JOURNAL
Literary and Critical Research

International academic refereed journal concerned with literary and critical studies
In Arabic and foreign languages
published by the Literary and Critical Studies Laboratory
Institute of Literature and Languages
University Center Abdelhafid Boussouf –Mila (Algeria)

ISSN: 8190 -2830
Legal deposit: second semester 2022

Volume 01 - Issue 02 - July - December 2022

Les *Mu'allaqât* et les figures de la femme dans la famille antéislamique

المعلقات وصور المرأة في العائلة الجاهلية

-* د. قسطي سليم
-* جامعة ستراسبورغ، فرنسا
salim.gasti29@gmail.com*

Date de soumission:09-10-2022- Date d'acceptation: 10-11-2022

Résumé:

L'essence de la figure féminine repose sur sa distinction et son rôle au sein du poème. Pour être reconnue en tant que personne, la femme dans la poésie antéislamique doit savoir être indispensable à la vie sociale. Il est donc nécessaire que la femme acquière une personnalité plus forte que celle qui lui est accordée traditionnellement. Elle doit faire face à une image avilissante et misogyne de la femme de façon à tenir par la suite un rôle plus déterminant dans le déroulement des évènements de la société. Les figures féminines sont en petit nombre, et la minceur de leur rôle pourrait faire croire que le poète ne leur accorde plus d'importance. Mais cinq des femmes que nomme les *Mu'allqât* occupent en réalité une place à part entière dans l'atmosphère psychologique des poètes, et leur présence constitue un fil tenu, mais essentiel de la trame poétique. La femme a affermi son rôle littéraire en même temps que son rôle social.

Mots clés: *Mu'allqât,* mère, épouse, fille, poète

الملخص:

يكمن جوهر الشخصية الأنثوية في الشعر الجاهلي في تميزها ودورها داخل القصيدة، والاعتراف بها كشخص لا غنى عنه في الحياة الاجتماعية. لذلك كان من الضروري أن تكتسب المرأة شخصية أقوى من الشخصية الممنوحة لها تقليديًا .وكان عليها أن تواجه الصورة المهينة والمعادية للمرأة من أجل لعب دور أكثر حسماً في تطور الأحداث في المجتمع. إنّ حضور الشخصيات النسائية في الشعر قليل، وقد يؤدي ضعف دورهن إلى الاعتقاد بأن الشاعر لم يعد يعطيهن أهمية .لكن خمس نساء من اللواتي وظفن في المعلقات أخذن بالفعل مكانًا في خلق الجو النفسي للشعراء، ويشكل وجودهن خيطًا محكمًا وأساسيا في الإطار الشعري، وهو ما عزز دور المرأة الأدبي في الوقت نفسه مع دورها الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: معلقات ، أم ، زوجة ، بنت ، شاعر.

Entrée:

Les poèmes des *Mu'allaqât* représentent un espace-temps en construction : guerre et paix, richesse et pauvreté, mort et vie. Ils transmettent la vision d'époque ancrée dans l'horizon du désert, ils contiennent une évocation nostalgique de la femme, de la nature et abordent la question de la mort. Située au point de rencontre des exigences sociales et des besoins psychologiques du créateur, cette poésie, comme la poésie en général, exprime les représentations collectives dominantes de son époque et les infléchit en retour. La *Mu'allaqa* saisit l'Histoire de l'intérieur pour la faire revivre par l'interpénétration des destins individuels et collectifs. Etudier dans les poèmes les événements historiques, les groupes sociaux en présence et les mentalités collectives ne consiste pas seulement à les reconstituer et à les comprendre, mais aussi à participer à la connaissance du mouvement global d'une société.

Les poètes des *Mu'allaqât* révèlent les problèmes et les préoccupations de l'époque par les lieux et les milieux qu'ils choisissent de décrire, par ce qu'ils disent, par ce qu'ils suggèrent ou par ce qu'ils taisent. Ils traduisent, par les messages transmis, les valeurs et les aspirations sociales, fournissant ainsi un document irremplaçable.

Le thème de la femme est le sujet de nombreuses critiques littéraires où il est question du statut de la femme antéislamique, des relations entre la femme et la famille, des problèmes généraux de la condition féminine. Mais qu'en est-il des femmes présentes dans les *Mu'allaqât* ? Quels sont les points essentiels de leur représentation et comment apparaissent-elles aux yeux des poètes ? Qu'en est-il de leur influence au sein de la vie sociale ? On ne peut laisser la femme en marge du poème car, même si elle évolue dans un univers essentiellement masculin, celui des poètes, on peut dire que, dans les *Mu'allaqât*, elles sont véritablement partie intégrante de chaque ode. Elles sont d'autant plus importantes qu'elles sont le principal moteur de certaines odes et qu'elles donnent à la poésie son élan. Dans chacune de nos *Mu'allaqât*, les femmes apparaissent au fil du poème. Chez certains poètes, leur arrivée n'est jamais annoncée, c'est pourquoi elles intègrent très souvent le poème de façon discrète et toujours selon le dessein du personnage masculin : le poète.

La présence de la femme dans la *qasîda* antéislamique objet de notre article. La femme prend corps sous divers prénoms. De quelle femme le poète antéislamique parle-t-il ? Est-elle un être réel ou un symbole ? Quelle est la place de la femme dans la société antéislamique ? Comment est-elle représentée et comment les poètes antéislamiques la perçoivent-ils ? La femme dans l'œuvre littéraire est incarnée par des figures féminines que l'on peut représenter de multiples manières : par leurs relations entre elles, par leur statut, par les descriptions, par les analyses sociologiques et psychologiques. Cette approche multiple est notre outil méthodologique dans cet article. Nous allons utiliser la version d'al-Tabrîzî pour le texte arabe et la traduction française des *Mu'allaqât* de Pierre Larcher. Nous désignons la version d'al-Tabrîzî par la lettre T et la traduction de Larcher par la lettre L.

Nous consacrerons cet article à l'étude de la femme dans la famille antéislamique. Nous y rencontrerons, en effet, trois types de femmes que l'on peut classer selon des critères sociaux : la maternité, le mariage, et l'enfance. Le premier statut légal de la femme s'agit de son rôle de mère. C'est d'ailleurs en tant que mères que les femmes sont citées le plus souvent dans les *Mu'allaqât*. Le deuxième statut accordé à la femme par « l'état civil » est celui d'épouse. En réalité, la femme accède par là à sa véritable fonction. Le troisième statut est celui des filles, les *« 'adârâ »* qui constituent la catégorie des jeunes filles rarement présentes dans les *Mu'allaqât*.

1. La mère dans la famille antéislamique

Le nombre de références à la femme diffère d'une *Mu'allaqa* à l'autre. En première place, nous trouvons *'Imru' al-Qays* avec 48 vers, c'est-à-dire plus des la moitié de l'ode ; au deuxième rang, se trouve *'Antara* avec 30 vers ; *Al-'A'shâ* et *'Amru b.Kulthûm* viennent en troisième position avec 27 vers, chacun, destinés à la femme ; en quatrième place, nous retrouvons *Tarafa* qui lui a consacré 22 vers ; ensuite *Zuhayr*, avec 13 vers ; *al-Hârith* avec 12 vers ; *Labîd* avec 11 vers et *Al-Nâbigha* avec 9 vers ; *'Abîd b. al-'Abras* figure en dernière position avec seulement deux vers.

Les thèmes littéraires relatifs à la femme dans les *Mu'allaqât*, tels que la famille, le couple, la tribu et le corps, peuvent être traités aussi bien à travers les images qu'à travers les champs lexicaux propres à chaque thème : ainsi sera constitué un répertoire commenté du

lexique qui recouvre chaque thème dans le corpus des *Mu'allaqât*. L'objectif de cet article est d'établir des réseaux de thèmes ou « microstructures », qui réunissent « des situations possibles de chacun des concepts avec d'autres concepts impliqués dans le même réseau, c'est-à-dire les processus affectifs, culturels, intellectuels par lesquels on associe un concept à un autre »[1].

Selon ce principe, le réseau d'un thème devrait rendre compte d'une part, des différents types de relations intrinsèques qui suggèrent la notion exprimée et d'autre part, des relations extrinsèques avec d'autres réseaux morphosémantiques. Les relations entre les concepts dans chaque réseau sont multiples, elles peuvent appartenir à la réalité ou à l'imaginaire. Le lien entre deux concepts peut être une relation synonymique ou antonymique, plausible ou vraisemblable, ou proche de la réalité, mais on peut également recourir aux figures de l'analogie qui relèvent de l'imagination et du symbolisme[2].

L'examen des contextes où apparaissent les mots concernant la notion de « femme », appelle au moins deux remarques :

- L'une a trait à la répartition du mot femme : « *'imra'a* » désigne plusieurs personnages féminins : la femme bien-aimée *« al-habîba »*, l'épouse *« al-zawja »*, la mère *« al-'umm »*, la fille *« al-bint »*, la femme en litière *« al-za'îna »*, la danseuse *« al-qayna »* et l'esclave *« al-'ama »*. La répartition de la notion de « femme » en différentes catégories met l'accent sur le personnage familial (épouse et mère), dont la prédominance est significative, car elle correspond à la vie sociale de la femme où le thème de la famille est de première importance.
- L'autre se rapporte à plusieurs syntagmes en opposition : parmi les différentes occurrences désignant la femme, on trouve des couples de syntagmes en opposition : filles vierges « *banât 'adârâ* » et épouses « *zawjât* », maîtresses *« sayyidât »* et esclaves *« 'imâ' »*. Ces syntagmes en opposition pourraient traduire l'importance de la virginité dans la société antéislamique, celle de la jeunesse et l'existence de catégories sociales.

  La richesse du vocabulaire relatif à la femme laisse présager la présence d'images et de thèmes récurrents sur la femme dans les *Mu'allaqât*. L'originalité des *Mu'allaqât* tient au retour

incessant de certains mots et expressions qui se reprennent et se répètent. Cette observation semble particulièrement nette pour les termes consacrés à la femme dans le monde familial.

