

**Al-Maqqari : autobiographie exilique ou synthèse  
d'une littérature de la perte d'une part de soi ou de tout un monde?**

**Al-Maqqari : exilic autobiography or synthesis  
of a literature of the loss of a part of oneself or of a whole world?**

*Kheira HASSA*

*Doctorante École Doctorale 120 « littératures comparées »*

*Enseignante ATER à l'UFR LLCSE,*

*Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, France*

**Abstract**

Al-Maqqarī is a Maghrebian scholar of the 17th century, his time was characterized by the continuum of upheavals since the fall of al-Andalus. In turn, forced into exile, he goes in search of a haven of peace. From exile, he wrote his major book "*Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-dīkr wazīrihā*" where his relationship to homesickness reveals a writing exalting the happy past and its lost places.

**A**l-Maqqari<sup>1</sup> est un éminent littérateur du XVII<sup>e</sup> siècle, dénommé aussi al-Tilimsānī, al-Fāsī ou al-Maḡribī<sup>2</sup>, est l'auteur d'une autobiographie exilique qui le consacre poète-prosateur. Chez cet écrivain, le récit de soi est articulé à la contrainte de l'errance jusqu'à l'exil permanent. Transplanté d'un lieu à l'autre, A-M est en prise avec le mal-être existentiel qui traduit sa propre douleur d'exil intérieur. Ainsi, cette autobiographie se fait creuset de la parole de la perte, de la nostalgie de la chose perdue. Le trauma est là. Et les mots pour le dire qui viennent aisément se déclinent en prose rimée. Ils redoublent d'intensité signifiante lorsqu'ils se drapent de poésie lyrique.

Pour pénétrer au mieux dans l'univers scriptural de A-M, saisir la mesure de la Perte et son contrepois poétique, il est utile d'évoquer au préalable son héritage familial, sa vie de migrant, voire d'errant, là où se source précisément l'âme de l'écrivain-poète dont l'esthétique relèverait d'une méthode de thérapie du mal-être. Ainsi, faudra-t-il évoquer le factuel, le circonstanciel,

<sup>1</sup> Désormais A-M.

<sup>2</sup> Levy-Provençale and Pellat, Ch., "al-Maḡḡarī", in: *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 22/11/2017.

l'inscription de la perte originelle induisant l'exil, sa douleur et sa métamorphose en arborescence stylistique et poétique ?

### 1. Jalons biographiques, Famille et héritage intellectuel et culturel

A-M naquit en 1578 à Tlemcen<sup>1</sup> qui accueillait, comme le Maroc les expulsés Arabes musulmans et juifs d'al-Andalus lors de la Reconquista. Notons que A-M, alors qu'il résidait à Fès, fut un témoin privilégié du dernier cycle d'expulsions des minorités morisques entre 1609 et 1614<sup>2</sup>. Sur ce chapitre de l'histoire d'al-Andalus et de ses prolongements au Maghreb, A-M en tira son ouvrage majeur *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb*<sup>3</sup> (Suave senteur qu'exhale un rameau d'al-Andalus riche d'une sève fraîche et évocation de son vizir Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb)<sup>4</sup> que nous dénommerons dorénavant « *Nafḥ* » est un livre monumental de huit volumes qui retracent l'histoire d'al-Andalus et la biographie presque hagiographique de l'illustre vizir grenadin. Cet ouvrage trouve sa naissance en exil, exil territorial : l'espace de l'autre. Dans son manuscrit, le passé mythique de l'Espagne musulmane est associé au nom de Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb, l'illustre vizir grenadin. Cette première historiographie qu'établit A-M résonne comme la matrice première de son autobiographie où il élabore un discours exilique qui regorge du sentiment de la perte et du regret du pays. Ce *Kitab*, dès l'introduction, annonce la thématique du *Ḥanīn ilā l-waṭan* (nostalgie du pays) et se fait ainsi miroir de soi et des autres semblables.

Issu d'une famille de lettrés, il grandit dans un milieu élitiste où l'appétit livresque lui fait découvrir l'histoire glorieuse des Andalous, leur raffinement, leur civilisation architecturale qui aujourd'hui encore fait la beauté des villes de l'Espagne andalouse. Dans un tel environnement propice à l'épanouissement intellectuel et esthétique, A-M s'est prêté naturellement à la plume et son nom rayonna. Il fut écrivain prosateur, poète, historien, théologien dans ce Maghreb des « Lumières du XVII<sup>e</sup> siècle ». Cependant, on retiendra que son accession élitiste est aussi liée à une tradition séculaire. En effet, sous l'impulsion de son maître qui n'est autre que son oncle paternel Abū 'Uṭmān Sa'īd *mufīl* de Tlemcen (m. 1620), A-M emprunte le chemin de son

<sup>1</sup> Lévi-Provençal, E. et Pellat, Ch., « al-Makkarī », *op. cit.*, in : Encyclopédie de l'Islam.

<sup>2</sup> María Ghazali, « Introduction », Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 79 | 2009, mis en ligne le 16 juin 2010, consulté le 17 novembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/4900> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.4900>

<sup>3</sup> Al-Maqqari, *Nafḥ al-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-dīn Ibn al-Ḥaṭīb*, Beyrouth, éd. 'Abbās, Iḥsān, Dār Ṣādir, 1968.

