



اشارات دانشگاه تهران

۸۴۳

مجموعه مقالات تحقیقی خاورشناسی

اهداء به

آقای پرفسور هانری ماسه

رئیس سابق مدرسه الیه شرقیه پاریس

عضو فرهنگستان فرانسه

بناسبت هفتاد و پنجمین سال تولد او

۱۳۴۲

چاپخانه دانشگاه تهران

MÉLANGES

OFFERTS A

HENRI
MASSÉ

IMPRIMERIE DE
L'UNIVERSITÉ

TÉHÉRAN

1963

مجموعه

وبادنامه

۱۵

۲

۸



Publications de l'Université
de Téhéran
No 843

MÉLANGES

D'ORIENTALISME

OFFERTS A

HENRI MASSÉ

ANCIEN ADMINISTRATEUR DE L'ÉCOLE NATIONALE
DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
DE PARIS
MEMBRE DE L'INSTITUT DE FRANCE

A L'OCCASION DE SON 75^{ÈME} ANNIVERSAIRE

TÉHÉRAN
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1963



اشارات دانشگاه تهران

۸۴۳

مجموعه مقالات تحقیقی خاورشناسی

اهداء به

آقای پرفسور هانری ماسه

رئیس سابق مدرسه الهیه شرقیه پاریس

عضو فرهنگستان فرانسه

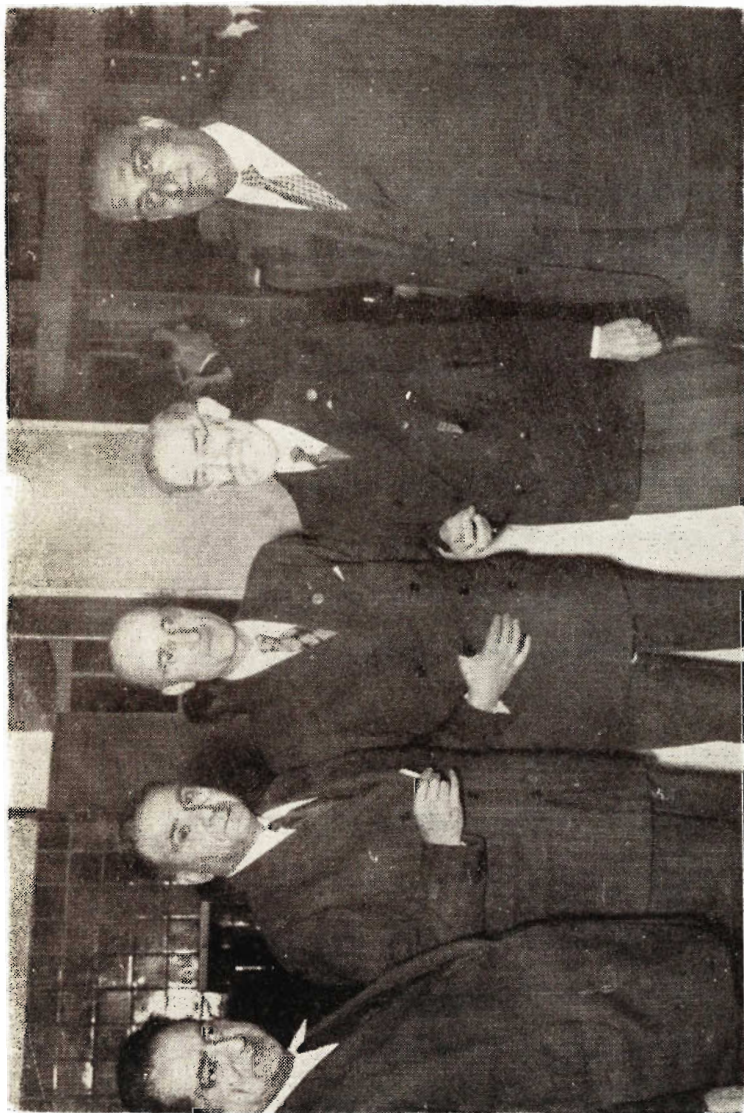
بمناسبت هفتاد و پنجمین سال تولد او

۱۳۴۲

چاپخانه دانشگاه تهران



چاپ این مجموعه به اهتمام
آقای محمد تقی مایلی دبیر دانشکدهٔ ادبیات
انجام یافته است و زحمات ایشان مورد قدردانی
و سپاسگزاری است.



پرفسور ها نزی ساسه در جشن هزاره ابن سینا در تهران (۱۳۳۳)
از راست به چپ: دکتر احمد پارسا، پرفسور هانزی ماسه، دکتر علی اکبر سیاسی،
مهندس اشراقی، مجتبی مینوی

دیباچه

این مجموعه هدیه ای است که بمناسبت هفتاد و پنجمین سال تولد ایران - شناس گرانمایه آقای استاد هانری ماسه از طرف دانشکده ادبیات و دانشگاه تهران بایشان تقدیم میشود .

روزی که ما در این باب پیشنهادی بشورای استادان دانشکده ادبیات تقدیم داشتیم آن پیشنهاد باتفاق آراء و با شور و شعفی بی سابقه بتصویب رسید . همین اتفاق نظر و شور و شعف هنگامی که پیشنهاد برای تأیید بشورای دانشگاه رفت در آن شوری تجدید گردید .

خاور شناسان که از این تصمیم آگاهی یافتند از هرسو بماتبریک گفتند و با سرعتی شگفت انگیز و قابل تحسین مقالات محققانه برای درج در مجموعه ارسال داشتند .

این حسن استقبال خاور شناسان و آن شور و شعف شوری هارا هنگامی خواننده بخوبی درك خواهد کرد که فهرست بالابند آثار قلمی استاد هانری ماسه را از نظر بگذراند . زندگی این مرد دانشی سراسر با عشقی سرشار وقف زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ ایران شده است . استاد ارجمند با ایجاد درس « تاریخ ادبی » در دانشکده ادبیات الجزایر و بعد بر اثر سالهای متمادی تدریس و فعالیت علمی و اداری در پاریس پیوسته الهام بخش و مشوق طلاب دانش بوده و کنج کاوی دانشجویان را بر می انگیزخته و در بسیاری از آنان (که امروز در علم بمقامی رفیع رسیده اند) عشق تعقیب مطالعات و تحقیقات

خاورشناسی را بوجود میآورده است.

باید براهمیت این آثار جذابیت بوجود آورنده آنها را اضافه نمود. این استاد مبرز وبا تشخیص که رئیس سابق مدرسه السنه شرقیه پاریس وعضو فرهنگستان فرانسه... است چنان ساده و بی تکلف وچنان فروتن ومتواضع وچنان نسبت بشاگردان و همکاران ودوستان خود مهربان است که مهر خودرا درهمه دلها نشانده ودرعین حال ستایش واحترام همگان را نسبت بخود جلب کرده است: البته این پایه ومایه علمی واینهمه صفات حمیده اخلاقی نمیتوانست جزاین ثمری بهار آورد.

استاد **هانری ماسه** چندین بار بدیدارکشوری که برای تحقیقات علمی خود برگزیده آمده ونخستین سفر اودرحدود چهل سال پیش بوده است. ایرانیان همیشه اورا باآغوش باز پذیرفته وبارها مراتب احترام وتحسین وحق شناسی خود را نسبت باستاد ابراز داشته اند. نشان های علمی ودانش و نشانهای همایون وتاج وعنوان استادی افتخاری دانشگاه تهران وعضویت فرهنگستان ایران... که بایشان داده شده نمودارهایی از این احساسات صمیمانه و احترام آمیز بوده است.

امروز ما ازآقای پرفسور **هانری ماسه** تقاضا داریم اهداء این مجموعه را نشانه تازهای از همان احساسات بی آلایش - که دربیان آن این بار محققان وخاورشناسان نامی باما هم آواز شده اند - نسبت بخود بدانند وباقبول آن بر ما همه منت بگذارند.

دکتر علی اکبر سیاسی

رئیس افتخاری دانشگاه

استاد و رئیس دانشکده ادبیات

انسانیت هانری ماسه

رضازاده شفق

دانش برای انسانیت است نه انسانیت برای دانش . هانری ماسه
ایران‌شناس دانشمند فرانسوی پیشک در توسعهٔ ادب و فرهنگ ایران زمین در
جهان دانش خدمات گرانبها انجام داده . از موقعیکه سال‌های پیش کتاب ارجمند
اورا در باب سعدی خواندم و بعد از مقالات و سایر تألیفات او اطلاع حاصل
کردم و کسب فیض نمودم بمقام علمی او پی بردم و در هر فرصت به مراتب تحسین
و تقدیر من افزود .

ولی پس از شناسائی شخص استاد و معاشرت با او مطالب تازه‌یی
بر من روشن شد که آنهم عبارت بود از انسانیت او . من اورا یکی از مردان
پاکدل نجیب دیدم که گویی تمام دانش او در روش و بینش او جلوه
میکرد . تواضع و فروتنی و چهره‌ی بسیم او در دل هر صاحب‌دلی منعکس میگشت
و خبر از یک فطرت عالی میداد . خلوص او در گفتار و رفتارش جلوه‌گر
بود ، بطوریکه در اندک معاشرت و صحبتی جلب احترام و محبت مینمود .
مدتهاست از دیدار استاد محروم ولی هنوز انطباعات عاطفت و نجابت او
بر لوح دلم نقش بسته و فراموش نمیشود .

طهران اسفند ماه . ۱۳۴۰

فهرست مطالب

صفحه

سیاسی ، علی اکبر	
..... دیباچه	
رضازاده شفق ، صادق	
..... انسانیت هانری ماسه	
افشار ، ایرج	
اندر فوائد لغوی کامل التعبير.....	۱
Felix Tower	
Hâfizi Abrû sur l' historiographie	۱۰
جمالزاده ، محمد علی	
..... مدینه فاضله در روایات اسلامی	۲۶
حکمت ، علی اصغر	
..... ادبیات فارسی	۳۴
کمیسارف ، د .	
..... صادق هدایت نویسنده برجسته معاصر ایران	۶۳
میرزایف ، عبدالغنی	
..... روابط ادبی ایران وماوراءالنهر در سده های ۱۶ و ۱۷ ...	۷۴
نفیسی ، سعید	
..... خاندان صاعدیان	۸۵

اندر فوائد لغوی کامل التعبير

ایرج افشار

مقدمه در
معرفی کتاب

حبیش تفلیسی یکی از دانشمندان و ادیبان بنام خطه اران در نیمه قرن ششم هجری بوده است. از میان بیست و هفت تألیفی که در طب و نجوم و لغت و صناعات تا کنون از او شناخته شده عده‌ای را (از مهمترین آنها را) بزبان فارسی تألیف کرده است. باین سبب کتب او از لحاظ احتوا بر لغات قدیمی مورد توجه و اعتنای مخصوص است. حبیش بر لغت تسلط داشته و درین فن کتابی بنام قانون الادب در ضبط کلمات عربی و بیان معانی آنها بفارسی دارد که از کتب مهم در لغت است. جزین ترجمه قوافی و وجوه القرآن او نیز از جمله کتابهایی است که ارتباط تام با لغت دارد. یکی از آثار او که بترتیب حروف الفبائی منظم و تألیف شده کتاب مشهور کامل التعبير در خوابگزاری و تعبیر الرؤیاست که اینک موضوع بحث درین مقاله است^۱. مؤلف در علت تصنیف کتاب می‌نویسد:

«اما بعد چنین گوید شیخ حکیم ابوالفضل حبیش^۲ بن محمد

۱- از احوالات و تألیفات او چون به تفصیل در مقدمه رساله «بیان الصناعات» سخن گفته‌ام در اینجا بحثی نمی‌آورم و خوانندگان را بدانجا حواله میدهم (فرهنگ ایران زمین، ج ۵: ۲۷۹-۴۵۷، تهران ۱۳۳۶ ش). آقای دکتر مهدی محقق که کتاب وجوه القرآن او را محققانه بطبع رسانیده‌اند (تهران، ۱۳۴۰ ش) خلاصه آن مقاله را در مقدمه کتاب مذکور نقل کرده‌اند.

۲- اصل: ابوالفضل حبیش.

ابن ابراهیم التفلیسی رحمه الله علیه که چون از تصنیف کتاب **صحة الابدان** پیرداختم نگاه کردم در کتابهایی که در علم تعبیر خواب پیاری ساخته بودند . کتابی ندیدیم جامع و کامل که پیاری واضح اندرین علم کسی ساخته بود ، چنانکه هر خوابی را از قول استادان این صناعت به حجت و برهان اندرو بیان کرده بود ، و طریق استخراج هر خوابی بترتیب حروف و مرتب و مشروح باز نموده بود . پس چون بدین سان که یاد کرده شد کتابی ندیدیم کامل و مفید درین علم جهد کردم و رنج بر خویشان نهادم تا بدین سان کتابی ساختم از بهر خدمت سلطان معظم شاهنشاه اعظم سید سلاطین العرب والعجم سالک رقاب الاسم عزالدنیا والدین غیاث المجاهدین سلطان الروم والارمن والافرنج **ابوالفتح قلج ارسلان بن مسعود بن ناصر امیر المؤمنین** انارالله برهانه محمد وآله .

و برنسق حروف معجم تأویل خوابها را پیاری واضح بهم جمع آوردم از کتابها که درین علم نفیس و مشهور و معروف بود ، چون : کتاب **اصول دانیال حکیم** ، و کتاب **تقسیم جعفر صادق** ، و کتاب **جوامع محمد بن سیرین** ، و کتاب **دستور ابراهیم کرمانی** ، و کتاب **ارشاد جابر مغربی** ، و کتاب **تعبیر اسمعیل ابن اشعث** ، و کتاب **کنز الرقیا [ی] مامونی** ، و کتاب **تعبیر عبدوس** ، و کتاب **تعبیر جاحظ بن اسحق** ، و کتاب **حل الدلائل فی المنامات** ، و کتاب **التعبیر** ، و کتاب **ایضاح التعبیر طاموسی** ، و کتاب **مقرمط الرقیا** ، و کتاب **تحفة الملوك** ، و کتاب **خالد اصفهانی** ، و کتاب **تقدمة التعبیر** ، و کتاب **حقایق الرقیا** ، و کتاب **وجیز محمد بن شاهونه** .

و بعد ازان از گزین کلام این کتبهای نفیس که یاد کرده شد بترتیب تأویل هر خوابی را بنسق حروف اول و حروف دوم و سوم مشروح درین کتاب یاد کردم و نامش **کامل التعبیر** نهادم . زیرا که درین علم پیاری ازین کامل تر کتابی هیچ کس نساخته است و از راه انصاف همه کس را این کتاب بکار آید و از بسیار کس مستغنی گردد و آن کس که در علم تعبیر این کتاب بخواند و فهم

کند ، انشاءالله تعالی چنان داند .

از قول استادان این صناعت قول شش کس را اختیار کردم
که هر یکی از ایشان در عصر خویش حکیمی و یگانه عصر بوده اند .

اول قول دانیال حکیم که در روزگار بخت نصر بود ،

دوم قول جعفر صادق ،

سوم قول محمد بن سیرین ،

چهارم قول ابراهیم کرمانی ،

پنجم قول جابر مغربی ،

ششم قول اشعث رضی الله عنهم .

و بدانکه نهاد این کتاب را چنین ساختم که نخست چیزها

که معبر را ازدانستن آن ناگزیر بود در **پانزده فصل** هرچیزی را

بموضعش بترتیب بنا نهادم تا بر خواننده و آموزنده این کتاب هیچ
چیز پوشیده نماند ، وبالله التوفیق .

فصل اول : در شناختن حد و مزاج خواب ،

فصل دوم : در دانستن قسمهای خواب ،

فصل سوم : در یاد کردن نفس و روحست ،

فصل چهارم : در معرفت درستی خوابها و علامتهاست ،

فصل پنجم : در معرفت خواب راست و خواب دروغ ،

فصل ششم : در دانستن تفاوت میان خوابهاست ،

فصل هفتم : در معرفت فرق میان خوابهاست ،

فصل هشتم : در دانستن علم رجز و فالست ،

فصل نهم : در معرفت خوابست که فراموش کرده باشد ،

فصل دهم : در گزاردن خوابست بقول جاهلان ،

فصل یازدهم : در معرفت از حال گشتن خوابست باوقات ،

فصل دوازدهم : در معرفت شرط و ادب علم تأویل خوابست ،

فصل سیزدهم : در ادب نگاه داشتن معبر و سائل ،

فصل چهاردهم : در معرفت آنست که تعبیر از چند رویست ،

فصل پانزدهم : در دانستن مسائلست که تعبیر آن

مقلوب بود ،

فصل شانزدهم : در تأویل دیدار خدای تعالی و فرشتگان

و پیغامبران .

بترتیب بیان کردم^۱.

و ازان پس علم تأویل و خوابها بنسق و نظام هر خوابی را در اول حرفش یاد کردم. و نیز در تأویل خوابی نسق حرف اول و حرف دوم بترتیب نگاه داشتم. یعنی اگر اول آن خواب که دیده باشد **الف** و **با** بود وی را در حرف اول و در حرف بی طلب کنند، و اگر اول آن خواب **الف** و **تا** بود در حرف اول **الف** و **تا** وی را بجوید، و اگر اولش **الف** و **ثا** بود یا **الف** و **جیم** این ترتیب از اول حروف تا بآخر حرف اول و حرف دوم را نگاه دارد تا استخراج این طریق سخت خوب و آسانست، و بر هیچ دانا این طریق پوشیده نباشد، چون بتأویل بکتاب ما نگاه کنند، ان شاء الله تعالی.

و از ایزد تعالی توفیق و یاری خواهیم بتمام کردن این کتاب بدرستی و راستی تأویل کلام ما که اندرو یاد کردیم و ثواب دو جهانی چشم داریم بدعایی که خواننده و آموزنده بما رسد و این یادگار از ما بماند و دیگران را غمگساری بود. (نسخه ۲۲۶ کتابخانه چلبی عبدالله).

کتاب کامل التعبير چند بار طبع شده است^۲ و از آن نسخه‌هایی چند خطی نیز در دست است که یکی از قدیمترین آنها نسخه‌ای است که استاد مجتبی مینوی از ترکیه عکسبرداری کرده‌اند^۳ و فیلم و عکس آن در کتابخانه^۴ مرکزی دانشگاه طهران ضبط است و مورد استفاده من در تنظیم این مقاله بوده است. نسخه‌ای دیگر که متعلق به کتابخانه دوست بزرگوار آقای دکتر اصغر مهدوی و از قرن یازدهم هجری است نیز نسخه‌ای خوب

۱- در متن (سطر ۱، صفحه ۳) می‌نویسد که پانزده فصل است اما فصل شانزدهمی هم در فهرست مطالب آورده است.

۲- چاپهای این کتاب: طهران ۱۲۶۵ قمری سنگی، بمبئی ۱۳۰۲ ق، ۱۳۵۲ ق، تهران ۱۳۲۶ ش سربی، ۱۳۳۲ ش سنگی. این چاپها همه بسیار مغلوط و اغلب ملخص است.

۳- شماره ۲۲۶ از کتابخانه چلبی عبدالله (مورخ ۷۷۲)، چند ورق افتادگی آن با خط جدید ترست.

و برای مقابله قابل استفاده است^۱.

در مقدمه^۲ کامل التعبير بسياق کتب دیگر خوابگزاری^۳ فصولی چند در باب علت خواب و کیفیات آن هست که جنبه روانشناسی و مطالعه روحی دارد و فهرست ابواب آن پیش ازین گذشت.

نمونه‌ای از نثر کتاب

« و احمد بن سعید روایت کرد از ابو عبید در غریب الحدیث که زنی از مصطفی علیه السلام پرسید که بخواب دیدم که ستون سقف خانه‌ام بشکسته بود. گفت شوهرت از سفر باز آید. پس باری دیگر آن زن همین خواب بدیده بیامد. مصطفی را نیافت. پیش ابی بکر الصدیق رفت و از وی پرسید. ابوبکر گفت شوهرت بمیرد. خواب یکی بود، اما تاویلش بگشت از اختلاف وقت و از گشتن هیأت زن... گوید که مردی از امیرالمؤمنین ابوبکر الصدیق خوابی پرسید. گفت یا امیرالمؤمنین هفتاد **بلغ** شمرده از درختی در خواب بمن دادند. ابوبکر گفت که هفتاد چوب برتن تو زنند. پس هم در آن هفته وی را هفتاد چوب بزדند. سال دیگر آن مرد در خواب دید که هفتاد **بلغ** شمرده از باغی بدو رسید. پیش ابوبکر آمد و ازین خواب وی را خبر کرد. ابوبکر گفت اندرین سال هفتاد هزار درم سیم بتورسد. مرد گفت

۱- نسخ دیگر: شماره ۵۷۲ سپهسالار، جعفر سلطان القرائی (تبریز)، شماره ۱۲۱۹ مورخ ۱۰۵۸ و شماره ۸۶۶ مورخ ۱۱۹۳ و شماره های ۱۲۵۰ و ۲۴۹۲ ملی ملک، ۳۵ کتابخانه مجلس (و غیره).

۲- از جمله کتابی کهنه و نفیس در تعبیر خواب بفارسی که نسخه‌ای قدیمی از آن را آقای دکتر مهدی بیانی دارد و من درباره آن مقاله‌ای در جلد دوم «نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه درباره نسخه‌های خطی» (تهران ۱۳۴۱) نوشته‌ام.

یا ابا بکر سال پار همین خواب دیده بودم مرا فرمودی که هفتاد چوب بر تو زنند! امسال هم آن خواب دیدم می‌فرمایی که هفتاد هزار درم سیم اندرین سال بتو رسد! تأویل این خواب چگونه است؟ ابوبکر گفت ای فلان! سال پار که تأویل این خواب از من پرسیدی وقت خزان بود که در آن هنگام درختان خشک همی‌شد و بلکهاشان فرو می‌ریخت، حکم تأویلش در آن وقت آن بود که ترا معلوم کردم. و اکنون هنگام بهار است. درختان روی باقبال دارند، حکم تأویلش اینست که گفتم. پس اندر آن سال آن هفتاد هزار درم سیم وی را حاصل شد.»

نمونه لغات نادر و مهجور فارسی

در مواردی که لغت از میان جمله و مطلبی اخذ شده باشد و مربوط به کلمات مرتب به ترتیب حروف الفبائی نباشد اشاره می‌شود که آن لغت ذیل چه لفظی آمده است تا مراجعه به اصل آسان باشد. کلماتی که با ستاره مشخص شده آنهاست که در نسخه کهن خوابگزاری متعلق به آقای دکتر مهدی بیانی نیز استعمال شده است. برای شناختن این کتاب به مقاله اینجانب در باب آن نسخه مراجعه شود^۱. مطالب منقول در میان « » مأخوذ از کامل‌التعبیر است.

* * *

آب تاختن : شاش کردن

* آسمانه : سقف خانه

آبخانه : بستراح

آله : عقاب

آب دستان : آفتابه، ابریق

آینه افروز (ذیل صیقل - «بدانکه

آبکامه : نوعی خوراکی از ماست و شیر

صیقل بتازی آینه افروز بود»).

(ایضاً ذیل فوره)

اسپندان : تخم خردل

آرد ییز : غربال

اشتر غاز : بیخ گیاه انجدان

۱- نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه درباره نسخه‌های خطی، جلد دوم (۱۳۴۱).

۲- اصل : افروز

اشکوهه : (ذیل فواق)

❖ **افروشه :** افروشه، آفروشه (حلوانی)

از آرد و روغن و شکر)

افسرد : «... اگر افسرد کسی بدو داد

آن قدر از آن کس که وی را

اندوه رسد، اگر وی بکسی داد

بعکس این باشد.»

الَج : بتازی زغرور

انگشت خدای خوان : انگشتان دیگر

را چنین می‌شمارد. انگشت مهین،

انگشت میان، انگشت پس و

انگشت کوچک

بادروك : (= بادروج) نوعی گیاه

خوشبوی است. در فرهنگ نفیسی

آنرا گل بستان افروز و ریحان

کوهی و تره خراسانی نوشته‌اند.

بادریسه : (= بادریس) فلکهای از

چوب یا چرم که در گلوی دوك

گذارند تا آنچه می‌ریسند جمع

شود.

باژستان و باژدار : (ذیل عسار) باج

ستان

باطیه : (= بادیه) درین کتاب همه جا

باطیه استعمال شده است.

بزمارود : نوعی خوردنی از گوشت و

خاگینه و تره که در نان پیچند و

خورند.

بلاتگینی : گرز آهنین یا چوبین

❖ **بلسك :** سیخ آهنی که نان را از تنور

درآورند.

بلغ : (= برگ)

پاتيله : نوعی دیگ و ظرف

بنجشك : (= گنجشک)

❖ **پای برنجن :** خلخال

پایچه : (= پاچه)

پرپهن : گیاهی است که به خرفه موسوم

است.

پلیته : (= فتیله و فلیته)

پیکر : مجسمه ویت مرادست «اگر بیند

نه پیکری داشت و از وی ضایع شد

یا از دست وی بیفتاد و بشکست...»

پیلور : دست فروش و داروفرش، درین

کتاب داروفروش مرادست.

❖ **ترف :** قره قروت

ترکهار : نوعی ظرف است که در آن

غذا خورند و دوغ را نیز سفت

کنند.

تره دوغ : نوعی سبزی خوردنی است

که معمولاً در دوغ می‌ریخته‌اند.

تغاره : (= تغار)

تفشيله : (= تفشله = تفشره) خوراک

عدس است که با سرکه پزند.

تقدیس : تمثال و مجسمه

جورب : (= جوراب)

چراغ پایه : جای شمع و پایه چراغ

(در مقامات ژنده بیل هم استعمال

شده است).

* چك : (= صك)

چنگاله : معلاق در عربی

خایسك : مطرقه در عربی ، پتك و چكش

خشكار : (ذیل نان - نان خشكار)
آردی كه ميبوس آن جدا نشده باشد.

خنبره : خمره كوچك

خردشتی : گور خر

* خرگور : (= گورخر)

خلم : ترشحات بینی ، مخاط

خوردنی پز : (ذیل طباخ)

خیو : آب دهن

دست آورنجن : (ذیل یاره) ، النگو

* دست برنجن : (= دست آورنجن)
دستره : اره

دستینه : زینتی كه به دست كنند .

دنبل : (= دمل)

دول و دولاب :

رستخیز : با ضمه ضبط شده است (=
رستاخیز)

رودگانی : روده ها « اگر بیند كه

رود گانیهای وی از دهانش بیرون

آمد ... كرمانی گوید كه آشكار

شدن رود گانی در خواب ... »

روغناس : = روناس و رویناس (گیاهی

است كه رنگ از آن میگیرند)

روغن كن : عصار (در ذیل عصار آمده

است)

ریاس : (= ریواس)

زغال : (= زغال)

زنگله : (ذیل « باز » نیز) زنگوله

سپرم : (= اسپرم) « بتازی ریجان بود »

سپست : (= اسپست) یونجه

سپید مهره : نوعی آلت موسیقی جنگی

سرخیجه : (= سرخجه)

سرو کوهی : (ذیل عرعر)

سمانه : پرندۀ كوچك كه آنرا كرك ،

بلدرچین ، بدیده گویند .

سنبجدرگانی : (ذیل عناب)

سنگ خوار : نوعی پرندۀ است .

شادروان : سراپرده

شاه رود : رود از آلات موسیقی است و

اینجا رود بزرگ مراد است .

شب باز : « بدانك شب باز آن بود كه

بشب خیال بازی كند در پس پرده

... و اگر بیند كه کسی در پیش

وی شب بازی همی كرد و او در

آن همی نگوید دلیل كند كه ...

و اگر بیند كه با شب بازی بربط

و چنگ و چغانه ونای بود این جمله

دلیل ... »

* شب پرك : خفاش

شیشه : جانوری كه در فصل زمستان

زمستان در پارچه پشمی می افتد و

آنها بید می گویند و درین متن

همان منظورست نه شپشه غله يا
شپشه پرندگان .

شتالنگ بازی : شتالنگ استخوان
کعب است .

شناه : (= شنا)

* **کاردار :** (= والی وفرمانروا)

* **کیان :** (ذیل قبان) : «بدانکه قبان
بفارسى کبان بود»

کشکاب : کشک که در آب مالیده شده
باشد .

کمانه آسمان : قوس قزح

کلاژه : (ذیل گوشت) زاغچه

کلچچه : (= کلرچه) نوعی نان شیرینی

کندرو : لبان ، کندر ، صمغی است از
گیاه .

کندسه : بیخ گیاهی است طبی و مسهل
است و عطسه می آورد .

گاو چشم : « بدانکه گاوچشم گونه ای
از سپرورها و بتازی آنرا اقحوان
خوانند»

گردون : گردونه ، چرخ

گندانه : (ذیل خورش) شکل دیگری
است از گندناکه گیاهی خوردنی
است .

گو : گودال ، حفره

گوال : (= جوال)

گوداب : (gudâb) = دوشاب

لباچه : (= لباده - اینگونه تبدیل نظیر
دارد چون ماده = ماچه)

لوید : پاتیل ، دیگ

مامیران : از ادویه است برنگ زرد
بعربی آنرا شجرة الخطاطیف گویند .

ناخن پیرای : مقراضی که ناخن را
گیرند .

ناربا : آش انار

نارمشک : « بدانک نارمشک گونه ای از
سپرورها بود»

نانخواه : تخمه ای خوش بوی که روی
نان کنند .

نزم : بخار هوا و مه

نگارگری : صورتگری و نقاشی

وردنه و تیرك نان : چوبی است که
خمیر با آن پهن کنند .

ورغست : گیاهی است خوردنی شبیه
اسفناج ، ورغست هم گفته می شود .

ویذی : « بدانک ویذی بتازی علت
جزام بود» .

هنباز : ذیل رگ و وردنه (= انباز)

Hâfizi Abrû sur l'historiographie

Felix Tauer

Les deux chapitres suivants figurent dans les préfaces de deux grands ouvrages de Hâfiz-i Abrû, le *Madjmû'a* / sigle M / et le *Madjma' u-t-lawârikh* / sigle T /, ainsi que dans son ouvrage géographique / sigle G /. Ce petit traité est assez intéressant en nous faisant savoir comment un historien persan de la première moitié du X/XV^{ème} siècle appréciait son métier et où il voyait son but. C'est pourquoi nous le publions ci-après séparément, car il n'y a point de raison d'éditer les trois susdits ouvrages en entier à l'exception de certaines parties importantes du point de vue des sources d'histoire ou de géographie historique⁽¹⁾.

Pour établir le texte j'ai utilisé les manuscrits suivants:

M: Istanbul, Dâmad Ibrâhîm Pâshâ N° 919, Fol. 4^r-6^v.

T: Istanbul, Aya Sofya N° 3353, Fol. 11^v-16^r.

G: Leningrad, Bibliothèque de Saltykov-Shtchedrin/ Dorn N° 290 / Fol. 4^v-7^r.

G₂: Londres, British Museum N° Or. 1577, Fol. 13^v-15^v.

1. Voir mon article "Beiträge zur Kenntnis der Geschichtswerke Hâfiz-i Abrûs", *BIO* XV /1958/, 146-8.

G₃: Tachkent, Bibliothèque de l'An UzSSR N° 5361, Fol.
10^r-13^v. (1)

1. Sur les ouvrages de Ḥāfīz-i Abrū et les manuscrits voir Storey, *PL* I, N° 117, et II, N° 192. Il y a à Tachkent deux manuscrits de la Géographie de Ḥafiz-i Abrū, dont la mention manque dans la liste de M. Storey. Grâce à l'obligeance de la direction de la Bibliothèque de l'AN UzSSR j'en possède des microfilms. Les matières du manuscrit N° 5361 [496 fol. (25. 5 × 37 cm.) ; 23 l. (cadre 16. 5 × 28 cm.)] beau *nasta'liq*, sans date, X/XVI ème siècle sont les mêmes que dans la plupart des autres. Le texte finit par l'histoire de Khorāsān. L'autre manuscrit N° 4078 [150 fol. (26 × 34 cm.) ; 19 l. (18. 5 cm.) ; *riqā'*, plein de ligatures] provient sans doute du premier quart du IX/XVème siècle et possède le caractère d'un brouillon.

در حقیقت علم تاریخ

بباید دانست که هر علمی را ماهیتی و غایتی و موضوعیست و ماهیت علم تاریخ معرفت احوال عالم کون و فسادست از حوادث ایام ماضیه و قرون سالفه و امم سابقه و آنفه و اساس و انقلاص منازل و بدن و اصقاع و بقاع قریبه و بعیده و آثار علوی از ظهور خسف و زلازل و حدوث ذوات اذنا و شهب و صواعق و رعود و بروق و احوال ایشان و آنچه عجیب و غریب باشند^۱ که هر یک بر چه وجه و در کدام وقت نازل و حادث شده است اما علت غایتی تاریخ اعتبار و استبصار و انذار و احذار است از دانستن تغییرات^۲ دول و معرفت تبدیلات ملل و نحل تا بر حسنات اقدام و از سیئات اجتناب و انذار نماید^۳ اما موضوع علم تاریخ حوادث کون و فسادست از آن روی که در سلسله امکان بر چه وجه و در چه وقت صدور یافته اند که موضوع هر علمی آنست که در آن علم بحث از اعراض ذاتی او باشد و سرخ بحث از کیفیت وقوع حوادث و نوایب می کند و این کیفیت از اعراض ذاتی او باشد و بر همین عقلی برین علم قایم نیست بلکه محسوس و مشاهدست پس بحقیقت علم تاریخ معرفت امم سالفه و دانستن اسباب^۴ دول و ملل ماضیه است و علمی شریف و

۱. G. باشد - MT باشند.

۲. G. تغییرات - MT تغییرات.

۳. T. نمایند - MG نماید.

۴. M. ارباب - TG اسباب.

معتبرست بتخصیص کسی را که صدق رغبت در اکتساب حمد و مدح و ذکر جمیل عاجل و آجل باشد و طالب ذکر باقی بود [بیت]
 سخن به که ماند ز ما یادگار که ما برگذاریم و او پایدار
 پس عاقل باید که حیوة ابد در بقای ذکر جمیل شناخته و دانسته
 باشد تا چون مناقب محسن و مثالب مسمی بخواند و مدح و قدح خاکیان بشنود
 و برحسن و قبح اقوال و افعال واقف و مطلع گردد به نیکوکاران مقتدی شود
 و از اضداد معرض گردد.

ذکر فواید دانستن تاریخ

فایده مطالعه تواریخ و قصص و حکایات و اخبار و آثار پادشاهان ماضی آنست که^۱ خیر و شر و نفع و ضرر گذشتگان معلوم شود و بسیرت نیکان اقتدا و اهتدا نمایند و از گفتار و کردار ایشان اعتبار و انزجار یابند چه سخن خوب و کلام محبوب درسمع مستمعان منصف همان اثر دارد که قطره باران نیسان در دهان اصداف درر و شعاع خور در خاک مشروهر کرا نصیب دنیاوی بیشتر چون پادشاهان و امرا و وزرا و مدبران اشغال خطیر و متصرفان اعمال جلیل فواید ایشان از مطالعه تواریخ زیادت تا از وقوع حوادث و حدوث وقایع غافل نشوند و از محذورات و مکروهات در کنف امن و سلامت مصون مانند دیگرانواع حیل و تزویر که وظایف جنگ و معرکه باشد از مکر و مکیدت امرا و غدر و خدیعت وزرا و نوادر حوادث از رفع و خفض درجات و صعود و هبوط مقامات که استعمال آن مفض بظفر و نصرت باشد و رایهای صواب که از وزرا و مقربان صادر گشته و بسبب ابتلا و آزمایش تدارک وقایع پیش از صدور

۱. T-Gadd. - Madd. با .

بیندیشند و بدقایق حیل از آن تجنّب و تحرّز جویند تا در ورطه هلاک و غوطه اشتباك نیفتند چه امور دنیاوی متقاربند و سلسله وقایع و حوادث متسلسل و متعاقب و هرچه یکبار حادث شد اعادت تکرار^۱ مثل آن نایبه عن قریب چشم می باید داشت و از گردش آیام نافرجام مثل آن نازله توقع می باید کرد چون مبدا دولتها و انکسار لشکرها و انصراف دولت و رجوع اقبال بمرکز خویش و این احوال را در نفس اثری عظیم است و هرچه ازین شیوه بدانند گویا آن حادثه او را افتاده است و بممارست و مزاولت آن مهذب و مجرب گشته و مباشر آن کار و معاصر آن زمان بوده [شعر]

بجایی که بگذشت یکروز آب نسازد خردمند ازو جای خواب
و عاقل ابتدای شروع در امور هرآینه مقطع و مخلص آن معاینه بیند
و کیفیت وجوه مداخل و مخارج آنرا نیکو بشناسد و چون مداخل و مخارج
آنرا نیکو بشناسد و چون مرغ زیرک از دام و دانه هراسد و الحق فرقی ظاهرست
میان موفقی که این وصف حال او باشد و در بدایت کار نهایت بدانسته و میان
جاهلی که وجه صواب از خطا آنگاه بیند و تدارک و تدبیر آنگه اندیشد که
کار از دست و تیر از شست رفته باشد و منفعت و مضرت آن در گذشته مثل
حکایت ابو مسلم مروزی^۲ با عباسیان و عبدالله^۳ ساعی با مهدی و فضل
یحیی برمکی بارشید خلیفه و حال بوقا جنکسانک با ارغون خان و قصه نوروز
و طغاجار با غازان خان و حکایت بوقا با توقتا و افسانه اغل با پادشاه کپک

۱. T. و تکرار - MG تکرار ۱۰.

۲. T. مروی - MG مروزی ۲۰.

۳. ? ابو عبیدالله MTG-lire sic عبدالله ۳۰.

و قصه چوپان با ابوسعید بهادر خان و حال امیر کا با امیر صاحب قران
 انا الله برهانه و قضیه سعیدخواجه و جهانملک با بندگی حضرت سلطنت شعاری
 خلد الله تعالی ملکه و سلطانه که اینها همه یک صورت اند و هر یک بزمانی
 واقع و نازل شده و اگر از اینها یکی مطالعه تواریخ کرده بودی و تجارب متقدمان
 پیش چشم^۱ آوردی و بعقل رجوع کردی هرگز در هلاکت و استیصال
 نیفتادی چه از سخن گذشته آینده را فایده بود پس عاقل باید که دایما احوال
 گذشتگان برابر نظر دارد تا از همه مکروهات و محذورات سالم ماند و پادشاهان
 و امرا و وزرا را موافق تر از مطالعه تواریخ نیست که پابسته ترانسی و
 شایسته تر جلیسی است ندیمی بی ندم و مونس بی غم گویایی خموش جمادی
 با هوش مایه ده سلوت فایده بخش خلوت [مصرع]
 و خیر جایس فی الزمان کتاب

مفرح هر مهموم و نوش داروی هر مغموم و سبب استبصار و اعتبار و
 قصص مطبوع و مرغوب جمله امم است چه عوام از جهت استماع حکایات
 خوانند و خواص از برای فایده معنی [شعر]
 هر آنکهی که سرگردنی فتد بر خاک
 بکارگاه حوادث ز مکر لیل و نهار
 اگر تو گوش کنی بشنوی که میگوید

زمانه فاعتبروا منه یا اولی الابصار
 فایده دیگر در مطالعه تواریخ آنست که چون اخلاف در قرون و
 ادوار و سنون و اطوار پادشاهان و خانان و بسطت مملکت و نفاذ حکومت
 و جلالت قدر و کامکاری و فرمان رویی اسلاف نظر کنند که تصاریف ایام

۱. TG₃ om. چشم ۱۰.

و تغایر شهو و اعوام بر ایشان ابقا نکرد و مال و ملک و سپاه و حشمت^۱
 همه بزوال کشید و جز آثار نیک وید و اخبار خیر و شر^۲ فسانه و اسمار^۳ نماند
 رغبت در تقدیم حسنات صادق گردد و سعی و جهد در امضا و اجرای خیرات و
 مبرات مؤکد تر شود و دل بر بقای دنیی نهند ارباب کیاست عجایب تغلبات
 را سرمایه بیداری و هوشیاری سازند^۴ و راستکاری را سبب رستگاری
 دانند [نظم]

نه بر باد رفتی سحرگاه و شام سریر سلیمان علیه السلام
 بآخر شنیدی که بر باد رفت خنک آنکه بادانش و داد رفت
 دیگر آنکه قدر مراتب و مدارج علما و حکما و مدارج ارباب هنرو
 فرهنگان بشناسند و ندانند که پادشاهان ماضی دفاین و خزاین عالم بهمارات
 عالیه و ایابین مرتفعه خرج کردند و بر لشکرهای جرّار صرف نمودند و بوقت
 نزعات جان و سكرات روان هیچ یک بکار نیامد و بعد از انقضای عمر فایده
 نداد و نام پادشاهان نامدار و خسروان کامگار که مستوفی دخل و خرج
 حیوة سر جمله مجموع عمر و بارز بقای هر یک بقلم فنا تر قین کشیده بواسطه
 ثبت تاریخ و تحریر بروی اوراق روزگار و روزنامه لیل و نهار باقی ماند و
 ذکر آنانکه در کسب نیک نامی کوشیده اند بخور مجاسر مجالس است و
 حکایات گروهی که از اخلاق حمیده عاطل بوده اند سخره و عبره نظر تا
 خردمند هوشیار بدان تأسی کند و نیکبخت دولتیار ازین اجتناب نماید و
 بترمیص قصور محامد و مآثر و تشیید ابنیه معالی و مکارم کوشد [شعر]

۱. حشمت T-MG om.

۲. اسمار و ائمار MG-فسانه و اسمار T.

۳. سازند MG-T om.

المرء يفنى ويبقى ذكره ابدا بالشّرّ شرّ و بالمعروف معروف
 فاجهد لتكسب ذكرا باقيا ابدا فالمرء بعد الموت بالفعل موصوف
 چه جمله علماء وحكما باوجود عقول كامله وخواطر خطير در عرصه
 ميدان تدبير دست رد بر پيشاني تقدير نيارستند نهاد و در انفاس معدود و
 اوقات محدود لحظه و لمحّه نتوانستند افزود فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
 ساعة ولا يستقدمون^۱ و چون اين باب مسدود بود در طريقي ديگر شروع
 نمودند و نوعي ديگر اختراع كردند و بحقيقت معلوم شد كه صيت و باقى و
 ذكر مخلص حيوه ثانيست حسن الذكر ثمرة العمر در آن كوشيدند كه صحايف
 جرايد و طيلسان فخر و شرف بمحامد و مآثر و محاسن افعال و اقوال موشح و مطرّز
 گردد لاجرم عمر ثاني و ذكر باقى يافتند
 آن خسروان كه نام نكو كسب كرده اند
 رفتند و يادگار ازيشان جز آن نماند
 نوشيروان اگر چه فراوانش گنج بود
 جز نام نيك از پس نوشيروان نماند
 ايشان نهان شدند درين تيره خاكدان
 ليكن شعار كرده ايشان نهان نماند
 و بى تكلف صيت باقى جز يائار ستوده و افعال حميده ممكن نگردد^۲

۱. Q. VII, 32; XVI, 63.

۲. Tadd . [نظم]

دهقان سال خورده چه خوش گفت با پسر
 كى نور چشم بجز از كشته ندروى

[شعر]

برفتند هرکسی درود آنچه کشت

نماند بجز نام نیکو و زشت

و دلیل صدق این معنی را چه احتیاج^۱ به بیان است فاما از نظایر
واخوات و قراین سیاق ازچندان مملکت عریض و حشمت مستفیض و اسباب
کامرانی و تنعمات این جهانی که سلطان سعید مغفور محمود غزنوی را
علیه الرحمة والغفران حاصل بود نام نیک و صیت حسن او بواسطه سخن
عنصری و فردوسی و کلام عتبی^۲ برصحايف لیل و نهار باقی مانده [شعر]
سعدیا مرد نکو نام نمیرد هرگز

مرده آنست که ناسش به نکویی نبرند

از باغ سلطنت محمود جز نسايج^۳ خاصه عتبی اثری باقی نمانده
و از قصر رفعت آل بویه جز نتایج کلمک صابی خبری نمی دهند^۴ [شعر]
لولا جریرا^۵ والفرزدق لم یکن ذکر جمیل من بنی مروان
و ملوک غسان تفانوا غیرما قد قاله حسان فی غسان
پادشاهانی که اهل فضل در ایام ایشان رواجی نیافته اند و بشرح
حالات و مقامات و غزوات ایشان اعتنایی ننموده کس از ایشان یاد نیارد^۶

۱. حاجت - MG احتیاج.

۲. و ابوالفتح بستی Madd.

۳. T نتایج - G₂ G₃ نسايج - G₁ نسايج - M نسايج.

۴. T دهد - MG دهند.

۵. MGT الجریر - emeud جریرا.

۶. T ندارد - نیارد.

و از معالی و مساعی ایشان ذکر نکنند پس معلوم و محقق است که سخنوران
بهتر و مهتر دعا جیان پادشاهانند [شعر]
باقی بقید قافیه ماندست در جهان

آثار حسن سیرت محمود غزنوی

آری [شعر]

زنده رستم بشعر فردوسیست ورنه زو در جهان نشانه کجاست
حکایت امام ثعالبی در کتاب غرر و سیر آورده است که در اوایل
عهد خلفای عباسی اکابر و اشراف آن اعصار را در علم تاریخ رغبتی تمام بوده
است و امیر المؤمنین هارون الرشید اعظم خلفای عباسی بوده است در
شنیدن تواریخ شغفی هر چند^۱ تمامتر داشت و از مشاهده و فور رغبت خلیفه امام
ابویوسف القاضی و امام محمد^۲ شیبانی رحمهما الله علم تواریخ را مستحضر
شده بودند و در پیش امام و اقدی اخبار و آثار و غزوات و معاملات مصطفی
صلی الله علیه و سلم و صحابه کرام رضوان الله علیهم اجمعین تلمذ کرده و از
و فور رغبت خلفا و سلاطین در علم تواریخ مورخان را رونقی هر چه تمام تر
پدید آمده بود و عزیز و مکرم و با ثروت و محترم می گشتند و در قدیم الایام
در دواوین اکاسره عجم که پادشاهی به نسبت پادشاه زادگی و وزارت
بوزیر زادگی مشروط بود از کیومرث تا خسرو پرویز مواجب و مرافق
مورخان تعیین بودی و مراتب و منازل ایشان مقرر^۳ و حشمت و مرحمت مورخان

۱. T. چه - چند ۱.

۲. T add. حسن - G₃ add. حسن.

۳. T - MG om. مقرر.

بامراتب وحشمت مویدان که مشایخ دین و ملت آن پادشاهان بودند مساوی داشتند و مورخانرا دهقان و کتاب ایشانرا باستان خواندندی بعد از آن چون آن قاعده مرعی نماند رونق مورخان نقصان پذیرفت و هم تعالی در تاریخ عرایس نوشته است که خلفا و سلاطین و وزرا و ملوک اگر چند رعایت و تربیت مورخان نمایند آن رعایت فانی بود و آن خدمت ایشان باقی چرا که مورخ محامد و مناقب سلاطین سلف و وزرا و ملوک باخلف بیامیزد^۱ و طریقه ایصال خلف با سلف محافظت نماید^۲ و نسق و ترتیب شهور و اعوام مرعی دارد^۳ و از مقاربت اعصار که از لوازم تاریخ است تجاوز جایز ندارد^۴ و خدمتی بجای آرد^۵ که تا قیام قیامت آثار آن خدمت باقی ماند و رغبت مطالعه کنندگان صاحب همت از مطالعه نبشته مورخان و استماع اخبار مؤلفان تاریخ کم نشود قدر فضل و فضایل ارباب هنر ازینجا معلوم می شود که پادشاهان خزاین جهان و دقایق عالم بر اهل شمشیر صرف کردند و بندگانرا ببهای گران در تحت رقب و ملک آوردند و ایشانرا در ملک جهان مشارک و مساهم خویش گردانیدند و هیچکس از ایشان بیش از مدت حیوة وفا ننمود و بعد از انقضای ایام عمر بکاری نیامد و دبیری هیچ^۵ تا کاغد و قرص نداد که دو

۱. MG. بیامیزند - T. بیامیزد.

۲. MG. نمایند - T. نماید.

۳. MG. دارند - T. دارد.

۴. MG. ندارند - T. ندارد.

۵. MTG₃ ؟ پنج G₁ G₂ ou هیچ.

درم سیم سیاه ارزد تا^۱ ذکر ایشان بر صحیفه ایام نکاشت و داغ ایشان بر پیشانی روزگار نهاد و نام ایشان تا ابد مخلص و موبد گردانید و بطون دفاتر و متون صحایف بذکر ایام و اقوال ایشان آراسته کرد و این دولت را اندازه کجا بود که شخصی از دنیا رفته باشد و حیوة و مدت او سپری گشته و هیچ اثر از ملک و خدم و حشم و اعوان و انصار و خویش و قرابت و زن و فرزند و غلام و کنیزک و خزاین و دفاین در عقب او نمانده و محامد و مآثر او هر روز و هر هفته بسمع سلاطین و ملوک و اکابر هر عهد و عصر برسد و بر زبان بزرگان هر عصری در حالت استماع هر اثری رحمه الله طاب^۲ الله ثراه طاب مشواه^۳ انا الله برهانه برآید یکی گوید صدآفرین برو باد دیگری گوید صدرحمت برین جهاننداری که او کرده است دیگر از دانستن احوال انبیا و حوادثی که بدیشان رسیده و تلقی کردن ایشان حوادث و وقایع را برضا و صبر و نجات یافتن از بلاها و سیلت امیدواری عالمان علم تواریخ می شود و از وقوع بلاها متنوع که بر اولیا و انبیا که بهترین فرزندان آدم اند علیه السلام نازل شده است دلهای موقنان اسلام از وقوع حوادث و نوایب نمی افتد بلکه قرار دلهای سلاطین و ملوک و وزرا و اکابر در ظهور واقعات جدید و حوادث زمن از دانستن تاریخ است که اگر جهاندارانرا از حوادث فلکی صعوبتی سخت پیش می آید امید گشاد آن منقطع نمی شود و تداوی وقع امراض ملکی از معالجه وقع مرضها که پیشینان کرده اند روشن می گردد

۱. emeud MSS om.

۲. طیب - Tin marg.

۳. Tom - طاب مشواه .

و از حوادث ظنی و وقایع وهمی که در صدد درآمده باشد احتراز در دل می افتد و علامات حوادث پیش از وقوع از دانستن علم تاریخ روشن می شود و در ترجمه سخنان بزرگمهر آمده است که علم تاریخ مؤید و معین رای صوابست که علم باحوال سلف در صحت رای خلف شاهی عدل است دیگر آنکه تجدید حالات و تقریب روایات موجب میلان خاطرست و از مطالعه تطلع مقدمات مقامات اسم سالفه و نمونه های تأثیرات اجرام عالم علوی و آثار حوادث عالم سفلی مرد مهذب عقل و مجرب نفس می گردد و در کلام عرب آمده است هی لقاح العقول و مشکاة الافهام و زناد التجارب و منهاج الاعتبار و جدد السالك و شعور درین علم وسیلت رای راست و تدبیر درست است چرا که از مطالعه تجارب دیگران شخص صاحب تجربه می گردد و خود حکمت الهی چنان اقتضا کرده که بقای انسان بالشخص محالست و العمر قصیره^۱ والصناعة طويلة والوقت ضيق والتجربة خطر والقضاء عسر بنا بر تنسیق این مقدمات شرف علمی که بدان مجاری احوال متقدم و کیفیت مال قرون متقدم [شعر]

سلمات و حزناً نفعاً و ضرراً جزراً و مدّاً حلواً و صراً

معلوم شود و معنی کفی بالتجارب تا دیا و ینقلب^۲ الاحوال عظة وضوح یابد و حکم السعید من اتعظ بغيره ومن لم یعتبر بمن سبقه یعتبر به من لحقة نقاب اشتباه بردارد توان دانست که در چه درجه مکانت باشد و منافع

۱. sic MTG - قصیره ۱۰.

۲. T. ینقلب - ینقلب ۲۰.

آن جمیع فرق را شاید و مسود و فاضل و مفضول چگونه شامل افتد فواید
 علم تاریخ نامحصورست از تفکر در امور گذشتگان و اعتبار از احوال ایشان
 و تجارب در مهمات و مصالح ملک و آثار دولت هر طایفه^۱ و سبب نکبت
 هرقومی و تنبیه نفس بر مصایب دنیوی از قرون ماضیه و اسم سالفه و غیر
 ذلک معاً لا یحصی [شعر]

بدان علم تاریخ را مختصر	که این علم علمیست بس معتبر
نبینی که حق با نبی در نبی	گذشته حکایات گوید همی
ازین علم مایه بیفزایدت	بیابی ازان هرچه می بایدت
چراغ فصاحت برافروزدت	سخنها نیکو بیاموزدت
چو آگاه باشی ز نسل کسی	خبر داری از فرغ واصل کسی
بدانی کش آن پایه ازمام و باب	رسیدست یا کرده است اکتساب
و دیگر چو آید بگوش شهان	حدیث گذشته مهان جهان
که هر پادشاهی که خیرات کرد	خدایش بنیکی مکافات کرد
و گر پیشوای بد اندیش بود	باخر همو دشمن خویش بود
از احوال دیرینه گیرند ^۲ پند	وزین داستانها پذیرند ^۲ پند
به نیکی گر آیند و بد کم کنند	دل مردم از داد خرم کنند
به بین کین سخنها چه فرخنده اند	که از یادشان مردگان زنده اند

دیگر بایاد دانست که مبنای علم تاریخ بر صدق است چنانکه

۱. T یک از طوایف - طایفه ۱.

M. پذیرید ، گیرید - TG پذیرند ، گیرند ۲.

ابرهیم صلوات الرحمن علیه از حضرت عزّت جلّ جلاله درخواست می کرد
 واجعل لی لسان صدق فی الاخرین^۱ و در توییح دروغ نویسان حق سبحانه
 و تعالی میفرماید یحرّفون الکلم عن مواضعه^۲ و نیز تألیف کردن تواریخ
 با کابر و معارف و مشاهیر که بحرّیت و راستی و درستی منسوب باشند
 مخصوص است که در علم تواریخ نقل خیر و شرّ و عدل و ظلم و استحقاق
 و غیر استحقاق و محاسن و مقایح و اطاعت و معاصی و فضایل و رذایل
 سلف است که تا خوانندگان خلف ازان اعتبار گیرند و منافع و مضار جهاندار
 و نیکوکاری و بد کرداری دریابند تا نیکوکاری را اتّباع نمایند و از بد کرداری
 پرهیزند^۳ پس سورّخ باید که همچنانکه فضایل و خیرات و عدل و احسان
 پادشاهی و بزرگی می نویسد از آنچه معلوم او شده است باید که مقایح و
 رذایل او مستور ندارد و طریقه منادمت در نوشتن تاریخ معمول^۴ نکند و
 نظر او دیناً و اعتقاداً صدقاً و مذهباً اخبار راستی و درستی بود و اگر حکایتی
 نامعقول بدو رسد باید که آنرا ترک کند مگر آنکه در غایت شهرت باشد
 اگرچه هر چند در تواریخ سخن مخالف معقول یابند آنرا بر ضعف اعتقاد
 سورّخ حمل نباید فرمود^۵ چه نظر سورّخ بر تزییف مذهبی و ترجیح ملّتی

۱. Q. XXVI, 84.

۲. Q. IV, 48 ; V, 16, 45.

۳. M. پرهیزند - GT پرهیزند.

۴. T. عمل - MG معمول.

۵. T. کرد - MG فرمود.

نیست اورا حکایت هر طایفه بر حسب روایت ایشان نقل باید کرد نه بروفق معتقد خود لاجرم از طعن طاعن و وقیعت معترض ایمن باشند و حواله مطاعن با مدعیان آن طایفه بود و راوی بحکایت کفر کافر نشود باید که آنچه نویسد بی میل و تعصب نویسد و چون اخبار تواریخ بی سند است و اعلام معاملات سلاطین و اکابرست مورخ باید که چنان باشد که درنشته بی سند او اعتقادات مطالعه کنندگان راسخ گردد و در میان معتبران اعتبار یابد و هو اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب.