Du côté des désignations de la femme, il convient d'interroger les noms communs. La femme quelle qu'elle soit, à l'époque et dans l'espace des *Mu'allaqât*, n'a pas de part active à la vie sociale. Son environnement est limité à la famille dont elle devra et voudra bien se contenter. Hors de la maison, sa dignité exige qu'elle reste effacée. C'est pourquoi, nous ne voyons les femmes intervenir que dans des circonstances exceptionnelles comme la guerre et le voyage à la recherche de l'eau. L'influence de la femme au sein de la famille ou de la tribu s'accroît pendant ces périodes.

1.1. La place de la mère dans la famille

La maternité que l'on pourrait appeler « la première fonction de la femme », était très importante durant la période antéislamique. La femme donnait naissance à des enfants et la conception de la famille revêtait un caractère respectable. Le rôle central de la femme était de donner des fils pour le bien de la tribu. Les poètes antéislamiques exaltent l'affiliation des enfants à leurs mères, qui leur confère une place primordiale dans la société. Cette figure féminine a suscité plusieurs représentations chez les poètes des *Mu'allaqât.*

Le rôle de la femme à l'intérieur de la famille consiste uniquement à assurer la continuation de la race. On se trouve donc devant une conception de la famille où la femme n'est reconnue que par la maternité, mais en tant que personne, elle doit s'effacer devant la famille. « La femme arabe était respectée à titre de mère des enfants mâles, et jouait dans la vie du clan un rôle non-négligeable »[3]. *Al-Jâhiz* raconte l'histoire d'une femme répudiée par son mari parce qu'elle ne donnait pas naissance à des garçons. Elle s'interroge[4] :

*Mâ li-'Abî Hamzata lâ ya'tî-nâ *** yazallu fi-l-bayti l-ladî yalî-nâ*
*Ghadhbânu 'allâ nalida l-banîna *** ta-l-lâhi mâ-dâlika fî 'aydî-nâ*
Pourquoi Abû Hamzata ne nous rend pas visite ?
Il continue à demeurer dans une autre maison

Il est en colère car nous ne donnons pas naissance à des garçons
Par Dieu cela n'est pas en notre pouvoir

Dans sa *Mu'allaqa, Al-Hârith* évoque le rôle de la femme féconde qui donne naissance à des garçons. Les fils nés sont les protecteurs de la tribu devant les ennemis:

*Wa-satîtin mina l-'awâtiki lâ tan *** hâ-hu 'illâ mubyadhdhatun ra'lâ'u*
De tant de fils de nobles femmes, que rien n'arrête
Si ce n'est une troupe, blanche d'armes, innombrable !

Dans ce vers, le poète ne célèbre pas les fils, mais leurs mères, il ajoute l'adjectif *al-'awâtik* pour souligner la noblesse de ces mères fécondes.

Dans la même ode, *Al-Hârith* vante les femmes de sa tribu qui ont donné naissance à des rois. Les membres de sa tribu sont les oncles maternels de *Hind*, la mère du roi *'Amru*, et *'Ummu 'Unâs al-Bakriyya* est celle qui a donné naissance au roi kindite *'Amr b. Hujr le père de Hind:*[5]

*Wa-walad-nâ 'Amru b-ni 'ummi 'unâsin *** Min qarîbin lammâ 'atâ-nâ l-hibâ'u*
Enfin est notre enfant 'Amr, le fils d'Oumm Ounâs
De par la parenté, quand nous en vint la dot

Dans nos *Mu'allaqât,* nous trouvons d'autres exemples qui exaltent la fécondité de la femme mère. *'Abîd b. al-'Abras* divise les mères en deux catégories *:* femmes stériles *« âqirun »* et mères féconde *« dâti rahmin »*[6]:

*'A 'âqirun mithlu dâti rahmin ? *** 'aw ghânimun mithlu man yakhîbu ?*
Stérilité vaudrait-elle féconde matrice ?
Faire bonne prise serait-ce comme échouer ?

Si le premier hémistiche oppose les deux catégories de femmes, le deuxième crée deux autres catégories d'hommes : les perdants et les gagnants. Nous pouvons faire un lien entre les deux hémistiches, le poète semble créer deux couples : la stérilité-perte et la fécondité-réussite, mettant ainsi en valeur la place de la fécondité dans la conception de la femme antéislamique.

Dans son ode, *'Amr b.Kulthûm* décrit la scène du départ de sa bien-aimée, il compare sa tristesse à celle d'une chamelle qui a perdu

son petit, et à celle d'une femme qui, elle, a perdu huit enfants : on peut déduire que la femme antéislamique, non seulement doit être féconde, mais elle doit aussi donner naissance à plusieurs enfants, futures générations qui créent la force de la tribu[7] :

*Wa-lâ shamtâ'a lam yatruk shaqâ-hâ *** la-hâ min tis'atin 'illâ janînâ*

Ni la femme chenue, à qui malheur ne laisse,

Sur neuf, aucun enfant qui ne soit, or, en terre !

Généralement, d'après l'histoire de la période antéislamique et les textes poétiques, les peuples sont forts et respectables grâce aux mères fécondes. Dans son recueil, *al-Nâbigha* vante une tribu où les mères donnaient naissance à de nombreux enfants garçons comme le précise l'adjectif « *midkâr* » qui désigne la grande quantité. La bonne nourriture de cette tribu est liée à la fécondité des mères : la tribu ne retire pas sa force de ses moyens économiques, mais de la générosité des femmes qui donnent des bébés[8] :

*Lam yuhramû husna l-ghadâ'i wa-'ummu-hum *** tafha-t 'aly-ka bi-nâtiqin midkâri*

Ils ne sont pas privés de la bonne nourriture et leur mère

Te montre qu'elle est féconde et donne naissance à beaucoup de garçons

Un autre poète, *Salâma b. Jandal,* est fier d'être membre d'une tribu connue par ses mères fécondes. Il utilise le même schème « *mif'âl* » *(manâjîb)* qu'*al-Nâbigha* pour les désigner. En outre, il glorifie les fils de *'âl Sa'd* puisqu'ils sont les enfants de ces femmes blanches[9] :

*Lammâ ra'aw 'anna-hâ nârun yudharrimu-hâ *** min 'âli Sa'din banu l-bîdhi l-manâjîbi*

Et quand ils ont vu que c'était un feu allumé

Par les fils des mères blanches et fécondes de 'âl Sa'd

De même qu'ils vénèrent la filiation du côté du père, de même les hommes antéislamiques louent la filiation du côté de la mère : ils vénéraient la mère, et glorifiaient cette figure féminine[10]. Parmi les mères les plus célèbres qui ont donné leur nom aux tribus : *Laylâ bintu Hulwân al-Qudhâ'iyya, Khindif*, la mère des fils de *'Ilyâs b. Madhar, Qilâba bint al-Hârith b. Qays al-Yashkuriyya,* la grand-mère à laquelle est liée la tribu de *Tarafa*[11]. Dans un poème, *Labîd* vante l'affiliation de

banû rabî'a b. 'Amir b. Sa'sa'a qui sont *Kilâb, Ka'b, 'Amir et Kalb,* à leur mère *Majd bintu Taym b. Ghâlib b. Fahr*[12]

*Saqâ qawmî banî Majdin wa-'asqâ *** Numayran wa-l-qabâ'ila min Hilâli*

Gloire à ma tribu les fils de Majd et gloire

A Numayr et les tribus de Hilâl

Les rois sont aussi affiliés à leur mère. *'Amr b. al-Hârith al-Kindî* l'est à sa mère *'Ummu 'Iyâs*, et le roi *Hujr b. al-Hârith al-Kindî*, à sa mère *'Ummu Qitâm. Al-Hârith* dit[13] :

*Thumma Hujran 'a'ni-bna 'ummi Qitâmi *** wa-la-hu fârisiyyatun khadhrâ'u*

Et puis Hujr, je veux dire le fils d'Oumm Qitâm

A l'armure de Perse, toute verte – de grisée

Un roi célèbre affilié à sa mère est *'Amr,* juge entre *al-Hârith et 'Amr b. Kulthûm.* Il est cité une fois chez le premier[14] et deux fois chez le deuxième[15]. Cette lignée confère à la mère un rang prestigieux dans la famille. C'est elle, la reine, qui donne les ordres et qui a des sujets à son service. *Al-Hârith* s'adresse au roi *'Amr*, refusant que les membres de sa tribu soient les valets de sa mère[16] :

*Ka-takâlifi qawmi-nâ 'id ghaza l-Mun *** diru hal nahnu li-bni Hindin ri'â'u ?*

Le même prix que nous, lors de l'expédition

De Mundhir ? Serions – nous du fils de Hind sujets ?

Son adversaire *'Amr b. Kulthûm* refuse lui aussi cette place inférieure de simples domestiques au service de la mère du roi :[17]

*Tahaddad-nâ wa-'aw'ad-nâ ruwaydan *** matâ kun-nâ li-'ummi-ka muqtawînâ*

Menace-nous mets-nous en demeure mais tout doux :

Quand nous fûmes-nous de ta mère, courtisans ?

Certains auteurs considèrent que l'affiliation à la mère est une chose très rare, et si c'est le cas, cette affiliation est liée à une particularité chez la femme, par exemple son habileté en politique ou sa vie religieuse[18]. La première condition pour que cette affiliation soit concrète, pourrait être le rang social de la mère. Sa place est déterminée par plusieurs critères. Le premier, et comme nous l'avons précisé auparavant, est la faculté de la femme d'enfanter, surtout des garçons. En plus de leur fécondité, la deuxième caractéristique de ces femmes

est qu'elles soient des femmes libres *« harâ'ir»,* et non pas des esclaves. Pour les poètes antéislamiques, la femme libre donne naissance à des enfants généreux, pleins de vertu et surtout courageux. *Tarafa* dit[19] :

Wa-lam yahmi farja l-hayyi 'lla b-nu hurratin
Celui qui a protégé la tribu n'est autre que le fils d'une femme libre

La mère libre « *hurra* » est considérée comme une reine dans sa tribu, le sang coule pour protéger son honneur, qui est aussi celui de toute la tribu. L'histoire nous raconte que trois femmes ont participé à la naissance de l'épopée arabe : *al-Basûs* qui était la cause de la guerre entre *Kulayb et Taghlib,* la deuxième est *'Abla* qui a participé indirectement à la création de l'épopée 'Antarienne[20], et la troisième femme est *Laylâ* la mère de *'Amru b. Kulthûm* et fille de *Muhalhil b. Rabî'a* l'oncle maternel de *'Imru' al-Qays. Laylâ* refusa de passer le bol à *Hind,* la mère de *'Amru b. Hind* le roi d'al *Hîra*. Cet évènement fut causé de l'assassinat du roi par le poète *'Amru b. Kulthûm*[21]. *'Afnûn b. Sarîm,* un poète de la tribu de *Taghlib* raconte cette scène[22] :

*La-'Amru-ka mâ 'Amru b-ni Hindin wa-qad da'â *** li-takhdima Lâylâ 'umma-hu bi-muwaffaqi*
*Fa-qâma b-nu Kulthûmmin 'ila l-sayfi muslatan ***fa-'amsaka min nadmâni-hi bi-l-mukhannaqi*
Par ta vie, 'Amr ibn Hind avait tort
Quand il a demandé à Laylâ de servir sa mère
(Son fils) ibn Kulthum a pris son épée
Et a tranché le cou de ('Amr) l'un de ses convives

Les proverbes arabes ont gardé trace de cet épisode, on dit : « *'aftak min Amru b. Kulthûm* » (plus violent que *'Amru b. Kulthûm*), car il a tué le roi pour défendre l'honneur de sa mère[23].