<sup>4</sup> Toutes les traductions en français des écrits arabes, dans cet article, sont personnelles.

ancêtre Abū ‘Abd Allāh al-Maqqarī. Pour les Maqqarī, le Maroc et al-Andalus furent les foyers privilégiés de leurs attentes<sup>1</sup>.

## 2. Le temps du voyage

### Fès ville désirée

Et pour que le jeune A-M parfait sa formation, son voyage inaugural à Fès s’annonce tel un rite initiatique de possession d’un savoir et de construction d’une nouvelle identité. Cette étape première dans la formation d’une vie de lettré relevait d’une tradition exilique médiévale ancrée dans la culture des grandes familles savantes. Cette quête du savoir est souvent facilitée par les faveurs de maîtres prestigieux. À Fès, A-M fait la connaissance du *faqīh* Ibrahim b. Muhammad al-Aysī alors en visite officielle sur ordre du sultan de Marrakech Aḥmad al-Manṣūr al-Ḍahabī al-Sa’dī. Al-Aysī apprécia son hôte et l’invita à Marrakech pour le présenter au souverain Sa’adien<sup>2</sup>. Ce voyage fut le prélude de rencontres fécondes avec d’imminentes personnalités de la cour. Il fit la connaissance de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī (m. 1627) auteur de *Nayl al-ibtihāg* qui lui accorde l’autorisation d’enseigner la théologie et de pratiquer *l’imāma* (direction des pratiques religieuses et de la prière). Sa rencontre avec les savants de Marrakech lui offre la matière première de son ouvrage *Rawḍat al-ās fī man qabaltuhum fī Marrakuṣ wa-Fās* qu’il rédige à Tlemcen auprès de son oncle. Le destinataire de ce premier manuscrit devait être le sultan al-Manṣūr al-Ḍahabī; il meure en 1604 avant son achèvement<sup>3</sup>.

Émerveillé par les charmes de Fès, pris du désir ardent de retrouver la ville, il oublie le chaos suscité par les rivalités d’accession au trône de Marrakech, il quitte Tlemcen pour s’installer définitivement à Fès en 1605. Après le décès de son maître, le nouveau sultan Zaydān le nomme *muftī* de Fès et *imām* de la grande mosquée *Qarawiyyin*. Malgré le climat de révoltes permanent, A-M séjournera jusqu’en 1618 dans cette ville<sup>4</sup>. A cette date, le bouillonnement politique dans Fès s’intensifie et les oppositions s’exacerbent. Alors, A-M se décide malgré lui à faire le choix de quitter sa ville de cœur<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, op. cit., vol. 5, 203.

<sup>2</sup> Lévi-Provençal, E. et Pellat, Ch., « al-Maqqarī », op. cit., in : *Encyclopédie de l’Islam*.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Ihsān ‘Abbās, *Muqaddimat al-muḥaqqiq du vol. 1*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968, 32 p, p. 7.

<sup>5</sup> Al-Muḥibī, *Ḥulāṣat al-aṭar fī a’yān al-qarn al-ḥādī ‘aṣar*, éd. Mustafa Wahbi, al-Maṭba’a al-Wahbiyya, 1867, vol. 1, 510 p, p. 303.

## Le départ contraint

Installé dans la ville élue où il exerce ses fonctions de *qāḍī*, A-M est accusé de favoritisme envers la tribu des *Šrāqa*<sup>1</sup> au détriment des citoyens de Fès<sup>2</sup>. C'est dans une atmosphère de représailles et de rivalités entre les *fāsī* de souche et les étrangers venus de Tlemcen que A-M fut poussé une nouvelle fois à l'exil, faute de quoi il se serait exposé à une fin tragique. Pour sa survie, il quitte Fès pour rejoindre l'Orient musulman abandonnant tout derrière lui : son prestigieux statut, ses intimes et ses biens. Il entreprend le voyage vers les terres d'Islam<sup>3</sup>. Désormais, A-M emprunte les voies du nomadisme pour rejoindre les villes-sanctuaires de la piété. Au gré de ses itinérances et dans des allers-retours fréquents, le voilà au Caire où il séjourne le plus longtemps, à la Mecque où il accomplit par cinq fois le pèlerinage, à Médine par sept fois visitée, à Damas et Al-Quds (Jérusalem) l'autre ville sainte. Au cours de ses périples il s'assigne au devoir d'invoquer dans l'exaltation incantatoire les forces protectrices du Divin. Et c'est en mystique qu'il recherche à résorber sa douleur d'exilé. Dans cette posture intériorisée, il entame la reconstruction de son Être. Aussi pourrait-on affirmer que son exil aussi douloureux soit-il se pare d'une dimension initiatique de l'acceptation de son destin, une forme de soumission propice à l'élévation spirituelle, à la sagesse, cela même qui permet de surmonter toutes les blessures existentielles. Et c'est en pénétrant dans le détail des escales, plus ou moins longues, qu'effectue A-M qu'on saisit au mieux de quoi est faite sa relation à l'Autre.

