HAL
open science

Une évaluation en contexte de la poésie : le Kitāb al-Muwaššaḥ d'al- Marzubānī (m. 384/994)

Mathias Hoorelbeke

▶ **To cite this version:**

Mathias Hoorelbeke. Une évaluation en contexte de la poésie : le Kitāb al-Muwaššaḥ d'al- Marzubānī (m. 384/994). Bulletin d'Etudes Orientales, 2012, LX, pp.223-270. halshs-01116712

HAL Id: halshs-01116712

https://shs.hal.science/halshs-01116712v1

Submitted on 14 Feb 2015

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.

UNE ÉVALUATION EN CONTEXTE DE LA POÉSIE : LE KITĀB AL-MUWAŠŠAḤ D'AL-MARZUBĀNĪ (M. 384/994) [1]

Mathias HOORELBEKE
(Institut National des Langues et Civilisations orientales)

Si les ouvrages classiques consacrés à la théorie poétique, de Qudāma à Ibn Ḫaldūn, ont largement bénéficié par le passé de l'attention des spécialistes [2], plus rares ont été les incursions [3] dans le domaine du sens pratique, qui guide l'émission de jugements spontanés et apparemment arbitraires sur la qualité d'un vers ou d'une pièce poétique. Pourtant, les ouvrages théoriques ne constituent ni le premier ni le plus important type de discours sur l'art poétique : parallèlement à la mise par écrit des *dīwān-s* est apparue une importante littérature biographique, dans laquelle s'illustrent Ibn Sallām al-Ǧumaḥī, Ibn Qutayba et Abū-l-Faraǧ al-Iṣfahānī [4]. Or cette littérature ne se limite pas à donner des informations sur les poètes eux-mêmes. Elle fourmille de détails sur les circonstances dans lesquelles telle ou telle pièce a été dite et sur la réception de ces vers. Nous sommes donc en présence d'éléments épars de critique, qui pourront à l'occasion d'ailleurs être convoqués par les théoriciens pour étayer telle ou telle de leurs thèses. L'intérêt de ces éléments réside précisément dans leur origine disparate : ce sont des jugements oraux émis par des acteurs du champ poétique (savants, poètes, princes, etc.) hors de tout souci de systématisation. Ils constituent donc un accès direct à la *doxa* en vigueur dans ce champ, à toute cette structuration spontanée de l'activité poétique que la théorie n'aborde jamais tant ils vont de soi.

Un auteur s'est soucié de rassembler ces éléments : il s'agit d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿImrān al-Marzubānī, lettré bagdadien proche de la dynastie buwayhide. Notre homme s'est attaché, dans son ouvrage intitulé *al-Muwaššaḥ fī maʾāḫiḏ al-ʿulamāʾ ʿalā al-šuʿarāʾ*, à rassembler tous ces *ḫabar-s* portant sur des cas de réception négative d'une

---

1. Cet article est tiré d'un mémoire de Master 2 préparé à l'INALCO sous la direction de Mme G. Ayoub et soutenu en juin 2009.

2. Voir par exemple, Gelder (Van) 1982, ʿAbbās 1992, Ouyang 1997.

3. Si J.-E. Bencheikh note que « *le poète ne peut prétendre se dégager du système qui seul peut le recevoir en tant que tel et définit même sa relation à son œuvre* » (Bencheikh 1989, p. 31), il s'intéresse peu aux implications pragmatiques de cette remarque sur les énoncés poétiques.

4. Ibn Sallām al-Ǧumaḥī, *Ṭabaqāt fuḥūl al-šuʿarāʾ*; Ibn Qutayba, *Kitāb al-šiʿr wa-l-šuʿarāʾ*; Iṣfahānī (al-), *Kitāb al-Aġānī.*

***Bulletin d'Études Orientales*, LX, 2011, Ifpo, Damas, p. 223-270.**

parole poétique [5]. Les matériaux y sont rassemblés dans trois chapitres correspondant au découpage traditionnel de l'histoire de la poésie arabe : poètes antéislamiques, poètes islamiques, poètes modernes. Au sein de chacun des chapitres, les *ḫabar-s* sont classés en fonction du poète concerné. Les trois chapitres alternent avec des parties plus générales, le plus souvent extraites de l'œuvre de Qudāma b. Ǧaʿfar ou de celle d'Ibn Ṭabāṭabā al-ʿAlawī.

Le *Muwaššaḥ* est un ouvrage connu de longue date. Charles Pellat s'en sert abondamment comme source de données biographiques dans ses notices de l'*Encyclopédie de l'islam*. Amidu Sanni [6] s'est intéressé aux infractions aux règles formelles de la poésie qu'il contient. Mais même lorsqu'il a été envisagé dans sa dimension proprement critique, l'ouvrage n'a pas été abordé dans toute sa complexité.

Dans son étude de la description animalière dans la poésie arabe ancienne, Albert Arazi montre comment le poète antéislamique s'affranchit d'une représentation prosaïque et servile de la réalité pour décrire des animaux délibérément idéalisés et extraordinaires. Au terme de sa démonstration, il consacre plusieurs pages à la réception de ces descriptions par les savants médiévaux et note au sujet du rapport entre poésie et réalité [7] :

> « Les *rāwiyas* [8] l'ont conçu, selon l'expression de Marcel Gromaire, de manière aberrante, comme une copie et une pure imitation. Ils l'ont compris comme " un enregistrement subi et non calculé d'une apparence ". On aboutit avec eux à un naturalisme mécaniste, car l'image fournie est l'image documentaire et fragmentaire de " l'instant d'un objet ".
>
> Les *ruwāt-s* n'ont pas manqué de constater la prédilection des poètes préislamiques à restructurer la réalité, à introduire dans leurs portraits une certaine part de fiction ; ils s'y sont opposés. »

À LA RECHERCHE D'UN CRITÈRE GÉNÉRATEUR

Une exigence de vérité ?

Avant de se lancer à la recherche d'un autre principe générateur des jugements esthétiques dans le *K. al-Muwaššaḥ* [9], il convient d'examiner sérieusement cette affirmation. Le réalisme et le purisme lexical pourraient très bien en effet constituer une matrice suffisante aux plus de six-cent *ḫabar-s* rapportés par al-Marzubānī.

5. Il convient néanmoins de bien garder à l'esprit que le *Muwaššaḥ*, même s'il est moins systématique et plus « spontané » que les ouvrages théoriques de l'époque, reste un métadiscours. Il ne nous renseignera donc pas tant sur la poésie en elle-même que sur la représentation que pouvait s'en faire un milieu précisément délimité dans l'espace et dans le temps : celui des lettrés bagdadiens proches du pouvoir buwayhide au Xe siècle de notre ère.

6. Sanni 1989.

7. Arazi 1989, p. 139.

8. Par les expression *ruwāt* et *rāwiya*, Albert Arazi vise ici les savants auteurs d'ouvrages de *ma'āḫiḏ al-ʿulamā' ʿalā al-šuʿarā'*, tels al-Aṣmaʿī, al-Sukkarī, Ibn al-Anbārī et surtout al-Marzubānī.

9. La pagination utilisée pour les références au *Muwaššaḥ* dans cet article est celle de l'édition de Dār al-kutub al-ʿilmiyya de 1995. Les passages mentionnés sont numérotés en chiffres romains et rassemblés à la fin de cet article.

Cependant, on l'a compris, nous n'interprétons pas de la même façon que Albert Arazi les données qu'il évoque. Il nous semble que celles-ci ne reflètent pas une traque implacable du moindre écart par rapport à une réalité prosaïque et immédiate, mais plutôt qu'elles témoignent de deux préoccupations : le souci de la cohérence de la parole poétique d'une part, celui de son adéquation pragmatique à la situation d'énonciation d'autre part. Si ce second point nous semble capital pour saisir la démarche d'al-Marzubānī, nous commencerons toutefois par dire quelques mots sur la question de l'incohérence.

L'incohérence épistémique

A la suite de Qudāma donc, qui y voyait une faute abominable (*ʿayb fāḥiš*) , les critiques s'emploient à relever les entorses à la logique [10] et aux connaissances communément partagées à leur époque.

Les entorses à la logique peuvent être absolues. C'est à ce titre qu'ils blâment plusieurs formules d'Abū Tammām, telles « *Est-ce à mon sujet que tu composes des mensonges et des calomnies/ Alors que tu es, en nombre, moins que rien ?* [i] » ou « *Je ne pensais pas que le destin me laisserait vivre / Assez longtemps pour voir quelqu'un satirisé par personne.* [ii] »

Elle peuvent également résulter d'une contradiction interne au vers ou au poème, comme lorsque Maḥmūd b. Marwān b. Abī al-Ǧanūb (m. 265/878) dit dans un vers à propos du menteur : « *Il n'y a pas de recours face au menteur* », puis au vers suivant : « *J'ai peu de recours face à lui.* [iii] »

De même Abū Nuwās est blâmé par al-Muslim b. al-Walīd (m. 208/823) pour son vers : « *Il se souvint de la boisson du matin et se détendit / Et le coq au petit jour le lassa de son cri.* » Comment peut-il à la fois se détendre à l'idée de la boisson du matin et être lassé d'entendre le chant du coq [iv] ?

D'autres passages sont blâmés non pas parce qu'ils violent les lois de la logique, mais parce qu'ils sont en contradiction avec les connaissances scientifiques communément partagées par les lettrés de l'époque. Ces erreurs peuvent être d'ordre géographique et historique : ainsi Ǧarīr se trompe-t-il sur l'emplacement de la tombe de Tamīm, l'ancêtre éponyme de sa tribu [v]. Elles peuvent être d'ordre astronomique : Imru' al-Qays dit, dans sa *Muʿallaqa* : « *N'eussent au ciel obliqué les Pléiades* », or ce sont les Gémeaux qui obliquent dans le ciel [vi]. Mais les reproches adressés sont plus souvent d'ordre zoologique : ainsi Abū Nuwās pense que les griffes du chien sont rétractiles [vii], le poète ǧāhilite al-Muṯaqqib fait parler sa chamelle [viii], Zuhayr fait sortir les grenouilles de l'eau parce qu'elles auraient peur de se noyer, alors qu'elles ne rejoignent les berges que pour pondre [ix]. Enfin, il faudrait faire une place à l'anecdote devenue proverbiale où un poète [11] fait la description d'un chameau mâle et évoque à son sujet une *ṣayʿariyya*. Or ce mot désigne une marque sur le cou des

10. Ce que Qudāma b. Ǧaʿfar, dans le *Naqd al-šiʿr,* nomme *tanāquḍ* ou *istiḥāla*, qui désigne quelque chose qui n'est pas et n'est pas concevable en esprit, distingués du *īqāʿ al-mumtaniʿ*, tournure d'exagération qui désigne quelque chose « qui n'est pas, mais qu'on peut envisager dans l'esprit », voir Qudāma b. Ǧaʿfar, *Naqd al-šiʿr*, p. 242. On notera que le le *Muwaššaḥ* ne respecte pas cette terminologie et applique le terme d'*istiḥāla*, ou *iḥāla*, à la seconde de ces catégories.

11. Les *ḫabar-s* convoqués par le *Muwaššaḥ* mettent successivement en scène al-Musayyab b. ʿAlas et ʿAmr b. Kulṯūm ; pour Ibn Qutayba, il s'agit d'al-Mutalammis.

camélidés femelles. Ṭarafa entend ce vers et s'exclame : « *instanwaqa al-ǧamal* », « *il a pris le chameau pour une chamelle.* » L'expression est restée proverbiale [x].

Enfin, plusieurs vers, sans entrer en contradiction avec les règles de la logique ou les connaissances scientifiques de l'époque, heurtent des règles psychologiques jugées universelles, le « bon sens », pourrait-on dire. Ainsi, le vers où Ǧarīr s'exclame « *Ah combien est bon un jour dont le bien vient avant le mal !* » suscite la surprise de Ḫalaf al-Aḥmar qui s'exclame « *A quoi lui sert un bien qui débouche sur un mal ?* » et corrige d'autorité le vers en « *Ah combien est bon un jour dont le bien vient sans le mal !*[12] [xi] ». De même, des interrogations du type de celles proférées par al-Aʿšā [xii] ou par al-Nābiġa al-Ǧaʿdī [xiii] qui se demandent si leurs bien-aimées se détournent parce que les ans les ont marquées, ou par Kuṯayyir qui se demande si le départ de la bien-aimée est cause de tristesse [xiv] ou encore par Imru' al-Qays qui demande : « *Est-ce le fait que ton amour me tue qui t'abuse ?* [xv] » semblent méconnaître une dimension essentielle de la nature féminine... Quoi qu'il en soit, c'est toujours une incohérence d'ordre logique qui fait problème, plutôt qu'un écart par rapport à une description prosaïque des choses et des êtres.

L'inadéquation pragmatique

Venons-en à la deuxième catégorie de critiques : elle ne porte pas non plus sur l'« irréalisme » des descriptions, mais sur leur inadéquation aux buts poursuivis par le poète. Ce qui choque, ce n'est pas que Aws b. Ḥaǧar (m. ca. 620) compare un enfant à un veau, mais qu'il ne motive pas cette comparaison, ce qui la rend pour le moins insultante [xvi].

De même, quand Imru' al-Qays décrit la crinière qui retombe sur les yeux du cheval, ce n'est pas une erreur objective que l'on blâme. Il peut très bien plaire au poète de décrire un tel cheval sans violenter les connaissances scientifiques de l'époque. Mais la raison avancée est la suivante : « *car si la crinière couvre l'œil, alors le cheval n'est pas noble* [xvii] ». Or, la description de la monture, comme les autres éléments du *raḥīl*, sert avant tout à souligner les vertus héroïques du poète. Rien n'interdit à Imru' al-Qays de décrire une bête dépourvue de noblesse mais, dans cette partie de la *qaṣīda*, c'est alors lui-même qu'il rabaisse alors qu'il devrait vanter son endurance et son noble lignage.

D'ailleurs, dans la fameuse joute oratoire qui l'oppose à ʿAlqama [xviii] [13], Imru'al-Qays est battu car le cheval qu'il décrit doit être fouetté et éperonné dans sa course, contrairement à celui de ʿAlqama. Un cheval auquel on doit faire violence n'est pas un bon cheval et son cavalier ne peut pas être meilleur que lui. ʿAlqama est donc déclaré meilleur poète que son rival. De la même façon, on reproche à al-Nābiġa d'évoquer le cri de sa chamelle. Or, si ce

12. Cette correction n'est d'ailleurs pas acceptée par tous les critiques. Ibn Rašīq relève que le poète construit son vers sur le contraste entre la séparation au matin (le mal) et la rencontre nocturne (le bien) qui la précède, alors que la correction évacue toute allusion à la séparation. (Ibn Rašīq, *al-ʿUmda fī ṣināʿat al-šiʿr wa-naqdihi,* p. 1005-1006).

13. Voir «Contest as Ceremony: A Pre-Islamic Poetic Contest in Horse Description of Imru' al-Qays vs. ʿAlqamah al-Faḥl», in Sumi 2004, p. 19-60, pour l'analyse détaillée du mécanisme d'identification des poètes à leur monture dans ce *ḫabar*.

cri est une marque de vivacité chez les mâles, c'est chez les femelles un signe de fatigue, et donc de manque d'endurance [xix].

Cette identification du cavalier à sa monture motive également les critiques adressées à Ḏū al-Rumma : il décrit en effet la grande bosse de sa chamelle. Or, observe le critique, une chamelle qui traverse le désert ne peut être grasse. Décrire une telle chamelle revient à dire que son propriétaire n'est pas un habitué des *raḥīl* et n'est donc pas un héros [xx].

Ḏū al-Rumma se souvient de la leçon quand il décrit une chamelle tellement vive qu'elle se détourne quand on essaie de lui passer le mors et qu'elle s'élance à peine pose-t-on le pied sur l'étrier. On lui fait remarquer qu'une telle chamelle risque de briser le cou de son cavalier et que le poète al-Rāʿī (m. 97/715), maître de Ḏū al-Rumma et fameux pour ses descriptions de chameaux, a fait le choix plus pertinent de décrire une chamelle particulièrement docile. Il rétorque : « *Mon oncle* [al-Rāʿī] *a décrit une chamelle de roi. Moi, j'ai décrit une chamelle de roturier, avec laquelle on accomplit des voyages* [xxi] ». Ce faisant, il invoque la rusticité, les valeurs héroïques et la gloire acquise (*ṭarīf*) contre la noblesse et la gloire héritée (*talīd*).

C'est cette tension entre ces deux modes de glorification qui donne parfois l'impression que les critiques adressées aux poètes sont arbitraires et gratuites. Elle explique des contradictions comme celle relevée chez Abū al-Naǧm al-ʿIǧlī, qui affirme que sa chamelle donne du lait en abondance mais que ses mamelles sont semblables à des outres usées [xxii].

Ainsi, le problème de la véridiction et du réalisme ne se pose guère pour le poète : on ne lui demande pas plus de dire la vérité que de clamer des mensonges. On s'attend en revanche à ce qu'il tienne un discours cohérent et surtout adapté aux fins qu'il poursuit. Si cette hypothèse est exacte, le critère de l'adéquation ne doit pas seulement s'appliquer aux propositions contenues dans les poèmes, mais aussi aux situations d'énonciation et notamment à la personne du destinataire et à celle de l'énonciateur.

LA SITUATION D'ÉNONCIATION

Adéquation au destinataire

Ainsi, lorsque Baššār b. Burd est accusé de *suḫf*, il riposte en termes d'adéquation du vers à la situation. Alors qu'un provocateur crie dans la nuit, pour s'amuser à ses dépens, certains de ses vers les plus indigents, il s'écrie : « *Qui donc nous assomme avec des choses que nous n'entendions que comme des badineries et ne cite que nos mauvais vers et ce par quoi nous ne visions pas la bonne* [poésie] [xxiii] *?* » A l'accusation d'indigence, le poète rétorque en termes d'intentionnalité : son accusateur n'a pas saisi l'objectif des vers qu'il blâme : le *ʿabaṯ*, la badinerie. Aussi son accusation est-elle injuste puisque les vers de Baššār atteignent l'effet qu'il voulait leur donner : ils sont en adéquation avec l'objectif recherché et donc efficaces.

Cette argumentation est reprise de façon plus explicite encore au sujet des vers : « *Rabāba est la maîtresse de maison / Elle verse le vinaigre dans l'huile / Elle a dix poules / Et un coq à la belle voix.* ». Un interlocuteur de Baššār s'étonne qu'un poète de son talent puisse dire de la poésie aussi indigente. Là encore, le poète s'efforce de prouver l'efficacité de ses propos : la destinatrice de ces vers est Rabāba, une de ses servantes et ces vers « *lui sont plus doux et plus admirables que* "Qifā nabki min ḏikrā ḥabībin wa-manzili" », le célèbre premier hémistiche de la *Muʿallaqa* d'Imru' al-Qays, figure fondatrice de la poésie arabe.

Dans une autre version du *ḫabar*, Baššār conclut : « *Je m'adresse à chacun avec ce qu'il peut comprendre* [xxiv] ». Et cette adéquation de la parole avec le propos n'est-elle pas la définition même de la *balāġa* ?

Adéquation à l'énonciateur

Plus intéressant : si la poésie doit convenir au destinataire, elle doit également être adaptée à celui qui la prononce. Al-Farazdaq affirme ce principe lors d'un échange avec Abū ʿAmr b. al-ʿAlā' : le poète récite au savant des vers, qu'il présente comme siens, mais qui sont pourtant immédiatement identifiés par le père des philologues baṣriens comme étant du poète antéislamique al-Mutalammis. Démasqué, le poète ne montre aucun regret. S'il demande au critique de garder le secret, il accompagne cette demande d'une formule qui sonne comme une revendication : « *Les vers égarés me sont plus agréables que les chameaux égarés* [xxv] ». Cette formule ne manque pas de frapper dans la mesure où le vers égaré – cet égarement justifiant qu'al-Farazdaq se l'approprie de la même façon que le bédouin adjoint les chameaux errants à son troupeau – est sans hésitation attribué par Abū ʿAmr b. al-ʿAlā' à son véritable auteur, al-Mutalammis. Ces vers égarés ne sont donc pas des vers non attribués. Ils sont plutôt mal attribués, selon les critères du plagiaire.

Plusieurs anecdotes nous présentent des poètes revendiquant leurs plagiats, allant même parfois trouver leurs victimes, les informer du plagiat et les menacer de les satiriser si elles venaient à protester. Al-Farazdaq, encore lui, menace ainsi plusieurs de ses contemporains, parmi lesquels Ḏū al-Rumma [xxvi] et Ǧamīl b. Maʿmar [xxvii]. Les victimes de ces vols s'y soumettent parfois sans rien trouver à redire, tels Ḏū al-Rumma qui répond : « *Par Dieu, je n'y reviendrai plus et ne les réciterai jamais plus sans te les attribuer* [xxviii] ». Ces vols « à main armée », d'ailleurs nommés *iġāra* par la critique, sont toujours justifiés par le fait que le plagiaire s'estime plus digne de ces vers que leur auteur réel.

Une version atténuée de l'*iġāra* est l'achat de vers. Marwān b. Abī Ḥafṣa (m. 181/797) aurait ainsi acheté des vers à un bédouin, arguant du fait que ce dernier, étant inconnu, ne serait jamais admis à les réciter au prince à qui ils étaient destinés. Marwān, lui, en tant que poète reconnu, pourrait aisément les réciter à la cour. Il convainc finalement le bédouin de les lui vendre à vil prix et se fait couvrir d'or quand il le récite au prince [xxix]. Ce *ḫabar* nous suggère que la dignité supérieure dont se prévalent les plagiaires n'est pas seulement artistique, mais aussi sociale : tout le monde ne peut pas dire de la poésie aux princes. Ceci réclame un certain entregent, une certaine célébrité et une connaissance des codes sociaux qu'un bédouin ne peut pas avoir et sans lesquelles la poésie ne saurait être valorisée – aussi bien au sens artistique que monétaire. Là encore, le critère d'adéquation est déterminant.

DU BON USAGE DE LA PAROLE POÉTIQUE

Ayant démontré que la parole du poète doit être une parole agissante et performante, il nous faut maintenant essayer de dégager comment cette parole doit agir. Nous commencerons par analyser les données relatives aux mauvais présages car elles sont communes à tous les genres poétiques et proclament symboliquement qu'en poésie, aucun

propos n'est jamais sans conséquence. Puis nous nous efforcerons d'analyser plus finement comment chacun des genres poétiques – panégyrique, jactance, satire, poésie amoureuse – exerce des contraintes sociales, et non seulement esthétiques, sur le poète.