Cette caractéristique n'a pas empêché les poètes dont les mères sont des esclaves de vanter celles-ci. *'Antara* met sa mère esclave au même rang que son père le *sayyid* de la tribu de *'Abs* : [24]

*Yuqaddimu-hu fatâ min khayri 'Absi *** 'abû-hu wa-'ummu-hu min khayri hâmi*
[Le cheval est]monté par un jeune le meilleur de la tribu de 'Ab dont le père et la mère sont les meilleurs protecteurs

La *Mu'allaqa* de *'Antara* était sa réponse à un membre de la tribu de *'Abs,* qui l'avait insulté en se moquant de sa couleur de peau et de sa

mère esclave ; et en disant aussi qu'il ne savait pas composer de poèmes[25].

Al-Mutalammis souligne la force du lien qui l'unit à sa mère esclave (*walîda)*[26]

*Wa-hal lî 'ummun ghayru-hâ 'in tarktu-hâ? *** 'aba l-lâhu 'illâ 'an 'akûna la-ha b-nu-hâ*

Est-ce que j'ai une mère autre qu'elle si je la « méprise »?

Dieu a refusé que je ne sois que son fils

La troisième condition de l'affiliation à la mère est qu'elle soit de la même tribu que son mari. Dans le recueil du poète brigand *'Urwa b. al-Ward*, nous trouvons beaucoup de vers où il souffre de la position de sa mère dans la tribu et des conséquences de cette position sur son rang social [27] :

*Mâ bî min 'ârin 'akhâlu 'alimtiu-hu *** siwâ 'anna 'akhwâlî 'idâ nusibû Nahdu*

*'Idâ mâ 'arad-tu l-majda qussira majdu-hu *** fa-'a'yâ 'an yuqâriba-ni l-majdu*

Je n'ai pas de défaut que je sache

Sauf que mes oncles auxquels je m'affilie sont de Nahd

Quand je voulais la gloire je ne la trouve pas

Et je me fatiguais sans que je m'approche de la gloire

Le père du poète était de *Qays*, mais sa mère appartenait à *Nahd*, aux yeux des gens elle n'était qu'une étrangère :[28]

Hum 'ayyarû-nî 'anna 'ummî gharîbatun

Ils m'ont insulté sur le fait que ma mère était étrangère

Pour cette raison, les femmes de la tribu préféraient se marier avec des hommes de la même tribu afin d'échapper à ce mépris.[29]

Les mots et expressions, qui évoquent la mère, font ressortir deux représentations de cette figure, liées aux rapports entre la mère et son enfant : dans les *Mu'allaqât*, ces rapports s'avèrent complexes.

1.2. Les figures de la mère dans les *Mu'allaqât*

Dans un monde d'hommes incarnations de ce que l'on peut appeler le « Mâle antéislamique », les femmes apparaissent avec deux fonctions essentielles, celle de la tentation et celle de la reproduction. Séductrices et maternelles, elles attirent et effrayent les hommes. Notre

corpus nous permet de classer le rapport entre mères et fils en deux catégories :

- Il peut s'agit d'un amour maternel « naturel» ou instinctif.
- Sinon, il y a conflit entre mère et fils : on trouve des exemples de ce type de conflit quotidien avec ou sans image de combat.

Dans ce tableau de la femme et de la féminité, la mère apparaît constamment comme une figure de référence. Elle se révèle principalement par son sentiment maternel et par la place fondamentale qu'elle occupe dans la famille. Dans les *Mu'alllqât,* on la voit à travers deux personnages liés au sentiment maternel : la mère dévouée et la mère-femme.

La première figure apparaît dans la *Mu'alllqa de'Amr* [30] :

*Wa-lâ shamṯâ'a lam yatruk shaqâ-hâ *** la-hâ min tis'atin 'llâ janînâ*

Ni la femme chenue, à qui malheur ne laisse,

Sur neuf, aucun enfant qui ne soit, or, en terre !

Cette femme chenue « *shamṯâ'* » est une figure hyperbolique de l'amour maternel, elle ne vit que pour ses enfants auxquels elle témoigne amour et tendresse, elle est proche d'eux et de son époux. Ainsi, elle incarne un idéal. Il émane de cette femme un sentiment très fort de tendresse. Cette figure est une image importante, elle est au cœur de la cellule familiale, elle s'inscrit comme une image parfaite, idéale, mais aussi comme une référence de l'amour maternel. Sa féminité s'affirme à travers sa fonction de procréatrice. Cette mère semble avoir renoncé à tous les attraits charnels et sensuels de la femme pour se consacrer totalement à son rôle de mère, sa féminité est fondée sur l'acte de procréer et d'aimer.

Les Arabes ont associé différentes images à la maternité : celle de la gazelle, de l'autruche, de la vache, du soleil, qui sont des images à connotation religieuse[31]. Dans la scène de chasse et de la lutte entre l'oryx et les chiens, *Labîd* embellit cette image de la mère protectrice : il montre de façon réaliste que cet oryx vit pour toutes les naissances, et il insiste surtout sur la puissance de son amour maternel. Cette figure est fondamentalement centrée sur l'image de la maternité.

'Imru' al-Qays représente la femme comme la figure emblématique de la maternité avec son enfant qui appelle, criant sa faim. A propos, cette représentation s'impose : elle a trait à la conception du rôle de l'enfant. En réalité, dans la poésie antéislamique,

les poètes font rarement allusion aux enfants. Lorsque des enfants apparaissent avec leurs mères, ils ne jouent guère qu'un rôle d'utilité poétique, ils n'existent pas pour eux-mêmes. Cette référence permet de souligner le rôle de cette femme et l'intérêt de cette scène : il s'agit d'une femme pleine de désir, mais aussi d'une figure émouvante de mère. *'Imru' al-Qays* nous présente alors une femme, tiraillée entre un amant qu'elle aime profondément et un enfant qu'elle aime tout autant :[32]

*Fa-mithlu-ki hublâ qad taraq-tu wa-murdhi'in *** fa-'alhay-tu-hâ 'an dî tamma'ima muhwili*

Item, femme grosse – visitée ! – et nourrice

Distraite d'un petit d'un an aux amulettes !

*'Idâ bakâ min khalfi-ha n-sarafat la-hu *** bi-shiqqin wa-tahtî shiqqu-hâ lam yuhawwali*

Derrière elle pleurait-il, qu'elle se tournait vers lui

A demi, mais, sous moi, à demi demeurait.

Manifestement, dans ces deux vers, il existe une relation étroite entre mère et fils, relation de possession et de dépendance. Le poète montre la complexité du couple mère-fils qui pèse sur la condition de la femme : on trouve ici un exemple du conformisme social qui peut écraser la femme. Dans le deuxième vers, nous pouvons remarquer que la femme vit constamment au service de son enfant : elle donne le sein à son enfant sans quitter pour autant son amant. Elle concentre en elle l'image d'une mère idéale, douce, et protectrice de ses enfants, et l'image d'une femme désirable.

Avec cette femme, *'Imru' al-Qays* propose une figure intermédiaire : celle de la mère qui donne le jour à des enfants conçus dans l'adultère, et dont la féminité ne se résume pas à l'enfantement, et qui a conscience de sa valeur et de sa beauté. On peut imaginer qu'elle prend soin de son apparence pour séduire et demeurer désirable. Dans le premier vers, le verbe distraire (*'alhaytu-hâ)* montre une femme quittant son devoir de mère pour ses désirs charnels. Le plaisir a eclipsé un moment le sentiment maternel: cette femme s'épanouit dans sa nature de femme, puis dans sa nature de mère.

Ces deux figures excluent chez les poètes l'image d'une mère dénaturée. La mère n'est jamais déshumanisée, elle n'est jamais

dépourvue de féminité. Les poètes ne peignent pas une nature féminine rongée par le vice.

Mais avant d'être mère, la femme était une épouse. Dans l'étude de la femme et de la féminité, nous nous intéresserons de près à la nature des épouses chez les poètes des *Mu'allaqât.*

2. L'épouse dans la famille antéislamique

En tant qu'épouse, la femme entre dans la famille par le mariage. Une nouvelle vie l'attend. Le plus souvent l'épouse était tenue à l'écart. Mais, dans certaine odes, on assiste à un renouveau de la femme à travers son rôle d'épouse : elle est beaucoup plus présente et elle participe directement à la guerre. On la retrouve aussi bien au cœur d'une bataille qu' à la tête d'une armée.

2.1. L'épouse dans le couple

Le mariage était en mesure de renforcer des liens essentiels entre les familles. Les ouvrages consacrés à l'histoire et aux religions distinguent plusieurs sortes de mariage. Ce qui importe dans le mariage, c'est la présence ou l'absence d'une dot, et le souci de la descendance.

