَ الشَّعْرِ غَيْرَ مَا كُنَّا نَقُولُهُ لِعُمَرَ وَآبَائِهِ، فَإِنَّ الرَّجُلَ أُخْرَوِيٍّ لَيْسَ بِدُنْيَوِيٍّ، إِلَى أَنْ اسْتَأْذَنَ لَنَا مَسْلَمَةَ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ، (فَأَذَنَ لَنَا) بَعْدَ مَا أذِنَ لِلْعَامَّةِ، فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَيْهِ سَلَّمْتُ، ثُمَّ قُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، طَالَ الشَّوَاءُ، وَقَلَّتْ الْفَائِدَةُ، وَتَحَدَّثَ بِجَفَائِكَ إِيَّانَا وَفَوُدَّ الْعَرَبِ، فَقَالَ: يَا كُثَيْبُ، ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبَهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ [مِنَ الْآيَةِ ٦٠ مِنْ سُورَةِ التَّوْبَةِ ﴿ ٩ ﴾] أَمْ فِي وَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ أَنْتَ؟ فَقُلْتُ: ابْنُ السَّبِيلِ مُنْقَطِعٌ بِهِ، وَأَنَا ضَاحِكٌ، قَالَ: أَوْلَسْتَ ضَيْفَ أَبِي سَعِيدٍ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: مَا أَرَى مَنْ كَانَ ضَيْفَهُ مُنْقَطِعًا بِهِ، ثُمَّ قُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَتَأْذَنُ لِي فِي الْإِنْشَادِ، قَالَ: نَعَمْ وَلَا تَقُلْ إِلَّا حَقًّا، فَانْشُدْ:

- 1 - تَكَلَّمْتُ بِالْحَقِّ الْمُبِينِ وَإِنَّمَا
- 2 - وَأَظْهَرْتُ نُورَ الْحَقِّ فَاشْتَدَّ نُورُهُ
- 3 - وَعَاقَبْتُ فِيمَا قَدْ تَقَدَّمْتُ قَبْلَهُ
- 4 - وَلَيْتَ فَلَمْ تَشْتَمْ عَلَيَّ وَلَمْ تُخَفْ
- 5 - وَصَدَّقْتَ بِالْفِعْلِ الْمَقَالِ مَعَ الَّذِي
- 6 - أَلَا إِنَّمَا يَكْفِي الْفَتَى بَعْدَ زَيْغِهِ
- 7 - وَقَدْ لَبَسْتُ لُبْسَ الْهَلُوكِ ثِيَابِهَا
- 8 - وَتَوَمَّضُ أَحْيَانًا بَعَيْنَ مَرِيضَةٍ
- 9 - فَأَعْرَضْتُ عَنْهَا مُشْمَعِرًا كَأَنَّمَا
- 10 - وَقَدْ كُنْتُ مِنْ أَجْبَالِهَا فِي مُمْنَعٍ
- 11 - وَمَا زِلْتُ تَوَاقِفًا إِلَى كُلِّ غَايَةٍ
- 12 - فَلَمَّا أَتَاكَ الْمَلِكُ عَفْوًا وَلَمْ يَكُنْ
- 13 - تَرَكْتَ الَّذِي يَفْنَى وَإِنْ كَانَ مُوْنِقًا
- 14 - وَأَضْرَبْتَ بِالْفَانِي وَتَمَرَّتْ لِلذِّي
- 15 - سَمَّا لَكَ هَمٌّ فِي الْفُؤَادِ مُؤَرَّرٌ
- 16 - فَمَا بَيْنَ شَرْقِ الْأَرْضِ وَالْغَرْبِ كُلِّهَا
- 17 - يَقُولُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ظَلَمْتَنِي
- 18 - وَلَا بَسَطَ كَفًّا لَأَمْرِي غَيْرِ مُجْرِمٍ