مدینه فاضله در روایات اسلامی

سید محمد علی جمال زاده

جهانی که عقل و عاطفه در آن حکمروا باشد از دیرگاه غایت
آمال دانشمندان و آدمیانی که شایسته نام آدمی هستند بوده است. از «مدینه
فاضله» افلاطون و از کشور «اوتوپیا» ی طوماس مورس انگلیسی و بلده
«فالانستر» دانشمند فرانسوی شارل فوریه اطلاعاتی در دست است و کتابها
در آن باب نوشته شده است.

در روایات اسلامی هم اخباری موجود است که تا اندازه ای دلالت
بر همین مطلب که در حقیقت آرزوی باطنی مسلمانان واقعیت دارد چنانکه
در «ترجمه تفسیر طبری» (طهران، ۱۳۳۹ هجری شمسی، مجلد دوم،
صفحات ۵۴۲ - ۵۴۷) در ضمن تفسیر آیه «و من قوم موسی امة یهدون
بالحق و یعدلون» (الاعراف، ۱۵۹) چنین آمده است^۱:

«و عبدالله بن العباس روایت کند از پیغمبر علیه السلام که او گفت
که آن شب که مرا با آسمان بردند جبریل مرا پیش ایشان برد^۲ باز گردیدن

۱- با مراعات املاء متن

۲- بموجب «ترجمه تفسیر طبری» (طهران، ۱۳۳۹ هجری شمسی، مجلد
دوم، صفحات ۵۴۱-۵۴۲) این قوم گروهی اند از بنی اسرائیل از سبطی از آن دروازه *

و ایشان با پیغمبر صلی الله علیه و سلم سخن گفتند و پیغامبر با ایشان سخن گفت و جبریل علیه السلام ایشانرا گفت که می شناسند این کس را که با او سخن می گویند گفتند نمی شناسیم . گفت این محمد است رسول خدای عزّ و جلّ و او را فرستاده است بر سالت . گفتند آری . ایشان ایمان آوردند بدو و هر چه او گفت باور داشتند و گواهی دادند که او پیغامبر خدای است و هر چه او گفت باور داشتند و او را گفتند یا رسول ما را موسی بن عمران وصیت کرده است و گفته است که هر کسی از شما بمحمد رسید و تا بوقت رسیدن او زنده ماند و او را اندر یابد باید که از خویشتن و از من که موسی ام او را سلام کنید و بدو ایمان آورید و او را راست گوی دارید . پس پیغامبر علیه السلام جواب سلام موسی و آن ایشانرا باز دارد .

پس پیغامبر جواب و سؤال کرد با ایشان و گفت این سرایها شمارا

و خانها همه برابر می بینم ، چرا چنین است ؟

گفتند از بهر آنست که ما گروهی ایم که عیب یکدیگر نکنیم که

کسی کاری کند بنیک و بد . دیگر پرسید که بدین خانهای شما هیچ در

سبّ که بودند . گروهی گویند از آن دروازه سبّ نه سبّ و نیم ایشان اند . چنان که گفت هم اندرین سورت و قطعناهم فی الارض امّا منهم الصالحون و منهم دون ذلک و بلوناهم بالحسنات و السيّئات لعلّهم يرجعون (الاعراف ، ۱۶۸) امّا این آیت که گفت منهم الصالحون ایشان بمشرق بودند از پس ناحیت جین آنجا که آفتاب برآید از پس رودی که آن رود ریگ روانست و نام آن رود اردوان است و این نه سبّ و نیم آنجا بودند و دوسبّ و نیم بهمه جهان پراکنده بودند و این نه سبّ و نیم بودند که خدای عزّ و جلّ گفت منهم الصالحون .

نمی بینم ، چرا چنین است ؟

گفتند از بهر آن که ما کالای یک دیگر نبریم و دزدی نکنیم و درهای خانه حاجت نباشد . دیگر پرسید که چون است که از شما هیچ کس نخندد و نه گرید .

گفتند ما هرگز نخندیم و نه گرییم . گفتند از بهر آن که خدای عزّ وجلّ ما را خبر کرد اندر کتاب خویش . گفت دوزخی آفریده ام که پهنای آن چندان است که از این کناره جهان تا بدان کناره دیگر و قعر آن تا بطبقه زیرین زمین و ایزد تعالی سوگند یاد کرد دست که من دوزخ برکنم از پریان و مردان همه ، و ما را از ترس این هیچ خنده بکار نیاید و این آنست که گفت عزّ وجلّ ولكن حقّ القول منی لاملأن جهنم من الجنه والناس اجمعین (السجده ، ۱۳) .

پس پیغامبر گفت صلی الله علیه که بر مردگان خویش چرا نگریید ؟ گفتند یا رسول الله چگونه گرییم بر مردگان که ما همه گذرنده ایم و ناچار می باید مرد و آن راهی است که از آن هیچ چاره نیست و خدای تعالی بداده باشد و هم ازو بازستاند . گریه چرا باید کرد و او بحقّ تر است بدانچه کند و اگر دهد و اگر ستاند حکم او را باشد .

پس پیغامبر ایشانرا پرسید که از شما هیچ کس بیمار باشد ؟

گفتند یا رسول الله بیمار آن باشد که گناه کند و ما همه معصوم ایم از گناه بدعای پیغامبر با موسی بن عمران .

پس پیغامبر صلی الله علیه و آله پرسید که پس چون بمیرید چون بیمار

نباشید ؟

گفتند هر که را از ما روزی سپری شود ملک الموت بیاید و جان او بستند و او بمیرد و ما هم آنجا یگانه که مرده باشد او را دفن کنیم .

پس پیغامبر صلی الله علیه و آله پرسید که [آیا] هیچ اندوهگن شوید ،

یکی از شما اگر دختری آورید ؟

گفتند نه ولكن ما را اگر یکی را دختری آید يك ماه روزه بداریم

شکر خدای را عزّوجلّ که ما را فرزندی داده باشد که او خدای عزّوجلّ را یاد کند و از پس مرگ ما بر ما دعا کند بنکوی و چون یکی را از ما پسری آید دو ماه روزه بداریم شکر خدای را که ما را پسری داده باشد که از پس ما یادگاری باشد اندر دنیا و ما را بدعای خیر یاد می کند و آمرزش از خدای عزّوجلّ می خواهد ما را .

پس پیغامبر علیه السلام ایشانرا پرسید که [آیا] شما زنا کنید ،

یا باشد اندر میان شما که زنا کنند ؟ گفتند نه یا رسول الله ولكن اگر یکی از ما خواهد که زنا کند چنان داند که خدای عزوجل آتشی بفرستد و او را بسوزاند و هلاک کند یا او را بزمین فرو برد .

پس پیغامبر علیه السلام پرسید که [آیا] اندر زمین شما ماران و

کژدمان باشند ؟

گفتند که بلی یا رسول الله ، باشند . گفت با ایشان چه کنید ؟

گفتند یا رسول الله ایشان بر ما همی روند و ما برایشان همی رویم و نه ما را از

ایشان رنجی باشد و نه ایشانرا از ما گزندی رسد. ایشان از ما ایمن باشند و ما از ایشان ایمن.

پس پیغامبر علیه السلام پرسید ایشانرا، گفت آیا شما را گوسفندان باشند؟

گفتند که بلی یا رسول الله باشند. گفت چه کنید ایشانرا؟ گفتند که پشم ایشان ببریم و از آن لباس کنیم و گلیمی کنیم چندان که ما را کفایت باشد و از گوشت ایشان بخوریم و ما همه مردمان این دیه اندر اصل و فرع این گوسفندان یکسانیم، هیچ کس را از ما چیزی از ایشان حق تر نیست از دیگری و نه زیادی باشد یکی را بر دیگری.

گفت پیغامبر صلی الله علیه که [آیا] هیچ خرید و فروخت کنید، [آیا] هیچ چیز بر شما سنجند یا شما برایشان سنجید و هیچ چیز بر شما پیمایند یا شما برایشان پیمائید و [آیا] ترازو و پیمانه در میان شما باشد؟ گفتند که ما نخریم و نه فروشیم و نه بر کسی سنجیم و نه کسی بر ما سنجد و در میان ما خود ترازو و پیمانی نباشد.

پس پیغامبر علیه السلام پرسید که شما از چه خورید و از کجا خورید؟

گفتند که ما بدین کناره دریا رویم و آنجا یگانه یا روی زمین کشت بکنیم چندان که کفاف ما باشد و خدای عز و جل از آسمان باران فرستد تا بروید و بهر وقتی که آن را آب باید همچنان حق تعالی باران بفرستد تا آن وقت که آن غله برسد و چون رسیده باشد برویم و آن را درو کنیم و

بیاوریم و در اندرونی نهیم اندرین دیه و هر کسی بقدر حاجت چندان که کفایت باشد می‌رویم و برمی‌گیریم و آنچه بکار نیاید هم آنجا رها کنیم.

پس پرسید پیغمبر صلی الله علیه [آیا] شما مباشرت کنید ؟

گفتند بلی یا رسول الله ما را خانهاست تاریک این کار را و چون خواهیم که مباشرت بکنیم جامها نهاده است این کار را آنجامه درپوشیم و اندر آن خانه تاریک شویم چنان که مرد زن را نبیند و زن مرد را نبیند و آنجا مباشرت کنیم .

پس پرسید پیغمبر علیه السلام که [آیا] شما زروسیم در کنج

خانها نهید ؟

گفتند یا رسول الله زروسیم کسی درکنجی نهد که برخدای

عزوجل استوار نباشد. آن کسی که چنان داند که خدای عزوجل او را روزی تواند داد و بدهد او را بزر و سیم و گنج چه حاجت باشد .

* * *

پس چون پیغمبر صلی الله علیه وسلم این سئوالها از ایشان بکرد

وایشان جواب باز دادند پس پیغمبر علیه السلام ده سورت قرآن بر ایشان خواند که بمکه فرو آمده بود و هیچ فریضه نیامده بود بجز نماز و زکوة .

پس پیغمبر علیه السلام ایشانرا قرآن اندر آموخت و ایشانرا نماز کردن فرمود و زکوة دادن فرمود و هم اندر شب از پیش ایشان برگردید و این گروه اند که خدای عزوجل گفت و من قوم موسی امه یهدون بالحق و به

یعدلول و بالله التوفیق .

روایت در اینجا پایان میگیرد و بموجب آن میتوان تاحدی نظر مفسرین اسلامی را در باره بلده فاصله بدست آورد و این نظر را میتوان بقرار ذیل خلاصه نمود :

۱ - ساکنین بلد منظور مردمانی هستند که عیب یک دیگر نمیکنند و به نیک و بد دیگران کاری ندارند .

۲ - خانه های آنها در ندارد چون دزدی در میان آنها وجود ندارد .

۳ - هرگز نمی گیرند و نمی خندند .

۴ - بیمار نمیشوند چون معصومند و بعقیده آنها بیمار آن باشد که گناه کند .

۵ - اگر زنشان دختر بزاید اندوهگین نمیشوند و خدا را شکر میکنند و یک ماه روزه میگیرند و اگر دارای اولاد ذکور بشوند دو ماه روزه میگیرند و شکر پروردگار را بجا میآورند .

۶ - زنا نمیکنند .

۷ - با مار و کژدم سازگارند بدون آنکه آنها را از ایشان رنجی باشد و یا مار و کژدم را از آنها گزندی رسد .

۸ - گوسفندان آنها مشترکاً تعلق بتمام افراد دارد بدون آنکه

کسی را حق بیشتری باشد و بدون آنکه زیادتیی باشد یکی را بر دیگری .

۹ - خرید و فروش نمیشناسند و لهذا ترازو و پیمان هم ندارند .

۱۰ - زراعت میکنند و هر کسی بقدر حاجت چندان که کفایت باشد از محصول برمیگیرد.

۱۱ - مباشرت با زنان در نظر آنها مانند رفتن بمستراح کاریست ضروری ولی شرم انگیز که در تاریکی و پنهانی انجام میدهند چنانکه مرد زن را و زن مرد را نبیند.

۱۲ - پول و زروسیم ندارند و ذخیره نمیکند چون معتقدند که خدا روزی آنها را میرساند.

مسلم است که بلدۀ فاضله یا بهشت موعود و وطن حقیقی از نظر عرفای ما بکلی صورت دیگری دارد و آنرا از زبان مولانا جلال الدین رومی میتوان بطریق ذیل خلاصه نمود :

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن جائی است کورا نام نیست
ابونصر فارابی نیز در قسمت آخر کتاب «آراء اهل المدینة الفاضله»
(هرچند بعضی از ارباب تحقیق در نسبت این کتاب به فارابی تردید کرده اند)
شرایط مدینۀ فاضله را بمتابعت از افلاطون مشخص و مقرر داشته است
چنانکه بعضی از آن شرایط و کیفیات با آنچه افلاطون فرموده است موافق
و بعضی دیگر متفاوت است و رویهمرفته با آنچه در ضمن این مقاله در روایت
مربوط بمعراج حضرت ختمی مرتبت آمده است تفاوت بسیار دارد و چون
در اینجا منظور تنها نقل همان روایت بود از شرح و بسط عقاید فارابی
خودداری شد و اگر کسی بخواهد در باب مدینۀ فاضله بر طبق عقیده و آراء
فارابی اطلاع بیشتری بدست بیاورد باید بکتاب او مراجعه نماید .

دیباچه

درست سی سال پیش از این (یعنی روز پنجشنبه ۳ آوریل ۱۹۳۱)
پرفسور هانری ماسه دانشمند ایران شناس فرانسوی و استاد عالی مقام زبان فارسی
در دانشگاه پاریس بدعوت انجمن مطالعات ایرانی خطابه ای در باب شعر
فارسی ایراد فرمود که بسیار مورد تقدیر و تجلیل دانشمندان و ادبای دودمملکت
قرار گرفت .

این بنده نویسنده که در آن تاریخ افتخار سردبیری (سکرتتر) آن انجمن را
بر عهده داشتیم با سر محرز قلبی و انگیزه روحانی کلمات گرانبهای آن استاد
جلیل را بفارسی در آوردم که لطف آن تمام و فایده آن عاید خاص و عام
گردد .

اینک که جشن هفتاد و پنجمین سالگرد ولادت با سعادت آن استاد
فرزانه را برپا میکنیم مناسب دیدم که همان کلمات طیبات را که جامه
گزاره فارسی را به تن آراسته هدیه پیشگاه فارسی زبانان شعر شناس و سخن دانان
ادب دوست بنمایم و برگ سبزی درویشانه تحفه آن آستان بیاورم . چون
مبدء اوست ، منتها هم خود اوست .

گفت خست از چه غم لیلی تنم باز چاره آن بلیلی میکنم

درد لیلی را بلیلی میبرم ز آن فنینه باز باده میخورم

تهران - دسامبر ۱۹۶۱ م . علی اصغر حکمت

ادبیات فارسی

ترجمه کنفرانس پرفسور هانری ماسه بتاريخ پنجشنبه ۳۰ آوریل ۱۹۳۱

در انجمن مطالعات ایرانی، درموزه کیمه، پاریس

علی اصغر حکمت

خانمها، آقایان؛

سال گذشته در اولین جلسه این انجمن در ضمن کلام از صفات اصلیّه هوش و قریحه ایرانی که به نزد من کمال و ثبات آن انکارناپذیر است مختصراً اشاره نمودم. امروز میخواستم که درباره یکی از نویسندگان بزرگ ایران صحبت نمایم، لیکن انتخاب یک نفر مابین آنهمه برای من موجب تردید بود. از اینرو با خود گفتم قبل از بحث در یک موضوع محدود شاید بهتر آن باشد که ادبیات فارسی را من حیث مجموع مورد بحث قرار دهم و از این سبب قصد آن نموده‌ام که خلاصه از ادب لغت فارسی بسمع شریف برسانم. این ادبیات بطور کلی بذکر چند اسم مردان بزرگ که در تاریخ عمومی ادب مقامی ارجمند دارند خلاصه میشود. و آنان عبارت‌اند از سعدی، حافظ، عمر خیّام و بالاخره فردوسی.

از آنجا که آثار و دواوین این نویسندگان عظیم‌الشان در فرانسه چندان معروف نیست و هم‌چنین از آنجا که ترجمه‌های اخیر آثار آنان که

در کتابفروشیها یافت میشود غالباً منطبق با اصل نمیشود، یعنی بطور کلی نه با صورت متن توافق دارد و نه با معنای آن، و هم چنین علاوه بر آن مؤلفین و شعراء نامی که نامشان شهرتی بحق و بسزا دارد باز عدهٔ عدیدی از شعراء و نویسندگان فارسی هستند که در عرض آن اساتید واقع شده اند ولی در فرانسه حتی نام ایشان تقریباً مجهول مانده است از اینرو یکی از مقاصد مهمهٔ انجمن مطالعات ایران آن است که افکار عمومی فرانسه را بتدریج به آثار قلمی و نتایج فکری بزرگان ایران پیش از پیش آشنا نماید.

تاریخ یک ادبیات کهن سالی را که آثار آن از قرن یازدهم تا قرن بیستم تدریجاً ادامه یافته است در عرض یک ساعت خلاصه کردن امری بسیار صعب و مشکل است که من نیز بر آن کار جرات نخواهم کرد، بلکه زمینهٔ کلام خود را محدودتر از آن قرار داده میخواهم که در ضمن سخن از پارهٔ احساسات و مواهب که بنظر من مختص نویسندگان و مؤلفین ایرانی است بیان نمایم و نسبت به نویسندگان قدیم (کلاسیک) که در آینده دربارهٔ آنها بتفصیل صحبت خواهم کرد، در اینجا باشاره اکتفا کرده آنگاه بطور خلاصه از ادبیات فارسی جدید در قرن نوزدهم و بیستم سخن گویم.

علت اینکه مخصوصاً دو قرن اخیر را مورد بحث قرار میدهیم آن است که بعضی از ارباب ذوق و حتی کسانی که از ادبیات ایران آگاهی کامل دارند غالباً گمان میکنند که زبان فارسی آخرین تیری که در ترکش قریحه خود داشته است در پایان قرن پانزدهم انداخته و بعبارة اخیری ادبیات فارسی از آداب قرون وسطی بشمار میرود و از آن هنگام که عصر «رنسانس» در ممالک غربی فتح و پیروزی یافت ادب فارسی تقریباً رو بزوال نهاد، در صورتیکه حقیقت امر چنین نیست.

اگر در ازمنهٔ اخیر به نویسندگان صاحب قریحه فوق العاده تصادف نکرده‌ایم، دلیل بر آن نیست که ادبیات فارسی حیات جاویدی خود را از کف داده است. امیدوارم شما نیز براین معنی اکنون بخوبی پی برده و بر صدق این مقال تصدیق فرمائید.

وقتی که اولین گوهر برگزیدهٔ این رشته گرانها را بنظر بیاوریم ابتدا مارا باعجاز معتقد می‌کند زیرا اثر مذکور بدون هیچ مقدمه مانند مینرو Minerve که دفعهٔ از سرژوپیتتر Jupiter خارج شد آن نیز در منتهای کمال ناگهانی قدم بعرصه وجود گذاشت. آری اگر منظومهٔ عظیم فردوسی یعنی شاهنامه را کسی بگشاید و آن نامهٔ نامی که نتیجهٔ ذوق و قریحهٔ سرشار ایرانی و پایه‌گذار حقیقی ادب فارسی در آغاز قرن یازدهم است مورد تدقیق قرار دهد در آن چه می‌بیند؟ - لسانی می‌بیند که کاملاً بصورت شکل درآمده صاحب نحو منظمی که میتواند افکار و احساسات بلیغه را بطور فصاحت تعبیر نماید و نیز صاحب مجموعهٔ لغاتی غنی و بارور دارای اصطلاحات و تعبیرات فنی، درحالی که از استعمال کلمات عربی بقدر امکان در آن اجتناب کرده است. و نباید فراموش کرد که این منظومه شصت هزار بیت میباشد. در همان تاریخ بطرف ممالک غربی نظری افکنده مشاهده میکنیم که در فرانسه هنوز هیچگونه آثار ادبی کتبی بوجود نیامده بود. فقط ادب آندوره عبارت بود از سرودهایی که نغمه‌سرایان دوره گرد سرودهای عامیانه populaire در قصرها و در میدانهای جنگ می‌سرودند، و آن یک نوع اشعاری بود که بطور شفاهی نقل و انتقال می‌شد. آداب کتبی خیلی دیرتر از آداب شفاهی یعنی در نیمهٔ اخیر قرن یازدهم بظهور رسید که تقریباً سه ریع قرن بعد از پیدایش شاهنامه است.

البته بسیاری از حضار یکی از منظومجات بزرگ قرون وسطای فرانسه مانند شانسون دو رلان (La Chanson de Roland) را در لغت اصلی خوانده‌اند. از آنوقت که ترجمه‌های متعدّد از این اُرجوزه بفرانسۀ جدید امروزی بظهور آمد، (مخصوصاً ترجمهٔ اخیر بقلم ژوزف بدیه Joseph Bédier) کاملاً واضح گشت که تا چه پایه اختلافی عظیم مابین لغت فرانسه در قرون وسطی و لغتی که امروز مورد تکلم ماست وجود دارد. لیکن در مورد کتاب شاهنامه چنین نیست. ما امروز نسخهٔ اصلی آنرا با کمال سهولت (مثل زبان فارسی امروزه) میتوانیم بخوانیم و باستانی معدودی لغات کهنه که در آن کتاب یافت میشود برای ایرانیان عصر حاضر زبان فردوسی بمراتب آسان‌تر از آن فرانسه است که رنساوار و مونتنی در نوشتجات خود بکار برده و ما را قدست و کهنگی آن بحیرت می‌اندازد. جوانی و تازگی این شاهکار بزرگ را سبب چیست؟ برای جواب این سؤال باید نظری سریع به مقدرات مملکت ایران قبل از پیدایش ادب فارسی بیندازیم، تا به بینیم که آن موجودی جدیدالولاده نیست بلکه یک نوع تجدید حیات (رنسانس) میباشد که در ادبیاتی دیرین و باستانی بظهور رسیده و این تجدید حیات پانصد سال بر زمان رنسانس ممالک غربی سبقت دارد.

سلسلهٔ سلاطین ایرانی (ساسانیان) در قرن سوم مسیحی سلالهٔ پارت یا اشکانیان را که در تحت نفوذ مدنیت یونانی بودند برانداخت. این سلاله سعی مینمودند که مملکت شاهنشاهی عظیم ایران را که سابقاً کیان یا هخامنشیان تأسیس نموده بودند از نو تشکیل دهند لیکن کشمکش دائم آنها با قیصرهٔ روم شرقی (بیزانس) که در حقیقت دنبالهٔ گیرودار اسلاف

اشکانی آنها با روم غربی بود آنها را خسته و فرسوده میساخت . اعراب در اواسط قرن هفتم از این خستگی و فرسودگی استفاده کرده بعد از دو جنگ بزرگ مملکت ایران را بحیطة تسخیر درآوردند .

آن مملکت در قرون متوالیه تابع حکمرانان عرب گردید و نباید فراموش کرد که لسان و ادب عربی در آن زمان بمنتهای رشد بالغ گردیده بود و این لغت در آن اوان در ممالک شرقی وضعی شبیه زبان لاتین در ممالک غربی حاصل نمود . بدلائل بسیار میتوانیم معتقد شویم که ایرانیان نیز مانند سایر ملل مغلوبه میبایستی زبان ملت غالب را اتخاذ نمایند ، لیکن چنین نشد . در آخر کار جز مقداری کلمات و لغات (الفاظ واصطلاحات علمی) از زبان عربی چیزی عاریه نمودند . آری طرز کتابت و خط عربی را نیز کاملاً اخذ کردند . این خط با اینکه تعلّم و استعمال آن خیلی مشکل است معذک از رسم الخط قدیم ایران یعنی (پهلوی) که در زمان ساسانیان استعمال می شد اشکال آن کمتر است . خیلی محتمل است که این تغییر خط نتیجه طبیعی کسوف ناگهانی و متمادی ادب مکتوب دوره ساسانیان از قرن هفتم تا قرن یازدهم باشد .

اینکه گفتیم ادب مکتوب از آن جهت است که در عرض این دوره طولانی نفوذ اعراب صاحبان ذوق و طبع در شهرهای بزرگ ایران به لغت عربی قصاید مدیحه برای اسراء و بزرگان می ساختند یا اشعار دیگر میسرودند ، ولی در قراء و قصبات لغات و زبانهای محلی همه وقت وجود خود را حفظ میکردند . حتی در ادوار درخشان ادب پاره از شعراء اشعار مختلف بآن زبانهای محلی سروده اند . این مطلب از آنجا ثابت و معلوم میشود که وضع و شکل کهنه و قدیمی این لغات و لهجات هنوز در اماکنی که محلّ

استعمال و تکلم بوده است باقی میباشد . باین ترتیب شبیه بآنچه که در فرانسه قبل از ظهور ادب مکتوب بوجود آمده بود در ایران نیز وضعیتی ایجاد گردید ؛ مانند نغمه سرایان فرانسه (Jongleurs) که در دنبال زائرین در اطراف نواحی قطع طریق میکردند، در ایران نیز شعراء رحاله همقدم کاروانها در اقطار مملکت راه می سپردند . در این باب مخصوصاً مطالعاتی که مسیو ژوزف بدیه (Joseph Bédier) در موضوع حماسه های فرانسوی نموده است یادآوری میکنم .

این شعراء دوره گرد در ضمن انواع منظومات طویل و قصیر میسرودند ولی طبعاً به کتابت و تحریر آن عنایتی نداشتند . آنها این استعداد و قریحه یعنی بدهاوت طبع را از خود بجای گذاشته اند که هنوز در محیطهایی که چندان خط و کتابت ترقی و تکامل حاصل نموده همان قریحه و ذوق یافت میشود و در بعضی از نواحی ایران هنوز این استعداد زنده و موجود است . بدین منوال این مغنیان دوره گرد اجزاء و قطعات مختلفه از سر گذشتها و افسانه های پهلوانی و حکایات مذهبی ایران باستانی را در هر گوشه و کنار منتشر می کردند .

در آن هنگام که خرد خرد خلافت بغداد مانند کارتج قدیم ملعبه سپاهیان مزدور اجنبی نژاد گردیده بود و دائماً بر ضعف آن میفزود و در نتیجه خانواده های امراء و سلاطین ایرانی الاصل در انتهای قرن دهم توانستند که در اقطار شرقی ایران تأسیس حکومت های ملی بنمایند ، شعراء نیز از نواحی دور دست بیرون آمدند . چون مبنای سخن بیان مطالب عمده است لذا اسامی آن شعرا را در اینجا ذکر نمی نمایم . فقط کافی است که بگوییم شعر فارسی بعد از آنکه سالیان دراز بلباس عامیانه در اطراف شاهراه ها سرگردان بود ،

در آن وقت جامهٔ درباری پوشیده و در زیر سایهٔ امراء ایرانی که مهتر از همهٔ سامانیان در خراسان بودند جای گرفتند. این ناحیه که در شمال شرقی ایران واقع است همهٔ وقت کانونی برای ایجاد خمیرمایهٔ سیاسی و ادبی و مذهبی ایران بوده است، و امراء سامانی فی الحقیقه معمار و بانی این بنای جدید ادبی بودند و همین تنها یادگاری است که دورهٔ کوتاه سلطنت آنانرا ابدی و میخلد میدارد.

سامانیان یکی از شعراء خود را مأمور کردند که سراسر افسانه‌ها و داستانهای ایران باستان را که هنوز در خاطره‌ها مانده و دست فراموشی بر آن راه نیافته بود در طی یک کتاب جمع‌آوری کند. این شاعر در آغاز این کار بزرگ که چند سال بعد از او بصورت کتاب شاهنامه درآمد متأسفانه وفات یافت، لیکن چون قدم اول برداشته شده بود سلطان محمود غزنوی که خانوادهٔ سامانیان را مغلوب نموده بود فردوسی را مأمور کرد که عمل سلف خود را پایان بربساند و این بود که فردوسی در مدت سی سال شاهکار قریحهٔ بزرگ خود را بقلم آورد. امشب از این شاعر بزرگ و کتاب او بیش ازین سخنی نمیگوئیم زیرا که جشن هزار سالهٔ تولد وی نزدیک است و شاید در آن موقع بهتر فرصت باشد که بافتخار نام نامی او داد سخن بدهیم.

قبل از آنکه از این موضوع دور شویم باید این نکته را که یکی از خصائص ادب فارسی است در اینجا ذکر کنیم، که گرچه تجدید حیات ادبی اساساً در آثار شعریه بوجود آمد ولی لغت عرب همچنان برای بیان معانی علمی و مذهبی باقی بماند. و اگر بخواهیم نام مؤلفین ایرانی نژاد که بزبان عرب کتب و رسائل علمی نگاشته‌اند ذکر کنیم فهرستی طولانی باید ترتیب بدهیم، حتی حکیم ابوعلی ابن سینا طبیب و فیلسوف معروف که ایرانی

خالص است همیشه برای مؤلفات خود زبان عرب را بکار میبرد است ولی وی نیز در آثار ادبی خود زبان فارسی را استعمال فرموده زیرا که این حکیم بزرگوار که از برگزیده‌ترین نمایندگان روح انتقادی قرون وسطی است گاهگاهی از سرودن شعر خودداری نمی‌کرده است، و یک سبک خاص شعر که عبارت از رباعی باشد استعمال می‌نموده است. در تمام ادوار ادبی ایران طرز (رباعی) محبوب گویندگان بوده است بطوریکه آنرا باید از لحاظ انواع شعر یکی از انواع مخصوصه ادب فارسی دانست. گرچه تمام شعراء بزرگ رباعی شعر سروده‌اند ولیکن در آنمیان دو یا سه شاعر هستند که کلام خود را منحصر بآن کرده و در آن شیوه بحد استادی رسیده‌اند؛ و این یکی از رباعیات بسیار زیبای ابن سیناست:

از قعر گل سیاه تا اوج زحل کردم همه مشکلات عالم را حل
بیرون جستم ز قید هر مکر و حیل هر بند گشوده شد مگر بند اجل
اشعار غزلی یا بزمی (Lyrique) در این دوره تماماً در وصف احساسات و عواطف غم‌انگیز و از انقضاء زمان و گذشت روزگار است که دمبدم ما را بمرمزل مرگ نزدیک می‌کند، گرچه این عاطفه و احساس در تمام ادوار ادبی در ضمن کلام گویندگان زنده و نمایان دیده میشود. برای مثل یکی از قطعات فردوسی را که در عین حال اشعار بزمی نیز می‌سروده است در اینجا ذکر میکنم:

بسی رنج دیدم بسی گفته خواندم ز گفتار تازی و از پهلوانی
بچندین هنر شست و دو سال بودم چه توشه برم ز آشکار و نهانی
بجز حسرت و جزو بال گناهان ندارم کنون از جوانی نشانی
جوانی من از کودکی یاد دارم دریغ از جوانی دریغ از جوانی!!

این قطعه فردوسی را باربائی این سینا که فوقاً ذکر شد تطبیق نمائید
 آنگاه بیاد آورید کلام گوته (Goethe) شاعر آلمانی را که در مقدمه فوست
 (Faust) میگوید :

« دریغا ! پاچه پایه محنت و درد حکمت و فقه و طب و الهیات را
 آموختم ... » در اینجا مشاهده میکنم که در طی مرور ایام و در اماکن
 گوناگون این ستاره خاکی چنانچه بودلر (Baudelaire) فرانسوی میگوید :
 « اشکال والوان و اصوات همه جا و همه وقت یک آهنگ دارند » و نیز ملاحظه
 مینمائیم که مفهوم و معنای بدبینی (پسی سیزم) بمنتهای کمال در کلمات
 شعراء بعد از فردوسی نیز نمایان شده است ، و در همین معنی ابیاتی چند از
 حکیم کسائی برای شما میخوانم :

بسیصد و چهل و یک رسید نوبت سال	چهارشنبه و سه روز باقی از شوال
بیامدم بجهان تاچه گویم و چه کنم ؟	سرود گویم و شادی کنم بنعمت و مال
ستوروار بدنیا گذاشتم همه عمر	که برده گشته فرزندم و اسیر عیال
یکف چه دارم ازین پنجه شمرده تمام	شمار خانه با صد هزار گونه و بال
من این شمار باخرچگونه فصل کنم	که ابتد اش دروغ است و انتهای محال
درم خریده آرم ستم رسیده حرص	نشانه حدثانم شکار ذل سئوال
دریغ فر جوانی دریغ عمر لطیف	دریغ صورت نیکو دریغ حسن و جمال
کجا شد آنهمه خوبی؟ کجا شد آنهمه عشق؟	کجا شد آنهمه نیرو؟ کجا شد آنهمه حال؟
نهیب مرگ بلرزاندم همه شب و روز	چو کودک کان بدآموز را نهیب دوال

یک قرن بعد از فردوسی ناصر خسرو حکیم اخلاقی و سیاح و داعی
 بزرگ مذهبی که یکی از بزرگترین نویسندگان ایران و دارای قوه ابتکاریّه
 عظیمی است ، در اشعار خود همین نغمه را میسراید آنجا که میگوید :

بگذشت ز هجرت پس سیصدنود و چار بنهاد مرا مادر بر مرکز اغبر
 بالنده بیدانشن مسانند نباتی کز خاک سیه زاید و از آب مقطر
 از حال نباتی بر رسیدم بستوری یکک چند همی بودم چون مرغک بی پر
 در حال چهارم اثر مردمی آمد چون ناطقه ره یافت در این جسم مکدر
 این عاطفه غم انگیز را یکی از شعراء دیگر ایران توانست با طرزی
 دیگر که بایجاز الفاظ و بلاغت معانی توأم بود بسراید و همین دو خاصیت
 اشعار او را نه تنها در داخل ایران بلکه در خارج آن سرزمین نیز مشهور
 ساخت . این شاعر عمر خیّام است . گرچه بعضی از سخنوران ایران با او
 همدوش بلکه براو برتری دارند ، لیکن آنانرا طالع مدد نکرده است که
 مترجمی دارای استعداد بسیار و قریحه بزرگ در اروپا بدست آورند .

در سال ۱۸۵۸ فیتس جرالّد (FitzGerald) کلمات عمر خیّام را بزبان
 انگلیسی ترجمه نمود . ولی عمل او در حقیقت ترجمه تحت اللفظ نبود بلکه
 اتخاذ فکر و معنای کلمات او بود که بامنتهای سهارت به کسوت زبان دیگر
 درآورد . شاید این معنی بر شما مجهول باشد که این ترجمه هنرمندانه
 قبل از آنکه کسب موفقیت و شهرت نماید مدت دو سال در انبار ناشر و طابع
 خوابیده بود ولی کامیابی آن را دو سبب بود : اولاً طرز و نوع شعر ، یعنی
 رباعی ، که خیام اتخاذ نمود مترجم نیز عیناً پیروی کرد ، زیرا که در رباعی
 یک فکر کامل و یک معنی تمام در چهار مصراع خلاصه میشود و بالتّیجه
 دارای ایجاز و کمال بلاغت میگردد ، ثانیاً قوه ابتکاریه شاعر شرقی که
 از لحاظ بیان احساسات آمیخته بشک و حیرت شباهت کاملی به نویسندگان
 جدید غربی دارد .

از ذکر این نکته غفلت نباید کرد که عمر خیام حکیمی عالم بود .

عظمت و جلال رتبه شاعری او قدر و منزلت علمی او را غالباً از خاطر می برد .
وی منجمی است که در ایجاد تقویم و سنین جلالی پنج قرن قبل از اصلاح
گریگوری تقویم ایام و سنین را اصلاح نمود و هم چنین اولین کسی است
که تحقیقات منظمی در معادلات جبری درجه سوم بعمل آورد . من نمیخواهم
مراتب علمی خیام را در اینجا بشمارم و تنها بذکر چند رباعی از او اکتفا
می نمایم . گرچه غالب رباعیات که باو نسبت داده اند از او نیست ، ولی
مقداری از آنها را باید از خود او دانست که از آنجمله است :

چون حاصل آدمی در شورستان جز خوردن غصه نیست یا کندن جان
خرم دل آنکه زاین جهان زود برفت آسوده کسی که خود نیامد بجهان ..
رباعی ذیل دارای معنای لطیفی است که غالباً در کلمات خیام دیده
میشود و آن عبارت است از یاد اموات و گذشتگانی که بر روی خاک آنها
آدمیان راه می سپارند :

پیش از من و تو لیل و نهار بوده است گردنده فلک نیز بکاری بوده است
زنهار قدم بخاک آهسته گذار کان مردمک چشم نگاری بوده است
در رباعی ذیل خیام را روح یأس و نومیدی مافوق الطبیعه نمایان است :
گر آمدنم بمن بدی نامدمی . . . ورنیز شدن بمن بدی کی شدمی
به زان ندی که اندرین کون و فساد نه آمدمی نه شدمی نه بدمی
بطوریکه مشاهده مینمائیم در این اشعار معنای مرارت آمیز بدینی و
یأس جلوه گر است و از این رباعیات جز طعم نیستی و زوال بذایقه نمی رسد
و بنظر می آید که برای شاعر جز طریق یأس و نومیدی راه مفّری نبوده است ،
در صورتیکه در بعضی دیگر از رباعیات افکار و معانی دیگری است از
این قبیل :

«برخلاف بخت برخواستن چه فایده؟ و در برابر تقدیر مقاومت کردن چه حاصل؟ چه بدرستی میدانیم که ما موجودی حقیر و ناتوانیم و از اینرو باید خویشتن را شاد داریم.»

و نیز در اشعار او مضمون دیگری می‌یابیم که مضمونی خاص و متمایز است و آن عبارت است از «باده‌پرستی». چگونه این مضمون تمایز و اختصاص دارد؟ از آنجا که عقیده باده‌پرستی در نزد شاعری که دیانت او رسماً نوشیدن می را بر او حرام کرده است، بروز این عقیده کاملاً غیر منتظر می‌باشد. هر چند این معنی را در اشعار سایر سخنوران نیز میتوان یافت ولیکن غالباً ایشان در پرده مضامین باده‌پرستی معانی صوفیانه خواسته‌اند و از (می) شراب ازلی و صهبای عرفانی قصد کرده‌اند، لیکن خیام ازین لفظ ظاهراً هیچگونه مفهوم مجازی قصد نکرده و باده را صرفاً برای ذهول و فراموشی مطلق می‌طلبیده است، و این رباعی یکی از آن گونه است:

چون آمدنم بمن نبد روز نخست و این رفتن بمراد عزمی است درست
برخیز و میان ببند ای ساقی چیست کاندو جهان بمی فرو خواهم شست
همچنین خیام بی‌آنکه از شراب ناب راحتی جان بجوید می‌توانسته است از آلام درونی خود در هنگام هجوم غم و محنت بافکار لطیفه دیگر تسلی جوید، چنانکه گوید:

بر چهره گل نسیم نوروز خوش است

در زیر چمن روی دل افروز خوش است

ازدی که گذشت هرچه گوئی خوش نیست

خوش باش و زدی مگو امروز خوش است

و نیز ایرانیان را میلی است برآنکه ساعات طولانی را بخوشی و خوشکامی در بوستانی باصفا و در کنار جوی و طرف آبگیر بگذرانند . و من زائد میدانم که از باغهای ایران سخن بگویم چه شاعر فرانسوی لکونت دلیل (Le Conte de Lisle) « گلهای اصفهان » را چنانکه باید شهرتی بسزا داده است.

در سرزمین ایران که باستانی قطعات شمالی یادروادیهای کوهستانی طبیعت بطور کلی خشک و سخت است از اینرو این بوستانهای نزهت انگیز صفا و لطافتی دیگر دارد ، و همین است که مرا ناگزیر می دارد از آنکه بخصوصیتی دیگر که از خواص ممتاز شعر فارسی است اشارتی نمایم . و آن عبارت است از طبیعت شهرنشینی و غریزه مدنیت ، چه باستانی بعضی از شعراء جدید سخنوران قدیم ایران مناظر عظیم و با ابهت طبیعت را وصف نکرده اند ، یعنی آنرا چنانکه خود اوست بخود او تشبیه ننموده اند ، بلکه با اعمال انسانی تطبیق نموده و از صور و اشکال عالم جمادات یا از اشیائی که مورد استعمال روزمره است تشبیهات و استعارات ساخته اند . باغ و بوستانی که در نقاشیهای ایرانی مصور است اگر مشاهده کنید با طریقی که نویسندگان ایران آنرا توصیف کرده اند بی شباهت نیست . بعضی امثال که ذیلاً ذکر میشود این ادعا را ثابت می کند . اینک دو قطعه شعری ذکر میشود که شاعر آن در قرن دوازدهم مسیحی می زیسته است و در وصف بوستان و مناظر محدود چمن و مرغزار دستی قوی دارد ، و اشعار او با اشعار فصلی سن لامبر (St. Lambert) خالی از مشابَهت نیست .

تغزل در وصف بهار

مشک و شنگرف است گوئی ریخته در کوهسار
نیل و زنگار است گوئی پیخته در جویبار
طبل عطار است گوئی در میان گلستان
تخت بزاز است گوئی در میان لاله زار
از زمین گوئی برآوردند گنج شایگان
بر چمن گوئی پراکندند در شاهوار
از شکوفه باغ شد مانده رخسار دوست
واز بنفشه راغ شد مانده زلفین یار
فرشهای عبقری افکنده شد در بوستان
جامه های ششتری گسترده شد در کوهسار
که کنار سبزه پر عنبر کند باد صبا
که دهان لاله پر لؤلؤ کند ابر بهار

تغزل در وصف خزان

تاخزان زد خیمه کافورگون در کوهسار
مفرش زنگار سان برداشته از مرغزار
گشت دست یاسمین از دست او بی دستبند
گشت گوش ارغوان ز آسیب او بی گوشوار
دانه نارست سرخ و روی آبی هست زرد
اینعجب گویا بعدا خون آبی خورده نار

باغها یبزم همی پرزنگیان پای کوب
چهر اندوده بقیر و جامه آلوده بقار
تا که دررقص آمدند این پای کوبان خزان

سازها کردند پنهان مطربان نوبهار
شاید این اشعار بنظر ما خالی از تصنع نیاید ولی باید آنرا بمیزان ذوق
اهل زمان سنجید و نباید فراموش کرد که در اروپا نیز نویسندۀ سونژ دوپلی فیل
(Songe de Polyphile) بزبانی که با اشعار معرّی بی شباهت نیست سخن
گفته است و هم چنین اشعار قیمتی و پرارزش قرن هفدهم ما دارای لطائفی
نظیر آن میباشد.

هم اکنون گفتیم که بعضی از شعراء ایران کلام خود را تنها به سرودن
رباعی اختصاص داده اند ، همانگونه که در فرانسه سولاری (Soulayry) و
هردیا (Hérédia) هر دو به سرودن اشعاری بطرز سونه (Sonnet) معروف
و نامبردار هستند. یکی از این گویندگان رباعی که با افکار عارفانه خود را
درست مقابل خیام جای داده ابوسعید ابوالخیر است . خیلی متأسفم ضیق
وقت اجازه نمیدهد پاره از رباعیات منسوب باین شاعر بزرگ را در اینجا نقل
نمایم. این مرد بزرگوار که نام او نزد اروپائیان تقریباً مجهول مانده است
در این شیوه اگر برخیم برتری نداشته باشد علی التحقیق در عرض اوست .
خواجه ابوسعید را شاید بتوان گفت که مؤسس و بانی اشعار عرفانی میباشد
که ابتدا در قالب محدود رباعی بطور ایجاز افکار صوفیانه را تلخیص نمود
که پس از چندی بصورت هزاران مثنوی بطور تفصیل انبساط یافت .
این طرز شعر (مثنوی) که محتوی لطافت نمایان است باید بیشتر از آنچه

هست مورد بحث ما واقع شود. خلاصهٔ مقال آنکه فردوسی نخستین استادی است که در سرلوحهٔ سرایندگان مشنویات (رزم‌نامه) قرار گرفته و بعد از او گویندهٔ دیگری است که شاید به عظمت قدر و کمال منزلت او نباشد، و اگر تنوع افکار او را ندارد لیکن بهمان درجهٔ استادی صنعتگر میباشد. این شاعر بزرگ به نظامی موسوم است. مقایسه و ترجیح یکی از این دو برد دیگری بهمان درجه مشکل است که بخواهیم مابین کورنی (Corneille) و راسین (Racine) ترجیحی قائل شویم. ما باید آن دو را هر یک بجای خود بستائیم، بدون اینکه یکی را برد دیگری ترجیح و برتری دهیم.

متعاقب مشنوی فردوسی که رزم‌نامه است و مشنوی‌های نظامی که افسانه‌سرانی است یک سلسله مشنویات دیگر بظهور رسیده‌اند، مخصوصاً در قرن سیزدهم میلادی که همه به معانی عرفانی و عقاید صوفیانه مخصوص‌اند. این مشنویات که محتوی برتغزلات گوناگون و توانی تمثیلات و اشارات مبتنی بر تفکر و مراقبه است تماماً روی این قضیه بنا شده است که «انسان مخلوق فناپذیر باید وجود خویش را در ذات ابدی حق محو و فانی نموده و باقی به بقای او گردد». این بیان مختصر برای شرح تصوّف فارسی کافی نیست و بهتر آن است که مستقیماً مبادی عرفانی را شرح و بیان کنیم و بعضی از کلمات شعراء عارف مشرب را نقل و استشهاد نمائیم.

نخست از سعدی شروع میکنیم. البته خیلی مستبعد است که کسی از ادبیات فارسی سخن بگوید بدون اینکه از اشعار این استاد نمونه‌ای نیابد. میتوان گفت که سعدی در عالم تصوّف ایرانی نمایندهٔ افکار معتدلی است، همانطور که سنت بوو (Sainte Beuve) در رومانتیسم فرانسه نمایندهٔ جنبه معتدل آن میباشد.

از لحاظ شیوه سخن و زیبایی کلام سعدی فی الحقیقه موجد طرزی است که در لطافت و رقت بمنتهای حد رسیده است. مقلدین سعدی برای وصول باین مرحله کمال کوشیده ولی در صورت سازی ظاهری فرد افتاده اند، در صورتیکه کلام سعدی علاوه بر حسن صورت دارای معانی جمیل و افکار لطیف است. اینک قطعه از او که مشتمل بر یک معنای محدود می باشد در اینجا ذکر می کنیم:

شنیدم که وقتی سحرگاه عید
یکی طشت خاکسترش بی خبر
همی گفت ژولیده دستار و موی
که ای نفس من درخور آتشم
ز گرمابه آمد برون با یزید
فرو ریختند از سرائی بسر
کف دست شکرانه مالان بروی
ز خاکستری روی درهم کشم!

در قرن سیزدهم شاعر دیگری در ردیف سعدی یافت میشود که وی نیز عارف بزرگی میباشد موسوم به عطار. جنبه صنعتگری او به مراتب کمتر از مقام سعدی است لیکن در مراحل تصوف و عرفان دارای ایمان و عقیدتی عمیق است. اینک نمونه از اشعار او:

بوقت نزع پیری زار بگریست
چنین گفت او که اندر قرب صد سال
کنون خواهد گشاد آن در بیکبار
که آگه نیستم کاین در به عادت
فرو میافتم از چرخ برین من
در آن ساعت که جان از تن جدا شد
از این سو تن به بیهوشی فرورفت
که داند کاین دو چون از هم جدا شد
بدو گفتند پیرا گریه از چیست
دری میگویم من در همه حال
از آن میگیریم از حسرت چنین زار
شقاوت میگذاید یا سعادت
کیجا آیم ندانم بر زمین من
دو عالم آنزمان از هم جدا شد
و از آنسو جان به خاموشی فرورفت
کیجا بود و کیجا آمد کیجا شد

باتدقیق در این قطعات مشاهده میشود که چقدر اسرار آنجهانی شعراء ایران را بخود مشغول داشته است.

اکنون درباره شعراء صوفی مشرب ایران سخن را بنام مولانا جلال الدین رومی خاتمه میدهیم. این استاد بزرگوار که من او را فرشته این مکتب نامیده‌ام مؤلف منظومه عظیمی است که در بیان منظومجات عرفانی همان منزلت را دارد که منظومه فردوسی در میان اشعار رزمی دارا میباشد. در اینجا چند شعری از مثنوی معنوی نقل میکنیم و مخصوصاً بسبب شباهتی که در مفهوم آن باقطعه ناصر خسرو که فوقاً ذکر شد دارد، محلّ ملاحظه میباشد.

از جمادی مردم و نامی شدم	و از نما مردم ب حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	از چه ترسم کی ز مردن کم شدم
بار دیگر من بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پُران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
بار دیگر بایدم جستن زجو	کل شی ها لک الا وجهه

اکنون باید دانست که ترقی تدریجی مثنویات فارسی از رزم نامه به عرفانیات چگونه بوقوع پیوست. در اثر عمل ها و عکس العمل های متعدد در زبان فارسی تکاملی شبیه بآنچه که در زبان فرانسه روی داد مشاهده میشود، یعنی ابتداء مثنویات جنگی یا حماسه ها و سپس تعداد زیادی تألیفات عرفانی (نه فقط در قرون وسطی بلکه بعد از آن نیز) بظهور رسید. آبه برمون (L'Abbé Brémon) در تاریخی که از احساسات مذهبی دفرانسه نوشته است کیفیت این سیر و تحوّل را بخوبی بیان کرده است.

در ایران علاوه بر تأثیر قضایای ادبی یک عامل سیاسی نیز در آن اوان

مداخله در این امر می نمود که صاحبان افکار لطیفه را از حیات صوری ظاهری به زندگانی باطنی و معنوی متوجه می ساخت. این واقعه عبارت بود از حمله مغول در قرن ۱۳ میلادی.

تا اینجا کمتر از امراء و حکمرانان ایران سخن گفتیم زیرا که در قرن یازدهم الی سیزدهم آن مملکت از گیر و دارهای مهم سیاسی و اجتماعی در امان بود و نسبتاً در سکون و آرامش بسر میبرد. ولی در حمله مغول میتوان گفت در آن واحد بدترین و بهترین حوادث برای مملکت اتفاق افتاد. زیرا مغولها در عین آنکه حقیقتاً وحدت سیاسی اقالیم آسیا را تجدید نمودند و در عین آنکه شاهراههای بزرگ تجارتی را مرست کردند (واهمیت این امر خطیر را نباید خرد و حقیر گرفت)، ولی در همان حال از هر قسمت آن سرزمین که عبور کردند آنرا با خاک یکسان ساختند و در هر گوشه و کنار سیلهای خون جاری ساختند.

مغولها چگونه بایران آمدند؟ از دیر زمان ساکنین آسیای شرقی برای رویه آموخته شده بودند که پیوسته بطرف مغرب مهاجرت نمایند. در تاریخ که مسیورنه گروسه (René Grousset) از آسیا نوشته است علل این مهاجرت را بیان کرده. مطالعه این موضوع از زمینه بحث ما خارج است. آنچه را که در اینجا میتوانیم گفت آن است که در اثر ضعف خلافت بغداد در تمام عالم اسلام تجزیه و تفریق بمنتهای شدت بروز کرده بود. تمام امارت های کوچک مسلمان پیوسته بایکدیگر مشغول زد و خورد و نزاع بودند. بالاخره همه آنها طعمه ایلات جنگجویی شدند که در اراضی بایر زندگانی میکردند و برای اغنام و احشام خود در طلب مرتع می گشتند. از طرف دیگر در حالتی که

امپراطوری وسیع عرب ریزریز می‌شد امپراطوری چین که در سایه یک سلاله سلطنت ملی از هرج و مرج خارج شده بود خرد خرد طوائف بیابان گرد را که همواره او را تهدید میکردند بطرف مغرب آسیا بیرون راند.

در آسیای غربی سه حمله متوالی بعرصه ظهور رسید: اول حمله سلجوقیان در قرن یازدهم، دوم حمله مغول چنگیزی در قرن سیزدهم، سوم حمله مغول تیموری در قرن چهاردهم. شرح تاریخ تبدلاتی که در طول این حوادث هولناک عارض تمدن ایرانی شد ما را از موضوع بسیار دور میکند. فقط عطف کلام باین نکته جائز است که این تمدن لطیف ولی قوی، نه فقط در برابر این طوفانهای مهیب مقاومت نمود بلکه عاقبه الامر خود را بر آن گروه مهاجم وفاتح مسلط و مستولی ساخت. در اثنای این ادوار زبان فارسی که جانشین لغت عرب شده بود در تمام آسیای غربی رواج داشت و این اختلالات سیاسی مانع آن نشد که دونفر گوینده و سخنور جلیل القدر در کشور ایران بعرصه ظهور آیند: یکی حافظ ودوسی جاسی.

