Les poèmes d'éloge du Prophète de Lisān al-Dīn Ibn al-Khāṭīb (713-776/1313-1374 ou 75)

Brigitte Foulon

Dès le début de la prédication coranique, le Prophète Muḥammad a été loué par les poètes qui avaient pris fait et cause pour la religion naissante. Le plus célèbre de ces laudateurs est sans nul doute Ḥassān b. Thābit¹, qui avait déjà acquis une grande renommée de panégyriste avant l'islam, notamment auprès des rois lakhmides et ghassānides. Ka'b b. Zuhayr², descendant d'une famille s'étant illustrée par la poésie durant la *Jāhiliyya*, se distingua aussi dans ce domaine. Sa célèbre *qaṣīda*, *Bānat Su'ād*, première d'une série de *Mantle odes*, pour reprendre l'expression de Susanne Pinckney Stetkevych, fut composée alors qu'il était menacé de mort après avoir satirisé le Prophète. Cette première *Burda*, qui relève du sous-genre « poème d'excuses » (*i'tidhārīyya*) et s'inspire de la célèbre *qaṣīda* d'al-Nābigha al-Dhubayānī³ adressée au roi lakhmide al-Nu'mān⁴, met l'accent sur les qualités guerrières du Prophète en l'assimilant à un lion féroce. Elle respecte totalement la structure tripartite des poèmes antéislamiques en faisant précéder l'éloge (le *gharaḍ* du poème) par un *nasīb* et un *raḥīl*.

Après la mort du Prophète, le panégyrique du Prophète (*madīḥ nabawī*) entama une longue évolution et ne fut guère fixé avant la période post-classique⁵. Les *madā'ih* composés durant la période classique virent essentiellement le jour dans le cadre de la poésie d'éloge shī'ite, centrée autour des figures de 'Alī et des *ahl al-bayt*. Certaines caractéristiques de ces compositions shī'ites annoncent déjà les textes de la période ultérieure. C'est le cas des thèmes de supplication et des demandes d'intercession, ou encore du ton hautement émotif, associé à un degré de lyrisme traduisant une dévotion personnelle, qui deviendra la

1 Mort autour de 40/660. Voir 'Arafāt, "Ḥassān b. Thābit". Voir aussi Monroe, *The Poetry*, 368-373.

2 Voir Basset, "Ka'b b. Zuhayr"; Stetkevych Pinckney, *The Mantle odes*, en particulier le chapitre 1: "Ka'b Ibn Zuhayr and the Mantle of the Prophet" 1-69 et Stetkevych Pinckney, "Pre-Islamic Panegyric" 1-49.

3 Poète préislamique, voir Arazi, "al-Nābigha al-Dhubayānī".

4 Cette célèbre *dālīyya* fut intégrée par certains anthologues parmi les *Mu'allaqāt*.

5 Voir Zakī, *Al-Madā'ih al-nabawiyya*, et Zwettler, *The Poet and the Prophet*, 313-387.

règle dans les poèmes post-classiques. Du point de vue stylistique, ces derniers se caractérisent par un emploi intensif du *badīʿ* associé, depuis l'âge classique, à l'hégémonie religieuse, culturelle et politique de l'islam. L'exemple le plus emblématique de cette production relativement tardive est sans nul doute le poème communément dénommé la *Burda* de Sharaf al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sa'īd al-Būṣīrī⁶ (m. 694-96/1294-97)⁷. Suzanne P. Stetkevych a montré que l'éloge du Prophète puisait à diverses sources religieuses : le Coran, la *Sīra*, le *ḥadīth* et notamment les *Shamā'il* de Tirmidhī (m. 278/892) réunissant des traditions sur les qualités physiques et morales du Prophète. S'y ajoute le concept de Lumière muḥammadienne, développé plus tard sous le nom de Réalité muḥammadienne (*al-ḥaqīqa l-muḥammadiyya*) à l'origine du monde, tout comme le Prophète, "Sceau des prophètes," intercède pour les hommes lors du Jugement dernier.

Toutefois, nombre d'éléments de ces éloges proviennent aussi de la tradition du *madīh* de cour existant depuis la *Jāhilīyya*. Poétisés et non narrativisés, tous ces éléments servent dans le cadre de la polémique contre les ennemis de l'islam. On assiste donc, selon cette chercheuse à une transformation d'une présentation prosaïque, historique et narrative en mythisation qui confère à ces matériaux une dimension métaphysique et métahistorique, cosmique et mythique.

Dans l'Occident musulman, le genre ne fut guère cultivé avant le VI^e/XII^e siècle, même si la *sīra* du Prophète suscita l'intérêt des Andalous. Deux ouvrages furent d'une importance déterminante pour son développement : *al-Shifā' fī l-ta'rīf bi-ḥuqūq l-Muṣṭafā*, du Qāḍī 'Iyād b. Mūsā (m. 544/1149) et le *Rawḍ al-unuf*, glose de la *sīra* d'Ibn Hishām, d'Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh al-Suhaylī (m. 581/1185). Selon Maḥmūd Makkī, qui a retracé la genèse de ce genre poétique dans cette partie du Dār al-islām⁸, les premiers *madā'ih nabawīya* andalous auraient été l'œuvre d'Ibn al-Sayyid al-Baṭalyawī (m. 521/1127), mais c'est surtout Muḥammad b. Mas'ūd b. Abī l-Khiṣāl⁹ (m. 540/1146) qui, avec un poème de 366 vers intitulé : *Mī'rāj al-manāqib wa-minḥāj al-ḥasab al-thāqib*, aurait donné un élan décisif à ce genre¹⁰. Ces poèmes exaltant le

6 Voir "al-Būṣīrī" 158-9.

7 Ce poème a fait l'objet d'une étude détaillée de la part de Pinckney Stetkevych, dans le chapitre 2 ("al-Būṣīrī and the dream of the Mantle") de son ouvrage *The Mantle odes*, 70-150.

8 Makkī, *al-madā'ih al-nabawīya*.

9 Juriste, traditionniste et lettré andalou, mort en 540/1146.

10 Ce poème évoque la généalogie du Prophète, sa biographie, les miracles qui lui sont attribués et les vertus de ses compagnons. Il est reproduit par Maqqarī dans *Azhār al-rīyād*, avec le *takhmīs* composé par Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Mursī (m. après

voyage mystique sur la route du pèlerinage furent particulièrement populaires en al-Andalus. Makkī mentionne également les compositions de Muḥammad b. Muḥammad Ibn al-Jannān al-Mursī (m. 646/1248), qui dut quitter Murcie pour Ceuta en 640, avant de s'établir à Bougie, ainsi que les compositions d'Ibrāhīm b. Sahl al-Ishbīlī (m. 649/1251)¹¹ *takhmīsāt* avec rime en 'ā (*sam'ā*).

Il semble probable que ces compositions datant des VI^e/XII^e et VII^e/XIII^e siècles aient profondément influencé les poètes ultérieurs et servi de matrice à leur production sur ce thème, même si, comme nous le verrons, un fait majeur, l'instauration et la généralisation de la célébration de la fête du *Mawlid* en Occident musulman, sera venu entretemps enrichir la thématique des poèmes d'éloge au Prophète¹².

Notre étude se propose de se pencher sur les poèmes dédiés au Prophète (*nabawiyyāt* ou *madā'iḥ nabawiyya*) composés par le célèbre polygraphe grenadin de l'époque naṣride Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb (713-76/1313-74 ou 75)¹³ qui, pour certains, relèvent du sous-genre *mawlidīyyāt*. Nous procéderons à l'analyse de trois *qaṣīda*-s emblématiques de cette veine¹⁴ : une *dālīyya* de 82 vers¹⁵, une *ḥā'iyya* de 39 vers¹⁶ et une *bā'iyya* de 54 vers¹⁷.

679) (Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, 5 : 173-249). Sur l'auteur, Ibn Abī al-Khiṣāl, voir Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, 5 : 167-172. Celui-ci est aussi l'auteur de poèmes intitulés *al-nabawīyyāt* ainsi que de cinq thrènes du Prophète pastichant ceux de Ḥassān b. Thābit.

11 Deux de ses *qaṣīdas*, en particulier, s'inscrivent dans ce genre. Chacune d'entre elles comprend 30 vers. La première est construite sur le mètre *ṭawīl* (rime en 'ā) et la seconde, composée juste avant la chute de Séville et appelant au *jihād*, sur le mètre *kāmil* (rime en *rī*). Voir Ibn Sahl al-Ishbīlī, *Dīwān*, 207-212, pour la première, et 157-161, pour la seconde. Ibn Sahl est aussi l'auteur d'une *takhmīsa* avec rime en 'ā (*sam'ā*) dans la même veine.

12 Voir sur l'histoire de cette célébration : Katz, *The Birth of the Prophet*.

13 Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Sa'īd ibn 'Abd Allāh b. Sa'īd b. 'Alī b. Aḥmad al-Salmānī al-Lawshī, plus connu sous le nom de Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb. Voir à son sujet : Vidal-Castro, "Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn" ; Knysh, "Ibn al-Khaṭīb" 358-371 ; Arié, *L'Espagne musulmane* ; du même auteur, "Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb" 69-81 ; Tahtah, *Al-ḡurba wa-l-ḥanīn*, 317-341 ; Abbādī, *Mu'allafāt Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb*, 247-53 ; Rodríguez Gómez, Peláez, and Boloix Gallardo eds. *Saber y poder en al-Andalus* ; Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb* ; Tiṭwānī, *Ibn al-Khaṭīb*.

14 Il s'agit là d'une première étape de notre recherche et nous souhaitons, à plus long terme, analyser l'ensemble de ces poèmes et les comparer à ceux composés à l'occasion d'autres fêtes rituelles et, plus généralement, aux poèmes dits *sultānīyyāt* de l'auteur.

15 Ce poème, sur le mètre *ṭawīl*, figure dans Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, 6 : 451-55, dans Ibn al-Khaṭīb, *Iḥāṭa*, 4 : 392-96 et dans Ibn al-Khaṭīb, *Dīwān*, 1 : 345-350.

16 Pour ce poème, sur le mètre *kāmil*, voir : Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, 6 : 449-51 ; Ibn al-Khaṭīb, *Dīwān*, 1 : 241-44 et *Iḥāṭa*, 4 : 390-392.

17 Pour ce poème, sur le mètre *ṭawīl*, voir Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, 6 : 361-63, Ibn al-Khaṭīb, *Dīwān*, 1 : 156-59 ; *Iḥāṭa*, 4 : 467-70.

1 Un contexte spécifique

Pour mettre en lumière les enjeux de ces textes, il nous faut en premier lieu évoquer la spécificité du contexte, tant historique que personnel, dans lequel ils virent le jour. Sur le plan historique, d'abord, la période est marquée par l'influence exercée sur le Royaume nasride de Grenade, pour le compte duquel travaillait Ibn al-Khatīb, par la dynastie mérinide¹⁸ (Banū Mārīn), qui règne alors sur le Maroc, et avec laquelle notre auteur entretenait des relations très étroites. L'activisme de cette dynastie dans le domaine religieux ne manqua pas, en effet, d'avoir des répercussions sur la production littéraire qui nous occupe.

Dépourvus, au départ, d'une idéologie religieuse, les Mérinides furent confrontés à un problème de légitimité. Pour se démarquer du mahdisme almohade et affirmer leur autonomie par rapport aux Ḥafṣides au pouvoir à Tunis, ils adoptèrent une double stratégie. Ils encouragèrent d'abord le retour en force du malékisme, qui avait été marginalisé par le pouvoir almohade¹⁹. Dans le même temps, ils introduisirent dans leur état le système des médersas, qui s'était développé dans l'Orient sunnite dès le milieu du V^e/XI^e siècle, faisant de ces écoles, toutes officielles et étatiques, les rouages de transmission de leur propagande. Par ailleurs, ils veillèrent particulièrement à la promotion de leur réputation de piété et d'équité et à l'affirmation de leur engagement dans le *jihād*. Poussé par son aspiration au califat, Abū 'Inān (749-759/1348-1358) n'épargna guère ses efforts pour paraître digne de cette institution, allant jusqu'à faire dire à ses biographes qu'il « se comportait envers ses sujets comme le Prophète »²⁰. Mais, surtout, ces souverains assurèrent la promotion d'un chérifisme servant leur cause, rompant ainsi avec la vision qui avait été celle des périodes précédentes, durant lesquelles la généalogie chérifienne, toujours associée au Mahdisme, était l'objet d'une suspicion tenace²¹. La chercheuse marocaine Halima Ferhat résume en une formule le tournant pris sous les Mérinides : « c'est la dynastie des Mérinides qui transforme le chérifisme en fond de commerce »²².

Les sultans mérinides s'inspirèrent en la matière de l'exemple d'Abū l-Qāsim al-'Azafī qui s'était révolté contre les Ḥafṣides en 647/1249 à Ceuta en s'appuyant sur le chérifisme, ce qui lui avait permis de fonder une dynastie

18 Cette dynastie commença à régner sur le *Maghrib* occidental (Maroc) à compter du milieu du VII^e/XIII^e siècle. Voir Shatzmiller, "Marīnides".