- *Nikâh al-bu'ûla*[33] *:* c'est le mariage basé sur des fiançailles et une dot, fondementde la famille. *'Amr* utilise cette notion de la *bu'ûla* dans deux vers : [34]

*'Akhad-na 'alâ bu'ûlati-hinna 'ahdan ***'idâ lâqû katâ'iba mu'lamînâ*
Elles ont conclu, avec leurs époux un pacte :
Si jamais ils rencontrent cavaliers portant marques

Puis[35]

*Yaqut-na jiyâda-nâ wa-yaqul-na las-tum *** bu'ûlata-nâ 'idâ lam tamna'û-nâ*
Nourrissant nos coursiers, elles disent : Point vous n'êtes
Nos époux, si nous défendre vous pouvez

La dot est la condition principale de ce mariage. *Al-Hârith* note aussi cette condition, et montre que ce mariage est la base de la création d'une famille respectable qui donne naissance à des générations puissantes, en l'occurrence ici le roi *'Amr b. Hujr*:[36]

*Wa-walad-nâ ‘Amru b-ni ’ummi ’unâsin *** Min qarîbin lammâ ’atâ-nâ l-hibâ’u*

Enfin est notre enfant ‘Amr, le fils d’Oumm Ounâs

De par la parenté, quand nous en vint la dot

- *Nikâh al-maqt* : l’homme se marie avec la femme de son père décédé ou il l’oblige à rendre la dot [37]. C’était un mariage méprisé par les Arabes.
- *Nikâh al-shighâr :* c’est un mariage où un homme donne une femme de sa famille (sœur ou fille) en mariage à un autre homme, qui lui donne, lui aussi, une femme de sa famille, mais sans dot[38].
- *Nikâh al-’istibdhâ‘* où l’homme se marie avec une captive après une bataille, sans dot[39].
- *Nikâh al-’istibdhâ‘* où la femme se donne à un autre homme fort, généreux et courageux dans l’espoir de donner naissance à des garçons qui lui ressemblent[40]. Il se peut aussi que le mari laisse sa femme entretenir des relations sexuelles avec un autre homme, et quand on sait sa grossesse, le mari peut avoir des relations avec elle.
- *Nikâh al-raht* où un groupe de moins de dix hommes peut avoir des relations sexuelles avec une seule femme. Après son accouchement, elle envoie la nouvelle à ces hommes, puis elle choisit son préféré (homme courageux, généreux, fort) qui devient le père.

D’après ces mariages, c’est la dot qui serait la source du « vrai » mariage respecté par la tribu. Les hommes antéislamiques méprisaient les mariages faits sans dot. Le premier intérêt du mariage serait probablement donner naissance à des enfants. Les femmes cherchaient « les élites de la société » pour avoir des enfants généreux, forts et courageux. C’est en tant que mère, et non pas en tant qu’épouse que la femme était respectée.

Pour cette raison, le statut de l’épouse est pratiquement effacé. Très nettement, on ne parle jamais dans nos *Mu‘allaqât* de ses rapports sentimentaux avec son époux. Elle semble être dévouée à sa tâche de « femme au foyer », car elle n’est mentionnée que pour son image de mère. Aussi, ne fait-on jamais référence à la tendresse ou à l’amour physique que connaissent deux époux. Les poètes ne décrivent jamais

des scènes sentimentales où apparaissent des couples. En revanche, les auteurs arabes en général décrivent différentes femmes, « souvent des concubines, parfois des prostituées, toujours des amantes ; ils les ont dépeintes de la manière la plus idéalisante possible et ont ajouté, à chaque fois, des rêves de leur rang, de leur ambition ou simplement de leurs fantasmes »[41].

Dans les scènes érotiques recensées dans les textes, une épouse n'apparaît qu'en compagnie d'un amant. Le mariage, cette nouvelle vie évoquée dans les vers de *'Imru' al-Qays,* est souvent loin de la notion du bonheur, car le mariage n'est pas fondé sur l'amour entre les êtres, mais sur la propriété et l'appartenance à la tribu. Il est question de l'amour dans la description du désir qui anime les femmes épouses quand elles rencontrent leurs amants. Cette rencontre est source de plaisir et elle constitue une échappatoire au poids de la société. Parmi les amantes présentées chez *'Imru' al-Qays,* nous trouvons cinq femmes mariées. Le poète évoque ses aventures amoureuses avec *Oummu l-Huwayrith, Oummu l-Rabâb*[42] *:*

*Ka-da'bi-ka 'Ummi l-Huwayrithi qabla-hâ *** wa-jârati-ha 'Ummi l-Rabâbi bi-Mi'sali*
Ainsi fis-tu d'Oumm al Houwayrith avant elle
Et de sa voisine Oumm ar-Rabâb à Ma'sal… »

Puis, il fait mention de sa séduction et de sa virilité avec une femme enceinte et une nourrice[43]

*Fa-mithlu-ki hublâ qad taraq-tu wa-murdhi'in *** fa-'alhaytu-hâ 'an dî tamma'ima muhwili*
Item, femme grosse – visitée ! – et nourrice
Distraite d'un petit d'un an aux amulettes !

Enfin, il consacre des vers à sa relation charnelle avec *baydhat al-khidrin,* l'épouse qui l'a suivi malgré les gardiens[44]

*Wa-baydhati khidrin lâ yurâmu khibâ'u-hâ *** tamatta'-tu min lahwin bi-hâ ghayra mu'jali*
Et l'œuf d'un nid, en sa coquille inaccessible
J'ai joui, de jouer d'elle, sans être en rien pressé
*Tajâwaz-tu 'ahrâsan 'ilay-hâ wa-ma'sharan *** 'ala-yyâ hirâsan law yusirrûna maqtalî*
J'ai passé les gardes, vers elles, et un parti
Me guettant – Ah ! S'il pouvait me tuer en secret !

Si *'Imru' al-Qays* montre une femme épouse tombée dans l'adultère, d'autres poètes, en revanche, célèbrent la chasteté de l'épouse, ainsi '*Alqama b. 'Abda al-Fahl*[45] *:*

*Muna''amatun mâ yustatâ'u kalâmu-hâ *** 'alâ bâbi-hâ min 'an yuzâra raqîbu*
*'Idâ ghâba 'an-ha l-ba'lu lam tufshi sirra-hu *** wa-turdhî 'iyâba l-ba'li hîna ya'ûbu*
Une dame riche avec laquelle on ne peut pas parler
Devant sa porte un gardien surveille les visites
Quand le mari part, elle ne révèle pas son secret
Et quand il rentre, elle lui fait plaisir

Parmi les figures des épouses présentes dans les *Mu'allqât*, nous rencontrons *'Ummu 'Awfâ la* femme de *Zuhayr*[46] :

*'Amin 'Ummi 'Awfâ dimnatun lam takallâmi *** bi-Hawmânati l-Darraji fa- l-Mutathallimi*
D'Oumm Awfâ est- il trace noircie qui ne parle
A Hawmânat de Darrâj et puis Moutahallam ?

'Ummu 'Awfâ est sans doute l'épouse de *Zuhayr*, il semble qu'elle l'ait quitté après une querelle. *Zuhayr* raconte :

*La-'Amru-ka wa-l-khutûb mughayyairâtun *** wa-fî tûli l-mu'âsharati l-taqâlî*
*La-qad bâlay-tu mazʿana 'Ummi 'Awfâ *** wa-lâkinna 'Umma 'Awfâ lâ tubâlî*[47]
Par ton âme, les soucis de la vie changent
Il y a après la dure vie, une séparation
J'ai regretté la couche de Oumm Awfa
Mais Oumm Awfa ne regrette pas

Dans *al-'Aghânî*, nous lisons l'histoire de cette rupture. Chaque fois, que *'Ummu 'Awfâ* accouche d'un enfant, il meurt, *Zuhayr* a donc décidé de se marier avec *Kabsha bintu 'Ammar b. Sahîm* qui a donné naissance à *Bajîr, sâlim, Wabra, al-Khansâ'* et au grand poète *Ka'b. 'Ummu 'Awfâ* était jalouse, elle a insulté *Zuhayr* qui a divorcé d'elle, mais il a regretté cette décision[48]. Mais dans un autre vers *Zuhayr* dit à *'Ummu 'Awfâ* [49]

*'Asab-tu baniyya min-ki wa-ni-lti minnî *** mina l-ladâti wa-l-hilali al-ghawâlî*
J'ai mes enfants de toi et tu as eu de moi

Des plaisirs et des bijoux précieux.

'Ummu 'Awfâ pourrait bien être *Kabsha bintu 'Ammar b. Sahîm* la mère de *Ka'b.* Dans sa *Mu'allaqa, Zuhayr* retourne sur les ruines de son épouse après vingt ans, à l'âge de quatre-vingts ans, donc on pense qu'il l'a quittéé à l'âge de soixante ans[50].

Cette anecdote montre que le divorce était un phénomène social, lié en premier lieu à la stérilité de la femme. Si l'homme répudiait sa femme à cause de sa stérilité, la femme pouvait aussi quitter son mari. *Al-Muraqqash al-'Akbar*[51] raconte que sa femme l'a quitté quand il a perdu tout son argent *(lammâ ra'at-nî 'utlifa mâlî) :*

*'Adanat jâratî bi-washki rahîlin *** bâkiran, jâhara-t bi-khatbin jalîlin*
*'Azma'a-t bi-l-firâqi lammâ ra'at-nî *** 'utlifa mâlî lâ yudammu dakhîlî*

Abîd b. al-'Abras cite cette cause de divorce dans l'hémistiche du vers 5 de ce poème (*qalla mâlî wa-dhanna 'anni l-mawâlî*) :[52]

*Til-ka 'irsî ghadhbâ turîdu ziyâlî *** 'a-li-baynin turîdu 'am li-dalâli ?*
*'In yakun tibb-uki l-firâqa fa-lâ 'ah *** filu 'an ta'tifî sudûra l-jamâli*
*'In yakun tibbu-ki l-dalâla fa-lawfî *** sâlifi l-dahri wa-l-layâlî l-khawâlî*
*Fa-da'î matta hâjibay-ki wa 'îshî *** ma'a-nâ bi-l-rajâ'i wa-l-ta'mâli*
*Za'amat 'anna-nî kabir-tu wa-'annî *** qalla mâlî wa-dhanna 'anni l-mawâlî*
*Wa-sahâ bâtilî wa-'asbah-tu shaykhan *** lâ yuwâtî 'amthâlu-hâ 'amthâlî*