حافظ را شاید بتوان گفت که بزرگترین شاعر بزمی «لیریک» در زبان فارسی است. وقتی کسی می‌بیند که اهالی ایران با چه درجه تمجید و تحسین و پاچه‌پایه نیایش و ستایش از او سخن می‌گویند و اشعار او را میسرایند چنین نتیجه میگیرد که این همان ذوق حال و قریحه سیال ایرانی است که در قالب فردوسی و پیکر حافظ حلول و جلوه گری کرده است. ولی از طرف دیگر برای بیگانگان حافظ شاعری است بغایت صعب و دشوار که همواره مترجمین کلماتش بایأس و حرمان رویو شده‌اند. معذک من نمیتوانم خود را از ترجمه نمونه از سخنان او برای شما معاف نمایم، گرچه مبادرت باین امر

از طرف من نهایت بیباکی است . نخست میخواستم غزل زیبایی که روی
سنگ مزار او در شیراز حک شده است برای شما نقل نمایم ولی چون فهم
بسیاری از اشعار حافظ مانند کلام سایر شعراى عارف مشرب مستلزم یک نوع
مقدمات ذهنی است از اینرو ترجیح میدهم که غزل دیگر حافظ را که در
سرگ فرزند خود ساخته است برای شما بخوانم :

پلبلی خون جگر خورد گلی حاصل کرد

باد غیرت بصدش خار پریشان دل کرد

طوطی را بخیال شکری دل خوش بود

ناگهش میل فنا نقش امل باطل کرد

قرّة العین من آن میوه دل یادش باد

که خود آسان بشد و کار مرا مشکل کرد

روی خاکی ونم چشم مرا خوار مدار

چرخ فیروزه طربخانه ازین کهگل کرد

آه و فریاد که از جور حسود مه و مهر

در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد

نزدی شاه رخ و فوت شد امکان حافظ

چکنم بازی ایام مرا غافل کرد

اما جاسی . این گوینده بزرگ دارای قریحه قابل انعطاف و متنوعی
بوده است . در آن واحد شاعر رزمی و بزمی و عرفانی است و نیز حکیمی الهی
و مترجمی از احوال بزرگان میباشد . غالباً و برا نسبت به شعر کلاسیک ایران
«خاتم الشعراء» لقب میدهند . یعنی میگویند که دوره ادبیات عجم به او
خاتمه پذیرفت ، ولی برخلاف این عقیده من میل دارم واضحاً در نظر شما

ارائه دهم که ادبیات فارسی در ادوار اخیر نیز نویسندگان و گویندگانی در کمال استادی بظهور آورده است.

در قرن شانزدهم یک سلاله ملی که موسوم به «صفوی» است در روی خرابه سلطنت مقتدر مغول بنا شد که در آن میان از همه مهم تر شاه عباس اول است. این خاندان وحدت سیاسی و ملی ایران را از نو تأسیس کرد، و ارتباط آن مملکت را به اروپا شروع نمود که بعدها این رشته ارتباط دائماً رو به تکامل نهاد (برای دانستن این ارتباطات میباید به کتابی که اخیراً بنام « ایران و رابطه آن با غرب » منتشر شده و تألیف آقای دکتر سیاسی است مراجعه نمود).

در میان ده دوازده نفر بهترین شعرائی که در قرن شانزدهم و هفدهم میزیسته اند باید بالاخص عارف شیرازی و صائب تبریزی را نام برد . اینک قطعه از عارفی که در آن از حریفان نفاق پیشه که در هنگام مرض بعیادت او آمده بودند شکایت کرده است . میگوید :

تن اوفتاده بدین حال و دوستان فصیح	بدور بالش و بستر ستاده چون منبر
یکی بریش کشد دست و کج کند کردن	که روزگار وفا با که کرده جان پدر
بجاه و مال فرومایه دل نباید بست	که جاست دولت جمشید و فراسکندر
یکی بنرمی آواز و گفتگوی حزین	کند شروع و کشد آستین بدیده تر
که جان من همراه این ره است و باید رفت	تمام راه روانیم و دهر را کب بر
یکی بچرب زبانی سخن طراز شود	که ای وفات تو تاریخ انقلاب و سیر
فراهم آی و پریشان مدار دل زنهار	که نظم و نثر تو من جمع میکنم یکسر
پس از نوشتن و تصحیح میکنم انشا	بمدعای تو دیباچه چو درج گهر

چنانچه هستی فهرست دانش و فرهنگ چنانچه هستی مجموعه صفات و هنر
 بنظم و نثر درآویزم و فرو ریزم اگرچه حصر کمال تو نیست حد بشر
 خدای عزّ وجلّ صحتّم دهد، بینی که این منافقان را چه آورم برسر
 در قرن هجدهم قریب به شصت نفر شاعر بظهور آمدند که یکی از آنمیان
 دیگران را تحت الشعاع قرار داد. وی هاتف اصفهانی است. این دوبیت که
 منسوب باوست و قطعه بی نهایت لطیفی است برای شما نقل و ترجمه میکنم.
 آن نشان میدهد که چگونه در شعراء ایران مدتها قبل از پیدایش رومانتيك
 در فرانسه مسئله تضاد «Antithèse» قرار گرفته است.

یاد داری که وقت آمدنت همه خندان بدند و تو گریان
 آنچنان زی که وقت رفتن تو همه گریان شوند و تو خندان

بالاخره در قرن نوزدهم يك تجديد حيات واقعی در شعر فارسی بظهور
 رسید. رجوع به طرز کلاسیك قدیم همانا صفت ممتاز این عصر تجدید حیات
 است که برخلاف شیوه‌ها و اسلوبهای خاص قرون اخیره سبك قدیم معروف
 به «ترکستانی» دوباره شیوع و رواج یافت. در میان شعرای متعدد این دوره
 قآانی مخصوصاً از لحاظ افکار مختلف و معانی متنوّع محلّ توجه است. وی
 در شعر فارسی طرز نوینی بظهور آورد و تا درجه روح شکّ و «سپتی سیزم» که
 بارویه ولتر Voltaire خالی از شباهت نیست در اشعار او دیده میشود، چه
 بعضی از تألیفات ولتر در همان زمان که قآانی میزیسته یعنی در حدود سال
 ۱۸۵۰ بفارسی ترجمه شده و کاملاً در معرض مطالعه عمومی بوده است.
 برای شرح این موضوع آنچه را که کنت دگوبینو «Comte de Gobineau» در
 یکی از کتب خود نوشته است باید ملاحظه نمود. در مطالعه منظومجات

قائنی مخصوصاً قصائدی که در وصف نوروز و جشن های آغاز سال سروده است این معنی مشاهده میشود که وی همواره بیتی چند در وصف نوروز گفته و سپس به بیتی دیگر در موضوعی دیگر متصل ساخته : از این قبیل که (در چنین روزی من در گوشه کلبه خود بامحبوب خویش آرمیده بودم ...)

در اینجا یکی از تغزلات قائنی را که در وصف زمستان است و باطرزی که شعراء قدیم در توصیف بوستان و بهار داشته اند و مثال آن فوقاً ذکر شد تفاوت دارد، نقل میکنم . ملاحظه باید کرد که در آن قطعه تاجیه درجه وصف حقیقی «رئالیم» وجود دارد :

ساقی در این هوای سرد زمستان	ساغر سی را مکن دریغ زمستان
سردی دی را نظاره کن که به مجمر	همچو یخ افسرده گشت آتش سوزان
شعله آتش جدا نگشته ز آتش	طعنه زدی از تری بقطره باران
خون بعروق آنچنان فسرده که گوئی	شاخ بقم رسته است از رگ شریان
مغز به استخوان چنان فسرده که گوئی	تعویه کردند سنگ خاره به سندان
رفته فلک با زمین بخشم که گوئی	بر بدنش از تگرگ بارد پیکان
رحم بخورشید آمدم که در این فصل	تا بد هر بامداد با تن عریان

برای اینکه شاهد دیگری برای این تجدید رویه سبک در شعر اقامه نمایم چند شعری از قصیده فرهنگ را که در سال ۱۸۸۷ در هنگام مسافرت و میاحث پاریس سروده و احساساتی را که از تماشای آن شهر بزرگ براو دست داده است در اینجا وصف کرده ، نقل می کنم :

چشم بگشا بیا بین انوار	سوی پاریس از درو دیوار
همگی خواجه های آزادند	نیست مملوک جمله شان احرار

همه دارای شغل و کار خودند
 شهری آراسته چرخ خلد برین
 شب زبس مشعل است و شمع و چراغ
 ماهرویان و گله‌داران را
 همه کالسه‌که‌ها پر از دلبر
 از ترسو! و امنیبوس بسی
 تانیائی و خود نه بینی تو
 راست گویند و راست کردارند
 هرچه گیرند و هرچه بفروشند
 کس نگوید کلام نامربوط
 مهربانی و لطف و خوشخوئی
 همه خلق عیسوی مذهب
 در کلیسا برای خدمت دین
 آن یکی طیلسان کشیده پسر
 در کلیسای نتر دام دیدم
 صورتی نقش کرده بر لوحی
 از سر صدق و از سر اخلاص
 همه پاک و منزّه و خوشخوی

نیست در ملک یک نفر بیکار
 باغی آراسته چو باغ بهار
 نیست فرقی میان لیل و نهار
 بنگر از هر طرف قطار قطار
 همه واپورها پر از دلدار
 هست چندان که ناید آن بشمار
 نکنی بر کلام من اقرار
 راستیشان شده همیشه شعار
 راست گویند در همه بازار
 نشنود کس کلام ناهنجار
 همه با یکدگر کنند ایثار
 همه ملک عیسوی آثار
 هر کشیشی نموده استظهار
 و آنیکی بسته بر کمر زنار
 معتکف مردی نماز گذار
 شکل عیسی کشیده بر سردار
 همه از دین خویش برخوردار
 همه عیسی صفت همه احرار

این شاعر در طی قصیده فوق ابیاتی چند در وصف طرز حکومت جمهوری گفته است. آنچه که در این قصیده شایان توجه است دو مطلب است: اولاً طرفداری

از فکر حریت و اشتراك و ثانیاً تمایل معنوی بسوی فرانسه. ولی این تمایل و التفات نسبت به فرانسه در ادبیات فارسی آثار و شواهد فراوان دارد و مختصّ باین قطعه نیست و لازم نیست که بگویم تاجه پایه ادبیات فارسی اخیراً در معرض تأثیر ادبیات فرانسه واقع شده و چه قدر مبانی وحدت و مشابهت مابین فرانسه و ایران موجود است. در سال گذشته در جلسه افتتاحیه این انجمن نمونه‌ای از کلام حسن مقدّم را ذکر کردم. افسوس این نویسنده جوان را اجل مهلت نداد تاراهی که شروع کرده بود بمنزل برساند. آقای دکتر سیاسی نیز در تزی که اخیراً نوشته وضع فعلی مملکت خود را مطالعه نموده و در آنجا اظهار میدارد که نزدیکترین آداب اروپائی به آداب ایرانی همانا آداب فرانسه است که باید برای تربیت جوانان ایران سرمشق قرار داد. بعقیده من در قبال این احساس مودّت که تا این حد از طرف ایرانیان رسماً ابراز میشود مآراست که بقدر مقدور خویشتن را ملزم نمائیم که آثار صنعتی و ادبی ایران را، نه تنها ایران قدیم بلکه ایران کنونی را نیز، بیش از پیش بشناسیم و با نهایت جدّیت مراقب باشیم که در فرانسه تظاهرات افراد آن مملکت را که پیوسته خود را بما نزدیک می‌کنند با حق شناسی تلقی نمائیم.

در پایان این سخنان یقین دارم که مرا ملامت خواهید نمود که چرا به آثار نثر فارسی اشاره نکردم. آری حق این بود که در ضمن کلام لا اقلّ اسامی نثر نویسان بزرگ عجم را که از قرن یازدهم تا کنون بعرصه ظهور آمده‌اند برای شما ذکر نمایم. هم‌چنین سزاوار بود که از رسائل منشور که در حکایات و امثال اخلاقی به فارسی نگاشته شده و از همه زیباتر بدون شک

کتاب گلستان سعدی است که از آن بفرانسه ترجمه‌های ناقص شده است . شرح روشنی بدهم . و نیز شایسته بود که از تکامل و ترقی که در پیدایش کتب تاریخ دردوره مغول حاصل شد و هم‌چنین از دوشاهکار تاریخی آن عصر که نسبت بدیگران دردرجه اولی واقع شده‌اند اشارتی نمایم . و بالاخره مقتضی بود که از چند نفر نثرنویسان عالی‌مقام دوره معاصر که در سبک و اسلوب خود دارای طریقه زبده و مبتکر رویه نوین هستند سخن بگویم ، لیکن ضیق وقت مرا اجازه نداد و از اینرو ناگزیر قسمت شعر را که فی الحقیقه سرلوحه افتخار قریحه ادب فارسی است برگزیدم .

مجموعه نظم فارسی ، اگر بطور اجمال از ابتدای آن تا انتها نظری سریع بیافکنیم ، در برابر مانند یک دستگاه موسیقی نمایان میشود . نخست حافظ و شعرای غزل سرا ناله‌های زار خود را بابرط بگوش هوش میرسانند . و در پی آنها سراینده‌گان نواهای روحانی یعنی شعراء صوفی مشرب از عطار و مولوی معنوی بازبان نی حکایت‌ها می‌کنند و از جدائی شکایت‌ها می‌نمایند . سپس افسانه‌سرایان شیرین‌سخن مانند نظامی و پیروان او با ارغنونهای بزرگ و دلهای پر صدا الحان مثنویات خود را می‌سرایند . آنگاه عمر خیام و ابوسعید و شاعران دبستان آنان ترانه‌های لطیف و اسرارآمیز با کمانچه‌های روحانی بسمع جان میرسانند ناگهان مارش منظم جنگی از لحن رزم‌نامه‌های فردوسی فضای سامعه را فرامیگیرد و این دستگاه آهنگ‌های پریم وزیر موسیقی بپایان میرسد . آری برای کسی که گوش جانش از این نعمات شیرین روحانی تمتع می‌برد ، وقتی که در اثنای مطالعه اشعار پر از سکون و آرامش صوفیانه که

یادگار کمال آن تمدن قدیم است به خواندن حماسه‌های شاهنامه متوجه
میگردد، مثل آن است که آن نعمات آرام ناگهان به ساروش شجاعانه جنگی
که اثر عهد شباب آن تمدن است در هم می‌شکنند.

و نباید فراموش کرد که همین تمدن کهن است که در آسیای مرکزی
پیش‌آهنگ و جلوخیز قریحه نژادهای هند و اروپائی میباشد.

صادق هدایت نویسنده برجسته ایران معاصر

د. کمیساری

در ماه اوت سال ۱۹۶۱ آقای دکتر علی اکبر سیاسی، رئیس افتخاری دانشگاه تهران و رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه، این جانب را به شرکت در تألیف مجموعه مقالاتی که بافتخار استاد هانری ماسه منتشر خواهد شد دعوت فرموده ارسال مقاله ایرا برای درج در آن مجموعه پیشنهاد نمودند. در ۱۸ آوریل سال ۱۹۶۱ اتحادیه انجمنهای دوستی و روابط فرهنگی با کشورهای خارجی جلسه یادبودی بمناسبت دهمین سال مرگ نابهنگام صادق هدایت، از دانشمندان و فرهنگیان و ادیبان، در خانه دوستی در مسکو برپا داشت. اینجانب در این جلسه سخنرانی‌ای درباره نویسنده نامبرده ایراد نمودم. و چون مستحضر هستم که استاد هانری ماسه مدیر محترم انستیتوی زبانهای ملل خاورزمین نسبت به صادق هدایت توجه و علاقه خاصی ابراز میدارند، مناسب دانستم که متن سخنرانی خود را برای درج در مجموعه نامبرده در پیش تقدیم دارم.

ایران قرون وسطایی بسیاری شعرای بزرگوار و متفکرین نامدار به جامعه تقدیم نموده است که از پیشتازان دوران خود بشمار رفته شاهکارهایی

ایجاد کرده‌اند که اهمیت جهانی دارند . بشریت متمدن پیوسته آنانرا تجلیل می‌نماید و هیچگاه فراموششان نخواهد کرد . ملت ایران نیز بجا و بحق بوجود شعرا و متفکرین خویش مباحثات میکند . همچنین دردوره کنونی، به پیروی از سنت های پرارزش دوران گذشته و با آموختن و دریافتن این سنت ها، شاعران و نویسندگان نوینی، که فرزندان شایسته عصر خود میباشند، پا بمیدان ادب میگذارند .

امروز دومین بار است که ما در این تالار دلپسند خانه دوستی، که برانگیزنده احساسات آرزومندی و امیدواریست، درباره شاعری انسان دوست و شخصیتی پیشرو، یعنی ملک الشعرای بهار، سخن میرانیم . من نیز نمیتوانم از گفتن کلمه ای چند در حق این مرد بزرگوار خودداری کنم . زیرا این سخن پرداز لاغر اندام ، ساده و آرام ولی فعال و خستگی ناپذیر ، خنده رو و مردم نواز و بی اندازه مهربان در این لحظه در نظرم مجسم میگردد . رفتار پر عاطفه و توجه او را نسبت به مردم ، مکالمه آرام و فکورانه ، نگاه ژرف و ریش کوچک درویش منشاء ملک الشعرای بهار را ، که علاوه بر خواص پرارزش هم صحبت گرانمایه بی نیز درباره ادبیات کلاسیک و معاصر ایران بود ، نمیتوان فراموش کرد . بهار را من در آخرین سالهای توقف خود در تهران و در ملاقاتهایی که با ایشان داشتم بدینسان بخاطر سپردم . اکنون نیز این سیمای پرجاذبه همینگونه در نظرم مجسم است و بدینسان همیشه در لوح ضمیرم منقش خواهد بود .

ولی حالا باید راجع به سخنور دیگری ، یعنی درباره نماینده یکی از

سبکهای دیگر ادبیات، صحبت کرد. برای من مایه افتخار بزرگ است که در این مجمع پراچ در باره زندگی و آثار صادق هدایت نویسنده برازنده ایران سخنرانی کنم، نویسنده ای که نشر بدیع فارسی، یعنی جوانترین سبک ادبیات ملی را قرین شهرت ساخته است. صادق هدایت که شیفته و فریفته ملت خود بود در تمام شادیها و دردها شریک و همدرد وی، زندگی و استعداد و قریحه خود را بعنوان یک نفر نویسنده و پژوهنده ژرف بین و نقاش و مترجم زبردست تمام و کمال وقف مردم کشور محبوبش نمود.

در ۱۷ فوریه سال ۱۹۰۳ در حوالی تهران در خانواده اعتضادالملک که اصل و نسبش به رضاقلی خان هدایت، معارف پرور و شاعر و دانشمند معروف ایران میرسد، پسری بدنیا آمد که پدر و مادر او را صادق نامیدند. هدایت حقیقتاً هم تا آخر عمرش مردی راستگو و درستکار بود. پدر و مادرش گاهی میخواستند پسرشان دندان پزشکی بشود و گاهی میل داشتند که او فن مهندسی را فرا گیرد، ولی هدایت به هیچیک از این مشاغل شوقی و رغبتی نشان نداد. در سال ۱۹۲۹ که هنوز دوره هنرهای عالی را پ پایان نرسانده بود باعزمی جزم تصمیم گرفت برشته ادبیات بپردازد.

هدایت مدتها بود که به ادبیات ذوقی فراوان داشت. در سالهای تحصیل در مدرسه نسبت به نظم کلاسیک فارسی شور و شوق زیادی ابراز میداشت و در سن بیست سالگی مجموعه بی بسی جالب و پرمعنا منتشر ساخت. صادق هدایت عمر خیام را که یکی از مردان آزاداندیش و افشاگر بی پروای معایب و مفاسد اجتماع دوران خویش میباشد بعنوان محبوبترین و

سخن‌سنج‌ترین شاعر زمان گذشته برگزید. ولی او به اشعار عمر خیام، که مشحون از آموزشهای فلسفی است، فقط بخاطر ذوق ادبی دلبستگی پیدا نکرد، بلکه رباعیات حکمت‌آمیز عمر خیام را با دقت تمام مطالعه میکرد و میکوشید به اوضاع و محیط واقعی این شاعر نامدار و شرایط ناهنجار دوره او پی ببرد و بدینوسیله با عقب‌ماندگی، بی‌عدالتی و عدم مساوات اجتماعی زمان خود مبارزه کند.

نخستین حکایات و اولین تتبعات صادق هدایت در سالهای هزار و نهصد و بیست در میدان ادبیات پدیدار گردید. ولی این فقط آزمایش استعداد نویسندگی بود. آثار پخته‌تر خود را صادق هدایت از سالهای هزار و نهصد و سی یعنی پس از بازگشت از پاریس به تهران ایجاد نمود. او طی این ده سال مجموعه‌هایی از داستانهای خود را مانند: «زنده‌بگور» «سه قطره خون» «سایه روشن» و دونول بزرگ موسوم به «علویه خانم» و «بوف کور» و نیز مجموعه‌ای از داستانهای هجوی و بذله‌آمیز با شرکت مسعود فرزاد با عنوان «کتاب مستطاب و قوق صاحب» منتشر ساخت. این نخستین دوره سخن‌سرایی صادق هدایت بود، زیرا در این دوران او نیروی استعداد و قابلیت نویسندگی خود را از جهت مشاهده پدیده‌های عمده زندگی و تجسم بدیع موضوعی بسیط در حکایتی موجز بطور کامل بروز داد. در این امر قرابتی بین آنتون پاولویچ چخوف و صادق هدایت مشاهده میشود. بیهوده نبود که او با عشق و علاقه مفروطی از حکایات چخوف ستایش میکرد و با مهارتی فوق‌العاده آنها را بفارسی ترجمه میکرد. ضمناً باید گفت که صادق هدایت نخستین مترجم آثار آنتون پاولویچ بزبان فارسی بود.

آثار سالهای ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ صادق هدایت ضد و نقیض است. در این دوران او پادوگرایش متفاوت کشمکش داشت. در ناولهای او موسوم به «مرگ» «زنده‌بگور» «عروسک پشت پرده» «یوف کور» و آثار دیگری که در نتیجه تأثیر ادبیات اروپای باختری ایجاد شده بود اثر امپرسیونیسم و دکادانس هویدا بود، زیرا او در این ایام در بلژیک و پاریس اقامت داشت و سرگرم مطالعه ادبیات اروپای باختری بود. از جانب دیگر شکاکیت عمر خیام که در صادق هدایت تأثیر بخشیده بود و گاه‌بگاه جنبه یأس و نومیدی به خود سیگرفت بشکل اعتراض خود ویژه‌ای علیه شرایط طاقت‌فرسای زندگی منعکس میگردید. ولی صادق هدایت در همان سالهای هزار و نهصد و سی به ایجاد ناولهای حقیقتاً رئالیستی «سرد خورها» «داش آکل» «طلب آرزش» «علویه خانم» «زنیکه مردش را گم کرد» پرداخت و این آثار گواه بر این بود که در تألیفات وی گرایش دیگری نضج مییافت.

بویژه همین شیوه رئالیستی در دومین مرحله کار نویسندگی صادق هدایت یعنی در سالهای هزار و نهصد و چهل اسلوب عمده و اساسی نویسنده بود، زیرا در آن دوره اوضاع سیاسی ایران تغییر کرده بود. طی این ده سال صادق هدایت دو مجموعه دیگر از آثار خود را که شامل داستانهای «سگ ولگرد» و «ولنگاری» بود منتشر ساخت. او در این داستانها جهات مختلف زندگی ایران را مورد انتقاد قرار داد. صادق هدایت حکایات کنایه‌آمیز «آب زندگی» و «توپ سروارید» را که علیه فاشیسم و استعمار متوجه بود، همچنین داستان مربوط به زندگی کارگران موسوم به «فر دا» و سرانجام داستان

فکاهی «حاجی آقا» را نیز در این دوران بطبع رسانید . پس ما بجا و بحق میتوانیم صادق هدایت را نویسنده‌ای رآلیست و سخنوری واقع بین بشناسیم که تمام جدّ و جهد خود را در راه ترقی و تعالی میهن خویش و بخاطر سعادت و بهروزی ملت خود بکار برده است .

قهرمانان آثار صادق هدایت همانا افراد زحمتکش ، دهقانان ، پیشه وران ، کارمندان و آموزگارانند . او آنها را از زندگی می‌گرفت و آثار خود را بزبانی مینوشت که برای آنان مفهوم باشد . هدایت نسبت به افراد عادی و معمولی احترام و رافت و دلسوزی زیادی ابراز میداشت . کلیه آثار او سرشار از یک اندیشه است و آن اینست که هر انسان حق دارد از عشق و سعادت و شادمانی برخوردار باشد ، ولی افسوس که واقعیت چنین نیست .

موضوع داستانهای صادق هدایت گوناگون است . موضوع حبّ وطن و میهن پرستی در پیسیهای «پروین دختر ساسانی» و «مازیار» انعکاس درخشانی یافته است . ولی نویسنده میهن پرستی دروغین را بانثرویی آشتی ناپذیر افشا مینماید و داستان بذله آمیز «میهن پرست» شاهد صادق و گویای این حقیقت است . هدایت در داستانهای خود موسوم به «طلب آموزش» و «محلّ» و «علویه خانم» تقدس ریاکارانه سالوسان ، جهالت و موهوم پرستی و تعصب مذهبی را بامهارتی تمام بباد استهزا میگیرد . آثار فکاهی «زیربوته» «توپ مروارید» و «آب زندگی» صادق هدایت که در اثر وقایع بین المللی سالهای هزار و نهصد و چهل بوجود آمد سرشار از تنفر و انزجار نسبت به فاشیسم و جور و ستم اجنبیان پرنخوت است که خود را با اصطلاح تمدن گستر وانمود

میسازند. انساندوستی یکی از خواص متمیزه صادق هدایت است که در کلیه آثارش تجسم یافته. ولی این خصیلت بیش از همه در داستان شیرین و دلپسند او موسوم به «داش آکل» تجلی دارد. داش آکل که در وهله اول مردی خشن و عبوس بنظر می آید پس از اندک مدتی برای خوانندگان به مردی فوق العاده نجیب و گشاده دل، شرافتمند و حساس مبدل میگردد که برای نیک دلی و حساسیت بی پایان و بذل توجه پدرانهاش نسبت بمردم محبوب اهل شیراز میگردد. انسان هنگام خواندن این داستان بی اختیار «چلکاش» ما کسیم گورکی را بخاطر میآورد.

صادق هدایت بسیاری از نولهای خود را به سرنوشت زنان ایران، که مجبور به تحمل محرومیت از حقوق در خانواده و جامعه هستند، تخصیص داده است. این وقایع تراژیک در نولهای «آبجی خانم» «زنی که مردش را گم کرد» و «حاجی مراد» بایمانی روشن و رسا نشان داده شده است. در داستان بذله آمیز «حاجی آقا» سیمای این کارچاق کن آزمند که یگانه هدفش سود جوییست ماهرانه ترسیم شده. حاجی آقا برای نیل به هدف خویش از هیچ اقدامی روگردان نیست. او زنان و فرزندان خود را عذاب و شکنجه میدهد، گرسنه میگذازد، علیه افراد باسرف و درستکار به تفتین و توطئه دست میزند، از راه نیرنگ و تقلب منافع هنگفتی بچنگ میآورد و بدین منظور بند و بستهای عجیبی انجام میدهد. پول و سرمایه - اینست خدای واقعی این پارسای سالخورده که بوی شرافت و وجدان و نجابت عادی بمشامش نرسیده است. داستان «حاجی آقا» را از لحاظ موضوع و محسنات بدیعی اش میتوان در ردیف برجسته ترین آثار فکاهی معاصر قرار داد.

صادق هدایت برای فرهنگ و ادبیات روس قدر و قیمتی عالی قائل بود و از دوستان اتحاد شوروی بشمار میرفت. او در سالهای ۱۹۴۳-۱۹۴۴ تحت تأثیر پیروزی عظیمی که ارتش شوروی در پیکار تاریخی استالینگراد بر نیروی هیتلری بدست آورد داستان موسوم به «آب زندگی» را نوشت.

آثار و تألیفات صادق هدایت همه جانبه است. او فقط نوییست و درام نویس نبود. اقامت دوساله او در هندوستان و مطالعات مجدانه اش در باره آثار تاریخی ایران، که بسرپرستی استاد انگلساریا دانشمند شهیر هندی انجام میگرفت، نتایج خوبی بخشید. صادق هدایت در ظرف سالهای بین ۱۹۳۹ و ۱۹۴۵ چندین متن تاریخی از قبیل «کارنامه اردشیر پاپکان» و «گزارش گمانشکن» و «زند و هومن یسن» و غیره را بفارسی معاصر ترجمه نمود و برای آنها مقدمه ها و تفسیرهای علمی شایان تحسین نوشت. باید گفت که اگر سابقاً از این متن های تاریخی که فقط بزبان انگلیسی چاپ شده بود عده معدودی از دانشمندان ایران استفاده میکردند، بعد از کار دقیق و از لحاظ علمی بی خدشه ای که صادق هدایت انجام داد و ضمناً شایسته تقدیر استاد انگلساریا و استاد پورداد گردید این متن های تاریخی در دسترس کلیه ایرانیان پاسواد قرار گرفت.

صادق هدایت آثار فولکلوری بسیار جالبی نیز نوشته است. از آن جمله است مجموعه ترانه های بچه ها و بازیها و رمزها بنام «اوسانه»، مجموعه «ترانه های عامیانه»، قصه های ملی، مجموعه عادات و رسوم ملی ایرانیان موسوم به «نیرنگستان»، دستور علمی راجع به جمع آوری و ثبت مدارك فولکلوری موسوم به «فولکلور یا فرهنگ توده».

میراث ادبی صادق هدایت شامل مقالات ادبی، انتقادی، زیانشناسی و اتنوگرافی، تقریظ‌ها و ترجمه‌هایی از ادبیات اروپایی بزبان فارسی و نقاشیها نیز میباشد. آهوان خوش اندازی که صادق هدایت برای مصور کردن کتب خویش کشیده است بی اندازه زیبا و شکیلند. تصویر لئون تولستوی که صادق هدایت در پاریس نقاشی کرده است نیز شایان توجه است. در این تصویر نویسنده روس باریش سفید بلند و پرپشت، پیشانی بزرگ و چشمان نیمه بسته عاقلانه‌ای نشان داده شده که گویی باقیافه‌ای متفکر نقش بسته است، لابد لئون تولستوی در تصور صادق هدایت بهمین شکل منقوش بوده است. دایره آفرینش همه جانبه این نویسنده بزرگ خوشقریحه با مطالبی که گفته شد محدود نمیگردد. هنوز تمام آثار صادق هدایت گردآوری نشده است. چیزهای زیادی، منجمله میراث بزرگ ادبی او که بشکل مکاتیب و مراسلات نوشته شده، کشف نگردیده. نویسنده رمانها و داستانهای چاپ نشده زیادی داشت که آنها را قبل از مرگش، یعنی در لحظه‌ایکه عارضه یأس و نومیدی بر او مستولی شد، نابود کرد. این دست‌نویسهای صادق هدایت نیز هنوز از حیث تعداد و موضوع معین و مشخص نگردیده است. در اواخر سال ۱۹۰۰ صادق هدایت با پول جزئی که از فروش کتب خود اندوخته بود عازم پاریس شد، بامید آنکه در آنجا فراغت خاطر حاصل نماید. ولی در آنجا نیز او بابتی علائقی و انواع و اقسام دشواریهای زندگی مواجه گردید. او در ۱ مارس سال ۱۹۰۱ مشکلات زندگی خود را برای محمود هدایت برادر خود نوشته بود و ۹ آوریل سال ۱۹۰۱ با گاز خود را مسموم کرد و بدینوسیله رشته حیات خود را قطع نمود.

چنانکه ما از سرنوشت نویسندگان بزرگ میدانیم، شهرت و افتخار و ارزیابی کامل آثار آنان غالباً بعد از وفات نصیبشان میگردد. در مورد صادق هدایت نیز که فوق العاده محبوب و فروتن و نسبت به خود بغایت سختگیر بود همین واقعه رخ داد.

مرگ صادق هدایت موجب تألم و اندوه همگان گردید. نویسندگان، جریده نگاران، دانشمندان، شخصیت‌های اجتماعی و دانشجویان بمناسبت فوت او مقالاتی در جراید و مجلات چاپ ایران و اروپا مندرج ساختند. دوستان و خوانندگان آثار او هر سال جلسه یادبود ترتیب میدهند و کتبی تحت عنوان «یادبودنامه صادق هدایت» چاپ و منتشر میسازند. کتب صادق هدایت که در بسیاری از کشورها خوانندگان زیاد دارد پیوسته تجدید طبع میگردد. بعلاوه تألیفات او بزبانهای مختلف - فرانسوی، چکسلواکی، انگلیسی، ایتالیایی، آلمانی، ترکی ترجمه میشود. در اتحاد جماهیر شوروی برای آثار صادق هدایت ارزش عالی قائل گردیدند. در مدتی کوتاه مجلد آثار منتخبه او بزبان روسی دو مرتبه تجدید طبع شده است. داستانهای او در اتحاد شوروی بزبانهای گرجی، تاجیکی، ازبکی و استونی نیز ترجمه شده است. گذشته از آن درباره زندگی و سخن سرایی این نویسنده پژوهشهایی نیز بعمل آمده و چاپ و منتشر گردیده است.

محققی که امروز از طرف اتحادیه انجمنهای دوستی و روابط فرهنگی با کشورهای خارجی ترتیب داده شده و در آن نویسندگان و شعرا و هنرپیشگان و دانشمندان ایران شناس و دانشیاران و دانشجویان دانشکده‌های خا و شناسی، فرهنگیان و هنرمندان حضور بهم رسانده اند گواه بارز دیگر است بر اینکه محافل

اجتماعی شوروی استعداد و قریحه صادق هدایت را مورد تقدیر و تمجید قرار میدهند.

صادق هدایت، نویسنده برجسته ایران معاصر، مورد تحسین و تقدیر ملت خود و تمام بشریت مترقی گردید. صادق هدایت، فرزند شایسته ایران، نیرو و استعداد فوق العاده خود را تمام و کمال در راه ملت خویش صرف نمود و ملت حق شناس ایران و تمام جهان متمدن همواره با نهایت قدردانی و سپاسگزاری خاطره او را گرامی خواهند داشت.

پرویز ناتل خانلری در سال ۱۹۴۲ به افتخار صادق هدایت قطعه شعری تحت عنوان «عقاب» نوشت و در همان سال آنرا بدوست خود تقدیم نمود. با اجازه حضار محترم قسمت آخر این قطعه را که براساس یک داستان ملی سروده شده است میخوانم. در این داستان گفته میشود که روزی عقاب از زاغ پیروی نموده تصمیم گرفت به لاشخوری بپردازد تا او هم سیصد سال عمر کند. ولی عقاب همینکه مزه لاشه را چشید باتنفر تمام از آن روگردانده بال گسترده و به آسمان نیل فام پرواز کرد و اوج گرفت و دیری نپایید که در فضای لایتناهی از نظر ناپدید گردید. قسمت آخر این قطعه حاکیست:

شهر شاه هوا اوج گرفت	زاغ را دیده بر او مانده شکفت
سوی بالا شد و بالاتر شد	راست با مهر فلک همسر شد
لحظه‌یی چنه بر این لوح کبود	نقطه‌ای بود

و سپس هیچ نبود

روابط ادبی ایران و ماوراءالنهر در سده‌های ۱۶ و ۱۷

عبدالغنی میرزایف

بررسی عمیق روابط ادبی ایران و ماوراءالنهر در فاصله بین قرن شانزدهم و بیستم میلادی (دهم تا چهاردهم هجری) و مخصوصاً قرنهای شانزدهم و هفدهم (دهم و یازدهم هجری) بدون تردید یکی از مسائل مهم ادب‌شناسی این دو مملکت و عموماً خاورشناسی است. در مدت این چهار صد سال با موجودیت رشته‌های عمومی نظم مانند وزن و قافیه، صنایع بدیعه، موضوعات اصلی قدیمی شعر و امثال آن، که بیش از همه ثمره همکاری تاریخی مردم این دو سرزمین و خلق‌های همجوار میباشد، در نتیجه تأثیر عوامل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، مذهبی، فرهنگی و غیره در ادبیات ایران و ماوراءالنهر حوادث ادبی زیادی، نظیر انتشار وسیع اشعار مذهبی در ذکر مصیبت ائمه در ایران^۱ و رواج اشعار اهل حرفه و هنر، در عوض تنزل اشعار خاص درباری در ماوراءالنهر^۲ در نظم روی میدهد که در ادبیات قبل از قرن شانزدهم یا رواجی نداشته و یا عموماً روی نداده بوده است.

-
- ۱ - تاریخ ادبیات ایران از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر، تألیف ادوارد براون، ترجمه رشید یاسمی، جلد چهارم، ص ۳۸، تهران، سال ۱۳۲۹ شمسی.
 - ۲ - سیدا و مقام او در تاریخ ادبیات تاجیک، تألیف عبدالغنی میرزایف، ص ۱۷-۲۸ و ۴۳-۱۲۵، استالین آباد، سال ۱۹۴۷.

این حوادث جدید ادبی از لحاظ محل ظهور و دائرة رواج و انتشار خود بدو قسمت تقسیم میشوند . یکی حوادث ادبی خاص ادبیات ایران و یا ماوراءالنهر و یکی حوادثی که جنبه عمومی دارند ، یعنی مشترکاً در نظم و نشر هر دو مملکت بظهور آمده اند . مثلاً جریان بازگشت ادبی در ایران در آغاز قرن نوزدهم مخصوص ادبیات ایران است و جریان معارف پروری در نظم و نشر در نیمه دوم قرن نوزدهم از خصوصیات ادبیات تاجیک بشمار میرود و اما تسلط سبک هندی در ادبیات قرن شانزدهم و هیجدهم از آن حوادث تاریخی است که^۱ از لحاظ ادبی جنبه عمومی داشته و بیش از همه در ادبیات هر دو مملکت بظهور آمده و رونق گرفته است .

از این لحاظ بررسی عمیق روابط ادبی ایران و ماوراءالنهر از قرن شانزدهم تا قرن بیستم بیش از پیش ضرورت پیدا میکند .

ولی مطالعاتی را که راجع به روابط ادبی این چهار صد سال بعمل آمده با بررسی های مربوط بدوره های قبل از قرن شانزدهم بهیچوجه نمیتوان بایکدیگر مقایسه کرد . بهمان اندازه که روابط ادبی قبل از قرن شانزدهم در آثار متعدد دانشمندان غرب و روسیه و ایران و مالک همجوار روشن شده ، روابط ادبی این دوره تاریک مانده است . اگر اشتباه نکنم ، راجع به روابط ادبی این دوره ، صرف نظر از بعضی تذکرات پراکنده ، بررسی مخصوصی نه در غرب و نه در شرق صورت نگرفته است . علاوه بر این چنین تصوراتی نیز پیدا شده که گویا بعد از قرن شانزدهم بعثت تشکیل دولت صفوی در ایران و رسمیت یافتن مذهب

۱ - سیدا و مقام او در ادبیات تاجیک ، تألیف عبدالغنی میرزایف ، نشر ذکر

شده ، ص ۲۹-۴۲ .

شیعه در این سرزمین بین ایران و ماوراءالنهر دیواری کشیده شده و روابط ادبی آنها بکلی قطع شده است. این تصورات که در نوبه خود نتیجه عدم بررسی عمیق در روابط ادبی مذکور است، در بعضی آثار علمی شرقشناسان راجع به تاریخ ادبیات ایران نیز نفوذ کرده است. مثلاً در یکی از مقالات مرحوم پروفیسور برتلس تحت عنوان «ادبیات فارسی در آسیای میانه»^۱ و در کتاب «تاریخ ادبیات فارس - تاجیک»^۲ تحت نظر پروفیسور یان ریپکا چاپ چکسلواکی ما باین نظریه برخورد میکنیم.

در اوایل قرن شانزدهم اوضاع موجود در حقیقت بسیار تغییر یافت. تشکیل دولت صفوی در ایران و قرار گرفتن ماوراءالنهر تحت اداره شیعیان و باین علت رسمیت یافتن مذهب شیعه در ایران و تشدید تعصب مذهبی اهل تسنن در ماوراءالنهر شدیدترین خصومت و ضدیت سیاسی و مذهبی را بین دو مملکت بوجود آورد. شاه اسمعیل صفوی (۹۰۵/۱۰۰۰ - ۹۳۰/۱۰۲۴) از همان نخستین مرحله فتوحات خود نسبت به سنیان خشونت بی اندازه ابراز نمود. چنانکه بعد از تصرف شیراز و تسخیر فارس علمای اهل سنت مقیم کازرون را به سختی سیاست کرد و عده کثیری از آنها را عرصه تیغ هلاکت گردانید و مقابر اجدادشانرا خراب کرد^۳.

۱ - ادبیات فارسی در آسیای میانه، تألیف برتلس، مجله خاورشناسی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، نشر روسی، شماره ۵، ص ۲۲۴، مسکو، سال ۱۹۴۸.

۲ - Dejiny Perské a Tadžické literatury, za redakce... Jan - ۲ Rypky..., Praha, 1956, p. 222.

۳ - تاریخ ادبیات ایران، تألیف ادوارد براون، جلد چهارم، نشر ذکر شده،

این سخت گیری در زمان وارثان نزدیک او نیز ادامه داشت. شیعیان برعکس صفویها در تسنن بسیار متعصب بودند و شیعیانرا در قلمرو خود سخت تعقیب مینمودند. در جنگ و لشکرکشی های بین صفویها و شیعیان که در طول قرن شانزدهم پی در پی صورت میگرفت، خراسان بصحنه خونینی مبدل گشت. طوس و مشهد، خاصه هرات در این لشکرکشی ها بسیار خسارت دیدند، زیرا تقریباً در هر مورد قتل عام مذهبی با آنها همراه بود. از جمله ادبای معتبر این عصر که بهلاکت رسیدند، هلالی شاعر است که در سال ۱۰۲۹/۹۳۵ در هرات قربانی تعصب شیعیان سنی شد، بهمین گونه بنائی شاعر در سال ۱۰۱۳/۹۱۸ در شهر قرشی فدای سخت گیری و تعصب شیعیان گردید.^۱ در نتیجه اهل علم و ادب خراسان بهر طرف پراکنده گردیدند و شهر هرات اهمیت خود را از لحاظ مرکزیت علمی و ادبی بکلی ازدست داد.^۲ در نیمه دوم قرن هفدهم دشمنی سیاسی خیلی تخفیف یافت. واقعه پناه بردن ندر محمدخان (۱۰۵۳/۱۶۴۳ - ۱۰۵۴/۱۶۴۵) خان فراری ماوراءالنهر پیدایش ایران شاه عباس ثانی (۱۰۵۲/۱۶۴۲ - ۱۰۷۶/۱۶۶۶) در سال ۱۶۴۵، و عازم سفر مکه گردیدن عبدالعزیزخان اشترخانی (۱۰۵۵/۱۶۴۵ - ۱۰۹۱/۱۶۸۰) حکمران دیگر ماوراءالنهر در سال ۱۶۸۰ از طریق ایران و بهمان نوازی شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۶/۱۶۶۶ - ۱۱۰۵/۱۶۹۴) از او در اصفهان و گسیل کردن او با اعزاز و اکرام^۳

۱ - تاریخ ادبیات ایران، تألیف ادوارد براون، جلد چهارم، نشر ذکر شده،

۲ - بنائی، تألیف عبدالغنی میرزایف، ص ۵۵ و ۵۶. استالین آباد، سال ۱۹۵۷.

۳ - تاریخ مقیم خانی، تألیف محمدیوسف منشی، متعلق به کتابخانه آکادمی

علوم تاجیکستان، رقم ۱۰۰۰، ورق ۹ و ۹۴-۹۵.

چنین نشان میدهد که خصوصیت دیرین دو کشور در این وقت بسیار ضعیف شده بود. ولی خصوصیت مذهبی بین علمای متعصب هردو مذهب بعد از این تاریخ هم ادامه داشت.

اکنون به بینیم آیا در نتیجه این ضدیت‌های سیاسی و مذهبی روابط ادبی بین دوسملکت بکلی قطع شده بود، یا خیر؟

جواب این سؤال موضوعیست که باید بر اساس مدارک‌های تاریخی - ادبی مورد بررسی قرار گیرد و ما حالا بمناسبت ۷۵ سالگی تولد پروفیسور آنری ماسه، دانشمند محترم فرانسه که مقاله حاضر باین واقعه تاریخی اهدا میشود، روابط ادبی دو قرن اول این دوره، یعنی سده‌های شانزده و هفده را بر اساس مدارک کشف شده در ماوراءالنهر از نظر خواهیم گذرانید. زیرا اولاً کمی حجم مقاله امکان نمیدهد روابط ادبی تمام چهار صدساله مذکور را از نظر گذرانیم، ثانیاً دویست سال اول این دوره بطوریکه در بالا ذکر شد، مرحله سخت‌ترین مبارزه‌های سیاسی و مذهبی بین صفویها و شیعیان بوده است. اگر حقیقت روابط این دویست سال روشن شود، درنوبت خود، راجع بروابط ادبی قرنهای بعدی این دوره بدون تردید تصورات روشنی بوجود خواهد آمد.

پیش از آغاز مطلب این نکته را باید قید نمود که در بین ادبای ماوراءالنهر و شعرای مشهور ایران در عصر صفویه که در هند اقامت داشتند، از جمله عرفی شیرازی (متوفی بسال ۱۰۹۹/۱۵۹۱) نظیری (متوفی بسال ۱۰۲۱/۱۶۱۲)، طالب عاملی (متوفی بسال ۱۰۳۶/۱۶۲۶)، ابوطالب

کلیم (متوفی بسال ۱۰۶۱/۱۰۶۵) و امثال آنها روابط ادبی موجود بوده است. اشعار جواییه متعددی که در دواوین شعرای قرنهای شانزدهم و هفدهم ثبت است، شهادت میدهد که این روابط بطن قوی، خیلی قوی و محکم بوده، ولی چنانکه گفتیم این روابط از طریق هند صورت گرفته و منظور در اینجا این است که حقیقت آن روابط ادبی را که مستقیماً بین ادبای ماوراءالنهر و ایران وجود داشته روشن نمائیم.

یکی از مدارکی که راجع باین مطلب در اختیار داریم، اخباری است که از مطربی تذکره نویس اوائل قرن هفدهم ماوراءالنهر باقیمانده. او در تذکره الشعرای خود در موضوع مناسبات شمع و پروانه سه رباعی آورده و تاریخ سروده شدن آنها را چنین نقل کرده است: محتشم کاشی (متوفی بسال ۹۹۶/۱۰۸۸) رباعی زیرین را سروده، آن را برای ولی دشت بیاضی (مقتول بسال ۱۰۱۲/۱۶۰۴) شاعر مشهور معاصر خود می فرستد و استدعای جواب میکند:

پروانه بشمع گفت کافروخته شو کم سوز مر او باسن آموخته شو
شمعش گفتا اگر موافق یاری من سوخته میشوم تو هم سوخته شو

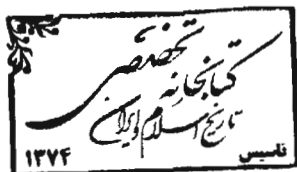
ولی دشت بیاضی در جواب محتشم کاشی رباعی ای سروده، در نوبت خود، آن را بشعرای ماوراءالنهر روانه میکند و می نویسد که «هر کس مضمونی باین لطافت می بندد، من بوی خط بندگی میدهم». رباعی جواییه ولی دشت بیاضی این است:

پروانه که شمع اش هوس افزا باشد جز سوختنش چرا تمنا باشد
غیرت نگذاردش که در بزم کسان او زنده و یار مجلس آرا باشد

معاصر ولی دشت بیاضی سلاخر کاهی حصاری که از شعرای معتبر
ماوراءالنهر بود ، در جواب ولی دشت بیاضی رباعی زیرین را سروده آن را
برای او میفرستد :

پروانه که آئین محبت آموخت جز بر رخ شمع خویشتن دیده ندوخت
زین بیم که در هجر نماند فردا بیچاره شب وصل از آن خود را سوخت^۱
قسمت دوم مدارك راجع به روابط بین میرزا صائب تبریزی (متوفی
بسال ۱۰۸۷/۱۶۷۷) و ادبای ماوراءالنهر است . برخلاف تمام اطلاعاتی
که راجع به حیات صائب باقی مانده است ، ملیحای سمرقندی مینویسد که
« صایبا مدتی بلباس سیاحت مساحت زمین را سیر کرده تا که بعد از سیر
ماوراءالنهر از ام البلاد بلخ عبور به هندستان کرده است^۲ . » ابوطالب خواجه
در کتاب « مناقب خواجهکان جویباری » خبر میدهد که روابط بین میرزا صائب
و یکی از شیخ های جویباری مقیم بخارا بسیار نزدیک بوده آنها برای یکدیگر
بسیار نامه میفرستادند^۳ . علاوه بر این ادبای ماوراءالنهر راجع به بعضی
مسائل مشکله شعری بعضاً به میرزا صائب مراجعه میکردند . اشعار متعدد
استقبالیه سیدای نسفی شاعر مشهور تاجیک در قرن هفدهم و دهها تن دیگر
از شعرای معاصر صائب نشان میدهد که روابط بین او و ادبای ماوراءالنهر

-
- ۱ - تذکرة الشعراء مطربی ، نسخه متعلق به کتابخانه آکادمی علوم
ازبکستان ، تحت رقم ۲۳۵۳ ، ورق ۲۲۵-۲۳۶ .
 - ۲ - مذکر الاصحاب ، تألیف ملیحای سمرقندی ، نسخه متعلق به کتابخانه
آکادمی علوم تاجیکستان ، تحت رقم ۶۱۰ ، ورق ۱۷۴ .
 - ۳ - سیدای و مقام او در تاریخ ادبیات تاجیک ، تألیف عبدالغنی میرزایف ،
نشر ذکر شده ، ص ۱۸ .



بسیار وسیع بوده است^۱.

قسمت سوم مدارك راجع بر روابط بین میرزا طاهر نصرآبادی تذکره نویسن قرن هفدهم ایران و شعرای ماوراءالنهر است. ادبای ماوراءالنهر بامیرزا طاهر نیز روابط نزدیک داشته اند، مثلاً آنها اطلاع داشتند که او در ذکر شعرای معاصر تذکره تألیف میکند. بدین جهت شرح حال و نمونه اشعار خود را برای او باصفهان می فرستادند تا در تذکره خود وارد نماید. ملیحای سمرقندی در اثر خود ضمن اشاره به تذکره میرزا طاهر نصرآبادی می نویسد که «ذکر شعرای معاصر ماوراءالنهر باب خاص تذکره او را تشکیل نموده است و من بقدر استعداد حسبا و نسبا آنچه که میدانستم، مخصوصاً در باره شعرای سمرقند مذکور کردم، تعیین کرده نوشت»^۲. واقعاً اگر بین میرزا طاهر و شعرای ماوراءالنهر چنین روابطی وجود نداشت، او نمیتوانست در تذکره خود شرح حال و نمونه اشعار پنجاه و پنج نفر شعرای ماوراءالنهر را داخل نماید^۳.

قسمت چهارم مدارك راجع به ملاقات ملیحای سمرقندی و شعرای ایران است. ملیحای در سال ۱۰۸۸/۱۶۷۸ در هیئت سفارت حکومت خانی بخارا بایران سفر میکند. این مسافرت سه سال طول میکشد. ملیحای در این مدت

۱ - سیدای و مقام او در تاریخ ادبیات تاجیک، تألیف عبدالغنی میرزایف، نشر ذکر شده، ص ۱۷-۴۲.

۲ - مذکر الاصحاب، تألیف ملیحای سمرقندی، نسخه ذکر شده، ورق ۴۸ و ۸۶.

۳ - تذکره نصرآبادی، تألیف میرزا طاهر، با تصحیح وحید دستگردی، ص ۴۳۲-۴۴۴؛ تهران ۱۳۱۷ شمسی.

باشعرای مقیم مشهد، سبزوار، سمنان، قم، کاشان و اصفهان بارها مصاحب میشود. در همه این شهرها ادبای ایران ملیحاً را در یک محیط بسیار دوستانه استقبال نموده و از او بامهمان‌نوازی پذیرائی میکنند.

ملیحاً خلاصه این ملاقات‌ها را با شرح حال و نمونه اشعار ۹۰ تن از شعرای نیمه دوم قرن هفدهم ایران در تذکره خود می‌آورد^۱ و در شرح حال هر شاعر صداقت‌طرفین بخوبی مشاهده میشود. چنانچه ملیحاً بعد از آنکه درباره اوصاف نصرآباد اصفهان و محل اقامت و استراحت میرزا طاهر بتفصیل سخن می‌گوید، چنین می‌نویسد: «آثار زیرکی و اطوار نازکی از طرز ملاقات و طریق حالاتش پیدا است، بهر کس سلوک مشفقانه و واخورد دوستانه دارد. . . . محرر این حروف در ماوراءالنهر پستدیدی افعال و سنجیدگی احوالش را شنیده بود، بمجرد دخول اصفهان. . . از موسی‌الیه سراغ گرفته شد و خبر این تجسس را بعینه بسمعش مخلصان او رسانیده‌اند که شخصی از توران آمده و آرزوی صحبت دارد. . . . میرزا طاهر بایکی از پیشخدمتان خود رقعهایکه سواد آن اینهست نوشته راهی کرد: دوست روحانی و محرم جانی خوش آمدند، صفا آوردند و ولایت ما را از قدوم سعادت لزوم رشک روضه ارم ساختند، شهر و ملک ما را قبول دارند. . . از سخنان آن نمک پرورده کارخانه معنی خاطر را شوری حاصل شد و آنچنان تشنه زلال خیال آن بحر امواج معانی گردید که جز بسعادت ملاقات تسکین‌پذیر نیست، امید که این تشنه عین الحیات صحبت را از آب حیات ملاقات سیراب سازند.

۱ - سرچشمه نو دائر بتاریخ ادبیات عصر صفویه ایران، سخنرانی نویسنده،

این‌سطور در کنگره جهانی خاورشناسی، مسکو، نشر روسی، سال ۱۹۶۰.

میرزا طاهر چند نوبت مرا بمحل اقامت خود که عبارت از نصرآباد است همراه موزونان برد و انواع و اصناف تکلف را کرد. بفرموده او شعرای دیگر بدستور [او] صحبتها بروی میخترع این سواد آراستند. قریب به هفت ماه بیشتر که در دارالسلطنه مذکور مانده شد همراه حاجی فریدون بیگ سابق و میرزا سعاد ولد زمانای زرکش و شاه شوکت اکثر بخدمت او رسیده میشد^۱.