### 3. Le temps social

Lors de ses pérégrinations et sur le chemin de son retour en Égypte, il décide de faire une halte à Damas. Ses frères maghrébins d'infortune l'accueillent dans une maison inconvenante à son goût. C'est alors qu'il rencontre Aḥmad al-Šāhīnī qui lui offre l'hospitalité en mettant à sa disposition un logement dans l'école al-Ğaḩmaḩiya où al-Šāhīnī enseignait. Au sein de cette école, al-Maqqarī s'illustre dans des assemblées d'intellectuels de renom. Ses exposés portent sur le passé prestigieux d'al-Andalus et de son vizir grenadin Ibn al-ḩaṭīb. Ces rencontres furent des moments de partage et d'interlocution qui ont permis à A-M de dépasser son statut de sujet

<sup>1</sup> Al-Nāṣirī, *Al-Istiqṣā' li-ahbār duwwal al-Mağrib al-aqṣa*, vol. 6, Al-Dār al-Bayḩā', éd. Dār al-Kitāb, 1900, 136 p, p. 18. Les *Šrāqa* sont des Arabes du Šarq de Tlemcen qui sont enrôlés dans l'armée de Marrakech au service du souverain Zayḩān .

<sup>2</sup> Ihsān 'Abbās, *op. cit.*, p.7.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 8.

exilique et de se réconcilier avec lui-même. Il avait alors ressenti de la part du public damascène un vif intérêt pour ses récits oraux. Cette attitude a été entendue comme une reconnaissance de son identité si on se réfère à Desplechin qui stipule : « un "énoncé positif d'identité" [...] qualifie, définit l'individu et le révèle à lui-même. » (Desplechin, 2013, 129). Cette expérience heureuse de reconstruction de soi ne s'est pas toujours renouvelée. En effet, lors de sa tentative d'installation au Caire, le cercle de l'élite cairote fut pour lui, une communauté désirée mais inaccessible. À ce propos, il mentionne qu'il avait fait « l'objet d'inimitiés infondées et d'hostilités injustifiées. » (A-M, 71-75). Blessé par ce double rejet, sa déception est insupportable. Au désastre de l'exil et à l'aliénation réelle ou symbolique qui s'en suit, s'ajoute le sentiment de persécution de ses rivaux envieux et jaloux<sup>1</sup>. Cet autre passage que nous traduisons de son livre résume son rapport à l'altérité :

« J'incrimine les mauvaises mœurs des cairotes, leur ignorance et leur infidélité. Je regrette les rares amitiés. Je qualifie tous ces comportements négatifs de maladie dont souffre l'époque. Une époque décadente à laquelle s'ajoute le déclin des sciences et des arts dans le monde musulman. » (A-M, 71-75).

Il met ainsi en avant le triste constat révélateur de sa déception et son fort ressentiment envers la société cairote. En effet, les comportements des cairotes bousculent ses propres mœurs et sa vision du monde égyptien qui n'est plus digne de ses aspirations. Le désenchantement est rapide : à l'éloignement affectif vient s'ajouter l'éloignement intellectuel qui accentue son dépaysement. De l'Autre-semblable il ne récolte que le regret ferment de haine et de mépris qui attisent la critique la plus acerbe et brise l'altérité salutaire.

Cependant, dans cette même ville du Caire, A-M retrouve chez les étudiants d'al-Azhar le même engouement et le même désir d'écoute et la même reconnaissance qu'il avait rencontrés à Damas<sup>2</sup>.

La citation de ces exemples de sociabilité réussie ou en échec montrent bien que dans la reconstruction du Moi et de l'identité, « il s'agit toujours de relier l'individuel au collectif [en effet,] l'identité et l'identification s'effacent ou se cristallisent dans des circonstances sociales spécifiques. » (Ahmed Boubeker, 2016, 27 à 36).

La rencontre d'A-M avec les Damascènes, avec les dignitaires et la haute société dirigeante détenant le pouvoir de décision et de reconnaissance lui a permis de se reconstruire à travers le regard de l'autre. En effet Al-Muḥibī, rapporte que « personne parmi les illustres savants que

<sup>1</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, vol. 1, pp. 71-75.

<sup>2</sup> I. Abbās, *Muqaddimat al-muḥaqqiq*, *op. cit.*, vol. 8, p. 5.

Damas avait reçu n'avait suscité autant d'intérêt et d'engouement comme A-M. »<sup>1</sup> Cependant, il y a lieu d'apporter la nuance dans la mesure où l'élite d'*al-Azhar*, n'est pas toujours au diapason avec l'enthousiasme de la masse estudiantine. Cette élite n'a pas manqué de mettre à la marge A-M et s'opposer à son accréditation. Par ailleurs, I. 'Abbās rapporte le témoignage de 'Abd al-Bāqī al-Dimašqī :

« Lors de son voyage au Caire en 1619, il vit A-M pour la première fois dans la cour d'*al-Azhar*. Il y faisait la lecture du livre *al-'Aqā'id (les croyances)*, entouré d'un grand nombre d'élèves ne contestant aucune de ses paroles [...]. Les assemblées autour d'A-M se déroulaient aussi tout le mois de *rağab* par la lecture du livre d'*al Buḥārī*. » (I. Abbās, vol. 8, 5).

En parallèle, le damascène Ahmad al-Šāhīnī lui commande une monographie sur Lisān al-Dīn pour faire connaître sa personne et vulgariser ses travaux. A-M décline l'offre et pour se justifier, il écrit à son bienfaiteur al-Šāhīnī une missive d'excuses<sup>2</sup>. Le contenu de cette lettre fournit des clefs de lecture de sa vie d'exilé, elle renseigne sur ses états d'âme et dévoile les circonstances qui président à la naissance de son dernier ouvrage.