En outre, le poète mentionne la vieillesse de l'époux comme une des causes principales du divorce : (*Za'amat 'anna-nî kabir-tu),* (*wa-'asbah-tu shaykhan).*

Le mariage donne des obligations aux époux, ils protégeaient leurs femmes qui sont l'honneur et la fierté de la tribu. A la guerre, *'Antara* est devant des adversaires qui sont, la plupart du temps, des époux protégeant l'honneur de leurs femmes[53] :

*Wa-halîli ghâniyatin tarak-tu mujaddalan *** tamkû farîsata-hu ka-shidqi l-'a'lami*

Tel amant d'une femme, à terre j'ai laissé,
Sa jugulaire sifflant comme un bec-de-lièvre

Labîd évoque implicitement la quantité des veuves qui ont perdu leurs maris à la guerre, dans un seul but de les protéger des ennemis[54] :

*Wa-hum rabî'un li-l-mujâwiri fî-humû *** wa-l-murmilâti 'idâ tatâwala 'âmu-hâ*

Ils sont un printemps pour ceux d'entre eux qu'ils protègent
Pour les veuves aussi, quand l'année se fait longue

Chez *'Amr b.Kulthûm*, le courage et la violence sanguinaire des époux sont destinés à protéger les femmes :[55]

*Wa-mâ mana'a l-zaghâ'ina mithlu dharbin *** tarâ min-hu l-sawâ'ida ka- l-qulînâ*

La défense de nous femmes, ce sont des coups tels
Qu'on voit voler les bras, comme, au jeu, bouts de bois !

Les épouses sont le bonheur de leurs époux et le fondement de la vie tribale, comme le précise le même poète[56] :

*'Idâ lam nahmihi-nna fa-lâ baqî-nâ *** bi-khayrin ba'da-hunna wa-lâ hayyî-nâ*

Et si nous ne les protégions pas, alors nous ne resterions pas
En bonne situation et nous ne vivrions pas

Comme nous pouvons le constater, nous sommes toujours en présence de thèmes classiques, présents dans la plupart des poèmes antéislamiques. Toutefois l'ode antéislamique reste un poème très particulier dans la mesure où sa création ne vise pas à exalter le rôle de la femme : celle-ci est bien souvent absente, en revanche les exploits des grands chevaliers y sont chantés, on y exalte leur courage et leur vaillance, sans jamais s'intéresser au sort des femmes. Parmi les *Mu'allaqât* où la femme en tant qu'épouse a un rôle important dans la société, celle de *'Amr b. Kulthûm* est remarquable. Les femmes, dans la *Mu'allaqa* de *'Amr*, acquièrent une nouvelle dimension qui peut paraitre révolutionnaire. Elles ont un nouveau rôle qui est la conséquence directe de leur influence dans la vie sociale et ce rôle a pour cadre la guerre.

2.2. L'épouse guerrière

On ne peut étudier le thème de la femme dans les *Mu'allaqât* comme dans toute œuvre littéraire sans connaître le contexte historique et littéraire de la création de l'œuvre. Pour la *Mu'allaqa* de *'Amr b. Kulthûm*, c'est d'autant plus important qu'il s'agit d'une ode la gloire de la tribu. La volonté de créer une œuvre épique en chantant les exploits historiques, en portant à son grand plus grand degré la valeur

chevaleresque de la tribu, est au service de la société. L'univers de la *Mu'allaqa* de *'Amr b. Kulthûm* est peuplé de personnages masculins autour desquels gravitent souvent discrètement des femmes. Elles laissent parler leurs sentiments, surtout l'amour, se distinguent des femmes ordinaires des autres odes. Elles apportent leur part d'ardeur au sein de la bataille. Les épouses, avec leurs prédispositions aux manifestations guerrières, introduisent dans la *Mu'allaqa* de *'Amr* une certaine note de fraicheur et de féminité qui annonce peu à peu la naissance de l'épopée kulthumienne.

Les femmes, qui s'introduisent brièvement dans la *Mu'allaqa* de *'Amr,* mais d'une façon très décisive, restent essentielles dans le poème car elles représentent un certain honneur chevaleresque, celui dont doit faire preuve chaque homme antéislamique. Elles y sont le symbole du profond respect, de la gratitude que se doivent mutuellement les membres d'une même tribu. La force de leurs sentiments et de leurs paroles, ainsi que le caractère guerrier de la scène leur donnent les moyens d'intervenir dans le poème et de s'imposer au cœur des évènements qui vont directement suivre cette intervention. *'Amr b.Kulthûm* dit[57]

*'Alâ 'âthâri-nâ bîdhun hisânun *** nuhâdiru 'an tuqassama 'aw tahûnâ*

Et sur nos pas vont des femmes blanches et belles

Que nous gardons de tout partage avilissant

La position des femmes est primordiale, elles sont « les bras droits » de leurs époux. Elles ont le même courage qu'eux, mais elles ont d'autres moyens « féminins » pour être efficaces dans la bataille : leur beauté, la blancheur de leur corps et leur influence sur leurs maris qui donneraient leur vie pour l'honneur de leurs épouses. L'épouse dans la *Mu'allaqa de 'Amr* est le centre du monde pour les guerriers, ses paroles les encouragent. Elle est au cœur de cet univers familial, qui lui voue un amour et une tendresse particuliers. La femme entre dans le champ de bataille dans son plus bel apparat, parée de ses plus beaux atours. Le poète révèle d'autres attraits de cette beauté féminine : le désir de plaire anime la femme épouse. Elle est motivée par le désir de connaître et de dominer l'homme à une époque où la survie dépend de la force et de la résistance. Ainsi, la femme veut séduire son époux par

la façon de marcher dans la bataille, *'Amr b.Kulthûm* décrit cette démarche: [58]

*'Idâ mâ ruh-na yamhî-na l-huwaynâ *** ka-ma-dhtaraba-t mutûnu l-shâribînâ*

Quand elles vont, elles marchent doucement :

Ainsi font les buveurs dont l'échine s'agite

Même si dans la version *d'al-Tabrîzî*, nous trouvons *kirâmun* au lieu de *hisânun*, et *nufâriqa* au lieu *tuqassama*, l'idée demeure : le poète représente les femmes comme les figures emblématiques des épouses nobles réclamant la fin du mariage avec toute leur conviction de femmes, si leurs maris ne restaient pas dans la bataille. *'Amr b.Kulthûm* montre que les femmes ont conclu un pacte avec leurs maris : le courage ou le divorce :[59]

*'Akhad-na 'alâ bu'ûlati-hinna 'ahdan ***'idâ lâqû katâ'iba mu'lamînâ*

Elles ont conclu, avec leurs époux un pacte :

Si jamais ils rencontrent cavaliers portant marques

Dans *al-'Aghânî* nous lisons une histoire qui illustre cette alternative : le courage ou le divorce : « Le rude batailleur *al-Find al-Zimmânî* était intervenu dans la guerre civile de *Bakr et de Taghlib*. En sa compagnie chevauchaient ses deux filles, *[shaytânatâni min shayâtîn al-'ins]*, deux lutins endiablés, « comme ces lutins pétulants qui courent le monde et se réjouissent à taquiner, agacer, berner tout être qui vit. Au fort du combat, et lorsque le succès semblait chancelant, une d'elle se déshabille, jette ses vêtements… ». La sœur l'imite et, se portant au milieu des rangs, lance ses rimes, reprises plus tard en une circonstance analogue par *Hind, la mère du calife Mu'âwiya*

*['In tuqbilû nu'âniq *** wa nafrishu al-namâriq]*

En avant ! Foncez sur l'ennemi ! Nous vous préparons des embrassements, des tapis moelleux »[60].

Les femmes chez *'Amr* prennent en main l'issue de la guerre car elles réclament le courage au nom de l'honneur de la tribu, et elles viennent même en tant qu'épouses, encourager les guerriers. La femme peut jouer le rôle du messager chargé de transmettre une lettre de courage et de bravoure. Ses phrases pleines de fureur ne peuvent qu'attiser l'ardeur des chevaliers et donc les amener à la guerre.[61]

*Yaqut-na jiyâdanâ wa-yaqul-na las-tum *** bu'ûlata-nâ 'idâ lam tamna'û-nâ*

Nourrissant nos coursiers, elles disent : Point vous n'êtes
Nos époux, si nous défendre vous pouvez

Si l'époux de la dame est conquis, cette conquête est très importante, car même une femme habituellement peu écoutée, obtient un résultat probant si son intervention s'ajoute à une autre, au bon moment. La femme possède le calme, l'équilibre et le courage que le chevalier a perdus, en général momentanément, à cause de la fureur de la guerre. Son épouse tente de lui donner courage et confiance par deux moyens : les femmes nourrissaient les chevaux, et elles rappelaient à leurs hommes, leur place en tant qu'époux. Confier ce soin des chevaux à la femme prend une dimension symbolique : le pur-sang est la gloire de la tribu et son trésor, les femmes, elles aussi, sont la fierté et l'honneur de la tribu, ce qui montre la place de la femme dans la sauvegarde de la richesse de la tribu. La beauté du cheval et celle de la femme sont les alliés des guerriers dans le combat et contribuent au succès de l'entreprise. Les époux également soutenus par tant d'ardeur décident de terminer la bataille, et ramènent les preuves de leur victoire (des chevaux, des armes et des captifs), comme le précise *'Amr b. Kulthûm* [62]

*la-yastalibu-nna 'afrâsan wa-bîdhan *** wa-'asrâ fi l-hadîdi muqarranînâ*
Qu'ils leurs ravissent donc des chevaux et des armes,
Des captifs dans les fers l'un à l'autre entravés

'Amr exalte la force et la grandeur des femmes de sa tribu. La scène où l'épouse parle avec effusion dans la bataille est le moment où sont ranimés le courage et la solidarité : à elle seule, elle anime la bataille. *'Amr* peint la vivacité des épouses de sa tribu : elles sont à la fois féminines et intraitables et parfois violentes. Leur féminité et leur fragilité de femmes aux yeux des hommes antéislamiques, n'empêche pas qu'elles soient aussi intrépides que des guerriers farouches ; d'elles, il se dégage une force qui repose sur cette dualité : en jouant sur la tension qui existe en elles entre l'épouse-femme et l'épouse-guerrière, elles font naître la force chez les époux.