از این سخنان ملیحاً پیداست که ادبای ایران و ماوراءالنهر نسبت بهم دیگر حرمت و صداقت بی اندازه داشتند. این نکته را نیز باید تأکید نمود که ضدیت های مذهبی در روابط بین ادبا مؤثر نبوده است. مدرک زیر این استنباط را بیش از پیش قوت میدهد:

«منقول است از ملا سفید بلخی (متوفی بسال ۱۰۹۰/۱۶۸۰) که او بجهت طواف مرقد مطهر امام همام سلطان خراسان بمشهد مقدس نوبتی آمده، در زیارت آن آستان . . . بموزونان مقام مذکور محشور بوده که میرزا ابراهیم دیوانه متخلص به ادهم مشهور به شش ماه دیوانه و شش ماه هشیار مشارالیه را آنجا همراه موزونان دیده، زنجیر طلا بردوش داشته خواسته که بهمان بر سر مشارالیه زند، شخصی واقف شده بمنع میرزا کوشیده گفته که این ملا شاعر است و بدین تخلص شهرت دارد . . . بعد از استماع آن معذرتها خواسته و تواضع ها کرده، در آن اثنا مشارالیه سبیل از حد زیاد گذاشته بوده، میرزای مذکور پرسیده که اگر شیعه ای ریش چرا و اگر سنی سبیل چرا؟ مشارالیه گفته که خواستم به تبعیت هردو کنم»^۲.

۱ - مذکر الاصحاح، تألیف ملیحای سمرقندی، نسخه ذکر شده، ورق

۲ - مذکر الاصحاح، تألیف ملیحای سمرقندی، نسخه ذکر شده، ورق ۱۰۸.

این است قسمت اساسی مدارکی که ما راجع به روابط ادبی قرن های شانزدهم و هفدهم در اختیار داشتیم. مدارك يكم بطوریکه دیده شد، متعلق باواخر قرن شانزدهم ، یعنی دوران سلطنت شاه عباس اول (۹۹۶/۱۰۵۸۸- ۱۰۳۸/۱۶۲۹) در ایران و حکمرانی عبدالله خان شیبانی (۹۶۶/۱۰۵۵۹- ۱۰۰۶/۱۵۹۸) در ماوراءالنهر است. در این وقت بین دو مملکت شدیدترین دشمنی سیاسی و مذهبی وجود داشت. مدارك دیگر اصولاً مربوط به نیمه دوم قرن هفدهم ، یعنی دورا نیست که این دشمنی ها خیلی تخفیف یافته بود.

اکنون براساس مدارك فوق الذکر درباره روابط ادبی بین ماوراءالنهر و ایران در قرن های شانزدهم و هفدهم میلادی (قرن های دهم و یازدهم هجری) ممکن است بچنین نتیجه رسید :

دشمنی سیاسی و مذهبی بین صفویها و شیعیان ، بدون تردید، بر روابط ادبی ایران و ماوراءالنهر صدمه کلی وارد نمود ، ولی در عین حال این روابط راحتی در وقتیکه خصومت به شدیدترین مرحله خود رسیده بود، بطور کلی نتوانست قطع کند. عبارت دیگر روابط ادبی بین این دو مملکت در دو قرن ذکر شده نیز ادامه داشته، تنها با این فرق که در مواقع تشدد ضدیت سیاسی و مذهبی این روابط خیلی ضعیف گردیده، در مواقع تخفیف یافتن دشمنی مزبور تا حد امکان توسعه یافته است. مطالعات تاریخی و ادبی منبعه که ما حالا بدان مشغولیم ، این حقیقت را درآینده نزدیک بیش از پیش روشن خواهد نمود.

خاندان صاعديان

سعید نفیسی

یکی از خاندان‌هایی که نزدیک پانصد سال در تاریخ و ادبیات ایران بیشتر بنام مردان آن برمی‌خوریم و عده بسیار از ایشان در تاریخ معروفند خاندان صاعديان یا آل صاعدست که مخصوصاً در استوا و نیشابور و هرات و اصفهان می‌زیسته‌اند.

در چند کتاب فارسی و عربی ذکر ایشان رفته است. یکی در کتاب السیاق لتاریخ نیشابور تألیف مجدالدین ابوالحسن عبدالغافر بن اسمعیل بن عبدالغافر بن محمد بن حسین فارسی خاورانی متولد در ربیع الآخر ۴۰۶ و متوفی در ۴۲۹ است که مؤلف کتاب المفهم لصحیح المسلم نیز بوده است. چنان می‌نماید که اصل کتاب از میان رفته و یگانه نسخه‌ای که از آن مانده منتخب ابراهیم بن محمد بن الازهر صریفی از دانشمندان نیمه اول قرن هفتمست که گویا در روز جمعه دوم یا سوم ربیع الاول ۶۲۲ بپایان رسانیده است و با همه فوایدی که دارد هنوز چاپ نشده است.

دیگر کتاب جواهر المصیبه فی طبقات الحنفیه تألیف محیی‌الدین ابو محمد عبدالقادر بن ابی‌وفا معروف باین ابی‌وفا متولد در ۶۹۶ و متوفی در ۹ ربیع الاول ۷۷۵ چاپ حیدرآباد دکن در دو مجلدست.

دیگر کتاب مجمل فصیحی تألیف فصیح الدین احمد بن جلال الدین محمد خوافی متولد در ۷۷۷ و متوفی در ۸۴۹ است که در سه مجلد اخیراً بهمت آقای محمود فرخ در مشهد چاپ شده است.

دیگر کتاب البدایة والنهایة تألیف عماد الدین ابوالفدا اسمعیل بن عمر بن کثیر قرشی دمشقی معروف بابن کثیر متوفی در ۷۷۴ است که در قاهره چاپ شده است.

دیگر کتاب الانساب تألیف ابوسعید عبدالکریم سمعانی متولد در مرو در دوشنبه ۲۱ شعبان ۵۰۶ و متوفی در همان شهر در شب غره ربیع الاول - ۵۶۲ چاپ عکسی اوقاف گیب است.

همه مردان این خاندان از پیشوایان حنفیان روزگار خود و بیشتر قاضی نیشابور و هرات و اصفهان وری بوده اند و برخی از شاعران بزرگ ایران ایشان را در شاهکارهای خود ستوده اند. چون گاهی در نسب ایشان نسبت «بخاری» را آورده اند پیداست که اصلشان از بخارا بوده و چنان می نماید که نخست از بخارا با ستوا و سپس بنیشابور رفته اند و از آنجا بهرات و اصفهان وری رهسپار شده اند. معروف ترین ایشان در تاریخ قاضی امام صاعد قاضی نیشابور در آغاز قرن پنجمست که بارها در تاریخ مسعودی ابوالفضل بیهقی ذکر ازو رفته است و پس ازین بتفصیل ترجمه حالش خواهد آمد. چون نخستین کس که ازین خانواده معروف شده همان قاضی صاعدست از آن پس این خاندان بنام صاعدیان یا آل صاعد معروف شده اند و تا آخرین کس که در تاریخ ذکر ازو رفته است بهمین نام خانواده گی معروف بوده اند.

۲۸ تن از مردان این خانواده که تا کنون ذکرشان بمارسیده است بترتیب تاریخ بدین گونه بوده اند:

۱) قاضی عمادالاسلام ابوالعلا صاعد بن محمد بن احمد بن عبدالله، نام جد دوم وی را گاهی عبیدالله هم نوشته اند. چنانکه ابن ابی الوفا نوشته است محمد بن احمد بن عبیدالله پدر ابوالعلا صاعد عمادالاسلام بوده است. سمعانی در کتاب الانساب ذکر او را در کلمه استوایی آورده و گویا بدان جهت باشد که در ناحیه استوا که در آن زمان جزو خاک نیشابور بشمار می رفته و شهر خبوشان قدیم وقوچان امروز مرکز آن بوده است بجهان آمده باشد و از آنجا بنیشابور رفته و در آنجا ساکن شده باشد. سمعانی گوید: قاضی ابوالعلا صاعد بن محمد ابن احمد بن عبدالله استوایی از مردم استوا. از دانشندان بود و مدتی قضای نیشابور را داشت و از آن کار دست کشید و ابوالهیثم عتبة بن خیشمه جانشین او شد و وی استادانی داشته و از ابو محمد عبدالله بن محمد بن علی بن زیاد و ابو عمر و اسمعیل بن نجید سلمی و ابوسعید بشر بن احمد اسفراینی و ابوالحسن علی ابن عبدالرحمن بکایی و دیگران حدیث روایت کرده و ابوالحسن علی بن محمد ابن علی شعری از ویرای من حدیث گفته است و بجزو دیگران روایت نکرده اند و قضای نیشابور تا این ساعت با فرزندان اوست و صاعدیان در نیشابورند و در نیشابور در سال ۴۳۲ در گذشت.

ابن ابی الوفا بر آنچه سمعانی نوشته افزوده است که گویند در ۷ ذی حجه ۴۳۱ در گذشته و ابواسحق شیرازی نسبت او را نیز چنین آورده است و در استوا در ربیع الاول ۳۴۳ بجهان آمده است. در ادب جانشین ابوبکر محمد ابن عباس طبری خوارزمی و در درس فقه جانشین شیخ الاسلام ابونصر بن سهل قاضی جد او شد سپس ملتزم قاضی ابوالهیثم گشت. در ۳۷۵ هجج رفت. خطیب می گوید از قضای نیشابور عزل شد و ابوالهیثم جایش را گرفت که یکی از شیوخ او بود. علی بن محسن تموخی برای من روایت کرده است که

چون صاعد از قضای نیشابور با اشاره ابوالهیثم بن خثیمه عزل شد ابوبکر محمد بن موسی خوارزمی اشعاری برای او سرود. او را کتایبست بنام کتاب الاعتقاد. خطیب می گوید به ما خبر رسید که در ۳۲۴ درگذشت و نیز گفته اند در ۳۱۴. در مجمل فصیحی ولادت عماد الاسلام قاضی امام ابوالعلا صاعد بن محمد بن عبدالله در ناحیت استوا در ربیع الاول. ۳۴۴ و وفات قاضی امام عماد الاسلام ابوالعلا صاعد بن محمد بن عبدالله یک بار در ذی حجه ۳۱۴ و بار دیگر هم در آنجا وفات ابوالعلا صاعد بن محمد نیشابوری استوایی دانشمند فقیه حنفی که ریاست حنفیان در خراسان با او پایان رسیده در ۳۲۴ آمده است.

در سال ۳۹۴ که سلجوقیان پس از شکست دادن مسعود غزنوی وارد نیشابور شده اند قاضی صاعد قاضی آن شهر بوده و مناسبات او با سلجوقیان و غزنویان مفصل تر از همه جا در تاریخ الفی آمده است^(۱). درباره ورود ابراهیم ینال سلجوقی بآن شهر و وقایع پس از آن در آن کتاب چنین آمده است: «اهل نیشابور فرستاده ابراهیم را در منزل نیکو فرود آورده، همه با اتفاق یک دیگر پیش قاضی صاعد، که در آن وقت مقتدای آن ولایت بود، آمدند و ابوسهل حمدوی و سوری، که در آن و از عراق آمده بودند، چون این خبر شنیدند از ترس گریختند و مردم نیشابور قاضی صاعد را گفتند که: مقتدای این شهر تویی. جواب این مرد را بگوی. قاضی صاعد گفت: اگر شما را طاقت جنگ ایشان هست شهر را نگاه دارید والا غیر از اطاعت چاره نیست و سلطان مسعود، که صاحب این ولایتست، اگر خواهان این شهر خواهد بود، فکری درباره ولایت خود خواهد کرد والا شما را مقاومت نمودن با جماعتی که مثل سبازی از مقاومت ایشان عاجز آمده، کمال احمقیست و معهذا مگر

(۱) رجوع کنید بکتاب من: «آثار کمشده ابوالفضل بیهقی و اسناد تاریخ غزنویان»

بشما نرسیده که: وقتی که سلطان محمود بجانب هندوستان رفته بود و علی
 تگین بولایت او درآمده، بلخ را محاصره نمود و مردم بلخ در مقام ممانعت در
 آمدند و او جبراً و قهراً بلخ را گرفته، اکثر آن شهر را بسوخت، چنانکه بازارهایی
 که سلطان محمود ساخته بود، همه نابود گشت و چون سلطان محمود بجانب
 خراسان معاودت نموده، بلخ در آمد و آن بازارهای خود را سوخته و خراب دید
 فرمود که از رعایای بلخ تاوان باید گرفت، چه ایشان را با سلاطین جنگ
 کردن و ممانعت نمودن چه وجه دارد؟ و وظیفه ایشان آنست که هر که بر ایشان
 استیلا یابد اطاعت و انقیاد نمایند و درین واقعه اگر ایشان با علی تگین در -
 مقام قتال و جدال نمی شدند و شهر را باو می سپردند هیچ خرابی نمی شد. القصه:
 اهالی شهر نیشابور سخنان قاضی صاعد را تحسین نموده، ابراهیم بیک سلجوقی
 را بشهر در آورده، خطبه بنام طغرل بیک خواندند و سلجوقیه اکثر بلاد خراسان
 را بتصرف خود در آوردند و در تاریخ حافظ ابرو و مسطور است که: اهالی نیشابور
 بعد از آن که از قاضی صاعد فتوای آن گرفتند که: اطاعت سلجوقیه، که دست
 بجان و مال و عرض مردم دراز کرده و دفع ایشان ممکن و مقدور نیست، واجب
 و لازمست کس پیش ابراهیم فرستاده، پیغام دادند که: ما مردم رعیتیم و ما
 را چاره جز خدمتگاری و انقیاد نیست. اما مردم بواسطه آنکه از ترکمانان
 ظلم و تعدی بسیار دیدند بسی ترسان و هراسانند، چه شما درین مدت اکثر بلاد
 خراسان را نهب و تاراج و خراب ساختید. اکنون که شما مردم را امان داده،
 از خود مطمئن گردانیده اید نوعی کنید که بهیچ وجه ظلم و تعدی بر رعایا -
 واقع نشود. شما پادشاه مایید و ما رعیت و بنده شما و اگر ترکمانان شما باز
 بر عادت قدیم خود ظلم و جور پیش خواهند گرفت برمانیز شرعا و عقلا واجب
 خواهد شد که در مقام مخالفت شده، آنچه از دست آید تقصیر نکنیم. چون

این پیغام بایراهم بیگ رسید بسیار پسندیده، گفت: سخن معقول گفتید، اما این مقدار نفهمیدید که در آن اوقات غارت و تاراج ما بواسطه آن بود که ملک برما قرار نگرفته بود. اکنون هیچ عاقلی درصدد خرابی ولایت خود که بجای خانه اوست، نمی شود و چون اهالی نیشابور را خاطر از رهگذر - سلجوقیه مطمئن گشت از اعیان شهر ابوالقاسم و موفق ابو عمر بسطامی باجمعی از ارباب و رؤسا پیشکش مناسب برداشته، بدیدن ابراهیم رفتند و او را در موضع مناسب فرود آورده، از برای او توجیه کرده، نزل و علوفه تحصیل - نمودند و در روز جمعه جمیع اکابر و اعیان، از علما و صلحا، باتفاق ابراهیم بمسجد جامع رفته، خطبه را باسم طغرل بیگ خواندند و در آن روز سالار ابوالقاسم چهار هزار مرد مسلح با خود در مسجد جامع همراه آورده، بطمنه تمام فرمود تا خطبه خواندند و ابراهیم بیگ مکتوبی مشتمل بر دولت خواهی اهل نیشابور و اخلاص و خدمتگاری نوشته، نزد طغرل بیگ فرستاد و طغرل بیگ متوجه نیشابور شد و قبل از آمدن جواب مکتوب ابراهیم چنین نوشت که: چون از اهل نیشابور آنچه لایق ایشان و مستحسن عقلا بود بظهور رسید ان شاء الله تعالی ازمانیز آنچه لایق سلاطینست از شفقت و مرحمت بروجه اتم و اکمل بظهور خواهد رسید و مردم نیشابور از جواب طغرل بیگ بسیار مبتهج و مسرور گشته، باغ شادیاخ را از برای نزول سرادقات جلال طغرل بیگ مهیا ساخته، همه اکابر و اعیان، غیر از امام قاضی صاعد، باستقبال او شتافتند و بعد از سه روز طغرل بیگ با سه هزار سوار چیده مسلح و مکمل بزیب سلاطین مرتب و مزین گشته و کهانی در بازو افکنده و سه چوبه تیر در میان زده و چتری از دیبای سرخ بر سر واداشته بودند بشهر درآمده و آن روز در نیشابور گویا روز عید بود، چه تمامی مردم آن شهر ذکورا و اناثا بعیش و طرب مشغول بودند. القصه: طغرل بیگ

بناغ شادیاخ غزنوی فرود آمد و بر تخت مسعود بن محمود قرار گرفت و از -
 لشکریان او آنچه در باغ می گنجید در آنجا فرود آمدند و باقی در حوالی آن باغ
 و آن روز طغرل بیک از مردم نیشابور بسالار ابوالقاسم و موفق بسطامی سخن می
 گفت و حقیقت احوال مردم نیشابور از وضع و شریف تحقیق می نمود و روز
 دیگر قاضی صاعد، که در نیشابور بجای امام بود، با فرزندان و شاگردان و
 نقیبان بدیدن طغرل بیک آمد و چون قاضی صاعد نمایان شد طغرل بیک از
 برای تعظیم او برخاست و در پای تخت فرمود تا بالشی نهادند و قاضی صاعد
 را بر آن بالش نشانید و قاضی بعد از ادای مراسم تهنیت و مبارکبادی سلطنت
 در مقام نصیحت آمده، سخنان خوب بیان فرمود، چنانکه در بعضی تواریخ
 آورده اند که: چون قاضی شروع در سخن کرده، بعضی آیات قرآنی را، که در
 حق سلاطین نزول یافته، تفسیر فرمود و هم چنین بندی از احادیث مصطفوی،
 علیه وآله التحیه والسلام، در باب عدل نقل نموده، بسخنان حکما درآمد و
 نصایح دلپذیر نیز بزبان فصیح و بلیغ ادامی فرمود. طغرل بیک بسیار متأثر
 شده، از تخت فرود آمده، در برابر قاضی صاعد بدوزانوی ادب نشست و آن
 نصایح در کتب سیرملوک مشهور بنصایح صاعدیه است و برخی از آن در
 این اوراق قلمی می گردد. چنین آورده اند که: اول سخن، که قاضی صاعد
 بطغرل بیک گفت، این بود که: زندگانی امیر دراز باد. این تخت سلطان
 مسعود است که بر آنجا نشسته ای و در غیب چنین چیز هاست و نتوان دانست
 که دیگر چه شود. ای امیر، هشیار باش و از خدای سبحانه و تعالی، که
 مالک الملک حقیقیست، بترس و داد ده و سخن مظلوم را بگوش هوش بشنو،
 که از یغمبر، صلی الله علیه و آله وسلم، منقولست که: «اذا قال المظلوم: یارب،
 قال الله سبحانه و تعالی: لیک، یا عبدی، فبعزتی و جلالی ان لم انتقم من

ظالمك فانظالم». یعنی: هرگاه مظلومی از روی تضرع وزاری فریاد یارب برآرد حق سبحانه و تعالی در جواب او می فرماید: لبیک، ای بنده من، تضرع ترا دانستم و فریاد توشنیدم، پس قسم بعزت و جلال خودم که اگر انتقام تواز ظالم نستانم من ظالم باشم، «تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا». بعد از آن قاضی صاعد فرمود که: ای امیر، باید که ازین مغرور نشوی، که ظلمه بسیار است که ظلم می کنند و بایشان بالفعل آسیبی نمی رسد، چه یکی از حکم الهی اهمال و فرصت ظالمانست، چنانکه کریمه «فلما نسوا ما ذکرناه فتحنا علیهم ابواب کل شیء حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون»^(۱) بآن ناطقست، یعنی: هرگاه بندگان من فراموش کنند اوامر و نواهی ما را و در مقام طغیان و عصیان دلیر درمی آیند مای گشاییم بایشان ابواب جمیع مرادات ایشان را تا آنکه خوشحال می شوند بآنچه ایشان راداده شد، از - سکنت و ثروت دنیاوی و چون عصیان و تمرد ایشان تجاوز نماید صفت جلالیت مادر جنبش آمده، ناگاه آن چنان در مقام انتقام درمی آید که عبرت عالمیان می گردند. بعد از آن فرمود: ای امیر، وجه دیگر در فرصت و مهلت ظالمان آنست که حق سبحانه همیشه صفت و قدرت رادارد و از فوت فرصت انتقام اندیشه ندارد، بخلاف بندگان، که ایشان در اخذ انتقام فرصت غنیمت سی - دانند، چه ایشان راه همیشه قدرت نیست و اما آنچه در آن مجلس از سخنان حکما بیان فرمود یکی آن بود که: حق سبحانه و تعالی جواد مطلقست و از صفت بخل مبرا و منزه و فیض عام او مقتضی آنست که: هر موجودی از - موجودات را بآنچه قابایت استعداد آن را داشته باشد ساعة فساعة بی توقف و درنگ می رسیده باشد. بنابراین الحال چون امیر را باین اوضاع پسندیده و

(۱) سورة الانعام آیه ۴۴

اخلاق حمیده، که دارد، قابلیت واستعداد سلطنت و ریاست عامه خلایق حاصل بود، حق سبحانه و تعالی از خزانه جود خود پی در پی فتوحات ارجمند بایشان ارزانی داشته، آنچنان رعبی در دل اعدا، که در ظاهر اسباب و شوکت و حشمت صبرابر امیر بود داشتند، انداخت که در هیچ معرکه بهیچ وجه طاقت مقاومت نتوانستند آورد و یقینست که مادام که امیر این اوضاع و اخلاق را تغییر و تبدیل نخواهند فرمود روز بروز عنایات الهی و فیوض نامتناهی، که مستتبع این اوضاعند، در ترقی و تزاید خواهد بود و اگر این اوضاع و - اخلاق را ترک نمایند از جانب فیاض علی الاطلاق نیز آنچه مناسب آن وضع خواهد بود بریشان فایض خواهد شد. پس معیار عقلا در ثبات دولت و نعمت، که حق سبحانه و تعالی بایشان ارزانی داشته، زوال آن نقص خوددشت. باید که دیده بصیرت باز کرده، هر روز بلکه هر ساعت در احوال خود ملاحظه نماید و مناسب احوال و اوضاع خود از حق سبحانه و تعالی متوقع باشد و از جمله نصایح صاعديه یکی آن بود که: بامیر طغرل بیک گفت: ای امیر، بقای تو زیاده باد! بدان که: ثبات دولت و دوام سلطنت منوط و مربوطست بدو چیز: یکی اشاعه عدل، دویم رفع ظلم و ظلم نه همین ستمناکردنست بر عیت و بس. بلکه ظلم عبارتست از وضع شیء در غیر محلش. پس سلاطین را باید که هر کسی را بکاری دارند که اواز عهده آن بیرون تواند آمد. چه زوال بسی دولتهای عظیم بسبب این بود که ایشان کارهای بزرگ را به مردم ارزال و ادانی می فرمودند و مهمات حقیر را بحواله مردم خطیر و شریف می نمودند و چون مردم ارزال و ادانی از عهده مهمات عظیم بیرون نمی آمدند و بزرگان بواسطه ننگ و ناموس پیرامون مهمات خسیس نمی گشتند لاجرم جمیع امور ایشان مختل و پریشان شده، روز بروز خلل در ارکان دولت ایشان بهم

می‌رسید. پس ازین جا معلوم شد که عدل در حقیقت عبارتست از آنکه هر کسی را بآنچه استعداد مکتت آن دارد مأمور سازند، تا جمیع امور صفت - استحکام و انتظام پذیرفته، از وصمت فساد و زوال مصون و محفوظ باشند و این اصل است، که آن بر سلاطین عظیم الشان واجب و لازمست. القصه: چون قاضی صاعد از تقریر نصایح دلپذیر، که ایراد جمیع آن مناسب مقام نیست، فارغ گشت گفت: ای امیر، من حق تر ابدین آمدن بگزاردم و دیگر نیایم، که بعلم مشغولم و کار دیگر بر علم نمی‌گزینم و اگر بخودی خود رجوع خواهی کرد این پند، که من دادم، ترا کفایت خواهد بود و طغرل بیک گفت: رنج قاضی پس ازین بآمدن نخواهم داد و اگر مهم باشد پیغام گفته آید و - پذیرفتم که بآنچه گفتی کار کنم. بعد از آن فرمود که: ای قاضی، ما مردمان غریبیم و در صحرا برآمده و رسوم بزرگان را نمی‌دانیم. قاضی باید که نصیحت از ما باز نگیرد. قاضی گفت: چنین کنم. بعد از آن قاضی صاعد از مجلس برخاست و طغرل بیک را عظیم اعتقاد نسبت بایشان پیدا شد و چون طغرل بیک در نیشابور متمکن گشت زمام حل و عقد امور در کف کفایت سالار ابوالقاسم، که مطاع و منقاد اهالی نیشابور بود، گذاشت و سالار مذکور مهمات ایشان را بنوعی، که موجب استقامت و استحکام دولت باشد، بفیصل رسانیده، علم دولت سلجوقیه را در خراسان بلند و مرتفع گردانید...»

چنانکه گذشت در تاریخ مسعودی ابوالفضل بیهقی کراراً سخن از این قاضی امام ابوالعلا صاعد رفته و پیداست که مردم نیشابور بوی احترام بسیار می‌کرده‌اند و از او شنوایی داشته‌اند و کتابی بعنوان «مختصر صاعدی» داشته‌است. یکی از فحول شاگردان وی ابوالحسن قطان بوده‌است. شمه‌ای از آنچه در تاریخ الفی هست و پیش ازین آورده‌ام در تاریخ مسعودی نیز آمده

است. در ۳۱۴ که درگیرا گیر جنگ با سلجوقیان مسعود از نسا بنیشابور می رفته پسران قاضی صاعد باستقبال او بیرون رفته اند و او بواسطه ناتوانی نرفته است. در همین سال دو پسر قاضی پیوسته نزد مسعود رفته اند و خود یک بار نزد او رفته و وداع کرده است.

ازین جا پیداست که تا سال ۴۲۹ قاضی صاعد مقام قضاوت نیشابور را داشته و اگر عزل شده باشد یا پس از آن بوده و یا اینکه دوباره بمنصب قضا نشسته است.

(۲) ابن ابی الوفا ذکر می از ابوسعید محمد بن صاعد بن محمد بن احمد قاضی پدر شیخ الاسلام دارد که می گوید پیشوای ائمه و پیشرو ریاست بود و در ۳۸۰ ولادت یافت و در ۴۳۳ درگذشت و ابوالحسن عبدالغافر فارسی در سیاق می گوید که قاضی القضاة ابونصر احمد برای من حدیث از او روایت کرده است. پیداست که وی پسر همان قاضی عماد الاسلام ابوالعلا صاعد بوده است و ذکر پسرش ابونصر احمد بن محمد بن صاعد بن محمد پس ازین خواهد آمد.

(۳) ابن ابوالوفا نیز ذکر از ابوسعید یحیی بن محمد بن صاعد بن محمد بن احمد بن عبیدالله صاعدی کرده که گویا در ۴۱۰ ولادت یافته و برادرزاده اش ابوسعید محمد بن احمد بن محمد بن صاعد نیشابوری از روایت کرده و قاضی القضاة و نخست قاضی ری و سپس قاضی نیشابور بوده و سالها املا کرده و از بزرگان قضاة و رؤسا بوده و در ۴۶۰ درری درگذشته است. ذکر این ابوسعید محمد بن احمد بن محمد بن صاعد بن محمد بن عبدالله پس ازین خواهد آمد. از نسب این یحیی پیداست که پسرزاده ابوالعلا صاعد و پسر ابوسعید محمد سابق الذکر بوده است. در کتاب السیاق نیز ذکر می از وهست بعنوان

ابوسعبد یحیی بن ابوسعید محمد بن قاضی امام عہد الاسلام ابوالعلا. مرد - بزرگ محتشمی از خاندان قضاوت و امامت بود، ذکر پدر و جدش پیش ازین رفت و وی پس از نیشابور قاضی ری و نواحی آن شد. در ۱۰۶۰ ع بجهان آمد و از مشایخ وقت و پدرش و جدش حدیث شنید و چند سال درس فر و حضر املا می کرد. در ری در ربیع الاول ۶۰۴ ع در گذشت. برادرزاده اش قاضی القضاة - ابوسعبد محمد بن احمد بن صاعد ازو روایت کرده است.

۴) ابوالقاسم منصور بن ابوالحسن اسمعیل بن قاضی امام ابوالعلا صاعد بن محمد امام قاضی القضاة. در کتاب السیاق درباره اش آمده است که درست تعصب داشت و بدتی بنیابت از پدرش قاضی بود و سپس قاضی القضاة شد و از اصحاب اصم و جدش حدیث بسیار شنید. در زبان تازی و طرق حدیث دانا بود و در آن روزگار فتوای مذهب ابوحنیفه با او بود. بخراسان و ماوراءالنهر و عراق سفر کرد و در بغداد و همدان وری حدیث شنید. ماهمہ آثار طحاوی و متفرقات را ازو شنیدیم. در روز دوشنبہ سلخ ربیع الاول سال ۹۰۴ ع در گذشت. از قاضی جبری و صیرفی و سراج و ابوبکر عبداللہ بن محمد سگری و ابن عبدان و طبقہ ایشان روایت کرده و ابوالحسن ازو روایت کرده است. ابن ابی الوفانیز ذکر ازو کرده و کنیہ پدرش را ابوالحسن و تاریخ در گذشت وی را دوشنبہ سلخ ربیع الاول ۷۰۴ ع آورده است و پیدا است کہ «تسعین» بہ «سبعین» تحریف شده است. پیدا است کہ این ابوالقاسم منصور بن اسمعیل پسرزادہ ابوالعلا صاعد بوده است.

۵) ابونصر احمد بن محمد بن صاعد استوایی قاضی القضاة استوایی زینی همان شیخ الاسلام سابق الذکر و پسر ابوسعید محمد بن صاعد، ابن الوفا می نویسد کہ در ۱۰۶۰ ع ولادت یافته است. ابوالحسن عبدالغافر فارسی

در سیاق ذکر ازو کرده، از جدش عمادالاسلام صاعد بن محمد و پدرش محمد ابن صاعد و عمش ابوالحسن اسمعیل بن صاعد روایت کرده و اسمعیل بن محمد حافظ و زاهر بن طاهر شحامی ازو روایت کرده اند. عبدالغافر در سیاق می گوید قاضی امام صاعد وی را تربیت کرده است. در شب سه شنبه ۸ شعبان سال ۴۸۲ پیش از بامداد در گذشت.

۶) ابومحمد عبیدالله بن صاعد بن محمد قاضی، نیز در کتاب السیاق ذکر او هست و قید کرده است که کوچک ترین فرزندان عمادالاسلام صاعد ابن محمد بود در ۹. ۴ ولادت یافت و از صیرفی حدیث شنید و صالح و زاهد بود. در شب چهارشنبه ۵ شعبان ۴۸۶ در گذشت و ابوالحسن ازو روایت کرده است.

۷) ابوالفتح عبدالملک بن عبیدالله بن صاعد که پیداست پسر - عبیدالله سابق الذکر بوده، در کتاب السیاق آمده که فاضل و فقیه و مفتی و مدرس بود و در جوانی در شب چهارشنبه ۶ جمادی الاخره ۵۰۱ در گذشت. از جدش قاضی القضاة ابومحمد عبدالله بن حسین از طرف مادر روایت کرده است.

۸) ابوالعلا صاعد بن محمد بن عبدالرحمن بخاری قاضی، تنها ذکر می که ازو هست در مجمل فصیحی آمده و می گوید از بردم اصفهان و ممدوح کمال الدین اسمعیل اصفهانی وجد قضات صاعدی در اصفهان و امام مقدم در زبان خود و دانشمند و دین دار بود و از فقهای حنفی. در جامع عتیق اصفهان کشته شد.

این شرح را در وقایع سال ۵۰۲ آورده و در وقایع سال ۴۴۸ می - گوید ولادت ابوالعلا صاعد بن محمد بن عبدالرحمن بخاری قاضی اصفهان جد

قضاة صاعدی در اصفهان و نیشابور در روز پنجشنبه ۸ روزمانده از محرم این سال. بدین گونه وی از ۴۴۸ تا ۵۰۲ زیسته است ولی ممکن نیست بمدوح کمال الدین اسمعیل بوده باشد که در ۶۲۶ کشته شده است و چنان مینماید که وی را بارکن الدین ابوالعلا صاعد بن مسعود از همین خانواده که بمدوح کمال الدین اسمعیل بوده است اشتباه کرده باشد.

(۹) ابوالفتح عبدالملک بن عبیدالله بن ابومحمد صاعد، ابن ابی الوفا می گوید فقیه فاضل مفتی مدرّس بود و شب چهارشنبه ۶ جمادی الاخره ۵۰۱ درگذشت.

(۱۰) ابوالعلا صاعد بن منصور بن اسمعیل بن صاعد بن محمد، در سیاق آمده است که قاضی القضاة و خطیب و مذکر و مدرّس و یگانه روزگار بود و از پدرش و جدش و نزدیکانش حدیث شنید و اصول و مسانید و صحیحین و متفق را از پدرش فراگرفت و اربعین در مناقب ابوحنیفه را استخراج کرد. در رمضان ۵۰۶ درگذشت. ابن ابی الوفا نیز همین مطالب را آورده است. ابن کثیر می گوید ابوالمعالی جوینی او را می ستوده و خطیب خوارزم بوده است.

(۱۱) ابوبکر علی بن ابوعلی حسن بن ابوالحسن صاعد، در سیاق آمده است که با برادرش ابوالفضل حدیث شنید و روز پنجشنبه ۲۷ محرم سال ۵۰۸ درگذشت و در مقبره سکه القصارین مدفون شد.

(۱۲) ابوالفضل حسین بن حسن بن اسمعیل برادر ابوبکر علی سابق الذکر، ابن ابی الوفا آورده است که حدیث از جدش قاضی القضاة ابوالحسن شنیده و در نیشابور در روز آدینه ۲۳ جمادی الاولی سال ۵۱۱ درگذشت و در مقبره سکه القصارین مدفون شد و سمعانی او را از مشایخ خود شمرده است.

(۱۳) ابوسعید احمد بن محمد بن صاعد قاضی القضاة خراسان، فصیحی تاریخ درگذشت وی را در ۲۷۰ هجری ضبط کرده است.

(۱۴) ابوسعید محمد بن احمد بن محمد بن صاعد بن محمد بن احمد بن عبدالله پدر منصور که ذکرش پس ازین خواهد آمد. ابن ابی الوفا می گوید معروف شیخ الاسلام بود و سمعی می گوید که ریاست با او پایان رسید و قاضی نیشابور و بسیاری دیندار بود و عمر بسیار کرد. از پدرش ابونصر و عمش ابوسعید یحیی حدیث شنید. در ۴۴۴ ولادت یافت و در ۲۷۰ هجری نیشابور درگذشت. در مجمل فصیحی کنیه او بجای ابوسعید ابوسعید آمده است و نامش احمد بن محمد بن صاعد چاپ شده است.

(۱۵) ابوالعلاء صاعد بن حسین بن اسمعیل بن صاعد، در مجمل فصیحی آمده است که پس از پدر عمش ابوسعید قاضی نیشابور شده و در ۳۲۰ هجری درگذشته است.

(۱۶) صاعد بن عبدالملک بن صاعد، در مجمل فصیحی در حوادث سال ۴۸۰ هجری از کسانی که در فتنه غز کشته شده اند نام قاضی صاعد بن عبدالملک ابن صاعد آمده است.

(۱۷) برهان الدین ابوالقاسم منصور بن ابوسعید محمد بن ابونصر احمد بن صاعد بن محمد بن عبدالله صاعدی، ابن ابی الوفا می گوید تعصب می ورزید، معروف برهان و قاضی نیشابور بود و سیرت پسندیده داشت و مشغول بعبادت بود و بیشتر اوقات معتکف در مسجد جامع بود. از پدرش ابوسعید و جدش ابونصر حدیث شنید. در جمادی الاخره ۵۰۲ هجری وفات یافت و در مقبره خانوادگی مدفون شد و سمعی چند بار در ۵۳۰ هجری و بار آخر در ۵۰۲ هجری رادیده است. در مجمل فصیحی در حوادث سال ۵۰۲ هجری وفات قاضی برهان الدین ابوالقاسم

منصور بن ابوسعید محمد بن ابونصر صاعدی قاضی نیشابور از ائمه فقهای حنفی بود در ربیع الآخر آمده است.

(۱۸) ابوالمفاخر عزیز بن محمد بن احمد بن صاعد بن محمد صاعدی، ابن ابی الوفا نوشته است که قاضی نیشابور بود و در ۸۱۴ ولادت یافت و در صفر ۵۵۱ درگذشت.

(۱۹) شرف الدین علی بن ابوالقاسم منصور بن ابوسعید صاعدی نیشابوری، در مجل فصیحی رحلت وی در رمضان ۵۵۴ درری ثبت شده و گوید در مقبره امام محمد بن حسن شیبانی او را بخاک سپرده اند.

(۲۰) عبده الدین فضل بن محمود صاعد سیاری، در مجل فصیحی آمده است که قاضی هرات بود و در سال ۶۰۰ درگذشت.

(۲۱) صاعد بن عبده الدین فضل سابق الذکر در مجل فصیحی در حوادث سال ۶۰۰ آمده است که تولیت قضای هرات را باودادند.

(۲۲) رکن الدین ابوالعلا صاعد بن مسعود معروف بصدر اصفهان، از احوالش اطلاع کامل نیست همین قدر پیدا است که از ممدوحان کمال الدین اسمعیل مقتول در ۶۲۶ بوده و ازین قرار در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم می زیسته است.

(۲۳) رکن الدین مسعود بن صاعد بن مسعود معروف بصدر جهان پسر رکن الدین سابق الذکر که وی نیز از ممدوحان کمال الدین اسمعیل بوده است.

(۲۴) ابوالفضل حسین بن حسن بن اسمعیل بن صاعد، از احوال او اطلاع کامل نیست تنها در کتاب السیاق ذکر ازوهست و چون این کتاب در آغاز قرن ششم تألیف شده پیدا است که مقدم بر آن بوده و در آنجا آمده است که از ابوالحسن عبدالغافر و ابن مسرور گنجرودی و جدش ابوالحسن و عمر

و پسران عمش روایت کرده است.

(۲۵) ابوالقاسم صاعد بن ابوعبدالرحمن حسن بن ابوجعفر محمد بن حسن، ذکر او نیز تنها در کتاب السیاق آمده است و همان حال را دارد.

(۲۶) ابوالحسن اسمعیل بن صاعد بن منصور بن اسمعیل بن صاعد، تنها ابن ابی الوفا ذکر از او کرده و نوشته است که از جدش قاضی امام ابو منصور و عم پدرش قاضی امام ابوالحسن بن اسمعیل بن صاعد و شیخ الاسلام ابونصر احمد بن محمد بن صاعد و امام زین الاسلام ابوالقاسم و سید ابوالحسن محمد بن محمد بن زید حسنی ساکن سمرقند روایت کرده و ابوالحسن عبدالغافر ذکر از او کرده و بخراسان سفر کرده است.

(۲۷) حسن بن اسمعیل بن صاعد بن محمد قاضی، ابن ابی الوفا تنها درباره وی نوشته که از ابویعلی حمزه مهلبی روایت می کرده است.

(۲۸) آخرین کسی که ذکر از او در کتابها آمده کسیست بنام قاضی احمد صاعدی که پیداست ازین خانواده بوده و در اصفهان می زیسته است زیرا که در مجمل فصیحی در حوادث سال ۸۱۰ آمده است که قاضی احمد صاعدی درین سال با بزرگان اصفهان باستقبال امیر رستم بهادر پسر عمر شیخ تیموری که او را بدانجا فرستاده بودند رفته است و در ۸۱۲ در جنگ اسکندر بهادر با سلطان زین العابدین پسر شاه شجاع طرفدار رستم بهادر بوده است. ازین قرار وی تا آغاز قرن نهم در اصفهان می زیسته و قاضی این شهر بوده است. درباره جزئیات روابط آل صاعد یا صاعدی با غزنویان رجوع کنید بکتاب سن «آثار گم شده» ابوالفضل بیهقی و اسناد تاریخ غزنویان» صحایف ۵۳۱ و ۵۳۹ و ۵۸۶ و ۹۰۲ و ۹۰۷. طهران ۲۴ تیرماه ۱۳۴۲

از غم غمناک او بخت میبای
بکلامی بخون کوردی شبید
کوزدی کورد کم بر زرق اهلان
دوی کربسم و صحرسم آتی
ولی بن صحر غمبیدم اول
الذ اوق ویایی حاضریدی
برقدی شصت تیری خدکی
صوبنی کوز لیورک چکدی صحنه
من اولدی قوس جی شعیل
چو شادی عقد تیری کردن
دل سوایله اندی کینه سن
نیده بیه صحر اشدی شبید
بختی فال سعادندی شیرین
کار دون یولی ایزن کر کردی
زدی طاع و صحر او بیابان

قولا عین ارشدی آسیدی
قلقلار بی طور و ورق بخت
کلور که این آتی آتی چن
بلورم بولورم بوندن بجانی
یلوی طردن بکا بولور بول
بوشیک جنبشینه ناظریدی
گیگ کور که ایدر اصلانیده حکمی
کور پکان اوج کز غلامه
حد و ندر اسد ماسه مقابل
طوتمدی سمع زمره صحران
که شیرک لدی بون سندن
اورب طاعتدی رسلان کلیم سن
روان بندی آتی یادندی مارین
یوزی نورن بولن از لودی
اوچر قوشدن سرملدین شبتان

أَوَّلُ أَهْوَى إِلَهَ اتَّيْدِي كَيْنَه سِنْدَنُ
 كَه شِيرُكُ دَلْدِي بَغْرِنُ سَيْنَه سِنْدَنُ
 أَقِيلَه بِيلَه صِجْرًا مِشْدِي شَبْدِي
 أَرَبُ طَاغِتْدِي أَصْلَانُ كَلَه سِنُ تِيْزُ
 بُوْفَتْحِي فَالِ سَعْدِ اِيْدِنْدِي شِيرِيْنُ
 رَوَانُ بِنْدِي اَتْمَا يَادُ اِتْدِي يَارِيْنُ

Dans le résumé écrit par M. Timurtash, le jeune turcologue de la Turquie, nous lisons des remarques suivantes sur ce passage(1):

"[Shirin] bakti ki, siyah bir aslan üzerlerine geliyor. Hemen okunu kurdu ve aslanin baghrini deldi". Je crois, que l'expression "*siyah bir aslan*", c'est-à-dire "le lion noir"(?) est le résultat d'un malentendu. Dans le texte de la version turque de Sheikhi nous trouvons ce texte en forme de *برزفت اصلان bir zeft aslan*, alors "le lion énorme". Le persan *زفت zeft* est traduit par Vullers comme: "crassus, grossus, pinguis, firmus, durus". Le commentateur turc contemporain a probablement compris ce mot comme l'arabe *زفت zift* "le goudron, la poix", donc "noir"...

1. Cf. Faruk K. Timurtash, l'ouvrage cité, p. 93 et un autre intitulé *Sheyhi ve Nizami nin H Ş konu bakımından mukayesesi*, "Dergi", vol. X, 1960, p. 27: "Nizami' de yoktur".

صفت شب و مناجات کردن شیرین و شیر کشتن او

بَلِكَلَا دِي يُخُوْدُنْ كُوْرْدِي شَبْدِيْزْ
 قُلُقْلَارَنْ طُوْرْ دُوْرَقْ بَقَرْ تِيْزْ
 كُزْ تَنْدِي كُوْرْدِي كِيْم بَرْ زَفْتْ اَصْلَانْ
 كَلُوْرْ كَه اِيْدَه اَنِي وُ اَتِي پِيْجَانْ
 دِيْدِي كَرْ بِنَسَمْ وُ صِيْجَرْتَسَمْ اَتِي
 بِلُوْرْمْ بُوْلُوْرْمْ بُوْنْدَنْ نَسْجَاتِي
 وَلِي بَنْ صِيْجَرِيْنَجَه بِيْلُوْرْمْ اَوَّلْ
 يُلُوْمِي دُتْمَدِنْ بَا كَا بُوْلَا يُوْلْ
 اَلِنْدَه اَوْقِي يَآيِي حَآضِرْ اِيْدِي
 بُوْشِيْرُكْ جُنُبُشِيْنَه نَآظِرْ يَدِي
 بَرْقَدِي شَصْتِيْنَه تِيْنِرْ خَدَتَكِي
 كِيْكُ كُرْ كِه اِيْدَرْ اَصْلَانِيْلَه جَنَكِي
 صُلِيْنِي كُوْزَلُو يُوْرُكْ چَكْنَدِي سَاغَه
 كِيْرُزْ پِيْكَانْ اَوُوجَه كُزْ قُلَاغَه
 صَنْ اَوُلْدِي شَمْس بُرْجْ قُوْسَه مَآيِلْ
 حَسَدْ دَنْدُرْ اَسَدْ مَاهَه مُقَآيِلْ
 چُوْشَشَنْدِي عَقْدَه تِيْرِي كِيْرْ هِيْدَنْ
 دُتْلَدِي سَمْعْ زُهْرَه صَوْتْ زَهِيْدَنْ



Planche II

c'est-à-dire "il [Khosrau] n'avait ni épée ni flèche [de l'arc]-prouve avec certitude comment notre auteur, Sheikhi, comprenait le texte de l'original de Nizami. Dans la version turque de Sheikhi ainsi Khosrau a tué ou le mieux a étourdi le lion par un coup de poing (*dōghdi yumruq ol djihāngīr*). Dans le vers suivant le traducteur tire profit du jeu de mots en persan: *mesht* "le poing" et *mest* "enivré".

Le résumé en turc (moderne) de cette version de Sheikhi explique les vers cités ci-dessus comme suit⁽¹⁾:

"Husrev sarhoshtu; ...yanında ok ve kilitli olmadighi halde, aslanin üzerine yürüdü. Kulaghi tozuna indirdighi bir *yumrukla* aslani yere serdi".

Les miniatures dans les manuscrits persans de *Khamse* de Nizami ont aussi une grande valeur pour comprendre le texte de l'original. Parmi les matériaux iconographiques concernant notre thème je voudrais mentionner à titre d'exemple le manuscrit bien connu nommé "Baysonghur-Ms." daté de l'année 823 H./1420 et qui se trouve au Musée d'Etat à Berlin (Staatliche Museen zu Berlin, Islamisches Museum, Berlin C 2, Berliner Baysonghur-Handschrift, Inv. I. 4628, fol. 240). Dans la scène que nous offre ce manuscrit et qui présente comment Khosrau attaque le lion_(voir la planche II) nous ne voyons entre les mains de Khosrau ni flèche ni arc.

Cependant nous trouvons un autre épisode, la scène où le lion est tué par une flèche de l'arc, mais pas par Khosrau, seulement par *Shirin*. Cet épisode se trouve dans la version turque de *Kh. Sh.* de Sheikhi et mérite notre attention comme un passage tout à fait indépendant de l'original persan de Nizami.

En terminant cette notice je me permets de publier ici pour la première fois le texte du fragment mentionné ci-dessus (cf. le Ms. de Rousseau, Leningrad, Institut Oriental, n° T/B 287, f. 65r et Biblio-

1. Cf. Faruk N. Timurtash, *Sheyhinin Husrev ü Shirin, inin konusu*, "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi", vol. IX, İstanbul 1959, p. 98-99.

correspondant d'après le n° 324/Mss. Turcs, A.F./. Voyez aussi le fac-similé du feuillet 94 r du Mss. n° 614, Suppl. (planche I).

La copie est vocalisée et datée de l'année 919 H./1513.

E. 106 verso:

رفتن خسرو و شیرین بتماشای آب رسی و شیر کشتن خسرو
در مجلس

.

F. 108 recto:

بناگاه میشدَن چَقْدِی بِرِ اصْلانْ
بِرَقْدِی مَجْلِسْ اَهْلینَه هَر آسان
چَبَنْدِی قُیْرِغَنْ یُکْرَدِی
چَرِی قَوْمِیْنِ بِرِی بِرِیْنَه (اُلْدِی) اُورْدِی
اُکِنْدَه چُون قَجْبُ اِتْمَادِ لَر جَنکْ
یُرِیدِی مَجْلِسَادْکِ قِلْدِی اَهَنکْ
شَهِنَشَه مَسْت عِشْرَتْ ذَوْ قِیلَه
یُرِیدِی شِیرَه شِیرِیْنِ شَوْ قِیلَه
چُو حَاضِرْ یُوغِیدِی نَه تِیغْ نَه تِیرْ
هَمَان دَمْ دُکْدِی یُمُرْکِ اُولْ جِهَانْکِیرْ
بِنَا کُوشِنْدَه اَیْلَه اُرْدِی بِرِ مَسْت
کِه شِیرِی مَسْت اِرْزْدِی طُپْرَاغِی پُشتْ
بُو غِیرْ تَدَنْ کِه قُورْخُتْدِی چَرِیْسِیْنِ
کَسْبْ بَاشِیْنِ یَزْ دِیلَر دَرِیْسِیْنِ

L'explication du traducteur: *tchû hâzir yoghigi ne tîgh ne tîr,*

بریدی ساقی کد رُخ قد حله
 می وئی عشقه اولش دی همدست
 یاکه میشدن چقدی برانصلدن
 چندی قویروغن قندی یکر دی
 آکندن چون قویبنا دیلر جنگ
 شهینشه مست و غشوشه ذوقیه
 چو کاشو یوقدی نه تیغ نه تیر
 بنا کاشیده آید او ردی بر مست
 بوغیر شدن که قورخندی هر یمن
 همدانند کالری شاهانه بو ارکان
 چه کاشی افکندی شاه بو ورین
 اگر چه عشق اشی مرد آنلقد
 چو شیرین کوز و یاقوت کاشا در لیدی
 لبی جلا آب غشین دکن تر آیدی
 مکنده مها چون نیک و غنک دکن

بوشلیدی غلر و طو لیدی قورخلر
 شه نو تو زینش اول اوچ غریزه شرمست
 بریدی مجلس اهلینه همدان
 چری قویمن بری بیرینه او ردی
 بریدی مجلسادگ قلیدی آصنگ
 بریدی شیر شیرین شوقیه
 همدانم دگدی بو مرقا اولجه آکند
 که شیرینه مست او ردی طهره پشت
 کسب باشینی یوز دیلر دیکین
 که دو تالری سلاخ و تیغ و تران
 خطر لر دن کر کد شاهه بر
 ولی مستانده دیوانه لود
 لباسی یقیدی بر یقند شیرین
 الین او نهپ کمال بر شکر آیدی
 قهر بر باره کند اول قتل قریب

mālik erdi tülāk bolur mālik-lār
 vālī sārḥoṣ kiṣi arslan tutar teb
 miṣl bar aḡlamaz aḡu jutar teb

Nous voyons que les deux versions du "Khosrau et Shirin" la persane de Nizami et la turque de Qutb s'accordent parfaitement quant au sens de cet épisode: L'auteur de la version turque qui connaissait naturellement très bien le persan n'a fait aucune mention de la flèche ou de l'arc dans cet épisode. L'original persan constate expressément: *يکتا پيرهن بیدرع وشمشير*

Alors Khosrau était habillé seulement d'une chemise (*پيراهن* = Vullers, *Lexicon*: "indusium") et était sans armes. c.-à-d. sans la cotte de mailles (= *درع*) et sans le glaive ou l'épée. Dans une telle situation où prendre immédiatement un arc et des flèches?

La traduction turque faite par notre poète de la Horde d'Or est exacte dans ce passage et conforme à l'original persan:

[Parviz] *töğüb yumruq kâzânib anteg urdî*, c'est-à-dire Khosrau a attaqué le lion avec un *coup de poing* (en turc *yumruq*, en persan *مشتی*).

Il convient de souligner qu'en ce cas-là aussi c'est le témoignage de la version turque de Qutb qui nous fournit la clé pour comprendre l'original persan de Nizami(1).

Nous pouvons encore comparer ce texte avec la traduction turque (vieille osmanlie de Sheikhi/XV^e siècle). Cette traduction déterminée ou appelée comme: "le roman des amours de Khosrau et de Shirin, imitation assez libre du mesnévi persan de Nizami, écrit dans le même mètre, par le célèbre médecin Yossouf Sinan Kermiyani, qui prenait en poésie le surnom de "Sheikhi"(2), est contenue dans des nombreux manuscrits qui se sont conservés, entre autres, dans la Bibliothèque Nationale à Paris. Nous citons ici à ce propos le texte du fragment

1. Cf. A. Zajackowski, *Sur quelques proverbes turcs du H^Ş de Nizami*, "Mélanges Jean Deny", Ankara 1958, p. 349.

2. Cf. E. Blochet, *Catalogue des Manuscrits Turcs*, Bibliothèque Nationale, Paris 1932, tome I, p. 138.

یا زی دین ناکهان بیرتوز جیقتی
 نی توز ارمیش تیوشاه اوتر و بقتی
 F°38r° جالیق اسروک منکیزلیک بیر کورارسلان
 جریکنی بولغا یو کیردی بیر اقدان
 یقوق کیلدی ییرا قدین جادر ینغا
 تبوندی کوکرا یو خسرو یا نینغا
 بیریندین قوبتی غیرت بیرلا پرویز
 جیقیم ارسلان تبار و یوریدی تیز
 توکوب یومروق کزانیب انتیک اوردی
 کیم ارسلان یوینی اورغاج قونکوردی
 بو بوردی کستی لار باشین تیندین
 ترسین سیدی لار اذریب جانیندین
 قموغقا قالدی رسم ایمدی اندین
 کیچار ماز خانلار قورجی یانیندین
 نیجا کیم کو جلوک ایردی خسرو ای یار
 ملک ایردی تولاک بولور ملک لار
 ولی سرخوش کیشی ارسلان توتار تیب
 مثل بار [انکلا ماز آغوا] یوتار تیب

jazy-dyn nāgāhān bir toz ɣyqty
 ne toz ermiş tejü šāh utru baqty
 [38r°] ɣalyq äsrük mäniz-lig bir kür arslan
 ɣärigni bulɣaju kirdi jyraqdan (!)
 jawuq keldi jyraqdyn ɣädyrynɣa
 tabundy kökräjü Husräv janynɣa
 birindin qobty gajrät birlä Pärvız
 ɣyqyb arslan tabaru jüridi tez
 tögüb jumruq kązänib anteg urdy
 kim arslan bojnyyny urɣaɣ qonurdy
 bujurdy kästi-lär başyn tänindin
 tärisin sojdylar adryb žānyndyn
 qamuɣqa qaldy räsım imdi andyn
 ketärmäz hanlar qurɣy janyndyn
 ničä kim küçlüg erdi Husräv äj jār

brüllende Löwe zu. In leichtem Gewand, ohne Rüstung und Schwert, stürzte sich Hosrau tollkühn auf den Löwen und mit einem Pfeilschuss erlegte er ihn. Er liess ihm den Kopf abhauen und das Fell abziehen".