19 Voir à ce sujet : Kably, *Société, pouvoir et religion*, 279-314, et Buresi et Ghourigate, *Histoire du Maghreb*.

20 Kably, *Société, pouvoir et religion*, 291.

21 On se souvient qu'Ibn Tūmart revendiquait une généalogie chérifienne.

22 Ferhat, "Chérifisme" 473-482.

qui allait régner durant près d'un siècle sur la ville. Il avait, la même année, instauré la fête du *Mawlid*, jusqu'alors inconnue au Maroc, déclarant vouloir contrer ainsi l'influence des fêtes chrétiennes. Cette alliance avec les chérifs avait aussi tout, semble-t-il, d'une « démarcation idéologique »²³.

Abū l-Qāsim suivait en cela l'exemple de son père, Abū l-'Abbās al-'Azafī²⁴, auteur d'un ouvrage, *al-durr al-munazzam fī mawlid al-nabī al-mu'azzam*²⁵, considéré comme fondateur du culte du Prophète dans la région, mais aussi à visée polémique, puisqu'il s'agissait, avec cette fête du *Mawlid*, de concurrencer le Noël chrétien et d'autres fêtes populaires. Ceuta, qui avait accueilli de nombreux Andalous, était à l'époque un brillant centre de savoir²⁶. C'est là qu'avaient été rédigés, dès le XII^e siècle, plusieurs ouvrages importants sur le Prophète, dont le très célèbre *Kitāb al-shifā'* du Qāḍī 'Iyāḍ que nous avons évoqué plus haut²⁷.

Pour promouvoir le chérifisme, les Mérinides se tournèrent à plusieurs reprises vers les chérifs du Ḥijāz²⁸. Halima Ferhat montre que, suite à ces initiatives, de nombreux chérifs arrivèrent de Médine et d'Irak, qui se virent accorder par le pouvoir, des rentes et des dispenses fiscales. A l'occasion de la fête du *Mawlid*, ces chérifs recevaient de nombreux présents et des vêtements d'apparat. Ainsi, sous Abū 'Inān, chaque chérif percevait une rente annuelle de 100 dinars or²⁹. Les souverains finirent néanmoins par s'intéresser davantage aux chérifs du Maroc, qui pouvaient s'intégrer plus facilement au système³⁰. Jusqu'au XIV^e siècle, les soufis restèrent indifférents à cette promotion des chérifs car, pour eux, le mouvement était « politique et perçu comme tel »³¹.

En 691/1292, les Mérinides décrétèrent à leur tour le *Mawlid* fête officielle et publique dans leurs états, prenant en charge l'ensemble des frais afférents à cette célébration. C'est en cette occasion qu'étaient récités les poèmes dits *mawlidīyyāt*, auxquels était intégré un éloge du souverain³². On note que, dans toutes ces manifestations, un lien était soigneusement entretenu par

23 Kably, *Société, pouvoir et religion*, 286.

24 Abū l-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn Ibn Abī 'Azafa l-Lakhmī, *amīr* de la ville de Ceuta (m. 633).

25 Voir Fernando De la Granja, "Las fiestas cristianas".

26 Ferhat, "Sabta", Ferhat, *Sabta des origines au XIV^e siècle*.

27 M. 544/1149, voir Talbi, "Iyāḍ b. Mūsā".

28 Cette ouverture sur le Hedjaz se produisit à deux reprises : en 703/1303 et 736/1335. Voir à ce sujet Kably, *Société, pouvoir et religion*, 110-112 et 292.

29 Ferhat, "Chérifisme" 478-479.

30 Voir Kably, *Société, pouvoir et religion*, 293.

31 Ferhat, "Chérifisme" 480.

32 Voir aussi : Salmi, "Le genre des poèmes de Nativité".

leurs instigateurs avec la célèbre *Burda* d'al-Būṣīrī. Selon Maḥmūd 'Alī Makkī, c'est au cours du VIII^e/XIV^e siècle que le *Mawlid* devint l'une des fêtes les plus importantes au Maghreb, notamment sous l'égide du sultan Abū Ḥammū Mūsā b. Yūsuf al-Zayyān³³, roi de Tlemcen, aucun poète ne pouvant alors faire l'impasse sur ce genre de composition.

Le succès de la célébration du *Mawlid* fut très clairement l'un des facteurs de la diffusion du culte du Prophète. Les deux phénomènes, la montée en puissance du chérifisme et la généralisation de la célébration de l'anniversaire de la naissance du Prophète, contribuèrent à ériger le respect et l'amour des *ahl al-bayt* en impératif social.

Cependant, comme l'a montré Halima Ferhat, le développement de ce culte fut aussi favorisé par l'encouragement du pèlerinage à La Mecque³⁴. Celui-ci fut, en particulier, impulsé par un homme, Abū Muḥammad Ṣāliḥ³⁵, vénéré par beaucoup comme un « saint ». Originaire de Safi, il conçut une organisation rigoureuse du voyage vers les Lieux saints à l'intention des pèlerins marocains. La caravane, nommée *rakb al-ḥajj*, partait du *ribāṭ* de Safi. Les pèlerins devaient se conformer à des règles très strictes : port du chapelet, d'une gourde, d'un bâton, psalmodies de prières et de chants durant le voyage. Des étapes étaient prévues tout au long du parcours. Les Maghrébins furent de ce fait de plus en plus nombreux à Médine, et la visite du tombeau devint aussi importante à leurs yeux que le séjour à La Mecque. Cependant, pour tous ceux qui ne pouvaient pas partir, une tradition, remontant, d'après H. Ferhat, au moins aux Almoravides, consistait à envoyer des messages à Médine (dit *ḥijāziyyāt*). Certains de ceux-ci, rédigés par des personnalités de premier ordre, tel le Qāḍī 'Iyāḍ, Ibn Abī l-Khiṣāl, Abū l-Qāsim al-'Azafī et Ibn Khalas jouissaient d'une grande notoriété. A l'époque naṣride, ces lettres pouvaient prendre la forme de suppliques priant Dieu d'épargner et de sauver le Royaume de Grenade. Ibn al-Khatīb lui-même se plia à cet usage³⁶.

33 Makkī, *al-madā'iḥ al-nabawīyya*, 127-128. Membre de la dynastie des Banū 'Abd al-Wād, il régna entre 760/1359 et 791/1389. Fin lettré, il est lui-même l'auteur de *mawlidīyyāt*, consignées dans son ouvrage *Wasiṭat al-sulūk*. Makkī cite un passage du *Naẓm al-durar wa-l-'iqyān fī bayān sharaf Banī Zayyān*, d'Abū 'Abd Allāh al-Tanāsī l-Tilimsānī qui décrit le faste de la fête du *Mawlid* à la cour de ce sultan. Sur cette dynastie, voir Marçais, "Abd al-Wādides".

34 Ferhat, "Le culte du Prophète" 89-97.

35 M. 631/1234. Voir : Gril, "Abū Muḥammad Ṣāliḥ".

36 Voir Addas, *La maison muhammadienne*, 27.

2 Contexte personnel

Si les *madā'ih nabawiyya* relèvent de la poésie de circonstance destinée à être déclamée dans le cadre des manifestations officielles, que ce soit à la cour des Nasrides ou à celle des Mérinides, entretenant de ce fait une étroite parenté avec le genre du panégyrique, dans lequel Ibn al-Khaṭīb s'est illustré tout au long de sa vie³⁷, il n'en reste pas moins que les trois poèmes que nous nous proposons d'analyser portent la marque du contexte personnel dans lequel se trouvait leur auteur au moment de leur composition et du tournant pris par sa vie à cette période. Les trois odes furent, en effet, composées lors de son séjour au Maghreb, entre 760/1360 et 763-4/1363.

Destitué en 1360, le souverain nasride Muḥammad v s'était réfugié à la cour mérinide de Fès³⁸. Ibn al-Khaṭīb put bientôt à son tour s'installer au Maroc, où il bénéficia de la protection du Mérinide Abū Sālim Ibrāhīm, qui lui octroya une généreuse pension³⁹. Toutefois, plutôt que de rejoindre Fès, il préféra voyager à travers le pays et finit par s'établir à Salé, ville dans laquelle vivaient de nombreux mystiques⁴⁰ et où il demeura presque deux ans⁴¹. Le climat particulier régnant dans cette ville exerça sur lui une forte influence et l'on assista alors à une montée en puissance de sa poésie religieuse⁴². Il s'agit donc là d'une période très importante pour sa production poétique et intellectuelle. Le décès de son épouse (en 762/1361) qui, selon ses biographes, le marqua profondément, accentua encore cette mutation. Ibn al-Khaṭīb ne quitta Salé qu'à regret lorsque, Muḥammad v ayant recouvré son trône (en 763/1362), il fut contraint de le rejoindre à Grenade⁴³.

37 Comme c'est le cas pour la grande majorité des poètes de l'époque, le panégyrique constitue le genre le plus cultivé par Ibn al-Khaṭīb et occupe la plus grande partie de son *Dīwān*.

38 Sur les détails de ces événements politiques, voir Arié, *L'Espagne musulmane*, 106-118.

39 Cette pension se montait à 500 dinars d'argent mensuels : voir Knysh, "Ibn al-Khaṭīb" 359.

40 Le plus célèbre de ces soufis était à l'époque Ibn 'Ashir. Voir : Faure, "Ibn 'Ashir".

41 Voir Ferhat, "Salā". La cité avait été prise par les Castillans en 658/1260 qui l'avaient sacquée en massacrant une partie de la population. Le Mérinide Abū Yūsuf (656-85/1258-86) se porta au secours de la ville et participa à l'édification des remparts qui n'avaient pas été relevés par les Almohades (Voir Ibn 'Idhārī, *Kitāb al-Bayān*, 418-425 et A. Huici-Miranda, *La Toma de Salé*).

42 La prolifique bibliographie d'Ibn al-Khaṭīb compte un ouvrage partiellement consacré au soufisme : *Rawḍat al-ta'wīf bi-l-hubb al-sharīf*. Néanmoins, pour qualifier sa relation à cette mouvance, il faut plutôt parler d'attirance que d'adhésion, l'homme fort de Grenade n'ayant jamais renoncé au faste et aux privilèges de la vie de cour.

43 Voir l'introduction au *Dīwān Ibn al-Khaṭīb* de Muḥammad Miftāḥ.

3 Analyse des trois poèmes

3.1 *Les circonstances de leur composition*

La *ḥā'iyya* n'est pas datée et nous ignorons pour quel souverain elle fut composée. Néanmoins, dans son ouvrage *al-Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa*, Ibn al-Khaṭīb précise qu'il s'agit de l'une de ses premières compositions sur ce thème (*min awwaliyyāt naẓmī fī dhālīka l-gharaḍ*)⁴⁴.

La *dāliyya*⁴⁵, quant à elle, est présentée dans le *Dīwān* comme une *qaṣīda milādiyya* adressée par l'auteur depuis Salé à Fès. Dans *al-Iḥāṭa*⁴⁶, une indication supplémentaire est donnée : l'auteur nous informe qu'il a déclamé cette ode devant le « sultan du Maghreb durant la nuit de la célébration de la naissance du Prophète de l'an 763 » (1362)⁴⁷. Le destinataire du poème est le sultan mérinide Abū Sālim Ibrāhīm, qui avait accueilli en exil le souverain nasride Muḥammad v et son vizir après le coup d'état de 760/1359.

Enfin, Lisān al-Dīn précise que la *bā'iya* figurait en tête d'une épître écrite au nom du sultan nasride Muḥammad v al-Ghanī bi-llāh et adressée au mausolée du prophète (*ilā l-ḍarīḥ al-nabawī l-karīm*) en 762⁴⁸.

Ces données attestent donc qu'au moins les deux derniers poèmes ont été composés durant le séjour d'Ibn al-Khaṭīb à Salé.

3.2 *Structure des poèmes*

Dans son ouvrage intitulé *The Mantle Odes*⁴⁹, Suzanne Pinckney Stetkevych distingue deux types de poèmes d'éloge au Prophète : le premier rassemble des odes dites de « supplication », structurées selon le modèle tripartite du panégyrique en vigueur depuis l'Antéislam. Celles-ci se composent d'un *nasīb* permettant au poète d'évoquer une passion profane dont il a décidé de se détourner, d'un *raḥīl* à caractère initiatique marquant la rupture entre les anciennes allégeances du poète et le cheminement vers un nouveau pôle, sorte d'acte de contrition dans lequel le poète exprime les regrets quant à sa conduite passée et sa soumission à un ordre nouveau et, enfin, d'un éloge intimement mêlé à la supplication. Ce type de poème est représenté, en particulier, par les deux célèbres *Burda*-s, celle de Ka'b b. Zuhayr et celle d'al-Būṣīrī que cette chercheuse

44 Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa*, 4 : 390.

45 Ibn al-Khaṭīb, *Dīwān*, 1 : 345-50.

46 Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa*, 4 : 392.