Le mauvais présage

Le *taṭayyur*, le mauvais pressentiment, naît fréquemment de la poésie. En effet, de nombreuses anecdotes rapportées par le *Muwaššaḥ* montrent que la parole, et en particulier la parole poétique, n'est jamais vaine. Ce postulat, vestige probable d'une pensée magique, sert de fondement symbolique à tout un réseau de bienséances et de limites à ne pas franchir : ainsi l'évocation de la mort ou la rupture de la distance entre énonciateur et destinataire, interdits éminemment sociaux, sont justifiés par le *taṭayyur* et le risque de voir les paroles devenir réalité.

L'efficacité surnaturelle de la parole poétique

Dans plusieurs *ḫabar-s*, la parole est investie d'une efficacité magique : des événements surviennent par le simple fait qu'ils ont été formulés. Ainsi, deux *ḫabar-s* font état de vers dans lesquels le poète Maǧnūn Laylā fait un vœu imprudent : « *Il [Dieu] l'a accordée à un autre et m'a éprouvé par l'amour d'elle / Pût-il m'avoir éprouvé par autre chose que Laylā !* » à la suite duquel il devient aveugle. Selon une autre version, il aurait été frappé par la lèpre [xxx]. Dans un autre vers, le poète al-Mu'ammal (m. 190/805) subit le même sort pour avoir lui aussi souhaité perdre la vue . Abū ʿAmr al-Šaybānī (m. 210/825) en tire la leçon qui s'impose : « *La parole se charge de [provoquer les] désastres* [xxxi] ». C'est cette maxime qui explique la réaction des auditeurs face à des vers jugés de mauvais augure : ils craignent que la prédiction ne se réalise, quand il n'y voient pas une manœuvre délibérément hostile de la part du poète.

Les ouvertures

Mais il serait réducteur de ne voir dans ce *taṭayyur* qu'une marque de superstition. La majorité des *ḫabar* ressentis comme de mauvais présages mettent en scène le poète et son *mamdūḥ* : le *taṭayyur* pourrait donc bien être l'habillage discursif d'un réseau de bienséances à respecter. Cette articulation entre mauvais présages et bienséances est sensible dans l'un des passages les plus délicats à négocier pour le poète : l'ouverture de sa *qaṣīda*. Non seulement le *maṭlaʿ* est le vers le plus frappant, mais en plus, le *nasīb* commence fréquemment par une évocation des ruines du campement. C'est pourquoi Ibn Ṭabāṭabā avertit dans son *ʿIyār al-šiʿr*, cité à deux reprises (p. 69, l. 6 ; p. 313, l. 17-18) : « *Il convient au poète de se prémunir, dans ses vers et ses ouvertures, contre ce qui serait perçu comme un mauvais présage* » [xxxii]. Mais si la simple évocation des ruines suffisait à provoquer la crainte chez les auditeurs, ce motif n'aurait plus lieu d'être dans la poésie de cour. En fait, cette évocation n'est jugée funeste que dans certaines conditions : par exemple, lors de l'inauguration d'un palais, comme le fait Isḥāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī (m. 235/850). La mention des ruines en ces circonstances – l'inauguration par al-Muʿtaṣim de son palais d'al-Maydān – est jugée tellement funeste qu'aucun des invités ne reviendra par la suite en ce lieu [xxxiii].

La rupture de la distance entre énonciateur et destinataire

– *Le pronom de 2ème personne*

Il existe par ailleurs des éléments qui suscitent ce mauvais pressentiment dans des circonstances moins spécifiques : ce sont les pronoms de deuxième personne et l'emploi de noms propres portés par le destinataire du poème ou, à tout le moins, liés à sa personne. En effet, ces deux procédés peuvent très facilement effacer la distance qui existe naturellement entre la grandeur d'un prince et les tribulations d'un poète de plus ou moins haute extraction.

Les pronoms de deuxième personne sont présents dans la quasi-totalité des ouvertures jugées funestes, que ce soit dans le panégyrique d'Abū Nuwās aux Barmécides [xxxiv], dans le vers d'al-Aʿšā récité par un *rāwī* devant Ziyād b. Abīhi [xxxv] ou l'ouverture du poème d'Isḥāq b. Ibrāhīm al-Mawṣilī lors de l'inauguration du palais d'al-Muʿtaṣim à al-Maydān, mentionnée précédemment. Certes, dans tous ces cas, l'emploi de la deuxième personne est aggravé par d'autres éléments : dans le cas d'Abū Nuwās, le caractère funeste de l'ouverture et de l'interpellation qu'elle contient est renforcé par un autre vers de mauvais augure, placé plus loin dans le poème ; dans le deuxième cas, c'est la mention d'un personnage portant le même nom que la mère du *mamdūḥ* ; dans le cas d'Isḥāq, ce sont les circonstances particulières de l'énonciation qui soulignent le caractère funeste du *maṭlaʿ*. Mais l'interpellation, contre laquelle met en garde Ibn Ṭabāṭabā lorsqu'il dit qu'il faut se garder « *des paroles et des apostrophes* [muḫāṭabāt] *déplaisantes* [14] », suffit parfois à susciter l'inquiétude et la colère du *mamdūḥ*. Ainsi le *ḫabar* suivant [xxxvi] :

> Quand al-Aḫṭal récita à ʿAbd al-Malik : « *Ceux qui habitaient avec toi sont partis ; ils t'ont quitté le soir ou à l'aube* », ʿAbd al-Malik lui dit : « *C'est toi qu'ils ont quitté, bâtard.* » ʿAbd al-Malik avait tiré mauvais présage de ses paroles.

est jugé suffisamment significatif pour apparaître à quatre reprises dans le *Muwaššaḥ*, sous diverses formulations (p. 174, l. 20 sqq ; p. 175, l. 5-9 puis 13-19, ; p. 279, l. 11-14 ;) [15].

– *Les noms propres liés au* mamdūḥ

L'emploi dans le poème de noms propres de personnes liées au *mamdūḥ* est une autre source de *taṭayyur*. Deux exemples particulièrement frappants nous en sont donnés : ainsi, un *rāwī* récite à Ziyād b. Abīhi (m. 53/673) un poème d'al-Aʿšā. Une fois le premier vers: « *Les chameaux de Sumayya sont partis à l'aube ; elle est furieuse contre toi (...)* » prononcé, le *rāwī* ne parvient pas à se souvenir de la suite du poème. Ziyād fronce les sourcils. C'est que,

---

14. p. 69, l. 6 : « [ما] يستجفى من الكلام والمخاطبات »

15. Il en va de même quand Ǧarīr récite à ʿAbd al-Malik son vers : « *Reviendras-tu à toi ? Mais ton cœur n'est pas lucide* », ce dernier lui rétorquant : « *Ton cœur à toi, fils de gueuse !* »

حدثنا أبو عبد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة النحوي، قال: لما أنشد جريرٌ عبدَ الملك: *أتصحو بل فؤادك غير صاحِ* قال: بل فؤادك يا بن اللخناء (ص 280) .

nous explique al-Marzubānī, la mère de Ziyād s'appelait Sumayya [16]. De la même façon, Arṭāt b. Suhayya se présente à l'âge de 130 ans devant ʿAbd al-Malik (m. 86/705) et récite un poème qui évoque le passage implacable du temps qui mène inéluctablement à la mort. Evoquant cette dernière, il déclare : « *Je crois qu'elle reviendra à la charge jusqu'à ce qu'elle / accomplisse son vœu en Abū al-Walīd* ». Or, si Abū al-Walīd est la *kunya* du poète, celui-ci n'a pas prêté attention au fait que le calife la partage avec lui [xxxvii].

– *L'évocation de la mort*

Or, si un poète peut envisager à sa guise sa propre mort, celle du *mamdūḥ* ou de ses proches ne doit pas être évoquée : ʿAbd Allāh b. ʿUmar al-ʿAballī (m. 145/762), louant l'héritier du trône califal, l'apostrophe en ces termes : « *Ô fils du calife, et calife sous peu* ». Hišām b. ʿAbd al-Malik (m. 125/743), le calife en question, convoque le poète et lui fait donner deux cents coups de fouet pour avoir annoncé sa mort [xxxviii]. Un vers d'Abū Nuwās [xxxiv], contenu dans le poème qui commençait par une description des ruines du campement avec apostrophe à la deuxième personne, envisage la fin des Barmécides pour exprimer la perte dont souffriraient tous les êtres : « *Salut à ce monde, pour les sédentaires comme les bédouins, ô Barmécides, quand vous serez perdus.* » Al-Faḍl b. Yaḥyā (m. 193/808) ne s'y trompe pas et y voit un mauvais présage qui vient renforcer la mauvaise impression qu'avait produite sur lui le premier vers. Une semaine après, al-Rašīd faisait exécuter Ǧaʿfar b. Yaḥyā b. Ḫālid al-Barmakī (m. 187/803) et arrêter son père et son frère al-Faḍl.

La puissance de la parole poétique est donc hautement affirmée dans le *Muwaššaḥ*, et illustrée par des exemples frappants, comme les anecdotes rapportées sur le compte de Maǧnūn. Mais l'habillage magique ne doit pas nous tromper : il s'agit essentiellement de poser des limites au poète dans sa représentation de l'ordre social. Ces limites, ces bienséances, qui règlent l'activité poétique, se manifestent dans tous les genres poétiques, mais se font sentir avec une acuité particulière dans le cadre du panégyrique.

LA REPRÉSENTATION DE L'ORDRE SOCIAL DANS LE PANÉGYRIQUE

Le panégyrique établit en effet une représentation idéale de l'ordre social, ce qui détermine plusieurs règles auxquelles doit obéir la représentation que le poète donne de lui-même et de la hiérarchie sociale.

L'exigence d'univocité de la louange

- *Un madḥ sans ambiguïté*

Le panégyrique doit tout d'abord être univoque et ne laisser subsister aucune réserve quant aux qualités du *mamdūḥ*. Aussi, quand al-Aʿšā introduit les qualités du *mamdūḥ* par le verbe « *zaʿamū* », « *on prétend* [xxxix] », il refuse de s'associer à l'affirmation et laisse planer un doute sur sa véracité. De même, il est déplacé de faire allusion à une satire adressée

16. Qui l'a conçu hors du cadre du mariage, ce que souligne le *nasab* Ibn Abīh.

au *mamdūḥ*, fût-ce pour l'écarter ou la sublimer, comme le fait al-Aḫṭal au sujet de Simāk al-Asadī que ses ennemis appelaient le « *forgeron* » (*al-qayn*) : « *Je le croyais forgeron et c'est ce qu'on me disait / Et aujourd'hui il fait jaillir des étincelles de ses vêtements* [xl] », puisque cette allusion montre que les qualités du dédicataire sont loin de faire l'unanimité. De même, lorsque Ibn Qays al-Ruqayyāt ne mentionne que la mère du *mamdūḥ* [xli], il refuse de se prononcer sur les qualités de son père et laisse ainsi supposer qu'il y aurait en la matière quelque chose à taire. De façon encore plus nette, lorsqu'al-Farazdaq affirme que les oiseaux craignent le châtiment d'al-Haǧǧāǧ (m. 95/714), ce dernier lui fait observer que ces animaux s'effraient d'un rien [xlii]. Un doute subsiste sur la capacité du gouverneur de l'Iraq à effrayer autre chose que de craintifs volatiles. De même, lorsque Ṭarafa et Ḥassān lient la générosité et le courage de leurs *mamdūḥ* à la boisson [xliii], ils suggèrent que, sans ivresse, ceux-ci ne sont ni courageux ni généreux, autrement dit que ces qualités ne leur sont pas intrinsèques.

L'évocation de qualités extrinsèques du *mamdūḥ* suscite justement des réserves de la part des critiques. En effet, à l'image de Qudāma b. Ǧaʿfar [17], plusieurs critiques considèrent que le *madḥ* ne doit louer que les qualités intrinsèques de l'homme et non ses possessions ou ses ancêtres, car la possession de richesses ne requiert aucun mérite particulier, contrairement à la justice ou au courage [18]. Qudāma est d'ailleurs invoqué au sujet de deux poèmes qui illustrent cette remarque : dans le premier, Ibn Qays al-Ruqayyāt suscite la colère de ʿAbd al-Malik en se contentant d'évoquer sa couronne d'or, alors qu'il avait qualifié son ennemi Muṣʿab b. al-Zubayr de « *météore envoyé par Dieu* [xliv] » ; dans le second, le poète omeyyade Ayman b. Ḫuraym se contente d'évoquer les ancêtres du *mamdūḥ* et la splendide coupole qu'il a bâti. Or, remarque Qudāma, « *avec des biens et de la richesse, on peut construire de belles coupoles tout en étant médiocre ou incapable de s'exprimer* ». C'est le même type de reproche qui est adressé à Nūḥ b. Ǧarīr : « *Tu as loué Quṯam b. al-ʿAbbās sans penser à ses propres mérites ou à ceux de ses ancêtres, à tel point que tu l'as loué pour un palais qu'il a bâti* [xlv] ». De même, ʿAbd al-Malik apprécie peu les vers de Kuṯayyir décrivant une armure que possède le calife. Cet objet habilement forgé et offrant une protection parfaite suggère que le calife craint la mort au combat. Il est d'ailleurs significatif que, face aux reproches du calife, le poète cherche à justifier ses vers par des qualités morales qu'il prêterait au dédicataire : la détermination et la prudence [xlvi].

- Du lapsus à la sédition

Si les défauts relevés ci-dessus empêchent le panégyrique d'exercer son effet, au moins ne sont-ils pas contre-productifs. Il existe en effet des cas où le *madḥ* peut devenir offensant, voire menaçant, et mettre ainsi involontairement (?) en cause l'ordre social.

17. Qudāma b. Ǧaʿfar, *Naqd al-šiʿr*, p. 68-69.

18. La critique structuraliste a depuis montré comment la description des richesses du *mamdūḥ* sert à souligner la justice et l'ordre apportés par son règne. Voir notamment le commentaire que fait S. Sperle de l'évocation du lac de Samarrā' dans un panégyrique adressé par al-Buḥturī au calife al-Mutawakkil (Sperl 1989, p. 38-47). Plus récemment, voir l'analyse de la description de l'Alhambra dans un poème d'Ibn Zamrak, in Sumi 2004, p. 155-193.

Certaines formulations malhabiles sont blâmées, sans toutefois prêter à de lourdes conséquences. Ainsi on reproche à Abū Tammām d'avoir comparé ses *mamdūḥ* tantôt à un dragon [xlvii], tantôt à un démon [xlviii], ou encore d'avoir enjoint à un autre : « *Sois généreux* », ce qui laisse supposer qu'il ne l'est pas [xlix]. Ḏū al-Rumma irrite Bilāl b. Abī Burda en déclamant : « *J'ai entendu dire que les gens cherchaient pâturage là où la pluie* [tombe] / *Et j'ai dit à Ṣaydaḥ* [= la chamelle du poète] : "Va brouter Bilāl." », mais en dehors d'une réponse sèche, le faux-pas du poète n'aura pas d'autres conséquences [l].

Mais ces maladresses peuvent prendre un aspect séditieux marqué. L'auteur de vers dédiés à Zubayda, l'épouse d'al-Rašīd, dans lesquels il dit qu'elle satisfait les désirs avec ses jambes comme d'autres les satisfont avec leurs mains, est pardonné par l'épouse de Hārūn al-Rašīd, qui refuse d'y voir autre chose qu'une maladresse et lui évite la bastonnade [li]. Ce que la tradition nous conserve de *ḫabār-s* sur la fuite d'al-Nābiġa de la cour laḫmide après quelques allusions scabreuses à al-Mutaǧarrida, épouse d'al-Nuʿmān b. al-Munḏir, souligne pourtant que le simple fait de suggérer la possibilité d'un adultère avec la femme d'un prince représente l'acte de sédition par excellence [19].

De même, Kuṯayyir se livre à des comparaisons très malvenues dans les *madīḥ* qu'il adresse aux Omeyyades : il compare ces derniers à des serpents [lii], à des sorciers [liii]. Il mélange *nasīb* et *madīḥ* (c'est-à-dire féminité et virilité) en déclarant : « *Le commandeur des croyants est celui / qui a conquis les secrets de mon cœur et l'a gagné* [liv] ». Mais cette maladresse n'est-elle pas délibérément subversive ? C'est ce que prétend le poète lui-même :

> Muḥammad b. ʿAlī [al-Bāqir, 5ème imām chiite, m. 114/733] demanda à Kuṯayyir :
>
> - Tu prétends être de notre parti [*šīʿa*] et tu loues les Marwanides ?
>
> - En fait, je me moque d'eux. J'en fais des serpents et des scorpions et je prends leur argent, répondit-il [55].

Si, dans ces deux cas, ces graves « maladresses » n'auront pas plus de funestes conséquences, c'est que la frontière entre la poésie et la réalité reste nette. Plus périlleuses sont les situations où s'efface la distance entre poésie et réalité et où le dédicataire croit reconnaître dans les vers une allusion à ses défauts. Cette frontière peut être abolie par la diction : le strabisme du calife Hišām b. ʿAbd al-Malik est ainsi souligné par un vers d'Abū al-Naǧm al-ʿIǧlī où il compare le soleil à un œil louche. La distance poésie / réalité est annulée par l'arrêt que marque le poète, qui ne parvient pas à trouver la rime suivante. Ce silence met en valeur le mot *aḥwal* et le poète est chassé sur le champ [lvi].

C'est parfois l'emploi d'un pronom de deuxième personne (comme dans le cas du *taṭayyur*) qui brise la nécessaire distance entre le *mamdūḥ* et le poète et provoque l'incident. Une telle mésaventure arrive à Ḏū al-Rumma qui déclame son célèbre vers « *Pourquoi l'eau de tes yeux coule-t-elle ?* » devant le calife ʿAbd al-Malik, qui était atteint d'une maladie qui rendait ses yeux toujours larmoyants (*ʿamaš*). Le vers sera ultérieurement changé, nous dit-on, en « *Pourquoi l'eau de* mes *yeux coule-t-elle ?* [lvii] ». Le défaut involontairement souligné peut également être moral : un autre cas de transgression involontaire en présence du

19. Voir notamment Pinckney-Stetkevych 2002 , p. 1-47.

même calife se produit lorsque le fils d'al-Mutammim b. Nuwayra (m. après 23/644) récite des vers de son père dans lesquels sont évoqués la trahison et le parjure, toujours à la deuxième personne. Or le calife avait précisément fait mettre à mort un grand-oncle du poète après lui avoir accordé l'*amān*. Le malheureux jeune homme n'échappe à la mort que grâce à l'intercession de sa tribu qui proteste de sa bonne foi, mais il est congédié sans récompense [lviii].

Enfin, le *madḥ* prend parfois des sonorités menaçantes à l'égard du dédicataire. Ainsi quand Abū Tammām dit de la tribu de son *mamdūḥ* : « *Si un sabre nu s'abattait depuis l'étoile de la Chèvre [al-ʿAyyūq] / Il ne pourrait tomber que sur leurs têtes* [lix] ». Ou lorsque al-Quṭāmī (m. 101/719) souhaite pouvoir rendre son bienfait à l'homme qui l'a fait prisonnier à la guerre puis l'a affranchi [lx], les poètes souhaitent la mort (fût-elle une marque de courage) ou la défaite (fût-elle l'occasion de rendre le bienfait) des dédicataires.

L'honorabilité du panégyriste

Si le poète doit bien évidemment éviter d'offenser le dédicataire du panégyrique, il doit également éviter de donner une image dégradée de lui-même. Certes, si nous sommes en présence d'un genre poétique qui revendique précisément le caractère asymétrique de la relation entre poète et dédicataire, il faut toutefois éviter de se montrer trop quémandeur. C'est ce que Kuṯayyir fait observer à propos de vers d'al-Aḥwaṣ (m. 110/728) qui évoquent le panégyrique et la récompense qui le suit comme un échange, une transaction d'où il tire sa richesse, bref un gagne-pain : « *Quand son don / pour moi n'est pas pour ce que j'ai fait, je suis honteux* [lxi] ». Le poète doit se montrer digne, au-delà des mots, de la récompense qu'il reçoit [20].

En fait, le *madḥ*, s'il consiste en une relation asymétrique, ne se limite pas à un acte d'allégeance du poète au souverain. Il s'agit souvent d'une célébration de l'ordre social, au sein duquel le poète cherche à négocier la meilleure place [21]. Ainsi, bien des critiques adressées aux poètes ne sont pas seulement provoquées par leur caractère offensant pour le dédicataire : elles portent en elles une vision de l'ordre social incompatible avec celle que cherche à promouvoir le souverain.

Ordre du discours et discours de l'ordre

L'ordre doit d'abord s'imposer au niveau générique. Le *madḥ* doit être clairement identifiable comme panégyrique [22] et porter tous les signes de ce genre poétique. Ainsi le

20. L'analyse de corpus poétiques abbassides ou postérieurs va plus loin et montre comment les poètes s'efforcent de nier la dimension bassement transactionnelle (louanges contre récompense) de la relation de patronage. Ainsi, Ibn al-Rūmī parvient à se présenter comme bienfaiteur du patron dans une relation avant tout morale (Gruendler 2003, p. 246), tandis chez Ibn Zamrak (Sumi 2004, p. 189), la grandeur du patron et le prestige du poète se réhaussent mutuellement.

21. Voir l'analyse du poème d'al-Aḫṭal : « *Ḫaffa l-qaṭīnu...* », in Pinckney-Stetkevych 2002, p. 80-109.

22. On ne peut que souscrire à la remarque d'Akiko Sumi lorsqu'elle écrit à propos de la *qaṣīda* : « *If the construction follows the regular, conventional sequence, the poet's political relationship to his patron should be soundly established. By contrast, if we find the structure irregular or vacillating, the poet's relationship to his patron should likewise be instable* » (Sumi

vers de ʿAlī b. al-Ǧahm : « *Dieu est très grand et Muḥammad est le prophète / La vérité est éclatante et Ǧaʿfar est le calife.* » ne porte pas les marques claires du discours poétique de célébration. C'est ce que soulignent les sarcasmes de Marwān b. Abī al-Ǧanūb (m. 240/854) : « *Ibn Ǧahm voulut dire une* qaṣīda */ Pour louer le prince des croyants mais il appela à la prière // "Ne commence pas trop vite, lui dis-je / Je ne suis pas en état de pureté rituelle !" "Moi non plus", me dit-il* [lxii] ».