Alors selon cette conception du traducteur, Khosrau a tué le lion par le coup de *flèche* ("Pfeilschuss").

De la même manière aussi les traducteurs russes comprennent le texte de l'original persan. Par exemple la traduction russe du "Khosrau et Shirin" par M. Lipskerov publiée en Azerbaïdjan exprime ainsi le vers mentionné(3):

Do oukha natyanoul on louka telivou.

I grouzno roukhnoul lev: pronzil on sertse lvou.

C'est-à-dire littéralement:

"[Khosrau] a tiré la corde d'un arc jusqu'à l'oreille-

Le lion tombait lourdement: [Khosrau] a percé le cœur du lion".

Cette traduction recourt, comme on pouvait s'y attendre, à l'interprétation traditionnelle du texte persan, tandis que la plus ancienne version turque du "Khosrau et Shirin", rédigée par Qutb dans la Horde d'Or vers le milieu du XIV^e siècle, nous présente une traduction correcte et exacte. Voici ce passage du texte en orthographe originale et en transcription (Bibliothèque Nationale à Paris, Mss. Turcs, A.F. n° 312)(2):

خُسْرَوُ مَجْلِسِ دَا اَرْسَلَانَ اُولْتُوْر كَانِي صِفَتَيْنِ بِيَانٌ قِيْلُوْرُ F° 37 v°

تماشا قى ملك عزم ايتتى اول كون

يناشيب بير كا باردى اول يوزى كون

.

.

1. Nizami Gandjevi, *Khosrov i Shirin*, perevod Konst. Lipskerova, Ak. Nauk Azerb. SSR, Baku 1955, p. 142.

2. Cf. Ananiasz Zajackowski, *La plus ancienne Version turque du Husräv u Shîrîn de Qutb*, Deuxième partie, Fac-similé, Varsovie 1958, p. 76-77 (F° 37 verso-38 recto) et Première partie-Texte, Varsovie 1958, p. 105-106.

(ص ۱۲۸)

شیر کشتن خسرو در بزمگاه

ملک عزم تماشا کرد روزی نظر گاهش چو شیرین دلفروزی

.....
بر آمد تند شیری پیشه پرورد که از دنبال میزد بر هوا گرد
چو بدمستان بلشگر که در افتاد وزو لشگر بیکدیگر بر افتاد
فراز آمد بگرد (بنزد) بار که تنگ به تندی کرد سوی خسرو آهنگ
شه از مستی شتاب آورد بر شیر بیکتا پیرهن بیدرع و شمشیر

(ص ۱۲۹)

کمانکش کرد مستی تا پنا گوش چنان بر شیر زد کز شیر شد هوش
بفرمودش پس آنکه سر بریدن ز گردن پوستش بیرون کشیدن
وزان پس رسم شاهان شد که پیوست بود در بزمگاه شان تیغ در دست
اگر چه شیر پیکر بود پرویز ملک بود و ملک باشد گرانخیز
ز مستی کرد با شیر آن دلیری که نام مستی آمد شیر گیری

Les orientalistes européens, en traduisant ce passage du poème de Nizami, suggèrent d'habitude que Khosrau Parviz a tué le lion avec une *flèche* tirée de l'arc. Pour comparer nous pouvons citer ici le résumé du poème, écrit en allemand, par M. le Professeur Herbert Duda. Voici le texte du fragment correspondant(۱):

"An einem schönen Tage hatten sie wieder auf blumiger Flur einen Ruheplatz ausgesucht und Hosrau's Zelt dort errichtet... Hosrau war schon trunken, da kam ein gewaltiger Waldlöwe heran, der mit seinem Schweif den Staub in die Luft wirbelte. Er stürzte sich in das Lager der Soldaten und schlug einen Mann nach dem andern nieder, dann wandte er sich wütend gegen Hosrau's Zelt. Die Pagen flohen angstvoll nach allen Seiten und warfen die Waffen fort. Der Löwe liess ein furchtbares Brüllen ertönen. Hosrau's Zelt war ganz leer geworden, und auf Hosrau, der allein heraustrat, eilte der

۱. Cf. Herbert W. Duda, *Ferhâd und Schitrîn*, Die literarische Geschichte eines persischen Sagenstoffes, "Monografie Archivu Orientálního, Studies, Texts and Translations, issued by the Czechoslovak Oriental Institute, Prague", Vol. II, Praha 1933, p. 27.

A propos d'un épisode du *Khosrau u Shirin* de Nizami

(شیر کشتن خسرو در بزمگاه)

A. Zajackowski

نه من ز بی عملی در جهان ملولم و بس

ملالت علما هم ز علم بی عملست

"Je ne suis pas seul ennuyé-d'être
inactif en ce bas-monde.

Les savants, aussi, se chagrinent-de
leur science inefficace".

Henri Massé, *Vingt poèmes de Hafiz*,
Alger 1932, p. 3.

Dans cette petite contribution en l'honneur de l'éminent et grand iranisant M. le Professeur Henri Massé, je voudrais encore une fois attirer l'attention sur l'importance de la plus ancienne version turque du célèbre roman de Khosrau et de Shirin pour l'étude de l'original persan de Nizâmî.

Dans le poème épique intitulé خسرو و شیرین de Nizâmî nous trouvons un épisode où Khosrau Parviz, le roi de Perse, tue un lion pendant le festin (درمجلس) ou شیر کشتن خسرو در بزمگاه. Cette partie du texte persan, en vers mesnevis, dans le roman de Nizâmî (XII^e siècle) se présente comme suit⁽¹⁾:

1. L'original persan de l'ouvrage de Nizâmî est cité d'après l'édition de Téhéran par Vahid Dastgirdi. Les chiffres indiquent les pages. Cf.:

نامه خسرو و شیرین حکیم نظامی قمی شهر یگنجه = یادگار وارمغان وحید دستگردی. طهران، ۱۳۱۳ شمسی.

Notons enfin qu'il fut le premier à faire construire un mausolée dans le désert au nord du Caire(1).

Dans la ville d'Alep, il fit restaurer la grande mosquée et la citadelle(2); dans cette province, il avait fait reconstruire la forteresse de Ḥarīm(3).

1. Maqrīzī, *Khīṭat*, éd. de Bulaq, II, p. 464; *Sulūk*, II, p. 540; *Nudjūm*, IX, p. *Inscriptions* 187-188.

2. Plus haut, p. 390, n. 5 et p. 394, n. 4. *Répertoire*, XIV, nos 5293-5294; Herzfeld, *d'Alep*, nos 81-82.—Pour Damas, voir p. 397 n. 1.

3. *Sulūk*, II, p. 40; trad. Quatremère, II, *b*, p. 281; van Berchem et Fatiow, *Voyage en Syrie*, p. 232, n. I.

Selon les mêmes sources, Qarasunqur serait mort à Marâgha le 27 shawwâl 728 (4 septembre 1328), à la suite d'une crise de dysenterie(1). En apprenant ce décès, Malik Nâsir se serait écrié: "J'aurais pourtant voulu être l'artisan de sa mort!"(2).

Et c'est ainsi qu'on voit à Marâgha une tombe ruinée, dont la riche décoration est en partie conservée. L'inscription de fondation mentionne évidemment le khan mongol Abû Sa'id, puis présente une série de titres mamlouks, et le nom propre de Qarasunqur a disparu. Mais les deux raquettes qui figurent sur ce monument, insolites en Iran, autorisent la restitution certaine du nom de Qarasunqur: c'est ce que n'a pas manqué de faire son premier éditeur, M. André Godard(3).

En dehors de ce mausolée, Qarasunqur s'était signalé par l'entreprise d'importants travaux. En l'année 700 (1301), il était devenu propriétaire d'une partie de l'ancien Hôtel du Vizirat fatimide, et il y fondait un collège et une école primaire pour orphelins(4). Son domicile personnel était situé, non loin de ce collège, à l'entrée de la rue de Bahâ al-dîn, donc dans la partie septentrionale du Caire: c'était une demeure splendide. En l'année 712 (1312), lorsqu'on procéda après sa fuite à la confiscation de sa fortune, on recueillit dans cette maison trente-deux millions de dinars et cent cinquante mille dirhems, des selles dorées et bien d'autres objets de prix: le tout fut versé au Trésor, mais imputé au waqf du collège de Qarasunqur(5).

* 3. *Sulûk*, II, p. 209-210.

1. *Sulûk*, II, p. 305, 554 (ici, sa mort est située en l'année 741!); Zetterstéen, p. 180; Ibn Kathîr, XIV, p. 140.

2. *Sulûk*, II, p. 554-555.

3. *Répertoire*, XIV, n° 5566; Herzfeld, *Inscriptions d'Alep*, p. 323; Ghirshman, *Les mosaïques sassanides*, 1956, p. 72.

4. Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, éd. de Bulaq, I, p. 438; II, p. 49, 388; 'Alî Pâshâ, II, p. 69; VI, p. 13; Ravaisse, *Essai*, I, p. 431; II, p. 51-52; CIA, *Egypte*, I, p. 155-156; Creswell, *Brief Chronology*, BIF, XVI, p. 86; Creswell, *Cruciform plan*, BIF, XXI, p. 44; *Répertoire*, XIII, n° 5089.

5. Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, éd. de Bulaq, II, p. 52; *Sulûk*, II, p. 119, n. I; Ṭabbâkh, II, p. 366.

sultan Muḥammad Khudâbendeh fut mort et que régna à sa place son fils Abû Sa'îd, se produisit la fuite de l'émir Tamurtâsh(1), fils de Djuban, chez Malik Nâsir. C'est alors qu'un échange de lettres eut lieu entre ce dernier et Abû Sa'îd. Ils convinrent entre eux qu'Abû Sa'îd enverrait à Abû Sa'îd la tête de Qarasunqur et que ce roi expédierait à Abû Sa'îd celle de Tamurtâsh. Malik Nâsir envoya effectivement à Abû Sa'îd la tête de Tamurtâsh. Quand elle lui fut parvenue, Abû Sa'îd commanda d'amener Qarasunqur en sa présence. Cet émir, ayant eu connaissance de ce dont il s'agissait, prit une bague dans laquelle était renfermé un poison violent. Il en retira le chaton, avala le toxique, et mourut sur-le-champ. Abû Sa'îd informa Malik Nâsir de cet évènement; mais il ne lui envoya pas la tête de Qarasunqur(2).

Il semble bien que cette version contée à Ibn Baṭṭuṭa au Caire ne soit pas conforme à la réalité. Selon les historiens égyptiens, un accord avait été conclu entre le khan mongol Abû Sa'îd et le gouvernement égyptien, comportant les clauses suivantes à la demande des Mongols:

“On cesserait d'envoyer des fidawis.

Aucun réfugié politique, de part et d'autre, ne pourrait être extradé sans son consentement personnel.

On ferait cesser les incursions arabes et turcomanes sur les confins mongols.

Les routes seraient ouvertes à tous les négociants, lesquels pourraient circuler librement entre les deux empires.

La caravane iraquienne du pèlerinage aurait droit à un *maḥmal*, précédé d'un étendard au nom du sultan d'Égypte, accompagné d'un second étendard au nom d'Abû Sa'îd, destiné à faire honneur au drapeau égyptien.

L'Égypte renonçait à réclamer Qarasunqur(3).”.

1. *Manhal*, n° 778.

2. Ibn Baṭṭuṭa, I, p. 171-172.

Pourtant l'un des stipendiés le guetta et se jeta sur lui, mais il ne put même pas le blesser et fut tué sur place. Cette irruption des fidawis avait été rapidement connue, et on répandit le bruit qu'ils étaient venus pour attenter aux jours du souverain Abû Sa'îd, de Djuban⁽¹⁾, du ministre 'Alî Shah, de Qarasunqur et d'un certain nombre d'officiers mongols. L'alerte avait été donnée et quelques arrestations avaient été opérées; un des émissaires avait réussi à se déguiser en portefaix et s'était précipité sur Qarasunqur sans pouvoir l'atteindre: il fut tué sur place. Abû Sa'îd resta enfermé dans sa tente pendant une dizaine de jours, tellement il avait eu peur. On fut informé, en outre, que des Ismaéliens avaient tenté d'assaillir le préfet de Bagdad, mais avaient blessé par erreur un officier mongol. L'Ismaélien était parvenu à s'enfuir, et, sur le point d'être rejoint, s'était donné la mort⁽²⁾.

Le sultan égyptien avait ainsi fait de gros efforts financiers pour arriver à ses fins, sans que les machinations ourdies fussent toujours tenues secrètes, grâce au dévouement d'un serviteur de Qarasunqur, originaire de la région des Assassins. Les autorités de Tebriz étaient sur le qui-vive et ordonnaient de fréquentes perquisitions. Maqrîzî assure que près de cent vingt-quatre fidawis furent exécutés, pris en flagrant délit de tentative de meurtre sur la personne de Qarasunqur, qui ne fut jamais atteint. Les rumeurs les plus romanesques circulèrent sur la chance inouïe de Qarasunqur, décidément invulnérable.

Reprenons le récit dramatique d'Ibn Baṭṭuṭa: "Parmi ces fidawis, il y en avait qui s'introduisaient subitement dans la propre maison de Qarasunqur, et qui furent tués en sa présence: d'autres, qui eurent l'audace de l'attaquer pendant qu'il était à cheval, qui furent frappés par lui. C'est ainsi qu'un bon nombre de fidawis périrent à cause de lui. Qarasunqur ne quittait jamais sa cotte de mailles, et il ne dormait que dans une maison construite avec du bois et du fer. Lorsque le

1. *Manhal*, n° 857.

2. *Sulūk*, II, p. 207-208.

venir à bout de l'émir, car celui-ci avait pris ses précautions".

D'autres historiens fournissent quelques détails, parmi lesquels nous pouvons glaner les renseignements suivants. Le 20 rabi' II de l'année 714 (3 août 1314), un espion revint de l'empire mongol; il apportait la nouvelle que deux individus avaient commis une agression contre Qarasunqur, dans la ville de Sulţāniya, à l'extérieur de Tebriz, et qu'ils l'avaient blessé; l'un d'eux fut tué, et l'autre parvint à s'échapper; un nombre assez considérable de gens issus de familles arabes furent tués à Tebriz, en représailles de l'attentat dont l'émir avait été la victime. On reçut ensuite, par la même voie, la nouvelle que Qarasunqur avait été blessé à la jambe, qu'il s'était fait soigner, de telle sorte que sa blessure s'était complètement guérie et qu'il avait recommencé à monter à cheval(1).

Maqrîzî parle d'un autre attentat sous l'année 715 (1315): le sultan avait dépêché contre Qarasunqur des fidawis de Masyaf, c'est-à-dire des Ismaéliens, lesquels furent dénoncés par des Kurdes et arrêtés(2). Une riposte aurait eu lieu: quatre spadassins furent envoyés par Qarasunqur pour assassiner le sultan d'Egypte; deux d'entre eux réussirent à prendre la fuite; les deux autres furent arrêtés, condamnés à mort et exécutés. Le sultan renonça à plusieurs de ses promenades, et lors de sa sortie sur l'Hippodrome, on interdisait tout stationnement sur le parcours; les lucarnes donnant sur la rue devaient être fermées. L'incident peut ne pas avoir été étranger à la campagne égyptienne qui aboutit à arracher la ville de Malatia aux Mongols(3).

En l'année 720 (1320), le sultan d'Egypte envoya trente fidawis originaires de la forteresse de Masyaf(4) pour assassiner Qarasunqur. A leur arrivée à Tebriz, ils furent dénoncés à Qarasunqur et pourchassés; quelques-uns d'entre eux furent rejoints et exécutés.

1. Mufaḍḍal, p. 747-748.

2. *Sulūk*, II, p. 143; Ibn Kathir, XIV, p. 74.

3. *Encyclopédie*, III, p. 213.

4. Le nom comporte de nombreuses orthographes (*Encyclopédie*, III, p. 458).

L'aventure paraissait terminée, mais elle allait rebondir d'une façon singulière et imprévue. Il est courant d'attribuer au sultan Baibars Ier la soumission définitive des Assassins de Syrie⁽¹⁾ et, de fait, on n'entend plus guère parler de leurs méfaits. Mais il n'est pas inutile d'attirer l'attention sur un passage d'Ibn Baṭṭuṭa, qui est bien caractéristique⁽²⁾: "Je passai par le château de Qadmus, puis par celui de Mainaqa, celui d'Ollaiqa et celui de Masyaf, et enfin par celui de Kahf. Ces forts appartiennent à une population qu'on appelle les Ismaéliens; on les nomme aussi Fidawis: ils n'admettent chez eux aucune personne étrangère à leur secte. Ce sont les *flèches* de Malik Nâsir, avec lesquelles il atteint les ennemis qui cherchent à lui échapper en se rendant en Iraq ou ailleurs. Ils ont une solde, et quand le sultan veut envoyer l'un d'eux pour assassiner un de ses ennemis, il lui donne le prix de son sang. S'il en réchappe après avoir accompli sa mission, cette somme lui appartient, et s'il est tué, elle devient la propriété de ses enfants. Ces Ismaéliens sont armés de poignards empoisonnés, avec lesquels ils frappent ceux qu'on leur ordonne de tuer. Mais parfois leurs stratagèmes sont inopérants et ils trouvent la mort. C'est ce qui s'est produit avec l'émir Qarasunqur, car, après la fuite de ce dernier en Iraq, Malik Nâsir expédia vers lui un certain nombre de ces Ismaéliens, qui furent massacrés avant d'avoir pu

* 5. Abul-Fidâ, V, p. 296-298.

Qarasunqur aurait emporté des plans de machines de guerre (Mufaḍḍal, p. 728).

Il avait emmené avec lui une de ses épouses, fille du khan mongol Abaqa (Ibn Kathîr, XIV, p. 74).

1. *Histoire de la Nation égyptienne*, IV, p. 421-422.

2. Ibn Baṭṭuṭa, I, p. 166-167; cité, sans analyse, dans *Encyclopédie*, II, p. 103. Ibn Khaldûn (*Prolegomènes*, I, p. 142) connaît les Fidawis de son temps, ainsi que Qalqashandî (IV, p. 146; trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 114-115); tous deux se montrent assez discrets sur leur utilisation. Plus tard, Zahirî mentionne dans la région de Masyaf un château des Fidawis (p. 49; trad. Venture de Paradis, p. 73).—Cf. Quatremère, *Mémoires sur l'Égypte*, II, p. 502-506.

d'anxiété croissante que Qarasunqur demanda l'autorisation d'accomplir le pèlerinage, mais il infléchit sa route du côté du désert non sans avoir réussi à emporter une partie de sa fortune. Il avait gagné à sa cause un émir des Arabes de la région, Muhannâ(1) ibn 'Îsâ, et bientôt le gouverneur de la province de Tripoli, Aqqush Afram, n'allait pas tarder à le rejoindre. Pour retarder les poursuites, il avait envoyé au Caire un de ses fils, Faradj, que le sultan traita convenablement en lui donnant un commandement(2).

Un détachement fut constitué pour rattraper les fugitifs, et nous avons quelques renseignements sur cette affaire, car l'historien Abul-Fidâ en fit partie: les palabres s'avérèrent inutiles et Qarasuqur, ainsi que ses compagnons, allèrent se mettre sous la protection du sultan mongol Muḥammad Khudâbendeh, en rabi' I de cette même année(3).

Le khan mongol leur accorda le droit d'asile et leur fit parvenir à Mardin un douaire important. L'émir Aqqush reçut comme résidence la cité de Hamadan, où il termina ses jours, probablement en 720 (1320)(4).

Khudâbendeh concéda à Qarasunqur la région de Marâgha. Auparavant, l'officier mamlouk était demeuré quelque temps à Bagdad, et ce fut dans cette ville qu'un attentat fut perpétré contre lui, à l'instigation du sultan d'Egypte, selon Abul-Fidâ(5).

1. Qalqashandi, XII, p. 118; *Manhal*, n° 2548; Quatremère, *Mélanges d'histoire*, p. 218-219.

2. Un autre de ses fils, 'Alî, se trouvait déjà au Caire: *Manhal*, n° 1616; *Sulûk*, II, p. 194, 250, 305; Zetterstéen, p. 169. On lui connaît d'autres enfants: Muḥammad (plus haut, p. 395 n. 3) et Şârim al-dîn (Ibn Kathîr, XIV, p. 109).

3. Zetterstéen, p. 157; Abul-Fidâ, V, p. 246; *Sulûk*, II, p. 99-100, 107-111, 115; Muḥaḍḍal, p. 711, 717; *Nudjûm*, IX, p. 27, 28, 30-33, 236; *Manhal*, n° 2548; Ibn Kathîr, XIV, p. 63, 65; Ibn Iyas, I, p. 157; Ṭabbâkh, II, p. 361-366.

Cette fuite devait coûter la liberté à un certain nombre d'officiers, camarades des intéressés: *Sulûk*, II, p. 117-118; *Nudjûm*, IX, p. 33-34.

4. *Manhal*, n° 505.

Qarasunqur, artisan du rappel de Malik-Nâsir, à moins qu'il n'ait envisagé de laisser Baibars en liberté pour en jouer contre le souverain. Toujours est-il que le déroulement des faits est d'une logique rigoureuse: Qarasunqur est mandé au Caire et refuse de s'exécuter; il prend prétexte d'une expédition à organiser contre les Arabes de sa circonscription⁽¹⁾.

Au cours des premières semaines, le sultan faisait procéder à de nombreuses arrestations parmi les officiers de Syrie, et c'est dans des conditions dramatiques que certaines d'entre elles avaient lieu. En tout cas, ces coupes sombres dans le personnel militaire incitèrent Qarasunqur à la prudence, et il tenta dès lors de se défendre par la ruse: il sollicita le gouvernement de la province d'Alep, ce qui avait l'avantage de l'éloigner de la Cour, et, comme il avait occupé ce poste pendant près de vingt ans, on pourrait supposer qu'il avait conservé quelques intelligences dans la place. Dans les tout derniers jours de l'année 710 (1311), le sultan accéda à son désir⁽²⁾.

Dès cet instant, Qarasunqur sait qu'il a tout à redouter du sultan; il avait même craint que la garnison d'Alep ne lui fût hostile, lors de son entrée en ville le 18 muḥarram 711 (6 juin 1311). Ibn Baṭṭūṭa procure la vraie raison de cette dirgrâce, en apparence subite, et qui, en fait, venait de loin: "Quand le gouvernement de Malik Nâsir, dit-il, fut bien établi, qu'il se vit affermi dans sa royauté, et que les appuis de son pouvoir furent solides, il se mit à poursuivre les meurtriers de son frère et à les tuer l'un après l'autre. C'était soi-disant pour venger son frère, mais aussi par crainte qu'on osât à son égard ce qu'on avait osé à l'égard de Malik Ashraf"⁽³⁾. C'est dans un état

1. *Sulūk* II, p. 82-84; *Nudjūm*, VIII, p. 278.

Durant cette période, il fit procéder à des travaux à la grande mosquée de Damas (Ibn Kathīr, XIV, p. 59).

2. Abul-Fidā, V, p. 244; Zetterstéen, p. 154-155; Mufaḍḍal, p. 702, 709; *Sulūk*, II, p. 86-94, 104-105; Ibn Kathīr, XIV, p. 58-61; *Nudjūm*, IX, p. 12-17, 27, 247; Tabbākh, II, p. 361.

3. Ibn Baṭṭūṭa, I, p. 168.

proclamer sultan, et il y eut lieu d'insister sur la scène suivante: Qarasunqur était arrivé d'Alep pour se rallier; le sultan, prévenu, partit à cheval pour aller l'accueillir et mit pied à terre dès qu'il l'aperçut; le prince et l'émir se donnèrent longuement l'accolade(1).

Un des premiers actes du souverain, après son avènement officiel au Caire, fut de nommer Qarasunqur au gouvernement de la province de Damas(2). Malgré cette marque apparente de faveur, les langues se déliaient et Qarasunqur pouvait entendre des rumeurs préjudiciables à sa sécurité future: "Regardez cet individu qui a assassiné notre maître Malik Ashraf Khalil; les traces de sang sur son épée ne sont pas encore effacées, et le voilà maintenant l'homme fort du royaume"(3).

C'est certainement pour se ménager la protection royale qu'il se joint aux détachements chargés de s'assurer de la personne du sultan fugitif Malik Muẓaffar Baibars: on sait que ce dernier, ramené au Caire, y fut étranglé(4). Mais, sur place, à Gaza, Baibars, soucieux d'éviter l'effusion du sang, s'était livré spontanément aux officiers venus l'appréhender, et Qarasunqur, outré qu'on ait osé le charger de chaînes, avait jeté sa calotte à terre(5) et s'était écrié: "Que Dieu appesantisse sa malédiction sur ce bas monde! Plût au Ciel que nous fussions morts avant d'avoir vu ce jour!"(6).

Cette circonstance est probablement à l'origine du drame qui va surgir. Les historiens ne manquent pas de noter l'inconséquence de

1. Ibn Kathîr, XIV, p. 52; Muḥaḍḍal, p. 662; *Sulūk*, II, p. 56-57, 61-62, 67-68; *Nudjûm*, VIII, p. 265-266, 268; Ibn Iyas, I, p. 152-153.

2. Ibn Kathîr, XIV, p. 55, 57; Ṣalîḥ ibn Yaḥya, p. 175; Muḥaḍḍal, p. 674, 682, 700; Zetterstéen, p. 145, 151; *Nudjûm*, VIII, p. 273; IX, p. II; *Sulūk*, II, p. 75; Ṭabbâkh, II, p. 359; Laoust, *Gouverneurs de Damas*, p. 7.

3. *Sulūk*, II, p. 79; *Nudjûm*, VIII, p. 273.

4. Ibn Kathîr, XIV, p. 55-56; Abul-Fidâ, V, p. 222; Muḥaḍḍal, p. 676; *Sulūk*, II, p. 79; *Nudjûm*, VIII, p. 273.

5. Geste éminemment grave (*Nudjûm*, X, p. 10).

6. *Sulūk*, II, p. 80; *Nudjûm*, VIII, p. 274.

Les années s'écoulaient sans encombre en Syrie, et d'in vraisemblables péripéties se déroulaient au Caire, où les officiers intriguent pendant cette seconde minorité de Malik Nâsir Muḥammad. Ce dernier, lassé d'un pouvoir qui n'était que nominal, finit par abdiquer, et ce fut l'avènement de Malik Muḥaffar Baibars II. Il lui faut s'attacher la bonne volonté des gouverneurs syriens: celui de la province de Damas, Aqqush Afram, acquiesce et envoie prévenir son collègue d'Alep. La réponse de Qarasunqur à l'émissaire d'Aqqush est empreinte d'une ironie désabusée: "On n'avait vraiment pas besoin de me consulter! Ton maître s'adresse à moi après avoir prêté serment, et il aurait été plus sage d'attendre un peu!"(1). Qarasunqur ne se doutait pas alors qu'il aurait bientôt partie liée avec Aqqush Afram, car, à cet instant, il suggère une entente à son détriment(27), et effectivement il prend la direction d'une conférence qui se tient à Alep. La décision y est prise d'avertir Malik Nâsir Muḥammad du désir exprimé de son retour sur le trône. L'affaire est d'importance, et Baibars ne l'ignore pas. Son premier soin est de confirmer Qarasunqur dans son gouvernement d'Alep. Toujours est-il que Qarasunqur envoya son fils Muḥammad à Karak auprès de Malik Nâsir Muḥammad pour l'assurer de sa fidélité(3).

Une autre démarche dans le même sens est appuyée par le gouverneur de la province de Tripoli et par Qibshâq, le gouverneur de Hama, celui-là même qui avait lié partie avec le khan mongol Ghâzân en 699 (1300). Malik Nâsir Muḥammad vint à Damas se faire

* Cette même année, il érige une fontaine à Alep (*Répertoire*, XIII, n° 5171; Herzfeld, *Inscriptions d'Alep*, n° 170).

1. *Nudjûm*, VIII, p. 236-237.

2. *Nudjûm*, VIII, p. 238.

3. Zetterstéen, p. 142, 144; *Nudjûm*, VIII, p. 239-243, 247, 258, 259.

Nous signalerons plus loin d'autres fils de Qarasunqur (p. 398, n. 2). Celui-ci, Muḥammad, mourut en 709 (1309) et fut enterré à Alep (*Répertoire*, XIV, n° 5251; Herzfeld, *Inscriptions d'Alep*, n° 171).

assure qu'il se mit d'assez bon gré au service de Qarasunqur(1).

Nous arrivons à l'invasion de Ghâzân, et nous avouons ignorer à peu près tout de la conduite de Qarasunqur pendant l'occupation mongole de la Syrie: Ghâzân installa un certain Baktamur comme gouverneur de la province de Hama, ce qui implique le loyalisme de Qarasunqur vis-à-vis du sultan d'Egypte. La garnison de Hama participa à la bataille contre les Mongols, et, lors de la retraite de l'armée égyptienne sur Damas, on cite Qarasunqur(2).

Au milieu de l'année 699 (1300), Qarasunqur échangeait son gouvernement de Hama contre celui d'Alep, province dont il avait été déjà le chef. C'est en cette qualité qu'il assiste à la bataille d'arrêt contre les Mongols, à Shaqhab(3), près de Damas, en l'année 702 (1303).

Nous retrouvons Qarasunqur lors d'une campagne contre la Petite Arménie, en l'année 703 (1304). On signale ensuite une grave échauffourée entre la garnison d'Alep et les troupes de cette même Petite Arménie: ce fut un désastre musulman, mais Qarasunqur, apprenant qu'un de ses mamlouks préférés en était sorti indemne, s'écria: "Louanges soient rendues à Dieu! la catastrophe qui vient d'atteindre les musulmans ne saurait me toucher, du moment que mon mamlouk en est sorti vivant!"(4).

1. Abul-Fidâ, V, p. 160.

2. Zetterstéen, p. 80; Mufaḍḍal, p. 490, 528; *Manhal*, n° 674; *Nudjûm*, VIII, p. 130.

3. Voir son arrêté de nomination dans Qalqashandi, XII, p. 146. Voir: Zetterstéen, p. 80-82, 96, 108, 130, 131, 133, 134; Abul-Fidâ, V, p. 166; Mufaḍḍal, p. 531, 591, 616, 635; *Sulûk*, I, p. 900, 932; trad. Quatremère, II, b, p. 169, 200; *Nudjûm*, VIII, p. 129, 168-159; Tabbâkh, II, p. 347, 350.

Il semble bien qu'à cette époque, les troupes mamloukes ne voulaient plus se battre. Sur une simple menace des contingents de Ghâzân, Qarasunqur s'était replié d'Alep sur Hama (*Sulûk*, I, p. 907-908; trad. Quatremère, II, p. 175-176; Mufaḍḍal, p. 541).

4. Zetterstéen, p. 129; Mufaḍḍal, p. 598, 516-618; Ibn Kathîr, XIV, p. 29. *

finalement mis en prison: bien entendu ses biens furent confisqués(1).

C'est vers cette date qu'un certain nombre de mamlouks se rendirent auprès du khan mongol Ghâzân, et l'un d'eux incita ce monarque à envahir la Syrie: nous avons conté ailleurs l'odyssée de Qibshâq, gouverneur de la province de Damas, dont la trahison fut lavée par la conduite énergique du commandant de la citadelle de cette ville(2).

L'assassinat du sultan Ladjin allait pousser le clan des officiers mamlouks, inquiets, à faire revenir Muḥammad, le fils de Qalawun, et un de ses premiers gestes, après son retour sur le trône, fut de faire libérer Qarasunqur, qui fut nommé préfet de Baniyas et de Subaiba, puis chargé de la province de Hama à la mort du prince ayyoubide Malik Muẓaffar(3). Le climat insalubre de Subaiba ne lui convenait pas, et c'est sur ses récriminations qu'il avait été transféré à Hama, confisquée depuis peu par le gouvernement égyptien. Qarasunqur se trouvait être ainsi l'officier mamlouk par les mains duquel la famille ayyoubide était dépossédée. L'historien-géographe Abul-Fidâ nous

1. Zetterstéen, p. 43; Mufaḍḍal, p. 433-435; *Sulūk*, I, p. 819, 821, 823, 829; trad. Quatremère, II, b, p. 38, 40, 42, 50-51; *Khīṭaṭ*, éd. de Bulaq, II, p. 268, 387; Jazarī, p. 61; Ibn Kathīr, XIII, p. 349-350; *Nudjūm*, VIII, p. 62, 87, 88, 99, 100, 109; Ibn Iyas, I, p. 136, 137.

Voir le récit du songe prémonitoire de Qarasunqur: *Sulūk*, I, p. 861-862; trad. Quatremère, II, b, p. 103-104.

2. Jazarī, p. 78-79; Zetterstéen, p. 46-50; Ibn Kathīr, XIV, p. 2, 4; Mufaḍḍal, p. 444-445; *Sulūk*, I, p. 852, 854-855, 859, 871, 873; trad. Quatremère, II, b, p. 83, 86, 97, 125, 127; *Nudjūm*, VIII, p. 96-98; Ibn Iyas, I, p. 137; Wiet, *Notes d'épigraphie*, Syria, VII, p. 58-60; Laoust, *Gouverneurs de Damas*, p. 7.

Je viens de faire allusion à des fuites d'officiers mamlouks en pays mongol; elles étaient assez fréquentes, et parfois, lorsque ces officiers rentraient, ils obtenaient leur pardon: ce fut précisément le cas de Qibshâq. Voir: Mufaḍḍal, p. 525, 527; *Sulūk*, I, p. 946; trad. Quatremère, II, b, p. 223; *Khīṭaṭ*, éd. de Bulaq, II, p. 49; *Manḥal*, nos 778, 1227; *Nudjūm*, VIII, p. 204.

3. Jazarī, p. 83; Ibn Kathīr, XIV, p. 4; Abul-Fidâ, V, p. 154; *Sulūk*, I, p. 873, 878; trad. Quatremère, II, b, p. 127, 133; Mufaḍḍal, p. 457, 468.

Ladjin et Qarasunqur ne tombèrent pas aux mains de ceux qui les poursuivaient; Dieu les protégea contre leurs atteintes, et ils restèrent cachés". On sait que Ladjin trouva refuge dans le minaret de la mosquée d'Ibn Tulun, et que Qarasunqur se terra dans son domicile au Caire. Leurs biens furent placés sous séquestre(1).

Mais bientôt, consacrant une situation de fait, l'émir Katbugha prenait la place du jeune fils de Qalawun, mis aux arrêts dans la Citadelle du Caire, et le nouveau sultan, qui avait pourvu à l'entretien de Ladjin et de Qarasunqur pendant leur retraite, leur redonna des fonctions(2). Pour sa part, Qarasunqur, de nouveau pourvu d'une dotation, fut chargé d'une mission de confiance, celle de se rendre à Damas prendre en mains un groupe assez considérable de transfuges mongols, désireux de se soustraire au service de Ghâzân: l'officier amena les gradés au Caire(3).

En Egypte les événements se précipitent: Katbugha doit s'enfuir devant une conjuration armée, dont Qarasunqur faisait partie, et Ladjin accède au sultanat. Son premier soin est de confier à son ancien complice Qarasunqur, les fonctions de *nâ'ib al-salṭana*, de lieutenant-général du royaume. Mais dans ce milieu d'une intense fermentation, ce dernier se trouva en butte à des calomnies et

1. Zetterstéen, p. 29; Mufaḍḍal, p. 413; *Sulūk*, I, p. 793, 795, 861; trad. Quatremère, II, a, p. 156; II, b, p. 3, 103; *Nudjûm*, VIII, p. 22.

2. Zetterstéen, p. 33; Mufaḍḍal, p. 423-424; *Sulūk*, I, p. 853; trad. Quatremère, II, b, p. 23; *Nudjûm*, VIII, p. 56; Ibn Iyas, I, p. 133.

Il avait, auparavant, contraint le jeune sultan Muḥammad à pardonner à Ladjin, un des meurtriers de son frère (*Sulūk*, I, p. 803; trad. Quatremère, II, b, p. 16; *Nudjûm*, VIII, p. 48).

3. Zetterstéen, p. 39; *Sulūk*, I, p. 812; trad. Quatremère, II, b, p. 29; *Nudjûm*, VIII, p. 60.

En cette époque troublée, des deux côtés, des transfuges passent à l'ennemi. Pour les Mongols, voir: Mufaḍḍal, p. 424, 609, 613-614; Ibn Kathîr, XIII, p. 338-339; *Sulūk*, I, II, p. 5; trad. Quatremère, II, b, 243.

depuis plus de dix années(1).

Ce n'était pourtant pas, à proprement parler, une disgrâce, puisqu'il fut pourvu d'un commandement de son grade, soit de cent cavaliers, dans la garde, au Caire. Le sultan régnant, Malik Ashraf Khalil, le fils de Qalawun, avait plus d'une raison d'être méfiant et craintif: il ordonna un grand nombre d'exécutions capitales parmi les mamlouks qu'il jugeait les plus dangereux pour sa sécurité. Et c'est ainsi que Qarasunqur fut chargé d'étrangler l'officier Ladjin: il lui avait serré le cou avec son lacet, mais celui-ci se rompit, et Qarasunqur, se fiant au destin, renonça à poursuivre sa sinistre besogne: "Dieu avait décidé, écrit Maqrîzî, que Ladjin assassinerait Malik Ashraf Khalil, et s'asseoirait sur le trône à sa place(2).

Car, on s'en doute, il fallait bien envisager le meurtre du sultan Khalil, pour ne pas être tué sur son ordre. Il suffit de savoir ici que, parmi les tueurs, nous trouvons associés Ladjin et son ancien bourreau, Qarasunqur, qui n'avait pas pardonné au souverain sa révocation du gouvernement d'Alep(3). Puis ce fut une sinistre bagarre entre les conjurés, et, pour éviter des meurtres en chaîne, ils finirent après de pénibles scènes de sauvagerie, par mettre sur le trône un frère de Khalil, le petit Muḥammad, âgé de neuf ans, et, tant bien que mal, on se partagea les leviers de commande. Une tentative fut faite notamment pour rechercher les assassins du sultan. "Les émirs

1. Zetterstéen, p. 20; Jazari, p. 17-18; Ibn Kathîr, XIII, p. 328; Ṣāliḥ ibn Yaḥyâ, *Tarîkh Bairût*, p. 45; *Sulûk*, I, p. 778; trad. Quatremère, II, a, p. 141; *Nudjûm*, VIII, p. 12.

Il avait fait partie d'une expédition punitive contre les montagnards du Kesrawan, laquelle avait été conduite assez mollement et n'avait pas atteint son but.

2. Jazari, p. 20; *Sulûk*, I, p. 780, 782; trad. Quatremère, II, a, 143, 145; *Nudjûm*, VIII, p. 13.

3. Zetterstéen, p. 26; Mufaḍḍal, p. 404; Ibn Kathîr, XIII, p. 334; *Sulûk*, I, p. 788, 790; trad. Quatremère, II, a, p. 151, 153; *Nudjûm*, VIII, p. 21; Ibn Iyas, I, p. 126.

bataille de Homs, livrée en 680 (1281), fut encore une victoire mamlouke: Sunqur Ashqar y prit part loyalement dans le camps musulman(1).

Shams al-dîn Qarasunqur(2) est dit Manşûrî, du nom du patron qui l'affranchit, Malik Manşûr Qalawun. Dans le corps des pages, il avait été le porte-raquette du souverain, d'où le qualificatif de *djukândâr*, qu'il conserva sa vie durant, et le blason sculpté sur certains de ses monuments, consistant en deux bâtons recourbée qui s'affrontent(3).

Chargé d'une mission délicate en 680 (1281) auprès de Sunqur Ashqar, il devait être déjà commandant de mille, soit officier général. Comme les chroniques lui donnent plus de 70 années lunaires à sa mort, il faut en conclure qu'à cette date de 680 (1281) il avait à peine 25 ans. Il fut, l'année suivante, nommé gouverneur de la province d'Alep: c'est alors le poste le plus important en Syrie, où les Mamlouks ont à surveiller les Mongols, les Croisés et les derniers princes ayyoubides(4).

Qarasunqur fit rebâtir la mosquée cathédrale et la citadelle, assez malmenées par les Mongols(5). Ces divers travaux venaient à peine d'être terminés que Qarasunqur perdait son poste, occupé

1. *Nudjûm*, VII, p. 303.

2. Voir les biographies d'Ibn Hâdjâr, *Durar, kamina*; Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, éd. de Bulaq, II, p. 388-390; *Nudjûm*, IX, p. 273, 326; *Manhal*, n° 1845; Ali Pasha, *Khiṭaṭ djadîda*, VI, p. 13-14; Ṭabbakh, *I'lam al-nubalâ*, II, p. 361-367; Mayer, *Saracenic Heraldry*, p. 183; Sobernheim, *Ar. Inschrift. von Aleppo, Der Islam*, XV, p. 178-180.

3. Mayer, *Heraldry*, p. 184; *Encyclopédie*, 2e éd. anglaise, II, p. 16-17.

4. *Sulûk*, I, p. 708, 715, 735; trad. Quatremère, II, a, p. 53, 63, 110; *Nudjûm*, VIII, p. 4; Ṭabbakh, II, p. 335-338; Wiet, *Notes d'épigraphie, Syria*, VII, p. 153-154.

On signale sa présence au Caire (*Sulûk*, I, p. 712; manque dans la traduction).

5. *Sulûk*, I, p. 775; trad. Quatremère, II, a, p. 139-140; Ibn Shihna, p. 64; Sauvaget, *Perles choisies*, p. 59; *Répertoire*, XIII, nos 4959-4860, 4957; Herzfeld, *Inscriptions et monuments d'Alep*, nos 40, 79-80, p. 148; Sauvaget, *Les Trésors d'or*, p. 18.

pas moins de huit engagements sérieux sous Baibars, lequel s'efforce et réussit à interdire à ces adversaires tenaces un franchissement en forces de l'Euphrate(1).

Ibn Kathîr inaugure sa chronique des événements de l'année 678 (1279) en signalant que la discorde est générale en Syrie, dans le camp des officiers mamlouks et dans celui des Mongols, chez les chevaliers francs comme au sein des tribus arabes(2). L'avènement au Caire du sultan Qalawun ne fait pas l'affaire du gouverneur de la province de Damas, Sunqur Ashqar, lequel fit sécession dans sa circonscription et se fit reconnaître comme souverain, notamment par le chef des tribus arabes de Syrie. Le sort des armes lui fut défavorable, et il se tourna vers les Mongols, dont il sollicita le secours. Il avait même eu l'intention de se réfugier chez eux; il en fut vivement dissuadé, car le khan mongol n'était pas musulman: "Tu seras la cause, lui dit-on dans son entourage, que les Mongols infidèles vont marcher contre les musulmans, et cela uniquement pour satisfaire les passions de ton âme!" Les hordes mongoles s'étaient bien mises en marche et saccageaient la nord de la Syrie(3). Aussi le sultan Qalawun, voulant avoir les mains libres, se décida à concéder un domaine à Sunqur Ashqar, à savoir la région s'étendant d'Alep au littoral et d'Antioche à Shaizar. Peu nous importe ici l'évolution des événements concernant Sunqur. Ce qui nous intéresse, c'est qu'un des députés chargés de conclure ce traité avec l'officier rebelle se nommait Qarasunqur, car c'est lui qui fait l'objet de la présente étude(4). La

1. Vraiment Baibars était digne du titre d'"exterminateur des Mongols", que lui décerna le protocole sultanien (*Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, XII, nos 4593, 4612, 4690, 4692, 4738), repris par Malik Ashraf Khalil (*Répertoire*, XIII, n° 4957).

2. Ibn Kathîr, XIII, p. 287.

3. Ibn Taghribirdî, *Nudjât zâhira*, VII, p. 298-299.

4. Mufaḍḍal, p. 316-317; *Sulūk*, I, p. 688, 697; trad. Quatremère, II, a, p. 31, 41; *Manhal*, n° 1112; *Encyclopédie de l'Islam*, éd. française, II, p. 727.

Un réfugié Mamlouk à la cour mongole de Perse

G. Wiet

Les soixante premières années du régime mamlouk d'Egypte constituent une période mouvementée, pleine de dangers et d'angoisses. Lorsqu'en 709 (1310), Muḥammad ibn Qalawun prit le pouvoir pour la troisième fois, on décomptait, depuis l'avènement de Shadjar al-durr, en 647 (1249), quatorze successions de souverains: un prince était mort sur le trône, Qalawun, six avaient été assassinés ou empoisonnés, et l'on avait vu intervenir sept dépositions brutales(1).

Voilà pour la politique intérieure. On ne peut donc qu'être surpris que, dans ce même laps de temps, les Sultans Mamlouks aient barré la route aux invasions mongoles et qu'ils aient réussi à chasser les Croisés, grâce aux efforts de Baibars et de Qalawun.

L'ennemi essentiel devint rapidement le Mongol: "en 654 (1256), écrit Maqrîzî, Hulâgu acquit une puissance redoutable; son nom devint célèbre, et il conquiert, en Orient, quantité de places fortes(2). Après la prise foudroyante de Bagdad, en 656 (1258), les Mongols faisaient irruption en Syrie: ils n'étaient arrêtés qu'à Ain Djalut, près de Gaza, en 658 (1260). L'année suivante, ils renouvelaient leurs entreprises, et se faisaient battre à Homs. Il faut noter qu'en cet instant, une position juridique ferme est prise, prévoyant la peine de mort pour correspondances avec les Mongols(3). On ne compte

1. Sur le cadre de ces événements, voir Wiet, *Histoire de la Nation égyptienne*, IV, p. 403-477; *Précis d'histoire d'Egypte*, II, p. 252-256.

2. Maqrîzî, *Sulûk*, I, p. 399; tard. Quatremère, I, a, p. 63.

3. Mufaḍḍ ibn Abil-Faḍā'il, p. 109; *Les biographies du Manḥal Ṣaḥî*, n° 1709.

necessary attention up to now. For instance the curious artifice in alchemy by human hair called "*a'mâl-i sha'r*" must have been of absolutely fraudulent origin. The same is true of the line of letters called "*Mustaḥṣalât*" in *Jafr* through which the questions asked about unknown or hidden matters are answered. Also many of the magic arts are of this class.

This point, i.e. the distinction made above between two classes of secret sciences is the main substance of this article exposed here without going into a detailed discussion of all secret or occult arts, the full consideration of which needs more space, almost a book with great many chapters each dealing with one of those irrational arts and "sciences".

*
* *

The above article is a humble contribution to the *Festschrift* intended to be dedicated to the great scholar Professor Henri Massé, whose 75th year of life is going to be celebrated by his friends and the admirers of his erudition.

and printed in Bombay in 1302 A.H.

The book deals, according to the introduction, with five principal branches of secret sciences, namely *Kīmiyā*, *Līmiyā*, *Hīmiyā*, *Sīmiyā*, and *Rīmiyā*, the initial letters of which combined together give the Arabic sentence "*Kulluhā Sīrr*", meaning all are secrets. The first of these words *Kīmiyā* (alchemy) is explained by the author as the art of transmutation of the different substances of matter particularly metals; the second word *Līmiyā* as magic, enchantment and necromancy; "*Hīmiyā*", the third, as charming and subjugating of souls, spirits and stars; the fourth "*Sīmiyā*" as producing visions and imaginary figures and the fifth "*Rīmiyā*" as jugglery, etc.

Among the other famous secret sciences an important and special place is given to the different art of divination with regard to the future and all matters beyond the human perception by natural senses. Of these the geomancy or *raml* and arithmomancy or *jafr* are the very popular ones.

*
*
*

There is however a delicate point with regard to another aspect of the classification of the secret "sciences" and that is the question as to their "authenticity". This is to the effect of finding if the authors or the founders of this or that art or branch of secret sciences were, so to say, honest men believing sincerely in the truth and verity of the foundation of their "science", or that they were impostors deliberately fabricating a false "system" with the intention of deceiving others, though they themselves did not believe in it. I believe some of those pretended sciences and arts such as *Jafr* (particularly the concluding part of it) and also alchemy (in the sense of transmuting the base metals to noble ones) are of the latter category, while some others like astrology and geomancy and physiognomy, although rejected by modern sciences, have been of genuine foundation believed by their authors to be true. This is a differentiation in classification so far as I know, which has not been observed or found the

contrary, is that the range of the senses can be enormously extended psychically, and so the imperfection and inaccuracies of the normal senses can be progressively corrected by the natural development of the powers of the human organism itself; and, as these are said to be indefinitely, if not infinitely, developable, the knowledge so acquired can, *ex hypothesi*, become more and more perfect, not only as to the superficial observation and cataloguing of physical processes and realities. And, such being the condition of research, it follows inevitably, it is said, that this order of science must necessarily be secret; for it can be proved and authenticated only by those and to those who are possessed of such powers. Thus e.g., with regard to purely physical phenomena, a man, it is claimed, can become, as it were, his own microscope and telescope psychically. It is further asserted that the range and accuracy of such psychical powers, when properly trained, can be so extended as to make the most powerful and delicate instruments known to physical science appear, in comparison, as crude and clumsy as the implements of the stone age alongside of a 15 in. gun or the most delicate chemical balance".

The secret sciences dealt with by Moslem scholars and authors are very numerous of which a full list can hardly be given here. The vocabulary relating to different kinds of such supernatural and irrational beliefs and arts is as large and extensive in Arabic and Persian as in English. A comprehensive number of them concerning some of the categories of these beliefs or arts could be found in the learned description prefaced by Professor Jalâl Humâi of Teheran University to the edition of a treatise ascribed to Ibn Sinâ, the famous Persian philosopher, under the title of *Kunûz al-Mua'zzamîn*, Teheran 1331 A.H. (solare).

There are great numbers of books and treatises on these subjects in the Arabic and Persian languages. One of these books that can be recommended to the students of these matters is entitled *Asrâr-i Qâsimî*, composed in Persian by Ḥusain 'Alî Wâ'iz Kâshifî

or mysterious i.e. inexplicable ones. The latter category sometime called “*Ulûm Gharibât*”, comprised all esoteric, cabalistic, occult and the like branches of “sciences” and “arts” such as astrology, the speculation by horoscopes (*zâyejeh*), geomancy (*raml*), arithmomancy (*jaf*), alchemy (*kîmiyâ*), physiognomy (in old sense) (*firdâs*), the interpretation of dreams (*ta’bîr ar-ru’yâ*), charming of the spirits, particularly the evil spirits, of souls, of stars etc. (*taskhîrât*), divination through the shoulders of sheep (*kat-bînt* or *‘ilm-al aktâf*), witchcraft (*jâdû* or *sihr*), as well as all kinds of divination through supernatural means, magic, sorcery and charming by enchantment, incantation etc. spell, exorcizment and so many other arts of occult acts and superstitious beliefs which found their way in the Islamic society from different sources such as Greece, Babylonia as well as China, Mongolia and Turkistan. Among the superstitious belief, traceable to the latter source is the interpretations given to the twitching or throbbing of different members of human body (*ikhtilâdj*) which is a kind of spasmatomancy and also the imaginary disposition of the soul believed to be moving in the body and being each day of the month in a different one of the limbs (Öz Qonuq—a Turkish word for the seat of life).

G.R.S. Mead in his article on “Occultism” in the Encyclopaedia of Religion and Ethics has a very good description for the differentiation between these two kinds of sciences which is worth to quote here as follows:

“... The contention therefore, is that the science of inner nature is not an arbitrary withholding of knowledge, but a natural secret, and necessarily so, because the means of research are not normally possessed by mankind. Open science is confined to accurate observation and description of phenomena by the normal powers of sense and mind, aided by delicate instruments of research perfected by human ingenuity to extend the range and correct the inaccuracy of the normal senses. The claim of occultism, on the

The open and secret sciences

S.H. Taqizadeh

According to the classification of sciences in the Islamic school of learning and in the circle of Moslem scholars in the Middle Ages and the later centuries (middle of the second down to about the beginning of 13th century A.H.), the whole field of learning is sometime divided in two main categories, namely *ma'qûl* or rational or contemplative and *manqûl* or traditional. The first comprises the science of mathematics, physics etc. While the second covers all the religious field of learning and linguistic branch of knowledge such as grammar, pedagogy etc. Some later authors, such as Muḥammad ibn Maḥmûd of Âmul, the author of the well-known book *Nafâ'is-al funûn*, who wrote his book about the middle of 8th century A.H. (14th century A.D.), however, have divided the sciences from another point of view, namely in those of ancient (*awâ'il*) and those of later times (*awâkhir*).

The first division comprises, according to the afore-mentioned author, 75 "sciences" and the second one falls in 85 branches, making all counted together 160 sciences, but curiously enough he gave in the preface of the book the number of all sciences together as 120.

There has been other kinds of division of sciences by other Moslem authors, such as (among the older ones) Al Khwârezmî in his famous book *Mafâtih-al 'Ulûm*.

In respect to the purpose of this article, however, one can divide the "sciences" dealt with by Moslem scholars in "open" or *Jaliyyât* i.e. explainable or comprehensible and "secret" "*Khafiyyât*"

professionnel, enfin aux études des nombreux jeunes Iraniens en Allemagne et à l'aide offerte au développement agricole et industriel de l'Iran, entreprise dans laquelle, à côté des techniciens, les savants allemands ont leur part.

La conclusion de ce bref rapport est que les relations entre l'Iran et l'Allemagne ne doivent pas être réduites aux rapports économiques et aux échanges de marchandises. L'actuelle Foire-Exposition de Téhéran met bien en valeur le vif intérêt que les spécialistes de tous les domaines scientifiques prennent au sort du peuple iranien auquel nous rattachent tant de liens de sympathie réciproque.

les vivants, Hellmut Ritter, suivant l'illustre exemple de Goethe, ont rendu à l'étude et à l'interprétation de la littérature persane, demeurent inoubliables et ont également du prix aux yeux des Persans eux-mêmes.

En même temps, les travaux de Rudolf Strothmann (1877-1960) sur la dénomination chiite de l'Islam, dominante dans l'Iran, ont considérablement enrichi notre savoir (les *Ithna-achariyya*, Leipzig 1926; *littérature théologique des chiïtes*, Leipzig 1926). C'est avec plus d'intensité peut-être que les Allemands ont enfin participé au développement de l'archéologie iranienne et de l'histoire des beaux-arts, dont ils ont aidé à comprendre la précieuse variété. Les noms de Friedrich Sarre (1865-1945) et d'Ernst Herzfeld (1879-1948) — expulsés d'Allemagne, malheureusement évoquent une telle moisson de souvenirs que je peux renoncer à énumérer ici les titres de leurs ouvrages. Tout en se bornant à la mention de savants qui nous ont précédés, on ne peut omettre de rappeler l'œuvre d'Ernst Kühnel, le doyen des savants de ce domaine à qui nous devons tant de chefs-d'œuvre.