47 Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa*, 4 : 392, *Anshadtu l-sultān malik al-Maghrib laylat al-milād al-a'zam min 'ām thalāthata wa-sittīn wa-sab'imi'atin hādhihi l-qaṣīda*. On trouve la même précision dans le *Nafḥ*, qui reprend *al-Iḥāṭa*.

48 Ibn al-Khaṭīb, *Dīwān*, 1 : 157.

49 S. P. Stetkevych, *The Mantle odes*.

a analysées en détail. Le second type est représenté par les poèmes relevant du courant soufi, dont le meilleur représentant, à l'époque post-classique, est sans aucun doute l'Égyptien Ibn al-Fāriḍ⁵⁰. Ces poèmes de *ghazal* mystique sont d'un bout à l'autre dominés par un lyrisme dévotionnel que l'on peut qualifier de « statique », dans lequel le poète est paralysé par le désir qui le submerge. Ils se caractérisent également, comme l'a montré Jaroslav Stetkevych⁵¹, par une extension du *nasīb* à l'ensemble du poème, la *qaṣīda* prenant alors la forme d'un long *nasīb*⁵².

A laquelle de ces deux catégories appartiennent les *madā'ih* d'Ibn al-Khaṭīb sur lesquels nous nous penchons ? Que pouvons-nous dire de leur structure ? Et, d'abord, quelle place y est accordée à l'éloge du Prophète ? Dans la *dālīyya*, celui-ci n'occupe qu'une partie relativement modeste, bien que centrale, se réduisant à une séquence de 17 vers (v. 42-59) sur un total de 82 vers. C'est en outre le seul des trois poèmes à se conclure par un panégyrique de facture classique, adressé au sultan mérinide. Dans la *ḥā'īyya*, l'éloge du Prophète ne débute qu'au vers 19, tandis que, dans la *bā'īyya*, les évocations de celui-ci sont disséminées à partir du v. 18⁵³.

Des trois odes, c'est la *ḥā'īyya* qui présente la structure se rapprochant le plus de celle, tripartite, de la *qaṣīda* classique. Elle débute en effet par un *nasīb* de 10 vers, de type *ṭalālī*, qui se clôt sur une mise en exergue du nom *manāzil* (« demeures »), particulièrement représentatif de ces prologues focalisés sur l'évocation d'une demeure disparue :

هُنَّ الْمَنَازِلُ مَا فُؤَادِي بَعْدَهَا سَالٍ وَلَا وَجْدِي بِهَا مَرْمِجٌ⁵⁴

Commence ensuite la deuxième séquence, que nous pouvons identifier comme un *raḥīl* (v. 11-19). D'emblée, celui-ci est présenté comme imaginé, réalisé uniquement, en pensée (v. 11). Pourtant, dès le vers 13, le poète, qui décrit ce périple nocturne (*suran*) en utilisant des verbes à l'accompli, semble rechercher un effet de réel qui bâriqin les frontières entre rêve et réalité :

وَدُجْنَتِي كَادَتْ تُضِلُّ بِي السُّرَى لَوْ لَا وَمِضْ بَارِقٍ وَصَفِيحٌ⁵⁵

50 M. 632/1235. Voir Nicholson et Pedersen, "Ibn al-Fāriḍ".

51 Stetkevych, *The Zephyrs of Najd*, 89.

52 Stetkevych, *The Zephyrs of Najd*, 79-102.

53 Il s'agit des v. 18 et 19, 33, puis 36-54.

54 *Ḥā'īyya*, v. 10 : "Ce sont les demeures : jamais mon cœur ne pourra se consoler de leur perte ni la passion que j'éprouve pour elles s'apaiser".

55 *Ḥā'īyya*, v. 13 : "C'était une nuit très sombre et, n'était l'éclat lumineux d'un éclair et de la lame d'une épée, le voyage nocturne aurait pu me faire perdre tous mes repères".

Nous retrouvons, dans cette séquence, quelques uns des motifs les plus fréquemment utilisés pour évoquer le *surā* : le scintillement tremblant des étoiles, comparé à celui de pièces de monnaie dans la main d'un avare (v. 14), l'assimilation de l'obscurité ambiante à une mer sans fond (v. 15) et l'évocation de l'aurore sous la forme d'une main effleurant le visage du matin (v. 16). Ce périple se termine par l'arrivée à Médine, arrivée dont le statut est tout aussi ambigu (v. 19).

Enfin, une troisième et dernière séquence est consacrée à l'éloge du Prophète, séquence dans laquelle, comme nous le verrons, le sujet intervient à plusieurs reprises.

La *dāliyya* présente une structure plus complexe. En effet, son *nasīb*, plus long (23 vers), inclut deux micro-récits ayant pour acteurs des éléments naturels et qui détournent un moment le destinataire de l'attention portée au sujet élégiaque. Ibn al-Khaṭīb se conforme ainsi à la tradition poétique andalouse qui substituait régulièrement au *maṭlaʿ ṭalālī* une séquence donnant à voir une scène printanière ou une évocation florale narrativisée.

Le premier micro-récit (v. 2-6) met en scène un éclair et un nuage, tous deux personnifiés. Le premier, du genre masculin (*wamīd*), est investi du rôle du séducteur, tandis que le nuage, du genre féminin en arabe (*ghamāma* ou *baḥriyya*), se voit confier celui de la belle courtisée⁵⁶ :

وَمِضُّ رَأَى بُرْدَ الْعَامَةِ مُعْفَلًا فَمَدَّ يَدًا بِالتَّبَرِّ أَعْلَمَتِ الْبُرْدَ
تَبَسَّمَ فِي بَحْرِيَّةٍ قَدْ تَجَهَّمَتْ فَمَا بَدَلَتْ وَصْلًا وَلَا ضَرْبَتْ وَعْدًا
وَرَاوَدَ مِنْهَا فَارَكًا قَدْ تَمَنَعَتْ فَأَهْوَى لَهَا نَصْلًا وَهَدَّدَهَا رَعْدًا
فَأَغْرَى بِهَا كَفَّ الْغَلَابِ فَأَصْبَحَتْ ذُلُولًا وَلَمْ تَسْتَطِعْ لِإِمْرَتِهِ رَدًّا⁵⁷
فَخَلَّتْهَا الْحَمْرَاءُ مِنْ شَفَقِ الضُّحَى نَضَاهَا وَحَلَ الْمَرْزُ مِنْ جِيدِهَا عِقْدًا⁵⁸

56 C'est la raison pour laquelle nous avons opté, dans notre traduction et pour davantage de lisibilité, pour l'emploi du nom "nue".

57 Ce vers ne figure pas dans l'*Iḥāṭa*.

58 "Voyant le manteau de la nue dépourvu de tout ornement, un scintillant éclair tendit une main poudrée d'or qui marqua le manteau / Il adressa un sourire à une nue renfrognée, mais celle-ci refusa toute union et s'abstint de toute promesse / Il força alors à se donner une épouse pleine de haine qui se refusait à lui, lui décochant une flèche et la menaçant du fracas de son tonnerre / Puis il activa à son encontre la main de la domination qui la rendit docile, incapable de contrer son autorité / Il la dépouilla alors de son vêtement pourpre [taillé] dans le rougeolement du soleil matinal, tandis que le nuage chargé de pluie dénouait le collier de son cou".

L'entreprise de séduction comporte plusieurs phases ; dans un premier temps, l'éclair tente d'amadouer la nue en brochant d'or son « manteau ». Mais il se heurte à la résistance de la belle qui arbore un visage renfrogné (*tajahhamat*) et ne veut pas entendre parler d'union. La seconde phase de l'entreprise s'apparente à un processus d'intimidation, l'éclair lançant ses flèches sur la récalcitrante et la menaçant de son tonnerre. On passe alors de la séduction à une lutte qui se traduit par une agression et aboutit à la soumission totale de la nuée. La seule façon d'accéder à l'objet de son désir est donc, pour l'éclair, le recours à la violence. Notons que cette méthode est en totale contradiction avec celles de l'amant 'udhrite, dont les seules armes sont la constance et l'abnégation, et du mystique aspirant à l'union avec son aimé. Le dénouement de cet épisode orageux n'en est pas moins heureux, puisque le substantif *muzn*, qui apparaît dans le dernier vers du passage, indique l'arrivée de la pluie toujours perçue, dans l'imaginaire arabe, comme une bénédiction. Les images déployées dans ces vers font écho aux représentations favorites des poètes paysagers andalous, tel Ibn Khafāja⁵⁹, qui utilisait fréquemment le procédé consistant à narrativiser l'arrivée de la pluie.

A partir du vers 7, un second micro-récit prend le relais, dont l'acteur principal est de nouveau un éclair (*barq* et *wamīd*). Son éclat est comparé à la lueur d'un briquet allumé par la main d'un veilleur frigorifié. Il s'agit là d'une comparaison qui, avec des variantes, est présente dans la poésie arabe depuis les temps les plus anciens. La scène qui conclut le micro-récit (v. 9-10) nous montre l'averse, déclenchée par l'éclair, métamorphoser la terre en jardin. Elle aussi se situe en droite ligne des représentations paysagères développées par les Andalous et, en particulier, par Ibn Khafāja. Cette fois, c'est le substantif *bilād* qui est utilisé pour nommer la demeure tant aimée par le sujet, terme assez vague pour entretenir, comme nous le verrons, une grande ambiguïté quant à sa nature et à sa localisation⁶⁰.

La séquence du *raḥīl* commence au vers 24, avec le participe *murtaḥīl* introduit par un *wāw rubba*, dont la fonction consiste à marquer la transition entre deux parties de la *qaṣīda*. Cette fois, et à la différence de la *hā'īyya* il est clair que le périple est entrepris par d'autres que le sujet, contraint de renoncer à son projet, et qu'il s'agit donc, en quelque sorte, d'un voyage « par procuration ». A partir du vers 38 débute la partie consacrée à l'éloge du Prophète. Cependant, au sein de cet éloge s'insèrent huit vers focalisés sur le sujet. Ceux-ci sont suivis par une courte séquence (4 vers) évoquant la naissance du Prophète. Enfin, le poème se termine par un panégyrique (13 vers) adressé au mérinide Abū

59 Mort 533/1138.

60 *Ḥā'īyya*, v. 11.

Sālim. La structure de cette *dāliyya* peut donc être qualifiée de quadripartite, puisqu'elle renferme deux éloges, le premier destiné au Prophète et le second au protecteur du poète.

Qu'en est-il, enfin, de la structure de la *bā'iyya* ? Notons d'abord que son *nasīb* est plus bref que celui des deux autres odes (7 vers) et qu'il met avant tout l'accent sur la distance physique séparant le sujet et le lieu auquel celui-ci se sent lié. Ce dernier est désigné par le pluriel *ma'ālim* (« signes », « marques »), autre nom du répertoire *talālī*. Le huitième vers, avec l'entrée en scène du chamelier et de ses bêtes, semble marquer le début du *raḥīl* :

وَيَتَّبِعُ أَثَارَ الْمَطِيِّ مُسَيِّعًا وَقَدْ زَمَّرَ الْحَادِي وَحَنَّ نَجِيبٌ⁶¹

La mention de la caravane de pèlerins (*rikāb al-ḥajj*, v. 10) précise la nature du périple évoqué. Cependant, la suite du poème est un ensemble assez hétéroclite, où alternent les confessions d'un sujet révélant son incapacité à effectuer ce voyage et les invocations du Prophète. Cette spécificité tient sans aucun doute au fait que, comme nous l'avons dit, ce poème constituait l'en-tête d'une lettre rédigée au nom du naṣride *al-Ghanī billāh*, lettre relevant d'un genre ayant notamment comme fonction de compenser l'impossibilité d'accomplir le *ḥajj*. Tout aussi spécifique est la manière dont se conclut le poème, puisque la dernière partie de la *qaṣīda* (v. 38-54) est dédiée à l'évocation des efforts accomplis par le souverain naṣride pour défendre l'islam et réduire ses ennemis.

Les trois poèmes que nous avons sélectionnés présentent donc des structures assez différentes. Un point commun les réunit néanmoins : la multiplicité des interventions du sujet lyrique qui leur confèrent une tonalité particulièrement élégiaque.

3.3 Deux pôles

En effet, ces poèmes sont organisés autour de deux pôles, à savoir le sujet lyrique, d'une part, et l'objet de sa dévotion, le Prophète, d'autre part. Or l'espace occupé par le premier s'y avère proportionnellement plus important que celui dévolu au second, au point que l'équilibre entre les deux pôles s'en trouve souvent rompu. Cependant, le sujet mis en place par le poète se caractérise par son caractère foncièrement hétéronome : contrecarré par de nombreux obstacles, il est, comme nous allons le voir, condamné à l'inaction.

Dans un premier temps, nous nous intéresserons aux séquences focalisées sur le pôle « sujet », essentiellement localisées dans la première partie des

61 *Bā'iyya*, v. 8 : "Et il suit les traces des montures brûlant du désir de les rejoindre, [guidé par] les modulations du chamelier et le gémissement de la noble chamelle".

qaṣīdas. C'est là aussi que se met en place une atmosphère « arabe », caractéristique du style des *madā'ih nabawiyya*.