Même si la poéticité du discours est attestée, encore faut-il que le panégyrique soit reconnu comme tel pour faire effet. Lorsque Kuṯayyir loue ʿAbd al-Malik à l'aide d'un champ lexical caractéristique du *ġazal*, il refuse de pleinement jouer le jeu du panégyrique, il fait allégeance sans le dire vraiment et, pour ainsi dire, du bout des lèvres [lxiii]. En outre, il s'adresse au calife comme on s'adresse à une femme [23]. Le détournement de genre poétique aboutit à un détournement de genre sexuel, particulièrement peu goûté par la critique. Ainsi, al-Nābiġa est blâmé pour avoir donné comme modèle à al-Nuʿmân b. al-Munḏir la clairvoyance de la devineresse Zarqā' al-Yamāma. « *Il lui a ordonné de gouverner comme une femme* » s'indignent les critiques anonymes cités par le *Muwaššaḥ* [lxiv].

L'ordre du discours doit également prévenir les tentatives d'usurpation [24]. C'est pourquoi Maʿn b. Zā'ida (m. 152/770) récuse un vers de *madḥ* qui lui est adressé en disant : « *Ce que tu as dit est très bon. Mais tu ne m'as ni nommé ni mentionné. Quiconque voudra prétendre que ce vers lui est adressé pourra le faire* [lxv] ».

Une fois l'ordre générique du poème assuré, le poète doit veiller à ce que la représentation de l'ordre social qu'il construit soit conforme à l'ordre défendu par le prince, aux bienséances. A ce titre, on notera qu'un *madḥ* adressé à la mauvaise personne peut être ressenti comme une satire par celui qui s'en estime le destinataire légitime. C'est le sentiment des Banū Kulayb lorsque leur poète Ǧarīr se dit protégé par la tribu des Banū Riyāḥ (à laquelle il est moins directement apparenté) : « *Personne ne nous a jamais satirisés aussi durement que toi* [lxvi] ». Le même reproche est adressé à al-Farazdaq, dont le panégyrique de la tribu de Bakr b. Wā'il est tellement excessif qu'il ne lui laissera plus la possibilité de proclamer la supériorité de sa propre tribu [lxvii]. Dans les deux cas, la qualité intrinsèque du panégyrique est reconnue. C'est le choix du destinataire qui est contesté.

Même lorsque le panégyrique est adressé à la bonne personne, encore faut-il respecter la hiérarchie et les préséances. Ǧarīr, à deux reprises, omet de s'y plier. Ainsi lance-t-il à Bišr b. Marwān : « *Il te revenait de dire à Bāriq / Ô Āl-Bāriq, pourquoi Ǧarīr a-t-il été insulté ?* ». Le

2004, p. 117-118). Cependant, on sera beaucoup plus circonspect sur l'identification opérée par l'auteur de façon constante (p. 90-91, p. 153, p. 192 et *passim*) entre ce modèle conventionnel et le schéma qutaybien (*nasīb-raḥīl-madīḥ*), qui ne se vérifie que pour l'une des périodes de l'histoire de la *qaṣīda* (Jacobi 1982).

23. Le caractère transgressif de cette attitude n'échappe d'ailleurs pas à son auteur. Ayant appris que ʿAbd al-Malik avait trouvé insultants certains des vers qu'il avait adressés à son frère ʿAbd al-ʿAzīz (m. 85/704), Kuṯayyir avait déclaré avant de dire ces vers : « *Je promets devant Dieu que je dirai à son sujet* [au sujet du calife ʿAbd al-Malik] *quelque chose de semblable* [lxiii] ».

24. A propos de la désignation plus ou moins univoque du dédicataire, voir la très convaincante analyse comparée des poèmes d'al-Buḥturī et ʿAlī b. al-Ǧahm dans Gruendler 2003, p. 18 et sv. Ibn al-Ǧahm, engagé dans une relation à long terme avec le calife al-Mutawakkil, multiplie les références univoques à son protecteur. La *qaṣīda* d'al-Buḥturī, adressée à un prince nouvellement arrivé à Bagdad, contient au contraire le minimum d'indications sur le destinataire, permettant ainsi le recyclage du poème au cas où la relation serait amenée à tourner court...

dédicataire s'exclame donc : « *Ce fils de gueuse n'a-t-il trouvé d'autre messager que moi ?* [lxviii] ». Al-Ṣūlī, commentant le même vers, ajoute d'ailleurs : « *Ce n'est pas ainsi qu'on s'adresse aux princes.* » [lxix] La division du travail social est à nouveau mise à rude épreuve dans le vers qu'il adresse à ses ennemis : « *Voyez, mon cousin à Damas est calife / Si je voulais, il vous conduirait à moi comme des domestiques* ». La calife s'exclame : « *Ne voyez-vous pas l'impudence* [*ǧahl*] *de Ǧarīr ? Il se réfère à moi en disant* "mon cousin", *puis il dit :* "Si je voulais, il vous conduirait'. *S'il avait dit* 'S'il voulait, il vous conduirait", *il aurait dit juste, et peut-être aurais-je agi en ce sens* [lxx] ». On note que la correction suggérée par le calife est conforme aux exigences du mètre, autrement dit de l'ordre interne du poème.

Ce n'est d'ailleurs pas le seul exemple d'intervention d'un calife dans un poème pour y rétablir une représentation jugée imparfaite de l'ordre social. A deux reprises au moins, Hārūn al-Rašīd se substitue au poète pour rétablir l'ordre social au sein du discours poétique. Dans le premier cas, il s'agit pour lui de supprimer une restriction dans un panégyrique. Comme nous l'avons vu plus haut, le rituel du panégyrique ne peut fonctionner que si les louanges adressées au dédicataires apparaissent sans réserve. C'est dans cet esprit que Hārūn corrige, tout en respectant le mètre, un hémistiche d'al-Nābiġa al-Ǧaʿdī : « *Quand il ne part pas en quête de gloire au soir, il y va au matin.* » en « *Quand il part faire le bien au soir, il le fait encore au matin.* » Entendant cette correction, al-Aṣmaʿī, l'une des autorités suprêmes en matière de poésie en son temps, déclare le calife plus savant qu'al-Nābiġa en matière de poésie, ce qui montre que ce respect des bienséances est perçu comme une composante à part entière de l'art poétique [lxxi], et étend l'autorité du calife de l'ordre politique à l'ordre poétique. Une deuxième correction effectuée par le calife abbasside vise à rectifier, de façon encore plus nette, la représentation de l'ordre social présentée par Abū Nuwās dans un panégyrique adressé à al-Ḫaṣīb, gouverneur d'Egypte et vassal d'al-Rašīd : « *Si les restes des mensonges de Pharaon sont en vous / Certes le bâton de Moïse est dans la main d'al-Ḫaṣīb* ». Vraisemblablement soucieux de ne pas voir parer son vassal d'attributs prophétiques, al-Rašīd modifie aussitôt le dernier hémistiche en « *Les* restes *du bâton de Moïse sont dans la main d'al-Ḫaṣīb* [lxxii] ».

Le respect de l'ordre politique et cosmique semble également être à l'origine de la condamnation de certaines hyperboles, qualifiées *d'istiḥāla*. En effet, si l'exagération est fréquemment blâmée, c'est qu'elle est transgression. Or, compte tenu du caractère toujours agissant de la parole du poète, une transgression, fût-elle rhétorique, n'est jamais innocente, notamment quand elle finit par effacer les frontières entre le divin et l'humain. Si les vers d'Abū Nuwās dédiés à al-Rašīd, comme par exemple, « *Tu effraies les polythéistes au point que / Te craignent les gouttes de sperme qui ne sont pas encore créées* [lxxiii] ». ou « *Même celui qui, dans l'utérus, n'est pas encore formé / a le cœur qui palpite tant il le craint* [lxxiv] » font scandale, c'est qu'ils ne relèvent pas simplement de l'erreur logique relevée par plusieurs critiques (comment quelque chose qui n'existe pas pourrait-il avoir peur ?) : ils confèrent au calife un pouvoir supérieur à celui de Dieu qui crée la vie à partir du sperme, donne aux êtres humains leur image et insuffle la vie aux fœtus : celui d'inspirer la crainte avant même la création. Il en va de même pour le vœu formé au sujet d'al-Amīn : « *O Amīn, qui a la confiance de Dieu, vis pour toujours / Survis aux jours et au temps // Tu restes et le néant est notre*

lot / Quand tu nous anéantiras, sois [lxxv] ». où les attributs prêtés à l'aîné d'al-Rašīd sont ceux de Dieu dans la sourate *al-Raḥmān* : « *Tous ceux qui sont sur terre passeront. La face seule de ton Seigneur restera, pleine de majesté et de gloire* [25] ».

Ces questions de préséance soulèvent également la question de la pertinence du comparant. Ainsi, il est reproché à Abū Tammām d'avoir comparé al-Muʿtaṣim à plusieurs héros de la *ǧāhiliyya* et des premiers temps de l'islam. Or ces personnages ne sont que de frustes bédouins [lxxvi]. Jusqu'ici, rien de très étonnant. Mais une remarque du philosophe al-Kindī (m. 252/866), dans une autre version du même *ḫabar*, introduit une problématique propre au *madḥ* : « *Tu t'es servi du moindre pour exemplifier le plus grand* [lxxvii]. » En effet, les qualités visées – la vaillance, la générosité, la longanimité, l'intelligence – sont jugées par Abū Tammām plus notoires chez ʿAmr b. Maʿdīkarib, Ḥātim al-Ṭā'ī, al-Aḥnaf b. Qays et Iyās b. Muʿāwiya que chez le *mamdūḥ*, puisqu'il compare celui-ci à ceux-là. Pour vraiment rendre compte de la grandeur de ces qualités chez le calife, il aurait fallu renverser la comparaison et dire, par exemple, que Ḥātim était d'une générosité semblable à celle d'al-Muʿtaṣim. Avec à-propos, Abū Tammām improvise une réponse : « *Ne désapprouvez pas cette comparaison extravagante à ce qui est en-deçà de lui en générosité et en vaillance // Car Dieu a comparé Sa lumière à ce qui lui est inférieur : une lanterne et un lustre* ».

Cette question de préséance (qui doit servir de référent ?) se pose également dans les références faites au prophète de l'islam qui doit être placé au sommet de la hiérarchie humaine, au-dessus donc du *mamdūḥ*. Ainsi, quand Ḥassān b. Ṯābit dit : « *Combien sont-ils nobles, eux qui comptent l'Envoyé de Dieu au nombre de leurs soutiens / Lorsque les passions et les partis se défont !* », il est blâmé car : « *Ce sont eux les soutiens de l'Envoyé de Dieu* [lxxviii] ». Le même type de reproche est adressé à Abū Nuwās au sujet d'un vers où, parlant de son *mamdūḥ*, il le décrit comme « *celui qui compte l'envoyé de Dieu parmi les siens* ». On lui rétorque : « *Il convient au Prophète – paix et bénédictions sur lui – qu'on s'associe à lui et non qu'on l'associe à quiconque* ». Pour se justifier, Abū Nuwās fait appel à deux autres vers de Ḥassān b. Ṯābit qui recourent au même procédé [lxxix].

Quoi qu'il en soit, cette leçon sur les préséances est parfaitement retenue par Ibn al-Rūmī (m. 283/896) qui, parlant du dédicataire d'un de ses panégyriques, s'exprime en ces termes : « "Abū al-Ṣaqr est [issu] de [la tribu de] Šaybān", *ont-ils dit ; je leur ai répondu :* / "Que non, par ma foi ! C'est plutôt Šaybān qui est [issu] de lui ! " // *Combien de pères se sont élevés par un fils jusqu'aux cimes de la noblesse / Tout comme ʿAdnān s'est élevé par l'Envoyé de Dieu !* » Le Prophète comme le *mamdūḥ* sont à leur juste place dans un vers qui semble être le produit direct de ces critiques sur la préséance et la comparaison. Malheureusement, le dédicataire du panégyrique d'Ibn al-Rūmī ne goûte guère cette acrobatie verbale et y voit même une satire à son encontre [lxxx]. Al-Marzubānī intervient donc pour signaler le peu de goût du *mamdūḥ* et l'injustice de son jugement. Mais il est vrai que le bruit courait que le

25. *Coran* (LV, 26-27) : كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ

patron concerné, d'origine persane, s'était fait forger une généalogie arabe contre espèces sonnantes et trébuchantes [26]...

Une fois l'ordre interne du discours assuré, le poème doit célébrer la justice de l'ordre social garanti par le prince. C'est pourquoi un vers dans lequel Kuṯayyir proclame que ʿAbd al-Malik a assis son pouvoir à la pointe de l'épée suscite l'indignation d'al-Aḫṭal qui fait remarquer au calife que ces propos signifient que le pouvoir califal est illégitime, alors que le poète des Banū Taġlib, lui, souligne dans ses vers que les Marwānides sont les « *maîtres d'un pouvoir qui ne date pas d'hier et n'a pas été usurpé* [lxxxi] ». C'est sans doute le souci de garantir la représentation d'un ordre social juste qui pousse Maʿn b. Zā'ida à condamner les vers dans lequels Ibn Abī ʿĀṣiya promet à sa chamelle de la sacrifier si elle l'amène jusqu'à lui [lxxxii]. En effet, ce vœu fait du *mamdūḥ* la source d'une injustice : la mise à mort du fidèle animal. Il n'est donc pas étonnant que ce thème de la chamelle injustement sacrifiée préoccupe tant la critique : la notice consacrée à al-Šammāḫ b. Ḍirār (m. 30/650 ?) y est entièrement consacrée et occupe quatre pages dans notre édition (p. 84-88). Elle décline ce motif avec plusieurs poètes et fait en outre état d'une tradition prophétique condamnant le vœu prononcé par une musulmane médinoise qui, fuyant la Mecque où elle était retenue prisonnière, fit le même vœu si la chamelle qui la portait l'amenait jusqu'au Prophète [lxxxiii]. Cet appel à la gratitude envers le loyal serviteur – comprenne qui voudra... – se trouve ainsi auréolé d'une légitimité religieuse.

SATIRE ET JACTANCE : LE SENS DU PLACEMENT

L'analyse du panégyrique nous a montré comment le poète, pour atteindre l'efficacité, doit soumettre sa production à la représentation d'un ordre social et politique légitime. Or le poète n'est pas extérieur ou absent à cet ordre qu'il représente : cette exigence s'applique donc à lui-même. Si nous avons déjà entrevu comment la représentation que l'énonciateur donne de lui-même peut affecter sa crédibilité, la nécessité d'auto-légitimation est plus pressante encore dans les genres de la satire et de la jactance : le poète doit veiller à opérer une caractérisation adéquate de lui-même et ce d'autant plus que, dans ces genres « à opposition », il ne s'agit plus seulement de montrer qu'on est digne d'être poète : il faut encore parler d'un lieu qu'on saura défendre – par le verbe, mais parfois aussi par le fer – contre les contestations inévitables des adversaires.

Les exigences en matière de jactance présentent des traits communs avec celles du panégyrique. Les qualités du dédicataire, à savoir le poète lui-même ou sa tribu, doivent être chantées sans réserve. En effet, le poète, dans cette représentation qu'il donne de lui-même, se peint en archétype du héros. Or tout défaut dans cet autoportrait montre que le poète ne dispose pas de la première qualité morale du héros, cette ambition autant démesurée que désintéressée (*buʿd al-himma*). Là encore, la parole poétique à elle seule suffit à faire ou défaire les héros.

26. Gruendler 2003, p. 31.

Le buʿd al-himma

Ce n'est sans doute pas un hasard si les premiers *ḫabar-s* de la première notice du *Muwaššaḥ* portent sur quelques vers où Imru' al-Qays, le roi errant, dit entre autres : « *Il te suffit, en fait de richesse, d'avoir assez à manger et à boire* [lxxxiv] ». Outre la contradiction manifeste avec les nobles ambitions exprimées ailleurs, le critique ne manque pas de souligner que de tels propos sont fort semblables à un vers de satire d'al-Ḥuṭay'a, qui ne passe pas précisément pour un amateur en la matière : « *Laisse les hauts faits et ne te mets pas en quête / Reste assis, tu es nourri et vêtu* [lxxxv] » : « *Ce sont là les propos d'un bédouin enveloppé dans son manteau et dont l'ambition ne dépasse pas ce que contient sa tente* [lxxxvi] ». Ces simples vers disqualifient les prétentions d'Imru' al-Qays à la royauté, qu'elle soit politique ou poétique. On a vu par ailleurs comment al-Rašīd corrigeait un panégyrique d'al-Nābiġa al-Ǧaʿdī pour en éliminer ce qui pourrait apparaître comme une réserve de la part du poète et le rendre plus conforme aux exigences du *madḥ*. Mais le souverain peut parfois intervenir aussi pour corriger un manque de *buʿd al-himma* dans une jactance récitée devant lui. Ainsi, ʿAbd al-Malik b. Marwān, entendant le vers d'al-Aʿšā : « *Il vint me voir en pleine nuit pour me consulter sur la boisson du matin. / "Garde-la pour l'aube" lui-répondis-je.* », s'exclame : « *Il a mal parlé. Que n'a-t-il dit : "Donne-la moi* [lxxxvii]*" !* » . Or, s'adonner à la boisson est une composante à part entière des vertus héroïques dans la poésie arabe [27]. En corrigeant ce défaut du poète antéislamique, le calife en profite pour faire ressortir son propre *buʿd al-himma* et, partant, sa légitimité de monarque. Les conseils adressés par al-Nābiġa al-Ḏubyānī à Ḥassān b. Ṯābit vont dans le même sens. Les vers présentés par ce dernier à son aîné évoquent les plats (symbole de générosité) et les épées de la tribu, ainsi que sa descendance. Al-Nābiġa lui fait remarquer qu'il a employé des pluriels de paucité (réservés normalement aux nombres inférieurs à dix) alors qu'il aurait dû suggérer le grand nombre d'épées et de plats. De même, il se vante de la descendance de sa tribu, mais pas de son ascendance. Là encore, le *buʿd al-himma* est insuffisant. C'est ce qui explique que, dans certaines versions, al-Nābiġa est nettement moins patient et déclare à Ḥassān : « *Tu n'as rien fait* [de valable] [lxxxviii] ».

Caractérisation satirique

En matière de satire, l'aspect performatif du langage est également primordial. Une formule maladroite peut aboutir à l'inverse de l'effet escompté : elle peut élever le destinataire de la satire ou même abaisser le poète.

Al-Aḫṭal nous fournit des exemples de deux types d'échec de caractérisation satirique de l'adversaire. Le premier type d'erreur consiste à trop souligner la capacité de nuisance du *mahǧūw*, comme il le fait dans sa satire de Qays : « *La colère de Qays ne dort ni ne faiblit / Et si elle n'a d'autre choix que l'injustice, elle est injuste* [lxxxix] ». Or la tradition critique arabe sait que la loyauté ne vaut rien si elle n'est un acte de *ḥilm* et que la traîtrise peut être une marque de puissance. En témoigne ce vers de *hiǧāʾ* cité par al-Samʿānī dans *al-Ansāb* : « [La

27. Voir par exemple l'analyse de l'entrelacement des lexiques de la boisson et de la guerre dans la poésie bachique, in Hamori 1974, p. 47-50.

tribu de] *Yaškur ne peut être fidèle / Et si Yaškur voulait trahir elle en serait incapable* [28] ». Il n'est donc pas étonnant qu'un auditeur s'exclame : « *Qu'Abū Mālik* [al-Aḫṭal] *soit récompensé ! Il a poussé loin le panégyrique* ». Le vers dans lequel le même poète conseille aux Omeyyades de se méfier de son ennemi Zufar b. al-Ḥāriṯ, le comparant à un lion à l'affût, ressortit du même genre d'erreur. Le deuxième type d'erreur dans la caractérisation satirique de l'adversaire consiste à le rattacher à un ensemble tribal plus vaste, ce qui non seulement exagère sa capacité de nuisance, mais le place en plus très haut dans la hiérarchie sociale. Quand al-Aḫṭal, parlant d'un de ses ennemis, dit : « *Un tronc mauvais aux racines pourries par les vers s'avéra impuissant quand Wā'il l'eut placé à sa tête* », le *mahǧūw* s'exclame : « *Par Dieu, Abū Mālik, tu ne sais ni satiriser ni louer* (...), *tu as dit que Wā'il m'avait placé à sa tête alors que je n'aurais même pas [osé] désirer que les Banū Ṯaʿlaba en fissent autant, sans parler de Bakr b. Wā'il* [xc] ». Bakr b. Wā'il est en effet une importante division tribale des Rabīʿa, et les Ṯaʿlaba en sont une subdivision. Al-Aḫṭal a donc exagérément amplifié l'importance d'un petit notable tribal.

Le même type d'erreur peut être commis non pas dans la caractérisation de la victime mais dans la caractérisation de l'énonciateur, autrement dit du poète : ainsi, al-Buḥturī, satirisant un marchand d'esclaves qui l'avait trompé en lui rachetant un de ses serviteurs, lui lance : « *L'ignorance t'a fait maître des miens* (*ahlī*) *et de mon bien* [xci]. » Ce faisant, il rattache à sa parenté un esclave et se donne une origine servile.

Soutenir ses affirmation et tenir son rang

Mais le *hiǧā'* comme le *faḫr*, puisqu'ils contiennent une affirmation de la valeur de l'énonciateur, requièrent que ce dernier soit capable de soutenir ses assertions, de tenir son rang et de tenir parole.

Si le *hiǧā'* est délivré en présence de l'adversaire, tenir son rang consiste d'abord à sortir victorieux de la joute oratoire qui s'ensuit, à éviter d'être réduit au silence (*ifḥām*), ce qui en soit constitue un défaut blâmable, indépendamment de la facture des vers. Al-Nābiġa al-Ǧaʿdī (m. ca. 79/698) nous en fournit un exemple, en adressant à ʿIqāl b. Ḫuwaylid al-ʿUqaylī des vers qui ne semblent pas souffrir de défaut aux yeux des transmetteurs [xcii]. Mais à chaque attaque lancée par le poète, ʿIqāl le provoque avec aplomb. Le contraste entre le déploiement de rhétorique de la part du poète, qui convoque Kulayb Wā'il et évoque la guerre de Basūs, et la concision des réponses de ʿIqāl souligne avec plus de force encore l'échec d'al-Nābiġa, échec non pas à l'aune de la qualité de sa poésie mais de son incapacité à sortir vainqueur d'une joute verbale par lui provoquée. Cette catégorie particulière de poètes, défaits lors des joutes verbales en dépit de vers valables, sera formalisée dans les ouvrages ultérieurs qui les regrouperont sous la catégories de *muġallabūn* [29].