Les iranistes allemands ne s'occupent pas seulement des questions de langue et de littérature, de religion, d'histoire et d'art. En dépit de l'intérêt passionné qu'il rencontre en Allemagne, le passé de la Perse n'est pas seul à nous attirer. Depuis l'avènement au trône de la dynastie actuelle, les Allemands ont eu de plus en plus l'occasion d'étudier l'Iran actuel et de participer à l'évolution de ce pays. Alfons Gabriel a récemment montré dans une publication très instructive (*L'exploration de l'Iran*, Vienne 1952), avec des remarques additionnelles de Wolfgang Lentz dans *ZDMG* 104/II, p. 524-29, combien, de pair avec d'autres nations, des Allemands ont contribué à l'exploration géographique et géologique du pays, et par le moyen de cette condition, à son évolution économique. Il suffit de mentionner ici l'ouvrage de Gabriel, où l'on trouve des références additionnelles. Cela nous amène aux secteurs de l'exploitation des richesses minérales et de la force hydraulique, à l'équipement sanitaire, à l'enseignement

sur les éditions de Johannes August Vullers et de l'Allemand Julius Mohl (1800-1875), devenu célèbre comme professeur de persan au Collège de France, tout en tenant compte des contributions des autres nations à l'étude du *Shâhnâme*. Mentionnons enfin l'Allemand Fritz Wolff (1880-1943), qui a consacré sa vie au *Shâhnâme* et qui a publié l'indispensable glossaire de cette épopée (Berlin 1936); il trouva une mort horrible sous la terreur nazie.

Tandis que l'histoire de l'Iran à l'époque islamique n'était, en Allemagne comme ailleurs, étudiée qu'à titre provisoire, les recherches menées sur la littérature néo-persane, c'est-à-dire à partir de l'an 1000 de notre ère, recevaient impulsion et orientation de Johann Wolfgang von Goethe. Ce ne fut ni un Arabe ni un Turc, mais un Persan, Ḥafiz, qui ouvrit au prince des poètes la nature et le charme de la poésie orientale, le contraignant à une analyse productive du poète lyrique le plus important de l'Iran. Le fruit de cette rencontre de poètes fut le *West-Oestlicher Diwan* (vers 1815); une nouvelle publication allemande sur ce thème vient d'ailleurs de paraître.

En rangeant Ḥafiz parmi les poètes de la littérature mondiale, Goethe anoblit aux yeux des Occidentaux les recherches consacrées à la littérature iranienne. Aux Allemands, Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1774-1856) avait donné le premier aperçu des trésors poétiques de la Perse dans sa *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* (Histoire de la littérature et de l'éloquence de la Perse), Vienne 1818.

La traduction du diwân de Ḥafiz par Hammer (Tubingue 1812), fréquentée par Goethe, fut le premier maillon de la chaîne des traductions qui, aux 19^e et 20^e siècles, ouvrit aux Allemands les richesses de la poésie persane_d'avantage sans aucun doute que les autres littératures orientales. Les services que, parmi tant d'autres, des savants éminents tels que Friedrich Rückert (1788-1866), et Adolf Friedrich, comte de Schack (1815-1894), Paul Horn (1863-1908) et Friedrich Rosen (1856-1935), ou, pour ne mentionner que lui parmi

aujourd'hui parmi les ouvrages de fond des études iranistiques, firent le point de notre science de l'évolution linguistique de l'iranien. S'y rattachèrent les travaux de Friedrich-Carl Andreas (1846-1930), de Goettingue, qui éclaircirent les problèmes du moyen-iranien et rendirent accessible une masse de documents, et ceci d'une manière assez magistrale pour qu'en dépit des discussions de points de détail, son œuvre devint le point de départ des recherches de toute une génération de savants, et notamment des publications d'Eduard Meyer (1855-1930), de Josef Markwart (1864-1930) et de Hans-Heinrich Schaeder (1896-1957) sur des relations culturelles supra-nationales et des problèmes d'histoire des religions qui n'avaient pas pu être étudiés et discutés plus tôt. En même temps, l'esprit encyclopédique des Allemands produisit le *Grundriss der Iranischen Philologie* (Abrégé de la philologie iranienne), deux volumes publiés par Wilhelm Geiger (1856-1943) et Ernst Kuhn (1846-1920) à Strasbourg en 1896 et 1904, une œuvre de maître, mais dont les données devaient être dépassées peu de temps après sa parution sous l'effet des découvertes de documents iraniens et turcs à Tourfan, à la discussion linguistique desquels F.W.K. Möller (1863-1930) a beaucoup contribué. Dans la même période, Karl Friedrich Geldner (1852-1929) a édité et Hans Reichelt (1887-1939) a discuté l'*Avesta*. La seconde moitié du XIX^e siècle fut marquée par l'étude fructueuse de la religion à laquelle adhèrent aujourd'hui presque sans exceptions les Persans, à savoir l'Islam. Dans ce domaine, Theodor Nöldeke (1836-1930) nous a enseigné, il y a maintenant 80 ans, comment voir et interpréter les informations des premières sources islamiques, écrites en langue arabe, mais par des Persans, et qui concernent l'histoire iranienne durant l'ère des Sassanides immédiatement avant Mahomet (*Geschichte der Perser und Araber...* = Histoire des Persans et des Arabes au temps des Sassanides, traduite de l'arabe de Tabrî, Leyde 1879). En outre, Nöldeke a renouvelé l'interprétation de la composition et de la structure de l'épopée nationale des Persans, le *Shâh-nâme* de Firdousî se basant

On n'attendra pas de nous d'en citer ici les auteurs et les titres.

La forme actuelle de l'Iran n'épuisa pas l'intérêt des Iranistes allemands. Le seul empire supra-national iranien, l'empire qui existait avant la fondation de l'Islam, donc celui des Achéménides, était en train de s'ouvrir à l'investigation des historiens quand l'Allemand Georg Friedrich Goetefend (1775-1853) commença en 1802, à Goettingue, à déchiffrer l'écriture cunéiforme des anciens Persans, donnant à la science l'instrument qui permettait de rectifier les informations naturellement partiales fournies par les sources grecques sur les Persans.

A la suite de la découverte de Goetefend, des savants de nombreux pays et parmi eux un nombre remarquable d'Allemands on me permettra de citer ici le nom de Franz Heinrich Weissbach (1865-1944) se mirent au travail pour ressusciter toute une culture. C'est grâce à leurs efforts que nous pouvons comprendre aujourd'hui, nous, c'est-à-dire autant les Persans du 20^{ème} siècle que les Européens, le règne et la personnalité du grand Roi Darius, dont la pierre ciselée avait conservé le secret pendant des siècles.

Les recherches scientifiques ne se bornèrent pas aux Achéménides. La découverte des Parsis aux Indes, ces fidèles conservateurs d'une époque de la civilisation iranienne presque entièrement submergée par l'évolution islamique, donnait aux savants, qui purent s'appuyer sur de nombreux documents, livres et inscriptions, la clef de l'histoire post-achéménide. C'est ainsi qu'un héritage grandiose et riche en détails intéressants, oublié par les Persans eux-mêmes, éclata de nouveau au grand jour. La lumière se fit aussi sur un nombre impressionnant de langues et de religions iraniennes. Il y a maintenant des dizaines d'années que Friedrich von Spiegel (1820-1905) publia une description de la religion, des langues et des antiquités de ces siècles, et que Ferdinand Justi (1837-1907) dans son *Iranisches Namenbuch*, et Christian Bartolomae (1855-1925) dans son *Alt-iranisches Woerterbuch*, un ouvrage dont la solide érudition fit qu'il compte encore

victoires remportées sur les Persans sont consignées en langue iranienne.

Mais les Turcs ne furent pas les seuls élèves fidèles de la civilisation irano-islamique jusqu'au seuil de notre époque. Comme eux, d'autres voisins des Iraniens, les Turcs de l'Asie Centrale, surtout les Ouzbeks, sur les marches septentrionales, ainsi qu'au Sud-Est, les musulmans des Indes, s'étaient mis à l'école de la civilisation persane, ainsi qu'en témoignent avec éclat l'art et la poésie, l'historiographie et la prose de ces nations... la plus grande partie des œuvres dont je parle était d'ailleurs rédigée en persan, et non en ouzbek ni en ourdou.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que l'Europe ait bientôt s'incliner elle aussi devant la grandeur spirituelle de l'Iran. Au XVII^e siècle déjà, Adam Olearius (vers 1600-1671), l'auteur de la "*Offt begehrte Beschreibung der Newen Orientalischen Reise...*" (Description souvent sollicitée du nouveau voyage en Orient) 3^e édition, Slesvig 1663, ne se contenta point de décrire la vie des Persans de son époque, mais tint à présenter au public une traduction de Gulistân de Sa'di. Cette "Vallée des roses persane" représenta pour ses compatriotes le premier contact avec la littérature persane. Si tant est que l'on peut contester à Olearius le titre d'iraniste, cette compétence appartient incontestablement à l'auteur d'une description de l'Empire Persan vers 1684, Engelbert Kaempfer (1657-1716), dont les *Amoenitates Exoticae* rédigées en latin, furent imprimées à Lemgo en 1712. Il y a 20 ans, Walther Hinz en rédigea une traduction allemande: A la cour du Châh persan, Leipzig 1940. Cet ouvrage compte parmi les sources les plus importantes de l'historien pour l'étude de l'Etat des Safavides. Certes, il existe plus d'une description postérieure de l'Iran, mais la plupart de ces ouvrages allemands plus récents, même lorsque son auteur a vécu des dizaines d'années en Iran, n'atteignent pas la valeur scientifique du livre de Kaempfer. Néanmoins, ces ouvrages secondaires forment un lot appréciable dont les iranistes ne sauraient se passer.

poraine.

Les relations des Européens surtout des Allemands avec la troisième grande nation de civilisation très évoluée, avec les Iraniens, furent très différentes, car jamais les passions de la vie quotidienne ne réussirent à les dépraver. Pendant l'époque islamique, les Iraniens furent les seuls à ne jamais former de grand empire englobant d'autres peuples ou régions. Même lorsque l'Iran compta sur certains de ses territoires une population importante d'Arabes ou de Turco-Caucasiens, par exemple en Mésopotamie ou dans le Caucase, l'élément persan demeurait dominant. Cet état des choses permettait à l'âme de l'Iran de rester fidèle à elle-même, et, tout à la fois, écartait l'Iran d'un voisinage immédiat à la différence des deux autres nations islamiques du Proche-Orient avec l'Europe.

Jamais il n'y eut de guerre entre Persans et Allemands. L'idée que se firent les Européens des Persans ne fut pas soumise aux contingences des intérêts politiques et des heurts militaires. Plus, l'intérêt que l'Occident trouvait à la Perse, et qui l'attirait secrètement, c'était le charme de sa civilisation, ses arts, sa littérature, bref, le véritable centre de l'âme iranienne, ce à quoi d'ailleurs l'Iran devait son autorité dans le monde musulman. En effet, tandis que les Arabes et les Turcs conquéraient leur empire, le glaive à la main, les Persans surent, en dépit de la fortune de leurs armes, renoncer à la tentation militaire et rester la grande puissance de la civilisation parmi les Musulmans. C'est par les seules forces pacifiques, celles de l'esprit, que la Perse sut transmettre son héritage culturel aux Arabes, son système d'administration et sa manière de vivre au Califat des Abbasides. A peine les Turcs-Seldjoucides eurent-ils conquis l'Iran au onzième siècle, qu'ils se sentirent fascinés par la nature iranienne, dont ils allaient devenir sans tarder les efficaces propagateurs. L'acharnement des luttes que se livrèrent Turcs et Persans au 16^{ème} siècle n'empêcha point le Sultan turc Sélim I^{er} (1512-20) de composer ses poèmes en persan. Dans les chroniques turques du temps, les

La contribution allemande aux études iraniennes

B. Spuler

Deux d'entre les 3 grandes civilisations qui se sont développées dans le Proche-Orient islamique se sont formées au contact immédiat de l'Europe. La vaste expansion de la puissance arabe, suscitée par l'œuvre du prophète Mahomet, rencontra, du côté de l'Europe, les peuples romans qui habitaient les parties méridionales de ce continent. La contre-attaque la plus vigoureuse, quoique finalement vouée à l'échec, les Croisades, fut menée pour l'essentiel par les peuples romans, les Français et, fait important dans la perspective musulmane, les Espagnols.

La gestation du second Empire islamique qui éclata les frontières nationales mena les Turcs au-delà d'Istanbul et jusqu'aux portes de Vienne. Subjuguant les nations du Sud-Est européen, les Turcs devinrent pour longtemps les voisins des Allemands et du même coup, sur le plan politique et militaire, leurs adversaires acharnés. Abstraction faite des autres raisons, le simple contact avec les Arabes et les Turcs contraignait les nations occidentales à étudier leurs mœurs et leurs lois, ainsi que la religion qu'ils professaient, à savoir l'Islam. L'analyse spirituelle de ce monde si étranger aux Européens du temps aida grandement l'Occident à définir ses propres valeurs de civilisation. Certes, le cliquetis des armes compromettait pour longtemps la sérénité de jugement nécessaire en la matière, mais on peut affirmer qu'en dépit des conflits, les Allemands n'ont pas manqué au respect qu'ils devaient aux Turcs, préparant ainsi de longue date la collaboration décisive des deux nations à l'époque contem-

pas(1). C'est ainsi qu'ils chanteront et propageront le Soufisme et le Chiisme, une mystique et une religion tout iraniennes.

Celle-ci, en particulier, fut créée par l'esprit indépendant du Persan pour être opposée à l'orthodoxie musulmane. Le principal effet du nouveau dogme sera de libérer les Iraniens musulmans de l'autorité des Califes qu'ils déclareront usurpateurs et qu'ils remplaceront dans leur pensée pieuse par 'Alî, considéré par eux comme successeur immédiat du prophète, et par onze de ses descendants qui, avec lui-même, forment les douze Imams. Au XVI^{ème} siècle, les Rois Safavis feront de ce nouveau dogme une religion d'Etat. A ce propos H. Massé écrit: "... Dès le X^e siècle, les Bouïdes, princes d'une des dynasties iraniennes qui détruisirent en Iran la domination des Arabes, faisaient déjà commémorer annuellement par une sorte de semaine sainte le massacre de la famille de Hossein à Kerbelâ; au cours de cette semaine des cortèges de pleureurs parcouraient les rues. Ces lamentations funèbres étaient une survivance de l'antiquité iranienne: Jadis, en effet, la fin tragique du héros Syâvesch, tué par les Touraniens, se célébrait périodiquement par des cérémonies analogues. Or ces cérémonies d'origine iranienne, dont l'importance s'accroît dans le Chiisme au point d'y donner finalement naissance à une série de drames religieux, parfois admirables et pathétiques, ces cérémonies contribuèrent à doter le Chiisme d'un de ses attributs essentiels: le culte des martyrs, et par suite l'idée de passion et de rédemption par l'imâm attendu. On a dit que, si l'on voulait voir en l'Islam sunnite orthodoxe une église triomphante, il faudrait considérer l'Islam chiite comme l'Eglise souffrante"(2).

1. Cf. A.A. Siassi, "Le Génie et l'Art iraniens aux prises avec l'Islam, in *Art et Archéologie iraniens*, Moscou 1939.

2. H. Massé, "Le Chiisme" in, *La Civilisation iranienne*, Payot, Paris 1952, p. 176.

religieuse de la Perse antique sur le dogme et le rituel de l'Islam. Cet important problème a fait l'objet de nombreuses études intéressantes(1). Contentons-nous de remarquer que, dans le domaine culturel, l'Université de Gond-i Shâpûr s'est trouvée à la base de l'influence considérable de l'Iran sur "La civilisation islamique".

Nous ne pouvons terminer cette étude sans faire remarquer que les Iraniens, tout en écrivant en arabe, tout en travaillant au rayonnement de la civilisation islamique, ne renonçaient pas à leur propre langue, ni à leurs aspirations nationales. Il n'est donc pas étonnant de trouver, à côté des auteurs cités dont quelques-uns ont écrit aussi bien en persan qu'en arabe(2) d'une part un essaim de grands écrivains et poètes dont l'œuvre, dès ces époques lointaines, a immortalisé la langue persane et diffusé la pensée essentiellement iranienne à travers les âges(3); et, d'autre part, un caractère de mysticisme, dont la plupart des poèmes persans sont empreints, cherchant à libérer l'Iranien de certaines restrictions qui ne lui conviennent

1. Citons entre autres: Narfîmân, *Iranian Influence on Moslem Literature*, Bombay 1916. Stern Runciman, *The Iranian influence on the Medieval culture of Europe*, Anglo-Persian Institute, Tehran 1944. Will Durant, *The Story of Civilisation*, New York 1912-1950. G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Washington 1950. Henri Massé, *La Civilisation iranienne*, Paris 1952. R. Grousset, *L'Ame de l'Iran*, Paris 1951. A.J. Arberry, *The Legacy of Persia*, Oxford 1953, etc...
2. Exemple: Avicenne, avec son *Dānesh-nāmeḥ* 'Ala'î, dont Henri Massé a donné une traduction.
3. Citons, parmi les plus illustres: Ferdowsî (auteur du *Shāhnāmeḥ*, ou Livre des Rois, IXe siècle); Abû 'Alî Bal'âmî (*Tārîkh-i Ṭabarî* en traduction, Xe siècle); Nâsir-Khosrô (*Safar-nāmeḥ*, *Ẓad'ol-mosāferîn*, *Divân*, XIe siècle); Ab'ol Faḍl Beihaqî (*Histoire*, XIe siècle); Nézam'ol Mulk (*Sîāsāt-nāmeḥ*, XIe siècle); 'Onşor al-Ma'ālî Kaikāvûs (*Qābûs-nāmeḥ*, XIe siècle); Ghazzâlî (*Kīmîyâ-i Sa'âdat*, XIe siècle); Khâdje 'Abdullâh Anşârî (*Epîtres divers*, XIe siècle); Mōlavî, Djalâl ad-Dîn (*Mathnawî*, *Divân-i Shams Tabrîzî*, XIIe siècle); Nizâmî 'Arûdî *Tchahâr Maqāle*, XIIe siècle); Sa'dî (*Golistân*, *Bûstân*, XIIIe siècle); Hâfiz (*Divân*, XVe siècle); etc. etc...

plupart, en langue arabe. Citons quelques noms. En tête de liste des savants et des philosophes vient Ibn Sinâ (Avicenne) dont le millénaire a été célébré en 1953. Ce grand philosophe-médecin a laissé derrière lui plus de cent livres et épîtres parmi lesquels se trouvent son œuvre capitale *Al-Shifâ* (Guérison), une véritable encyclopédie, et son traité de Médecine *Al-Qânûn* traduits en latin et enseigné pendant de nombreux siècles dans les écoles et les Universités d'Europe.

Viennent ensuite Khârazmî (IX^e siècle), Zakarîyâ Râzî (X^e siècle), Abû Reyhân Bîrûnî (XI^e siècle), Imâm Moḥammad Ghazâlî (XI^e siècle), Khayyâm (mathématicien, beaucoup plus que poète: XII^e siècle), Imâm Fakhr-i Râzî (XII^e siècle), Khâdjeh Naṣîreddîn Ṭûsî (XIII^e siècle), Mullâ Ṣadrâ Shîrâzî (XIV^e siècle) et bien d'autres...

Parmi les écrivains et les poètes on remarque: 'Abd'ul Ḥamîd bin Yaḥyâ, Ibn al-Moqaffâ', Ibn-'Amîd, Badî'oz-Zamân Hamadânî, Ṣaḥîb ibn 'Abbâd, Abû Bakr-i Khârazmî, Abol Faradj-i Isfahânî, Abol-Atahyah, Bashshâr ibn Bard, Abû Nowâs, Mahyâr Daylamî, Toghrâ'i, etc...

On trouve aussi des Iraniens parmi les plus illustres grammairiens et linguistes arabes, tels que: Sîbavaih, Akhfash, Kassâ'i, (IX^e siècle); Abû-Sâ'i Ṣîrafî, Ṣaḥîb ibn 'Abbâd, Djowharî-Fârâbî, (X^e siècle); Khaṭîb Tabrîzî, Zamakhsharî, Firûzâbâdî, (XII^e siècle) etc...

Bornons-nous à ces quelques noms, car il ne s'agit pas ici d'étudier l'influence exercée par les auteurs iraniens sur la science et l'art en général; ni même de mentionner les traces évidentes de la

* 7. On sait que les envahisseurs arabes brûlèrent, jetèrent ou lavèrent à l'eau des bibliothèques entières. Le Chef arabe, le Calife 'Omar, dit-on, raisonnait ainsi: De deux choses l'une: Ou ces livres sont conformes au Coran, en ce cas ils sont superflus et inutiles, le Coran les remplacera tous; ou ils lui sont contraires: dans les deux cas ils doivent être détruits.

après sa chute. Ce sont, pour la plupart, les savants et les médecins issus de cette cité qui iront pratiquer dans le nouvel hôpital établi à Bagdad par le Calife Hârûn Ar-Rashîd, ou enseigner dans Bayt al-Ḥikma (maison de la philosophie) fondé dans cette ville par le Calife Ma'mûn. C'est encore eux, pour la plupart, qui procéderont à la traduction du pahlavi en arabe des ouvrages littéraires et scientifiques de toutes sortes, tels que le *Khodâ-y-nâmeḥ* (Khvadâynâmagh)(1), l'*Â'in-nâmeḥ* (l'Ayennâmagh)(2), '*Ahd-i Ardashîr*'(3), '*Ahd-i Kasrâ*'(4), *Pandnâmeḥ Bozorgmehr*(5), *Djâvîdan-i Kherad*(6)", etc... C'est enfin sur le modèle de l'Université et de l'hôpital de Gond-i Shâpûr que seront établies, au fur et à mesure, dans différentes villes de l'Empire islamique, des institutions tant soit peu analogues.

On conçoit l'action adoucissante que de tels écrits ont pu avoir, dans le cours des temps, sur des esprits primitifs et belliqueux des hordes qui s'abattirent sur l'Iran, issues du désert de l'Arabie d'abord, et plus tard, de l'Asie orientale et de la Mongolie entraînées par des Gengis et des Tamerlan. De ces chefs barbares, il y en a qui deviendront même protecteur des sciences des lettres.

Mais les Iraniens ne se contentèrent pas de traduire en arabe les ouvrages qui avaient pu échapper à l'autodafé ou à l'eau des rivières(7). Ils se mirent aussi à écrire et à enseigner, pour la

-
1. Ou "Livre des Souverains" rendu en arabe par "*Kitâb siyar mulûku'l 'adjam*". C'est un exposé de l'histoire de l'Iran des origines jusqu'aux approches de la conquête arabe.
 2. Ou "Livres des Réglementations".
 3. Conseils adressés par Ardashîr-Bâbekân, fondateur de la dynastie Sassanide, à son fils Shâpûr.
 4. Recueil de lettres échangées entre le roi—selon toute probabilité Khosrô-Anôshiravân—et un des ses généraux chargé de mission à la frontière de l'Empire.
 5. Ou "Recommandations de Bozorgmehr", le fameux ministre de Khosrô Anôshiravân, homme de grande science et de grande sagesse.
 6. Ou "Immortelle Sagesse", recueil de maximes, de préceptes et de règles morales que les Iraniens respectaient ou devaient respecter et pratiquer. *

deux natures distinctes du Christ) qui en furent chassés par leurs adversaires et trouvèrent asile et protection, comme dit plus haut, à la Cour sassanide.

L'intolérance religieuse de l'Empire bysantin amena la fermeture de l'école philosophique d'Athènes en l'an 529 et la persécution des philosophes dont sept se réfugièrent en Iran⁽¹⁾ où la liberté de pensée était pratiquée.

Celle-ci était hautement respectée à l'Université de Gond-i Shâpûr où l'enseignement était absolument laïque. Aucun dogme n'y prévalait et l'influence d'aucun groupe des clergés chrétien, mazdéen, bouddiste ou autres ne s'y faisait sentir. Ainsi était assuré le progrès de la science. C'est sans doute ce caractère laïque de l'Institution scientifique de Gond-i Shâpûr qui a fait appeler celle-ci "Université" par certains auteurs, dénomination qui nous paraît justifiée ne fut-ce qu'à cause de ce caractère qu'elle avait en commun avec les grandes Universités d'aujourd'hui.

Les successeurs de Khosrô Anôshîravân continuèrent à protéger ce grand centre culturel qui attirait de toutes parts les savants, les érudits et les étudiants. Il résistera à l'invasion arabe (640) et traversera, sans grand dommage, les périodes de troubles et d'instabilité qui précédèrent et qui suivirent cette catastrophe nationale. Ses fondements sont si solides que malgré l'indifférence des Califes à son égard et les faveurs accordées par eux à une Institution similaire rivale, récemment créée à Bagdad, il continuera de fonctionner, soutenu par des fonds privés, encore près de deux siècles avant de périr et finir par fermer ses portes. La Cité de Gond-i Shâpûr qui en dépendait en quelque sorte, périra à son tour et tombera en ruine peu après.

L'influence de Gond-i Shâpûr se fera sentir bien longtemps

1. C'étaient Damascios le Syrien, Simplicios natif de la Cilicie, Eulamios le Phrygien, Priscianos le Lydien, les Phéniciens Hermias et Diogène, et Isidore de Gaza (*L'Iran sous les Sassanides*, Christensen, p. 423).

médecine; il enjoignait aux médecins de se réunir régulièrement afin de discuter des questions relevant de leurs compétences et spécialités. Il les encourageait en honorant, de temps en temps, leur réunion de sa présence. Il n'est donc pas étonnant que des philosophes grecs, persécutés par l'Empereur Justinien, aient cherché, comme il a été dit plus haut, asile et protection auprès du Grand Roi. Ils auraient exercé une grande influence à Gond-i Shâpûr. Mais comme il leur tenait à cœur de regagner leur patrie, le grand roi, pour leur donner satisfaction, fit insérer une clause à cet effet dans le traité qui fut conclu entre lui et l'Empire de Byzance.

Quant à la mission que Khosrô Anôshîravân envoya aux Indes, composée de savants iraniens, pour la plupart des médecins, et présidée par Borzûyeh (Burzoe), médecin-chef de l'hôpital de Gond-i Shâpûr, elle fut couronnée de succès. Parmi les nombreux ouvrages rapportés de ce voyage et traduits en pahlavi, se trouvait le fameux livre de Kalileh-o-Damneh⁽¹⁾ (Kalilagh u Damnagh). Il fut traduit du Pancatantra sanscrit par Borzûyeh lui-même, auquel est d'ailleurs attribuée la traduction de nombreux autres ouvrages indiens.

Pour en revenir à l'Université de Gond-i Shâpûr, il y a lieu d'insister sur la place toute particulière qu'elle occupait parmi les établissements similaires de l'époque. Dans ces derniers, l'enseignement était subordonné aux considérations religieuses, aux restrictions du dogme, à l'influence et au caprice du clergé⁽²⁾. Voici à ce propos deux exemples tirés des événements des V^{ème} et VI^{ème} siècles. Dans le courant du V^{ème} siècle les chrétiens se querellaient sur la question de savoir si "le Christ avait eu deux natures distinctes, une humaine et une divine" ou si "les deux natures s'étaient fondues en une dans sa personne." A l'école d'Edesse, cette querelle finit, vers le milieu du siècle, au désavantage des théologiens nestoriens (partisans des

1. Recueil de fables d'animaux, l'une des sources où La Fontaine puisera plus tard.

2. Un état de choses qui sera perpétué en Europe pendant tout le Moyen Age.

En effet, après s'être débarrassé des soucis que lui donnait, au delà de la frontière Est du pays, la puissante dynastie Kûshân qu'il renversa en s'emparant des villes de Peshâwar, de Samarqand et de Tâshkand, Shâpûr se tourne à l'Ouest, vers cet autre adversaire qu'était l'empereur de Rome. Là encore il remporte des succès, avance à travers la Syrie jusqu'à Antioche. Une paix est conclue (244) et la Mésopotamie et l'Arménie sont cédées à l'Iran. Par la même occasion, Shâpûr demande la main de la fille de l'Empereur de Byzance, et pour préparer l'arrivée et la réception de sa fiancée il construisit cette ville dont le nom, Gond-i Shâpûr, avant de subir des déformations aurait signifié "ville plus belle qu'Antioche de Shâpûr".

La fiancée arriva et s'installa dans la nouvelle cité, accompagnée d'un groupe de gens experts en diverses branches, entre autres des médecins. Ces spécialistes auraient été tout de suite invités à enseigner dans une Institution d'enseignement supérieur créée à cet effet(1). Celle-ci serait donc, d'après cette légende, fondée au III^e siècle. Mais Sarton estime qu'il conviendrait d'avancer cette date d'un ou même de deux siècles(2). En tout cas, il est hors de doute que vers le milieu du V^{ème} siècle cet établissement jouissait d'un certain renom et que des savants et des médecins nestoriens en assuraient une partie de l'enseignement. Voici comment ils y trouvèrent accès. Adeptes de l'Ecole d'Antioche, les Nestoriens se trouvant maltraités par l'Empereur de Byzance durent s'exiler. Ils se dirigèrent vers l'Iran où ils furent soutenus et autorisés à ouvrir leurs écoles. Parmi eux se trouvaient des savants, des érudits et des médecins qui vinrent à Gond-i Shâpûr et renforcèrent le corps enseignant de l'Université de cette ville.

C'est, toutefois, sous le règne de Khosrô Anôshîravân (531-578), fervent ami de l'art et de la science, que la prospérité de cet établissement atteint son apogée. Ce monarque s'intéressait surtout à la

1. Ibn al-Qiftî, *Târikh-al-Hokamâ* (Histoire des philosophes), p. 132.

2. Sarton, *Introduction to the History of Science*, p. 435.

L'exemple des Achéménides est également suivi dans les institutions sociales et dans le domaine de l'art. Celui-ci est la continuation de l'art achéménide. Les scènes de chasse et d'autres, représentées sur des pièces en métal, ainsi que les reliefs rupestres de Tâq-i Bostân près de Kermanshah, de Naqsh-i-Rostam et. Naqsh-i Radjab, près de Persépolis, prouvent nettement cette tendance. Toutefois la culture iranienne, se trouvant dans l'immense Empire sassanide, en contact avec d'autres cultures, cultures syriaque et chrétienne en particulier, ne pouvait pas se soustraire à leur influence. Celle-ci était d'ailleurs regardée d'un œil tolérant, voire encourageant, par les Rois sassanides animés du même esprit de tolérance que les Achéménides.

C'est ainsi que des savants, des médecins, des philosophes étrangers de toutes convictions religieuses et de toutes nationalités trouvaient accueil bienveillant et asile à la Cour sassanide. Parmi ceux-ci comptaient des philosophes grecs, chassés par l'empereur Justinien, qui furent reçus par le roi Anôshîravân. Dans le même esprit une mission se rend aux Indes, sous la direction de Borzûyeh (Burzoe), afin de se mettre en contact direct avec la culture indienne et d'en rapporter des enseignements; des médecins étrangers sont invités à Gond-i Shâpûr (Gundeshahpuhr) pour enseigner la médecine théorique et pratique dans l'Université de cette ville.

Ici nous arrivons à la première Institution scientifique iranienne bien organisée sur laquelle l'histoire donne, à côté de quelques légendes, des informations précises.

La ville de Gond-i-Shâpûr qui tenait sa renommée de cette Institution tout comme les villes d'Oxford et de Cambridge en Angleterre, la ville de Princeton en Amérique et la ville de Göttingen en Allemagne tiennent aujourd'hui la leur de leur Université se trouvait entre Shûshtar et Dizfûl, construite suivant la légende, par Shâpûr I^{er} en l'honneur de la fille de l'empereur romain qu'il avait demandée en mariage.

L'Université de Gond-i Shâpûr et l'étendue de son rayonnement

A.A. Siassi

Les Sassanides qui succédèrent aux Arsacides et qui régnèrent sur l'Iran jusqu'à l'invasion arabe (224-660), cherchèrent à relier, par delà l'intermède hellénique et parthe, le présent au passé achéménide⁽¹⁾. Toute cette période est, en effet, remarquable en ce qu'elle revêt dans tous les domaines, politique, culturel et social, un caractère nettement national. La période achéménide est même dépassée en certaines choses, la religion par exemple: le Mazdéisme devient religion d'Etat. La langue pahlavie aussi évolue et progresse; elle devient, tant à la Cour royale que dans les milieux ecclésiastiques et culturels, le principal, sinon l'unique, instrument de la pensée. Les ouvrages écrits ou traduits en cette langue sont si nombreux et si variés que même après leur destruction causée par le fanatisme des envahisseurs arabes, il en reste assez pour préserver de l'oubli les traditions nationales et inspirer des œuvres telles que le *Shâh-nâmeh* de Ferdôsi. Plus tard, traduits en arabe, ces ouvrages iraniens exerceront une influence considérable sur le caractère et le comportement des conquérants barbares et sur ce que l'on convient de dénommer la civilisation et la culture islamiques.

-
1. Les plus fameux rois de cette dynastie furent: Ardeschîr-Bâbekân, fondateur de la dynastie; Shâpûr I^{er}, qui remporta une grande victoire sur l'Empereur romain, Valérien, et le fit prisonnier; Bahrâm-gûr (Gore) grand chasseur et fervent de la musique; Khosrô-Anôshîravân le Juste, grand ami des sciences et des arts. Khosrô-Parvîz, le voluptueux, etc...

trouver étrange qu'un terme qui devait devenir tellement fondamental dans l'avenir (mais qui manque encore dans la plupart des passages parallèles de la lettre de 'Abd Allâh b. Ibâḍ), ne serait pas entré en compte à cette occasion importante. Il faut que nous nous rendions compte qu'un renvoi à la *sunna* du Prophète n'aurait guère servi d'argument utile en 23/644, lorsqu'il s'agissait pour les Musulmans précisément de savoir dans quelle mesure il était licite d'aller au delà des décisions prises par le Prophète. Je crois discerner une autre révision du texte: 'Abd Allâh b. Ibâḍ n'hésite pas de parler de la *sunna* d'Abû Bakr et 'Umar, étroitement associée à celle du Prophète (165, 4 s.: *sunnat Nabî Allâh ṣalla 'llâhu 'alayhi wa-sallam wa-Abî Bakr wa-'Umar*), comme du reste il parle de la *sunna* des Musulmans du passé (158, 9; 164, 18), tandis que nous trouvons les termes *sîra* et *fi'l* employés pour la conduite des deux premiers califes dans les récits des historiens, ce qui tient compte du développement systématique postérieur.

La lettre de 'Abd Allâh b. Ibâḍ remonte à une époque où le concept de la *sunna* du Prophète ne faisait que commencer à se dégager dans un contexte politique.

Je me permets d'offrir cette petite contribution à l'histoire d'un terme, dont M. Massé lui-même a exposé les acceptions définitives avec sa clarté habituelle⁽¹⁾, à l'éminent maître et confrère que le présent volume se propose d'honorer, comme témoignage d'admiration et d'amitié.

1. *L'Islam*, Paris 1930, 87.

a révélé, partagent différemment du partage d'Allâh, et suivent leurs caprices sans avoir une *sunna* venant d'Allâh" (166, 14 ss.: *bi-ghayr sunna min Allâh*). Le Coran a été le guide du Prophète, de ses Compagnons, et des deux premiers califes (157, 6, 8-11, 23; 166, 2, 5s.). C'est dans ce sens que nous devons interpréter les quelques passages où 'Abd Allâh b. Ibâd intercale la *sunna* du Prophète entre le Coran et la *sunna* des Musulmans du passé ou d'Abû Bakr et 'Umar (158, 11 s.; 164, 18; 165, 4). 'Abd al-Malik erre en suivant le chemin tracé par 'Uthmân et ses successeurs (164, 13), implicitement en contradiction avec le chemin des deux premiers califes, mais encore une fois sans aucun renvoi au chemin tracé par le Prophète. C'est toujours le Coran, soit seul (159, 16 s.; 161, 6; 162, 5 s., 163, 1 s., etc.), soit joint à la pratique d'Abû Bakr et 'Umar (158, 8 s.; 160, 21 s.), ou encore la pratique de ces deux califes (158, 7) ou la pratique de 'Umar seule (160, 3), mais jamais la pratique du Prophète tout court que 'Abd Allâh b. Ibâd oppose à la pratique de 'Uthmân et de 'Abd al-Malik.

Nous devons donc conclure qu'en l'an 76/695 le concept de la *sunna* du Prophète ne s'était pas encore constitué norme indépendante au même niveau que le Coran, que ce terme, dans la pensée de 'Abd Allâh b. Ibâd n'allait pas au delà des règles énoncées dans le Coran, et que suivre la *sunna* du Prophète ne consistait qu'à suivre le Livre de Dieu comme le Prophète lui-même l'avait fait. S'il y a, pour 'Abd Allâh b. Ibâd, norme indépendante à côté du Coran, ce n'est pas la *sunna* du Prophète mais la *sunna* d'Abû Bakr et 'Umar. Tout cela vaut à plus forte raison pour l'année 23/644, et la triade Coran, *sunna* du Prophète et conduite des deux premiers califes, que nous trouvons dans les récits des historiens pour cette année, ne doit en aucun cas être interprétée dans le sens qu'elle devait acquérir dans le développement d'idées postérieur. Si le terme *sunna* du Prophète existait déjà à cette époque, il ne voulait dire rien au delà de ce qu'il signifie dans la lettre de 'Abd Allâh b. Ibâd. Il est même possible qu'il fut inséré par une génération qui devait

la lettre de 'Abd Allāh b. Ibād son applicabilité directe à la question qui nous occupe.

'Abd Allāh b. Ibād connaît bien le concept de la *sunna* du Prophète, mais cette expression est toujours attachée à un renvoi au Coran(1). Ses arguments sont régulièrement étayés par des citations des versets du Coran (j'en compte 48 sur 11 pages)(2), et jamais par un renvoi à un acte du Prophète. Une seule fois (157, 11), il mentionne un dire du Prophète: "Je crains, si je désobéis à mon Seigneur, le tourment d'un jour redoutable," mais ce sont des paroles que le Coran lui-même commande au Prophète de prononcer (sourate VI, 15; X, 15; XXXIX, 13)(3). La *sunna*, la norme à suivre, vient directement d'Allāh, et la *sunna* du Prophète consiste précisément à suivre le Coran. "L'héritage qu'Allāh a laissé aux Musulmans est ce que Muḥammad leur a apporté, c'est-à-dire Son Livre" (157, 15 s.: *thumma awrath Allāh 'azza wa-djall al-Muslimīn alladhī djā' bih Muḥammad ṣalla 'llāhu 'alayhi wa-sallam wa-hwa kitābuh*). "Puis, après lui, Abū Bakr assumait la direction des gens, et il prit le Livre de Dieu et agit selon la *sunna* de Son Prophète" (157, 17 s.: *fa-akhadh kitāb Allāh wa-'amil bi-sunnat Nabīyyih*)—évidemment en suivant le Coran. L'*imām* de la bonne voie est celui qui suit le Coran, partage (le butin) comme Allāh l'a partagé et décide comme Allāh a décidé" (166, 11 s.). "Les *imāms* de l'erreur sont ceux qui décident différemment de ce qu'Allāh

1. P. 157, 18; 158, 11; 164, 10, 18; 165, 4 (où le contexte demande l'insertion des mots *kitāb Allāh* entre *fī dīnīhim* et *wa-sunnat Nabī Allāh*, 21; 166, 3.

2. Voir, par exemple, 156, 20 s.: *wa-sa-anzi' laka min dhālik al-bayyina min kitāb Allāh*, sans aucune mention de la *sunna* du Prophète; et 157, 1 s.: *wa-anzal 'alayh al-kitāb wa-bayyan fīh kull amr wa-faṣṣal fīh kull ḥukm li-yahkum bayn al-nās*, etc., toujours sans mention de la *sunna* du Prophète.

3. Dans cet ordre d'idées, il est intéressant d'observer que 'Abd Allāh b. Ibād, pas plus que Ḥasan al-Baṣrī, ne cite aucun *ḥadīth*. Il est particulièrement à propos de signaler qu'il ignore les traditions bien-connues sur la *ḥalla* et sur l'effet de la conversion à l'Islam sur les biens du converti, bien que ces questions figurent d'une manière marquée dans son catalogue de griefs (160, 9 ss.).

encore intercalé, comme norme officielle et indépendante, entre le Coran et la *sunna* des deux premiers califes, et que les critiques que soulevait la politique de leurs successeurs, se bornaient toujours à dire qu'ils divergeaient de Coran et de la *sunna* d'Abû Bakr et 'Umar.

Il s'agit de la lettre où 'Abd Allâh b. Ibâd, éponyme des Ibadites, détaille au calife umayyade 'Abd al-Malik, à la demande de celui-ci, ses griefs contre la politique de 'Uthmân, non répudié par les Umayyades. Le texte a été conservé dans le *Kitâb al-Djawâhir* de l'auteur ibadite Abu'l-Qâsim b. Ibrâhîm al-Barrâdî (écrivit vers 810/1407)(1). L'authenticité du document, qui reflète une situation historique bien définie, est évidente et elle est confirmée par l'échange de lettres, parallèle et contemporain, entre 'Abd al-Malik et Ḥasan al-Baṣrî(2). La lettre peut être datée aux environs de l'année 76/695.

'Uthmân, vers la fin de son califat, avait en effet souffert d'un curieux revirement d'opinion. Sa promesse de suivre la conduite des deux premiers califes, c'est-à-dire de maintenir leur politique fiscale adaptée aux besoins nouveaux de la communauté et qui, de ce fait, allait au delà des décisions prises par le Prophète, lui avait valu, en face du refus de 'Alî, le califat en 23/644(3). Mais lorsqu'il continuait, sous la pression des circonstances, et nous pouvons bien apprécier la logique des choses, dans le chemin tracé par Abû Bakr et 'Umar, il fut chargé d'innovation, de dérogation aux principes du Coran et à la conduite de ses prédécesseurs. C'est cela qui donne à

-
1. Édition lithographiée du Caire (Bârûniyya), 1302, 156-167; Brockelmann, *GAL*², II, 311, S II, 339; R. Rubinacci, dans *AIUON*, N.S., IV (1952), 95-110; traduction italienne par Rubinacci, dans *AIUON*, N.S., V (1954), 99-121; résumé allemand par E. Sachau, dans *MSOS*, II/ii (1899), 52-56 (d'après le *Kashf al-Ghumma*; Brockelmann, *GAL*², II, 539).
 2. Cf. H. Ritter, dans *Der Islam*, XX (1932), 67-83; J. Obermann, dans *JAOS*, LV (1935), 138-162.
 3. C'est bien là la conclusion, selon moi indiscutable, de Madame Veccia Vaglieri.

Sur l'expression «*Sunna* du Prophète»

J. Schacht

Dans une étude récente, Madame Veccia Vaglieri a mis en relief la connotation politique du terme *sunna* au début de l'Islam⁽¹⁾. Elle a pris comme point de départ les récits des historiens au sujet de la désignation du troisième calife en 23/644. Selon ce qu'ils relatent, 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf aurait demandé à 'Alī et à 'Uthmān s'il s'engageait à suivre le Coran, la *sunna* du Prophète et la conduite (*ṣīra* ou *fi'l*) des deux premiers califes, et 'Alī aurait refusé de se lier à leur exemple. Madame Veccia Vaglieri a conclu qu'il s'agissait de questions de politique, surtout de politique financière, et sa conclusion est indiscutablement correcte. Ce qui m'importe pourtant est l'emploi du terme *sunna* du Prophète. Ce que relatent les historiens, qui ne sont pas antérieurs au troisième siècle de l'hégire, des acteurs de ce drame ne sont pas des citations littérales, en effet, il y a des variantes assez considérables dans les différentes versions, et nous devons toujours compter avec la possibilité que ces déclarations de principe furent remaniées et jetées dans le moule d'une terminologie postérieure au cours de deux siècles. Tout cela, je le répète, ne va pas à dire que le renseignement de fond ne soit pas vrai, mais nous devons, en bonne méthode, faire des réserves quant à la forme. Or, une source d'une authenticité indiscutable, postérieure à ces événements de cinquante ans, nous montre clairement que le terme *sunna* du Prophète existait bien à cette dernière époque mais ne s'était pas

1. L. Veccia Vaglieri, *Sulla origine della denominazione "sunniti"*, dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Rome 1956, II, 573-585.

تهران ۹/۵/۳۹ [۱۹]

دوست عزیزم

کاغذ تبریکی که توسط آقای دکتر پیخ^۱ فرستاده بودید رسید خیلی از مراحم سرکار متشکرم. اینکه تا حالا در جواب تأخیر شد علت نگرانیهای شخصی و بخصوص تغییرات غریبی بود که برای مرزوبوم شما رخ داد^۲ و در حقیقت منتظر بودم اوضاع بچریان عادی خود برگردد. خیلی مایل بودم از سلامتی و کارهای جنابعالی اطلاعی بدست بیاورم از حال بنده خواسته باشید بد نیست همینطور به زندگی ادامه میدهم اینکه مرقوم داشته بودید شاگردان کنسرواتور داستان مرده خوارها را انشاء کردند آیا به چه ترتیب بوده یعنی بشکل تأثر نمایش داده اند یا فقط بطور مکالمه خوانده اند^۳؟ در هر صورت خیلی متشکر خواهم شد اگر یک نسخه از آنرا مرحمت بنمائید. خدمت خانمتان عرض سلام دارم.

ارادتمند صادق هدایت

1. Voir plus haut.

2. L'auteur réfère à l'occupation de la Tchécoslovaquie.

3. Ce conte tiré du recueil *زنده بگور*, fut récité à l'Institut Oriental de Prague sous forme de dialogue.

چاپ آنها فراهم نیست^۱). در تهران آقای دکتر پخ^۲ یک جلد آناتول فرانس مرحمتی را به بنده دارند. خواستم تشکر بفرستم گفتند چون کتاب دیگر نرسیده لازم است ابتدا از جناب عالی استفسار بعمل بیاورند. بتوسط ع. چندین بار عرض سلام و دعا رسانیدم دیگر نمیدانم به جناب عالی ابلاغ کرده است یا نه. در هر حال تقصیری ندارد چون در آن موقع مشغول عشق ورزی و بوسه و کنار با لعبتی مسیحی بود که با تشریفات لازمه او را بدین حنیف اسلام دعوت و شهادتین بدهانش جاری کرد سپس بقید ازدواج درآورد از رفا هیچ خبر و اثری ندارم خدمت علامه شهیر آقای مینوی عریضه عرض کردم هنوز جواب نداده اند. دست ما کوتاه و خرما پرنخیل!

از قول بنده خدمت خانمتان مخصوصاً سلام برسانید. اگر با انتظام قونسول ایران آشنائی دارید سلام بنده را به ایشان ابلاغ بکنید. در خاتمه خواهشمند است در صورتیکه اسباب زحمت نباشد چند عدد کاتالگ اشیاء زنانه نسبتاً ارزان و Originale برای بنده بفرستید باعث مزید امتنان خواهد شد.

زیاده زحمت نمیدهد

صادق هدایت

1. Peut-être la censure sous-entendue.

2. Richard Pech, alors premier secrétaire à la Légation Tchécoslovaque à Téhéran.

بمبئی ۲۹ ژانویه ۳۷ [۱۹]

دوست عزیزم، امروز صبح چشمم بزیارت مرقومۀ جنابعالی روشن گردید و از مجله‌ای^۱ که ارسال داشته بودید بی اندازه متشکر و ممنونم حقیقتاً پس ازین مدت طویل خیلی اسباب تعجبم شد که ییادی ازین حقیر سرا پا تقصیر کرده بودید: ما زیاران چشم یاری داشتیم!

باری از حال مخلص خواسته باشید بحمدالله سلامتی که اعظم نعمتهای الهی است حاصل مییابد تقریباً شش ماه است که تمام هستی و نیستی خودم را که جوی ارزش نداشت تبدیل به اسکناس کردم و پس از تحمل اشکالات بسیار و مشقات بیشمار موفق شدم که در کنج عزلتگاه هندوستان لقمه نانی بکف آورده دعاگوی دوستان و رفقا بوده باشم. اوضاع مادی چندان تعریفی ندارد عجبالتاً انگل (لغت شلخته یعنی و بال گردن) یکی از رفقا شده ام تا فردا خدا بزرگ است ولی بهیچوجه دلم هوای بلبلستان و سنبلستان را نمیکنند و آرزو مندم که آن سرزمین دلکش به حوران و قلمنانان (sic) ویرانش ارزانی داشته شده باشد زیرا تصمیم گرفته ام که زندگی جدیدی برای خودم درست بکنم Refaire ma vie ولی اینکار خالی از اشکال نیست و وسایلمش مهیا نمیشد. چندی است که نزد آقای بهرام انگل ساریا^۲ مشغول تحصیل زبان پهلوی شده ام ولی گمان میکنم که نه پدر دنیا و نه پدر آخرتم بخورد. هر کس در زندگی یک فن را وسیله معاش خود قرار میدهد مثلاً یکی دایرۀ «ن» را خوب مینویسد یکی شعر قدما را از بر میکند یکی مقالۀ تملق آمیز چاپ میکند و تا آخر عمر بهمان وسیله نان خودش را در میآورد. حالا من می بینم که آنچه تا کنون کرده و میکنم همه بیهوده بوده است اخیراً با یکنفر خیال شرکت دارم برای اینکه مغازه کوچکی باز بکنیم ولی سرمایۀ کافی هنوز در بساط نیست شاید خدا خواست باین وسیله روحم رانجات بدهم! Sauver mon âme! بهر حال بیش ازین مزاحم اوقات گرانبهای جنابعالی نمیشوم. چندی قبل یک نسخه از حکایتی باسم «علویه خانم» برایتان فرستادم یک رومان^۳ چند سفرنامه و تقریباً ۲ نوول^۴ حاضر چاپ دارم اما هنوز وسایل

1. Un numéro de la revue mensuelle tchèque "Eva" dans laquelle a paru ma traduction du conte خانم آجی.

2. T.D. Anklesaria, pahlavisant bien connu. L'auteur fait allusion à انگل, évidemment par plaisanterie.

3. بوف کور

4. Probablement un peu exagéré.

doute qu'elles me soient rendues bien qu'elles me fussent dédiées.

Bien pauvre est le reste de sa correspondance. Ce ne sont en réalité que deux lettres du cher ami disparu que je reproduis ci-dessous. La première constitue indubitablement une précieuse contribution à la biographie de l'auteur. Par son humour et son ironie, il conjure la crise vitale qui l'avait expulsé de sa patrie.

les vers qui n'exprimaient pas de tendances anti-religieuses ou qui ne lui paraissaient pas suffisamment pessimistes⁽¹⁾. Il est possible que même Hafiz n'aurait pas tant plu à Farzad s'il n'avait pas vu en lui un frère libre-penseur. Si je considère ce cas ou d'autres encore, je suis convaincu que bien que Mudjtaba Minovi et ses compagnons rejetassent toutes les religions ce fut en réalité, uniquement leur opposition à l'islam qui les inspirait, je dirais même, nullement contre l'islam en ce qui concerne ses dogmes, mais contre un élément politique de race étrangère qui, ayant subjugué l'Iran, serait le seul responsable de l'état arriéré du pays. S'il en eut été autrement, les "Quatre" n'auraient pas été des iraniens. Mais, qu'importe. Si, en ce qui concerne l'art et la philosophie, la "Rab'a" savait ce qu'elle voulait et donna au monde ce qu'elle savait, ce côté positif de ses activités l'emportait de loin sur ses exagérations. Celui qui, à travers la rude écorce de leurs blasphèmes, leurs sarcasmes et leur ironie pénétrait jusqu'au cœur, n'y trouvait qu'un sentiment patriotique, pur et brûlant.

Le vent a dispersé le groupe des "Quatre" (Rab'a), mais il ne pourra jamais disperser mes souvenirs. Quant au café Jaleh, pour une seule soirée d'hiver dans ses salles surchauffées et enfumées, je donnerais toutes les salles de Glaces de Téhéran.

Tels furent les milieux où je me rencontrais chaque jour avec Hedâyat. Je regrette de n'avoir pas suffisamment maintenu nos relations après mon retour dans ma patrie. J'admets, certes, que durant ces longues années mouvementées, beaucoup de souvenirs ont disparu de mes archives. Néanmoins je possède un nombre d'écrits de Hedâyat qu'il m'a dédiés de sa propre main; hélas, mes amis trop zélés ont pris soin que même quelques-uns de ces fascicules disparaissent et, du point de vue bibliographique, justement les plus précieux... quelques copies dactylographiées de ses œuvres qui n'avaient pu être publiées. Je le regrette d'autant plus que c'était pour moi que Hedâyat les avait fait copier. Peut-être les retrouvera-t-on un jour, mais je

1. ترانه‌های خیام, Tehran 1313.

bien au contraire^(۱), car auteur de plusieurs articles et éditions, c'était lui qui personnifiait l'esprit critique du groupe. La négation des "Quatre" découlait de profondes impressions plutôt que de fanfaronnades ou de simples jacasseries de cafés extrêmement en vogue en Iran.