Mais toutes les figures féminines dans les *Mu'allaqât* ne s'occupent pas ce rôle si exclusivement masculin et c'est le cas du personnage de la fille.

3. La fille dans la famille antéislamique

Dans la poésie antéislamique, il est assez peu question du rôle et de la place de la fille dans la famille. La recherche des mots en relation avec le concept clé de fille « *bint* » peut appeler deux observations

- Mots en relation avec le mot-pôle « fille » : les occurrences du mot « fille » ou les mots appartenant à ce champ lexical sont peu nombreux. Certains méritent d'être cités et permettent d'effectuer une analyse. Nous verrons que le mot *« bint »* est introduit par le nom du père, donc un personnage masculin.
- Epithètes du mot-pôle : malgré le petit nombre des adjectifs descriptifs, l'emploi de l'épithète *« 'adârâ* » mérite l'attention. Le relevé des occurrences de cet adjectif accompagnant le mot-pôle fait constater que, particulièrement ou curieusement, il qualifie la femme célibataire.

3.1. La place de la fille dans la famille antéislamique

Dans nos *Mu'allaqât*, nous remarquons qu'il y a des femmes qui sont introduites par le nom du fils, comme *'Ummu 'Amru* dans l'ode de '*Amru b. Kulthûm*[63], *'Ummu al-Haytham* chez *'Antara*[64], *'Ummu Khulayd*[65], *'Ummu al-Rabâb et 'Ummu al-Huwayrith* chez *'Imru' al-Qays, et 'Ummu 'Awfâ* chez *Zuhayr* ; des fils sont introduits par le nom de la mère comme nous l'avons vu précédemment avec la figure du roi '*Amru b. Hind*. Nous trouvons plusieurs filles désignées par le nom du père. *'Antara* appelle sa bien-aimée, 'Abla, par deux prénoms : *bintu Makhram*[66] :

*Halla-t bi-'ardhi l-zâ'irîna fa-'asbaha-t *** 'asiran 'allya tilâbu-ki b-nata Makhrami*

Advenue sur terre de lions et devenue
Difficile à moi, ta quête, fille de Makhram !

Puis *bintu Mâlik*[67] :

*Hallâ sa'al-ti l-khayla ya b-nata Mâlikin *** 'in kun-ti jâhilatan bi-mâ lam ta'lamî*

Que n'as-tu questionné les chevaux, fille de Mâlik
Si vraiment tu ignores ce que tu ne sais pas

Cette appellation est doublement symbolique : la place de la fille est liée au rang de son père. *'Antara* choisi le mot « fille » pour montrer la lignée de sa bien-aimée qui est la fille du chef de la tribu *'Abs* ; en

outre, il respecte les normes de la société antéislamique, toujours vivantes dans la société arabe contemporaine : ne pas prononcer le prénom de la femme (mère, sœur ou fille).

Nous savons que la fille comptait peu dans la société bédouine et pouvoir être sacrifiée : face aux restrictions de nourriture, les Bédouins enterraient leurs filles vivantes, afin, selon certains, de ne pas les voir vivre dans la misère, selon d'autres, par crainte du déshonneur qu'une fille pouvait occasionner à son père. La fille n'avait pas de place dans la société antéislamique. « La société arabe était une société éminemment masculine. Dans les années de disette, fréquent et licite était-il de faire mourir les petites filles qui venaient de naître »[68]. Le Coran évoque cette habitude : « L'enterrée vivante interrogée : pour quelle faute on l'aura tuée »[69]. Il décrit aussi le comportement du père quand sa femme donne naissance à des filles dans deux sourates : « Quand on annonce à l'un d'eux une fille, son visage noircit, il doit se contenir. Il se cache à tous, honteux de la funeste annonce : va-il ignominieusement la garder, ou l'escamoter dans la poussière»[70]. Dans la deuxième sourate, nous remarquons que les hommes détestaient les filles et ils les attribuaient à Dieu : « Ou se serait-Il réservé des filles sur sa Création, vous donnant option sur les garçons? Quand l'on fait l'annonce de ce dont il prête la semblance au Tout Miséricordieux, son visage noircit, il suffoque : quoi ! un être élevé parmi les bijoux, imprécis dans la discussion ! Et les anges, ces adorateurs du Tout Miséricordieux, ils en font des filles ! Auraient-ils été témoins de leur création? » [71].

La fille apparaît dans le poème, quand le poète a besoin de donner à son poème une dimension pathétique et sociale. Il montre la douleur de façon à mieux toucher son auditoir. C'est ainsi que l'on voit des femmes, des filles jusqu'ici oubliées réapparaître pour pleurer la mort des héros. *Tarafa b. al-'Abd* dit[72] :

*Fa-'in mut-tu fa-n'i-nî bimâ 'anâ 'ahlu-hu *** wa-shuqqî 'alay-ya l-jayba ya-bnata Ma'badi*

Si je meurs, fais-moi donc la grâce dont je suis digne :
Lacère, sur moi, ta robe, ô fille de Ma'bad

*Wa- lâ taj'alî-ni ka-m-ri'in laysa hammu-hu *** ka-hammi wa-lâ yughnî ghinâ'î wa-mashhadî*

Ne me traite pas en homme, dont le soin n'est pas

Mon soin, qui ne vaut ni mon prix, ni ma présence

Tarafa, lui, ne fait état que de sa souffrance. Les circonstances de l'intervention de la fille restent assez exceptionnelles. Elle intervient pour pleurer. Pour *Tarafa*, elle (*bintu Ma'bad*) est avant tout une récompense et un grand honneur que l'on ne peut refuser.

Enfin, nous remarquons qu'il y a des personnages masculins introduits par le nom de leurs filles. Il semble qu'il y ait deux raisons à cela : ou bien la fille est une figure emblématique et plus prestigieuse que son père, ou bien elle est le symbole du déshonneur pour son père. Le roi *'Amru b. Hind* est appelé aussi le père de *Hind*, *« 'Abû Hind »*, *'Amr b.Kulthûm* s'adresse à lui[73]

*'Abâ Hindin fa-lâ ta'jal 'alay-nâ *** wa-'anzir-nâ nukhabbir-ka l-yaqînâ*

Abou Hind, contre nous ne conclus pas trop vite !

Donne-nous donc le temps de te dire le vrai

Dès les premières descriptions, apparaît une opposition entre *'adârâ et nisâ'* qui privilégie la vierge. Cette opposition repose sur les concepts sociaux de la période antéislamique. Ainsi, si l'on se réfère à des ouvrages historiques, nous voyons que seule la jeune fille est en droit de séduire, la femme mariée n'a pas le droit de séduire. Le simple fait de séduire est considéré comme un adultère, un acte grave au regard de la société de cette époque.

3.2. Les filles al-*'adârâ*

Si nous notons la fréquence de la notion *'adârâ* dans l'étude thématique de la femme, c'est qu'elle joue un rôle révélateur pour le thème autour duquel s'organise une construction de l'esprit exprimée par le langage poétique. Les Arabes ont insisté sur la description de la femme vierge.[74]

Pour deviner l'âme d'un poète, ou du moins sa principale préoccupation, nous cherchons dans ses œuvres quel est le mot ou quels sont les mots qui y apparaissent avec le plus de fréquence, « le mot traduira l'obsession »[75]. Dans sa *Mu'allaqa*, *'Imru' al-Qays* soulève le problème de la sexualité des femmes. Il accorde une attention toute particulière à la question de la virginité, dont il souligne l'importance

pour les mentalités de son époque, aux mœurs très conservatrices : préserver sa virginité est une priorité pour la femme. C'est aussi une forme de reconnaissance de sa personne, de sa vertu et de sa dignité. *'Imru' al-Qays* en témoigne à trois reprises dans sa *Mu'allaqa.*

'Imru' al-Qays parle des filles *'adâra* dans la scène de *Dârat Juljul,* où il a égorgé sa chamelle pour l'offrir aux vierges[76] :

*Wa-yawma 'aqar-tu li-l-'adâra matiyyatî *** fa-yâ 'ajaban min kûri-ha l-mutahammili*

Le jour où j'immolai, aux vierges, ma monture,
Merveille du bagage emporté et merveille,

Puis il répète le même mot pour décrire la scène où elles mangent [77] :

*Fa-zalla l-'adâra yartamî-na bi-lahmi-hâ *** wa-shahmin ka-huddâbi l-dimaqsi l-mufattali*

Les vierges, tout le jour, de s'en jeter la chair
Et du gras, comme franges d'un damas tressées ;

Nous trouvons la même scène dans *la Mu'allqa de Tarafa,* mais il utilise le mot « servantes » à la place du mot « vierges », marque de la sensibilité de *'Imru' al-Qays* [78] :

*Fa-zalla l-'imâ'u yamtalal-na huwâra-hâ *** wa-yus'â 'alay-nâ bi- l-sadîfi l-musarhadi*

Tout le jour, les servantes en braisèrent le fruit,
Tandis que vite, on nous devrait le gras de bosse

Enfin, *'Imru' al-Qays* le chasseur compare une harde d'antilopes à des vierges [79] :

*Fa-'anna la-nâ sirbun ka-'annna ni'âja-hu *** 'adârâ Dawârin fî mulâ'in mudayyali*

Il vint sur nous une harde aux femelles comme
Vierges d'une ronde sainte en leur robe à traîne

Chez *'Imru' al-Qays,* la fille se reconnaît à sa virginité, elle a, aux yeux du poète, une valeur précieuse. Ainsi *'Imru' al-Qays* évoque la place centrale que tient la virginité dans la société, mais lui n'hésite pas à transgresser les convenances sociales et morales.