---

28. Al-Samʿānī, *al-Ansāb*, p. 23 : ويشكر لا تستطيع الوفاء * ولو رامت الغدر لم تقدر
Nous sommes redevable à M. Hachem Foda de cette citation dont il a fait usage dans son cours de préparation à l'agrégation d'arabe en 2004-2005 pour illustrer la notion de *buʿd al-himma*.

29. Voir par exemple *Bāb al-muqillīn min al-šuʿarā' wa-l-muġallabīn* in al-Qayrawānī, *al-ʿUmda fī ṣināʿat al-šiʿr wa-naqdihi*, p. 158 et sv.

Mais tenir son rang, parfois, n'est pas qu'une affaire de mots. Ainsi, al-Aḫṭal se vante devant al-Ǧaḥḥāf des pertes qu'il a infligées aux clans de Sulaym et ʿĀmir. Or ces deux clans, apparentés à al-Ǧaḥḥāf, ont été décimés lors d'une guerre à laquelle ce dernier avait refusé de participer [xciii]. Les propos d'al-Aḫṭal sont donc particulièrement graves : ils font d'al-Ǧaḥḥāf un lâche et le rendent responsable de la mort au combat de ses parents. Le *sayyid* offensé rassemble sa tribu, se rend sur les terres de Taġlib et se livre à un massacre gigantesque dont al-Aḫṭal réchappe de justesse. L'incapacité du poète taġlibide à soutenir ses propos ébranle doublement la position qu'il revendiquait dans l'ordre social : dans un poème adressé à ʿAbd al-Malik, il souligne les ravages causé par al-Ǧaḥḥāf, qui sont tels que Dieu seul peut être invoqué face à eux, exaltant de fait les qualités guerrières de son adversaire, qu'il décriait hier. En outre, cette défaite cinglante met à rude épreuve l'alliance de Taġlib avec les Omeyyades, al-Aḫṭal menaçant ʿAbd al-Malik d'une rupture si ceux-ci ne vengent pas leurs alliés. Ces propos comminatoires provoquent la colère du calife. C'est finalement al-Ǧaḥḥāf qui aura le dernier mot, puisqu'il aura su administrer la preuve de sa valeur : « *Abū Mālik, m'as-tu blâmé lorsque tu m'a poussé / À tuer, ou quelqu'un m'a-t-il blâmé auprès de toi ?* » La forme interrogative de ce vers est là pour souligner que la satire d'al-Aḫṭal ne valait rien, puisqu'il n'a su la soutenir, à tel point qu'on s'interroge sur son existence réelle.

Ainsi, si le poète reconstruit, re-présente l'ordre social, il ne peut s'en exclure et se placer en surplomb. Il en est partie intégrante et doit déterminer la place qui, tout en étant la plus avantageuse possible, doit également être la plus acceptable et la plus défendable. La menace de ʿAbd al-Malik qui manque de faire couper la langue à al-Aḫṭal pour son appel au secours quelque peu rugueux symbolise à merveille la sanction qui s'abat sur le poète qui ne sait pas se placer : il devient inaudible (c'est-à-dire susceptible d'être impunément satirisé [30]).

L'IMPORTATION DES CRITÈRES EXTERNES DANS L'ÉLÉGIE AMOUREUSE

Cependant, cette surveillance exercée par le monde « réel » sert également de fiction qui légitime l'importation d'un certain nombre de critères d'évaluation du panégyrique, de la jactance et de la satire dans celle de l'élégie amoureuse. En effet, si les trois genres que nous avons analysés s'inscrivent dans une dimension pragmatique indéniable, il n'en va pas de même de la poésie amoureuse. D'abord, parce que le *nasīb* sert de prélude, dans une *qaṣīda*, qui amènera vers le sujet réel de la poésie, à tel point qu'Ibn Qutayba n'y voit qu'un moyen d'incliner les cœurs vers le poète (*li-yumīla naḥwahu al-qulūb*) [31]. Quoi qu'il en soit, ces *qaṣīda* où le *nasīb* sert de prélude n'étaient assurément pas récitées devant les maîtresses des poètes, mais devant les vrais destinataires. Et même lorsque l'élégie devient

30. Le *Muwaššaḥ* n'épuise pas l'éventail des sanctions possibles. Hilary Kilpatrick note, pour la période antéislamique, un autre type de sanction, émanant de la tribu : le bannissement, qui peut contraindre le poète à devenir un *ṣuʿlūk*, privé de tout soutien des siens mais jouissant aussi en contrepartie de la plus grande liberté (Kilpatrick 1979, p. 97).

31. Ibn Qutayba, *al-Šiʿr wa-l-šuʿarā'*, p. 5.

autonome, le *ġazal* n'en reste pas moins une poésie qu'on ne saurait dire à sa bien-aimée, au risque de subir le sort de Maǧnūn Laylā, qui se voit refuser la main de sa bien-aimée précisément parce qu'il a ébruité l'identité de cette dernière [32]. Mais, au rebours de ces données largement connues de la tradition poétique arabe, le *Muwaššaḥ* place à plusieurs reprises le poète face à un jury composé d'une ou plusieurs femmes (parfois la bien-aimée en personne) qui se chargeront de le sanctionner en vue de critères féminins, de la même façon que le *mamdūḥ* sanctionne le poète en fonction de critères princiers. Cette fiction permet d'importer dans la poésie galante certains critères issus du *madḥ*, qui se combinent avec la norme implicite de ce que doivent être les rapports du poète avec le beau sexe en général et sa bien-aimée en particulier.

Evaluation par les femmes

Le *nasīb*, dans la *qaṣīda* traditionnelle, ne constitue pas un *ġaraḍ*, c'est-à-dire un des objectifs pragmatiques de la poésie. Il n'est pas destiné à être entendu par la bien-aimée (plus ou moins imaginaire). Les *ḫabar-s* du *Muwaššaḥ* s'efforcent donc de recréer des conditions d'évaluation pragmatique de la poésie, en créant un public féminin qui se chargera d'évaluer la poésie amoureuse. Certes, les bien-aimées en personne n'interviennent que rarement. ʿAzza apparaît devant Kuṯayyir sous un déguisement pour lui demander de réciter ce qu'il a dit de plus fort (*ašadd bayt*) sur son amour pour sa belle [xciv]. Mais d'autres femmes célèbres sont convoquées pour servir d'arbitres telles Qaṭām, l'instigatrice du meurtre du quatrième calife ʿAlī b. Abī Ṭālib [xcv]. Cependant, le procédé le plus frappant et qui est repris à plusieurs reprises au cours de l'ouvrage consiste à mettre un groupe de poètes aux prises avec une femme de noble lignage (tantôt Sukayna bint al-Ḥusayn, p. 193, 200, 202, tantôt ʿAqīla bint ʿAqīl b. Abī Ṭālib, p. 194-196) qui passe en revue leurs vers et en souligne les défauts, qui ne sont jamais de simples défauts esthétiques, mais des défauts de savoir-vivre : les poètes (et non les vers) sont ainsi décrits en termes moraux : « *le moins sincère des Arabes* », « *le plus infidèle des Arabes* » ou « *débauché* ». La dame ordonne parfois à ses servantes de châtier l'impudent poète en déchirant ses vêtements par exemple [xcvi], ce qui achève de donner à ces assemblées un air de tribunal des élégances.

Sincérité de la passion

La sincérité de la passion est le premier élément évalué. Comme le panégyrique, la poésie amoureuse doit être sans équivoque. Un vers de Ǧamīl b. Maʿmar, où il se plaint de ne poursuivre sa bien-aimée que parce qu'il a perdu la raison, est ainsi sévèrement jugé par Sukayna [xcvii] et ʿAqīla [xcvi] : c'est la folie qui détermine sa quête, et non l'amour de sa bien-aimée. Pour les mêmes raisons, le vers où Kuṯayyir déclare : « *Je veux oublier son souvenir* » est considéré comme une preuve de son infidélité [xcviii]. De même quand al-Aḥwaṣ proclame son indifférence pour la séparation : « *Si tu m'accordes de te voir, j'en ferai autant mais si tu romps et me quittes avant cela, peu m'importe* », Kuṯayyir lui rétorque : « *Si tu étais un*

32. AL-IṢFAHĀNĪ, *al-Aġānī*, p. 118.

faḥl [33] *parmi les poètes, cela t'importerait* [xcix] ». Il en va de même lorsque Kuṯayyir se lance dans ce qui est perçu comme un marchandage : « *Je ne me satisfais pas de peu recevoir de la part de l'aimé / Ni ne me satisfais de peu lui donner* ». Ibn Abī ʿAtīq constate : « *Ce sont là les paroles de celui qui accorde une récompense, pas celles d'un amant* [c] ». Enfin, comme il est noté à plusieurs reprises, ʿUmar b. Abī Rabīʿa (m. 93/712 ou 103/721) ne chante pas les charmes de ses bien-aimées mais son propre charme, plaçant dans la bouche des femmes qui l'observent des propos comme : « *Comment ne pas voir la pleine lune ?* [ci] ». L'engagement du poète n'est alors ni absolu ni inconditionnel. Il y a là un vice de la personnalité et de la poésie.

Les qualités viriles du poète

Lorsque la sincérité de la passion ne peut être mise en doute, le poète doit cependant prendre garde à ne pas abdiquer ses qualités viriles, ce qui dévaluerait radicalement sa parole. Il lui convient notamment de ne pas suggérer qu'il pourrait être victime d'infidélité. Ainsi, le vers de Marwān b. Abī al-Ǧanūb où il souhaiterait entendre dire « *une telle aime un tel* » provoque des plaisanteries faciles : « *Un tel, c'est moi, et sa femme est une telle* [cii] ». C'est ce manque de jalousie qui est blâmé dans le vers de Nuṣayb (m. entre 108/726 et 113/731) : « *Je suis fou de Daʿd tant que je vis et si je meurs / Ô malheur ! Qui sera fou d'elle après moi* » ? Kuṯayyir l'interroge : « *On dirait que ça te chagrine que personne ne se la fasse après toi* [ciii] » ! Le propos attendu est indiqué successivement par Sukayna [civ] et ʿAbd al-Malik [cv] qui proposent de changer le second hémistiche en : « *Qu'elle ne convienne à aucun autre amant après moi* ». Il n'est bien sûr pas anodin que cet interdit soit prononcé par le calife lui-même (après que l'assistance se soit montrée incapable de proposer une meilleure version que celle de Nuṣayb) : dans le cadre du *hieros gamos*, du mariage sacré, le pouvoir est souvent personnifié sous les traits d'une épouse donnée au souverain, qu'il se doit de défendre. Mais la virilité jalouse est également nécessaire à la préservation du statut social du poète : il suffit de considérer l'emploi répété du mot *muḫannaṯ* [34] et de ses dérivés pour (dis)qualifier certains poètes dans le *Muwaššaḥ*. Quand ce manque de virilité exprimé dans la poésie vient corroborer des rumeurs sur les penchants de tel ou tel poète, cela ne manque pas d'être souligné. Aussi Ǧarīr apostrophe-t-il al-Aḥwaṣ :

> - Est-ce toi qui as dit : « *Me console ce qui la console / La plus belle des choses est celle qui apporte la consolation* » ?
>
> - Oui, répondit-il.
>
> - Ce qui la console c'est qu'on lui enfile quelque chose [gros] comme une patte de chameau. Ca te console, toi ?
>
> Al-Aḥwaṣ était en effet accusé d'être catamite [cvi].

Le problème de l'identification du poète à une femme se pose parfois en des termes moins explicitement sexuels : Qaṭām, ḫāriǧite qui s'est donnée en mariage à ʿAbd al-

33. La polysémie du terme *faḥl*, employé pour désigner un grand poète, mais signifiant avant tout « étalon », joue ici à plein, comme si la virilité du poète et sa virtuosité étaient les deux faces d'une même médaille.

34. Par exemple, à propos d'al-Nābiġa, p. 56, l. 13, à propos de ʿUmar b. Abī Rabīʿa, p. 240, l. 8, à propos d'Abū Tammām, p. 349, l. 9.

Raḥmān b. Mulǧam en échange d'un *mahr* composé de trois mille dirhams, d'un esclave, d'une servante et du meurtre du calife ʿAlī b. Abī Ṭālib, lance à Kuṯayyir : « *Louange à Dieu qui t'a rendu incapable au point de n'être connu que par ʿAzza* [35] [xcvi] ». Souligné par une femme qui a participé à l'assassinat du commandeur des croyants, mariée à celui qui porta le coup mortel, le contraste avec le beau parleur confit d'amour pour ʿAzza n'en est que plus cruel.

La galanterie

Si la sincérité de la passion est prouvée et la virilité du poète préservée, il convient au poète de ne pas faire preuve de grossièreté à l'endroit de sa bien-aimée. Ce type de faux-pas peut se manifester de trois façons : lorsque le *nasīb* suggère que la bien-aimée ne correspond pas au modèle de la femme noble et pudique habituellement chanté par les poètes, lorsque les vers prennent un ton menaçant ou lorsque le poète fait preuve de désinvolture à l'endroit de la bien-aimée. Comme pour les destinataires des autres genres, la bien-aimée doit se voir attribuer une place adéquate au sein de l'ordre social construit par le poème.

La description de la bien-aimée ne doit en aucun cas suggérer que celle-ci n'appartient pas à la noblesse tribale, chaste et pudique. Ainsi, le vers d'al-Aʿšā : « *Comme si sa démarche quand elle sort de la tente de sa voisine / Était le passage d'un nuage, ni lent ni pressé* » est-il récusé. Il implique que la bien-aimée entre et sort fréquemment de sa tente, ce qui ne saurait être le comportement d'une femme de haut rang honnête [cvii]. De même, lorsque ʿUmar b. Abī Rabīʿa détaille les confidences que s'échangent les femmes à son propos et les clins d'œil qu'elles s'apprêtent à lui lancer, il se fait tancer en ces termes par Kuṯayyir : « *Est-ce ainsi qu'on parle d'une femme ?* [Non,] *on décrit sa pudeur, on dit qu'elle est désirée et inaccessible* [cviii] ». La question du statut social est également présente dans les vers où Kuṯayyir décrit le parfum de ʿAzza lorsqu'elle fait brûler du *mandal* (un bois odoriférant). On lui rétorque : « *Penses-tu que Maymūna la négresse ne sentirait pas bon si elle faisait des fumigations de* mandal *frais* [cix] » ? Le propos doit donc être à la hauteur de l'objet du *nasīb*. C'est pourquoi dire que la bouche de la bien-aimée est aussi délicieuse qu'un plat en sauce, ou qu'elle ressemble à un insecte au fond d'une jarre est pour le moins malvenu [cx] [36] ...

35. La même idée est exprimée par une femme anonyme. La formulation met l'accent de façon encore plus nette sur la virilité : « *Dieu t'a abaissé au point de n'être connu que par une femme.* »

قال : لقيتْ امرأة كثيرا في بعض الطريق، فقالت : أنت كثير؟ قال : نعم . قالت : والله لقد رأيتك فما أخذَتْك عيني . قال : وأنا والله لقد رأيتُكِ فما قذيت عيني . قالت : والله لقد سَفَلَ الله بك، إذ كنت لا تُعْرَفُ إلا بامرأة .

36. Mais on notera que même le stock traditionnel de comparaisons peut lui aussi être tourné en dérision. Ainsi, Ḏū al-Rumma, qui avait comparé sa bien-aimée à une gazelle, s'entend-il crier par un djinn : « *Est-ce toi qui as comparé à Umm Sālim une gazelle du désert avec une queue au derrière ?* »

أيا ظبيةَ الوَعْساءِ بين جُـلاجل وبيـن النّقـا أأنـتِ أمْ أمّ سـالم
فعيناك عيناها وجِـيدك جيدها ولونك لولا حُمْـشَةٌ في القوائم

أجابه جني من حيث لا يراه :

أأنت الـذي شبّهتَ ظبيةَ قفرةٍ لهـا ذَنَبٌ فـوق استهـا أمُّ سـالم
وقرنـان إما يعلـقـانكَ يَـتْرُكا بجنبيك يا غيلان مثـل المياسم (ص . 203)

Par ailleurs, si, comme nous l'avons noté plus haut, le poète doit toujours faire preuve d'une virilité jalouse, celle-ci ne doit jamais prendre une forme menaçante pour la dédicataire du *ġazal*. Ainsi, quand Abū Nuwās interpelle un jeune homme à son goût en le comptant au nombre des « *fils de la porteuse de bois* », la référence à l'épouse d'Abū Lahab, maudite dans la sourate 111, ne manque pas de choquer les auditeurs. Abū Nuwās confirme d'ailleurs qu'il ne s'agit pas d'une maladresse, mais d'un propos délibérément humiliant visant à calmer l'orgueil du dédicataire et à parvenir à ses fins [cxi]. Abū al-ʿAtāhiyya, quant à lui, parle d'invoquer le « verset du trône » (*Coran*, II, 255) pour se protéger du pouvoir de ʿUtba mais, comme ne manque pas de le relever un critique, le verset en question sert surtout à se protéger des démons [cxii]. De même, Kuṯayyir forme le vœu de n'être plus avec ʿAzza qu'un couple de chameaux appartenant à un homme riche et indifférent à leur sort, errant où bon leur plaît et recevant des coups de la part des chameliers lorsqu'ils s'approchent d'un point d'eau pour s'abreuver. Ce souhait de partager un destin malheureux avec ʿAzza est toutefois jugé moins grave que les propos morbides de Ǧunāda b. Naǧba : « *Je l'aime tellement que je souhaiterais que vienne à moi / Aux abords de son pays celui qui m'annoncera sa mort // Afin que je dise :* "Séparation sans retour" / *Ou que mon âme taise son désespoir puis l'oublie* [cxiii] ». Si l'on se souvient de l'efficacité surnaturelle prêtée à la poésie, on comprend le malaise que suscite cet appel à la mort de l'aimée. Ce funeste motif est ici envisagé comme un remède aux souffrances de l'amant, mais c'est parfois le meurtre et la vengeance qui sont invoqués comme dans les vers d'al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf et de Farazdaq, ce dernier lançant à sa maîtresse : « *Sœur de Nāǧiya b. Sāma je / crains pour vous mes fils s'ils réclament mon sang* [cxiv] ». Le propos interdisant qu'on réclame le sang du martyr d'amour, attribué dans d'autres sources à ʿAbd Allāh b. ʿAbbās [37], neveu du prophète de l'islam et autorité religieuse respectée, suit d'ailleurs ce vers, pour mieux en souligner l'incongruité.

Enfin, la séparation doit obéir à certaines règles. Elle ne doit jamais être l'initiative du poète, ce qui explique les blâmes répétés adressés à Ǧarīr, ce dernier congédiant le *ṭayf* de sa maîtresse qui vient le visiter au soir au prétexte que ce n'est pas le moment [cxv]. De même, ʿUmar b. Abī Rabīʿa, dans un retournement du modèle traditionnel du *nasīb*, affirme se détourner de son aimée, alors que c'est lui qui devrait se plaindre des réticences de sa belle [cxvi]. Même l'évocation de la séparation est jugée pénible : ainsi al-Aḥwaṣ est-il blâmé par Sukayna et ʿAqīla pour avoir évoqué la séparation des amants à l'aube. Il lui est suggéré de remplacer le mot *tafarraqā* (ils se séparèrent) par *taʿānaqā* (ils s'étreignirent) [cxvii]. En outre, la rencontre nocturne ne doit pas être divulguée. Le vers adressé par un *djinn* à Farazdaq en réponse à sa description détaillée d'une aventure nocturne est très clair à ce sujet : « *Le plus vil des confidents est celui qui ébruite le secret* [cxviii] ».

Il apparaît donc nettement qu'une procédure fictive d'évaluation de la poésie est à l'œuvre dans les *ḫabar-s* portant sur l'évaluation des élégies amoureuses, visant à introduire des critères pragmatiques même là où ils n'auraient pas lieu d'être, puisque l'élégie amoureuse est un genre où la dédicataire n'est pas le destinataire réel. Plutôt que de l'évaluer en fonction de l'efficacité de son agencement avec la suite de poème, auquel

37. Ibn ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma*, p. 18. L'attribution à Ibn ʿAbbās n'est pas mentionnée dans le *Muwaššaḥ*.

elle sert d'anticipation (comme le fait la critique moderne, sous la plume de S. Sperl, par exemple) ou de sa capacité à incliner les cœurs (comme le suggère Ibn Qutayba), ce sont les critères de la bienséance et du juste placement qui sont mis en œuvre. Même dans ses secteurs les plus socialement désintéressés, le discours poétique reste tributaire d'une évaluation de type pragmatique.

CONCLUSION

Ce n'est donc pas la fidélité de la poésie à la réalité prosaïque qui domine l'œuvre d'al-Marzubānī, mais bien plutôt la pertinence des relations qu'établit le poète entre son destinataire, le monde social et lui-même : il s'agit de dire juste, de trouver le bon placement, d'opérer la reconstruction du monde social apte à obtenir le crédit de l'assistance et la reconnaissance du dédicataire. C'est à l'aune de ces objectifs qu'est évaluée la pertinence des options du poète. Ce processus, évident dans le panégyrique ou dans la jactance, est étendu à des genres a priori bien plus désintéressés – si tant est qu'une pratique sociale puisse l'être – telle la poésie amoureuse.

Cette dernière observation fait d'autant plus nettement ressortir la dimension fictive de la vision soutenue par le *Muwaššaḥ*. En effet, la subordination de toute félicité poétique à l'efficacité pragmatique de la poésie ne laisse pas de surprendre de la part d'un auteur (m. 994) particulièrement bien placé pour observer la montée du maniérisme et la fermeture progressive des œuvres sur elles-mêmes, d'Abū Tammām (m. 845) à Mihyār al-Daylamī (m. 1037) et Abū al-ʿAlā' al-Maʿarrī (m. 1057), ce qu'on constate également en prose : al-Marzubānī est le contemporain d'al-Ṣābi' (m. 994) et surtout d'al-Hamaḏānī (m. 1008).