تَبَيَّنَ آيَاتُ الْهُدَى بِالتَّكْلِمْ
 عَلَى كُلِّ لُبْسِ بَارِقِ الْحَقِّ مُظْلِمٍ
 وَأَعْرَضْتُ عَمَّا كَانَ قَبْلَ التَّقَدُّمِ
 بَرِيًّا وَلَمْ تَقْبَلْ إِشَارَةَ مُجْرِمٍ
 أَتَيْتُ فَأَسْمَى رَاضِيًا كُلُّ مُسْلِمٍ
 مِنَ الْأَوْدِ الْبَادِي تَقَافُ الْمُقَوِّمِ
 تَرَاءَى لَكَ الدُّنْيَا بِكَفِّ وَمِعْصَمِ
 وَتَبَسُّمِ عَنْ مِثْلِ الْجِمَانِ الْمُنْظَمِ
 سَقَّتِكَ مَدُودًا مِنْ سِمَامٍ وَعَلَقَمِ
 وَمِنْ بَحْرَاهَا فِي مُزِيدِ الْمَوْجِ مُفْعَمِ
 بَلَّغْتَ بِهَا أَعْلَى الْبِنَاءِ الْمُقَدِّمِ
 لِطَالِبِ دُنْيَا بَعْدَهُ مِنْ تَكْلِمْ
 وَآتَرْتَ مَا يَبْقَى بِرَأْيِ مُصَيِّمِ
 أَمَامِكَ فِي يَوْمٍ مِنَ الشَّرِّ مُظْلِمِ
 بَلَّغْتَ بِهِ أَعْلَى الْمَعَالِي بِسُلْمِ
 مُنَادٍ يُنَادِي مِنْ فَصِيحٍ وَأَعْجَمِ
 بِأَخَذِ لِدِينَارٍ وَلَا أَخَذِ دَرَاهِمِ
 وَلَا السَّفْكِ مِنْهُ ظَالِمًا مِلءَ مِحْجَمِ

- 19 – وَلَوْ يَسْتَطِيعُ الْمُسْلِمُونَ تَقَسُّمُوا
لَكَ الشُّطْرَ مِنْ أَعْمَارِهِمْ غَيْرَ نُدْمٍ
20 – فَأَرْبِحْ بِهَا مِنْ صَفْقَةٍ لِمُبَايَعٍ
وَأَعْظِمْ بِهَا أَعْظِمَ ثُمَّ أَعْظِمِ

فَأَقْبَلَ عَلَيَّ ثُمَّ قَالَ : يَا كُثَيْبُ، إِنَّكَ تُسْأَلُ عَمَّا قُلْتَ . ثُمَّ تَقَدَّمَ الْأَحْوَصُ فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْإِنشَادِ، فَقَالَ : قُلْ وَلَا تَقُلْ إِلَّا حَقًّا، فَأَنْشَدَهُ :

- 1 – وَمَا الشُّعْرُ إِلَّا خُطْبَةٌ مِنْ مُؤَلِّفٍ
لِمَنْطِقِ حَقِّ أَوْ لِمَنْطِقِ بَاطِلٍ
2 – فَلَا تَقْبَلْنَ إِلَّا الَّذِي وَافَقَ الرِّضَا
وَلَا تَرْجِعْنَ كَالنِّسَاءِ الْأَرَامِلِ
3 – رَأَيْتَ لَمْ تَعْدِلْ عَنِ الْحَقِّ يَمْنَةً
وَلَا يَسْرَةً فِعْلَ الظُّلُومِ الْمُخْتَالِ
4 – وَلَكِنْ أَخَذْتَ الْقَصْدَ جِهْدَكَ كُلَّهُ
تَقْدُّ مِثَالِ الصَّالِحِينَ الْأَوَائِلِ
5 – فَقُلْنَا، وَلَمْ نَكْذِبْ، بِمَا قَدْ بَدَأْنَا
وَمَنْ ذَا يَرُدُّ السَّهْمَ بَعْدَ مَضَائِهِ
6 – وَلَوْ لَا الَّذِي قَدْ عَوَّدْتَنَا خَلَائِفُ
عَلَى فُوقِهِ إِذْ عَارَ مِنْ نَزْعِ نَابِلِ
7 – لَمَّا وَخَذْتَ شَهْرًا بِرَحْلِي رِسْلَةً
غَطَارِيفَ كَأَنَّا كَاللِّيُوثِ الْبَوَائِلِ
8 – وَلَكِنْ رَجَوْنَا مِنْكَ مِثْلَ الَّذِي بِهِ
تَقْدُّ مِثَانَ الْبَيْدِ بَيْنَ الرِّوَابِلِ
9 – فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِلشُّعْرِ عِنْدَكَ مَوْضِعٌ
صُرْفْنَا قَدِيمًا مِنْ ذَوِيكَ الْأَوَائِلِ
10 – فَإِنْ لَنَا قُرْبَى وَمَحْضُ مَوَدَّةٍ
وَإِنْ كَانَ مِثْلَ الدَّرِّ فِي فَيْتْلِ فَاتِلِ
11 – وَذَادُوا عَدُوَّ السَّلْمِ عَنْ عَقْرِ دَارِهِمْ
وَمِيرَاتِ آبَاءِ مَشَوْا بِالْمَنَاصِلِ
12 – وَقَبْلَكَ مَا أَعْطَى هُنَيْدَةَ جَلَّةً
وَأَرْسَوْا عُمُودَ الدِّينِ بَعْدَ التَّمَائِلِ
13 – رَسُولَ الْإِلَهِ الْمُسْتَضَاءِ بِنُورِهِ
عَلَى الشُّعْرِ كَعَبًا مِنْ سَدِيسٍ وَبَازِلِ
14 – فَكُلُّ الَّذِي عَدَدْتُ يَكْفِيكَ بَعْضُهُ
عَلَيْهِ سَلَامٌ بِالضُّحَى وَالْأَصَائِلِ
15 –