3.4 Une atmosphère arabe

Les éléments paysagers émaillant les trois odes sont, en effet, tous en relation avec un contexte désertique. Et une atmosphère arabe est créée dès les premiers vers. Dans la *dālīyya*, le Najd est cité à deux reprises dans le premier vers (*najdiyyan* et *najdan*). Si, dans la *bā'īyya*, cette atmosphère arabe est plus discrète, la *hā'īyya* fait, quant à elle, deux fois référence au parfum de l'armoise du Hījāz⁶² porté par le vent (v. 2 : *shih al-Hijāz* et v. 3 : *shih*), tandis que le nom *falāt* (v. 3) désigne sans ambiguïté un espace désertique.

L'utilisation de toponymes reliés au pèlerinage constitue, par ailleurs, un signe d'appartenance au genre *madā'ih nabawiyya*. Cette tradition, qui permet de créer une atmosphère spirituelle, remonte à al-Sharīf al-Raḍī (m. 406/1016) et à son élève Miḥyār al-Daylamī (m. 428/1037). Elle s'est ensuite particulièrement développée dans la poésie soufie.

Néanmoins, cet espace arabe, dont le Najd est le symbole le plus marquant, se caractérise par une absence-présence. En effet, le sujet insiste avant tout sur la distance qui le sépare de ces lieux évoqués avec tant de passion. Ainsi, le premier vers de la *bā'īyya* est construit sur l'opposition entre la proximité désirée et la distance avérée, même si le désir est capable d'annuler, dans une certaine mesure, cette distance :

دعاك بأقصى المغربين غريبٌ وأنتَ ، على بُعدِ المزارِ ، قريبٌ⁶³

Ce motif de la distance et de l'éloignement est, notons-le, consubstantiel à la production poétique andalouse. Nombreux sont en effet les lettrés de ce territoire à avoir exprimé le sentiment douloureux de vivre à la périphérie du *Dār al-Islām*, très loin du Centre, de l'Orient, d'où cette familiarité avec la notion de *gharāba*, véritable leitmotiv de cette production poétique⁶⁴.

Ce motif ressurgit plus loin dans la *bā'īyya* : faute d'être en capacité de rejoindre ces terres désirées, le sujet espère voir ces dernières se rapprocher de lui :

62 Si cette plante, caractéristique du biotope désertique, pousse partout dans le monde arabe et au Maroc, le poète prend le soin de préciser sa provenance par une annexion.

63 *Bā'īya*, v. 1 : "Depuis l'extrême Occident, un étranger t'a invoqué, toi si proche malgré la distance qui nous sépare de ton tombeau".

64 Dans une autre *qaṣīda mawlidīyya*, le lieu cristallisant le désir du sujet est, dès le premier vers, spécifié comme lointain : *wa-l-diyāru nawāzihū* (Ibn al-Khaṭīb, *Dīwān*, 224, v. 1).

أُيْجَدُ نَجْدٌ بَعْدَ شَحْطِ مَزَارِهِ وَيَكُتُبُ بَعْدَ الْبُعْدِ مِنْهُ كَثِيبٌ⁶⁵

3.5 Le déclenchement du désir

Le sujet mis en place dans les trois poèmes peut avant tout être caractérisé comme un être désirant. Le déclenchement de son désir se produit au tout début du poème, suite à l'intervention d'un élément naturel. Dans la poésie arabe, deux motifs sont traditionnellement investis, dans le prologue (*nasīb*), de la fonction d'éveiller la nostalgie et/ou le désir du sujet : l'éclair et la brise parfumée.

C'est le premier qui est convoqué dans la *dālīyya*. Si le terme le désignant (*wamīd*) n'apparaît qu'en incipit du deuxième vers, il est néanmoins le sujet grammatical du verbe qui ouvre le poème (*ta'allaqa*). Le sujet lyrique, quant à lui, prend la place du complément (*adhkarānī*), ce qui le place d'emblée en position de sujet hétéronome. Cette hétéronomie est réitérée dans le second hémistiché. Le désir (*shawq* / *wajd*) qui s'empare du sujet confère au prologue une tonalité élégiaque qui dominera l'ensemble du poème :

تَأَلَّقَ نَجْدِيًّا فَأَذْكُرُنِي نَجْدًا وَهَاجَ لِي الشَّوْقُ الْمُبْرِحَ وَالْوَجْدَا
وَمِيضٌ رَأَى بُرْدًا...⁶⁶

Dans la *hā'īyya*, c'est le vent parfumé qui remplit cet office :

هَلْ كُنْتَ تَعْلَمُ فِي هُبُوبِ الرِّيحِ نَفْسًا يُؤَيِّجُ لَاعِجَ التَّبْرِيحِ⁶⁷

Si, dans ce vers, le sujet interpelle un interlocuteur, il semble bien, qu'en réalité, il s'adresse à lui-même.

En revanche, le sujet de la *bā'īyya*, qualifié d'étranger (*gharīb*) dans le premier vers, est plus actif puisque c'est lui qui prend l'initiative d'interpeller des éléments naturels, la lune et le soleil, et les charge de transmettre son salut à l'objet de son désir :

65 *Bā'īya*, v. 14 : "Se peut-il que le Najd me vienne en aide et se rapproche, [pour annuler] la distance [qui me sépare] de son tombeau, et que la dune fasse de même ?".

66 *Dālīya*, v. 1 et 2 : "En Provenance du Najd, la lueur d'un éclair a illuminé [le ciel] et m'a rappelé le Najd, réveillant en moi un douloureux désir et une violente passion".

67 *Hā'īya*, v. 1 : "Reconnaissais-tu, dans les rafales du vent, un souffle réveillant la flamme de l'ardent désir ?"

دَعَاكَ بِأَقْصَى الْمَغْرِبِينَ غَرِيبٌ وَأَنْتَ عَلَى بُعْدِ الْمَزَارِ قَرِيبٌ
(...)

يُكَلِّفُ قُرْصَ الْبَدْرِ حَمْلَ تَحِيَّةٍ إِذَا مَا هَوَى، وَالشَّمْسَ حِينَ تَغِيبُ⁶⁸

Le sujet, dont le désir s'est réveillé, se déclare dévoré par une passion brûlante et nombreux sont les lexèmes dénotant cette dernière dans les trois poèmes : *wajd*, d'abord, installé dans la *dālīyya* à la rime du premier vers et qualifié, dans la *bā'īyya*, de « vainqueur » (*ghālib*)⁶⁹, mais aussi *lā'ij al-tabrīhī*⁷⁰ et *jawan*⁷¹. Les motifs traduisant cette passion dévorante ne diffèrent guère de ceux en usage dans la poésie amoureuse 'udhrīte. L'amant, qui entretient une relation exclusive avec son aimé, souffre du mal d'amour et d'une soif inextinguible que seul celui-ci est susceptible de guérir : il est donc à la fois la source de ses souffrances et son seul espoir de guérison, de rédemption :

غَلِيلٌ وَلَكِنْ مِنْ قُبُولِكَ مُنْهَلٌ عَلِيلٌ وَلَكِنْ مِنْ رِضَاكَ طَيِّبٌ⁷²

De la même façon, quand il s'agit de rendre compte du vertige dans lequel le plonge cette passion, les images convoquées sont très proches de celles de la poésie bachique. En effet, le verbe *rannaḥa* sert aussi à décrire les effets de l'alcool, tandis que le motif du rameau fléchissant sous l'action de la brise est omniprésent lorsqu'il s'agit de représenter l'ivresse et le plaisir :

تُرْحَنِي الذِّكْرَى وَيَهْفُو بِيَ الْجَوَى كَمَا مَالَ غُصْنٌ فِي الرِّيَاضِ رَطِيبٌ⁷³

Notons que, dans ce dernier vers, le sujet, représenté par des pronoms affixes compléments, est montré comme étant le jouet de ses affects et privé de toute autonomie.

68 *Bā'īya*, v.1 et 3 : "Depuis l'extrême Occident, un étranger t'a invoqué, toi si proche malgré la distance qui nous sépare de ton tombeau / Il charge le disque de la pleine lune, à l'heure de son couchant, et le soleil, lorsqu'il décline, de transmettre un salut".

69 *Bā'īya*, v. 24.

70 *Ḥā'īya*, v.1.

71 *Bā'īya*, v. 23.

72 *Bā'īya*, v. 12 : "Assoiffé, mais [trouvant] en ton agrément une source ; malade, mais [trouvant] en ta satisfaction le médecin [capable de me soigner]".

73 *Bā'īya*, v. 23 : "Le souvenir m'étourdit et la passion m'emporte, tel un rameau humide ployant dans un jardin".

3.6 *L'expression de la passion*

Comme c'est le cas dans la poésie mystique, on retrouve, dans l'expression de la passion éprouvée par le sujet, les motifs et le style caractéristiques du *ghazal 'udhrī*⁷⁴.

Dans la *dālīyya*, le poète consacre une séquence conséquente à cette expression (v.15-23), dans laquelle figure expressément, d'ailleurs, l'expression *al-hawā al-'udhrī*. Le sujet s'y représente en esclave de l'amour (*'abd*) :

ومن عاشقٍ حُرٍّ إذا ما استماله حديثُ الهوى العذريِّ صيرُهُ عبدًا⁷⁵

L'*ethos* de l'amant courtois est complété dans les vers suivants (v. 17-18), qui mentionnent la fidélité aux engagements (*li-l-'ahdi ḥāfiẓ*), la constance (*ṣabūr*), mais aussi la transformation physique provoquée par l'absence et le désir, muant un roc solide en un être faible et émacié (v. 21) :

وَقَدْ كُنْتُ جَلَدًا قَبْلَ أَنْ تُذْهَبَ النَّوَى ذِمَائِي وَأَنْ تَسْتَأْصِلَ الْعَظْمَ وَالْجِلْدَ⁷⁶

Le sujet décrit ensuite en détail les larmes alimentées par sa passion inassouvie (v. 22-24).

Dans la *ḥā'īyya*, le poète introduit, au vers 4, le motif de la colombe, désignée par une métonymie (*khadībat al-minqār*) :

وَحَظِيصَةُ الْمُنْقَارِ تَحْسِبُ أَنَّهَا نَهَلَتْ بِمُورِدٍ دَمْعِي الْمَسْفُوحِ
بَاحَتْ بِمَا تُخْفِي وَنَاحَتْ فِي الدُّجَى فَرَأَيْتُ فِي الْآفَاقِ دَعْوَةَ نُوْحٍ
نَطَقَتْ، بِمَا يُخْفِيهِ قَلْبِي، أَدْمُعِي وَأَطْلَمَا صَمَتَتْ عَنِ التَّصْرِيحِ⁷⁷

Cet oiseau, dont le roucoulement monotone évoque, dans les compositions élégiaques, le mal d'amour, est traditionnellement montré en empathie avec le sujet amoureux.

74 Cette appellation désigne la poésie amoureuse dite "courtoise" ou platonique, focalisée sur l'expression d'un amour unique et malheureux qui consume l'amant.

75 *Dālīyya*, v. 15 : "D'un amant libre, le discours de la passion platonique a fait, après l'avoir amadoué, un esclave".

76 *Dālīyya*, v. 21 : "J'étais inébranlable avant que la distance vienne emporter ce qui me restait de vie et m'arracher la peau et les os".

77 *Hā'īyya*, v. 4-6 : "On dirait que [la colombe] au bec comme] teinté de rouge s'est abreuvée à la source du flot de mes larmes/ Elle a révélé ses secrets et s'est lamentée dans les ténèbres de la nuit ; et j'ai vu, à l'horizon, l'appel de Noé /Mes pleurs ont révélé ce que mon cœur cachait, après avoir longtemps préféré se taire".

Dans la *bā'yya*, un paroxysme dans l'expression de cette passion brûlante est atteint lorsque le poète fait appel à deux éléments, l'Eau et le Feu, lesquels sont communément convoqués, dans la poésie amoureuse, pour décrire les manifestations du mal d'amour enduré par l'amant. Sont alors évoqués le feu intérieur qui le consume et les flots de larmes qui, bien qu'inondant son enveloppe corporelle, attisent le brasier plutôt que de l'éteindre :

فَوَأْدٌ عَلَى جَمْرِ الْبَعَادِ مُقَلَّبٌ يُمَاحُ عَلَيْهِ لِلْدُمُوعِ قَلِيبٌ
فَوَاللَّهِ مَا يَزْدَادُ إِلَّا تَلْهُبًا أَبْصَرْتُ مَاءً ثَارَ عَنْهُ لَهَيْبٌ⁷⁸

3.7 *Le rakb al-Ḥijāz*

Les trois poèmes évoquent la caravane de pèlerins en partance pour les Lieux saints, le *rakb al-Ḥijāz*, qui apparaît aussi sous l'appellation de « caravane de Médine » (*rakb Ṭayba*)⁷⁹. C'était, nous l'avons vu, un élément primordial du dispositif mis en place pour inciter les croyants à effectuer le pèlerinage. Ce motif constitue à la fois une sorte de trait d'union symbolique entre le sujet et l'objet de son désir et une cause de déchirement pour lui puisque, comme nous le verrons, des obstacles l'empêchent de rejoindre le convoi. Dans la *dālīyya*, la mention des pèlerins sur le départ (*murtaḥil*) est introduite par un *wāw rubba* :

وَمُرْتَحِلٌ أَجْرَيْتُ دَمْعِي خَلْفَهُ لِيَرْجِعَهُ فَاسْتَنْ فِي إِثْرِهِ قَصْدٌ⁸⁰

Tout le passage qui suit (v. 24-30) est marqué par la tension entre l'intention exprimée par le sujet de se joindre à ces hommes et son impuissance à réaliser cette aspiration. L'atmosphère bédouine et arabe du poème est renforcée par l'insertion de toponymes (v. 29 : Najd, une nouvelle fois, Ḥāḡir), de noms faisant allusion à des personnages liés à l'Arabie (v. 29 : Da'd et Su'dā, noms de femmes fréquemment employés dans la poésie ancienne), de termes techniques dénotant la marche des montures (v. 30 : *al-naṣṣ wa-al-wakhd*) et du nom *ḥimā*.