Quelles sont les raisons qui ont amené notre auteur à se désintéresser de cette dimension esthétique interne ? On avancera deux explications. La première est d'ordre épistémologique : la recherche d'al-Marzubānī s'inscrit dans l'horizon qui est celui de ses contemporains. Or, en matière de réflexion sur le langage, l'heure est précisément à la recherche de l'adéquation de la façon de dire à des circonstances données. C'est l'âge de la rhétorique et du *Kitāb al-ṣināʿatayn* d'Abū Hilāl al-ʿAskarī (m. 1004). La seconde est d'ordre sociologique. Al-Marzubānī est un savant de salon, proche du pouvoir. Les notices qui lui sont consacrées dans le *Muʿǧam al-Udabā'* [38], le *Tārīḫ Baġdād* [39] et le *Wafayāt al-Aʿyān* [40] soulignent sa grande proximité avec le prince buwayhide ʿAḍud al-Dawla (m. 372/983), qui vient l'attendre sur le pas de sa porte. La générosité – et donc la richesse – d'un homme toujours prêt à accorder l'hospitalité aux gens de science est également soulignée, aux côtés de son goût pour le vin. Cet univers prédispose sans doute à ressentir avec une acuité particulière l'importance du jugement du souverain et des pairs sur l'activité intellectuelle.

Par ailleurs, si l'on considère les quarante-cinq titres d'ouvrages rédigés par notre auteur, on y constate la présence constante de la matière poétique. Pourtant, il s'est fort

38. Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-udabā' : iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, p. 917.

39. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḫ Baġdād,* p. 541-542.

40. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbā' abnā' al-zamān,* p. 609-610.

peu essayé à la collation de *dīwān-s* (seuls deux sont mentionnés). L'essentiel de son activité à consisté à compiler les *ḫabar-s* en fonction de critères variés : poètes (*Aḫbār Abī Tammām*), conditions d'énonciations (*al-Madīḥ fi-l-walā'im wa-l-daʿawāt* ou *al-Marāṯī*,), catégories de personnes (*Ašʿār al-nisā'* ou *Ašʿār al-ǧinn al-mutamaṯṯilīn fī-man tamaṯṯala minhum bi-ši'r*), dictionnaires (*Muʿǧam al-šuʿarā'*). Cette abondance de titres, dont la majorité dépasse les cent feuillets et dont plusieurs dépassent les cinq mille, témoigne certes d'une connaissance encyclopédique de la poésie, mais elle démontre surtout une prodigieuse capacité à classer et reclasser cette matière en fonction du thème choisi et à trouver le vers approprié pour répondre à une demande particulière. Or cette capacité à trouver le vers adapté pour illustrer une situation donnée ne représente-t-elle pas tout l'art des salons et du *ẓarf*, en un mot de l'univers dans lequel évolue al-Marzubānī [41]? En d'autre termes, la situation d'homologie entre le poète et le savant de cour, tous deux tenus à l'à-propos dans le respect des bienséances, n'est-elle pas le principe générateur du *Muwaššaḥ* ? Il y a assurément dans l'étude de ces jeux de miroirs entre les savants et les autres « professions » intellectuelles – catégories d'ailleurs extrêmement poreuses – un champ de recherches qui demanderait à être plus soigneusement exploré que les limites de cette étude ne le permettent.

OUVRAGES CITÉS

Sources

Ḫaṭīb al-Baġdādī (al-), Aḥmad b. ʿAlī, *Tārīḫ Baġdād*, édition en ligne sur www.alwaraq.net, consultée le 8 octobre 2009.

Ibn Ḫallikān, Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbā' abnā' al-zamān,* édition en ligne sur www.alwaraq.net, consultée le 8 octobre 2009.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī, *Ṭawq al-Ḥamāma*, Beyrouth, Dār al-Ǧīl, 2004.

Ibn Qutayba, ʿAbd Allāh, *al-Šiʿr wa-l-šuʿarā'*, éd. A. M. Šākir, Le Caire, Dār al-Maʿārif, 1998.

Ibn Rašīq, Abū ʿAlī, al-Ḥasan, *al-ʿUmda fī ṣināʿat al-šiʿr wa-naqdihi,* éd. N. ʿAbd al-Wāḥid Šaʿlān, Maktabat al-Ḫānǧī, 2000.

Ibn Sallām al-Ǧumaḥī, Muḥammad, *Ṭabaqāt fuḥūl al-šuʿarā'*, éd. A. M. Šākir, Le Caire, Dār al-Madanī, 1974.

Ibn Ṭabātabā al-ʿAlawī, Muḥammad b. Aḥmad, *'Iyār al-šiʿr* , éd. 'A. al-Maniʿ, Ryāḍ, Dār al-'ulūm, 1985.

Iṣfahānī (al-), Abū al-Faraǧ, *Kitāb al-aġānī*, édition en ligne sur www.alwaraq.net, consultée le 8 octobre 2009.

Marzubānī (al-), Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿImrān, *al-Muwaššaḥ fī ma'āḫiḏ al-ʿulamā' ʿalā al-šuʿarā'*,

- éd. M. al-Ḫaṭīb, Le Caire, 1965 (3ème édition, 1ère édition : 1924).
- éd. ʿA. M. al-Biǧāwī, Le Caire, Dār nahḍat Miṣr, 1965.
- éd. M. Ḥ. Šams al-dīn, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995.

Qudāma b. Ǧaʿfar, Abū al-Faraǧ, *Naqd al-šiʿr*, éd. K. Muṣṭafā, Le Caire, Maktabat al-Ḫānǧī, 1963.

41. Beatrice Gruendler voit d'ailleurs dans les sessions littéraires de l'élite dirigeante l'un des principes structurants du *Kitāb al-Maʿānī* d'Abū Hilāl al-ʿAskarī, qui évoluait dans un milieu semblable à la même époque (Gruendler 2005, p. 76 et sqq).

Samʿānī (al-), Abū Saʿd ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad, *al-Ansāb*, édition en ligne sur www.alwaraq.net, consultée le 13 novembre 2008.

Yāqūt al-Ḥamawī, Šihāb al-dīn, *Muʻǧam al-udabā' : iršād al-arīb ila maʿrifat al-adīb,* édition en ligne sur www.alwaraq.net, consultée le 8 octobre 2009.

Études

ʿAbbās, Iḥsān, 1992 : *Tārīḫ al-naqd al-adabī ʻinda al-ʻarab : naqd al-šiʻr min al-qarn al-ṯānī ḥattā al-qarn al-ṯāmin al-hiǧrī*, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa.

Arazi, Albert, 1989 : *La Réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Bencheikh, Jamel Eddine, 1989 : *Poétique arabe*, Paris, Gallimard.

Gelder (Van), Geert Jan, 1982 : *Beyond the Line: Classical Arabic literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem,* Leyde, Brill.

Gruendler, Beatrice, 2003 : *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn al-Rūmī and the Patron's Redemption*, Londres New-York, Routledge Curzon.

Gruendler, Beatrice, 2005 : «Motif vs. Genre: Reflections on the Dīwān al-Maʿānī of Abū Hilāl al-ʿAskarī» dans Bauer, Thomas et Neuwirth, Angelika (dir.), *Ghazal as World Literature. I : Transformations of a Literary Genre*, Wurtzbourg Beyrouth, Ergon Verlag, p. 57-85.

Hamori, Andras, 1974 : *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, Princeton University Press.

Jacobi, Renate, 1982 : «The Camel-Section of the Panegyrical Ode», *Journal of Arabic literature* 13, p. 1-22.

Kilpatrick, Hilary, 1979 : «The Medieval Poet and the Limits of Freedom», *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, 6-2, p. 96-103.

Ouyang Wen-Chin, 1997 : *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture: the Making of a Tradition*, Edimbourg, Edinburgh University Press.

Pinckney-Stetkevych, Suzanne, 2002 : *The Poetics of Islamic Legitimacy : Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Indianapolis, Bloomington.

Sanni, Amidu, 1989 : *Al-Marzubānī in the context of Arabic literary theory: an analytical study*, Londres, University of London.

Sperl, Stefan, 1989 : *Mannerism in Arabic Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sumi, Akiko, 2004 : *Description in Classical Arabic Poetry: Waṣf, Ekphrasis, and Interarts Theory*, Leyde-Boston, Brill.

NOTES

[i] أخبرني الصولي، قال: حدثني هارون بن عبد الله المهلبي، قال: قال دعبل: أبو تمام يحيل في شعره، من ذلك قوله:

أفــيَّ تنظِمُ قــولَ الزُّور والــفــندِ وأنت أنزرُ من لا شيءَ في العددِ (ص. ٣٦١)

[ii] وقوله:

ما كنت أحسب أنَّ الدَّهرَ يمهلني حتى أرى أحدًا يهجوه لا أحد

وقال: كيف يكون لا أحد يهجوه؟ (ص. ٣٦٤)

[iii] أخبرني الصولي، قال: أنشدنا أبو العباس المبرد لمحمود بن مروان بن أبي حفصة:

لـــي حـــيلةٌ فيـــمنْ يـــنمُّ وليس في الكذَّاب حيلَهْ
مـــن كـــان يـكذبُ ما يريدُ فـحيلتي فيه قليلَهْ

قال المبرد: وقد ناقض هذا الشاعر، لأنه قال: "وليس في الكذاب حيلة"، ثم قال: "فحيلتي فيه قليلة". (ص. ٣٩١)

[iv] ورُوي عن مسلم بن الوليد أنه قال لأبي نواس: كيف يستوي قولك:

ذكر الصّبوح بسُحرةٍ فارتاحا وأملَّه ديكُ الصباحِ صياحا

فكيف يكون ارتياح وملل؟ (ص. ٣١١)

[v] قال أبو عبيدة: قال رؤبة وأنشده يونس بيت جرير:

إنّي إذا الشاعر المغرور حرّبني جارٌ لقبرٍ على مَرّانَ مَرْموسِ

فقال رؤبة: كذب والله ما تميم بمرّان؛ إنّما هو بذات عرق وقبر معدّ بمرّان. (ص. ١٥١)

[vi] وأخبرني محمد بن يحيى، قال: عيب على امرئ القيس قوله:

إذا ما الثريّا في السماء تعرَّضتْ تعرُّض أثناء الوشاح المفصَّلِ

فقالوا: ليست تتعرض في السماء. وقال بعضهم ممن يعذره: أراد الجوزاء، لأنها تتلوها. (ص. ٤٨)

[vii] حدثني المظفَّر بن يحيى، قال: غلط أبو نواس في قوله يصف الكلب:

كأنمـــا الأظفـور مـن قِـنابهِ موسى صناع رُدَّ في نِصابهِ

لأنه ظن أن مخلب الكلب كمخلب الأسد والسِنَّور الذي ينستر إذا أراداً حتى لا يتبيَّنا، وعند حاجتهما تخرج المخالب حُجْنًا محددة يفترسان بها، والكلب مبسوط اليد أبدًا غير منقبض. (ص. ٣١٣)

[viii] قال: ومن الحكايات الغلقة والإشارات البعيدة قول المثقِّب في صفة ناقته:

تقول وقـد درَأتُ لها وضـِيني أهـــذا ديـنُـه أبـدًا وديـني
أكلَّ الـدهـر حـلٌّ وارتـحـالٌ أمـا يبقي عـليَّ ولا يَقيني

فهذه الحكاية عن ناقته من المجاز المباعِد للحقيقة، وإنما أراد الشاعر أن الناقة لو تكلمتْ لأعرَبَتْ عَنْ شكواها بمثل هذا القول. (ص. ١١٦)

[ix] قال: وعابوا عليه قوله في الضفادع:

يَخْرُجْنَ مِن شَرَباتٍ ماؤُها طَحِلٌ على الجذوع يَخَفْنَ الغَمَّ والغَرَقا

لأنّ الضفادع لا تخرج من الماء لأنها تخاف الغمّ والغرق؛ وإنّما تطلب الشطوط لتبيض هناك وتُفْرِخ. (ص. ٦٢)

[x] فلما بلغ قوله:

وقـــد أتناسى الهَمَّ عند ادّكـــاره بناجٍ عليه الصَيعَريّةُ مكدَم
كُـــمَيتٍ كنازٍ لَحْمُها حِمْيَريّـــةٍ مواشكةٍ ترمي الحصى بمثلّم
كأنّ على أنســـائها عِذْقَ خصبةٍ تدلّى من الكافور غير مكمّم

فقال طرفة وهو صبيّ يلعب مع الصبيان: استنوق الجمل؛ فقال المسيّب: يا غلام، اذهب إلى أمك بمُؤْيِدة؛ أي داهية. (ص. ٩٤–٩٥)

[xi] سمعت الأصمعيّ يقول: قرأتُ على خلف شعر جرير، فلما بلغتُ قوله:

ويــوم كإبهـام القَطاة مُحبّـَبٍ إليَّ هواه غالبٍ لي باطلهْ
رُزِقْنا به الصيدَ الغريرَ ولم نكن كمن نَبْله محرومةٌ وحبائلهْ
فَيَا لَـكَ يـــومًا خيرُهُ قبل شرِّه تغيَّب واشيه وأقْصَرَ عاذلهْ

فقال ويْله! وما ينفعه خير يؤول إلى شر؟ قلتُ له: هكذا قرأتُه على أبي عمرو. فقال لي: صدقتَ، وكذا قاله جرير، وكان قليل التنقيح مشرد الألفاظ، وما كان أبو عمرو ليقرئك إلا كما سمع. فقلت: فكيف كان يجب أن يقول؟ قال: الأجود له لو قال:

فيا لك يومًا خيره دون شَرِّه

فارْوِهِ هكذا، فقد كانت الرواة قديمًا تصلح من أشعار القدماء. فقلت: والله لا أرويه بعد هذا إلا هكذا. (ص. ١٥٦–١٥٧)

[xii] قال: وقوله:

وأنْكَرَتْني ومـا كان الذي نَكِرَتْ مِنَ الحَوادِثِ إلاّ الشَيْبَ والصَّلَعا

فأي نَكِرة تكون أنكر من هذا عندها؟ (ص. ٦٨)

[xiii] وقوله:

وما رابَــها مــن رَيْبَةٍ غير أنها رأت لِمَّتي شابَتْ وشاب لِداتيا

فأيُّ ريبة أعظم من أن رأته قد شاب! (ص. ٨٤)

[xiv] أخبرنا الزبير بن بكار، قال: أنشدتُ امرأة من قريش قول كثير:

أإن زُمَّ أجـــمالٌ وفــارق جـيرةٌ وصاح غرابُ البين أنتَ حزين

قالت: إذا لم يكن الحزن عند فراق الجيرة وحنين الإبل فأين يكون؟ (ص ١٩٠)

[xv] قال عبد الله بن المعتز: عيب على امرئ القيس قوله:

أغَرّكِ منّــي أن حبّـــك قــاتــلي وأنّك، مهما تأمري القلبَ يفعلِ

قال: وقالوا: إذا لم يغرّها هذا فأي شيء يغرّها ؟ قال: وإنما هذا كأسير قال لمن أسَرَه: أغرّك مني أني في يديك ؟ (ص. ٤٦)

[xvi] عاب قوم على أوس بن حَجَر قوله:

وذاتُ هِـــدم عــارٍ نواشـــرُها تُصمِتُ بالماء تولبًا جَدِعا

لأنه أفحش الاستعارة بأن سمّى الصبي تولبًا: وهو ولد الحمار. (ص. ٧٩–٨٠)

[xvii] وعابوا في هذه القصيدة أيضًا:

وأرْكَب في الروع خيفانة...

وهذا خطأ لأن شَعْر الناصية إذا غطّى العين لم يكن الفرس كريمًا (ص. ٤٩)

[xviii] كتب إليّ أحمد بن عبد العزيز الجوهري، أخبرنا عمر بن شبة، قال: تنازع امرؤ القيس بن حجر وعلقمة بن عَبَدة، وهو علقمة الفحل، في الشعر: أيهما أشعر؟ فقال كل واحد منهما: أنا أشعر منك، فقال علقمة: قد رضيتُ بامرأتك أم جندب حكمًا بيني وبينك. فحكّماها؛ فقالت أم جندب لهما: قولا شعرًا تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة ورويّ واحد. فقال امرؤ القيس:

خليلي مُرّا بي على أمّ جندب نُقَضِّ لُبانات الفؤادِ المعذَّب

وقال علقمة:

ذَهَبْتَ من الهجرانِ في غير مَذْهَبِ ولم يَكُ حقًا طولُ هذا التجنُّبِ

فأنشداها جميعًا القصيدتين، فقالت لامرئ القيس: علقمة أشعر منك. قال: وكيف؟ قالت: لأنك قلت:

فللسوط ألهوب وللساق دِرّةٌ وللزَجْرِ منه وَقْعُ أَخْرَجَ مُهذبِ

الأخرج: ذكر النعام، والخَرَج: بياض في سواد وبه سُمّي.

فجهدتَ فرسك بسوطك في زجرك، ومَرَيْتَهُ فأتبعتَه بساقك. وقال علقمة:

فأدركهنّ ثانيا من عِنانه يمرّ كمَرِّ الرائح المتحلّبِ

فأدرك فرسه ثانيا من عنانه، لم يضربه ولم يتعبه.

فقال: ما هو بأشعر مني، ولكنك له عاشقة. فسمي الفحل لذلك. (ص. ٣٩)

[xix] أخبرني الصولي قال: حدثنا أبو ذكوان، قال: حدثنى المازني. قال: كان الأصمعي يعيب قول النابغة يصف ناقة:

مقذوفة بدَخيس النَحضِ بازِلُها له صريفٌ صريفَ القَعْوِ بالمَسَدِ

ويقول: البُغام في الذكور من النشاط، وفي الإِناث من الإِعياء والضجر. (ص. ٥٥)

[xx] وقف ذو الرمة على مجلس لبني طُهَيّة فأنشدهم:

ضِبِرُّ رمى روضُ القِذافين متْنَه بأعْرَف ينبو بالحَنِيَّين تامِكِ

فقال له حبتر بن ضباب: أسْمَنْتَ فانْبَعِثْ؛ أي ليس هذا مما توصف به النجائب؛ لأن الرحلة تعجلها عن السِمَن. (ص. ٢١٥–٢١٦)

[xxi] قيل لذي الرمة: ما لك لم تقل كما قال عمك الراعي؟ قال:

فلا تُعْجِلُ المرءَ قَبْلَ الور اك وهي بركَبْتِه أبْصَرُ

وذكر الأبيات. وقلت أنتَ: *حتَّى *إذا ما استوى في غَرْزِها تثبُ** فقد رمَتْ به، وكَسَرَتْ بعضه، وهشّمَتْه قبل أن يستوي عليها.

فقال: إن عمي وصف ناقة ملك، ووصفتُ ناقة سوقة يقطع بها الأسفار. (ص. ٢١٠)

[xxii] فأنشد قصيدته اللامية: *الحمد لله الوَهوبِ المُجْزِل* حتى بلغ هذا الموضع منها، وهو يصف إبله بالغُزْر، فذكر الضرع فقال: كالسقاءِ المُسْمَل. فصاح الأسود: أتاك والله بها يا أمير المؤمنين نُزْرًا غيرَ غُزْر، قد استجفّتْ ضروعَها، وذهبتْ ألبانُهاَ، حين شبّهها بالمُسْمَل. (ص. ٢٥١)

[xxiii] حدثنا عبد الرحمن بن العباس بن الفضل بن عبد الرحمن بن العباس بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، عن أبيه قال: تواريت من المنصور بخروجي مع إبراهيم، وكان بشار صديقي وصديق إخوتي ومنقطعًا إلينا، وكان يغشانا كثيرًا أيام ظهورنا، فكنت في تواريَّ ببغداد وهي أول ما بنيتْ، وكان بشار يجلس بالليل في مسجد الرصافة، فيحضره ناس كثير، ويحدثهم، وينشدهم شعره، فاندسستُ في الناس ليلة، ثم صحت: يا أبا معاذ، من الذي يقول:

أُحِبُّ الخاتمَ الأحمرَ مِنْ حُبِّ موالِيه

فأعرض عني، وأخذ في إنشاد شعره، فمكثتُ ساعة ثم صِحْتُ به: يا أبا معاذ من الذي يقول:

وإذا أدنيتَ منّي بَصلا غلب المِسْكُ على ريح البصلْ
إنّ سَلمى خُلقتْ من قَصَبٍ قَصَبِ السُكّر ولا عَظْم الجَمَلْ

فغضب، وصاح: من هذا الذي يُقْرَعُنَا بأشياء كنا نعبث بها، ويأتي برُذال شعرنا وما لَم نُرِدْ به الجيد؟ قال: فسكتُّ ومكثت ساعة، ثم قلت: يا أبا معاذ، من الذي يقول:

أ"خشّابَ" حقًّا أنّ دارَكِ تُزْعَجُ وأنّ الذي بيني وبينك مُنْهِجُ

قال: فنشط، ثم قال: ويحك! عن مثل هذا فسَلْ. ثم اندفع ينشدها حتى أتى عليها. (ص. ٢٨٨)

[xxiv] قلت لبشار: يا أبا معاذ، إنك لتجيء بالأمر المهجَّن. قال: وما ذاك؟ قلت: إنك تقول:

إذا ما غَضِبْنا غضبةً مُضَرِيةً هتكْنا حجابَ الشَمْسِ أو مطرتْ دَما
إذا ما أعرَنا سيِّدًا من قبيلة ذُرى منبرٍ صلّى عَلينا وسلّما

ثم تقول:

رَبابة ربَّةُ البيتِ تَصُبُّ الخَلَّ في الزيتِ
لها عَشْرُ دَجاجاتٍ وديكٌ حَسنُ الصَوْتِ

فقال: كل شيء في موضعه. وربابة هذه جارية لي، وأنا لا آكل البيض من السوق، فربابة هذه لها عشر دجاجات وديك، فهي تجمع عليَّ هذا البيض وتُحْضِرُهُ لي، فكان هذا من قولي لها أحبّ إليها وأحسن عندها من: *قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ*

ووجدت بخط محمدٍ بن القاسم بن مهرويه، قال: حدثني أبو المثنّى أحمد بن يعقوب ابن أخت أبي بكر الأصم البصري، قال: قيل لبشار: إذا شئت أن تثير العجاجة أثرتها في شعرك ثم تقول: *ربابة ربة البيت...* وذكر البيتين. قال: فقال: إنما أخاطب كلاً بما يفهم. (ص. ٢٨٩)

[xxv] سمعتُ أبا عمرو بن العلاء يقول: لقيت الفرزدق في المربد فقلتُ: يا أبا فراس أحْدَثْتَ شيئًا؟ قال: فقال: خذ. ثم أنشدني:

كَمْ دون مَيّةَ من مُسْتَعْمَلٍ قَذِفٍ ومن فلاةٍ بها تُسْتَوْدَعُ العِيسُ

قال: فقلت: سبحان الله، هذا للمتلّمس فقال: اكتمها فلضوالّ الشعر أحبّ إليّ من ضوالّ الإبل.