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ : إِنَّكَ ﴿ يَا أَحْوَصُ ﴾ تُسْأَلُ عَمَّا قُلْتَ . وَتَقَدَّمَ نَصِيبٌ فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْإِنشَادِ فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُ، وَأَمَرَهُ بِالْعَزْوِ إِلَى دَابِقِ، فَخَرَجَ وَهُوَ مَحْمُومٌ، وَأَمَرَ لِي بِثَلَاثَةِ دَرَاهِمٍ وَلِلْأَحْوَصِ بِثَلَاثَةِ مِائَةٍ وَخَمْسِينَ دَرَاهِمًا .

Essai de traduction de la notice consacrée à Kuṭayyir par Ibn Qutayba

« Ḥammād al-Rāwiyā rapporte : Kuṭayyir m'avait tenu ce propos : Veux-tu que je te dise ce qui m'a amené à renoncer à la poésie ? Je lui avais répondu : raconte-moi cela. Il avait dit [alors] : Nous sommes allés, moi, al-Aḥwaṣ et Nuṣayb chez 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, que Dieu lui soit miséricordieux. Chacun de nous signalait un antécédent avec lui et son amitié pour lui et nous ne doutions point qu'il allait nous associer à son califat. Lorsque nous avons aperçu les montagnes de Ḥunāṣira, nous avons rencontré Maslama b. 'Abd al-Malik (qui revenait de chez lui), il était à cette époque-là l'homme le plus brave et le plus généreux parmi les Arabes [fatā al-'Arab]. Nous l'avons salué et il a fait de même, puis il a dit : Vous n'avez [donc] pas appris que votre Imām n'accepte pas la poésie ? Nous avons répondu : Nous ne le savions pas avant de te rencontrer. Notre accablement lui a appris que nous disions vrai. Il a dit [alors] : Si le religieux des Marwanides gouverne et que vous craignez qu'il vous prive [de dons], celui qui parmi eux a les biens de ce monde est là ! Et vous trouverez chez moi ce que vous désirez ; je ne tarderai pas à vous revenir et à vous offrir ce dont vous êtes dignes. Lorsqu'il est revenu, nous nous sommes installés chez lui. Que sa demeure était généreuse ! Et il n'y avait pas meilleur hôte que lui. Nous sommes restés quatre mois chez lui, il sollicitait une audience pour nous, lui et d'autres, [mais] elle ne nous a pas été accordée. Jusqu'à ce que je dise un vendredi : Si je m'approchais de 'Umar, que j'écoutais ses propos et les apprenais par cœur, je m'en ferais une opinion. J'ai mis cette idée à exécution et ce que j'avais appris de ces paroles ce jour-là était : "Chaque voyage nécessite un viatique, alors prenez la crainte de Dieu comme provision