Par modestie, il rattache sa réserve à « l'incapacité d'écrire devant la grandeur de la tâche et son exécution, excepté pour celui qui brille dans la maîtrise des techniques scripturales. » (A-M, 69-70). À cela s'ajoute le frein des considérations psychologiques, il évoque l'ampleur de la tristesse engendrée par l'exil et autres difficultés qui assiègent son esprit. Il écrit : je suis pris dans l'engrenage de mes états d'âme changeant au rythme du temps et des instants qui le ponctuent. » (A-M, 69-70).

Ainsi cette lettre esquisse son portrait d'exilé et met à nu ses fragilités psychologiques : « Mélancolique avec l'âme agitée, l'esprit divisé, les idées éparpillées et le corps toujours dans le refus du repos toujours à la recherche d'une terre d'accueil. » (A-M, 69-70). S'ajoute à cela : « l'indisponibilité des livres devant me servir d'appui pour atteindre un tel objectif car je les ai laissés derrière moi au Maroc. » (A-M, 69-70).

Il se remémore avec amertume le triste épisode de son départ dans la précipitation laissant derrière lui ses ouvrages. Privé de leur présence, ô combien précieuse, ses livres l'auraient aidé à parfaire la qualité de ses écrits. Ses livres sont ainsi rendus à l'absence tout comme les êtres chers perdus à jamais et sur lesquels dorénavant, il ne pourrait compter.

Devant l'insistance d'Aḥmad al-Šāhīnī, désormais ami et confident, A-M, tout reconnaissant, finit par se plier à sa demande mainte fois réitérée. Son récit sera le fruit d'une

<sup>1</sup> Al-Muḥibī, *Hulāṣat al-aṭar*, op. cit., vol. 1, p. 304.

<sup>2</sup> Al-Maqqarī, *Nafḥ*, vol. 1, op. cit., pp. 71-75.

parole autobiographique jouissant de l'expérience du théologien et de l'homme de lettre qu'il était. Influencé par ses multiples errances, la narration de la nostalgie se métamorphose en récit de voyage où enfin, ses malheurs et son bonheur trouvent place. Il relate la perte et les bouleversements de tout ce qui a marqué sa vie et qui l'on conduit à appréhender l'hétéronomie que lui ont imposé l'exil et la nostalgie.

L'espace, le temps, la nature, la subjectivité sont réanimés dans son récit exilique et trouvent leur écho dans la tradition des grands voyageurs arabes. Cependant, il introduit une touche de nouveauté. Dans la description de son mal-être, il donne libre court à l'expression de la nostalgie de ses pays de naissance et d'accueil. Alors, l'amère mélancolie fuse devant la conscience d'une vie en naufrage. Le propos autobiographique glisse sensiblement dans *l'anatomie de l'exil et de la nostalgie*. Il révèle aussi que dans le miroitement de l'héritage poétique et culturel arabe viennent se superposer les affres du présent et les mentalités en révolution. Ses états d'humeur et d'affliction se proposent d'éclairer les poètes qui subirent l'éloignement de la terre originelle et qui tous furent les victimes et l'incarnation de la nostalgie au cours des siècles. Dans le lieu-temps du *raḥīl*, l'imaginaire de A-M va s'épanouir dans l'arborescence d'une rhétorique poétique propre aux aèdes.

#### 4. Le temps de l'écriture exilique : motifs poétiques et formes esthétiques

Dans ce contexte exilique, le voyage demeure par la dysphorie qui l'accompagne l'un des motifs majeurs de la prise de conscience réelle du déracinement et de la rupture d'avec le pays, les proches et les aimés. Il est donc générateur de sentiments nostalgiques et pourvoyeur d'émotions fortes qui accompagnent les scènes d'adieux propres aux voyages, à la séparation et à la rupture.

Pour illustrer son propos sur la perte du pays et l'errance, A-M fait référence au *qāḍī*, biographe et savant Ibn Ḥallikān (m. 1282) dont les déambulations ne se comptent plus et dont le tout fait la matière de ce présent poème :

« Pour l'amoureux, quelle nuit [sans fin] que le chamelier avait encore prolongée  
 Le jour où il bridait ses chameaux. [Pour le départ].  
 Il martyrisait les chamelles blanches qu'il faisait avancer avec force et ardeur,  
 Avec une impitoyable tyrannie dans la traversé des steppes et du désert.  
 Ô guide laborieux qui va d'un pas rapide et sérieux, soit clément  
 Envers les montures lasses des voyages.  
 Et fait une halte et repose- les  
 Car elles sont éreintées par les voyages nocturnes et l'épuisement excessif.  
 Et soit compatissant à l'égard de l'exilé, celui qui s'il voit un campement  
 Il y demeure et s'y lamente sur ses vestiges.  
 Il interroge le campement sur les antilopes qui hantaient le lieu de prières.  
 En quoi cela aurait-il nuit au rab' s'il avait répondu à sa question ?

Il est absurde qu'il y ait une réponse de ce lieu stérile.  
 Sauf que, le fait d'y faire une halte suffit à guérir du mal.  
 Ceci est la tradition des amants, celle de pleurer  
 Inévitablement sur toute maison.  
 Ô maisons des bien-aimés, mes yeux demeurent encore  
 Sur les terres de tes cours à déambuler.  
 Où la brise guérissante pénètre  
 Dans des demeures étalant sa traîne. [Telle une mariée].  
 Que devient-elle cette existence révolue ?  
 Oh ! Combien le revirement du temps est rapide comme l'est sa fin.  
 Où le visage de l'époque était souriant et frais de jeunesse.  
 Et le rapprochement était propice tels des rameaux qui oscillaient et se rencontraient  
 Et nous avions dans ton sein des moments de bonne compagnie ;  
 Si seulement nous pouvions retrouver dans nos rêves de semblables moments. » (A-M, 21).