(ص. ١٤١ــ١٤٢)

[xxvi] أخبرنا عمر بن شبّة، عن أبي عبيدة، عن الضحاك بن بهلول الفقيمي، قال: بينا أنا بكاظمة وذو الرمة ينشد قصيدته التي يقول فيها:

أحينَ أعاذتْ بي تميمٌ نساءَها وجُرّدتُ تجريد اليماني من الغمد

إذا راكبان قد تدلّيا من نَعْف كاظمة متقنّعان، فوقفا يسمعان؛ فلمّا فرغ ذو الرّمة حَسَرَ الفرزدق عن وجهه وقال: يا عبيد، اضممها إليك – يعني روايته – وهو عبيد أحد بني ربيعة بن حنظلة. فقال ذو الرّمة: نشدتك بالله يا أبا فراس، انتحل ما شئت غيرها. (ص. ١٣٦)

[xxvii] قَدِمَ الفرزدق المدينة، فمرّ بجماعة من الناس قد استكفّوا على جميل، وهو ينشد فوقف بين الناس يستمع له حتى قال:

ترى الناس ما سِرْنا يسيرون خَلْفَنا وإن نحن أومأنا إلى الناس وقفوا

فصاح به الفرزدق: أنا أحقّ بهذا البيت منك؛ فرفع جميل رأسه فعرفه؛ فقال: أنشُدك الله يا أبا فراس. قال: نحن أولى به منك. وانصرف فانتحله. (ص. ١٣٩)

[xxviii] قال ذو الرّمة يومًا: لقد قلتُ أبياتًا إنّ لها لعروضًا، وإنّ لها لمردًا، ومعنى بعيدًا. فقال: ما قلتَ؟ قال: قلتُ: * أحين أعاذت بي تميم نساءها* وذكره والبيتين اللذين بعده، فقال له الفرزدق: لا تعودنّ فيها، فأنا أحق بها منك، قال: والله لا أعود فيها ولا أنشدها أبدًا إلاّ لك. (ص. ١٣٧)

[xxix] قال مروان بن أبي حفصة: خرجتُ أريد معن بن زائدة فضمني الطريق وأعرابيًا، فسألته: أين تريد؟ فقال: هذا الملك الشيباني، فقلت فما أهديتَ إليه؟ قال: بيتين، قلت: فقط! قال: إني جمعتُ فيهما ما يسره، فقلت: هاتهما، فأنشدني:

معنُ بن زائدة الـذي زيـدت بـه شرفًا على شرفٍ بنو شيبانِ
إنْ عُـــدَّ أيّامُ الفَـــعالِ فإنـــما يوماه يوم نَدًى ويوم طِعانِ

قال: ولي قصيدة حُكْتها بهذا الوزن، فقلت: تأتي رجلاً قد كثرت غاشيته، وكثر الشعراء ببابه، فمتى تصل إليه؟ قال: فقل. قلت: تأخذ مني ما أمَّلتَ بهذين البيتين، وتنصرف إلى رَحْلك، قال: فكم تبذل؟ قلت: خمسين درهمًا، قال: ما كنت فاعلاً، ولا بالضعْف! قال: فلم أزل أرفُق به حتى بذلت له مائة وعشرين درهمًا، فأخذها وانصرف، فقلت: إني أصدُقكَ، قال: والصدْقُ بك أحسن، قلت: إني قد حكت قافية توازن هذا الشعر، وإني أريد أن أضمّ هذين البيتين إليها، قال: سبحان الله! لقد خفتَ أمرًا لا يبلغك أبدًا. فأتيتُ معن بن زائدة، وجعلت البيتين في وسط الشعر، وأنشدته، فأصغى نحوي، فوالله ما هو إلا أن بلغتُ البيتين فسمعهما، فما تمالك أن خرّ عن فَرْشه حتى لصق بالأرض، ثم قال: أعدْ البيتين، فأعدتُهما، فنادى: يا غلام، ائتني بكيس فيه ألف دينار! فما كان إلا لفظه وكَيْسه، فقال: صُبَّها على رأسه! ثم قال: هات عشرين ثوبًا من خاص كسوتي، ودابتي الكذا، وبغلي الكذا، قال: فانصرفت بحِباء الأعرابي لا بحباء معن. (ص. ٢٩٣–٢٩٤)

[xxx] لما قال مجنون بني عامر:

خليليَّ لا والله لا أمْلِكُ الذي قضى اللهُ في ليلى ولا ما قضى ليا
قضاها لغيري وابتلاني بحبِّها فهلاَّ بشيء غيرِ ليلى ابتلانيا

ذهب بصره.

قال الشيخ أبو عبيد الله المرزباني رحمه الله تعالى: وروي عن الهيثم بن عدي، عن ابن عياش أن المجنون لما قال هذين البيتين ضربه البرص. (ص. ٢٤٤)

[xxxi] وروي عن أبي عمرو الشيباني أنه قال يومًا لأصحابه: لا يتمنَّيَنّ أحدٌ أمنية سوء؛ فإن البلاء موكَّل بالمنطق؛ المؤمَّل قال:

شَفَّ المؤمَّلَ يَومَ الحِيرة النَظَرُ ليت المؤمّلَ لم يُخْلَقْ له بَصَرُ

فذهب بصره. (ص. ٢٤٤)

[xxxii] وينبغي للشاعر أن يحترز في أشعاره، ومفتتح أقواله، مما يتطير منه.

[xxxiii] أخبرني محمد بن يحيى، قال: حدثني عمي، عن أخيه أحمد بن محمد اليزيدي، قال: لما فرغ المعتصم من بناء قصره بالميدان – وهو القصر الذي كان للعباسة – جلس فيه، وجمع أهل بيته وأصحابه، وأمر أن يلبس الناس كلهم الديباج، وجعل سريره في الإيوان المنقوش بالفسافسا الذي كان في صدره صورةُ عنقاء، فجلس على سرير مرصّع بأنواع الجوهر، على رأسه التاج الذي فيه الدرة اليتيمة وفي الإيوان أسرّة أبنوس عن يمينه ويساره من حد السرير الذي عليه المعتصم إلى باب الإيوان: فكلما دخل رجل رتّبه هو بنفسه في الموضع الذي يراه، فما رأى الناس أحسن من ذلك اليوم. فاستأذنه إسحاق بن إبراهيم الموصلي في النشيد، فأذن له، فأنشده شعرًا ما سمع الناس أحسن منه في صفته وصفة المجلس، إلا أن أوله نسيب بالديار القديمة وبقية آثارها، فكان أول بيت منها:

يا دارُ غيَّرك البِلى فمحاكِ يا ليت شعري ما الذي أبلاك

فتطير المعتصم، وتغامز الناس، وعجبوا كيف ذهب هذا على إسحاق مع فهمه وعلمه وطول خدمته للملوك. فأقمنا يومًا وانصرفنا، فما عاد منا اثنان إلى ذلك المجلس، وخرج المعتصم إلى سرّ من رأى وخَرِبَ القصر. (ص. ٣٤١)

[xxxiv] قال محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي: ينبغي للشاعر أن يحترز في أشعراه ومفتتح أقواله مما يتطيّر منه، أو يُستجفى من الكلام والمخاطبات، كقول أبي نواس للفضل بن يحيى، فإنه أُنْكِرَ عليه، وهو:

أرَبْعَ البِلى إن الخُشوعَ لبادي عليك وإني لم أَخُنْك وِدادي

فتطير منه الفضل، فلما انتهى إلى قوله:

سلامٌ على الدنيا إذا ما فُقِدْتُم بني برمك من الحاضرين وبادِ

استحكم تطيُّره، فقال: إنه لم يمض إلا أسبوع حتى نزلت بهم النازلة. (ص. ٣١٤)

[xxxv] قال: دخلتُ على زياد فقال: أنشدنا. فقلت: من شعر من؟ قال: من شعر الأعشى. قال: فأرتج علي إلا قوله:

رَحَلَتْ سميَّةُ غُدْوةً أجمالُها غَضْبى عليكَ فما تقولُ بدا لها

قال: فقطّب زيادٌ، وعرفتُ ما وقعت فيه. وقيل للناس: أجيزوا. فأجزت، فوالله ما عدت إليه.
قال الشيخ أبو عبد الله المرزباني رحمه الله تعالى: واسم أم زياد سميّة. فكره ذِكْر ذلك. (ص. ٢٧٨)

[xxxvi] لما أنشد الأخطل عبد الملك: *خفَّ القطين فراحوا منك أو بَكَرُوا* قال عبد الملك: بل منك، لا أمَّ لك! وتطيّر عبد الملك من قوله (ص. ١٧٥).

[xxxvii] فإن أرطاة ابن سُهَيّة الشاعر لمّا أنشد عبد الملك:

وما تَبْغي المنيّةُ حين تأتي على نفس ابنِ آدمَ مِنْ مزيدِ
وأحسب أنها ستكُرُّ حتى تُوَفِّيَ نَذْرَها بأبي الوليد

فقال له عبد الملك: ما تقول؟ ثكلتْك أمك! قال: أنا أبو الوليد يا أمير المؤمنين، وكان عبد الملك يكنى أبا الوليد أيضًا، ولم يزل يعرف كراهة شعره في وجه عبد الملك إلى أن مات.
(ص. ٢٧٨ وبرواية مختلفة ص. ٢٨١)

[xxxviii] وفد عبد الله بن عمر العبلي على هشام بن عبد الملك فأجازه بمائتي دينار، ثم مر بالوليد بن يزيد وهو ولي عهد هشام فقال له:

يابـن الخـليفة للـخـــليفـــــــــــة والخـليـفةُ عـن قـليل

فبلغ هشامًا فغضب، وأرسل خلفه، فرُدّ من الطريق، فقال له: مدحتَني وقلت في شعرك:

ليـــلتي من كنودَ بالغَـوْر عودي بصَفاءِ الهوى مِنُ امِّ أَسيدِ

فقلت لي:

ووَقـــاكَ الحتـوفَ مِنْ وارثٍ وا لٍ وأبقـاك صـالحًا رَبُّ هـــودِ

ثم مررت بالوليد فنعيتني له. ثم ضربه مائتي سوط مكان كل دينار سوطًا.

[xxxix] أخبرني محمد بن الحسن، قال: حدثنا أحمد بن يحيى النحوي، قال: حدثني عُمَر بن شَبَّة في قول الأعشى:

ونُبِّئْـــتُ قَيْسـا ولَـــــمْ آتِهِ وقـد زعـموا سـاد أهـلَ اليَـمَـنْ

فعيب عليه أو عابه قيس نفسه، فردَّه فقال:

ونُبِّئْـتُ قَيْسًـــــا ولـــم آته على نَـأيِهِ سـادَ أَهْلَ اليَمَـــنْ (ص. ٧٠)

[xl] وكان الأخطل مع مهارته وشعره يسقط. كان مدح سِماكًا الأسدي، وهو سِماك الهالكي بن عمير بن عمرو بن أسد، وبنو عمير يلقّبون القيون، ومسجد سِماك بالكوفة معروف، وكان من أهلها، فخرج أيام علي عليه السلام هاربًا حتى لحق بالجزيرة، فمدحه الأخطل فقال:

نِعْمَ المجيرُ سِماكٌ من بني أسد بالمَرْج إذ قَتَلَتْ جيرانَها مضرُ
قـد كنـتُ أحـسبه قينًا وأُنْبَـؤُهُ فاليوم طيَّر عن أثوابه الشَّرَرُ

ويروى: *وقد كنت أنبؤه قينا وأخبره*

إن سِمـــاكًا بنى مجـدًا لأسرته حتى الممات، وفعلُ الخير يُبْتَدَرُ

فقال سِماك: يا أخطل؛ أردتَ مدحي فهجوتني: كان الناس يقولون قولا فحقّقته.

[xli] حدثنا ابن دريد، قال: حدثنا الرياشي، قال: حدثنا العتبي، قال: قال عبد الملك بن مروان لعبد الله بن مروان: ما بال ابن قيس الرقيات يذكُرك بأمك، كأنه ليس لك بأبيك شرف؟ (ص. ٢٢١)

[xlii] أخبرني محمد بن يحيى قال: يقال إنّ جريرًا ما انتصف من الفرزدق في مجلس قط إلاّ عند الحجاج يومًا: زعم ابن سلام عن أبي الدهماء قال: قال الحجاج للفرزدق وجرير وبين يديه جارية: أيّكما مدحني ببيت فَضَلَ فيه، فهذه الجارية له، فقال الفرزدق:

من يأمن الحجّاج والطير تتّـقي عـقوبتَـه إلاّ ضعيـفُ العـزائم

وقال جرير:

من يأمن الحـجاج أمـا عِـقابُـه فمُرٌّ وأمـا عـهدُه فـوثيق

فقال الحجاج: «والطير تتّقي عقوبته» كلام لا خير فيه. لأنّ الطير تتّقي كلّ شيء: الثوب، والصبيّ، وغير ذلك خذها يا جرير. (ص. ١٤٣)

[xliii] قد عاب الناس قول طرفة:

أُسْـدُ غِيـلٍ فإذا ما شَـــرِبُوا وَهَبوا كلّ أمُونٍ وطِمرْ

فقيل: إنما يَهَبُون عند الآفة التي تدخل على عقولهم (...) فجعل إعطاءهم عند الشُّرب، ويروى: * فإذا ما سكروا *، فتبعهُ حسان بن ثابت الأنصاري، فقال – وهو أعْيَبُ من الأول:

نُوَلِّيـها المــلامةَ إنْ ألـمْـنا إذا ما كان مَغْثٌ أو لِحَاءُ

ونشــربَها فتــتركنا مُلوكًـا وأُسْدًا ما ينهنهنا اللقاءُ

فقول طرفة خير من هذا، لأنه قال: * **أسد غِيلٍ فإذا ما شربوا** * فجعل لهم الشجاعة قبل الشرب، وحسان قال: نشرب فنشجع ونهبُ كأنا ملوك إذا شربنا، فلهذا كان قول طرفة أجود. (ص. ٧٣–٧٤)

[xliv] ومن الأمثلة الجياد في هذا الموضع ما قاله عبد الملك بن مروان لعُبيد الله بن قيس الرقيات حيث عتب عليه في مدحه إياه: إنك قلتَ في مصعب بن الزبير:

إنما مصعب شهاب من الله تجلّت عن نوره الظلماء

وقلتَ:

يأتَــلِقُ التـاجُ فـوق مَـفْرَقِهَ على جَبيــنٍ كـأنّه الـذّهبُ

فوَجْهُ عيب عبد الملك إنما هو من أجل أن هذا المادح عدل به عن الفضائل النفسية التي هي العقل والعفة والعدل والشجاعة وما جانس ذلك، ودخل في جملته إلى ما يليق بأوصاف الجسم في البهاء والزينة، وذلك غلط وعيب. ومنه قول أيمنَ بن خريم في بِشْر بن مروان:

يا بن الذوائبِ والذُرى والأَرْؤُسِ والفَرْعِ من مُضَرَ العَفَرْنَى الأقعسِ

وابنَ الأكارم من قــريش كــلِّها وابن الخلائف وابن كُلِّ قلمَّسِ

يقال: عزّ قلمَّس إذا كان قديمًا.

مِنْ فـــرعِ آدم كـــابرًا عن كابرٍ حتَّى انتهيتَ إلى أبيك العَنْبَسِ

مـــروانَ، إنَّ قنــاتَـهُ خطِّيـــةٌ غُرِسَتْ أُرومتها أعزّ المغرسِ

وبَنَيْـتَ عند مـــقام ربِّـك قُـبّةً خضراءَ كُلِّلَ تاجُها بالفِسْفِسِ

فسماؤهــا ذَهَبٌ وأسفل أرضِـها وَرِقٌ تـلألأ في البهيم الحندسِ

فما في هذه الأبيات شيء يتعلق بالمدح الخفي؛ وذلك أن كثيرًا من الناس لا يكونون كآبائهم في الفضل؛ ولم يذكر هذا الشاعر شيئًا غير الآباء، ولم يصف الممدوح بفضيلة في نفسه أصلاً. وذكر بعد ذلك بناءه قبة، ثم وصف القبة أنها من الذهب والفضة؛ وهذا أيضًا ليس من المدح؛ لأن بالمال والثروة مع الضعة والفَهّة ما يمكن بناء القباب الحسنة وغيرها، واتخاذ كل آلة فائقة، ولكن ليس ذلك مدحًا يعتد به، ولا نعتًا جاريًا على حقه. (ص. ٢٥٩–٢٦٠)

[xlv] حدثني إسحاق الموصلي، عن رجل من بني سعد: كنت مع نوح بن جرير في أصل شجرة أو قال سدرة فقلت له: قبحك الله وقبح أباك، أما أبوك فإنه أفنى عمره في مدح عبد ثقيف – يعني الحجاج – وأما أنت فإنك مدحت قُثَم بن العباس، فلم تهتدِ لمناقبه ومناقب آبائه حتى مدحته بقَصْرٍ بناه. (ص. ١٦٣)

[xlvi] أنشد كثير عبد الملك مِدْحَته التي يقول فيها:

على ابن أبي العاصي دِلاصٌ حصينةٌ أجادَ المسدِّي سردها وأذالها

يـؤودُ ضعيفَ القــوم حـملُ قـتيرها ويستضلعُ القومُ الأشمُّ احتمالها

فقال له عبد الملك: قول الأعشى لقيس بن معدي كرب أحبّ إلي من قولك إذ تقول. وقال ابن أبي خيثمة في حديثه: ألا قلت كما قال الأعشى:

وإذا تجـيء كتـيـبـةٌ مـلـمـومة خَرْساءُ يخشى الذائدون نِهالَها
كنتَ المقدَّم غيرَ لابسِ جُنَّةٍ * بالسيف تضربُ مُعْلِمًا أبطالَها

فقال: يا أمير المؤمنين، وصف الأعشى صاحبه بالطيش والخُرْق والتغرير، ووصفتك بالحزم والعزم، فأرضاه. (ص. ١٧٨–١٧٩)

[xlvii] وقال في وقعة لبابك انهزم فيها ومدح الأفشين:

ولّى ولم يُظْلَمْ وما ظُـلِمَ امـرؤ حثَّ النَجاءَ وخلفه التِنّينُ

فلو كان أجهد نفسه في هجاء الأفشين هل كان يزيده على أن يسميه التنين؟ وما سمعت أحدًا من الشعراء شبه به ممدوحًا بشجاعةٍ ولا غيرها. (ص. ٣٤٨)

[xlviii] فليست كقوله:

تثفّى الحربُ منه حـين تَغْلي مراجـلُـها بشـيطانٍ رجـيم

فجعل الممدوح هو الشيطان الرجيم.(ص. ٣٦٠)

[xlix] قال محمد بن داود: أنشد أبو تمام أبا المغيث الرافقي شعرًا له يقول فيه:

وكن كريمًا تجدْ كريمًا تحظى به يا أبا المغيث

فقال له يوسف بن المغيرة القشيري، وكان شاعرًا عالمًا: قد هجاك! إنما قال لك: كن كريمًا، وإنما يقال للئيم: كن كريمًا. (ص. ٣٦٨)

[l] كان بلال بن أبي بردة داهية لقنًا؛ ويقال إن ذا الرمة لما أنشده:

سمعـــتُ الناسَ ينتجعون غـــيثًا فقلتُ لصيدحَ انتجعي بلالا
تُناخي عند خـــــــير فتًى يمانٍ إذا النَّكباءُ ناوحتْ الشمالا

فلما سمع قوله: *فقلت لصيدح انتجعي بلالا* قال: يا غلام، مُرْ لها بِقَتّ ونوى. أراد أن ذا الرمة لا يحسن المدح. (ص. ٢١٣)

[li] جاء شاعر من غِثاث الشعراء إلى زبيدة فامتدحها، فقال:

أزُبَيدةُ ابنةَ جعفرٍ طُوبى لسائلِكِ المُثابِ
تُعْطِينَ من رِجْلَيكِ ما تُعْطي الأكفُّ من الرغابِ

قال: فهمّ به الحشم والخدم. فقالت: لا تفعلوا؛ فإنه إنما أراد الخير فأخطأ، ومن أراد الخير فأخطأ أحبّ إلينا ممن أراد الشرّ فأصاب؛ وإنما أراد أن يقول على قول الشاعر: * *شِمالكِ أجود من يمين غيرك، وقفاكِ أحسن من وجه غيرك** فظنّ إذا ذكر الرجلين أنه أبلغ في المدح؛ وأمرتْ له بجائزة. (ص. ٤١٥)

[lii] يقلّبُ عينيْ حيَّةٍ بمحارةٍ إذا أمكنَتْهُ شدَّة لا يُقيلها

[liii] قال: وقال كثير لعبد العزيز بن مروان:

وما زالتْ رُقاكَ تَسُلُّ ضِغْني وتُخْرِجُ من مكامنها ضِبابي
ويرقيني لكَ الراقونَ حتى أجابكَ حيَّةٌ تحت الحجابِ (ص. ١٧٦)

[liv] وإن أمير المؤمنين هو الذي غزا كامنات الصَّدر مني فنالها

[lv] قال محمد بن علي لكثير: تزعم أنك من شيعتنا، وتمدح آل مروان؟ قال: إنما أسخر منهم، وأجعلهم حيات وعقارب، وآخذ أموالهم. (ص. ١٧٧–١٧٨)

[lvi] حدثنا محمد بن يزيد النحوي، قال: حُدّثتُ في إسناد متّصل أنّ أبا النجم العجلي أنشد هشامًا: *والشمسُ قد صارت كعين الأحول* وذهب عنه الروي في الفكر في عين هشام؛ فأغضبه، فأمر به فطُرِدَ. (ص. ٢٨٠–٢٨١)

[lvii] بلغني أن الفرزدق دخل على عبد الملك بن مروان، فقال له: من أشعر أهل زماننا؟ قال: أنا يا أمير المؤمنين. قال: ثم من؟ قال: غلام منا بالبادية يُقال له ذو الرمة. قال: ثم دخل عليه جرير بعد ذلك فقال له: من أشعر الناس؟ قال: أنا يا أمير المؤمنين. قال: ثم من؟ قال: غلام منا بالبادية يُقال له ذو الرمة. فأحبّ عبد الملك أن يراه لقولهما، فوجّه إليه فجيء به، فقال: أنشدني أجود شعرك فأنشده:

ما بالُ عينيكَ منها الماءُ ينسكبُ كأنه منْ كُلًى مفريَّةٍ سَرِبُ

قال: وكانت عينا عبد الملك تسيلان ماء، قال: فغضب عليه ونحَّاه فقيل له: ويحك! إنما دهاك عنده قولك: *ما بال عينك منها الماء ينسكب* فاقلب كلامك. قال: فصبر حتى دخل الثانية، فقال له: أنشده، فأنشد: * ما بالُ عينيَّ منها الماء ينسكبُ* حتى أتى على آخرها، فأجازه وأكرمه. (ص. ٢٧٩)

[lviii] قدم علينا إبراهيم بن متمم بن نويرة، فنزل بنا، فكلّمتُ فيه عبد الملك بن مروان، فقلت: يا أمير المؤمنين، ما رأيت بدويًا يشبهه عقلاً وفضلاً. قال: أدخله. فأدخلته. فرأى منه ما رأينا منه، فقال: أنشدنا بعض مراثي أبيك عمَّك. قال: فأنشده:

نِعْمَ الفوارسُ يومَ نُشْيةَ غادروا تحت التُراب قَتيلكَ ابنَ الأزْوَرِ

فلما انتهى إلى قوله:

أدعوتَه بالله ثم قتلتَه لو هُوْ دعاك بمِثْلِها لم يَغْدُرِ

قال: فالتفت عبد الملك إليَّ. فعرفتُ ما أراد، فقلت: يا أمير المؤمنين إن كنت علمتُ أو اطّلعتُ أو شاورت أو جرى مني في هذا قولٌ أو فعلٌ فكُلّ مَرَة له طالق وكل مملوك له حر، وكل مال له في المساكين، وعليه المشي إلى بيت الله. وحلف بنو عمرو بن سعيد وهم أخواله مثلها. فقال عبد الملك: وذاك وذاك. فقام والله ما أمر له بشيء. فلما انصرفنا جمعنا له بيننا دراهم وكسوة وجهّزناه ورجع إلى بلاده. قال الشيخ أبو عبيد الله المرزباني رحمه الله تعالى: وإنما كره عبد الملك استماع هذا الشعر لقتله عمرو بن سعيد الأشدق بعد إعطائه الأمان، وقدّر أن ابن متمم وضعه بنو عمرو بن سعيد على إنشاد البيت الأخير. (ص. ٢٨٠)

[lix] ذكر أحمد بن عبيد بن ناصح أنه قال لأبي تمام وكان يجيء إلى المسجد الجامع ينشد أشعاره فأنشد وهو يصول به:

لو خرَّ سَيفٌ من العَيّوقِ منصلتًا * ما كان إلاّ على هاماتهم يقع

فقلنا: ما في الدنيا أحد أذلّ من هؤلاء، لا يرفع أحد سيفه إلا قتلهم من غير أن يضرب به إنسان. فقال أبو تمام: قال زهير:

وإن يُقْتــلوا فيُشْتــفى بدمــائهم وكانوا قديمًا من مناياهم القَتْلُ

فقلت: إنما وصف أنهم لا يموتون إلا تحت السيوف، وأنت قلت: * لو خرّ سيف لم يقع إلا على هاماتهم.* (ص. ٣٤٦)

lx كان زفر بن الحارث الكلابي قد أَسَرَ القطامي في حرب بينهم وبين تغلب، فمَنَّ عليه وأعطاه مائةً من الإبل وردّ عليه ماله، فمدحه القطامي بقصيدة طويلة يقول فيها:

مَنْ مُـبْلِغُ زُفَــرَ القيسـيَّ مدحته عن القُطاميِّ قولاً غير إفناد

فلما بلغ القطامي قوله فيها:

فإن قَـدَرْتُ عـلى يوم جَزَيْـتُ به واللهُ يجعل أقوامًا بمرصاد

قال زفر: لا قدرت على ذلك اليوم. (ص. ١٩٢)

lxi كان كثيّر مع قِصَره ودَمامته تائهًا ذا أبَّهة وذهاب بنفسه. قال: في أي شعر أعطي الأحوص عشرة آلاف دينار؟ قالوا: بقوله:

وما كان مالي طــارفًا من تِجارةٍ وما كان ميراثًا من المال مُتْلَدا
ولكن عــطاء من إمــام مُبــارك مَلا الأرضَ معروفًا وجُودًا وسُؤْدُدا
شــكوتُ إليــه ثِقْلَ غُــرْمٍ لوانَّـه وما اشتكى منه على القيل بلّدا
فلمـا حمـدناه بـما كـانَ أهـلَـه وكان حقيقًا أن يُسنَّى ويُحْمَدا
وأن تذكر النُّعمى التي سلفتْ له فأكْرِمْ بِها عِنْدي إذا ذُكِرَت يدا

فقال: كثير: ضَرُعَ، قبّحه الله، ألا قال ما قلتُ:

دعْ عنك سلمىَ إذا فاتَ مَطْلَبُها واذكُرْ خليلَيْكَ من بني الحَكَم
مــا أعطيــاني ولاَ سألتُهما ألاَ وإني لحاجزي كَرَمي
إنـي متى لا تَــكُــنْ عطيّـتهُ عندي بما قد فَعَلْتُ أحْتَشِم
مُبْدي الرِضا عَنْـهمُ ومـنصرف عن بعض ما لو فعلتُ لم أَلَمِ

(ص. ٢٢٤)

lxii حدثني علي بن هارون وغيره أن علي بن الجهم لما ابتدأ قصيدته التي مدح فيها المتوكل بقوله:

الله أكــبر، والنبــيّ محـمد والحقُّ أبلجُ، والخليفة جعفرُ

فقال مروان بن أبي الجنوب:

أراد ابن جهـم أن يـقول قصيدةً يمدح أمير المؤمنين فأذَّنا
فقلـت لـه لا تعــجلنْ بإقـامـةٍ فلست على طُهرٍ، فقال: ولا أنا!

(ص. ٣٨٤)

lxiii حدثني عمر بن أبي بكر المؤملي، عن عبد الله بن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر أنّ عبد الملك بن مروان غضب من قول كثير لعبد العزيز بن مروان: *فما زالت رقاك تسلُّ ضغني* وذكر البيتين. فبلغ ذلك كثيرًا، [فقال]: لله على أن أقول مثلها فيه وقال:

إنَّ أمير المؤمنين هو الذيغزا كامنات النُّصح مني فنالها

فأشاح له عليها؛ أي أعرض له عن ذلك. (ص. ١٧٧)

[lxiv] قالوا وعابوا قوله: *فاحكم كحكم فتاة الحي...* وقالوا: أمَرَه أن يحكم كحكم امرأة. (ص. ٥٨)

[lxv] وأنشد الضَّمْري:

أنــت امـرؤٌ هـمُّكَ الـمعالي ودونَ مـعروفــك الـربـــيـعُ

قال: ما أحسن ما قلت! ولكن لم تسمِّني ولم تذكرني، فمن شاء انتحله. (ص. ٢٩٤)

[lxvi] قال: وقال أبو عبيدة: ومما يعدّ على جرير قوله:

أتــوعِـدُني وراءَ بـني ريــاحٍ كَذَبْتَ لتَقْصُرنّ يداك دوني

فقال له بنو كليب: ما هجانا أحد قطّ أشدّ مما هجوتنا به حين استوى لك أن تقول وراء بني كليب فرغبتَ عن أبائك إلى أعمامك. (ص. ١٥١–١٥٢)

[lxvii] قال الفرزدق:

لقد طوَّفتْ في كل حيٍّ فلم تَجِدْ لعورتِها كالحيّ بكر بن وائل
أعَـفّ وأوْفى ذمـــةً يـعـقِدونها وخيرًا إذا وازى الذرى بالكواهل

فكيف يفخر على بكر بن وائل بعد هذا؟ وما يقول لقومه؟ (ص. ١٩٩)

[lxviii] ممّا يُعَدّ على جرير من أَفْن شعره قوله لبشر بن مروان:

لقد كان حقّك أن تقول لـبارقٍ يا آل بارقَ فيمَ سُبَّ جرير

فجعل بشر بن مروان رسولاً. فقال بشر: أما وجد ابن المَراغة وقال بعضهم ابن اللخناء رسولاً غيري؟ (ص. ١٥٠–١٥١)

[lxix] وأخبرني محمد بنِ يحيى الصولي قال: مما يعدّ على جرير أفنًا قوله لبشر: *قد كان حقُّك أن تقول لبارق* البيت وليس كذا يخاطَب الأمراء. (ص. ١٥١)

[lxx] قال: ولجرير شبيه بهذا إلاّ أنّه لا عيب عليه فيه حيث قال:

هذا ابن عمّي في دمشق خليفةٌ لو شئتُ ساقكمُ إليَّ قطينا

فقال يزيد بن عبد الملك أو بعض إخوته: أما ترون جهل جرير؛ يقول لي: ابن عمي، ثم يقول: لو شئتُ ساقكم، أما لو قال: لو شاء ساقكم لأصاب، ولعّلي كنت أفعل. (ص. ١٥١)

[lxxi] أخبرني الصولي عن أبي العيناء، عن الأصمعي، قال: أنشدتُ الرشيد أبيات النابغة الجعدي من قصيدته الطويلة:

فتــىً تــمَّ فـيه ما يَسُــرُّ صَـديقَه على أنَّ فيه ما يسوء الأعاديا
فتــىً كَمُـلَتْ أعـراقُه غـير أنــه جَوادٌ فلا يُبقي من المال باقيا
أشــمُّ طويل الســاعـدين شَـمَرْدَلٌ إذا لم يَرُحْ للمجد أصبح غاديا

فقال الرشيد: ويله، ولِمَ لَم يُروّحه في المجد كما أغداه؟ ألا قال: * إذا راح للمعروف أصبح غاديا* فقلت: أنت والله يا أمير المؤمنين في هذا أعلم منه في الشعر. (ص. ٨٣–٨٤)

[lxxii] حدثني بعض الرواة عن مطيع – خادم كان للبرامكة – قال: كنت واقفًا على رأس الرشيد إذ دخل أبو نواس، **فقال له الرشيد: أنشدني قولك في الخصيب: *مَحَضْتُكُم يا أهلَ مصرَ مودَّتي* فأنشده إياها، فلما بلغ قوله:**

فإن يكُ باقي إِفْكِ فرعونَ فيكمُ فإنّ عصا موسى بكفٍّ خصيبِ

فقال له الرشيد: ألا قلتَ: * فباقي عصا موسى بكفٍّ خصيبِ* فقال له: هذا حسن، ولم يقع لي. (ص. ٣١٦)

[lxxiii] **وأخفتَ أهلَ الشِرْك حتّى إنّهُ * لتهابكَ النُّطَفُ التي لم تُخْلَقِ (ص. ٩٨، ٢٨٥، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١١، ٣٢٤)**

[lxxiv] **حتى الذي في الرحم لم يكُ صورةً * لفؤاده منْ خوفه خفقانُ (ص. ٣٠٩–٣٢٠)**

[lxxv] **يا أمينَ الله عِشْ أبدًا دُمْ على الأيامِ والزَمَنِ**
أنتَ تبقى والفَناءُ لنا فإذا أفنيتَنا فَكُنِ (ص. ٣٠٥)

[lxxvi] **لما قال أبو تمام في أحمد بن المعتصم بيته الذي أوله: *إقدام عمرو في سماحة حاتم* قيل** له: أما تخزى، تشبّه أحمد بن المعتصم، وهو في بيت الخلافة وبيت الهاشم، بهؤلاء الأعراب؟ فزاد فيها بعد ذلك البيتين اللذين تقدما (ص. ٣٦٧).

[lxxvii] حضر أبو تمام عند الكندي، فقال له: أنشدني أقرب ما قلت عهدًا، فأنشده قصيدته التي يقول فيها:

إقدامُ عمرو في سماحةِ حاتم في حِلْمِ أَحْنَفَ في ذكاء إياسِ

فقال له الكندي: ضربت الأقل مثلاً للأعلى. فأطرق أبو تمام ثم قال على البديهة:

لا تنكروا ضربي له مَنْ دونَه مثلاً شَرودًا في النَدى والباسِ
فالله قد ضربَ الأقلّ لنوره مثلاً من المشكاة والنِّبراسِ

(ص. ٣٦٦–٣٦٧)

[lxxviii] وعيب على حسان قوله:

أكرِمْ بقومٍ رَسولُ الله شيعتُهم إذا تفرّقتْ الأهواءُ والشِّيَعُ

لأنه كان يجب أن يقول: هم شيعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم. (ص. ٧٩)

[lxxix] أنشدني أبو نواس في العباس بن عبيد الله مديحه الذي يقول فيه:

كيف لا يُدنيكَ من أملٍ مَنْ رسولُ الله من نفرهِ

فعلمت أنه كلام رديء مستهجن موضوع في غير موضعه، وأنه مما يُعاب به، لأن من حق الرسول صلّى الله عليه وسلّم أن يضاف إليه، وألا يضاف إلى أحد. فرأى ذلك في وجهي، فقال لي: ويلك! إنما أردتُ أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من القبيل الذي هو منه، كما قال حسان:

وما زال في الإسلام مِنْ آل هاشم دعائمُ عِزٍّ لا تُرام ومَفْخَرُ
بهاليلُ منهم جعفرٌ وابن أمِّهِ عليٌّ ومنهم أحمَدُ المتخيَّرُ

فقال: "منهم" كما قلت "من نفره"، أي من النفر الذين العباس منهم، فما تعيب من هذا؟ قال أبو علي: فعلمتُ أن هذا ضربٌ من الاحتيال. (ص. ٣١٩)

[lxxx] فلما سمع أبو الصقر قوله:

هذا الذي حكمتْ قدمًا بسـودده عدنانُ ثم أجازتْ ذاك قحطانُ
قالوا أبو الصَّقر من شيبانَ قلت لهم كلاّ لعمري، ولكنْ منه شيبانُ

قال: هجاني والله! قيل له: هذا من أحسن المديح، واسمع ما بعده:

وكم أبٍ قد علا بابن ذرى شرفٍ كما علا برسول الله عدنان

فقال: أنا بشيبان، ليس شيبان بي. قيل له: فقد قال:

ولم أقَصِّرْ بشيبانَ التـي بـلغتْ لها المبالغَ أعراقُ وأغصانُ
لله شيبـانُ قـومٌ لا يشـيبهم روعٌ إذا الروع شابت منه ولدانُ

فقال: والله لا أثبتُهُ على هذا الشعر وقد هجاني فيه.

قال الشيخ أبو عبيد الله المزرباني رحمه الله تعالى: وهذا ظلمٌ من أبي الصقر لابن الرومي، وقلة علم منه بالفرق بين الهجاء والمديح. (ص. ٣٩٨–٣٩٩)

[lxxxi] أنشد كثير عزة عبد الملك بن مروان قوله:

فمـا رجعـوها عـنوةً عـن مودَّةٍ ولكنْ بحدِّ المشرفيِّ استقالها

فقال للأخطل: كيف تسمع! قال: هجاك يا أمير المؤمنين. قال: بل حسدتَه. فقال الأخطل: ما قلت لك يا أمير المؤمنين أحسنُ من هذا حيث أقول:

أهِلّوا من الشهر الحرام فأصْبِحوا مواليَ مُلْكٍ لا طَريفٍ ولا غَصْبِ

فجعلته لك حقا وجعلك اغتصبته. (ص. ١٨٢)

[lxxxii] قدم ابن أبي عاصية السُلَمي صنعاء على معن بن زائدة؛ فلما صار ببابه نحر ناقته؛ فبلغ ذلك معنًا، فتطيَّر، وأمر بإدخاله، فقال له: ما حملك على ما صنعتَ؟ قال: نذرتُ، أصلحك الله! قال: وما هو؟ فأنشده:

إن زال مَعْن بـني شريك لم تَرَى يُدْنَى إلى سَفَرٍ بعيرُ مُسافِرِ
نَذْرٌ عـليَّ لئـن لقـيتُك سـالمًا أنْ يستمِرّ بها شِفارُ الجازر

فقال معن: أطعمونا من كبد هذه المظلومة. (ص. ٨٨)

[lxxxiii] أخبرني محمد بن أبي الأزهر، قال: حدثنا محمد بن يزيد النحوي، قال: قد عاب بعضهم قول الشماخ:

إذا بلَّغتِني، وحَمَلْتِ رَحْـلـي عرابةَ فاشرَقي بدم الوتين

وقال: كان ينبغي أن ينظر لها مع استغنائه عنها؛ فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصارية المأسورة بمكة، وقد نجت على ناقة له، فقالت: يا رسول الله، إني نذرتُ إن نجوتُ عليها أن أنحرها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لبئس ما جَزيتِها. (ص. ٨٤)

[lxxxiv] وحَسْبُكَ مِن غِنًى شِبَعٌ ورِيٌّ (ص. ٣٧)

[lxxxv] دع المـكارم لا تَـرْحَـلْ لبُـغْيَـتِـها واقْعُدْ فإنك أنْتَ الطاعم الكاسي (ص. ٣٨)

[lxxxvi] قال (...) قول أعرابي متلفِّع في شملته، ولا تُجاوِز همته ما حَوَتْه خيمته (ص. ٣٨)

[lxxxvii] حدّثني محمد بن إبراهيم، قال: حدّثنا محمد بن يزيد المبرد، قال: أُنْشِدَ عبد الملك بن مروان بيت الأعشى:

أتاني يؤامِــرُني فـــي الصَبـــو ح ليلاً فقُلْتُ له غادِها

فقال: أساء؛ ألا قال: هاتِها. (ص. ٦٤)

[lxxxviii] كان النابغة الذبياني تُضْرَبُ له قبة حمراء من أدم بسوق عكاظ فتأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها. قال: فأول من أنشده الأعشى: ميمون بن قيس أبو بَصير، ثم أنشده حسان بن ثابت الأنصاري.

لنا الجَفَناتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بالضُّحى وأسيافُنا يَقْطُرْنَ من نَجْدَةٍ دَما
وَلَدنا بني العنْقـاء وابـنَيْ مُـحَرِّقٍ فأكْرِمْ بنا خالاً وأكرِمْ بنا ابْنَما

فقال له النابغة: أنت شاعر، ولكنك أقللت جفانك وأسيافك، وفَخَرْتَ بمن ولدتَ، ولم تفخر بمن ولدك.

وحدثني علي بن يحيى، قال: حدثنا أحمد بن سعيد، قال: حدثنا الزبير بن بكّار، قال: حدثني عمي مصعب بن عبد الله، قال: أنشد حسّان نابغةَ بني ذبيان قصيدته التي يقول فيها: * لنا الجفنات الغُرّ * فقال له: ما صنعتَ شيئًا، قلّلتَ أمركم، فقلت: جفنات وأسياف. (ص. ٧٦)

[lxxxix] حدثنا عمر بن شبة، قال: سمعتُ أبا قبيصة محمد بن حرب بن قطن بن قصيبة بن مخارق الهلالي – وكان رجل أهل البصرة يوم مات – وأنشد قول الأخطل وهو يهجو قيسا:

وثائــرُ قَيْـس لا يـنامُ ولا ينـي وإلاَّ يَجِدْ إلاَّ الغشيمةَ يَغْشِمِ

فقال: جُزي أبو مالك خيرًا، فقد بالغ في المديح.

ومثل هذا وهو يهجو قيسًا أيضًا ويحضّ على زُفَر بن الحارث، فقال وهو يخاطب عبد الله بن مروان:

بنـي أميَّـةَ إني نـاصحٌ لـكـم فلا يبيتنَّ فيكم آمنًا زفرُ
يظـلُّ مفترشًـا كالليث كـلكلُهُ لوقعةٍ كائنٍ فيها له جَزَرُ

(ص. ١٦٨–١٦٩)

[xc] فقال الأخطل يهجو سويدًا:

وما جِـذْعُ سـوءٍ خـرَّق السوسُ جوفَه لمّا حمَّلته وائلٌ بمطيق

فقال له سويد: يا أبا مالك، لا والله ما تحسن تهجو ولا تحسن تمدح، بل تريد الهجاء فيكون مديحًا، وتريد المديح فيكون هجاء؛ قلت لي وأنتِ تريد هجائي: ***لمّا حمّلته وائل بمطيق***، فجعلتَ وائل حمّلتني أمورها؛ وما طمعتُ في ذلك من بني ثعلبة فضلاً عن بكر بن وائل. (ص. ١٦٨)

[xci] أخبرني الصولي، قال: حدثني علي بن محمد العباسي أن بعض النخاسين احتال على البحتري في غلام له، فصار إليه، وأنكر البحتري بيعه، وكان هذا في أول أيام المعتضد بالله، فجعل يستعين بالناس في أمره، فقال له القاسم بن عبيد الله: إن أنشدتني هجاءك لآخذ غلامك رددتُه عليك، فأنشده:

أخـــذتَ غـلامـي فقـنَّـعتَه وخوَّلك الجهلُ أهلي ومالي

فضحك القاسم، وقال يا أبا عبادة، نعم، هو مالٌ، أفهو أهل؟ قال لا! ولكني حكيت قول الناس! ثم غيّره * فخوَّلك الجهلُ بالجاهِ مالي* (ص. ٣٨٠)

[xcii] قال النابغة لعقال بن خُويلد العُقَيلي – وكان أجار بني وائل بن معن بن مالك بن أعْصُر، وكانوا قتلوا رجلاً من بني جعدة، وكانوا يطالبونهم بدمه – فحذَّر النابغة عقالاً أن يصيبه في ظلمه ما أصاب كُليب وائل في تعدّيه عليهم، وأن يقع بينهم ما وقع بين عبس وذبيان في حرب داحس والغبراء من الشر، فقال:

أبـــلغْ عِقـالاً أنّ غــاية داحِـــسٍ بكفَّيكَ، فاستأخِرْ لها أو تقدَّمِ

فقال عقال: لا، بل أتقدّم يا أبا ليلى.

فقال النابغة:

تُجيــر علينـا وائِـلاً في دِمـائِـنا كأنّكَ ممّا نالَ أشياعَها عَمِ

فقال عقال: لا، بل على عَمْدٍ يا أبا ليلى.