pour votre voyage d'ici-bas vers l'au-delà, et soyez comme celui qui a vu de ses yeux ce que Dieu lui a préparé comme récompense et comme punition, ainsi vous désirerez (l'une) et vous craindrez (l'autre). Que le terme qui vous a été accordé ne soit pas long, ainsi vos cœurs ne durciront point et vous n'obéirez pas à votre ennemi, dans maints propos." Puis il dit : Dieu me préserve de vous ordonner ce que je m'interdis, je perdrais alors au change et apparaîtraient alors mon indigence et ma misère, en un jour où seules la vérité et la sincérité seront utiles. Puis il a pleuré au point que nous croyions qu'il allait mourir. La mosquée et ses alentours s'étaient agités de pleurs et de lamentations. Je me suis rendu alors auprès de mes deux compagnons et je leur ai dit : Faites un genre de poésie différent de celui qu'on déclamait pour 'Umar et ses parents, car notre homme s'intéresse à l'au-delà et non à la vie en ce bas monde.

Un vendredi Maslama avait obtenu pour nous la permission d'entrer [à la cour du calife]. Il nous a reçus après avoir reçu le commun [des visiteurs]. Lorsque j'ai été admis en sa présence, je l'ai salué, puis j'ai dit : Ô Commandeur des croyants, l'attente a été longue et le bienfait a été rare et les délégations des Arabes ont colporté ta rudesse envers nous. Il a dit alors : Ô Kuṭayyir, « les aumônes sont destinées : aux pauvres et aux nécessiteux ; à ceux qui sont chargés de les recueillir et de les répartir, à ceux dont les cœurs sont à rallier, au rachat des captifs ; à ceux qui sont chargés de dettes ; à la lutte dans le chemin de Dieu et au voyageur ¹¹⁶ ». Es-tu dans l'une de ces catégories ? J'ai répondu en riant : Je suis un voyageur en détresse. Il a dit : N'es-tu pas l'hôte d'Abū Sa'īd ? J'ai répondu : Si. Je ne pense pas, dit-il, que celui qui est son invité soit en détresse. Je lui ai dit : Ô Commandeur des croyants, m'autorises-tu à déclamer [mon poème] ?

- Oui, a-t-il répondu, et ne dis que la vérité.

Je récitais alors ¹¹⁷ :

- 1- Tu as dit la vérité claire, or c'est par la parole que s'exposent clairement les signes de la bonne direction ;
- 2- Tu as fait apparaître la lumière de la vérité et sa lumière s'est intensifiée [éclairant] de la resplendissante vérité toute confusion obscure ;
- 3- Tu as succédé dans ce en quoi tu es devenu le premier avant cela et tu t'es détourné de ce qui était avant l'éminence de ta situation ;
- 4- Tu as pris les rênes du pouvoir, et tu n'as point insulté 'Alī¹¹⁸, tu n'as pas fait peur à l'innocent et tu n'as pas accepté l'avis d'un criminel ;
- 5- Tu as confirmé la parole par l'acte dans ce que tu as entrepris, tout musulman est désormais satisfait ;
- 6- Est-ce que l'outil en bois du redresseur de lances ne suffit pas à redresser la courbure apparente du jeune homme, après qu'il s'est écarté de la ligne droite ?
- 7- La vie ici-bas s'habille comme la prostituée, elle te montre main et poignet ;
- 8- Elle lance parfois un regard furtif d'un œil languissant et sourit [en découvrant des dents] pareilles à des perles en rang ;
- 9- Tu t'en es détourné, saisi de frayeur, le corps contracté, comme si elle t'avait fait boire du poison et de la coloquinte ensemble délayés ;
- 10- Alors que tu occupais ses inaccessibles montagnes et ses mers remplies de vagues agitées ;
- 11- Tu as continué à aspirer ardemment [à atteindre] tout but qui t'a fait parvenir au plus haut des sommets ;
- 12- Lorsque tu as reçu le pouvoir sans que tu ne l'aies demandé ; et celui qui désire le monde ici-bas ne peut en demander plus ;
- 13- Tu as abandonné ce qui est périssable, combien même il était agréable ! Et tu as préféré ce qui perdure avec un discernement résolu ;
- 14- Tu as nui à ce qui n'est pas éternel et tu as accru tes richesses pour ce qui t'attend en un jour de misère noire ;

116. « L'Immunité », IX, verset 60. *Le Coran*, introduction, traduction et notes Denise Masson, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, p. 233-234.