'Amr b.Kulthûm cite aussi la fille vierge en décrivant ses seins. Il oppose ici la fille à l'épouse ou à la prostituée : deux figures qui ont des relations sexuelles :[80]

*Wa-thadyan mith huqqi l-'âji rakhsan *** hasânan min 'akuffi l-lâmisînâ*

Un sein comme un ciboire, taillé dans l'ivoire, tendre
Et que jamais aucune paume n'a touché

Cette opposition entre la femme mariée (mûre) et la jeune fille vierge est claire chez *'Imru' al-Qays* quand il dit[81] :

*'Ilâ mithli-hâ yarnu l-halîmu sabâbatan *** 'idâ ma s-bakarra-t bayna dir'in wa-mijwali*
Vers sa pareille tend la patiente effusion
Quand elle devient mûre, entre robe et tunique

Al-dir' est l'habit de la femme riche et mûre, tandis que le *mijwal* est celui de la jeune servante. *'Imru' al-Qays* réunit les deux femmes dans le personnage de sa bien-aimée : la femme mûre avec son expérience et son raffinement, et la servante avec sa jeunesse et sa virginité.

Conclusion

L'image dégradée de la femme arabe antéislamique et qui relève d'une conception pour le moins discutable, fait valoir visiblement la place de la femme dans la famille. Quand ils imaginent la femme au sein du « foyer » ou parlent d'elle, les poètes créent un idéal qui s'inscrit en filigrane dans le portrait de la mère et de l'épouse, images de deux femmes soumises dont la fonction sociale essentielle reste la procréation, cet idéal s'inscrit aussi dans la figure de la fille située en marge de la famille. Le premier rôle de l'épouse, celui qui a le plus d'influence dans la poésie antéislamique, est celui de mère aux côtés de son époux et dans sa famille. C'est une position qui s'avère très difficile et éprouvante. En tentant de s'imposer dans les décisions, l'épouse et la mère s'opposent, dans un premier temps, à l'idéologie antéislamique qui veut que la femme reste maîtresse en son foyer, et, dans un deuxième temps, elles s'opposent au pouvoir de l'homme et à l'obéissance qu'elles lui doivent. Cette double opposition est le fait d'une forte personnalité.

Certes, dans certains vers, les poètes reconnaissent des femmes dotées de qualités d'intelligence, de sensibilité, de goût et d'esprit. *'Amr* b. *Kulthûm* va même jusqu'à décrire le rôle de la femme dans la guerre. L'épouse doit savoir s'affirmer dans un rôle guerrier où l'homme domine incontestablement. Il s'agit d'un épisode particulier dans ce poème, car il montre bien combien la femme joue un rôle pris très au sérieux. Cet épisode montre alors l'importance et l'influence du rôle de la femme dans la mesure où elle est capable d'un courage et d'une vaillance exemplaires et qu'elle peut faire face aux épreuves les plus éprouvantes. Quant à la femme de *'Imru' al-Qays,* sa domination sur l'homme reste un fort témoignage de la place de la fille vierge dans la famille antéislamique. Le poète offre à la femme un très grand rôle : la sensibilité et l'amour.

Nous constatons donc qu'en matière de féminisme et d'anti-féminisme, les poètes sont partagés. Nous ne pouvons guère trancher entre dérision ou adhésion. Mais nous pouvons être sûr que le rapport des poètes avec la femme reste le même : pour eux, elle est et restera à la fois objet de fascination et de répulsion.

Il est inutile de souligner combien le nombre de figures masculines dans la société antéislamique est important, mais dans les *Mu'allaqât*, considérées comme les plus anciennes odes, les femmes sont souvent présentes. Les poètes proposent une galerie de femmes, toutes différentes, et soulignent aussi la diversité et le caractère contrasté de la féminité chez les femmes. Dans nos *Mu'allaqât*, nous rencontrons quelques femmes plus ou moins définies dans la société et plus ou moins influentes dans son fonctionnement. La femme incarne les rêves esthétiques de cette époque, et c'est là un trait constant de la poésie antéislamique. La femme symbolise la beauté. Cet aspect idéal répond d'ailleurs à un besoin permanent auquel même nos contemporains échappent difficilement. Mais nos poètes prennent soin de distinguer leurs femmes héroïnes, venues d'horizons dissemblables, elles ne peuvent pas s'assimiler les unes aux autres. Aussi le rôle social suffirait à lui seul à mettre en évidence leur diversité.

Sources:

[1] MARTIN, Eveline, Renaissance de contextes thématiques dans un corpus textuel : Eléments de lexico-sémantique, Paris, Didier Erudition, Col « Etudes de sémantique lexicale », 1993, p. 13.
[2] Voir ces notions de réseau et de thèmes dans LIAN, Yin, La femme chez François Mauriac romancier : images et thèmes, Thèse de Doctorat, Nancy2, 1993

[3] GARDET, Louis, Les hommes de l'Islam. Approches des mentalités, Paris, Hachette, Coll « Le temps et les hommes », 1977, pp. 37-38
[4] IBN 'ABDU RABBIH, Al-'Iqd al-farîd, sharh wa-Tahqîq Ahmad Amîn, Beyrouth, Dar al-kitâb al-'arabî, 3e édition, 1965, Tome 3, pp. 245-255.
[5] Vers (L, 63, p. 76 ; T, 84, p. 481)
[6] Vers (L, 17, p. 54 ; T, 17, p. 540)
[7] Vers (L,20, p. 76 ; T, 18, p. 389)
[8] Diwân Al-Nâbigha al-Dubyânî, San'at Ibn al-Sikkît, Tahqîq Shukrî FAYSAL, Damas, Dâr al-Fikr, 1968, p. 102.
[9] Diwân Salâma b. Jandal, Tahqîq Fakhr al-Dân Qabâwa, Halab, al-Maktaba al-'arabiyya, 1968, p. 229.
[10] Voir YUSUF Husnî 'Abd al-Jalîl, 'Alim al-mar'a fi l-shi'r al-jâhilî, Le Caire, Dâr al-thaqâfa, 1989, p. 27
[11] IBN 'ABDU RABBIH, Al-'Iqd al-farîd, Tome 3, op.cit., pp. 337-338.
[12] Diwân Labîd b. Rabî'a, Tahqîq wa-sharh 'IHSAN 'Abbâs, Matba'at Hukûmat al-Kuwayt, 2e édition, 1984, p. 93.
[13] Vers (L, 55, p. 88 ; T, 76, p. 476)
[14] Vers (L, 40, p. 55 ; T, 59, p. 476)
[15] Vers (L, 54-55, p. 45 ; T, 46-47, p. 406-407)
[16] Vers (L, 40, p. 44 ; T, 59, p. 476)
[17] Vers (L, 56, p. 62 ; T, 48, p. 408)
[18] AL-SABBAGH, Laylâ, Al-mar'a fi l-târikh al-'arabî, fî târikh al-'arab qabla l-'islâm, Damas, Wizârat al-thaqâfa, 1975, p. 320.
[19] Diwân Tarafa b.al-'Abd, sharh al-'A'lam al-Shantamarî, Tahqîq Durriya al-Khatîb wa- Lutfî al-Saqqâl, Damas, Matbû'ât Majma'al-lugha al-'arabiyya, 1975, p. 132.
[20] JAD AL-MAWLA, Muhammad 'Ahmad et autres, 'Ayyâm al-'arab fi-l-jâhiliyya, Le Caire, Matba'at 'Isa l-bâbî l-Halabî, Sans date, pp. 142-168.
[21] YUSUF Husnî 'Abd al-Jalîl, 'Alim al-mar'a fi l-shi'r al-jâhilî, Le Caire, Dâr al-Thaqâfa, 1989, pp. 157-158.
[22] AL-BUSTANI, Butrus, 'Udabâ' al-'arab fi l-jâhiliyya wa-sadri l-islâm, Beyrouth, Dâr al-makshûf wa-dâr al-thaqâfa, 1968, p.154.
[23] AL-BUSTANI, Fu'âd 'Afrâm, Al-majâni l-hadîtha 'an majâni l-'ab Shîkhû, Beyrouth, Al-'âdâb al-sharqiyya, 1946, Tome 1, p. 127.
[24] Diwân 'Antara b. Shaddâd, Taqdîm wa tahqîq Tirad, Majîd, Beyrouth, al-Kitâb al-'arabî, 1992, p.145.

[25] AL-BAGHDADI, Khizânat al-’adab, édition Al-Khanijî, Tome 1, p. 128.
[26] Diwân al-Mutalammis al-Dhab‘î, Sharh wa tahqîq AL-SAYRAFI, Hasan Kâmil, Matâbi‘ al-sharika al-misriyya li-ltibâ‘a wizârat wa-l-nashr, 1970, p. 30.
[27] Diwân ‘Urwa b.al-Ward, sharh Ibn al-Sikkît, Tahqîq ‘Abd al-Mu‘în al-Mallûhî, Damas, Matâbi‘ wizârat al-thaqâfa wa-l-’irshâd al-qawmî, 1966, p. 47.
[28] Voir AL-BIHBITI, Najîb Muhammad, Târikh al-shi‘r al-‘arabi hattâ ’âkhir al-qarn al-thâlith al-hijrî, Le Caire, Mu’assat al-Khânijî, 1961, pp. 100-101.
[29] Voir YUSUF Husnî ‘Abd al-Jalîl, ‘Alim al-mar’a fi l-shi‘r al-jâhilî op.cit., pp.84-85.
[30] Vers (L,20, p. 33 ; T, 18, p. 389)
[31] Voir AL-BATAL, Ali, Al-sûra fi l-shi‘r al-‘arabî hattâ nihâyat al-qarn al-thânî li-l-hijra. Dirâsa fî ’usûlihâ wa-tatawwurihâ, Le Liban, dâr al-’Andalus, 2e édition, 1981, pp. 56-90.
[32] Vers (L, 23-24, p. 35 ; T, 16-17, p. 73)
[33] Voir AL-TARMANINI,’Abd al-salâm, Al-zawâj ‘inda al-‘arab fi l-jâhiliyya wa-l-’islâm, Le Kuweit, Al-Majlis al-watanî li-l-thaqâfa wa-l-funûn wa-l-’âdâb, 1984, p. 15.
[34] Vers (L, 83, p. 68 ; T, 85, p. 424)
[35] Vers (L, 87, p. 69 ; T, 88, p. 425)
[36] Vers (L, 63, p. 64 ; T, 84, p. 481)
[37] Voir AL-BIHBITI, Najîb Muhammad, Târikh al-shi‘r al-‘arabi hattâ ’âkhir al-qarn al-thâlith al-hijrî, op.cit., Tome 12, p. 136.
[38] Voir IBN AL-’ATHIR, Nihâyat al-lugha, Tome 2, p. 226.
[39] Voir des anecdotes sur ce mariage dans AL-BIHBITI, Najîb Muhammad, op.cit., Tome 11, p. 29.
[40] JURJI, Zaydân, Thârikh ’âdâb l-lugha l-‘arabiyya, Tomes 1 et 2, Beyrouth, Dâr maktabat al-hayât, Sans date pp.534-536
[41] CHABEL, Malek, Encyclopédie de l’amour en Islam, Tome I (A-I), Paris, Payot & Rivages, 1995, p. 315.
[42] Vers (L, 10, p. 32 ; T, 7, p. 60)
[43] Vers (L, 23-24, p. 35 ; T, 16-17, p. 65)
[44] Vers (L, 31-32, p. 39 ; T, 23-24, p. 81)
[45] FAKHURI, Hanâ, Al-Jadîd fi l-’adab al-‘arabî, Tome 5, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-lubnânî, 1968, p. 124
[46] Vers (L, 1, p. 39 ; T, 1, p. 202)
[47] Voir Dîwân Zuhayr, L’Egypte, Dâr al-kutub, 1944, p. 342.
[48] FAKHURI, Hanâ, Al-Jadîd fi l-’adab al-‘arabî, Tome 5, op.cit., p. 127
[49] Voir Dîwân Zuhayr, L’Egypte, Dâr al-kutub, 1944
[50] Voir AL-BUSTANI, Butrus, ’Udabâ’ al-‘arab fi l-jâhiliyya wa-sadri l-islâm, op.cit., pp. 128-14.
[51] AL-MUFADHDHAL AL-ZABI, Sharh ’ikhtiyârât al-Mufadhdhal, San‘at al-Khatîb al-Tabrîzî, Tahqîq Fakhr al-Dîn Qabâwa, Beyrouth, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1987, 2e édition, Tome 2, p. 1116.