فقال النابغة:

كُلَيْبٌ لعــمري كـان أكْثَرَ ناصِرًا وأيْسَرَ جُرْمًا مِنْكَ ضُرِّج بالدم
رمى ضَــرْعَ نابٍ فاستـمرّ بطعنةٍ كحاشية البُرد اليماني المسهَّم
وما عَلِمَ الرُمْـحُ الأصــمّ كــعوبُه بنزوة رَهط الأبلخ المتظلِّم

فقال عقال: لكنَّ استَ حامله تعلم.

وقال يحيى في حديثه: لكن حامله يعلم، فغُلِّب عليه عقال بهذا الكلام. (ص. ٨٢–٨٣)

[xciii] دخل الأخطل على عبد الملك بن مروان وعنده الجحاف بن حكيم السلمي – وقد كان الجحاف اعتزل حربهم تحرجًا ولم يدخل في شيء منها – فلما رآه الأخطل عند عبد الملك قال:

ألاَ أبْلِغ الجحَّافَ هل هـو ثـائرٌ بقتلىَ أصيبتْ من سُلَيمٍ وعامِرِ

فخرج الجحَّاف من عند عبد الملك وهو يجرّ مطرفه غضبًا.

فقال عبد الملك للأخطل: ما أراك إلا قد جَرَرْتَ على قومك شرًا.

ومضى الجحاف، فأتى قومه وافتعل كتابا، وحشا جُرُبًا ترابًا، وقال: إن عبد الملك قد ولاني بلاد بني تغلب، وهذه الجرب فيها المال؛ فتأهبوا وامضوا معي. فمضوا معه. فلما أشرف على بلاد بني تغلب نثر التراب، وخرق الكتاب، وقال: ما من ولاية؛ ولكني غضبتُ لكم – وأخبرهم بقول الأخطل عند عبد الملك – فاثأروا بقومكم. فشد على بني تغلب بالبِشْر ليلاً، وهم غارّون آمنون، فقتل منهم مقتلة عظيمة. وهرب الأخطل من ليلته مستغيثًا بعبد الملك، فلما دخل عليه قال:

لقد أوْقَعَ الجحَّافُ بالبِشر وقـعةً إلى الله منها المشتكى والمعوَّلُ
فـإلاَّ تُغـيّرْها قريــشٌ بمُلْـكِـها يكُنْ عن قريش مستمازٌ ومَزْحَلُ

فقال له عبد الملك: إلى أين يا بن اللخناء؟ قال: إلى النار يا أمير المؤمنين. قال: لو قلتَ غيرها قطعتُ لسانك. ثم إن الجحاف لقي الأخطل بعد ذلك فقال:

أبا مالِكٍ هل لُمْتَنِي إذْ حَضَضْتَني على القَتْلِ، أم هل لامني لَكَ لائم؟ (ص. ١٦٩–١٧٠)

[xciv] دخلتْ يوما عزة على كثير متنكرة فقالت: أنشدني أشدّ بيت قلتَه في حب عزة. (ص. ١٨٢)

[xcv] حدثنا أحمد بن أبي خيثمة، عن سليمان بن أبي شيخ، عن عوانة بن الحكم، وذكر مقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه، وأمر قطام وعبد الرحمن بن مُلْجَم، وتزويجها إياه ليقتل أمير المؤمنين عليًا عليه السلام، فبلغ كثيّر ذلك، فقال: لآتينّها، فأتاها، فقالت قطام لكثير: تسمع بالمُعَيدي خير من أن تراه. فقال كثير:

رأتْ رَجُلاً أودى السَّقامُ بجِسْمِه فلم يبقَ إلا مَنْطِق وجَناجِنُ
فإنْ أكُ معروقَ العِظام فإنني إذا ما وَزَنَتِ القومُ بالقوم وازِنُ
وإني لِما استودعتِني من أمانة إذا ضُيِّعَ الأسرارُ يا عزَّ دافن

قالت: الحمد لله الذي قصّر بك فصِرت لا تُعرف إلا بعزة. (ص. ١٨٦)

xcvi كانت عَقيلة بنت عقيل بن أبي طالب تجلس للناس، فبينا هي جالسة، إذ قيل لها: العذري بالباب. فقالت: ائذنوا له. فدخل فقالت له: أأنت القائل:

فلو تَرَكَتْ عقلي معي ما بَكَيْتُها ولكنْ طِلابيها لِما فاتَ من عقلي

إنما تطلبها عند ذهاب عقلك. لولا أبيات بلغتْني عنك ما أذنت لك، وهي:

عَلِقتُ الهوى مِنْها وليدًا فلم يزَلْ إلى اليوم يَنْمَى حبُّها ويزيدُ
فلا أنا مرجوٌّ بِما جئتُ طالبًا ولا حبُّها فيما يبيدُ يبيدُ
يموت الهوى مني إذا ما لقيتُها ويحيى إذا فارقتُها فيعود

ثم قيل: هذا كثير عزة والأحوص بالباب. فقالت: ائذنوا لهما. ثم أقبلتْ على كثيّر، فقالت: أما أنت يا كثير فألأم العرب عهدًا في قولك:

أريد لأنسى ذِكْرَها فكأنّما تَمَثَّلُ لي ليلى بكل سبيلِ

ولِمَ تريد أن تنسى ذكرها؟ أما تطلبها إلا إذا مثلتْ لك! أما والله لولا بيتان قلتَهما ما التفتُّ إليك، وهما قولك:

فيا حُبَّها زِدْني جَوًى كُلَّ ليلة ويا سَلْوَة الأيّام موعدُكِ الحَشْرُ
عجبتُ لسَعْي الدهر بيني وبينها فلمّا انقضى ما بيننا سَكَنَ الدَّهرُ

ثم أقبلتْ على الأحوص فقالت: وأما أنت يا أحوص فأقلّ العرب وفاء في قولك:

من عاشِقَين تراسلا وتواعدا ليلاً إذا نَجْمُ الثريا حلَّقا
بَعَثا أمامها مخافة رِقْبةٍ عَبْدًا ففرَّق عنهما ما أشفقا
باتا بأنْعَم عَيْشَةٍ وألذِّها حتّى إذا وَضَحَ الصباحُ تفرَّقا

ألا قلتَ: تعانقا، أما والله لولا بيتَ قلته ما أذنت لك، وهو:

كم من دَنيٍّ لها قد صِرْتُ أتْبَعُه ولو صحا القلبُ عنها صار لي تَبَعا

ثم أمرتْ بهم فأُخْرِجُوا إلا كثيرا، وأمرتْ جواريها أن يَكْتِفْنَه، وقالت له: يا فاسق، أنت القائل:

أإنْ زُمَّ أجمالٌ وفارَق جيرةٌ وصاحَ غرابُ البَيْنِ أنتَ حزينُ

أين الحزن إلا عند هذا؟ خرِّقْن ثوبه يا جواري. فقال: جعلني الله فداءك! إني قد أعقبتُ بما هو أحسن من هذا. ثم أنشدها:

أأزمعتِ بينًا عاجلا وتركتِني كئيبًا سقيما جالسًا أتلدَّدُ
وبين التراقي واللَّهاةِ حرارةٌ مَكان الشَّجا ما تطمئنُّ فتبرَدُ

فقالت: خلِّينَ عنه يا جواري! وأمرتْ له بمائة دينار وحُلّة يمانية، فقبضها وانصرف (ص. ١٩٤–١٩٦).

xcvii ثم قالت لصاحب جميل: أليس صاحبك الذي يقول:

فلو تَرَكَتْ عَقْلي معي ما طلبتُها ولكنْ طِلابيها لِما فاتَ مِنْ عَقْلي
فإن وُجِدَتْ نَعْلٌ بأرضٍ مَضَلَّةٍ من الأرض يومًا فاعلمي أنّها نَعْلي

خـليليَّ فيـما عِـشْتُما هل رأيتُما قتيلاً بكى مِن حبِّ قاتِلِهِ قَبْلي

ما أرى لصاحبك هوى؛ إنما يطلب عقله، قبّح الله صاحبك وقبّح شعره.
(ص. ١٩٣–١٩٤)

[xcviii] ثم أقبلتْ على كثيّر، فقالت: أما أنت يا كثير فألأم العرب عهدًا في قولك:

أريـد لأنسـى ذِكْـرَهـا فـكـأنّـما تَمَثَّلُ لي ليلى بكل سبيلِ

ولِمَ تريد أن تنسى ذكرها؟ أما تطلبها إلا إذا مثلتْ لك! (ص. ١٩٥)

[xcix] ثم أقبل على الأحوص، فقال: وأنت يا أحوص، أخبِرْني عن قولك:

فإن تَصِـلي أَصِـلْك وإنْ تبيني بصَرْمِك قبلَ وَصْلِك لا أبالي
وإنـي للـمـودَّةِ ذو حـفـاظٍ أواصِلُ منْ يهشُّ إلى وصالي
وأقطـعُ حبلَ ذي مَلَقٍ كَـذوبٍ سريع في الخُطوبِ إلى انتقال

ويلك! أهكذا يقول الفحول؟ أما والله لو كنتَ فحلًا ما قلتَ هذا لها وقال بعضهم: أما والله لو كنتَ من فحول الشعراء لباليتَ. (ص. ١٩٨)

[c] أنشد كثير ابنَ أبي عتيق:

ولسـتُ براضٍ مـن خليل بـنائل قليـلٍ ولا راضٍ لـه بـقليل

فقال ابن أبي عتيق: هذا كلام مكافئ ليس بعاشق. (ص. ١٨٣)

[ci] قال ابن أبي عتيق لعمر بن أبي ربيعة في قوله:

بينـما يَنْعَتْنَني أبْـصَـرْنَني دون قِيد الميل يعدو بي الأغرّ
قـالَتْ: أتَعْرِفْنَ الفتى قُلْنَ نَعَمْ قد عرفناه وهل يخفى القمر

أنت لم تَنْسِبْ بها، إنما نَسَبْتَ بنفسك؛ إنما كان ينبغي أن تقول: قلتُ لها، فقالت لي، فوضعتُ خدي فوطئتْ عليه. (ص. ٢٤٠)

[cii] أخبرني أبو القاسم يوسف بن يحيى بن علي المنجّم، عن أبيه، قال: أنشد خالي أبو العباس أحمد بن أبي كامل يومًا شعر مروان الأصغر الذي يقول في أوله:

ألا يـا ليـتَ أنَّ البَيْـنَ بـانا وقيل فلانة عَشِقَتْ فـلانا

قال: فلان أنا، وفلانة امرأته. (ص. ٣٤٣)

[ciii] قال ثم أقبل على نصيب فقال: ولكن أخْبِرْني عن قولك يابن السوداء:

أهيمُ بدعد ما حييتُ فإنْ أمـتْ فواحَزَني من ذا يهيم بها بعدي
ودعدٌ مشوبُ الدَّل تُوليكَ شِيمةً لشكٍّ فلا قُرْبي بدعد ولا بُعْدي

كأنك اغتممتَ ألا يفعل بها بعدك – كذا لا يكنى – وقال بعضهم في روايته: أيهمك من ينكحها بعدك، والرجال أكثر مما تظن. (ص. ١٩٨)

[civ] ثم قالت لصاحب نصيب: أليس صا حبك الذي يقول:

أهيمُ بدَعْدٍ ما حَيِيتُ فإنْ أمــتْ فَوَاحَزَني مَنْ ذا يهيم بِها بَعْدي

كأنه يتمنى لها من يتعشقها بعده؛ قبح الله صاحبك وقبح شعره؛ ألا قال:

أهيمُ بدعد ما حييت فإن أمــتْ فلا صَلَحَتْ دعدٌ لذي خُلَّة بعدي

(ص. ١٩٤)

[cv] يروى أن الأقيشر دخل على عبد الملك بن مروان فذكر بيت نُصَيْب:

أهيم بدَعْدٍ ما حَيِيتُ وإنْ أمــتْ فواحُزنا مَنْ ذا يهيمُ بِها بعدي

فقال: والله لقد أساء قائل هذا البيت. فقال له عبد الملك: فما كنت أنت قائلاً لو كنت مكانه؟ قال: كنت أقول:

تُحبّكم نفسي حَياتي فإن أمتْ أوَكِّلْ بِدَعْدٍ مَنْ يهيمُ بها بعدي

فقال عبد الملك: فأنت والله أسوأ قولاً وأقلّ بصرًا حين توكل بها بعدك! قيل: فما كنت أنت قائلاً يا أمير المؤمنين؟ قال: كنت أقول:

تحبُّكم نفسي حياتي فإنْ أمتْ فلا صَلَحَتْ دعدٌ لذي خُلّة بعدي

فقال من حضر: والله لأنت أجود الثلاثة قولاً، وأحسنهم بالشعر علمًا يا أمير المؤمنين (ص. ٢٢٥).

[cvi] كتب إليّ أحمد بن عبد العزيز، أخبرنا عمر بن شبة، قال: روي عن إسحاق بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله، قال: قدم علينا جرير المدينة فحشدنا له، فبينما نحن عنده يومًا إذ قام لحاجته وجاء الأحوص، فقال: أين هذا؟ قلنا: قام آنفًا، وما تريد منه؟ قال: أُخْبِرهُ أن الفرودق أشرف منه وأشعر. قلنا: لا تُرِدْ ذاك. فلم يَنْشَبْ أن جاء جرير، فقال الأحوص: السلام عليك. قال: وعليك. قال: يابن الخَطَفي. الفرزدق أشرف منك وأشعر، فأقبل علينا جرير فقال: من هذا أخزاه الله؟ قلنا: الأحوص بن محمد بن عاصم بن عبد الله بن ثابت بن أبي الأفلح. فقال: هذا الخبيث ابن الطيب. ثم أقبل عليه فقال: أقُلْتَ:

يقــرُّ بعيــني ما يــقرُّ بعينها وأحسنُ شيءٍ ما به العينُ قرَّتِ

قال: نعم. قال: فإنه يقر بعينها أن يُدْخَل فيها مثل ذِراع البَكْر، أفيقَرّ بعينك؟ قال: وكان الأحوص يُرْمى بالأبنة، فانصرف. (ص. ٢٢٣)

[cvii] حُدّثت عن الأصمعيّ أو غيره– والأغلب عليّ أنه الأصمعي – أنه سمع قول الأعشى:

كأنّ مِشْيَتَها مِــنْ بَيْتِ جارتِها مَرُّ السحابة لا رَيْثٌ ولا عَجَلُ

فقال: لقد جعلها خرّاجة ولاّجة. (ص. ٦٥)

[cviii] قال: فجلسوا إليه فتحدثوا قليلا، ثم أقبل على ابن أبي ربيعة فقال: يا عمر وقال بعضهم: يا أخا قريش والله والله لقد قلتَ فأحسنتَ في كثير من شعرك، ولكنك تخطئ الطريق، تشبّب بها ثم تَدَعُها وتشبّب بنفسك، أخبِرْني عن قولك:

قالــت لتِرْبٍ لهـــا تحدِّثها لتُفْسِدنَّ الطوافَ في عمرَ

ويروى:

قالــــت لأخت لها تُعــاتبها لتفسدنَّ ... ...

قومي تَصَــدَّيْ لــه ليُبْـصِرَنا ثمّ اغْمِزيه يا أختُ في خَفَرِ

ويروى:

قومي تصدَّيْ لـــــه ليُبْصِرَنا ... ...
قـالت لها غـمـــزتُه فـــأبى ثم اسبطرَّتْ تشتدّ في أثَري

أردتَ أن تَنْسبَ بها فنَسَبْتَ بنفسك، والله لو وصفتَ بهذا هِرّة أهلك – أو قال منزلك – كنتَ قد أسأتَ صِفَتَها. أهكذا يقال للمرأة؟ إنما توصف بالخَفَر، وأنها مطلوبة ممنَّعة. (ص. ١٩٧)

[cix] حكى الزبيريون أن مدينية عرضتْ لكثير، فقالت: أأنت القائل. وأخبرني علي بن عبد الرحمن، قال: أخبرني يحيى بن علي بن يحيى المنجم عن أبيه، قال: حدثني إسحاق بن إبراهيم الموصلي، قال: قالت امرأة لكثير: أنت القائل:

فـما روضةٌ بالحَزْن طيِّبةُ الثرى يمجُّ النَّدى جَثْجاثُها وعَرارُها
بأطيبَ مـن أردان عـــزَّة مَوْهِنًا إذا أوقدتْ بالمَنْدَلِ الرَطْبِ نارَها

قال: نعم. قالت: فضّ الله فاك، أرأيت لو أن ميمونة الزنجية بُخّرت بمندل رطب أما كانت تطيب؟ ألا قلت كما قال سيدك امرؤ القيس:

ألـم تر أني كلمـــا جئتُ طارقًا وجدتُ بها طِيبًا وإن لم تطيَّب

قال المبرد: الجثجاث: ريحانة طيبة الريح برية، والعَرار: البهار البري، وهو حسن الصفرة طيب الريح، والمَنْدَل: العود، وقوله: موهنا، يقول بعد هدوء من الليل. (ص. ١٨٤)

[cx] حدثنا حماد بن إسحاق، قال: سمعت أبي يقول: ما رأيت أحدًا قط أعلم بالشعر من الأصمعي، ولا أحفظ لجيده، ولا أحضر جوابا منه! ولو قلت: إنه لم يكُ مثله ما خِفْتُ كذبًا! لقد استأذن عليَّ يومًا وعندي أخٌ للعماني الراجز حافظ راوية. فلما دخل عبث به أخو العماني، فقال: من هذا؟ أهو الباهلي الذي يقول:

فما صحـفةٌ مـأدومةٌ بإهـــالةٍ بأطيب من فيها ولا أقِطٌ رَطْبُ

فقال له قبل أن يستتمّ كلامه: هو على كل حال أصلح من قول أخيك العماني:

يا رُبَّ جـاريةٍ حوراءَ ناعـــمة كأنها عُومةٌ في جوف راقودِ

قال: فقلت له: أكنت أعددتَ هذا الجواب؟ قال: لا! ولكن ما مرَّ بي شيء قط إلا وأنا أعرف منه طرفًا. (ص. ٣٣٦–٣٣٧)

[cxi] قال رجل بمكة لأبي نواس أأنت القائل:

يا بنـــي حـمَّالةِ الـحـطـــبِ حَرَبي من ظبيكم حَرَبي

قال: نعم! قال: قبحك الله! تجمّشه بشتم أمه؟ قال: نعم! لأسكّن نخوته، وآخذ ثأر الحق منه. (ص. ٣١٦)

[cxii] مما أنكر على أبي العتاهية قوله لما ترفق في نسيبه بعتبة:

إنـي أعـوذ مـن التي شغَـــفَتْ منِّي الفؤادَ بآية الكرسي

وآية الكرسي يهرب منها الشياطين ويحترس بها من الغيلان، كما روي عن ابن مسعود في ذلك. (ص. ٢٩٨–٢٩٩)

[cxiii] وقوله:

ألا ليتنـــا يا عزَّ كنَّا لــذي غــنىً بعيرَين نرعى في الخلاء ونعزُبُ
نــكون لــذي مــالٍ كثير مــغفَّلٍ فلا هو يرعانا ولا نحن نطلب
إذا ما وردنــا منهلاً هـــاج أهــلُهُ إلينا فلا ننفكُّ نُرْمَى ونُضْرَبُ

فقالت عزة: أردت بي الشقاء الطويل، ومن المنية ما هو أوطأ من هذه الحال.

قال: ولجنادة بن نجبة وهو أقبح من قول كثير:

من حبِّـــها أتمــنّى أنْ يلاقيني مِنْ نَحْو بلديها ناعٍ فينعاها
لكي أقــول فـراقٌ لا لِـقـاءَ لــه أو تُضْمِرَ النفسُ يأسًا ثُمَّ تسلاها (ص. ١٨٩)

[cxiv] كما عيب على الفرزدق قوله:

يا أخت ناجية بــن سـامة أنـني أخشى عليك بنيَّ إن طلبوا دمي

وقالوا: ما للمتغزّل وذِكْرِ الأولاد والاحتجاج بطلب الثارات! هلا قال كما قال جرير: *** قتلننا ثم لم يُحيينَ قتلانا* وكما يروى عن أبن عباس رحمه الله تعالى فإنه وإن كان في باب الجد أشكل بمذهب الغزل وهو قوله: *هذا قتيل الحب لا عَقْل ولا قَوَدُ* (ص. ٣٣٠)**

[cxv] طرقتْكَ صائدة القــلوب وليس ذا حينَ الزيارة فارجعي بسلامِ
(ص. ١٥٨، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٤)

[cxvi] وكان المفضل يضع من شعر عمر في الغزل، ويقول: إنه لم يرقّ كما رقّ الشعراء؛ لأنه ما شكا قط من حبيب هجرًا، ولا تألّم لصد؛ وأكثرُ أوصافه لنفسه وتشبيه بها، وأن أحبابه يجدون به أكثر مما يجد بهم، ويتحسرون عليه أكثر مما يتحسر عليهم؛ ألا تراه في الشعر وهو مِنْ أرَقِّ أشعاره قد ابتدأه بذكر حبيب هواه هواه، ووصف أنه هو هجره من غير إساءة واجتنب بيته مع قربه، وفي غير ذلك يقول: * قد عرفناه وهل يخفى القمر* يصف وصفهن إياه بالحسن. ويقول:

قــالتْ لقيِّمِـها وأَذْرَتْ عَـــبْرةً ما لي وما لَكَ يا أبا الخطّابِ
أطْـــمَعَتْني حتّى إذا أوْرَدَتْـــني حلأتْني ولَم استتمّ شرابي (ص. ٢٤١)

[cxvii] ثم أقبلتْ على الأحوص فقالت: وأما أنت يا أحوص فأقلّ العرب وفاء في قولك:

مـن عاشِقَيـن تراسـلا وتـواعـدا ليـلاً إذا نَجْمُ الثريا حلَّقا
بَعَثا أمـامها مــخافــة رِقْبــةٍ عَبْدًا ففرَّق عنهما ما أشفقا
بــاتـا بأنْعَمِ عَــيْشَـةٍ وألــذِّها حتّى إذا وَضَحَ الصباحُ تفرَّقا

ألا قلتَ: تعانقا. (ص. ١٩٥)

[cxviii] ولما قال الفرزدق:

همــا دلّتـاني من ثــمانيـن قـامةً كما انقضَّ بازٍ أقتمُ الريش كاسره

أجابه جني فقال:

فلو كنتَ حُرًّا يا فــرزدقُ لـم تَبُــحْ بمكنون ما لاقيتَ والليلُ ساتِرُه
فأصْبَحَ منشورًا من السِرِّ ما انطوى وألأمُ مأمون على السرِّ ناشره (ص. ٢٠٤)