117. Ibn Qutayba ne cite ici que la séquence *madiḥ* du panégyrique de Kuṭayyir. Pour la version intégrale, voir le *dīwān*, p. 214-217.

118. Rappelons ici que Kuṭayyir était rafidite.

- 15- Un souci qui t'a fait perdre le sommeil est apparu dans ton cœur ; tu as atteint, grâce à lui, les plus hauts sommets ;
 16- Il n'y a pas entre l'est de la terre entière et l'ouest, un Arabe ou un non-Arabe qui dénonce
 17- En criant : Commandeur des croyants tu as été injuste envers moi en me dépouillant d'un dinar, d'un dirham;
 18- Ni que tu as porté la main sur un innocent, ni que tu as fait verser injustement son sang, ne serait-ce que la valeur d'une saignée ;
 19- Si les musulmans le pouvaient, ils se sépareraient de la moitié de leur vie pour toi, sans regrets ;
 20- Quel marché avantageux pour le contractant, puisses-tu en être grandi à jamais !

Il s'est approché de moi et m'a dit : Ô Kuṭayyir, tu seras comptable de ce que tu as dit. Puis, al-Aḥwaṣ s'est avancé et il a demandé l'autorisation de déclamer [son poème] ; ['Umar] lui a dit : récite ta poésie, mais ne dis que ce qui est vrai. Al-Aḥwaṣ s'élança :

- 1- La poésie n'est qu'un discours fait par un compositeur qui dit une parole vraie ou mensongère ;
 2- N'accepte donc que ce qui est conforme à l'agrément et ne nous renvoie pas comme des veuves ;
 3- Nous avons vu que tu n'as dévié de la Vérité ni à droite ni à gauche, comme le fait le très injuste, le perfide ;
 4- Mais de toutes tes forces tu as suivi le droit chemin, marchant ainsi sur les traces des Vertueux Premiers ;
 5- Nous avons dit, sans mentir, ce que nous avons vu et qui donc peut réfuter la vérité de celui qui dit vrai ;
 6- Qui donc peut retenir la flèche d'un tireur inconnu, lorsqu'elle est décochée,
 7- Sans ce à quoi nous avaient habitué des califes nobles et généreux qui étaient comme des lions courageux ;
 8- [Une chamelle] marchant comme une autruche, d'un amble aisé et rapide, n'aurait pas porté ma selle un mois durant, traversant les sols durs et élevés des déserts, parmi les montures ;
 9- Mais nous espérions être traités de vous, comme avant vos prédécesseurs nous avaient traités ;
 10- Alors si la poésie ne trouve pas grâce à vos yeux, même si elle est [composée] comme des perles dans un collier ;
 11- Il y a [entre nous] une parenté, une pure affection et l'héritage des pères qui avaient marché l'épée à la main ;
 12- Ils avaient éloigné de leurs demeures les ennemis de la paix et ils ont solidement établi le pilier de la religion, alors qu'il penchait ;
 13- Avant toi [le Prophète] n'a-t-il point donné à Ka'b¹¹⁹ un troupeau de cent grands chameaux âgés de huit et neuf ans, pour la poésie ;
 14- L'Envoyé de Dieu, dont la lumière éclaire, que le salut soit sur lui matin et soir ;
 15- De tout ce que j'ai énuméré une part te suffit et le peu que tu donneras sera mieux que les mers débordantes.

'Umar lui dit : Tu seras questionné à propos de ce que tu as dit. Nuṣayb s'était avancé et avait demandé l'autorisation de déclamer son poème ; [le calife] avait refusé de l'entendre et lui avait ordonné d'aller à Dābiq pour [participer] au ḡazw [aux campagnes d'incursions contre les Byzantins]. Et il ordonna que l'on me donne, ainsi qu'à al-Aḥwaṣ trois cents dirhams et que l'on donne à Nuṣayb cent cinquante dirhams. » (p. 503-507).