[52] Diwân ‘Abîd b. al-’Abras, Sharh wa tahqîq NASAR, Husayn, Matba‘at l-Bâbi l-Halabî, 1957, pp. 106-108
[53] Vers (L, 42, p. 69 ; T, 5, p. 351)
[54] Vers (L, 87, p. 67 ; T, 88, p. 314)
[55] Vers (L, 89, p. 79 ; T, 90, p. 427)
[56] Diwân ‘Amr b. Kulthûm, San‘at ‘Ali ’Abû Zayd, Damas, Dâr sa‘d al-Dîn, 1991, p. 99.
[57] Vers (L, 82, p. 72 ; T, 83, p. 424)
[58] Vers (L, 86-87, p. 74 ; T, 87-88, p. 425)
[59] Vers (L, 83, p. 73 ; T, 85, p. 424)
[60] LAMMENS, Henri, Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les arabes préislamites, In Annales Islamologiques, N° 17, p. 48.
[61] Vers (L, 87, p. 75 ; T, 88, p. 425)
[62] Vers (L, 87, p. 75 ; T, 88, p. 425)
[63] Vers (L, 5-6, p. 54 ; T, 5-6, p. 383)
[64] Vers (L, 5, p. 45 ; T, 5, p. 322)
[65] Vers (L, 19, p. 76 ; T, 19, p. 492)
[66] Vers (L, 6, p. 46 ; T, 6, p. 322)
[67] Vers (L, 44, p. 49 ; T, 44, p. 353)
[68] GARDET, Louis, Les hommes de l’Islam. Approches des mentalités, Paris, Hachette, Coll « Le temps et les hommes », 1977, p. 38
[69] Sourate al-Takwîr, « Le Reploiement », versets 8 et 9, p. 664.
[70] Sourate al-Nahl, « Les Abeilles », verset 58 et 59, p. 284.
[71] Sourate al-Zukhruf, « Les Enjolivures », versets 16-19, p. 528.
[72] Vers (L, 94-95, p. 33 ; T, 93-94, p. 199)
[73] Vers (L, 23, p. 67 ; T, 20, p. 391)
[74] Voir KILITO, Abda l-Fattâh, L’auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique, Paris, Seuil, 1985, p. 61.
[75] Voir BAUDELAIRE, Charles, Ouvres complètes, T 2, Editions 1975, p. 1175.
[76] Vers (L, 14, p. 16 ; T, 11, p. 60)
[77] Vers (L, 16, p. 16 ; T, 12, p. 60)
[78] Vers (L, 93, p. 28 ; T, 92, p. 195)
[79] Vers (L, 71, p. 22 ; T, 64, p. 114)
[80] Vers (L, 15, p. 67 ; T, 13, pp. 385-387)
[81] Vers (L, 49, p. 19 ; T, 40, p. 96)

Bibliographie:

Le Coran

Les recueils de poèmes

Diwân al-Mutalammis al-Dhab'î, Sharh wa tahqîq AL-SAYRAFI, Hasan Kâmil, Matâbi' al-sharika al-misriyya li-ltibâ'a wizârat wa-l-nashr, 1970
Diwân Al-Nâbigha al-Dubyânî, San'at Ibn al-Sikkît, Tahqîq Shukrî FAYSAL, Damas, Dâr al-Fikr, 1968
Dîwân Zuhayr, L'Egypte, Dâr al-kutub, 1944
Diwân Salâma b. Jandal, Tahqîq Fakhr al-Dân Qabâwa, Halab, al-Maktaba al-'arabiyya, 1968
Diwân Tarafa b.al-'Abd, sharh al-'A'lam al-Shantamarî, Tahqîq Durriya al-Khatîb wa- Lutfî al-Saqqâl, Damas, Matbû'ât Majma'al-lugha al-'arabiyya, 1975
Diwân 'Abîd b. al-'Abras, Sharh wa tahqîq NASAR, Husayn, Matba'at l-Bâbi l-Halabî, 1957
Diwân 'Urwa b.al-Ward, sharh Ibn al-Sikkît, Tahqîq 'Abd al-Mu'în al-Mallûhî, Damas, Matâbi' wizârat al-thaqâfa wa-l-'irshâd al-qawmî, 1966
Diwân 'Amr b. Kulthûm, San'at 'Ali 'Abû Zayd, Damas, Dâr sa'd al-Dîn, 1991
Diwân 'Antara b. Shaddâd, Taqdîm wa tahqîq Tirad, Majîd, Beyrouth, al-Kitâb al-'arabî, 1992
Diwân Labîd b. Rabî'a, Tahqîq wa-sharh 'IHSAN 'Abbâs, Matba'at Hukûmat al-Kuwayt, 2e édition, 1984

Ouvrages en arabe

IBN 'ABDU RABBIH, *Al-'Iqd al-farîd,* sharh wa-Tahqîq Ahmad Amîn, Beyrouth, Dar al-kitâb al-'arabî, 3e édition, 1965, Tome 3
IBN AL-'ATHIR, *Nihâyat al-lugha,* Tome 2
AL-BUSTANI, Butrus, *'Udabâ' al-'arab fi l-jâhiliyya wa-sadri l-islâm*, Beyrouth, Dâr al-makshûf wa-dâr al-thaqâfa, 1968
AL-BUSTANI, Fu'âd 'Afrâm, *Al-majâni l-hadîtha 'an majâni l-'ab Shîkhû,* Beyrouth, Al-'âdâb al-sharqiyya, 1946, Tome 1
AL-BATAL, Ali, *Al-sûra fi l-shi'r al-'arabî hattâ nihâyat al-qarn al-thânî li-l-hijra. Dirâsa fî 'usûlihâ wa-tatawwurihâ,* Le Liban, dâr al-'Andalus, 2e édition, 1981
AL-BAGHDADI, *Khizânat al-'adab,* édition Al-Khanijî, Tome 1

AL-BIHBITI, Najîb Muhammad, *Târikh al-shi'r al-'arabi hattâ 'âkhir al-qarn al-thâlith al-hijrî*, Le Caire, Mu'assat al-Khânijî, 1961
AL-TARMANINI,'Abd al-salâm, *Al-zawâj 'inda al-'arab fi l-jâhiliyya wa-l-'islâm*, Le Kuweit, Al-Majlis al-watanî li-l-thaqâfa wa-l-funûn wa-l-'âdâb, 1984
AL-SABBAGH, Laylâ, *Al-mar'a fi l-târikh al-'arabî, fî târikh al-'arab qabla l-'islâm,* Damas, Wizârat al-thaqâfa, 1975
AL-MUFADHDHAL AL-ZABI, *Sharh 'ikhtiyârât al-Mufadhdhal*, San'at al-Khatîb al-Tabrîzî, Tahqîq Fakhr al-Dîn Qabâwa, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1987, 2e édition, Tome 2
JAD AL-MAWLA, Muhammad 'Ahmad et autres, *'Ayyâm al-'arab fi-l-jâhiliyya*, Le Caire, Matba'at 'Isa l-bâbî l-Halabî, Sans date
JURJI, Zaydân, *Thârikh 'âdâb l-lugha l-'arabiyya,* Tomes 1 et 2, Beyrouth, Dâr maktabat al-hayât, Sans date pp.534-536
FAKHURI, Hanâ, *Al-Jadîd fi l-'adab al-'arabî,* Tome 5, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-lubnânî, 1968

YUSUF Husnî 'Abd al-Jalîl, *'Alim al-mar'a fi l-shi'r al-jâhilî*, Le Caire, Dâr al-thaqâfa, 1989

Ouvrages en français

BAUDELAIRE, Charles, *Ouvres complètes*, T 2, Editions 1975
CHABEL, Malek, *Encyclopédie de l'amour en Islam,* Tome I (A-I), Paris, Payot & Rivages, 1995
GARDET, Louis, *Les hommes de l'Islam. Approches des mentalités*, Paris, Hachette, Coll « Le temps et les hommes », 1977
KILITO, Abda l-Fattâh, *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*, Paris, Seuil, 1985
LIAN, Yin, *La femme chez François Mauriac romancier : images et thèmes*, Thèse de Doctorat, Nancy2, 1993
MARTIN, Eveline, *Renaissance de contextes thématiques dans un corpus textuel : Eléments de lexico-sémantique*, Paris, Didier Erudition, Col « Etudes de sémantique lexicale », 1993