Ibn Ḥallikān dresse dans ce poème de voyage un tableau de moments d'épuisement, de tourments, d'interrogations, de dépression mélancolique et manifestation de regrets ...

Dans cette évocation du passé qui s'enracine dans la perte des lieux, *al-nasīm* (brise légère) est un poncif rappelant la douceur de l'air guérisseur du chez-soi. Quant à l'image allégorique du *zamān* (temps), aidant et tout puissant, dont le visage est *ṭalq* et *naḍīrun* (riant et jeune) vient renforcer le sémantisme de *al-nasim*.

En revanche, le souvenir du *uns* (sociabilité) du temps passé révèle l'étendue de la solitude du poète dans le présent. Au demeurant, de ce temps révolu ne subsiste plus que le rêve comme lieu utopique de retrouvailles désirables. Enfin, il faut constater que la nostalgie entretient l'illusion, elle-même nourrie par le souvenir.

Le *wuqūf 'alā l-aṭlāl* (la halte sur les vestiges du campement), un rituel de la *qaṣīda* (l'ode) est observée. En revanche, le *ṭalal* (vestige) est critiqué par A-M pour le silence qu'il oppose aux interrogations de l'exilé. Ce qui est intéressant dans ce *taḍmīn* (insertion d'un vers de la création de A-M) c'est l'arrachement du *ṭalal* à la tradition des amants et son association à la poétique de l'exil : une reconnaissance de sa fonction de dénonciation du vide, faisant une large part au malheur et aux épreuves insurmontables de l'exil et de la séparation. Pour l'auteur, la fonction de la halte sur les vestiges du campement est un pur prétexte recouvrant la perte des lieux.

De surcroît, ce motif du campement abandonné est une sollicitation de la mémoire et une évocation du souvenir. Il est un symbole par excellence du silence assourdissant des lieux d'absence abandonnés de leurs habitants. La poétique du vestige déserté est une forme de méditation tourmentée dans l'expression du sentiment nostalgique chez A-M.

En opposition aux vestiges et aux traces effacées par le vent, l'auteur présente : « Des maisons dont la beauté séduisante interpelle l'homme sérieux et appliqué ainsi que le plaisant :



leur *manzar* (aspect extérieur) guérit le malade et leur *maḥbar* (aspect intérieur) suffit à orienter celui qui cherche réponse à ses questions. » (A-M, 21).

S'agissant du *manzar* des maisons dont l'architecture surprend par sa particularité et sa beauté, offre un contact sensoriel qui éveille les sens et suffit à chasser le mal de l'exilé. Quant au *maḥbar*, l'auteur rappelle que c'est dans ce lieu accueillant et hospitalier propre à ces maisons que les habitants affables et aimables viennent en aide et orientent l'exilé. Dans la notice sus citée, il est explicitement raconté l'accueil et la place que ses compatriotes, comme lui-même, sont capables d'offrir à autrui. C'est une représentation de soi et des siens influencée et générée par le comportement de l'autre. Une manière aussi de se distinguer d'autrui par des valeurs humaines. Pour évoquer et désigner ses maisons imparables, l'auteur rappelle le célèbre dire de Ġaylān Ḍū l-Rumma (m. 735) un poète *'udrīte* (de l'amour chaste) :

« Ô les deux maisons de May recevez mes salutations  
Sera-t-il possible que les temps perdus reviennent ? » (A-M, 14).

Ce motif de l'époque omeyyade véhicule l'idée de la transhumance, du nomadisme. L'auteur l'utilise pour dénoncer l'éloignement de ses maisons. Dans la réalité exilique, ce motif emprunté à ses origines « *onirique* » est une image symbolique du lieu « qui n'existe qu'à travers les déclamations du poète » (Brigitte Foulon, 2015, 50), une demeure qui souvent exprime l'effacement et la disparition des lieux : la perte.

L'auteur fait donc allusion à la perte de ses deux maisons : celle natale *masqaṭ al-ra's* à Tlemcen et celle de sa résidence *makān al-iqāma* à Fès qui, maintenant, toutes deux, remplissent sa voix. Une voix qui regrette et pleure aussi toutes les voix disparues.

Ce trop plein de souvenirs persiste avec la même ardeur à dire le regret des maisons originelles et instituer la perte comme un leitmotiv lancinant de l'exil. L'auteur demeure ainsi par le souvenir le résident des cités du rêve. En effet, l'interpellation des maisons de May est une rhétorique-véhicule d'une pensée amère, un motif obsédant de l'impossible rencontre. Ce dire impose la règle de l'absence d'où surgit la notion de l'irréversibilité du temps.

Dans son rapport à son enfance, il écrit : « lieu où les nœuds de mon bonnet d'enfant furent défaits, pays natal où mes talismans furent rompus » (A-Maqqarī, 11), expression archaïque consacrée au motif de la nostalgie d'une enfance heureuse et d'un bonheur protégé qui en arrière fond évoque le pays natal. En effet, la poésie arabe dans ce contexte donne la notion et la conception d'*al-waṭan* ainsi que les différentes formes de la nostalgie qui s'y réfèrent. Ce poncif figure dans l'épître de la nostalgie du pays d'al-Ġāhiz (m. 868) qui rassemble des chroniques

citant les Arabes et autres peuples et civilisations dans leur rapport à l'expression de la nostalgie du pays.