ANNEXE VII

Poème de Kuṭayyir (version du dīwān éditée par Pérès)

وَأَنَّ هِيَ لَمْ تَسْمَعْ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ	1 - عَرَّجَ بِأَطْرَافِ الدِّيَارِ وَسَلَّمَ
لَمَّا مَرَّ مِنْ رِيحٍ وَأَوْظَفَ مُرْهَمَ	2 - فَفَقَدَ قَدَمَتَ آيَاتِهَا وَتَنَكَّرَتْ
بِأَطْرَافِ أَعْظَامِ فَأَذْنَابِ أَرْزَمِ	3 - تَأَمَّلْتُ مِنْ آيَاتِهَا بَعْدَ أَهْلِهَا
دُرُوسِ الْجَوَابِي بَعْدَ حَوْلِ مُجَرَّمِ	4 - مَحَانِي آتَاءِ وَكَأَنَّ دُرُوسَهَا
سَوَانِيَّهَا نَمَّ أَنْدَفَعْنَ بِأَسْلَمِ	5 - تُكْفِكِفُ أَعْدَادًا مِنَ الدَّمْعِ رُكْبَتِ
وَأَمَّا بِفِعْلِ الصَّالِحِينَ فَبِأَتَمِي	6 - نَزُورُ أَمْرًا أَمَّا إِلَهُهَ فَبِئْتَمِي