Dans la *bā'yya*, la caravane est évoquée à deux reprises (v. 10 et 21), l'accent étant mis sur la fatigue, l'éreintement et les frayeurs endurés par ce cortège :

78 *Bā'yya*, v. 33 et 34 : "Un cœur que l'on retourne sur les braises de l'éloignement ; Sur lui [a été creusé] un puits duquel on tire les larmes / Par Dieu ! Cela ne fait qu'attiser le brasier ! As-tu déjà vu de l'eau faire jaillir des flammes ?".

79 *Dālīyya*, v. 35-36.

80 *Dālīyya*, v. 24 : "J'ai lancé mes larmes à la poursuite d'un homme en partance pour le faire revenir ; elles ont volé vers lui en le suivant à la trace".

وَيَلْقَى رِكَابَ الْحَجِّ وَهِيَ طَلَاخٌ طَلَاخٌ، وَقَدْ لَبَّى النِّدَاءَ لَيْبٌ
(...)

ذَكَرْتُ بِهِ رَكْبَ الْحِجَازِ وَجِيرَةً أَهَابَ، بِهَا نَحَوُ الْحَيِّبِ، مُهَيَّبٌ⁸¹

3.8 Un sujet empêché

Dans les trois poèmes, le sujet se déclare donc impuissant à réaliser son souhait le plus cher, à savoir rejoindre la caravane qui lui permettrait de se rapprocher de l'objet de sa passion. La ferme volonté affirmée (*dālīyya*, v. 32 : *rumtu*, *i'tazamtu*) est contrecarrée par des obstacles qui empêchent cette dernière de se traduire en actes. Si le destin (*dālīyya*, v. 32 : *miqdār*), comme c'est souvent le cas, est présenté comme l'opposant ou le Tiers-actant s'employant à l'empêcher de partir, le sujet insiste aussi sur des fautes ou péchés (*'uyūb*) commis et rendant son départ impossible (*dālīyya*, v. 33 : *raqīqun badat li-l-mushtarīna 'uyū-buhu*). Il procède ainsi à une autocritique qui tourne à l'auto-flagellation, s'accusant d'avoir trop longtemps vécu dans la légèreté et la frivolité, comme dans ce vers de la *ḥā'īyya* :

لَهْنِي عَلَى عَمْرِ مَضَى أَنْضَيْتُهُ فِي مَلْعَبٍ لِلتَّرَهَاتِ فَسِيحٌ⁸²

Le portrait qu'il brosse de lui-même dans la *dālīyya* est tout aussi peu flatteur. Aux raisons déjà invoquées pour expliquer sa paralysie s'ajoute celle de son âge déjà avancé⁸³ :

إِلَى كَمْ أَرَانِي فِي الْبَطَالَةِ كَانِعًا وَعُمْرِي قَدْ وَلَّى وَوِزْرِي قَدْ عَدَا
لَعَلَّ زَمَانِي فِي لَعَلٍّ وَفِي عَسَى فَلَا عَزْمَةٌ تُمَضِّي وَلَا لَوْعَةٌ تَهْدَا
حُسَامُ جَبَانٍ كُلَّمَا شِيمَ نَصْلُهُ تَرَا جَعَ بَعْدَ الْعَزْمِ وَالتَّزَمَ الْغَمَدُ⁸⁴

81 *Bā'īya*, v. 10 et 21 : "Il rencontre la caravane du pèlerinage : chameaux éreintés, exténués, alors que l'homme avisé a répondu à l'appel [...] Il m'a rappelé celui qui appelait à grands cris les chameaux de la caravane du Hedjaz et des voisins de Dieu, [sur le chemin] les conduisant à leur aimé".

82 *Hā'īya*, v. 25 : "Hélas ! J'ai gâché ma vie passée en m'adonnant à toutes sortes de jeux frivoles".

83 La vieillesse n'est qu'un facteur parmi tous ceux qui, non précisés, peuvent constituer un obstacle. Dans tous les poèmes de ce type, Ibn al-Khaṭīb cultive le flou quand il s'agit de nommer ce qui l'empêche de partir. Voir à ce sujet F. Tahtah, *Al-ghurba wa-al-ḥanīn*, 334.

84 *Dālīya*, v. 59-61 : "Jusqu'à quand me verrai-je garroté, [contraint à] l'inaction, alors que ma vie me tourne déjà le dos et que pèse sur moi le fardeau de mes péchés ? / Ma vie s'est épuisée dans des 'peut-être' et des 'il se peut', sans jamais voir une résolution se traduire

Pour être en capacité de partir, le sujet devrait au préalable avoir « purgé ses dettes » (*bā'īyya*, v. 15 : *wa-tuqḍā duyūnī ba'da-mā maṭala al-madā*). Cette condition lui paraissant impossible à remplir, il n'a donc pas d'autre choix que celui d'accepter le départ et l'éloignement de la caravane. Son seul adjuvant, pour lutter contre la tristesse (*asan*) et la séparation (*bayn*), est sa constance (*ṣabr*). Tristesse, séparation et constance sont personnifiées sous la forme de combattants, mais la bataille qui s'engage tourne vite à l'avantage des deux premiers :

وما يَإِيَّ إِلَّا أَنْ سَرَى الرِّكْبُ مَوْهِنًا وَأَعْمَلَ فِي رَمْلِ الْحِمَى النَّصَّ وَالْوَحْدَا
وَجَاشَتْ جُيُوشُ الصَّبْرِ وَالْبَيْنِ وَالْأَسَى لَدَيَّ فَكَانَ الصَّبْرُ أَضْعَفَهَا جُنْدًا⁸⁵

Ce départ provoque chez le sujet une violente émotion (v. 30-31) qui l'amène à s'identifier à un oiseau aux ailes blessées incapable de suivre ses congénères :

مُخَلِّفٌ سِرْبٍ قَدْ أُصِيبَ جَنَاحُهُ وَطِرْنٌ فَلَمْ يَسْطِعْ مَرَاحًا وَلَا مَغْدَى⁸⁶

3.9 *Le raḥīl imaginaire*

Dès lors, on assiste à une sorte de dédoublement du sujet, de disjonction de son corps et de son esprit, le premier étant contraint à l'immobilité tandis que le second s'envole vers son but⁸⁷. Ainsi, dans la *dālīyya*, le sujet envoie ses larmes et son cœur en émissaire au-devant de la caravane (v. 24-25). Dans la *ḥā'īyya*, l'ambiguïté est encore plus grande : en effet, après avoir précisé que, contraint de renoncer à se rendre physiquement au Ḥijāz, son voyage s'effectuera par la pensée :

حَسْبِي وُلُوعًا أَنْ أَزُورَ بِفِكْرَتِي زُورَاهَا وَالْجِسْمُ رَهْنٌ تُزَوِّجُ⁸⁸

en action et sans jamais voir s'apaiser mon tourment / A peine la lame d'une épée d'un lâche est-elle tirée du fourreau qu'elle le réintègre, revenant sur sa résolution".

85 *Dālīyya*, v. 30-31 : "J'ai dû me résigner à [voir] la caravane s'ébranler pour son voyage nocturne, au cœur de la nuit, et lancer ses montures, dans le sable du *ḥimā*, à vive allure / Les armées de l'affliction, de la séparation et de la constance en moi se sont ébranlées, mais la constance était l'armée dont les soldats étaient les plus faibles".

86 *Dālīyya*, v. 35 : "Touché à l'aile, l'oiseau a été laissé en arrière par ses congénères ; eux ont pris leur envol, mais lui n'a jamais pu [les rejoindre]".

87 Fatima Tahtah parle de "scission" (*infisāl*), voir *Al-ghurba wa-al-ḥanīn*, 323.

88 *Hā'īyya*, v. 11 : "Mon désir ardent devra se contenter de rendre visite à ses visiteurs par la pensée, tandis que l'éloignement gardera mon corps en gage".

Cependant, à partir du vers 13, le sujet évoque, ce périple sur le mode du réel, décrivant, à la manière traditionnelle, l'atmosphère dysphorique d'une pérégrination nocturne, si bien que son arrivée à Médine semble relever d'une expérience vécue. Parmi les procédés narratifs mis en œuvre pour renforcer cette impression figure l'usage de l'accompli :

لَمَّا حَطَّطْتُ لِحَيْرٍ مِّنْ وَطِئِ الثَّرَىٰ عِغْنَانِ كُلِّ مُؤَلَّدٍ وَصَرِيحٍ⁸⁹

De ce fait, il est difficile, dans ce texte, de percevoir où se situe la frontière entre passé et présent, imaginaire et réalité, expérience et rêve, tant le poète brouille les pistes.

Cette ambiguïté est moins prégnante dans la *dālīyya*. Le périple y est, en effet, clairement annoncé comme étant réalisé « par procuration », puisque le sujet s'adresse directement aux pèlerins (*nashadtuka yā rakba l-Hijāz*), en utilisant la figure stylistique de l'*iltifāt*, pour leur souhaiter de trouver sur leur route de riches pâturages, de l'ombre et des aiguades, d'être épargnés par les bêtes sauvages et d'arriver au terme de leur voyage sans encombre⁹⁰. Par ce biais, nous suivons donc la caravane depuis son départ jusqu'à son arrivée à Médine (Ṭayba)⁹¹. C'est alors que le sujet charge cette caravane imaginaire de le représenter auprès du Prophète :

فَنُبَّ عَنْ بَعِيدِ الدَّارِ فِي ذَلِكَ الْحِمَى وَأَذْرَ بِهِ دَمْعًا وَعَقِرَ بِهِ حَدًّا
وَقُلُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَبْدٌ تَقَاصَرَتْ خُطَاهُ وَأُضْحِي مِنْ أَحَبِّهِ قُرْدًا⁹²

Dans ce poème, le sujet revient encore une fois au-devant de la scène après l'éloge du Prophète, placé au centre de la composition. Une séquence introduite par la formule *a-lā layta shi'rī* nous projette de nouveau dans un *raḥīl* imaginaire montrant le sujet en route vers l'Arabie. L'atmosphère bédouine est renforcée par l'usage de termes relatifs aux camélidés : *qilāš*, pluriel de *qalūs*, qui désigne une jeune chamelle déjà apte à être montée mais n'ayant pas encore perdu ses dents de devant, *ḍāmīr* et *shimilla*, qui mettent respectivement l'accent sur la minceur et la rapidité à la course de cet animal.

89 *Hā'īyya*, v. 19 : "Lorsque j'ai fait halte pour la meilleure [personne] ayant jamais foulé la terre, tenant les rênes de [ma monture], animal croisé ou pur-sang".

90 *Dālīyya*, v. 36-37.

91 *Dālīyya*, v. 39.

92 *Dālīyya*, v. 40-41 : "Sois le représentant, dans ce *ḥimā*, de celui qui est loin de la maison ! Verses-y des larmes et macule une joue de poussière ! / Et dis : 'Ô Envoyé de Dieu ! Un de tes serviteurs, impuissant à venir jusqu'à toi, a exposé [à sa place] l'un de ses amis'".

La présence insistante, dans ces deux vers, de ce lexique bédouin confère à ceux-ci une tonalité archaisante :

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَرَانِي نَاهِدًا أَقْوَدُ الْقِلَاصَ الْبُدْنَ وَالضَامِرَ النَّهْدَا
رَضِيعَ لِبَانِ الصِّدْقِ فَوْقَ شِمْلَةٍ مُضْمَرَةٍ وَسِدَّتْ مِنْ كُورِهَا مَهْدَا⁹³

Le sujet s' imagine au sein de la caravane, scandant la marche des chameliers de ses poésies :

فَتُهْدِي بِأَشْوَاقِي السُّرَاةُ إِذَا سَرَتْ وَتُحْدِي بِأَشْعَارِي الرِّكَابُ إِذَا تُحْدِي⁹⁴

3.10 *L'objet : une ambiguïté persistante*

Nous allons à présent nous intéresser au second pôle autour duquel ces poèmes s'organisent : l'objet du désir et de la quête. Une certaine ambiguïté règne quant à sa nature. Plus exactement, celle-ci n'est dévoilée au récepteur que progressivement. Ce procédé est conforme à la tradition de la poésie mystique, qui entretient le flou quant à l'identité de l'aimé.