À Fès, il voue à sa ville adoptive un sincère et un authentique amour. Fès, ville bienveillante qui l'a élevé aux rangs prestigieux d'*imam* et de *qāḍī* et qui lui a offert une vie d'aisance et des amitiés sincères. À ce propos il dit :

« Pays où pour quelque temps, la compagnie d'amis m'était douce  
Et où l'allée et le retour m'étaient sereins. [Entre ses maisons]  
Une période arrosée par les primes pluies de l'année qui irriguaient  
Ce cercle d'amis semblable à une plante jamais asséchée. » (A-M, 14).

L'eau, sa sacralité, sa valeur et son caractère vital se retrouvent au cœur de la symbolique de la vie en communauté et la sociabilité. A-M sacralise et idéalise ses liens d'amitié et le bon vivre à Fès où il passe la majeure partie de sa jeunesse. Il regrette ainsi tous ceux qui lui ont fait l'honneur d'être ses amis sincères. Une manière de dénoncer la froideur de l'accueil dans son nouveau pays d'exil. Son souvenir est insistant et le passé enchanteur est idéalisé.

Le mal du pays n'est plus lié seulement à la perte d'un territoire physique mais aussi à tout une représentation d'un passé construit, connu et perçu comme heureux après l'exil. Entre son présent malheureux et son passé de grâce, l'exilé « va souvent vivre une nostalgie sans fin, tout entière orientée vers ce qu'il a définitivement perdu. » (Régine Waintrater, 2014, 65-72).

### **L'éphémère du passé heureux**

Le motif du *rawd* (jardin) fut un thème représentatif du passé heureux qui par antithèse s'oppose au présent négatif car révélateur de la dureté et de l'hostilité de la vie en exil. A-M l'aborde précisément pour cette caractéristique. Il écrit : « quand je suis affligé et chagriné, je me remémore le dire d'al-Ḥā'ik al-Ummī. » (Al-Maqqarī, 18).

Ce poète est tisserand de métier, un homme ordinaire, un illettré qui n'avait aucune formation en littérature. Voici comment il exprime son ressenti sur la perte des lieux de ses attaches :

« Je n'ai pas oublié les jours passés et les nuits d'antan,  
Et une vie détruite, perdue à jamais, dans la noirceur [de la nuit]  
À cette époque, nous ne craignons pas les intrigants et n'avions point peur  
Du revirement du temps et nous ne nous soumettions point aux censeurs.  
La vie y était douce. Et, les envieux ne prêtaient point attention à nous.  
Et la séparation avait l'œil aveuglé.  
Dans un jardin où ses fleurs telles des bouches  
Étaient souriantes quand les nuages pleuraient  
Où le printemps avait déployé sur les bosquets un voile de fleurs blanches  
Devenues comme des tentes dominantes dans un campement  
les marguerites apparaissaient comme des bouches aux dents blanches

Dont l'amoureux était épris d'amour.  
 Et les yeux de son narcisse comme les yeux d'une nymphe  
 Fixaient du regard et lançaient des flèches.  
 La giroflée y était aussi éparpillée  
 Quand elle voyait le rose des joues bien étalé.  
 Et les oiseaux y chantaient sur les rameaux des branches,  
 À l'aube et réveillaient les dormeurs par leurs roucoulements. » (A-M, 18).

Le poète se focalise autour du passé pour exorciser le présent malheureux. Il présente deux tableaux de vie opposés : le tout enchanteur dont le poète cultive sans fin le souvenir et le tout ravageur qu'il cherche à oublier et à chasser de sa pensée.

L'auteur en choisissant ce poème pour figurer dans le *Nafh* cherche à attirer l'attention sur le thème de la nostalgie dont la référence au passé heureux ne trouve sa réalisation et son retentissement qu'à travers le motif du jardin, lieu idyllique d'un printemps éternel où tout est propice à la luxuriance de la nature. Une sorte de cocon dans un éden, un monde vierge et originel. Ce poème renforce les images dominantes de la description des *rawd* selon la tradition orientale pour stigmatiser le présent et sa dureté. La première image provoque le choc de la rupture brutale et la fin d'une époque heureuse.

Le contraste entre le passé heureux et le présent triste et mélancolique est signifié par le lexème *al-ṣarim* exprimant la noirceur de la nuit et traduisant un champ coupé, détruit, rasé ou encore brûlé. Ce mot dont le sens révèle le contraste entre passé et présent laisse imaginer l'installation d'un néant absolu. La rupture n'a d'égale que la désolation dans le cœur de l'exilé.

Le choix de A-M est subtil et judicieux pour mettre en exergue le contraste des deux situations, dire l'enfer de l'exil et les ravages psychologiques que provoque la nostalgie, ce dont nous nous proposons d'examiner.