Nos rencontres avaient lieu à tour de rôle aussi chez l'un d'entre nous. Je me réjouissais toujours énormément de ces rencontres. Nous dégustions quantité de choses délicieuses: thé, sorbets, petits-fours, fruits de tous genres, pépins de courges, dattes et figues tout en fumant les délicieuses cigarettes iraniennes et en ne cessant d'échanger nos opinions. Etant seuls, nous pouvions donner libre-cours à nos pensées, à nos sentiments. La négation religieuse des "Quatre", leurs paradoxes littéraires et autres antinomies constituaient le thème constant de nos discussions. Les membres de la "Rab 'a" attaquaient autant la "shī'a" que le bahaïsme; ils tournaient en ridicule les poètes contemporains qui restaient fidèles aux anciennes formes, faisaient des gorges claudes des rossignols et des roses dans ces poésies-là, critiquaient les savants, condamnaient l'âpreté au gain et l'hypocrisie dans la vie publique selon la manière et l'esprit iraniens, portés à l'extrémisme. Si je protestais afin que d'un réel ou prétendu manque de foi ou que d'une opposition contre l'islam l'on ne conclût un supercritère partial pour l'évaluation littéraire de n'importe quel écrivain, je tombais dans un guêpier. Firdausi était pour Mudjtaba Minovi une grande personnalité, dû au fait qu'il célébrait l'époque iranienne non-islamique, nullement par hasard, mais intentionnellement; déjà, pour cette raison, il estimait impossible de lui attribuer le poème Yusuf et Zolaikha dont le contenu est basé sur le Coran. En effet, il avait pleinement raison lorsqu' il le dénonçait apocryphe. Hedâyat considérait Omar Khayyam comme un athéiste convaincu et pour cette raison, il rejetait simplement comme non-authentiques

۱. P. ex. نامه‌تنسر, Tehran ۱۳۱۱, نوروزنامه, Tehran ۱۳۱۲.

مازیار ۱) تاریخ زندگانی و اعمال او

۲) درام تاریخی در سه پرده بقلم مجتبی مینوی و صادق هدایت, Tehran, ۱۹۳۳.

cette lecture qui me donna un vif désir de le rencontrer. Sadegh Hedayat était un jeune homme mince, de taille moyenne dont la physionomie respirait l'intelligence. Sa simplicité, son sourire si fin, son ironie pleine de tact, quelque chose en lui de vif et de pénétrant se sont à jamais gravés dans ma mémoire. Cette impression que j'eus de ma première rencontre avec lui se renouvela chaque fois que je passais un moment avec lui. Il fut toujours le même. L'homme ne désavouait pas son œuvre.

Sadegh Hedayat et moi nous retrouvions tous les jours au café Jaleh. Là se rencontrait un groupe de quatre jeunes écrivains (Rab'a, les "Quatre") antiarabisants dont la devise était un jugement critique, l'isolation consciente contre la littérature pseudo-classique, la colère et l'ironie. Il n'existait pas de rire plus spontané et plus sincère que celui provoqué par les "adibs", c'est-à-dire les défenseurs des tendances littéraires anciennes qui ne voulaient pas reconnaître que la beauté de la prose moderne, a la même valeur que l'art poétique traditionnel. Chacun des "Quatre" ayant déjà fait preuve, il ne leur était nullement nécessaire de couvrir le vide par la virulence, l'impotence par la négation. Sadegh Hedayat n'était-il pas lui-même l'un des premiers innovateurs de la prose iranienne contemporaine(1)? Le deuxième des "Quatre", Aqa Buzurg Alavi, avait commencé sa carrière d'auteur avec un recueil de contes(2) d'une telle valeur littéraire que je pris l'un d'eux comme sujet d'une analyse détaillée(3) et qui ainsi fut bientôt connu des iranais européens. Mas'ud Farzad avait publié ensemble avec Hedayat un livre de satires(4) et s'intéressait déjà à cette époque aux problèmes concernant Hafiz(5). Quant à Mudjtaba Minovi, il était loin d'être le dernier des "Quatre",

1. Voyez la liste chronologique de ses ouvrages jusqu'alors: ترانه های خیام p. 2.

2. چمدان . Tehran 1313.

3. Aus der modernsten Belletristik Irans. Arch. Orient., VII, 1935, 302-313.

4. کتاب مستطاب و غوغ ساها بلاقلام یاجوج ، ماجوج وقومپانی ، لیمیتد . Tehran 1934.

5. To Translate Hafez, Tehran 1934.

Mes souvenirs de Sâdegh Hedâyat

J. Rypka

Lorsqu'en 1958 je rencontrai pour un instant Monsieur le Professeur H. Massé, il me relata entre autres quelle avait été la fin tragique de Sadegh Hedayat. J'ai l'impression que le Professeur Massé, avec qui Sadegh Hedayat était en excellentes relations et en qui il avait toute confiance, fut l'un des derniers, sinon le dernier, avec qui il s'entretint avant son suicide. Beaucoup de points de contact m'ont permis de décider pour ainsi dire immédiatement le choix de mon sujet pour la célébration de notre cher jubilaire.

Je n'oublierai jamais ma première rencontre avec Sadegh Hedayat: je séjournais alors à Téhéran (1934-1935). C'était dans la rue Lalézar, il était environ midi, quelques semaines après la clôture des célébrations du Millénaire de Firdausi. Je dois avouer qu'à cette époque, l'on ne connaissait que peu la littérature persane contemporaine. Mon domaine était celui de la littérature classique et un séjour prolongé à Téhéran était le meilleur moyen pour approfondir mes connaissances dans ce sens. Sadegh Hedayat avait déjà publié plusieurs livres de contes et j'étais justement en train de lire l'un d'eux avec Parviz Natil Khanlari qui actuellement, l'un des hommes les plus éminents en ce qui concerne la vie culturelle de l'Iran, faisait alors sa dernière année d'études à l'université de Téhéran.

Ce fut donc Aqaye Khanlari qui me révéla les mystères de la littérature iranienne moderne et ce fut ainsi que j'appris à connaître le portrait littéraire de Hedayat. La lecture de ses contes me captiva bien avant que j'eusse fait sa connaissance personnelle et ce fut

Zuhd and the sciences of the hereafter”(1).

1. Cf. ed. Müller, pp. 22 ff., also quoted in my *Political Thought*, pp. 179, 293 (n. 13); and cf. my *The Place of Politics in Philosophy of Ibn Rushd*, pp. 258 ff., section “The Supremacy of the *Shari‘a* and the Place of Prophecy in the Philosophy of Averroes”.

possible, for he quotes a similar passage. I do not know where Ibn Sînâ says so, but Rahman rightly continues "and bringing them near unto God". Yet he discovers in this aim the Greek doctrine of "the interdependence of theory and practice which has produced the amalgam of Muḥammad cum Plato-Aristotle"(1).

In view of Rahman's tendency to trace the origin of the theory of prophecy to the philosophy of antiquity and to place philosophy above jurisprudence I should like to end this brief birthday tribute with two quotations from Ibn Rushd. The first comes from his *Commentary on Plato's "Republic"* and concerns the end of man: "What the religious laws in our own time think of this matter is what God wills. The only way to know what it is that God wills in respect of them is (through) prophecy. If you investigate the laws, this law is divided into abstract knowledge alone such as our religious law commands regarding the perception of God and into practice such as the ethical virtues it enjoins. Its intention as regards this purpose is essentially the same as that of philosophy. . ." (2) The second stands in Ibn Rushd's *Faṣl al-maḡâl*. The passage states the identity of purpose of philosophy and religious law in similar terms thus: "the aim of the law is only to teach true knowledge and true practice, and true knowledge is the knowledge of God and the other "Existing Things" in their reality, in particular the *Sharī'a*, and the knowledge of happiness and misery in the future world. True practice consists in adopting the actions which promote happiness and in avoiding those which promote misery. The knowledge of these actions is called practical science; they are divided into two: external, physical action, and the science concerning them is called *Fiqh*; and the actions of the soul like gratitude, patience and other virtues which the *Sharī'a* recommends or prohibits and the science concerning them is called

1. Cf. Rahman, *op. cit.*, p. 58 and my *Griechisches Erbe*, Exkurs I: Begriff und Bedeutungswandel der Eudämonie, pp. 73 f. (on 'ilm wa-'amal)

2. Cf. my *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, p. 66/185.

significantly only mentioned in a number of notes (perhaps because he did not accept the philosophical theory of prophecy?). To my mind, Ibn Sînâ wanted to separate Muḥammad from the other prophets, in particular from the aforementioned Greek "prophets". He did not aim at the difference between the prophet worthy to receive *wahy*, revelation, and the mystic whose *ilhâm*, inspiration, enabled him to prophetic action. Moreover, I am convinced that the *Falâsifa* were compelled, as Muslims, to modify the strictly philosophical explanation of the human intellect in relation to the Active Intellect. Only through such a modification were they able to safeguard the extraordinary character of the prophet *par excellence*, even though perfect imagination differentiates the natural prophet from the philosopher.

One further point: Ibn Sînâ holds that prophecy is necessary to preserve mankind and to attain ultimate happiness. He says: "When such a man does exist, it is necessary that he should promulgate law among people by the command and permission of God, through His revelation and His sending down upon him the Holy Spirit"(1). It follows from this quotation that God is not free: He *must* send a prophetic lawgiver. A possible explanation is that Ibn Sînâ was concerned to justify the religious law and its divine-prophetic origin *vis-à-vis* the philosophical lawgiver of Plato. Ibn Sînâ did this at the price of getting involved in theological difficulties the consequences of which were in all likelihood not apparent to him. For what mattered to him before all was the character and purpose of this law: knowledge of the Creator, of the Hereafter, Reward and Punishment and obedience through worship of God and justice in human relations(2).

It is curious that Rahman should see the true aim of the state and its laws in spreading philosophy among men as far as

1. Cf. Rahman, p. 87 (n. 81), a quotation from Ibn Sînâ's *K. al-najât*.

2. Cf. Ibn Sînâ, *K. al-ishârât*, p. 200 and also *K. al-najât*, pp. 498 ff., quoted in my *Political Thought* pp. 149, 283 f. (n. 10).

same level Greek "prophets" like Pythagoras, Socrates and Plato with the messenger of Allah, the Prophet Muḥammad who made known the law of God to his countrymen. When Al-Fârâbî demands moral and intellectual preparation to gain certain knowledge through the study of philosophy, Ibn Sînâ insists that the prophet is distinguished from the philosopher precisely through a trait peculiar to himself alone, that is, that he is capable of spontaneous intuitive perception and that he can perform miracles. The prophet being above the grade of the philosopher, is prepared to hear the word of God and to see the angels, through the intermediacy of the Holy Spirit, i.e. the Active Intellect⁽¹⁾. Rahman traces Ibn Sînâ's theory to Aristotle's *anachnoia*,⁽²⁾ but in its development he is indebted to Plotin and the Stoa⁽³⁾. Yet, he finds that Ibn Sînâ shrinks from following his philosophical guides all the way. For he is inclined to see the source of revelation outside man, as a transcendental force⁽⁴⁾. To my mind, this transcendental principle is no other than God, namely God who revealed the Qur'an. Ibn Sînâ distinguishes, as Rahman also states, between the prophecy of the prophets and the prophetic activity of the mystics⁽⁵⁾. This is surely a pointer in the same religious direction. But Rahman does not admit that a conscious religious attitude and, resulting from it, honest scruples to draw the final logical deductions from a strictly philosophical approach and perception, are responsible for this distinction and for the obligatory axiom of religious faith.

The same applies to Ibn Rushd even more, he is—I think

-
1. Cf. my *Political Thought*, pp. 144 ff. with notes which give the relevant passages in Ibn Sînâ.
 2. Cf. Rahman, *op. cit.*, p. 31 and his *Avicenna's Psychology*, Oxford 1952, pp. 93 ff. and my *Political Thought*, p. 283. n. 8.
 3. Cf. Rahman, *Prophecy in Islam*, pp. 28f. (n. 32) and p. 66 (ns. 3, 8, 9).
 4. Cf. *ibid.*, p. 33.
 5. Cf. *ibid.*, p. 39 and my *Political Thought*, pp. 156 f.

(the *theologia civilis*) to the *Sharī'a*(۱). It is true, he modifies this analogy by the word "broadly" and, moreover, admits that the *Falāsifa* as monotheists in their allegorizing interpretation do not so sharply reject Islam as the Greek rationalists have done with regard to the popular religion of their age. Islam and Judaism, he grants, approach in their symbolism as nearly "the higher truth" of philosophy as possible.

Rahman finds the key to this close approximation in Muslim eclecticism "where prophetic revelation, the intellectual consummation of a philosopher and the poetic art of imaginative creativity were all combined in one ideal personality". Thus "it becomes still easier to ground the law in a religious basis of revelation", thanks to the "actual image of the Prophet Muḥammad as it was developed in the mind of the Muslim Community..." In fact, the author does not attach any importance to this vital fact; indeed, he thinks the idea of Muḥammad as a philosopher as forced as the corresponding one of Moses in Philo. The comparison with Philo is rather unfortunate, for the intellectual perception of God is a fundamental Biblical command. The intellectualism of the medieval Jewish thinkers who are so strongly influenced by the *Falāsifa* finds its justification precisely in this commandment. It has actually made "the natural" explanation of prophecy possible. Surely, it is no different in Islam.

Turning very briefly to Ibn Sînâ, we must remember that he clearly distinguished between the prophet and the philosopher, as Rahman states himself. This is not the place to follow Rahman's exemplary discussion of the theory of the intellect in Al-Fârâbî and Ibn Sînâ. Nobody can in future ignore the first chapter of his book. The difficulties in our way of understanding Ibn Sînâ's theory in itself and in relation to Al-Fârâbî's are fully set out there. But a further complication must be added: Ibn Sînâ assumes different degrees of prophecy, even different kinds, for he could not possibly put on the

1. In *op. cit.*, p. 56 with n. 86 (p. 87 f.)

tion of the first four successors of Muḥammad, the *khulafā rāshidūn*, by the historians of early Islam has not only been accepted by the jurists who formulated constitutional theory and law, but also by the *Falāsifa*. It is in these concepts and institutions, it seems to me, that we see the source for the political evaluation of prophecy and of its principal function, the promulgation of an all-embracing law on the part of the *Falāsifa*, and not in the threefold theology of Panaitius, as Rahman claims(1). This legislative function constitutes the link with the philosopher-king of Plato. Rahman rightly observes that "there is nothing specifically religious" in Plato's conception, no revelation is required. He, therefore, looks for and finds the origin of the Islamic combination of revelation and legislative activity of the ruler in the here-and king-worship of early antiquity and their later rationalisation(2). This seems highly improbable; for monotheists reared on the fundamental concept of revelation and revealed law would not be influenced by mythology, even if rationalized by Stoic philosophers. But Rahman interprets Al-Fārābī and Ibn Sīnā on the basis of this assumption, without paying attention to different interpretations put forward by other scholars over a number of years(3). One is justified in doubting Rahman's claim that the Stoic doctrine of three kinds of divine worship is reflected in the *Falāsifa*'s differentiation of three aspects of prophecy. He is of the opinion that natural philosophical worship corresponds to the philosophical interpretation of prophecy as revelation influencing the intellect; mythical worship taught by poets to revelation influencing the imagination; and legally decreed worship

1. In his *op. cit.*, pp. 52 ff. and particularly the notes, p. 80 ff.

2. *Ibid.*, p. 56f.

3. Cf. e. g. Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935; L. Gardet, *op. cit.* especially chapters iv and v which present his convincingly argued opinion that Ibn Sīnā's concept of prophecy stems from Islam and not from Greek philosophy. Cf. also my already quoted studies, in particular the study on Al-Fārābī and *Griechisches Erbe* Exkurs II, n. 13.

over all other qualifications of the ideal ruler. Only this *Shari'a* bridges and eliminates in the religious realm proper the gulf that naturally exists on the intellectual plane, between the few elect philosophers and the broad masses. The *nomos* of the Greeks keeps this gulf open: it only secures the metaphysician's highest perfection, his ultimate happiness by his intellectual exertion.

On the other hand, the prophetically revealed divine law guarantees to all its adherents through the wholehearted fulfilment of its commandments such happiness as is appropriate to each individual believer. That is to say that the distinction on the intellectual plane between the philosophers and the masses is not blurred, let alone eliminated. But all believers are linked together as the *umma* in a higher unity of faith(1). The metaphors and images of the divine law enable all believers without exception to gain true convictions and right opinions. But their deeper meaning is only open to the seeker after truth through demonstrative argument. But since religion and philosophy teach one and the same truth, prophecy ensures the happiness of all even though the degree of intellectual perception may differ from person to person.

These general observations were necessary for a critical appreciation of F. Rahman's penetrating exposition of the theory of prophecy in Islam; for he underestimates the Islamic origin and basis of the views of Al-Fârabi and Ibn Sînâ on the political character of prophecy(2). This is evident from his neglect to take into account two formative concepts of *umma* and *khilâfa*, just discussed. The idealisa-

-
1. Asín Palacios, *La Tesis de la Necesidad de la Revelacion en Islam y en la Escolastica* in: *Al-Andalus*, III, 1935, pp 345 ff.; my *Political Thought*... pp. 129, 151, 179, f., 184, especially 205 with n. 92 (p. 298) which discusses S. van den Bergh's view that the three classes of Ibn Rushd are derived from Aristotle (*Metaphysica* A. 3. 995a. 6), cf. Averroes' *Tahâfut al-Tahâfut* II, p. 98).
 2. Cf. the passages adduced in n. 1, p. 344; a; so L. Gardet's profound *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951.

probability it was only Ibn Rushd who adhered strictly to the traditional concept of *tanzîl*. The other *Falâsifa* have identified the angel with the Active Intellect and thus largely emptied *tanzîl* of its traditional content and substituted the philosophical theory of the intellect for it.

Be that as it may two facts stand out in this encounter of Islam with the philosophy of Plato: one is the correlation between the Law and the philosophical qualification of the ruler, and the other is the *Falâsifa*'s recognition of the political significance of the divinely revealed law brought by the prophet to the community of believers, a law that is alone capable of ensuring the twofold happiness of body and soul in this world and in the hereafter. The *Falâsifa* in so far as one can treat them as a group took their stand on Islam and its law and attempted a philosophical justification and explanation of their faith; they did not make out of Islam a philosophical abstraction for the few elect and did not leave the masses with Islam as a popular religion. Moreover, there is a deep significance in the fact that the impetus to a deliberate political interpretation of the *Shari'a* came from Plato and Aristotle and not from Neoplatonism or the Stoa, no matter how much the *Falâsifa* looked at them through the eyes of their later commentators.

Nor should we forget that the ideal Islamic state, the *khilâfa*, is understood by the *Falâsifa* no less than by the jurists as a religious and political unity. Classical Islamic political theory has formulated this essential, characteristic unity. Acquaintance with the practical philosophy of the Greeks—in particular with Plato's political philosophy—made the *Falâsifa* see more clearly the political significance of the *Shari'a*. It also conditioned their philosophical interpretation of the political thought expressed by the jurists in constitutional law.

The Muslims are not only citizens of the Islamic state, they are also—and perhaps even more so—members of the *umma*. Hence, prophecy as the transmitter of the divine law gains the ascendancy

sophical explanation of a fundamental religious concept started from inescapable presuppositions of their faith as Muslims: the prophetic revelation of the divine will in form of an all-embracing law announce by the messenger of God. This recognition conditioned their attitude to Greek-Hellenistic ideas about the nature of dreams and their interpretation, about divination and soothsaying. It demanded a religious transformation and adaptation of the concept of law in Plato and Aristotle. It determined their explanation of the prophecy of Muḥammad, of his activity as a lawgiver and worker of miracles. In this connection it is noteworthy that both Ibn Sînâ and Ibn Rushd do not apply the theory of emanation to Muḥammad, just as the Jews exempt Moses from the operation of natural prophecy(1).

It is irrelevant whether their adherence to a traditional tenet was their inmost conviction or a concession to orthodoxy. It has, at any rate, imposed severe restrictions and limitations on their freedom to apply philosophical concepts to their exposition of traditional beliefs and convictions.

In the realm of practical philosophy, it has necessiated an essential transformation of Plato's concept of the ideal ruler. The philosopher-king and lawgiver had also to be a prophet in the ideal-religious-state. The prophet must be a philosopher, but he must be more than that to fulfil the basic demands of the religious law. Only Ibn Sînâ and Ibn Rushd among the *Falâsifa* have succeeded in overcoming the rational incompatibility implied in this "more": they draw a fundamental distinction between divine and human law in origin, scope and competence. Ibn Sînâ is not so consistent and unequivocal as Ibn Rushd who had, moreover, to take note of Al-Ghazâlî. This emerges from Ibn Sînâ's use of the terms prophets, prophetic lawgiver who promulgates divinely inspired laws in his own formulation, and the prophet *par excellence* who simply announces the divine law. In all

1. Cf. my *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, Cambridge 1956, II. 1. 7 (p. 61/177); *Political Thought in Medieval Islam*, pp. 57 f. 127 ff., 144 f., 151, 183 ff.

Some observations on the philosophical theory of prophecy in Islam(1)

E.I.J. Rosenthal

It is generally agreed that the theory of prophecy as developed by the *Falāsifa* is influenced by Greek-Hellenistic ideas about divination. Recently two important contributions to the difficult question of the precise origin of that theory appeared which have greatly advanced our understanding of it. R. Walzer(2) has shown that Al-Fārābī's application of *mimesis* to prophecy goes back to Middle Platonism, whereas F. Rahman(3) claims the Stoic Panaitius as the source of the whole theory. It may, therefore, not be out of place to offer here a few critical observations.

The first consideration must be that the *Falāsifa* in their philo-

1. I am indebted to my publishers W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart for their permission to use Exkurs II: *Bemerkungen zur Theorie der Prophetie bei den mittelalterlichen islamischen und jüdischen Philosophen* of my book on *Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters* (1960) for this contribution. I am here only concerned with the *Falāsifa* and Islam and not with the Jewish religious thinkers and Judaism. For a fuller discussion of the concept of prophecy the reader is referred to chapter 4 of this book, entitled *Sendungsprophetie und natürliche Prophetie*, and to my earlier studies, published in *Islamic Culture* (The Place of Politics in the Philosophy of Al-Fārābī, xxix. 3, 1955; The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bājjā, xxv. 1, 1951) and in *BSOAS* (The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd, xv, 2, 1953); and my book *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958.
2. In his contribution to *Hellenic Studies* 1957, entitled "Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination".
3. In his important book *Prophecy in Islam*, London 1958

composé, un peu *avant* 978 de notre ère, par un homme qui s'appelait *Kay Kâ'ôs* fils de *Kay Khosrow* fils de *Dârâ* de *Ray*, et que le titre original du poème était *Mawlûd-i Zardusht*.

plupart des auteurs et éditeurs.

L'an 978 comme an de la seconde copie implique une date encore antérieure pour la composition du poème; et cette supposition correspond bien à la situation religieuse de l'Iran de ce temps. Car l'an 978 était, d'après les livres zoroastriens, regardé comme "an du salut", cela veut dire comme an où les Arabes avec leur nouvelle religion seraient expulsés. Quand cette expulsion des Arabes, nettement annoncée à la fin du *Zartusht-Nâme*, n'avait pas lieu, les Iraniens qui gardaient la religion de leurs ancêtres commencèrent à émigrer. Trois cent ans plus tard, en 1278 après l'invasion des Mongoles qui fixaient l'état des choses dans le domaine religieux, jusqu'aujourd'hui en vigueur, une attente du "salut" n'était plus possible, elle était devenue même absurde; on pouvait rêver, à la rigueur, des possibilités autrefois existantes!

De même, l'allusion dans les vers 46-48 aux parvenus de cette époque s'adresse aux nouveaux maîtres qui installèrent l'Islâm. Une allusion aux princes mongoles est impossible: ils n'étaient, pour les Iraniens, pas des parvenus mais des maîtres étrangers comme les autres princes depuis la conquête des Arabes:

بگفتم من این قصه خواب خویش	بکیخسرو، آن نامور باب خویش
کجا پور داراش خوانی همی	بپرس از کسی گر ندانی همی
که آن خانه در ری قدیمی شدست	نه تخمیست کاکنون پدید آمدست

Le poète nous indique non seulement les noms de son père et de son grand-père mais aussi sa ville natale, *Ray*, où sa famille, appartenant à la noblesse, habitait depuis longtemps.

Tout cela nous prouve que le *Zartusht-Nâme* doit être composé à l'époque de la renaissance iranienne, époque où le nationalisme iranien s'est réveillé et à laquelle nous devons tant de chefs-d'œuvre, entre lesquels le *Shâh-Nâme* prend une place dominante. Le langage et le style du *Zartusht-Nâme*, remarquable par sa fermeté et son allurs, sont typiques pour cette époque.

Par conséquent, on peut constater que le *Zartusht-Nâme* est

que commence Firdawsî son premier récit dans le *Shâh-Nameh* avec le vers:

سخن گوی دهقان چه گوید نخست؟

Et la dernière ligne de ce premier copiste est le vers 1539:

فزون تر زریگ وز برگ درخت درودم بر آن روح بیدار بخت

Le colophone du *deuxième* copiste commence avec le vers 1540 et prend fin avec la ligne 1551: c'est ici que nous trouvons la date de la seconde copie du poème et les circonstances sous lesquelles fut achevée cette copie (cf. les vers 1548-50!).

Mais considérons un moment la dernière ligne (1550) et ce qu'elle veut dire en réalité!

"Dans la nuit "*Khor*" j'écrivais, moi, cela selon ma volonté, en deux journées je terminais le (poème)!"

En 36 heures de travail environ devrait avoir composé ce poète prétendu 1550 *bait*, ou 3100 vers d'après notre manière de compter. Ce seraient presque 90 vers par heure, ou bien un vers et demi par minute! En si peu de temps, une telle œuvre peut être écrite, à la rigueur, mais jamais être composée!

La suite, les vers jusqu'à 1563 (ou jusqu'à 1576), est due au *troisième* copiste, à notre Zartusht-i Bahrâm qui copia le poème pour son *Ardâ-Vîrâf-Nâme*, peut-être (cf. vers 1563).

Si l'on avait suffisamment considéré les difficultés techniques on n'aurait jamais sauvegardé la composition du poème en deux journées et on n'aurait jamais prétendu d'avoir eu la date d'une copie la date de la composition même.

Un autre fait aurait, de même, mérité une sérieuse considération des savants: c'est le fait que le manuscrit de St. Pétersbourg indique comme date de la seconde copie le 9 *Âbân* 347 (naturellement on pouvait lire, plus tard les signes *سمصد* comme *ششصد*!). La date du 9 *Âbân* 347, correspondant au 26 octobre 978 de notre ère, explique beaucoup mieux la formule *گیتی فسرده* ("la terre gela"), fait qui est impossible à s'imaginer en Iran au mois d'août comme le veulent la

se termine pas seulement au vers 1576, comme on l'a prétendu, mais déjà à partir du vers 1520. Et, en effet, le poème s'achève avec les vers 1519-20:

پشوتن کند آفرین بی شمار بر آن ملک وهم رعیت شهریار
شود سوی شاهی وایوان خویش چو یابد همه کام فرمان خویش

Les vers suivants 1521-22

چنین است کار جهان سر بسر که نزد جهان نیست کس را خطر
نباشد بنیک و بید پایدار نگیرد بیک گونه هرگز قرار

ne sont qu'un intermède. Les lignes 1523-26, au contraire, nous donnent d'après l'usage commun des poètes iraniens et le vrai nom de l'auteur et le titre du poème:

بگفتم من این قصه باستان ز گفتار مؤید ، سر راستان
چنین داستانهای چو شیر و می نگوید کسی جز که کاوس کی
چو یمنی تو این خط و گفتار من بکن آفرین سزاوار من
چو مولود زردشت خوانی تمام بدل کن برو آفرینی بکام!

Ces lignes disent clairement que l'auteur du poème est Kay Kâ'ôs et que le poème est intitulé *Mawlûd-i Zardusht* ("La Naissance de Zardusht"); et qui est, en passant, une des deux sources utilisées par Zartusht-i Bahrâm pour son *Ardâ-Vîrâf-Nâme*⁽¹⁾.

La suite du vers 1527 jusqu'au vers 1534 n'est qu'un épilogue du poète où il exprime sa gratitude envers le Créateur. (Et il faut bien considérer le fait que le manuscrit H de Munich s'achève en effet avec le vers 1533 et ne donne aucun colophone rimé de plus).

Au vers 1535 se fait remarquer un premier copiste:

چو پیروزی و یاریم داد پشت نوشتم من این قصه زرد هشت

La formule "j'écrivais, moi..." indique que nous avons un copiste devant nous. Il existe en persan une différence fondamentale entre گفتن et نوشتن : la première expression est le terminus technicus pour la composition d'un poème tandis que la seconde veut seulement exprimer l'action du copiste d'un ouvrage: à cette époque un poète n'était pas encore forcément un "écrivain". C'est pour cette raison

1. v. Rosenberg, p. VIII.

Rieu(1) en attribuant le poème à Kâus Kay, fils de Kay Khosrow.

Les arguments pour cette supposition se basent sur les vers 1548-50 et 1554 où nous lisons:

همان ماه آبان که گیتی فسرده	چهل و هفت بر ششصد از یزد گرد
بآبان چو برجشن بودیم مست	من این روز آدر گرفتم بدست
بدو روز کردم مرا او را تمام...	شب خور نبشتم من این را بکام
یکی یادگاری از آن هر دوام!	... که زرتشت بهرام بن (!) پزدوام

Mais ces lignes veulent seulement dire que les vers précédents étaient écrits le jour *Ādar* au mois *Ābân* de l'an 647 après Yazdeguerd, correspondant au 11 ou 12 août 1278, et qu'ils étaient écrits pendant deux journées par le dit Zartusht-i Bahrâm-i Pazhdû.

Pour avoir une notion exacte du style de Zartusht-i Bahrâm on peut regarder les autres poèmes de cet auteur. Une telle comparaison montre une différence de style assez considérable entre le *Zartusht-Nâmeh* et les autres œuvres de Zartusht-i Bahrâm.

Le style de Zartusht-i Bahrâm est p.e. dans son *Ardâ-Vîrâf-Nâmeh* fortement plat, sec et tout à fait semblable au style des autres poètes iraniens de la deuxième moitié du 13^{ème} siècle, tandis que le style du *Zartusht-Nâmeh* est purement "classique", comme le *Shâh-Nâmeh*, son vocabulaire est assez archaïque et sa syntaxe, naturellement dans les manuscrits les meilleurs, plus archaïsante que dans la plupart des épopées connues. En outre, et c'est très significatif, Zartusht-i Bahrâm a, en effet, composé un autre *Zartusht-Nâmeh*, versifié en mètre *Hazadj*, comme son *Ardâ-Vîrâf-Nâmeh*, et dont le contenu est différent de celui de notre *Zartusht-Nâmeh*, composé en mètre *Muta-qârib*.

Vu ces faits, il se pose immédiatement la question si les dates, données par nos auteurs et éditeurs, sont exactes et si les vers cités auparavant appartiennent en effet au corps du *Zartusht-Nâmeh*.

Une lecture soigneuse et critique du texte de la fin du poème, c.-à-d. dès le vers 1510, montrera aussitôt que le *Zartusht-Nâmeh* ne

1. *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Vol. I, p. 46.

Qui est l'auteur du Zartusht-Nâmeh?(1)

Chr. Rempis

La nouvelle édition du *Zarâtusht Nâma* par Moḥammad Dabîr-Siyâgî(2) — selon celle de Frédéric Rosenberg, publiée en 1904(3) — entraîne de nouveau notre intérêt pour ces récits de la vie du prophète Zarathushtra telle quelle se montre d'après la tradition.

L'occident a pris connaissance de ces légendes, pour la première fois, par Thomas Hyde(4) qui utilisait la source en question, et celles-ci forment le fond de *La Vie de Zoroastre* par Anquetil Du Perron(5) (à qui nous devons aussi une traduction latine de 1760). Elles furent répétées en anglais par E. B. Eastwick(6) et utilisées plus tard par Ménant (1857), F. Spiegel (1867), E. West (1897) et encore par A.V.W. Jackson (1899 et 1929)(7).

Tous ces auteurs et éditeurs constatent que le poète du *Zartusht-Nâmeh* était "Zartusht fils de Bahrâm fils de Pazhdû(8) et ils se sont d'accord que la composition de l'ouvrage s'est produit le 11/12 août 1278 de notre ère; une exception fait seul Ch.

1. Résumé français d'une conférence tenue à l'occasion de la réunion annuelle de la Deutsche Morgenländische Gesellschaft à Tübingen, en 1949.
2. Téhéran 1959, pp. 62 et 102.
3. Le *Livre de Zoroastre* (Zarâtusht Nâma), St.-Petersbourg 1904, XXXIV pp. 82 et 103.
4. *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum*, Oxford 1700.
5. Le *Zend-Avesta* I, 2, pp. 1-70, Paris 1771.
6. Dans le livre de John Wilson *The Pârsî Religion...*, Bombay 1843, pp. 477-522.
7. *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York 1899¹, 1929³.
8. v. p. e. Fr. Rosenberg, p. VI, et Dabîr-Siyâgî dans le titre de son édition.

Khouzistan où les troubles sévissaient encore. Il rappela lui-même les rebelles à l'ordre, il parvint à réconcilier tout le monde et "le sang ne fut pas versé". Aussi Aba se fit remarquer une fois de plus comme un diplomate habile.

Aba exerça de l'influence sur les arabes de la principauté lakhmide de Ḥirta. Ces arabes professaient le monophysisme. Mais Aba entreprit de les soumettre au nestorianisme. Et lorsqu'un groupe d'arabes lakhmides vint avec leur roi à la cour du shâhanshâh pour le "vénérer", Aba les fit accepter le nestorianisme⁽¹⁾.

C'étaient les derniers mois de la vie d'Aba; il tomba bientôt malade. Les médecins envoyés par Khusro ne purent le guérir et le 29 Février 552 il mourut.

Ainsi se termina la vie du célèbre Perse mar Aba qui avait été le représentant de la civilisation gréco-syriaque en Iran.

1. Ibid., pp. 267.

D'après l'auteur de la *Vie de mar Aba*, Khusro ordonna à Aba d'une "manière calme et aimable" de composer un "écrit pour les chrétiens de cette "contrée", c'est-à-dire de Bet-Houzaie, et de les forcer à se soumettre. Dans le cas où "les rebelles ne voudraient se soumettre de leur propre gré", le shah menaçait de les faire détruire par "ceux qui viendront les combattre par les épées et les arcs avec des flèches"(1). Mar Aba dut accomplir la sommation du shah, et la révolte cessa.

Néanmoins le catholicos ne fut pas libéré. Lorsque Khusrô se dirigea vers les villes d'Avestane, il dut le suivre. Entre-temps, un autre événement démontra l'importance de son rôle, non seulement dans les affaires intérieures de l'Iran, mais aussi dans les relations extérieures. Le roi des Hephtalites lui envoya un représentant du clergé (prêtre, 𐭪𐭥𐭭𐭩, kashisha) qu'il demandait de nommer supérieur des chrétiens euphtalytes. Le nom du roi des Hephtalites ne s'est pas conservé. On le mentionne sous la transcription pehlevie "*heftaran khodai*", qui veut dire "roi des Hephtalites". Les chrétiens Hephtalites envoyèrent un message à mar Aba, lui demandant de faire ce prêtre "évêque de tout l'état des euphtalytes"(2). Le shâhan-shâh se trouva devant un problème difficile. Il ne pouvait sacrifier l'influence de l'Iran au pays des Hephtalites et ne pouvait ne pas tenir compte du rôle que jouait le catholicos des chrétiens perses dans les relations diplomatiques avec ce pays. Il était "stupéfié" par le fait que les nestoriens euphtalytes vénéraient mar Aba comme leur "chef et supérieur". Pour conserver son prestige, Khusrô ordonna de libérer le catholicos. Le lendemain celui-ci consacra l'évêque "pour la contrée des Hephtalytes" (𐭪𐭥𐭭𐭩 𐭠𐭥𐭭𐭩)(3).

Le shâhanshâh comprit qu'il pouvait employer Aba pour des affaires d'Etat. Sur ordre du shah Khusro, Aba fut envoyé dans le

1. *Vita mar Abae*, p. 266.

2. Ibid., p. 267.

3. Ibid., pp. 268-269.

Cependant il est clair que ce mouvement était en quelque sorte l'écho du mouvement mazdakite dont la tempête ne s'était pas encore calmée au moment en question. D'un autre côté le mouvement était empreint d'un caractère religieux.

La part que prenait la population chrétienne dans ce mouvement rendait mar Aba responsable, et les mages le firent comprendre au roi en disant: "Si le catholicos l'eut demandé, il n'y aurait pas eu de révolte"(1).

Soupçonné d'avoir contribué au soulèvement d'Anoshzad, mar Aba fut, une fois de plus, arrêté et envoyé dans la capitale, sous escorte, avec une lourde chaîne au cou.

Nous croyons que dans la tradition pehlevie, reflétée dans le Shâh-nâmé, il y avait certaines données témoignant de la participation de mar Aba au mouvement en question, mais elles ne furent pas comprises et acquirent dans le poème un caractère invraisemblable. Il y est dit que dans les troupes d'Anoshzad il y avait des "catholiques de Roum", c'est-à-dire des forces armées roméennes ou byzantines, d'après le commentaire du traducteur(2). Cependant, on trouve dans un autre endroit des informations sur la présence des «چائلیقان و بطریق روم» "dans les armées, ce qui ne peut en aucun cas être compris comme "catholiques et patriciens de Roum"(3). Ce passage assez obscur peut être interprété en considérant le mot بطریق comme une traduction du nom grec d'Aba_Patrice, ou la traduction pehlevie du nom Aba qui signifie "père". C'est alors que «چائلیقان» doit être lu au singulier et les deux mots doivent signifier "catholicos Patrice".

Nöldeke avait déjà émis l'hypothèse que le nom du chef des insurgés devait être du «شمش» (shamsha, diaconos)(4).

1. *Vita mar Abae*, p. 264.

2. Firdousi, *Livre des rois*, éd. J. Mohl, Paris 1868, vol. VI, pp. 234, 235.

3. Ibid., pp. 234-235.

4. Tabarî, *Geschichte*, éd. Nöldeke, p. 470.

Toutefois malgré l'ordre de Khusro de ne pas "tuer Aba", il fut bientôt enchaîné et transféré en prison, le visage caché afin qu'il ne fût reconnu. Là on le confia aux soins du "malbed", le "maître des tortures", c'est-à-dire le bourreau.

Lorsque, vraisemblablement au cours de la campagne contre Lazika en 549, le shâhanshâh se dirigea dans l'Azerbaygan, mar Aba enchaîné dut le suivre partout(1).

Pendant plusieurs mois mar Aba dut suivre Khuro tantôt chargé de fers, tantôt dans des conditions un peu allégées et que les sources syriaques attribuent à l'"indulgence" du shâhanshâh, blâmée par les mages. Enfin, mar Aba reçut tout de même la permission de rentrer dans la capitale. Toutefois les événements politiques qui se déroulaient alors dans le pays l'empêchèrent de profiter de la permission.

La province de Bet Houzaie=Khouzistan(2) devint le foyer d'un soulèvement, lié au nom du fils de Khusro Anoshzad (Nachzad), dont la mère était chrétienne(3).

La date à laquelle se rapporte le soulèvement dans le Khouzistan peut être établie d'après les données de Procopius de Césarée, qui la situe au cours de la cinquième année de l'armistice entre Byzance et l'Iran, conclu par Justinien, donc à l'an 551. Le même auteur considère Bet Lapat (nom syriaque de Gounde-Shabor) comme le foyer du soulèvement dans le Khouzistan(4).

Le caractère social de ce mouvement ne suscite aucun doute. On ne peut nier non plus le fait que le mouvement était apparenté au coup d'état au profit d'un des membres de la famille royale.

1. Ibid., p. 258.

2. Marquart-Messina, *Catalogue*, pp. 95-96.

3. Ad-Dinawerî. *Kitâb al-akhbâr al-ḥiwdl*, publ. par Guirgas, Leide 1888. p. VI. Tabarî, *Geschichte der Perser und Araber übers. v. Th. Nöldeke*, Leiden 1879, p. 469. Firdousi, VI, p. 232-3.

4. Procopius Caesarensis, *De bello Gothico*, IV, 10 ed. Haury.

de soi, l'existence d'un groupe de scribes, d'un *scriptorium* et d'une école. Ainsi la *Vie de mar Aba* nous fournit des témoignages précieux sur l'éducation et la civilisation de l'époque des Sassanides.

Dans ce "repaire de mages" mar Aba trouva tout de même la possibilité de poursuivre ses activités. Il entra en discussion avec les mages et repoussa toutes les tentatives de la faire revenir à la croyance zoroastrienne. Il ne quitta pas l'endroit de son exil même à l'approche de la peste. Les nestoriens de la Perse connurent bientôt le chemin qui menait dans ce roustak éloigné de l'Aderbaygan. On possède des actes du concile, convoqué par mar Aba en 544, qui témoignent de son inlassable activité durant ces années d'exil⁽¹⁾. Les prêtres entreprirent plusieurs fois de tuer Aba en secret. C'est alors qu'Aba fit appel à l'opinion publique. Il dit qu'il voulait "ouvertement rendre son âme à la mort", étant sûr que dans ce cas il l'éviterait. "Une nuit il se leva avec un de ses disciples qui portait le nom de Jacou et quitta le village"⁽²⁾. Il traversa les montagnes dans des conditions très difficiles, durant l'hiver 548-49, un hiver froid et neigeux. Lorsqu'il atteignit la ville royale il se hâta de se cacher dans un endroit qui possédait le droit d'abri (ܡܕܢܐ ܕܥܝܪܐ ou ܡܕܢܐ ܕܥܝܪܐ).

Lorsque Khusro prit connaissance de sa fuite il fut très étonné de sa fermeté et lui envoya quelqu'un de sa garde personnelle pour lui demander comment il avait osé désobéir à son seigneur et venir dans la capitale. A quoi mar Aba répondit qu'on avait voulu le tuer secrètement et qu'il préférerait mourir ouvertement par ordre du shah lui-même⁽³⁾. Le shah apprécia son courage et le laissa tranquille, d'autant plus qu'il y était contraint par la situation politique qui régnait dans la capitale. Khusro lui pardonna non seulement son retour illégal dans la capitale, mais aussi la conversion de trois mages éminents, qu'on lui reprochait surtout, et lui permit de reprendre sa maison.

1. *Synodicon Orientale*, pp. 68-95, 318-315. *Vita mar Abae*, p. 247.

2. *Vita mar Abae*, p. 251.

3. *Ibid.*, p. 253.

famille, la foi païenne dans laquelle il avait été élevé. L'assistance cria qu'il méritait la peine de mort. Puis on présenta à Aba "le livre de l'interrogatoire" (*purshashnamag*) lui promettant de le libérer et de lui permettre d'exercer "sa fonction de catholicos", à condition qu'il ne convertît personne en sa croyance. Dans le cas où il violerait sa promesse, lui dit-on, "nous allons dresser contre toi le livre de l'interrogatoire et t'enchaîner"(1). Mar Aba refusa de donner la promesse en question, et les mages mirent le cachet sur le procès-verbal de l'enquête judiciaire et ordonnèrent d'arrêter Aba. Aba fut envoyé en exil dans l'Azerbaydjan. Il fut d'abord détenu dans de bonnes conditions, puis il fut transféré dans le *roustak* de Perahravor, un endroit réputé pour être des plus "arriérés dans son paganisme". Ceci fut fait par erreur, car Aba se trouva être dans le village qui "engendrait et alimentait le milieu des mages et que l'on appelait le Sirosh des mages" (𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥). L'emplacement de ce village doit être cherché dans la région de Ganzak, dans les environs du célèbre temple Adargushashp. Quant à l'appellation de "*shrosh*" elle doit être confrontée avec le pehlevi "*sorsh*", qui signifie "ange"(2). On retrouve aussi le mot "*srosh*" dans le nom de Siroza, où se trouvait, selon l'Avesta, le temple du feu(3). C'était l'endroit où "se rassemblaient les mages de toute la terre perse pour apprendre les formules de consécration de la bouche de Zaradousht, fils de Sfidtakhman"(4). D'après ce qu'en dit l'auteur de la *Vie de mar Aba* on peut supposer qu'il y avait dans le village en question une école pour les prêtres zoroastriens. Il est connu qu'un précieux exemplaire de l'Avesta avait été mis dans le "*Diz-i-nipist*" (castle of scriptures), dans la trésorerie de Shize, à Ganzak(5). Le "château des manuscrits" suppose, il va

1. Ibid., p. 238.

2. Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse*, p. 184.

3. Hoffmann, *Syrische Akten persischer Martyrer*, p. 292.

4. *Vita mar Abae*, p. 240.

5. Marquart-Messina, *Catalogue of the provincial capitals of Eranshahr*, Roma 1931, pp. 28-29.

la capitale”(1), où il séjourna près d'un an. Il joua un rôle important dans les milieux intellectuels de la capitale byzantine. Il rencontra à Constantinople un certain Cosmas Indicopleuste sur lequel il exerça une grande influence. Cosmas Indicopleuste est l'auteur fameux de la "*Topographie chrétienne*" où Aba figure sous le nom de "Partice, homme divin et grand maître"(2). Après un séjour en Antioche, Aba revint dans sa terre natale, la Perse, et rejoignit Nisibie. C'est ainsi qu'Aba visita les foyers les plus importants de la civilisation grecque. Il possédait à perfection trois langues: le persan, le syriaque et le grec; il était éloquent dans ses écrits, tout comme dans ses discours. L'académie de Nisibie le fit professeur et, au cours de nombreuses années, "il fut absorbé par des études intellectuelles plus que par tout le reste en ce monde"(3). Au mois de Février 540 il fut élu catholicos de "toute la Perside", contre son vouloir, mais avec la permission et même sur la demande instante du roi des rois. Il fut bientôt accusé par les prêtres zoroastriens d'avoir fait la propagande du christianisme dans "la contrée de Farse". Les mages étaient indignés de ce qu'Aba eût défendu à beaucoup de chrétiens de la Perse de manger de la viande venant des sacrifices et consacrée par les mages. Il fut en même temps accusé d'avoir mis fin à des affaires judiciaires concernant les chrétiens et qui étaient déjà fixées dans des inscriptions "*buktnamag*". Ces dossiers portaient déjà le cachet du mobedan-mobède. Néanmoins, Aba les fit détruire. C'est ainsi que les affaires judiciaires (*daïane*) des chrétiens qui devaient être jugées par les mages furent réglées par le tribunal épiscopal, ce qui porta atteinte à l'autorité des mages(4). Et les mages obtinrent qu'il fût jugé.

Au procès il fut accusé d'avoir trahi, lui seul de toute sa

1. Ibid., p. 221.

2. Cosmas Indicopleuste. *The Christian topography*, Greek text, ed. by E. Winsted, Cambridge 1909, p. 52.

3. Ibid., p. 223.

4. *Vita mar Abae*, p. 234.

Ces données que nous avons confrontées au cours de nos recherches confirment l'authenticité des informations, fournies dans la *Vie de Mar Aba*.

Lorsque le scribe du "*hamerguerd*" auquel Aba était adjoint, s'aperçut qu'Aba accomplissait les rites de sa nouvelle religion et qu'il "prêchait le christianisme" il lui dit: "Aba, tu es devenu "*mechihaia*"? Il lui répondit: Oui, je suis mechihaia. Alors le scribe lui dit: Je vais le dire et t'accuser aux yeux du *hamarguerd* et on te mettra des chaînes". Aba lui répondit qu'il y était prêt, mais il quitta bientôt Ktesifone, la capitale, pour revenir dans "sa contrée", où, dans le village d'Aked il fut baptisé. Après quoi il quitta son poste officiel, il "délaissa l'écriture et son travail", comptant s'éloigner "dans le désert" ou dans "les montagnes"(1).

C'était le temps où prospérait l'école supérieure syriaque de Nisibie. Elle attira l'attention d'Aba. Il entra à l'académie de Nisibie et s'adonna durant plusieurs années à des études scientifiques approfondies. Il fit un séjour à Arzoune, puis il revint à Nisibie et résolut de partir "pour les terres roméennes". A Edesse, qui appartenait alors à l'empire Byzantin, Aba rencontra un certain Thomas, qui devait devenir son compagnon pour de longues années. Thomas, qui avait "appris le grec dès son enfance" aida Aba à se perfectionner en cette langue. Les années qui suivirent ne furent pour Aba qu'une suite de voyages à travers les contrées de l'empire Byzantin. A part Alexandrie, Constantinople, Athènes, Corinthe et Antioche, il séjourna, comme il est mentionné dans sa biographie, dans les contrées d'Achaya, de Cilicie et de Phivaïde. Et partout il "commentait l'Ecriture" et prêchait sa doctrine selon les traditions qu'il avait apprises à l'académie de Nisibie. Ses efforts furent couronnés de succès, il "convertit beaucoup de gens" et "fit taire les autres"(2).

Après un séjour à Athènes il "se dirigea vers Constantinople,

1. *Vita mar Abae*, p. 216.

2. *Vita mar Abae*, pp. 218-219.

dire fonctionnaire chargé des demandes⁽¹⁾. On le dit avoir été particulièrement hostile au christianisme: "il était amer et cruel dans son paganisme".

Sa conversion se fit par hasard. Un jour qu'il rentrait dans sa contrée d'une localité nommée Khalé, Aba devait traverser le Tigre en bateau. Un de ses compagnons de voyage se trouva être un moine. Furieux, Aba le battit, jeta son sac sur la berge et le fit descendre du bateau.

Le vent n'étant pas propice, le bateau ne put se mouvoir et revint à la berge. C'est alors qu'Aba décida de parler à l'homme qui avait si calmement supporté ses insultes. Ayant appris qu'il était chrétien il "adopta sa foi".

Mar Aba assumait dans l'état une fonction élevée. "Il était adjoint à un personnage important, le scribe du *"hamarguerd"* de la région de Bet Aramaye dont le nom était Hwaydaboud, et qui se trouvait alors à Radane"⁽²⁾. Le titre de *"hamarguerd"*, c'est-à-dire de trésorier, était réservé aux fonctionnaires du fisc. Il est important de noter que le nom de ce *"hamarguerd"* est aussi attesté par une autre source, une source pehlevie. Dans le texte syriaque le nom se lit *"Hvadqybud"* (et non *"Hvadanbud"*, comme chez Bedjan), par suite d'un interchangement des lettres *"jot"* et *"nun"*. C'est le nom d'un célèbre juriste du VI^e siècle, mentionné dans le code législatif syriaque *"Madhighân-i-hazâr dadhastân"* comme Mart-Bud⁽³⁾, nom connu pour être celui d'un des juris-consultes de l'époque sassanide"⁽⁴⁾.

1. J.P. Margoliouth, *Supplement to the Thesaurus syriacus of Payne-Smith*, Oxford 1927, p. 35.

2. *Vita mar Abae*, p. 215. Radane est situé au nord de Bagdad. On trouve souvent ce nom dans la littérature syriaque.—Hoffmann, *Syrische Auszüge persischer Martyrer*, p. 71.

3. *Matikan e hazar Datastan*, éd. Bulsara, Bombay 1937, pp. 550, 551.

4. Christensen. *L'Iran sous les Sassanides*, Kopenhagen 1944, p. 57.

Mar Aba I
une page de l'histoire de la civilisation
au VI^e siècle de l'ère nouvelle

N. Pigulevskaya

Les relations politiques et culturelles, les influences mutuelles que subissent différents pays présentent constamment un grand intérêt pour le chercheur. Mais il n'est pas toujours possible de trouver parmi les personnages historiques ceux qui ont servi de lien vivant entre différentes contrées et civilisations.

Considérée sous cet aspect, la vie de mar Aba, une des plus éminentes figures de l'histoire syrio-perse dans la première moitié du VI^e siècle, présente un intérêt particulier. Mar Aba réunissait en soi l'érudition byzantine et la civilisation de la Syrie et de l'Iran. D'origine perse et de croyance zoroastrienne, il était porteur de la langue littéraire syriaque et connaisseur du grec. Il apporta de Byzance les "fruits de la science" et d'autre part, il exerça lui-même de l'influence dans différents centres culturels de l'empire Byzantin⁽¹⁾. Erudit éminent et "grand connaisseur des écrits perses", il attira l'attention de "l'aristocratie de sa contrée et fut introduit dans les affaires de l'Etat et les lois de la société". Il devint "*arzbède*", c'est-à-

1. *Synodicon orientale*. éd. Chabot. Paris 1902, pp. 80-95; pp. 332-351; *Histoire de mar Iabalaha, de trois autres patriarches*, Paris, éd. Bedjan, 1895 (cité plus loin comme: *Vita mar Abae*); Maris Amri et Slibae, *De patriarchis nestorianorum commentaria*, éd. Guismondi. Pars prior. *Maris textus arabicus, versio latina*, ff. 167b-170a.

(*naṣṣ*) du Prophète. Je me dispenserai d'une plus longue discussion, car j'ai voulu simplement faire toucher du doigt la maladresse d'un "savant", probablement sunnite, qui a la prétention de se substituer à Djâḥiẓ.

Mais un autre intérêt de ce texte réside dans les réflexions qu'il inspire à Muṣṭafâ Djawâd. Ce dernier, en effet, qui semble nourrir à l'égard de Djâḥiẓ une profonde haine et partager sans restriction l'opinion de ses adversaires, ne met nullement en doute l'authenticité de la *risâla* (*sic*) et ajoute que l'attitude de l'auteur ne le surprend pas, car Djâḥiẓ était de ceux qui mettent en pratique le vers :

Jette-toi partout où tu espères trouver de l'argent.

Voilà une explication simpliste et tendancieuse d'un raisonnement que Muṣṭafâ Djawâd aurait dû précisément trouver fort curieux, car il connaissait un extrait du *Kitâb al-ʿUthmâniyya* reproduit par Ibn Abî l-Ḥadîd dans le *Sharḥ Nahdj al-balâgha*, en même temps que la réfutation d'Iskâfî dont il cite quelques passages pour accabler Djâḥiẓ, pourtant bien innocent dans ce cas précis.

R... Le Prophète a dit: "Dirigera la prière du peuple celui qui connaît le mieux le Coran".

La communauté est unanime à considérer que les quatre premiers cités le connaissaient mieux que 'Umar, de sorte que ce dernier est à éliminer.

Q... Lequel de ces quatre connaissait le mieux le Coran et était le plus instruit de la religion qu'il a révélée?

Comme la communauté n'était pas d'accord, nous avons arrêté la discussion jusqu'à plus ample informé. Nous avons alors demandé lequel était le plus digne de l'imamat, et elle fut unanime à répondre que le Prophète avait dit: "Les imams doivent être de Quraysh", de sorte qu'Ibn Mas'ûd(1) et Zayd b. Thâbit(2) sont à éliminer, et qu'il ne reste plus que 'Alî b. Abî Tâlib et Ibn 'Abbâs. Nous demandâmes alors lequel de ces deux en était le plus digne, et il nous fut répondu unanimement que le Prophète avait dit: "S'il y a deux savants instruits en matière de religion et qurayshites, [choisissez] le plus âgé et celui qui a émigré le plus tôt", de sorte que 'Abd Allâh b. 'Abbâs est à éliminer et qu'il ne reste que 'Alî b. Abî Tâlib, considéré comme le plus digne de l'imamat du fait de l'unanimité de la communauté sur son nom et [de la convergence] en sa faveur des données du Livre et de la Sunna.