L'objet apparaît sous plusieurs formes dans ces odes. Il est d'abord présenté comme un lieu cristallisant la nostalgie du sujet et son désir brûlant. Ce lieu se révèle par la suite être la métonymie de celui auquel il est intimement relié, à savoir, bien sûr, le Prophète.

Ainsi, dans la *dāliyya*, la première évocation de l'objet intervient au v. 11 et inaugure une nouvelle séquence. Le nom *bilādun*, placé en incipit de ce vers, nous informe que l'objet de la nostalgie du sujet est un pays auquel son âme est liée et qui est responsable de ses insomnies :

بِلَادُ عَهْدِنَا فِي قَرَارَاتِهَا الصَّبَا يَقْلُ لِذَلِكَ الْعَهْدِ أَنْ يَأْلَفَ الْعَهْدَا⁹⁵

93 *Dāliyya*, v. 63-64 : "Ah ! Me verrai-je un jour, me précipiter [vers ces lieux], à la tête de jeunes chamelles grasses et d'une autre très mince mais néanmoins charnue / Nourri du lait de la sincérité et montant une chamelle rapide à la course et dressée à la docilité, sa selle en guise de berceau ?".

94 *Dāliyya*, v. 65 : "En chemin, les voyageurs nocturnes sont guidés par mes désirs, et les montures sont stimulées par mes poésies".

95 *Dāliyya*, v. 11 : "Un pays qui fut le théâtre de notre amour de jeunesse ; bien rarement tenus sont les engagements pris en ce temps [de la jeunesse]". On note, dans ces vers, la présence obsédante de la racine 'hd, qui met l'accent sur la notion de pacte et de fidélité, même si, dans le second hémistiche, nous sommes en présence d'une paronomase (*jinās tāmm*) qui répète le nom 'hd dans des acceptions différentes. Un peu plus loin, au vers 14, on note l'emploi des deux verbes 'ahada et 'aqada qui renforcent encore cette insistance.

Mais quel est ce pays ? On pourrait d'abord penser que le poète s'apprête à évoquer son pays natal, le Royaume de Grenade. En effet, ce lieu est d'abord présenté comme le pays des amours juvéniles (*ṣibā*). Néanmoins, dès le vers suivant, nous découvrons que cette terre est plantée d'espèces végétales arabiques : le saule (*al-bān*), l'armoise (*al-shiḥ*) et la myrte ou bois d'aloès (*al-rand*). Plus loin, l'ambiguïté est totalement levée, dévoilant que ce pays vers lequel convergent tous les sentiments nostalgiques du sujet n'est autre que l'Orient :

لِيَ اللَّهِ كَمْ أَهْذِي بَجَدٍّ وَحَاجِرٍ وَأَكْنِي بِدَعْدٍ فِي غَرَامِي أَوْ سَعْدِي⁹⁶

Plus loin encore, un procédé de focalisation resserre l'espace autour du tombeau du Prophète (*al-qabr al-muqaddas*, *al-laḥd*), lieu qui diffuse une lumière capable de soigner les cœurs les plus durs et les yeux chassieux :

إِذَا أَنْتَ شَافَهْتَ الدِّيَارَ بِطَيْبَةٍ وَجِئْتَ بِهَا الْقَبْرَ الْمُقَدَّسَ وَاللَّحْدَا
وَأَنْسَتْ نُورًا مِنْ جَنَابِ مُحَمَّدٍ يُدَاوِي الْقُلُوبَ الْغُلْبَ وَالْأَعْيُنَ الرُّمْدَا⁹⁷

De cet espace sans pareil auquel aspire si fortement le sujet, émane un parfum délicieux :

إِلَى أَنْ أَحْطَ الرَّحْلَ فِي تُرْبِكَ الَّذِي تَضَوَّعَ نَدَاً مَا رَأَيْنَا لَهُ نَدَاً⁹⁸

Dans la *ḥā'īyya*, de la même façon, il est tout d'abord question d'un lieu qualifié de *ḥimā*, terme complexe et répété deux fois dans le premier hémistiche du neuvième vers :

جَادَ الْحِمَى بَعْدِي، وَأَجْرَاعَ الْحِمَى جَوْدٌ تَكِلُّ بِهِ مُتُونُ الرِّيحِ⁹⁹

Depuis la période préislamique, où il désignait un riche pâturage déclaré interdit d'accès et d'usage par celui ou ceux qui s'en étaient arrogé la jouissance¹⁰⁰,

96 *Dālīyya*, v. 28 : "Dieu ! Combien de fois [m'entend-on] délirer à propos du Najd et de Ḥājir, et appeler Da'd et Su'dā sous le coup de la passion !".

97 *Dālīyya*, v. 38-39 : "Lorsque tu t'es approché des demeures à Médine et que tu t'es rendu au tombeau sacré / Et que tu as été baigné par une lumière [irradiant] l'espace de Muḥammad, laquelle guérit les cœurs insensibles (car trop épais) et les yeux chassieux".

98 *Dālīyya*, v. 65 : "Jusqu'à ce que je pose le pied sur ta terre, qui exhale un parfum d'ambre gris et ne ressemble à rien de ce que nous connaissons".

99 *Ḥā'īyya*, v. 9 : "Qu'après moi le *ḥimā* et ses terrains sablonneux reçoivent une pluie si abondante que le vent peinera à la charrier".

100 Voir Chelhod, "Ḥimā".

le nom *himā* est investi d'une forte charge symbolique, liée à l'idée d'un lieu protégé et défendu. Ce vers reprend une thématique traditionnelle du *nasīb ṭalalī* exprimant le vœu que ce lieu vers lequel vont toutes les pensées du sujet bénéficie, en son absence, de la clémence des éléments et soit copieusement arrosé.

Dans le vers suivant, le lieu cristallisant la nostalgie est évoqué, cette fois, par un nom dénotant les demeures par excellence, celles auxquelles on est viscéralement attaché : *al-manāzil* :

هَنَّ الْمَنَازِلُ مَا فُؤَادِي بَعْدَهَا سَالٍ وَلَا وَجْدِي بِهَا يَمْرُجٌ¹⁰¹

Ce n'est que beaucoup plus loin dans le poème que la nature de ce *himā* est précisée par une annexion et que ce lieu est ainsi mis directement en relation avec le tombeau du Prophète :

لِي فِي حِمِّي ذَاكَ الضَّرِيحِ لُبَانَةً إِنَّ أَصْبَحْتُ لُبْنَى أَنَا ابْنُ ذَرِيحٍ
وَبِمَهْبِطِ الرُّوحِ الْأَمِينِ أَمَانَةٌ الْيَمِينُ فِيهَا وَالْأَمَانُ لِرُوحِي¹⁰²

L'allusion faite dans ces vers à un couple mythique d'amants « courtois », Lubnā et le poète Qays b. Dhariḥ (m. 68/680), sert à illustrer la nature exceptionnelle du lien qui relie le sujet, qui s'identifie à Qays, au tombeau, assimilé à la femme aimée, Lubnā. Mais l'on ne trouve nulle trace ici du sentiment d'insécurité pouvant naître d'une passion contrariée. Bien au contraire, trois occurrences de la racine *'m-n* (*amīn*, *amāna* et *amān*) mettent, dans le second vers, l'accent sur le sentiment de sûreté et de confiance sans égal qui témoigne de la qualité du lien qui rattache le sujet au lieu.

Dans la *bā'ya*, en revanche, l'identification de l'objet du désir ne passe pas par la phase de la métaphorisation. Si, dans le premier vers, le pronom personnel de deuxième personne, *anta*¹⁰³, relayé dans les vers suivants par le pronom affixe de même personne, peut encore prêter à confusion, toute ambiguïté est levée au vers 18 :

101 *Ḥā'yya*, v. 10 : "Ce sont les demeures : mon cœur, séparé d'elles, ne saurait se consoler, ni ma passion se calme".

102 *Ḥā'yya*, v. 28-29 : " [je brûle] d'un ardent désir pour le *himā* du tombeau et s'il se muait en Lubnā, je serais Ibn Dhariḥ / En ce lieu où l'esprit sûr est descendu, règnent la sécurité et la félicité, et mon esprit s'y sent protégé".

103 Voir *infra*.

وَلَكِنَّكَ الْمَوْلَى الْجَوَادُ وَجَارُهُ عَلَى أَيِّ حَالٍ كَانَ لَيْسَ يَخِيبُ¹⁰⁴

3.11 *L'éloge du Prophète*

Les séquences des poèmes dévolues à l'éloge du Prophète à proprement parler ne se départissent pas du ton de dévotion lyrique qui empreint l'ensemble de la composition. L'existence d'un lien privilégié et individuel unissant le poète et Muḥammad y est sans cesse réitérée. Dans la *dālīyya*, l'adresse au Prophète, comme nous l'avons dit, se fait par l'intermédiaire des pèlerins dont nous avons suivi la progression jusqu'au Ḥijāz. L'éloge (*midḥa*) y est présenté comme le seul moyen dont dispose le sujet, contraint de vivre le moment de la rencontre à distance et par procuration, pour rejoindre le Prophète. C'est une manière, pour Ibn al-Khaṭīb, de nous dire la capacité du discours poétique à effacer la distance, permettant ainsi à la clémence (*raḥma*) de Muḥammad de l'atteindre :

وَلَمْ يَسْتَطِعْ مِنْ بَعْدِ مَا بَعْدَ الْمَدَى سِوَى لَوْعَةٍ تَعْتَادُ أَوْ مِدْحَةٍ تُهْدَى
تَدَارِكُهُ يَا غَوْثَ الْعِبَادِ بِرَحْمَةٍ جُودُكَ مَا أَجْدَى وَكَفْكَ مَا أُنْدَى¹⁰⁵

Contrairement à ce qui se passe dans d'autres *madā'iḥ nabawīyya*, il n'est pas question, dans cette *qaṣīda*, des miracles (*mu'jizāt*) attribués au Prophète¹⁰⁶. L'éloge se concentre avant tout sur les vertus exceptionnelles qui lui ont été conférées par Dieu, les *shamā'il* ou *dalā'il al-nubuwwa* qui, depuis le début du XI^e siècle, étaient convoquées en prose comme en poésie quand il s'agissait de désigner le Prophète¹⁰⁷. La générosité et la protection des croyants sont les premières évoquées. Le vers 43, que nous venons de citer, met l'accent sur la première (*fa-jūduka mā ajdā wa-kaffuka mā andā*), tandis que le vers 44 insiste sur la seconde :

104 *Bā'iyya*, v. 18 : "Mais tu es le seigneur généreux, et, quelle que soit sa situation, celui qui vit près de lui ne pourra jamais être déçu".

105 *Dālīyya*, v.42-43 : "Réduit, du fait de la distance, [à vivre dans] un tourment sans merci et [à dire] des louanges vers toi guidées / Offre-lui réparation, Ô toi dont la clémence porte secours aux hommes, car rien n'est plus salubre que ta générosité et rien n'est plus généreux que ta main".

106 Ainsi, la *Burda* d'al-Būṣīrī utilise de nombreux éléments dérivés de la *Sīra*, dans lesquels les miracles, à savoir le Saint Coran, l'ascension nocturne etc ... sont incorporés comme des extensions à l'éloge.

107 Voir Schimmel, *And Muhammad is His Messenger*, 32-33 et 180-181. L'auteur mentionne que ces qualités et vertus furent rassemblées à cette époque par les savants (par exemple Tha'labī (m. 427/1035)) et constituées en genre littéraire.

أَجَارَ بِكَ اللَّهُ الْعِبَادَ مِنَ الرَّدَى فَبَوَّأَهُمْ ظِلًّا مِنَ الْأَمْنِ مُمْتَدًّا¹⁰⁸

Dans les deux cas, les images convoquées (la main ruisselante, l'ombre étendue) constituent des réminiscences des motifs les plus fréquemment usités dans le *madiḥ* depuis l'époque la plus ancienne mais font aussi écho à des expressions coraniques¹⁰⁹.