### **Des affres de l'exil : L'indigence et le déclassement social**

Al-Muḥibī rapporte qu'on avait demandé à A-M si en Égypte la chance lui avait accordé ses faveurs. Pour répondre à cette question désobligeante visant son statut social, il déclame un distique satirique d'Ibn al-Ḥāḡib (m. 1249), un grammairien d'origine soudanaise ayant souffert du manque d'entre-aide et de l'avarice durant son exil en Égypte. Par ce biais il dénonce son état d'indigence matérielle et la non reconnaissance de son statut d'intellectuel. La voix des poètes exilés et les voies de l'exil se croisent et se rencontrent souvent dans le lieu commun de la souffrance et célébrer à l'unisson la parole inaliénable du poète qui résonne comme une sentence de vérité :

« Ô gens d'Égypte, j'ai trouvé que vos mains,  
 Étaient crispées pour le don généreux

Faute d'hospitalité sur votre terre,  
J'ai dû, comme si j'étais un termite, manger mes manuscrits. » (Al-Muḥibī, 304).

De ce distique se dégage une tonalité poétique particulière où se mêlent plainte et ironie, une arme de dénonciation de la mal-vie source de mélancolie. Rappelons cette opinion d'Hippocrate sur Démocrite, l'homme qui « rit indifféremment de tout, sans respecter de distinction entre le bien et le mal, est folie [conséquence de] la mélancolie. » (Starobinski, 161).

Ce poème qui pointe la dimension dialogique dans toute communication relève assurément d'un souci éthique qui repose sur le tandem cause critiquable et son effet immoral. De cette stratégie d'écriture naît l'effet d'ironie qui tient lieu de leçon de sociabilité édifiante.

C'est par ce détour que A-M pointe la blessure que lui a infligé la société cairote au plus profond de lui-même ; il s'est senti poussé vers l'isolement et le repli sur soi<sup>1</sup>.

Tenu en échec, il combat ses forces vitales pour faire taire et disparaître ses ambitions, ses rêves et ses espoirs que son âme réclame. Il se refuse de lutter, il étouffe son égo et ses aspirations aux honneurs qu'il enfouit au fond de lui-même.

Son sentiment d'exil s'est exacerbé et sa conscience de la perte et de l'humiliation le plongent dans le désespoir. Il écrit sur un ton plein de regrets ce tercet :

« J'ai abandonné les insignes de la puissance dont  
Je jouissais dans mon pays,  
Et je suis devenu, en Égypte, l'inconnu sans passé.  
Et par renoncement, j'ai contraint mon âme au dépouillement  
Et lui ai intimé l'ordre de ne plus jamais rechercher les sommets [de la gloire].  
Afin de me protéger car je craignais de voir surgir l'un de mes adversaires. » (A-M, 74).

Par le raisonnement antithétique passé vs présent, son regard ne cesse de se focaliser sur le passé. Les adversaires auxquels A-M fait référence, hantent son présent qui se mue en une réalité symbolique cependant sublimée par le pouvoir poétique et la magie des mots. Retenons l'image du soi-même que le poète construit, elle est faite de ses frayeurs et fureurs face à des ennemis potentiels. Ainsi, la peur est exhibée comme corolaire de l'exil.

Parmi les autres manifestations de *l'ennemi* Abū Ṭāhir al-Ḥatīb al-Mawṣilī évoque al-zamān (l'époque), soit l'effet que produit le souvenir d'une époque révolue. Dans les paroles de ce poète, l'auteur revoit son propre vécu et le rappelle en ces termes :

« Le temps a furtivement repris ce qu'il m'a donné  
Par avarice, il m'a dépossédé. » (A-M, 74).

<sup>1</sup> Al-Maqqarī, *Nafh, op. cit.*, vol. 1, pp. 71-75.

Dépossédé et trahi, le poète dit l'étendue de la perte et dénonce le revirement du temps. Ce motif allégorique du temps joue dans le contexte de l'exil le mauvais rôle du trouble-fête. Pour dire la perte du bonheur dans la vie de l'exilé, l'action du *zamān* est prédominante. Son pouvoir de nuisance réside dans l'irréversibilité de son action et la versatilité de son caractère.

Ainsi, le bonheur est-il fragile et celui de notre poète-exilé s'est évaporé. Il n'est plus qu'un souvenir lointain rattaché à ses antres perdus, cependant que son présent est semé d'embuches, son cercle d'amis pulvérisé et sa solitude immense. Sur ce point, pour faire le parallèle avec le monde homérique, rappelons cet écrit de Starobinski :

« Voilà qui doit retenir notre attention : dans le monde homérique, tout se passe comme si la communication de l'homme avec ses semblables, comme si la rectitude de son cheminement avait besoin d'une garantie divine. Lorsque cette faveur est refusée par l'ensemble des dieux, l'homme est condamné à la solitude, au chagrin [...] Abandonné par les dieux, toute ressource et tout courage lui manquent pour demeurer parmi ses semblables. » (Jean Starobinski, 2012, 19-20).

Dans ce discours sur l'exil et son rapport à la solitude, il y a filiation avec Hippocrate qui prône la différence entre « la solitude du contemplatif et celle de l'homme que tourmente la bile noire » (Starobinski, 61), en précisant que la solitude demeure un « symptôme ambigu. » (Starobinski, 61)

Dans son discours sur la nostalgie des aimés et son ascendant sur l'âme, l'auteur commence par rappeler la solitude réconfortante de l'intimité d'avec le Divin. Ces élus du Sacré vivent dans la profonde méditation. Leur nostalgie du monde de l'au-delà consume ces exilés de la maison adamique, un *fana'*, une extinction mystique. Or, dans cette objectivation progressive du champ de la solitude, l'auteur s'attache à mettre en parallèle les solitudes profanes sources du mal et du mal-être. Le regard de l'exilé s'accroche et se fixe aux lieux et à ses attaches. Sans appui, seul face à l'ampleur de la désolation, il confie son présent et son futur à la providence en implorant son secours.