119. Il s'agit bien sûr ici de Ka'b b. Zouhayr, le célèbre auteur de la fameuse *Burda* ou *bānat Su'ādu* ...

- 7- وَفِي الْحِلْمِ وَالْإِسْلَامِ لِلْمَرْءِ وَازْعُ
 8- بَصَائِرُ رُشْدٍ لِلْفَتَى مُسْتَبِينَةٌ
 9- وَلَيْتَ فَلَمْ تُشْتَمْ عَلَيَّ وَلَمْ تُخَفْ
 10- وَأَظْهَرْتَ نَوْرَ الْحَقِّ فَاشْتَدَّ نَوْرُهُ
 11- وَعَاقَبْتَ فِيمَا قَدْ تَقَدَّمْتَ قَبْلَهُ
 12- وَصَدَّقْتَ بِالْفِعْلِ الْمَقَالِ مَعَ الَّذِي
 13- تَكَلَّمْتَ بِالْحَقِّ الْمُبِينِ وَإِنَّمَا
 14- أَلَا إِنَّمَا يَكْفِي الْفَتَى بَعْدَ زَيْغِهِ
 15- وَقَدْ لَبَسَتْ لُبْسَ الْهَلُوكِ ثِيَابَهَا
 16- وَتَوَمَّضَ أَحْيَانًا بَعَيْنِ مَرِيضَةٍ
 17- فَأَعْرَضَتْ عَنْهَا مُشْمَعِرًا كَأَنَّمَا
 18- وَقَدْ كُنْتُ مِنْ أَحْبَابِهَا فِي مَمْنَعٍ
 19- وَمَا زِلْتُ تَوَاقِفًا إِلَى كُلِّ غَائِبَةٍ
 20- فَلَمَّا أَتَاكَ الْمُلْكُ عَفْوًا وَلَمْ يَكُنْ
 21- وَمَا لَكَ إِذْ كُنْتَ الْخَلِيفَةَ مَانِعٍ
 22- تَرَكْتَ الَّذِي يَفْنَى وَإِنْ كَانَ مُونِقًا
 23- وَأَضْرَرْتَ بِالْفَنَانِي وَتَمَرَّتْ لِلَّذِي
 24- سَمَا لَكَ هَمٌّ فِي الْفُؤَادِ مُؤَرِّقٍ
 25- فَمَا بَيْنَ شَرْقِ الْأَرْضِ وَالْعَرَبِ كُلِّهَا
 26- يَقُولُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ظَلَمْتَنِي
 27- وَلَا بَسَطَ كَفًّا لِأَمْرِي غَيْرَ مُجْرِمٍ
 28- وَلَوْ يَسْتَطِيعُ الْمُسْلِمُونَ تَقَسُّمُوا
 29- فَعِشْتُ بِهِ مَا حَجَّ اللَّهُ رَاكِبٌ
 30- فَأَرَبِحَ بِهَا مِنْ صَفْقَةٍ لِمَبَايِعِ
- وَفِي تَرْكِ طَاعَاتِ الْفُؤَادِ الْمُتَيَّمِ
 وَأَخْلَاقِ صَدَقِ عِلْمُهَا بِالتَّعَلُّمِ
 بَرِيًّا وَلَمْ تَقْبَلْ إِشَارَةَ مُجْرِمٍ
 عَلَى كُلِّ لُبْسِ بَارِقِ الْحَقِّ مُظْلِمِ
 وَأَعْرَضْتَ عَمَّا كَانَ قَبْلَ التَّقَدُّمِ
 أَتَيْتَ فَأَمْسَى رَاضِيًا كُلِّ مُسْلِمِ
 تَبَيَّنَ آيَاتِ الْهُدَى بِالتَّكَلُّمِ
 مِنَ الْأَوْدِ الْبَادِي ثِقَافِ الْمُقَوِّمِ
 تَرَأَى لَكَ الدُّنْيَا بِكَفٍّ وَمِعْصَمِ
 وَتَبَسَّمُ عَنْ مِثْلِ الْجَمَانِ الْمُنْظَمِ
 سَقَّتَكَ مَدُوفًا مِنْ سَمَامٍ وَعَلَقَمِ
 وَمِنْ بَحْرِهَا فِي مُزِيدِ الْمَوْجِ مُفْعَمِ
 بَلَغْتَ بِهَا أَعْلَى الْبِنَاءِ الْمَقْدَمِ
 لَطَالِبِ دُنْيَا بَعْدَهُ مِنْ تَكَلُّمِ
 سَوَى الْأَلْهِ مِنْ مَالٍ رَغِيبٍ وَلَا دَمِ
 وَأَتَرْتَ مَا يَبْقَى بِرَأْيِ مُضْمَمِ
 أَمَامَكَ فِي يَوْمٍ مِنَ الشَّرِّ مُظْلِمِ
 بَلَغْتَ بِهِ أَعْلَى الْمَعَالِي بِسَلْمِ
 مُنَادٍ يُنَادِي مِنْ فَصِيحٍ وَأَعْجَمِ
 بِأَخَذِ لِدِينَارٍ وَلَا أَخَذَ دَرَاهِمِ
 وَلَا السَّفْكَ مِنْهُ ظَالِمًا مَلَأَ مُحْجَمِ
 لَكَ الشُّطْرُ مِنْ أَعْمَارِهِمْ غَيْرَ نَدَمِ
 مُعْغَدٌ مُطِيفٌ بِالْمَقَامِ وَرَمَزَمِ
 وَأَعْظَمَ بِهَا أَعْظَمَ ثُمَّ أَعْظَمِ

N. B. : Les vers 1 à 8 et les vers 21 et 29 (en caractères gras) sont ceux qui sont en plus dans la version du *dīwān*. Pour l'ordre des vers voir notre tableau *infra*.

Il n'y a pas de variantes dans les vers communs aux deux versions.

Tableau de concordance des vers des deux versions du poème de Kuṭayyir

La version du <i>dīwān</i>	La version d'Ibn Qutayba
V. 1	∅
V. 2	∅
V. 3	∅
V. 4	∅
V. 5	∅
V. 6	∅
V. 7	∅
V. 8	∅
V. 9	V. 4
V. 10	V. 2
V. 11	V. 3
V. 12	V. 5
V. 13	V. 1
V. 14	V. 6
V. 15	V. 7
V. 16	V. 8
V. 17	V. 9
V. 18	V. 10
V. 19	V. 11
V. 20	V. 12
V. 21	∅
V. 22	V. 13
V. 23	V. 14
V. 24	V. 15
V. 25	V. 16
V. 26	V. 17
V. 27	V. 18
V. 28	V. 19
V. 29	∅
V. 30	V. 20

N. B. : Le symbole ∅ indique l'absence du vers dans la version d'Ibn Qutayba.