Ces vertus sont aussi les premiers traits attribués au Prophète dans la *bā'īyya*. Il y apparaît, comme nous l'avons vu, sous l'appellation d'*al-mawlā al-jawād* (v. 18). Dans ce vers et le suivant, le poète insiste sur la fiabilité de la protection accordée par le Prophète : nul ne sera déçu ni ne se sentira oppressé en sa proximité (voir v. 19) :

وَلَكِنَّكَ الْمَوْلَى الْجَوَادُ، وَجَارُهُ عَلَى أَيِّ حَالٍ كَانَ، لَيْسَ يَخِيبُ
وَكَيْفَ يَضِيقُ الذَّرْعُ يَوْمًا بِقَاصِدٍ وَذَلِكَ الْجَنَابُ الْمُسْتَجَارُ رَحِيبٌ¹¹⁰

Dans la *dālīyya*, le poète évoque ensuite la manière dont Dieu a élevé la personne de Muḥammad au rang d'être exceptionnel : Il lui a accordé la satisfaction, l'a couronné et revêtu de gloire, a purifié son cœur, l'a couvert de lumière et l'a doté d'une droiture sans égal :

حَمَى دِينَكَ الدُّنْيَا وَأَقْطَعَكَ الرِّضَا وَتَوَجَّحَكَ الْعُلْيَا وَالْبَسَكَ الْحَمْدَا
وَطَهَّرَ مِنْكَ الْقَلْبَ لَمَّا اسْتَخَصَّهُ فَخَلَّلَهُ نَوْرًا وَأَوْسَعَهُ رُشْدًا¹¹¹

La représentation du Prophète sous la forme d'un être de lumière est une constante que nous trouvons dans l'ensemble de la poésie soufie¹¹².

Le vers suivant insiste sur le zèle mis par Muḥammad à répondre à l'appel divin et à suivre la voie qui lui a été indiquée, ainsi que sur les privilèges qui lui ont été consentis. Ainsi, la soif lui a été à jamais épargnée et son cœur a été préservé contre toute dépravation, nulle rouille ne pouvant l'entacher.

108 *Dālīyya* : v. 44 : "Dieu t'a fait le protecteur des hommes contre la mort, les plaçant ainsi sous de spacieux ombrages, [leur assurant] la sécurité".

109 L'expression *zill mumtadd* est un intertexte coranique (*zill mamdūd*, Q 56 : 30).

110 *Bā'īyya*, v. 18-19 : "Mais tu es le seigneur généreux et, quelle que soit sa situation, celui qui vit près de lui ne pourra jamais être déçu / Comment se pourrait-il qu'un jour quelqu'un venant à toi se sente réduit à l'impuissance, alors que l'espace [où s'étend ta] protection est si spacieux ?".

111 *Dālīyya*, v. 45-46. Nous remarquons que le poète passe, dans ces vers, de la deuxième à la troisième personne pour désigner le Prophète, à la faveur du procédé de l'*iltifāt*.

112 Voir à ce sujet : Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, 126-127.

دَعَاهُ فَمَا وَلَّى، هَدَاهُ فَمَا غَوَى سَقَاهُ فَمَا يَظْمَأُ، جَلَاهُ فَمَا يَصْدَأُ¹¹³

Le vers qui suit, quant à lui, traduit l'adhésion d'Ibn al-Khaṭīb à la théorie de la préexistence du Prophète Muḥammad¹¹⁴ :

تَقَدَّمَتْ مُخْتَارًا تَأَخَّرَتْ مَبْعَثًا فَقَدْ شَكَّتْ عَلَيْكَ الْقَبْلَ وَالْبَعْدُ¹¹⁵

Un degré supérieur est encore atteint quant à la nature supra humaine du Prophète lorsque celui-ci est présenté comme la « la cause de l'univers » (*'illat al-kawn*) et le « but ultime de tout » (*anta l-qaṣḍu fihi*) :

وَعِلَّةُ هَذَا الْكَوْنِ أَنْتَ وَكُلُّهَا أَعَادَ فَأَنْتَ الْقَصْدُ فِيهِ وَمَا أَبْدَى
وَهَلْ هُوَ إِلَّا مَظْهَرُ أَنْتَ سِرُّهُ لِيَتَنَازَرَ فِي الْخَلْقِ الْمُكِبُّ مِنَ الْأَهْدَى¹¹⁶

Le Prophète est présenté comme appartenant tant au monde des secrets (*'ālam al-asrār*) qu'au monde sensible (*'ālam al-ḥiss*). Dans le premier, son être diffuse la lumière qui provoqua l'effondrement du *ṭawd* lorsqu'elle lui apparut, tandis que, dans le monde sensible, il est un refuge pour tous ceux qui cherchent la guérison et la guidance¹¹⁷.

Des procédés stylistiques confèrent à l'ensemble de la séquence une expressivité qui, sans nul doute, visait à produire un effet sur l'assemblée lors de la déclamation de ces odes en public. On note ainsi l'emploi de l'anaphore, avec la répétition de la formule *'alayka ṣalāt Allāh*¹¹⁸, qui était considérée comme un passage obligé dans ce type de poèmes, et l'introduction d'une série d'annexions qualificatives introduites par le vocatif qui présentent le Prophète

113 *Dālīyya* v. 47 : " [Dieu] l'a appelé et il ne s'est pas dérobé, Il l'a guidé et il ne s'est pas égaré, Il l'a abreuvé si bien qu'il n'a jamais connu la soif, Il l'a poli de telle façon que nulle rouille ne l'a jamais entaché".

114 Voir à ce sujet Addas, *La maison muhammadienne*, 28, et Schimmel, *And Muhammad is His Messenger*, 132-133.

115 *Dālīyya*, v. 48 : "Tu fus le premier élu et le dernier envoyé ; ta gloire englobe l'avant et l'après".

116 *Dālīyya*, v. 49-50 : "Et tu es la justification de cet univers, et tout ce qu'Il a fait, que ce soient des premières fois ou des répétitions, tu en es le but ultime / Cet [univers] est-il autre chose qu'une scène dont tu es le secret afin que, dans la création, celui qui marche le visage abattu soit distingué de celui qui est le mieux guidé". On note dans ce dernier vers un intertexte coranique qui fait écho au verset : *a-fa-man yamshī mukibban 'alā wajhihi ahdā am man yamshī sawiyyan 'alā širāṭin mustaqīm* (Q 67 : 22).

117 *Dālīyya* v. 51-52.

118 *Dālīyya*, v. 56-58.

successivement comme « le meilleur des envoyés », « le guide le plus noble », « celui qui rend la vue aux aveugles » :

عَلَيْكَ صَلَوةُ اللَّهِ، يَا خَيْرَ مُرْسَلٍ وَأَكْرَمَ هَادٍ، أَوْضَحَ الْحَقِّ وَالرُّشْدَ¹¹⁹

Cependant, au sein même de l'éloge, le sujet intervient pour réitérer son aveu de faiblesse et d'impuissance. Il se représente, en grand danger, suspendu au bord de l'abîme de l'enfer (*hāwin 'alā shafan min al-nār*)¹²⁰. Après avoir déclaré pouvoir se rapprocher de son but ultime grâce à la louange, il minimise à présent cette possibilité dans la mesure où, ayant été loué par Dieu lui-même, le Prophète n'a nul besoin d'un éloge supplémentaire :

بِمَاذَا عَسَى يُنَيِّنِي عَلَيْكَ مُقَصِّرٌ وَلَمْ يَأَلْ فِيكَ اللَّهُ مَدْحًا وَلَا حَمْدًا¹²¹

Selon Annemarie Schimmel, la formulation « Dieu lui-même l'a loué » a beaucoup embarrassé les poètes¹²², car il était périlleux de chercher à surpasser les louanges du Prophète figurant dans le Coran.

On retrouve cette problématique dans la *hā'īyya*, où le sujet insiste sur son incapacité à rivaliser avec le texte coranique, dont la *faṣāḥa* est inégalable et inégalée :

مَدَحَتَكَ آيَاتُ الْكِتَابِ فَمَا عَسَى يُنَيِّنِي عَلَى عَلَيْكَ نَظْمٌ مَدِيحِي
وَإِذَا كَتَبُ اللَّهُ أَتَى مُفْصِحًا كَانَ الْقُصُورُ قُصَارُ كُلِّ فَصِيحٍ¹²³

Cette déclaration d'humilité fait toutefois partie des *topoi* de la poésie laudative et relève de la figure de la prétérition : se prétendre incapable de décrire ou louer un être parfait (qu'il s'agisse, comme ici, du Prophète ou, ailleurs, d'un souverain) n'empêche pas le poète de se livrer à cet exercice. Et c'est ainsi que, dans la *dālīya*, il entame, à partir du vers 67, une nouvelle séquence d'éloge de six vers ayant pour objet, cette fois, la naissance de Muḥammad. Néanmoins, seuls quelques éléments du riche récit concernant cet événement sont évoqués.

119 *Dālīyya a*, v. 56 : « Que la bénédiction de Dieu soit sur toi, ô meilleur des envoyés et plus noble des guides, manifestation la plus claire de la vérité et de droiture ».

120 *Dālīyya*, v. 55.

121 *Dālīyya*, v. 55 : « De quels moyens un homme réduit à l'impuissance dispose-t-il pour te célébrer, alors que Dieu t'a couvert de louanges et de gloire ? ».

122 Schimmel, *And Muhammad is his Messenger*, 176-177.

123 *Hā'īyya*, v. 36-37 : « Les versets du Livre t'ont loué et, de ce fait, les vers de mon panégyrique sont bien incapables de chanter ta gloire / Là où le Livre de Dieu a loué avec éloquence, l'insuffisance est le degré le plus abouti [que peut espérer atteindre] un homme éloquent ».

Parmi eux, figure des événements considérés comme des « miracles ». Cette naissance provoque ainsi en premier lieu un ébranlement du monde et l'illumination des palais de la ville syrienne de Boṣrā¹²⁴ :

بِمَوْلِدِكَ اهْتَزَّ الْوُجُودُ وَأَشْرَقَتْ قُصُورُ بَصْرَى ضَاءَتْ الْهَضْبُ وَالْوَهْدَا¹²⁵

Il est fait référence ici à une tradition selon laquelle la mère du Prophète, Amina, aurait vu, au moment de l'accouchement, sortir de son corps une vive lumière éclairant l'Orient et L'Occident et illuminant jusqu'aux palais de Syrie¹²⁶.

Suit l'évocation du vent de panique s'emparant de symboles particulièrement emblématiques du monde préislamique, les idoles et le palais de Chosroès. Terrorisées, les premières se prosternent tandis que le second s'effondre :

وَمِنْ رُغْبِهِ الْأَوْتَانُ خَرَّتْ مَهَابَةً وَمِنْ هَوْلِهِ إِيوَانُ فَارِسَ قَدْ هَدَأَ¹²⁷

Enfin, les rivières abaissent leur niveau en signe d'humilité et de respect, tandis que l'on assiste à l'extinction du feu des Perses :

وَعَاظَ لَهُ الْوَادِي وَصَبَحَ عَرَّةُ بَيُوتًا لِنَارِ الْفُرْسِ أَعَدَمَهَا الْوَقْدَا¹²⁸

Notons que ces événements furent assez tôt incorporés au récit de la naissance du Prophète. Ils figurent, par exemple, chez Ṭabarī¹²⁹ et sont aussi présents en poésie : ainsi, al-Būṣīrī les intègre dans sa *Burda* et insiste sur l'ébranlement des

124 Ville de la Syrie méridionale, fondée par les Romains, Boṣrā était à l'époque un centre commercial important.

125 *Dālīyya*, v. 67 : "Ta naissance a provoqué l'ébranlement du monde et une illumination des palais de Boṣrā qui irradiia dans toute la région".

126 Voir Schimmel, *And Muhammad is His Messenger*, 149. Elle signale que Ḥassān b. Thābit avait déjà évoqué cette lumière dans l'un de ses vers. Au IX^e siècle, celle-ci est déjà traitée comme une réalité matérielle par l'historien Ibn Sa'd. Ibn al-Jawzī (m. 597/1200-1) fit mention de l'illumination des palais de Boṣrā par cette lumière intense. Et lorsque le Qāḍī 'Iyāḍ, dont l'œuvre, comme nous l'avons vu, fut fondamentale dans le développement de la dévotion du Prophète dans l'Occident musulman, décrit la naissance de celui-ci, il ne mentionne qu'un seul « miracle » : cette lumière irradiante.

127 *Dālīyya*, v. 68. L'effondrement de l'*ʿIwān* de Chosroès servit aux Arabes de métonymie à la chute de l'empire perse, le nom arabe pour l'empereur perse, Kisrā, évoquant la racine arabe *k-s-r* (« casser »). Notons que le verbe employé ici (*hudda*) est coranique (Q 19 : 90).

128 *Dālīyya*, v. 69 : "L'eau de rivière pour lui disparut dans le sol et sa gloire salua au matin les maisons [abritant] les foyers des Perses, dont elle avait anéanti le feu".

129 Voir Katz, *The Birth of the Prophet*, 39-40.

colonnes du palais de Chosroès, l'extinction du feu des Perses et le tarissement de leurs sources intervenus le jour de la naissance du Prophète¹³⁰.

Le vers 72 de la *dālīyya* sert de transition entre l'éloge du Prophète et celui du *mamdūh*, le sultan mérinide Abū Sālim Ibrāhīm. Dans ce panégyrique de facture traditionnelle, dont le nom est cité à deux reprises¹³¹, l'accent est mis sur la légitimité religieuse de cette dynastie, notamment avec l'emploi de la racine *kh-l-f*, sur laquelle sont formés les substantifs *khilāfa* (califat) et *khalīfa* (calife). Les Mérinides sont décrits châtiant sévèrement leurs ennemis et remettant les hommes en perdition dans le droit chemin. Le poète exalte aussi, sans surprise, leurs bienfaits notoires et leur sagesse exercée sans ostentation¹³². Le poème se termine par une déclaration d'allégeance du poète au sultan.