Signalons que le procédé incantatoire est étroitement lié aux croyances, l'auteur écrit : « Que Dieu veille sur celui qui est loin de son pays, l'exilé nostalgique à qui manque même le laurier et le muscadier. » (A-M, 16).

Par ces mots et leur signification symbolique, A-M exprime sa nostalgie de toute chose de son pays. L'image florale, élément de la nature constitutif du sentiment élégiaque des anciens poètes, place -dans ce cadre de la nostalgie- la solitude extrême et le dépaysement qui aiguissent le souvenir et rappellent combien l'oubli serait difficile.

La solitude et l'ennui accentuent *l'algos*, obscurcissent les horizons, expriment de forts moments de désolation et de lassitude. L'exilé se souvient, pleure, refuse l'oubli et se console de ses sincères amitiés perdues. Il déclame :

« Ces pactes d'amitié sont des liens fortement scellés,  
Ils sont pour moi immuables et leurs attaches ne se sont jamais rompues. » (A-M, 15).

La fidélité et la loyauté au passé heureux passent nécessairement par cette amitié que ni l'éloignement, ni la distance ne peuvent ébranler. L'amitié se fait essence et âme du regret du pays perdu.

Et comment se consoler de toutes ces pertes et de la nostalgie ? En réalité, pour l'auteur, il ne subsiste que la voix du poète qui personnifie et exalte son pays. Cette parole se construit en hommage permanent qui accompagne chaque moment de remémoration qui célèbre et magnifie ses territoires. Tout lui convient et il ne trouvera rien de pareil ailleurs ; cet ailleurs qu'il n'exprime pas et qui peut-être ne comblera jamais ses espoirs. L'éloignement du pays est un facteur d'amplification du sentiment du manque qui accentue la subjectivité. Son pays est un éternel jardin un haut lieu de la nature. Il ne le reverra jamais ce jardin qu'il chérissait tellement ; il mourut en 1632 et fut enterré en Égypte en terre d'exil.

L'autobiographie de A-M que nous avons ici privilégiée est toute inspirée d'expériences exiliques présentées précédemment. Dans le traitement de cette thématique, l'auteur se réclame de cette tradition du continuum qui invite à se mettre dans les pas des anciens poètes. Dans un objectif de synthèse, il parvient à dresser le tableau de figures stylistiques et de motifs poétiques évoquant la nostalgie. Il confirme leur caractère fonctionnel qui fait référence à la poétique de l'exil, du regret et du mal-être intérieur qui ronge. Pourtant, si le canevas général de cette autobiographie répond aux poncifs de la tradition du continuum, A-M se distingue de ses prédécesseurs par son style. La poéticité de son œuvre le singularise. Qu'on s'y intéresse est un appel qui surgit de l'intérieur même de l'ouvrage. Ainsi le champ de la recherche s'ouvrira dans la perspective d'embrasser le tout al-Maqqarī.

### **Bibliographie**

BOUBEKER Ahmed, (Entretien) propos recueillis par Nadia Taïbi, Dans Sens-Dessous 2016/1 (N° 17), pages 27 à 36 « Les héritiers de l'immigration : l'invisibilité sociale en question », Sens-Dessous, 2016/1 (N° 17), p. 27-36. DOI : 10.3917/sdes.017.0027. URL : <https://www.cairn.info/revue-sens-dessous-2016-1-page-27.htm>

DESPLECHIN François, « *L'identité dans l'exil, Clinique auprès de sujets migrants, la question de l'identité dans la psychanalyse* », Thèse de 3ème cycle, Directeur Benjamin JACOBI, soutenue le 1<sup>er</sup> juin 2013.

FOULON Brigitte, « Le chez soi » dans la culture arabe archaïque et classique », in *Tropics of Travel 4. Homes*, Éd. Peeters, Frédéric Bauden, Louvain à Paris Walpole (MA), 2015, p. 50.

STAROBINSKI Jean, *L'Encre de la mélancolie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Essais littéraires. La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », 2012, 672 p.

WAINTRATER Régine, « Exil et nostalgie, un lien consubstantiel », *Dialogue*, 2014/3 (n°205), p. 65-72. DOI : 10.3917/dia.205.0065. URL : <https://www.cairn.info/revue-dialogue-2014-3-page-65.htm>, consulté le 28/11/2022.

### **Notice bio-bibliographique de l'auteure**

Kheira Hassa est doctorante rattachée, depuis 2019, à l'École Doctorale 120 « littératures comparées » mène un projet de thèse de doctorat sous la direction de Mme Brigitte Foulon (Université Sorbonne Nouvelle Paris 3) intitulée : Limites, frontières, porosités et lieux de dévoilement réels ou symboliques dans le basculement du profane au sacré dans les ouvrages : *Al-Zahra* (La Fleur) d'Ibn Dāwūd az-Zāhirī, *Al-Farağ ba'd aš-šidda* (La délivrance après l'adversité) d'al-Muḥassin at-Tanūḥī et *Maṣāri' al-'uṣṣāq* (Lieux de martyre des amoureux passionnés) de Ġa'far as-Sarrāğ. **kheira.hassa@sorbonne-nouvelle.fr**