Dans la *ḥā'īyya*, l'éloge du Prophète, qui se déploie entre les vers 20 et 29, se caractérise par l'emploi de formules davantage empreintes d'une tonalité soufie. Néanmoins, Lisān al-Dīn se focalise sur les vertus et propriétés du Prophète déjà observées, à savoir : son rôle de protecteur irremplaçable auprès des croyants (*ruḥmā ilāhi l-'arshi bayna 'ibādihi et kaḥf al-anām*¹³³). Il est présenté comme « le meilleur conseiller et l'être le plus digne de leur confiance » (*yā khayra mu'tamanin wa-khayra naṣīhī*)¹³⁴, « le plus fiable transmetteur de la parole divine » (*wa-amīnihi l-arḍā 'alā mā yūḥī*)¹³⁵, « le maître de la vérité » (*rabbu l-maqāmi l-ṣidqi*)¹³⁶. Occupant une place unique auprès de Dieu (*yā ṣafwata Allāhi l-makīna makānuhu*)¹³⁷, il en est le signe le plus évident, qui répand sa lumière sur le monde :

وَالْآيَةُ الْكُبْرَى الَّتِي أَنْوَرُهَا ضَاءَتْ أَشْعَتْهَا بِصَفْحَةِ يُوح¹³⁸

La *bā'īyya* se démarque quelque peu des deux autres poèmes dans sa partie dévolue à l'éloge. Nous n'y trouvons pas, en effet, de panégyrique « en règle » du Prophète, même si celui-ci est aussi désigné comme « le sceau de la prophétie » (*a-yā khātima l-rusli*, v. 32). L'accent y est plutôt mis sur la défense de l'islam et la lutte contre l'infidèle, ce passage entrant en résonance avec la

130 Al-Būṣīrī, *Burda*, 70-71, v. 61-64.

131 *Dālīyya*, v. 79.

132 *Dālīyya*, v. 77-78.

133 *Ḥā'īyya*, v. 20 et 23.

134 *Ḥā'īyya*, v. 30.

135 *Ḥā'īyya*, v. 20.

136 *Ḥā'īyya*, v. 22.

137 *Ḥā'īyya*, v. 30.

138 *Ḥā'īyya*, v. 21 : « Et le signe suprême dont les rayons de lumière éclairent la face du soleil ».

valorisation du *jihād* caractérisant la période mais aussi, plus généralement, la poésie d'al-Andalus¹³⁹. Cela s'explique sans doute en grande partie par le fait que, comme nous l'avons mentionné, ce poème introduisait une épître rédigée au nom du sultan nasride Muḥammad v al-Ghanī bi-llāh. Ainsi, après avoir rappelé la menace planant sur les Musulmans, représentée par des scorpions s'efforçant d'éteindre la lumière de l'islam allumée par le Prophète¹⁴⁰, le poète évoque les martyrs de la foi tombés lors des batailles menées pour défendre cette religion :

فَكَمْ مِنْ شَهِيدٍ فِي رِضَاكَ، مُجَدَّلٍ يُظَلِّلُهُ نَسْرٌ وَيَنْدُبُ ذَيْبٌ
تَمَرُ الرِّيحُ الْعُقْلُ فَوْقَ كُلِّهِمْ فَتَعَبَقَ مِنْ أَنْفَاسِهَا وَطَاطَبُ¹⁴¹

La foi et la dévotion envers le Prophète sont présentées comme un atout essentiel quand il s'agit de mener bataille et d'engranger les victoires contre les Chrétiens :

وَلَوْلَاكَ لَمْ يُعْجَمَ مِنَ الرُّومِ عُوْدُهَا فَعُوْدُ الصَّلِيبِ الْأَعْجَمِيِّ صَلِيبُ
مَنَابِرٍ عَزَّ أَدْنُ الْفَتْحِ فَوْقَهَا وَأَفْصَحَ لِلْعَصَبِ الطَّرِيرِ خَطِيبُ¹⁴²

4 Conclusion

À l'issue de notre étude, comment pouvons-nous caractériser les poèmes d'éloge du Prophète d'Ibn al-Khaṭīb ? L'une de leurs spécificités réside dans leur caractère composite qui brasse des motifs et des styles appartenant à divers genres poétiques arabes : l'élégie préislamique, le panégyrique de cour traditionnel, la poésie soufie, les *Hijāziyyāt* du XI^e siècle, la poésie paysagère andalouse, la

139 Cette thématique, nommée *istinjād*, est très présente, par la force des choses, dans la poésie d'al-Andalus et se développe au rythme des victoires chrétiennes. L'une des références en la matière est sans conteste la *qaṣīda* d'Ibn al-Ābbār (m. 658/1260) adressée au souverain hāfside de Tunis au moment où Valence était assiégée par les armées chrétiennes.

140 *Bā'īyya*, v. 38-39.

141 *Bā'īyya*, v. 40-41 : "Combien de martyrs, jetés à terre, pour ton agrément, [reposant] à l'ombre des vautours et pleurés par les loups / En passant au-dessus de leurs blessures, les vents insoucians s'imprègnent de leurs effluves et embaument".

142 *Bā'īyya*, v. 44 : "Sans toi, Le bois des Chrétiens n'aurait pas été marqué de points diacritiques, car le bois de la croix étrangère est solide" et 47 : "Chaires de gloire du haut desquelles la victoire a appelé à la prière, et où le prédicateur a prononcé un prône éloquent [adressé] à des épées extrêmement tranchantes".

thématique de *l'istiḡāḍ*, lui aussi très lié à la production d'al-Andalus, etc ... Ibn al-Khaṭīb manie avec virtuosité toutes ces composantes et les fond dans des compositions très cohérentes organisées autour de la relation individuelle et privilégiée liant le sujet au Prophète.

Si nous nous référons de nouveau à la distinction établie par Suzanne Pinckney Stetkevych entre éloges du prophète d'inspiration soufie et odes dites « de supplication », il apparaît clairement que les textes qui nous occupent sont beaucoup plus proches du premier type que du second¹⁴³. En effet, il n'est pas question, dans ces poèmes, d'une évolution du sujet, d'un trajet qui le mènerait d'une position à une autre. La structure de ces *qaṣīdas* peut être définie comme cyclique, les retours au pôle « sujet » se multipliant et constituant une sorte d'antienne. Ceux-ci ont pour conséquence une rupture d'équilibre entre les séquences élégiaques centrées sur le sujet et celles dédiées à l'éloge du Prophète à proprement parler, au détriment de ces dernières. Ce déséquilibre entre thuriféraire et objet de l'éloge n'est pas, loin s'en faut, chose nouvelle dans la poésie arabe. C'était d'ailleurs l'une des marques des panégyriques d'al-Mutanabbī. En al-Andalus, Ibn Darrāj al-Qaṣṭallī composa, durant la *Fitna* du début du v^e/xi^e siècle, des panégyriques qui, à l'instar de ceux de son prédécesseur oriental, auquel il fut souvent comparé, accordaient la part belle au sujet qu'il y installait, la *shakwā* y prenant nettement le pas sur la louange.

Quoiqu'il en soit, nous espérons que l'analyse de l'ensemble des *mada'ih nabawiyya* et *mawlidīyyāt* de Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb, que nous projetons, nous permettra d'affiner ces premiers résultats.

Bibliographie

Sources

Būṣīrī. *al-Burda*, Paris, Al-Bouraq, 2013.

Ibn 'Idhārī. *Kitāb al-Bayān al-mughrib*, section "Almohades", Rabat 1985, 418-425

Ibn al-Khaṭīb. *al-Iḥāṭa fī Akhbār Gharnāṭa*, éd. Y. 'A. Ṭawīl, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīya, 2003.

Ibn al-Khaṭīb. *Dīwān*, éd. M. Miftāḥ, Casablanca, Dār al-thaqāfa, 2 tomes, 1989.

Ibn al-Khaṭīb. *Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-sharīf*, éd. M. al-Kattānī, Beyrouth, Dār al-Thaqāfa, 1970.

143 Même si la *dālīyya* se clôt par un panégyrique des plus classiques, adressé au sultan mérinide. En effet, cette dernière séquence apparaît comme une sorte d'appendice obligatoire bien plus que comme une partie constitutive du *madīḥ nabawī*.

- Ibn Sahl al-Ishbīlī. *Dīwān*, éd. M. F. Dughaym, Beyrouth, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998.
- Maqqarī, A. *Nafḥ al-Ṭīb*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1988.
- Maqqarī, A. *Azhār al-riyāḍ*, Ṣundūq Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, vol. 1-3, Le Caire, 1939-1942, vol. 4-5, Rabat, 1978-1980.

Etudes

- Abbādī A. M. "Mu'allafāt Lisān al-Dīn b. al-Khaṭīb fī al-Maghrib", *Hespérís* 47 (1959), 247-253.
- Addas Cl. *La maison muhammadienne : Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, Gallimard, 2015.
- 'Arafat W. "Ḥassān b. Thābit", in *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online 14 March 2020 http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_2800.
- Arazi A. "al-Nābigha al-Dhubyānī", in *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online 14 March 2020 http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_5703.
- Arié R. "Lisān al-Dīn b. al-Khaṭīb. Quelques aspects de son œuvre", in *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabici e Islamici*, Naples, Istituto Universitario Orientale (1967) 69-81.
- Arié R. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, De Boccard, 1973.
- Basset R. "Ka'b b. Zuhayr", in *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online 14 March 2020 http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_3733.
- Buresi P. et Ghouirgate M. *Histoire du Maghreb médiéval*, Paris, Armand Colin, 2014.
- De la Granja F. "Las fiestas cristianas en al-Andalus", *al-Andalus* 34 (1969), 1-53.
- Encyclopédie de l'Islam* (Réd.), "Al-Būṣīrī", in *EI²*, Suppl. Livr. 3-4, 158-9.
- Ferhat H. "Le culte du Prophète au Maroc au XIII^e siècle : organisation du pèlerinage et célébration du *mawlid*", in A. Vauchez, éd., *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 213/1 (1995), 89-97.
- Ferhat H. "Chérifisme et enjeux du pouvoir au Maroc", *Oriente moderno*, Nuova serie, Anno 18 (79), n° 2 (1999), 473-481.
- Huici-Miranda, A. "La Toma de Salé por la escuadra de Alfonso X", *Hespérís*, xxxix (1952), 41-74.
- Kably M. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.
- Katz, M. H. *The Birth of the Prophet Muhammad*, London, Routledge, 2002.
- Knysh, A. "Ibn al-Khaṭīb", in M. R Menocal, R. P. Scheindlin and M. Sell, eds. *The Literature of Al-Andalus*, Cambridge University Press, 2000, 358-371.
- Makkī, M. 'A. *Al-madā'ih al-nabawiyya*, Gizah, al-Sharika al-miṣriyya al-'ālamīyya li-l-nashr, 1991.

- Menocal, M. R., Scheindlin R. P. and Sell M. eds. *The Literature of Al-Andalus*, Cambridge University Press, 2000.
- Monroe, J. T. *The Poetry of the Sīrah Literature*, Cambridge History, 1, 1983.
- Mubārak, Z. *Al-madā'ih al-nabawiyya fī l-adab al-'arabī*, Le Caire, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1935.
- Rodríguez Gómez, M. D, Peláez Rovira A. and Boloix Gallardo B., eds. *Sabery y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2014.
- Salmi, A. "Le genre des poèmes de Nativité (*mawlūdīyya-s*) dans le Royaume de Grenade et au Maroc au XIII^e et au XVIII^e s.", *Hespéris Tamuda* 43/3e et 4e trimestre (1956), 335-435.
- Santiago, Simón E. de. *El polígrafogranadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo. Aportaciones para su estudio*, Granada, 1983.
- Stetkevych Pinckney, S. "Pre-islamic Panegyric and the Poetics of redemption", in S. P. Stetkevych, ed. *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*, Indiana University Press, 1994, 1-57.
- Stetkevych Pinckney, S. *The Mantle odes, Arabic Praise Poems to the prophet Muḥammad*, Bloomington et Indianapolis, Indiana university Press, 2010.
- Stetkevych J. *The zephyrs of Najd, The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, The University of Chicago Press, 1993.
- Tahtah, F. *Al-ghurba wa-l-ḥanīn fī l-shi'r al-andalusī*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Rabat, 1993.
- Tiṭwānī, M. *Ibn al-Khaṭīb min khilāl kutubihī*, Tetouan 1954-9.
- Vidal-Castro, F. "Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn", in K. Fleet, G. Krämer et al., eds. *Encyclopaedia of Islam, Third Edition* (online). Consulted online on 14 March 2020 http://dx.doi.org.ezproxy.univ-paris3.fr/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30946.
- Zwettler M. "The Poet and the Prophet : towards an understanding of the evolution of a Narrative", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5(1984), 313-387.