*
* *

On aura remarqué combien sont spécieux certains des arguments utilisés par l'auteur pour démontrer la supériorité de 'Alî en faisant appel uniquement au Coran et à la Sunna, sur les dispositions desquels l'unanimité de la communauté serait réalisée; pourtant, cette unanimité est loin d'être aussi parfaite que le prétend le faussaire, et l'on pourrait discuter longuement ses assertions, non sans faire remarquer qu'il s'abstient de faire état des *ḥadīths* mis en avant par les *Shī'ites* pour prouver que 'Alî était le successeur désigné

1. Ibn Mas'ûd est qualifié de *ḥalīf* des Banû Zuhra.

2. Zayd b. Thâbit appartenait aux Banû n-Nadjdjar des Anṣâr.

crée ce qu'Il veut et choisit, etc.”(1), on peut lui dire: “Consigne ce [verset]”(2); lorsqu'il arrive au verset: “Le plus noble d'entre vous (*akrama-kum*) aux yeux d'Allâh est le plus pieux”(3) (la lecture d'Ibn Mas'ûd porte: “le meilleur d'entre vous” [*khayra-kum*]), et à celui-ci: “Le Paradis sera approché des pieux, tout près [et on dira]: voici ce qui vous a été promis, à vous, à tout homme repentant, respectueux, redoutant le Bienfaiteur en secret”(4), [on peut alors remarquer que] tous ces versets prouvent que les pieux sont ceux qui craignent Dieu. Puis quand, continuant sa récitation, il arrive à: “Seuls les savants redoutent Allâh parmi Ses serviteurs”(5), on doit lui dire: “Poursuis ta récitation, afin que nous voyons si les savants sont meilleurs que les autres hommes”; mais lorsqu'il parvient au verset: “Allâh élèvera de plusieurs degrés ceux qui, parmi vous, auront cru et auront reçu la science”(6), alors on peut dire: “Ces versets prouvent bien que Dieu a choisi les savants, leur a donné la préséance et les a élevés de plusieurs degrés”. Or la communauté est unanime à reconnaître que, parmi les Compagnons du Prophète, les savants qui ont transmis la science sont au nombre de quatre: 'Alî b. Abî Ṭâlib(7), 'Abd Allâh b. 'Abbâs, Ibn Mas'ûd et Zayd b. Thâbit, auxquels certains ajoutent 'Umar b. al-Khaṭṭâb. Nous demandâmes donc à la communauté: Q.- Qui est le plus digne d'être mis en avant au moment de la prière?

1. Coran, XXVIII, 68, voir *supra*.

2. Nous avons traduit ainsi l'expression *athbit-hâ*; l'auteur veut dire qu'il convient de prendre note de ce verset, qui est à retenir à l'appui de l'argumentation qu'il développe.

3. Coran, XLIX, 13; voir *supra*.

4. Coran, L, 30-32/31-33; voir *supra*.

5. Coran, XXV, 25/28; voir *supra*.

6. Coran, LVIII, 12/11.

7. Djâhîz démontre dans le *Kiṭâb al-'Uṭhmâniyya*, 92-95, 121, que 'Alî n'est pas compté au nombre des savants qui connaissaient le mieux le Coran.

Allâh parmi Ses serviteurs”(1).

Q._ Quels sont les plus savants des hommes?

R._ Ceux qui connaissent le mieux la parole, dirigent le mieux vers la vérité et méritent le plus d'être suivis et non de suivre, car Dieu a dit: "Deux hommes doués de justice parmi vous [en] jugeront”(2), confiant le jugement à des hommes intègres.

Nous acceptâmes cette réponse et demandâmes:

Q._ Qui, parmi les hommes, connaît le mieux la justice?

R._ Celui qui la montre le mieux.

Q._ Et qui est celui qui la montre le mieux?

R._ Celui qui dirige le mieux vers la vérité et mérite le plus d'être chef et non subordonné, car Dieu a dit: "Celui qui guide vers la vérité est-il plus digne d'être suivi?"(3).

La Livre de Dieu, la Sunna de Son Prophète et le consensus [des Musulmans] montrent que le plus méritant de la communauté, après son Prophète, est le Commandeur des Croyants 'Alî b. Abî Tâlib car, étant celui qui a le plus combattu, il est le plus pieux; étant le plus pieux, il est celui qui craint le plus Dieu; étant celui qui craint le plus Dieu, il est le plus savant; étant le plus savant, il montre le mieux la justice; étant celui qui montre le mieux la justice, il est le plus apte à conduire la communauté vers la vérité; et, étant le meilleur guide, il est le plus digne d'être chef et juge, et non subordonné et jugé.

La communauté est unanime à reconnaître, après [la mort de] son Prophète, que celui-ci a laissé le Livre de Dieu et ordonné de s'y référer, ainsi qu'à la Sunna du Prophète, quand une affaire délicate se présente, de les examiner et d'en tirer les données propres à mettre fin à son incertitude.

Donc, quand un lecteur du Coran récite: "Ton Seigneur

1. Coran, XXXV, 25/28.

2. Coran, V, 96/95.

3. Coran, X, 36/35.

d'un atome de bien le verra"(1) et: "Tout ce que vous vous préparerez de bien, vous le retrouverez auprès d'Allâh"(2).

Nous admîmes cette réponse, la retînmes et comprîmes que l'élite de l'élite est constituée par ceux qui ont le plus peiné à la guerre sainte, se sont le plus sacrifiés pour obéir à Dieu et ont tué le plus d'ennemis. Nous demandâmes alors lequel de ces deux hommes, 'Alî b. Abî Tâlib et Abû Bakr avait le plus souffert à la guerre et avait le mieux combattu dans la sentier de Dieu. Les deux partis furent unanimes [à reconnaître] que le Commandeur des Croyants 'Alî b. Abî Tâlib avait donné plus de coups de lance et de sabre, avait été un plus vaillant combattant et un plus [efficace] défenseur de la religion de Dieu et de Son Envoyé(3). Cette unanimité des deux partis et les données du Livre et de la Sunna établissent donc que 'Alî possède un mérite supérieur.

Nous demandâmes à nouveau aux deux groupes:

Q._ En quoi consiste, pour Dieu, l'élite des hommes pieux?

R._ Ce sont ceux qui craignent Dieu, car Dieu a dit: "Le Paradis sera approché des pieux, tout près, [et on dira]: voici ce que vous a été promis, à vous, à tout homme repentant, respectueux, redoutant le Bienfaiteur en secret(4) et: "[Élancez-vous vers... un paradis] préparé pour les pieux"(5) qui craignent leur Seigneur.

Q._ Quels sont ceux qui craignent Dieu?

R._Ce sont les savants, car Dieu a dit: "Seuls les savants redoutent

1. Coran, XCIX, 7.

2. Coran, II, 104/110. On ne voit pas très bien le rapport qui existe entre ces versets et le raisonnement de l'auteur, car ils peuvent s'appliquer à bien d'autres actes que la guerre sainte.

3. Djâhîz s'efforce précisément, dans le *Kitâb al-'Uthmâniyya*, 45 sqq., de démontrer l'inanité de cet argument, car le Prophète n'aurait alors aucun mérite puisqu'il n'a guère combattu lui-même, mais a commandé en gardant Abû Bakr près de lui.

4. Coran, L, 30-32/31-33.

5. Coran, III, 127/133.

choisit ce qui, pour les [hommes], est le meilleur”(1).

Q._ Quels sont les meilleurs?

R._ Les hommes pieux.

Q._ Sur quoi vous fondez-vous?

R._ Sur la parole divine: “Le plus noble d’entre vous, aux yeux d’Allâh, est le plus pieux”(2).

Q._ Y a-t-il, pour Dieu, une élite parmi les pieux?

R._ Oui, les combattants de la guerre sainte, car Dieu a dit: “Allâh a mis ceux qui combattent de leurs biens et de leurs personnes un degré au-dessus des non-combattants”(3).

Q._ Y a-t-il, pour Dieu, une élite parmi les combattants?

R._ Oui, les Muhâdjirûn qui sont allés les premiers à la guerre sainte, car Dieu a dit: “Ils ne seront point égaux [ceux qui auront attendu et] ceux qui, parmi vous, auront dépensé [leurs biens] et combattu avant le *fath*”(4).

Nous acceptâmes ces réponses car elles étaient unanimes, et comprîmes que l’élite de Dieu parmi Ses créatures, est constituée par les premiers Muhâdjirûn(5) qui ont marché au combat. Nous demandâmes ensuite:

Q._ Y a-t-il pour Dieu, parmi eux, une élite?

R._ Oui.

Q._ Qui?

R._ Ceux qui ont le plus souffert à la guerre, ont le plus frappé de leur lance et de leur sabre et tué dans le sentier de Dieu le plus [grand nombre d’ennemis], car Dieu a dit: “Qui aura fait le poids

1. Coran, XXVIII, 68.

2. Coran, XLIX, 13.

3. Coran, IV, 97/95.

4. Coran, LVII, 10. L’interprétation du mot *fath* a donné lieu à bien des discussions, mais il est évident que l’auteur songe à la prise de la Mekke qui délimite deux périodes distinctes.

5. Texte: *al-muġġahidûn*; lire: *al-Muhâdjirûn*.

des Musulmans après lui. Chacun des deux partis prétend [détenir] la vérité.

Voyant cela, nous avons interrompu les [discussions des] deux partis(1), afin de procéder à une enquête et de distinguer les tenants de la vérité des tenants du faux; nous avons donc demandé aux deux groupes antagonistes:

Question.... Les hommes peuvent-ils se passer d'un gouvernant (*wâlî*) qui organise leurs fêtes religieuses (*sic*), perçoive leur aumône légale et en distribue [le produit] aux bénéficiaires, règle entre eux [les litiges], défende le faible contre le fort et applique les sanctions légales?

Réponse.... Cela est indispensable.

Q._ Quelqu'un a-t-il le droit de choisir un homme et de l'investir du pouvoir sans se référer au Livre de Dieu et à la Sunna de Son Prophète?

R._ Il ne peut le faire qu'après examen [des textes].

Q._ En quoi consiste l'Islam que Dieu a ordonné?

R._ [Prononcer] les deux professions de foi, reconnaître ce qui vient de Dieu, [accomplir] la prière, le jeûne et le pèlerinage, à condition d'en avoir la capacité, mettre en pratique [les prescriptions] du Coran, en autorisant ce qu'il autorise et en prohibant ce qu'il prohibe.

Nous acceptâmes ces réponses car elles étaient unanimes, puis nous demandâmes aux deux partis:

Q._ Y a-t-il pour Dieu, parmi Ses créatures, une "élite" (*khiyâra*) qu'Il a élue et choisie?

R._ Certainement.

Q._ Sur quoi vous appuyez-vous [pour l'affirmer]?

R._ Sur la parole divine: "Ton Seigneur crée ce qu'Il veut et

1. En arabe: *waqqafa*, qui paraît bien avoir le sens de "mettre fin à la discussion, empêcher qu'une discussion stérile se prolonge"; on retrouve ce verbe un peu plus bas dans un contexte plus clair.

homme qui] s'abstient d'émettre des opinions personnelles, car celles-ci peuvent être aussi bien fausses que justes. Ainsi, la communauté est unanime à déclarer que, le Prophète ayant consulté ses Compagnons au sujet des prisonniers faits à Badr, tous furent d'avis d'accepter d'eux une rançon, mais Dieu révéla alors le verset: "Il n'appartient à [aucun] prophète de faire des captifs, etc." (1). Il apparaît ainsi que l'opinion personnelle peut être juste ou fausse et n'emporte pas la conviction. La vérité réside seulement dans l'obéissance à Dieu et à Son Envoyé et dans l'accord unanime de la communauté sur [les dispositions] du Livre de Dieu et de la Sunna de Son Prophète. Nous n'avons pas été les contemporains du Prophète, ni d'aucun de ses Compagnons dont les droits [au califat] ont suscité des désaccords dans la communauté et ne pouvons par conséquent ni savoir lesquels d'entre eux en étaient les plus dignes, afin de pouvoir nous tenir (2) avec eux, comme dit Dieu: "Et soyez avec les véridiques" (3), ni connaître ceux d'entre eux qui étaient dans l'erreur, afin de nous en écarter. Dieu dit bien: "Allâh vous a fait sortir du ventre de vos mères, privés de tous savoir (4), mais nous avons atteint à la science et avons cherché à connaître la religion, les hommes pieux, véridiques et justes. Nous avons alors constaté que les hommes étaient en désaccord, les uns se désolidarisant des autres, mais que, dans leur désaccord, ils pouvaient être groupés en deux partis: l'un d'eux opine que, le Prophète étant mort sans désigner son successeur et ayant laissé aux Musulmans le soin de choisir, ils élurent Abû Bakr; l'autre groupe est d'avis que le Prophète a désigné 'Alî comme imam

1. Coran, VIII, 68/67. Les Compagnons du Prophète n'étaient pas unanimes à proposer de réclamer une rançon, et certains voulaient mettre les prisonniers à mort.

2. Texte: *wa-nakûn*; lire: *fa-nakûna*.

3. Coran, IX, 120/119.

4. Coran, XVI, 80/78.

être une preuve convaincante.

Il est heureux que la falsification saute aux yeux, car le moindre doute à ce sujet m'eût plongé dans un cruel embarras; en effet, Djâhîz est 'uthmânite, c'est-à-dire que, contrairement aux premiers Mu'tazilites, il accepte les quatre califes orthodoxes dans l'ordre de leur accession au pouvoir, alors que Wâsil b. 'Aṭâ' et Abû-l-Hudhayl al-'Allâf ne reconnaissaient que les deux premiers, Abû Bakr et 'Umar, et le quatrième, 'Alî. Son attitude à cet égard est parfaitement nette dans le *Kitâb al-'Uthmâniyya* dont nous possédons maintenant le texte intégral(1), et elle est pleinement confirmée par les critiques que lui adresse Iskâfî dans sa réfutation(2). J'étais donc fondé à affirmer que Djâhîz reconnaissait la légitimité du califat d'Abû Bakr et la supériorité de ses mérites par rapport à ceux de 'Alî, mais si le nouveau texte avait été authentique, il m'eût obligé à reviser mon point de vue, à atténuer la rigueur de mes affirmations et à accorder quelque crédit à la légende tenace de la versatilité de mon auteur.

Il n'en est heureusement rien. Cependant, ce texte demeure intéressant, car le faussaire, qu'il est évidemment impossible d'identifier, s'est appliqué, non point à imiter le style, d'ailleurs inimitable, de Djâhîz, mais à employer un procédé dialectique que les Mu'tazilites ne renieraient point, et c'est pourquoi il m'a paru utile d'en donner une traduction.

*
* *

Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux.

Voici le livre d'un homme qui, écartant le doute, les idées préconçues, les [fausses] prétentions et les passions, s'en tient à la confiance [que procure] l'obéissance à Dieu et à Son Envoyé, ainsi qu'à l'unanimité de la communauté, après [la mort de] son Prophète, à l'égard du contenu du Livre et de la Sunna, [d'un

1. Ed. Hârûn, Caire 1955.

2. Publiée à la suite du *Kitâb al-'Uthmâniyya*.

Encore un apocryphe Djâhizien

Ch. Pellat

La préparation d'un article sur *L'Imamat dans la doctrine de Djâhiz*(1) m'a amené à examiner un texte que je n'avais pu me procurer auparavant(2), la *Risâla fî ithbât imâmat Amr al-Mu'minîn 'Alî b. Abî Tâlib* qui a été publiée dans la revue de Bagdad, *Lughat al-'Arab*(3), avec un commentaire de Muṣṭafâ Djawâd. Je comptais y trouver une argumentation nouvelle en faveur de l'accession de 'Alî au pouvoir après l'assassinat de 'Uthmân et une attaque contre Mu'âwiya, mais quel ne fut pas mon étonnement en constatant que j'étais en présence d'un texte destiné à démontrer que 'Alî avait plus de droits au califat qu'Abû Bakr et, à plus forte raison, que les autres Compagnons du Prophète! Dès les premières lignes, cependant, le style me permit de me rendre compte que j'avais affaire à un apocryphe; j'aurais d'ailleurs dû m'en douter, car non seulement l'éditeur ne dit pas où il a découvert cette prétendue *risâla*, mais encore ce titre n'est cité par aucun biographe de Djâhiz et n'apparaît, à ma connaissance, dans aucun ouvrage postérieur; or, si cette *risâla* (qui se présente d'ailleurs sous la forme d'un *kitâb*) avait été authentique, il est plus que certain que Mas'ûdî en aurait fait état quand il parle du *Kitâb al-'Uthmâniyya*(4); son mutisme à cet égard me paraît

1. A paraître dans les *Studia Islamica*.

2. Je dois des remerciements à M. Saïd Boustany qui a bien voulu m'en envoyer un micro-film de Beyrouth.

3. IX, 497-500.

4. *Prairies d'or*, VI, 56.

tion du prophète et constitue le point de départ de sa mission. L'histoire est contée avec beaucoup de détails et est empruntée à un ḥadīth de l'imām Muḥammad Bâqir. Elle revient dans les vies des prophètes shiïtes comme la *Ḥayât al-qulûb* de Madjlisî ou les *Qiṣaṣ al-anbiyâ* de Ni'matullâh Djazâ'iri⁽¹⁾, mais est inconnue à Kisâ'î et à Ṭabarî. L'identification du tyran avec Bêvarasp-Dahâk paraît propre à Mas'ûdî.

La façon dont ce dernier envisage l'histoire est un dualisme limité au plan humain; la bonne religion est, dès les origines, l'islam, la mauvaise le culte du feu: la situation est exactement l'inverse de celle que décrit le *Dēnkart*. Or, dans les deux textes, Dahâk fait partie du monde du mal. Ennemi du mazdéisme et ancêtre lointain de la religion des Arabes pour les zoroastriens, il reste ennemi pour les musulmans. Cette coïncidence est remarquable et révèle une divergence profonde: pour le mazdéisme, toute religion étrangère ne peut qu'être mauvaise et ses anciens prophètes ne peuvent que faire partie des forces du mal; l'islam, au contraire, tend à valoriser favorablement les autres religions et leurs prophètes. C'est ainsi que, dans sa vision dualiste, Mas'ûdî adopte, en ce qui concerne Bêvarasp, purement et simplement le point de vue mazdéen. C'est toute la différence entre une religion nationale fermée et une religion universelle.

1. Madjlisî, *Biḥār al-anwâr* 5, 74 s.; *Ḥayât al-qulûb* 81 ss; Djazâ'iri, *Qiṣaṣ al-anbiyâ* pp. 76 s.

cesseur de Qênân:(1).

“A lui succéda Idrîs, c’est à dire Hermes, c’est à dire Hénoch, sur l’ordre de Dieu. Dieu lui donna toute la science qu’il avait donnée à ses prédécesseurs, et y ajouta trente feuillets. Voici les paroles de Dieu (Cor 37, 18 s.): “En vérité, cela se trouve dans les premiers feuillets, les feuillets d’Abraham et de Moïse”, c’est à dire les feuilles qui ont été révélées à Hibbatullâh et à Idrîs. Hénoch était fort, beau, de haute taille. Il fut appelé Idrîs parce qu’il étudiait beaucoup dans les livres. Il fut le premier à lire et à écrire et à prescrire les coutumes de l’islam après Adam et Hibatullah, et le premier à coudre les vêtements; auparavant on s’habillait de peaux.

“A son époque Bêvarasp, un descendant de Qâbîl, régna pendant mille ans. Les tyrans et pharaons descendant de Qâbîl ne se succédaient pas de père en fils comme le font les descendants de Hibatallâh; au contraire, il devint de coutume que lorsqu’un tyran usurpateur s’emparait de pouvoir, son frère lui succédait, ou le fils de son frère, ou son cousin ou quelque parent plus éloigné, mais en aucun cas ses fils ou ses petit-fils. Bêvarasp fut le premier à introduire sous son règne la physiognomonie; et pour cette raison il nomma “Le Livre de Physiognomonie”. Lorsqu’une parole d’un homme éloigné lui arrivait, il l’accueillait avec des charmes, en changeait le sens. Bêvarasp faisait des charmes avec cette parole et exerçait sa tyrannie sur terre. Lorsqu’il désirait quelque chose de son royaume, il soufflait dans une flûte d’or qu’il possédait, et son souffle lui rapportait tout ce qu’il voulait. C’est pourquoi les Juifs soufflent dans les trompettes. Un jour le tyran monta un cheval pour une partie de plaisir. Il passait à côté d’un jardin appartenant à un homme du parti d’Idrîs, joli et vert. Il s’en encquit. On lui dit qu’il appartenait à un homme des *râfiḏa*. Or, quiconque ne le suivait pas dans sa mécréance et le refusait, était appelé un *râfiḏî*...”

Le meurtre du partisan d’Idrîs par le tyran déclanche la réac-

1. *Ithbât al-waṣīyya* p. 11.

devant les chefs de son Parti lui laissa en héritage et transmet tout ce qui lui avait été ordonné de lui transmettre; il lui légua ce qu'il était nécessaire de lui léguer. Tout cela se passa en secret, dissimulation et cachette devant Tahmûrath b. Qâbîl. Dieu rappela à lui Enôsh et Aĥmûq, c'est à dire Qênan b. Enôsh b. Shîth b. Adam lui succéda"(1).

Le prophète a son parti, sa *shî'a*(2). Inconnu de ses adversaires, il transmet à son fils sa charge, et la science secrète qui lui est liée. Ses partisans eux-mêmes se cachent. Ce sont des éléments proprement shiïtes. Dans la version sunnite de Kisâ'i, Shîth remporte une victoire sur Qâbîl et venge la mort de son frère(3).

Chez ce dernier, l'antagonisme est occasionel; il est permanent chez Mas'ûdî: à la bonne religion s'oppose la mauvaise qui, provisoirement, apparaît comme le culte du feu. Tahmûrath, successeur de Hôshang selon la tradition mazdéenne, devient ici fils de Qâbîl et membre de la dynastie des tyrans.

Or, Takhmôrap est, selon la tradition mazdéenne, un roi légitime et fait partie du monde du bien; en le rangeant parmi les tyrans, l'auteur musulman semble adopter une attitude analogue à celle du Dênkart qui anathématisait Abraham. Ce n'est toutefois pas certain, car dans les écrits pehlevi déjà, Takhmôrap entretient certains rapports avec le Mauvais Esprit qu'il monte, transformé en cheval, pendant trente ans. Bien qu'il s'agisse, en principe, de sa victoire sur les démons, ce rapprochement a pu être compris, et apprécié, différemment.

En tout cas, Dahâk (Bêvarasp) est valorisé de la même façon que dans la littérature pehlevie. Il est contemporain du troisième suc-

1. *Ib.*, p. 10.—Tabarî, *Annales*, éd. de Goeje 1, 159 s. rapporte également une tradition selon laquelle Adam recommande à Shîth de tenir secret le fait qu'il avait reçu la *waşiyā*, de peur que Qâbîl ne le tue.

2. C'est sans doute le trait le plus caractéristique de cette prophétologie; l'emploi du terme *shî'a* a ici des bases coraniques, au moins en ce qui concerne Abraham et Moïse.

3. Cf. Kisâ'i, *Qiṣaṣ al-anbiyā* 79 s.

assassin de son frère et lui dit: "Le sacrifice de ton frère Hâbîl fut accepté parce qu'il adorait le feu. Erige un feu comme lui, pour toi et tes descendants. Il fonda un feu et fut le premier à construire des pyrées et à les adorer(1). Il introduisit ainsi la mécréance (*kufr*) parmi les enfants d'Adam. C'est à lui qu'appartint l'empire, le gouvernement, les ordres et les interdictions. Cependant Shîth se taisait dans l'obscurité; mais c'est à lui qu'appartenait la vérité. Lorsque sa mort fut proche, Dieu lui inspira de transmettre l'arche et le Nom Suprême à son fils Rîsân. . .(2).

Le culte du feu est ici le type même de la mauvaise religion. A priori donc, nous ne nous attendrions pas à une tendresse particulière pour le mazdéisme. Deux types de religion s'affrontent, la bonne qui est représentée par Shîth et ses descendants, et la mauvaise, le culte du feu, que tentent d'imposer Qâbîl et ses descendants. Ces derniers exercent le pouvoir politique tandis que les premiers vivent cachés et ne trahissent pas leur qualité par crainte; de même, tous les fidèles, leurs adhérents, dissimulent leur qualité.

"Rîsân fils de Nazla la Hourie, nommé Enôsh, (lui) succéda selon l'ordre de Dieu. Cependant le maudit Qâbîl mourut en transmettant son pouvoir à son fils Tahmûrath qui régna deux cents trente six ans. A son époque on commença à confectionner des vêtements en poil et en laine et on inventa les bêtes de somme, les outils et les bestiaux. Cependant Enôsh cacha l'ordre, ainsi que les fidèles qui les suivaient. Quiconque croyait en lui était croyant, quiconque le répudiait était infidèle; celui qui s'éloignait lui était un égaré. Quand Dieu voulut rappeler à Lui Enôsh, il lui inspira de transmettre la lumière de Dieu, la sagesse, l'arche, le Nom Suprême et la science à son fils Amhûq appelé également Qênân. Il le convoqua et, les

1. Aussi Ni'matullâh Djazâ'irî, *Qışaş al-anbiyâ*, éd. de Nadjaf 1373/1954, p. 70; il s'agit d'une tradition de l'imam Muḥammad Bâqir, Madjlîsî, *Biḥâr al-anwâr* 5, 62; *Ḥayât al-qulûb* 1, 70.

2. *Ithbât al-waṣīyya*, p. 9.

l'intérieur de la communauté musulmane. Dans certains cas cette opposition interne peut revêtir une importance métaphysique ou quasi-métaphysique, mais même là elle reste limitée au plan humain ainsi dans l'écrit shiite extrémiste attribué à Mufaḍḍal b. 'Umar al-Dju'fī, *Kitāb al-haft wa-'l-aẓilla* et, plus tard, dans le noṣairisme où les fidèles et les infidèles sont ontologiquement différents, les premiers descendants seuls d'Adam, les seconds d'Iblīs(1). les deux catégories s'affrontent tout le long de l'histoire. Mais même ici, l'antagonisme n'est pas transposé sur le plan divin et on n'essaie pas de placer l'origine du conflit dans la divinité même: c'est de la désobéissance des fidèles que fut créé Iblīs(2).

Sous une forme atténuée, cet antagonisme est décrit dans un écrit shiite de Mas'ūdī, *Kitāb ithbāt al-waṣfyya li-'l-imām 'Alī b. Abī Ṭālib 'alaihi 'l-salām*(3). L'idée centrale autour de laquelle est articulée l'écrit est que depuis les origines la fonction prophétique était transmise par héritage, et par désignation explicite, tout comme l'imāmat selon les doctrines duodécimaines. Un prophète, avant de mourir, désignait son successeur et lui transmettait sa charge, en même temps que ses insignes et ses prérogatives: l'arche, la lumière la science(4). Or, la puissance politique n'appartient pas toujours à ces prophètes. Après la mort d'Adam, Iblīs aborda son fils Qâbil,

-
1. *Kitāb al-haft wa-'l-aẓilla*, éd. Arif Tamir et I. Khalifé, p. 37 ss. Une différence ontologique entre les fidèles et les infidèles semble ressortir également de la tradition de Dja'far al-Šādiq rapportée par Kulainī, *Uṣūl al-Kāfi* 1, 402.
 2. *Kitāb al-haft*... , 35 ss. C'est de la désobéissance de chacun qu'est créé son adversaire. Faut-il y voir une influence du mythe zurvanite ? Même si c'est le cas, la différence est importante: l'opposition se situe uniquement sur le plan humain (ou, s'agissant d'une secte qui admet la transmigration, sur celui de la créature: il y a des hommes et des Iblīs qui sont soumis à des réincarnations successives dont le caractère est propre à chacun des deux groupes).
 3. Publié à Nadjaf, sans date, apparemment il y a dix ou quinze ans.
 4. Ainsi que le Nom Suprême. La liaison de ces représentations avec la doctrine shiite d'imāmat est bien soulignée par Madjlisī *Ḥayāt al-qulūb* 1, 78.

la doctrine de la *preparatio evangelica* chère aux Pères de l'Eglise, et aux antipodes de la doctrine islamique de la prophétie.

*
*
*

On sait que, suivant en cela l'exemple d'écrivains syriaques, les historiens musulmans tentent, du temps à autre, d'établir des équivalences entre les personnages connus de la tradition biblique et ceux dont parle l'histoire mythique de l'Ancien Iran. Théologiquement et pratiquement la plus importante fut l'identification intermittante de Zoroastre avec Abraham qui a permis d'accueillir les mazdéens parmi les *ahl al-kitâb*(1). Le fait ne manque pas d'une certaine ironie lorsque nous nous souvenons que ce même Abraham est considéré par les mazdéens comme le faux prophète par excellence et disciple direct du monstre Dahâk.

Mais quoi de Dahâk lui-même? Si l'islam réagissait de la même façon que le zoroastrisme, nous nous attendrions à voir en lui, ennemi des mazdéens, un ancêtre dont on ne serait pas loin de revendiquer le patronnage. Or, il n'en est rien.

Monothéisme intransigeant, l'islam est, par définition, opposé à tout dualisme métaphysique. Jamais une secte musulmane, même extrémiste, n'admettra l'existence de deux dieux opposés. Ce qui est possible, en revanche, c'est un certain dualisme sur le plan humain. Il y a des sauvés et des réprouvés, tout homme fait partie de l'une des deux catégories. Le shiisme apporte à cette distinction d'autres accents. Le signe de la religion correcte est l'attachement (*tawallâ*) à la maison du Prophète et la rupture (*tabarrâ*) avec ses ennemis. Les deux notions ne sont pas spécifiquement shiïtes, mais ce n'est que le shiisme qu'elles acquièrent pleinement une valeur religieuse. On voit aisément en quoi cette attitude shiïte diffère de l'attitude mazdéenne et par quoi elle lui ressemble. Il ne s'agit plus d'un attachement exclusif à une classe divine, mais d'une prise de position en faveur de l'un des deux partis qui s'affrontent à

1. v. notamment Moin, *Mazdayasnâ* 83 s.

négative de ceux de Yam: Yam conseille la mesure, Dahâk la démesure; Yam dit de ne pas tuer le bétail avant qu'il ait atteint l'âge de quatre ans, Dahâk de le faire à n'importe quel moment, etc.

Mais quel que soit l'origine des détails, ils se trouvent intégrés dans un ensemble mythique qui, lui, n'est vraiment compréhensible qu'à l'époque islamique. Les empereurs romains n'ont jamais pénétré suffisamment loin en Iran pour être considérés comme des représentants par excellence de la mauvaise souveraineté: et Dahâk n'est pas devenu Byzantin. Les Juifs n'ont pas exercé de pouvoir politique en Iran, mais bien les Arabes: et Dahâk est devenu Arabe.

En tant qu'ancêtre de la mauvaise religion, Dahâk a, dans l'épopée persane, sa capitale à Jérusalem. Firdawsî désigne cette dernière ville comme *دژ هوخت کنگ* *duzhhûkht kang* que les Arabes appellent *بيت المقدس* (۱). Le poète semble ignorer la signification du terme persan "château maudit", qui est une paraphrase a contrario soit d'arabe *بيت المقدس* "maison sacrée", soit de syriaque *medīnat qudshâ* "ville sacrée". Cette dénomination, d'un type improductif en persan, mais courant dans le vocabulaire religieux pehlevi, a dû être imaginée par un polémiste mazdéen. Ici encore son origine préislamique n'est pas exclue, mais sa liaison avec Dahâk paraît plus récente.

En tout cas, la façon dont les traditions monothéistes se trouvent intégrées dans la préhistoire sacrée du mazdéisme est significative: les prophètes étrangers, même antérieurs à Zoroastre, ne sont que des faux-prophètes, et la religion qu'ils professent est, dès l'origine, une variété de la mauvaise religion. On est loin de l'attitude de Mani, dualiste pourtant s'il en fût, qui, tout en combattant ce qu'il considère comme des déviations du message primitive, admet pourtant aussi bien Zoroastre que Jésus ou le Bouddha, et même les prophètes d'Israël antérieurs à Moïse; on est également loin de

1. Ed. Vullers-Naficy p. 52, v. 341 s.

base du judaïsme et, par l'excès, le manque et l'illégalité, provoqua des ravages et des morts. De Dahâk elle passa à Abraham, chef des Juifs, de celui-ci se transforma en premier, second et troisième judaïsme. Chaque fois les Aryens en subirent de nouveau toutes sortes d'excès, de manque et d'illégalités et en souffrirent. A la fin des trois épreuves elle sera détruite et le monde entier voudra en être purifié et la créature sauvée_voilà ce qui est révélé".

Un troisième texte, *DkM* 297, 12-299, 20, contient "les dix conseils" donnés aux hommes par Yam, ainsi que dix "contre-conseils" donnés aux hommes par Dahâk. Selon la conclusion du chapitre: *DkM* 299, 14-20 "En se basant sur ces dix conseils nuisibles aux créatures et contraires aux dix conseils de Yam profitables aux créatures, il ordonna de faire l'écrit de Thora et de le garder à Jérusalem. Plus tard Abraham, chef des Juifs, s'y conforma en ses actions, à ce qu'ils disent; son descendant Moïse qu'ils considèrent comme prophète l'acheva, tandis que Josué fils de Nûn (Yashû'ak bar Nûn) répandit ce qu'il avait entendu de Moïse. Toute la race des Juifs l'a en partage et y croit".

Tout comme la forme du nom de la Thora_*oraitâ*(1)_celle du nom de Josué est araméenne(2). C'est donc dans une source écrite dans cette langue, juive ou, plus vraisemblablement, chrétienne, que les mazdéens ont puisé les renseignements sur l'histoire biblique. La polémique contre la mauvaise religion peut, en conséquence, concerner aussi bien les deux religions monothéistes plus anciennes que l'islam. Et nous savons par ailleurs que l'antagonisme entre le mazdéisme et, notamment, le christianisme, fut grand dans l'empire sassanide. Le contenu des doctrines attribuées aux adversaires ici ne nous dit rien; les dix conseils attribués à Dahâk n'ont rien de spécifiquement chrétien, juif ou musulman, sinon le monothéisme; ailleurs il s'agit tout simplement de la réplique

1. de Menasce, *Shkand-gumânîk-vîchâr*, p. 177.

2. Ecrit *yshw'k blmy*.

avait choisie au dam des créatures, proposition fondamentale de la mauvaise religion, pilier du judaïsme, se retrouvera dans le monde une deuxième et une troisième fois, arrivant à briller à des différentes époques par l'œuvre d'hérétiques, alors que la religion mazdéenne et l'Iran seront en déclin".

La doctrine de base de la bonne religion est le dualisme; celle de la mauvaise, le monothéisme. L'incompatibilité des fonctions du Créateur et du Destructeur est affirmée tout le long de l'histoire du mazdéisme, depuis les Gâthâs jusqu'au parsisme. A l'origine il s'agit de la répudiation des daiva, et notamment des divinités guerrières, comme incompatible avec l'idéologie de base du dualisme(1). Dans le *Dēnkart* l'argument est retourné contre les trois religions monothéistes d'origine sémitique. Il s'agit, effectivement, de la différence la plus fondamentale qui, à cette époque sépare les religions en question du mazdéisme.

Or, l'islam est alors une religion qui n'est apparue sur la scène de l'histoire que depuis deux siècles à peine, et les auteurs pehlevi le savent. Tout Arabe qu'il fût, Dahâk n'a pu professer cette religion. Mais les zoroastriens du neuvième siècle de notre ère savaient également que l'islam se rattachait aux deux autres religions monothéistes dont le judaïsme était la plus ancienne. A défaut de faire de Dahâk l'ancêtre direct de l'islam, on pouvait voir en lui le fondateur du judaïsme dont l'islam et christianisme étaient issus. C'est sans doute à cette origine commune des trois religions que fait allusion la notice sur la triple apparition de la Mauvaise Religion dans le monde. Pour être formulé d'une façon légèrement différente, le passage suivant n'en est pas moins net(2):

DkM 257, 6-14 "La mauvaise religion et l'illégalité furent données, par la transmission de la tromperie des dēv, tout d'abord à Dahâk qui choisit de détruire les créatures, fit la Thora, écrit de

1. v. *Culte, mythe et cosmologie* 18 ss.

2. Transcrit et traduit ib., p. 56 ss.

et la conquête de l'Iran par les Arabes(1). Les envahisseurs sont descendants de Dahâk. Celui-ci fut Arabe. Les historiens islamiques le savent: ils transmettent son nom sous une forme arabisée al-Ḍaḥḥâk الضحاک ; les écrits pehlevis le disent expressément.

Le tyran est ici représentant non seulement de la mauvaise souveraineté, mais aussi de la mauvaise religion. La proposition fondamentale de cette dernière est que le destructeur est le même que le Créateur, que le mal vient également de Dieu. Elle est directement opposée à la Bonne Religion qui implique que tout ce qui est bon vient du Créateur, mais rien de mal. Que le destructeur est autre que le Créateur. Selon le grand texte *DkM* 251, 11-254, 14 Yam convoqua les hommes et les dēv à l'assemblée et leur posa la question: "Qui est-ce qui créa la monde, qui est-ce qui le détruira"? Les dēv prétendirent faire les deux. Mais Yam perça leur mensonge et fit valoir qu'on ne saurait attribuer les deux actions à la même personne et établit ainsi les bases de la Bonne Religion qui fut ensuite approfondie par Zoroastre(2).

"Cependant la tromperie primordiale des dēv fut transmise à la race des Arabes, à Dahâk(3) le destructeur des créatures; le caractère de Dahâk en fut corrompu. Il la mit en œuvre et isola la tyrannie et l'hérésie venant de l'excès et du manque. Par elle, il corrompit le caractère des humains, remplit des pleurs le monde, détruisit les créatures, fit la Thora, écriture de base du judaïsme et construisit Jérusalem où il la fit garder. Elle vint de Dahâk tout d'abord à Araham, chef des Juifs, et d'Abraham à Moïse la race des vers que les Juifs considèrent comme prophète et inventeur de leur fausse doctrine. Le mal amena Moïse à trouver et à propager la doctrine des Juifs. Ensuite, cette tromperie des dēv que Dahâk

1. A comparer notamment le chapitre 8 du septième livre du *Dēnkart*.

2. *Culte, mythe et cosmologie*, p. 52-55.

3. ou "à Dahâk descendant de Tâz", ce qui revient au même, Tâz étant l'éponyme des Arabes.

tradition pehlevie a compris ce *bawrôish* comme Babylone; cette dernière ville devient parfois la capitale de Dahâk et on sait raconter des histoires sur les charmes faits par le monstre à Babylone. Selon le septième livre du *Dênkart*, un des miracles de Zoroastre fut de détruire plusieurs choses merveilleuses que Dahâk avait construites à Babylone et qui amenaient les hommes à l'idolâtrie(1).

Cette notice est digne d'intérêt d'un double point de vue. D'un côté le tyran est rattaché à un pays situé au sud-ouest du domaine iranien; de l'autre, le pays en question est la patrie classique de la magie et de la sorcellerie: la mauvaise souveraineté qu'il incarne reçoit ainsi une coloration spécifique. Soulignons encore que la notice sur Dahâk est suivie immédiatement de la mention d'une discussion victorieuse de Zoroastre avec des Babyloniens qui étaient ses adversaires les plus redoutables(2).

Dès avant l'islam, Dahâk est ainsi associé à un pays de langue sémitique, situé entre l'Arabie et la Perse: il est aisé de voir comment les conquérants musulmans ont pu être considérés comme ses descendants. Un passage du troisième livre du *Dênkart* dit(3):

DkM 256, 8-13: "La mauvaise souveraineté s'exercera parmi les descendants de Dahâk aux neuvième et dixième siècles, passant à tour de rôle aux trois races, se conformera à l'excès et au manque inconvenables de Dahâk, provoquant l'illégalité, les ravages, les malheurs et la dévastation du monde. La somme de la mauvaise souveraineté sera atteinte quand l'épreuve de la mauvaise souveraineté aura touché à sa fin, quand les hommes n'en voudront plus, quand elle fondra, diminuera et disparaîtra_voilà ce qui est révélé".

Les neuvième et dixième siècles du millénaire de Zoroastre équivalent, d'après le schéma historique des livres pehlevi, à l'époque qui suit l'effondrement de l'empire aryen, la chute des Sassanides

1. *Dk* 7, 4, 72.

2. *Dk* 7, 4, 73.

3. Transcrit et traduit *Culte, mythe et cosmologie* 56 s.

question pour Zoroastre(1). D'autre part, l'antagonisme en question se trouve incorporé, tant bien que mal, au schéma de la mytho-histoire mazdéenne: c'est lui qui confère une signification nouvelle à l'ancienne opposition entre Yam et Dahâk.

Dans la tradition ancienne, Yam était le prototype du bon roi, Dahâk celui d'un tyran(2). Cette valeur primitive du mythe, qui ressort aussi bien des sources iraniennes que de la comparaison avec le mythe parallèle des Ouranides, fut intégrée dans le schéma dualiste où l'opposition des deux personnages se trouva accentuée. Une certaine corrélation s'établit, d'autre part, entre Yam et Zartusht: le premier était le prototype du roi, le second celui de la religion (ou du sacerdoce).

Or, aussi bien la royauté que le sacerdoce étaient l'apanage des Aryens. Le Tourien Frahrasyân n'a pu saisir le *khvarnah* des pays aryens et perdit, par contre-coup, sa bataille pour le pouvoir suprême. L'adversaire spécifique de Zoroastre est désigné par son nom même comme un Tûra. A l'époque ancienne, l'opposition ethnique est entre Aryens et Touriens; au moment de la chute des Sassanides, ces derniers sont, depuis quelques siècles déjà, identifiés aux Turcs. Mais la "mauvaise royauté" qu'accompagne une "mauvaise religion" sera exercée par les Arabes qui ne pouvaient plus être identifiés avec les Touriens. Si l'on voulait leur trouver une place dans le système mythique traditionnel, il fallait trouver autre chose. Quoi de plus naturel, alors, que de voir dans ces "usurpateurs" les descendants de l'usurpateur par excellence, le dragon à trois têtes, Azhi Dahâka?

Il se fait que l'évolution de la légende de ce dernier rendait cette identification aisée. Selon *Yt* 5, 29 Azhi Dahâka sacrifie à Ardvî Sûrâ Anâhitâ "au pays du castor", *bawrôish paiti danhaovê*. La

1. *DkM* 28, 19-29, 10, transcrit et traduit dans *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* 522 s.; cf. aussi *Numen* 8, 1961, 52 s.

2. *Culte, mythe et cosmologie* p. 48 ss.

acquièrent une valeur nouvelle. Fonctionnelle sans doute au point de départ(1), l'opposition des Aryens et des Touriens devient ethnique à une époque que nous ne saurions spécifier; lorsque, à l'époque sassanide, l'empire iranien entrera en rapport avec les Turcs, ceux-ci seront identifiés aux Touriens. Par contre-coup, la lutte séculaire de l'Iran et du Touran redevient actuelle; elle le sera pour les contemporains de Firdawsî, et même beaucoup plus tard. Les Hyaona avestiques seront identifiés aux Hyonites, plus tard aux Turcs; Salm éponyme des Sairima avestiques deviendra ancêtre des Romains dont le souverain le plus connu sera Alexandre.

La guerre contre les Romains et celle contre les Turcs occupent les rois sassanides; leur description forme le sujet de la plus grande partie de l'épopée iranienne. Une fois devenue musulmane, la Perse aura à soutenir des luttes contre les mêmes adversaires, les chrétiens byzantins et les Turcs d'Asie centrale. Mais dans les premiers siècles de l'hégire l'attention des mazdéens est absorbée par un autre antagonisme auquel les anciennes traditions ne faisaient aucune place, celui des Iraniens et des Arabes, du mazdéisme et de l'Islam.

C'est à la polémique anti-islamique qu'est consacré, en grande partie, le troisième livre du *Dēnkart*. Certes, l'islam et les musulmans ne sont jamais explicitement nommés. Mais les enseignements attribués aux *kēshdārān* "tenants de doctrines (fausses)" recouvrent presque constamment des dogmes islamiques(2); des indices plus précis permettent, ici ou là, de confirmer cette impression: ainsi lorsqu'on y trouve des versets du coran(3) ou lorsqu'on voit apparaître la notion islamique du sceau des Prophètes pour revendiquer la fonction en

1. Le partage du monde dans la tradition iranienne, *Journal asiatique* 240, 1952, 455-463.

2. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne: le Dēnkart*, p. 19.

3. Bausani, *Due citazioni del Corano nel Dēnkart*, *Rivista degli Studi Orientali* 32, 1957, 455-462.

Entre le Mazdéisme et l'Islam: la bonne et la mauvaise religion

M. Molé

Il est banal de dire que la vision du monde du mazdéisme est dominée par un schéma dualiste; il est parfois utile de le rappeler. Le dualisme se retrouve à tous les niveaux: en théologie, en démonologie comme en anthropologie. Sur le plan divin, cette attitude implique la communauté (*hamîh* en pehlevi) avec les *yazat*, la rupture (*yuttâkîh*) avec les *dêv*. Sur le plan humain, elle s'exprime dans une série d'oppositions qui, à chaque époque donnée, mettent en face l'un de l'autre différents individus ou collectivités.

Pour en mentionner quelques unes de ces oppositions: Zartusht et Tûr-i Brâtrôkrêsh, Kai Khusraw et Frahrasyân, et surtout Yam et Dahâk; pour les individus parmi les collectivités: Aryens et Touriens ou Aryens et Khyôniens sous Vishtâsp et Ardjasp.

L'origine de ces oppositions ne nous intéresse pas ici; elles ne sont pas toutes du même âge. Certaines paraissent antérieures au schéma dualiste dans lequel elles ont été incorporées par la suite: le trio Yama-Dahâka-Thraêtaona reproduit un ancien mythe indo-européen⁽¹⁾. L'opposition entre Kai Khusraw et Frahrasyân est sans doute plus récente, celle entre Zartusht et Tûr-i Brâtrôkrêsh résulte de la biographie légendaire du Prophète iranien. Avec le temps, ces oppositions se renouvellent, changent de contenu et de signification,

1. Sur le mythe de Yama en tant que mythe royal v. *La guerre des Géants d'après le Sûtkar Nask*, Indo-Iranian Journal 3, 1959, 282-305; Wikander, *Hethitiska Myther hos Greker och Perser*, Vetenskap Societetens i Lund Arsbok 1951, 39-56.

particuliers.

Certaines de ces coutumes qu'on retrouve notamment en Azerbaydjan et à Ispahan ont été étudiées en détail par le professeur Henri Massé dans son ouvrage capital sur *Les croyances et coutumes persanes* (tome I, pp. 148-155, Paris 1938).

Il nous est spécialement agréable de faire hommage de ces pages au savant iranisant qui nous a montré, avec son habituelle autorité, la voie à suivre dans ce domaine.

raisins secs et en enlevant la coque des pistaches, des amandes, etc. Ce rite est sacré et doué d'un pouvoir magique.

On ramasse scrupuleusement les pelures sans les laisser tomber par terre et on les jette dans une eau courante.

Ce rite est réservé aux femmes qui formulent à ce propos des vœux.

L'efficacité de ce rite serait annulée s'il était accompli en présence d'un homme. Avant le nettoyage des *âdjîl*, on fait deux *rak'at* de prières et au cours du rite une personne raconte l'histoire spéciale concernant ce rite intitulée *qessa-ye Pîr-e khârkash*, c'est-à-dire "l'histoire du vieillard porteur d'épines": Il y avait un pauvre vieillard qui vendait à la ville des épines ramassées à la campagne. Sa femme accomplissait le rite des *âdjîl* et il leur est arrivé beaucoup de bonheur. Une fois heureuse, sa femme négligea le rite et ils retombèrent dans le malheur. L'homme se resouvint de la nécessité du rite, recommanda à sa femme de l'accomplir, et ils furent de nouveau comblés de biens.

Chez les pauvres gens, cet *âdjîl* se compose seulement de petits pois chiches grillés et de raisins secs (*nokhodkeshmesh*).

Il est possible d'accomplir ce rite à des dates différentes; dans certaines familles pauvres et paysannes, il a lieu surtout le dernier mercredi de chaque mois.

LA CULTURE DES GRAINES, SYMBOLE DE FÉCONDITÉ

Les femmes qui souhaitent avoir des enfants ont coutume, ce soir-là, de planter des graines, spécialement de fleurs (*tokhm-e gol*), dans leurs jardins et de formuler des vœux. Ces graines sont des symboles de fécondité.

On fait aussi germer des lentilles et des graines de blé dans de grandes assiettes pour qu'ils poussent et éclosent pendant les fêtes du Nouvel An, qui viennent ensuite, et qui comportent aussi des rites

Cette jarre était parfois fermée hermétiquement et suspendue à une gouttière du toit, ou bien placée sous cette gouttière; on l'y laissait toute la nuit. C'est au petit matin, attendu avec impatience, que la famille se réunissait pour la cérémonie.

On pensait que l'appel du muezzin à la prière matinale porté par la brise conférait à la cruche un caractère sacré. Cette jarre était souvent en poterie de couleur bleue, et elle était placée dans la direction de la Mecque.

LES VEILLEES

On se réunit en famille jusqu'après minuit en racontant des légendes et des récits sur des personnes de connaissance, en lançant des plaisanteries et en formant des jeux.

Les friandises et les douceurs, surtout les *âdjîl*, c'est-à-dire les noyaux grillés de courges et de melons d'eau mêlés aux noix, aux amandes et aux raisins secs (ce qui rappelle en quelque sorte "les mendiants" en France), sont des éléments essentiels de ces réunions et en principe les bouches tout en parlant ne cessent pas de goûter et de croquer ces friandises.

On attache à cette coutume même une vertu spéciale et l'on dit que c'est une pieuse action que de goûter les *âdjîl* ce soir-là.

LES ÂDJÎL QUI RÉSOLVENT LES DIFFICULTÉS

Une autre coutume consiste, au cours de ces veillées, à préparer les *âdjîl moshkel-goshâ*, c'est-à-dire les *âdjîl* qui résolvent les difficultés. Ces *âdjîl* sont composés de petits pois chiches grillés, de dattes, de pistaches, d'amandes, de noisettes, de raisins secs, de mûres sèches et de petits bonbons appelés *noql*.

On se réunit avec recueillement et sérieux autour de plats remplis d'*âdjîl* et on les prépare avec soin en coupant la queue de

hatari-u matari
shtek-em bekhana pesht-i darî
sar-i awal-em baqun-i kari

“h.

“Mets pour moi quelque chose derrière la porte

“La tête de mon compagnon est dans le derrière de l'âne!”

Les mots *hatari-u matari* sont des formules magiques dont on a perdu le sens; ils sont probablement de même famille que les mots *mantar* persan et *manthra*-avestique, formule d'incantation qui, d'après les légendes kurdes, était employée par les magiciens au moment où ils prétendaient faire apparaître un objet avec leurs baguettes. Le mot *mantar* s'est dévalorisé et a pris, dans la langue persane vulgaire de Téhéran, le sens de raillerie à l'égard de quelqu'un.

Les habitants de la maison placent un cadeau empaqueté dans l'écharpe que les enfants font remonter. S'ils sont satisfaits, ils s'en vont en riant, s'ils ne le sont pas ils jettent une poignée de poussière dans la pièce. Dans la ville de Mahâbâd, les enfants ne montent pas sur le toit, ils se placent derrière la porte.

RITE DE PRÉSAGE AU MOYEN DE CAILLOUX JETÉS DANS UNE JARRE D'EAU

Une tradition populaire rattachée à cette fête est en train de disparaître: On jetait dans une jarre remplie d'eau des graviers, de la verroterie et d'autres petits objets, tels que clefs, boutons, pièces de monnaie, dont chacun était choisi pour une personne déterminée de la famille. Un jeune enfant ou une jeune fille vierge étaient chargés de plonger la main dans la jarre et de tirer au hasard l'un des objets. Quelqu'un de l'assistance ouvrait alors au hasard un volume de poésie de Hafez et le passage sur lequel il tombait s'appliquait en présage à la personne à laquelle était attribué l'objet qu'on venait de sortir du vase. On continuait ainsi jusqu'à ce qu la cruche soit vide.

à ne pas être reconnue, se rend à la porte des maisons en portant un vase de cuivre dans lequel elle agite avec bruit une cuiller jusqu'à ce qu'on lui ouvre la porte et qu'on dépose dans son vase une aumône consistant généralement en aliments, notamment en céréales, légumes secs, etc. Ces produits serviront à confectionner un potage appelé *âsh-e Abû-Dardâ*, censé être un gage de bonne santé pour toute l'année. On en fait consommer aux malades, s'il y en a dans la famille, et c'est supposé devoir les guérir. Même si on ne met que de l'eau dans le vase, au lieu d'aliments solides, on dit que cette eau est "la clarté" (*âb rûshnâi-st*) et porte bonheur.

Cette coutume repose sur un vœu; le quémendeur témoigne par cette action de son humilité; en effet, il est possible qu'il soit riche et le fait de demander l'aumône est un renoncement à la vanité. Cette quête a une origine mystique et se rapproche de la coutume des *Malâmañî*, secte mystique musulmane caractérisée par ses habitudes d'humiliation volontaire.

Par ailleurs, l'intention charitable des donateurs les rend participants à cette quête pieuse.

La tradition exige qu'on ne frappe pas à la porte de la maison devant laquelle on se présente et aussi que les habitants de cette maison ne cherchent pas à percer l'identité de la personne soigneusement voilée. Au cas où eux-mêmes auraient fait un vœu, ils ne donnent rien à cette dernière, en lui disant qu'ils sont aussi des quémendeurs.

On raconte que jadis ce moyen était parfois employé par de jeunes hommes déguisés en femmes voilées pour parvenir à passer le seuil infranchissable derrière lequel se trouvait la jeune fille qu'ils souhaitaient rencontrer.

Dans la région de Mokri toujours, la veille du dernier mercredi de l'année, less enfants montent deux par deux sur le toit des maisons, et par le trou d'aération des chambres font pendre une écharpe en disant ces mots kurdes:

mettent sous leurs pieds en formant une intention particulière, la clef étant un symbole signifiant la solution de tous les problèmes et l'accomplissement de leurs vœux.

Pour être efficace, cette coutume nécessite que trois conditions soient remplies: 1. Les femmes ne doivent pas pouvoir être reconnues. A cette fin, elles sont entièrement voilées, elles échangent parfois leur *tchâdor* (voile) entre elles pour assurer leur anonymat. 2. Elles doivent être assises le visage tourné vers la Mecque. 3. Elles doivent formuler intérieurement un souhait.

Ce rite des mots-présages peut être célébré la veille de chaque samedi et s'appelle chez les Kurdes, surtout à Kermanshah, *shawshamakî*, c'est-à-dire le présage de la veille du samedi, avec les détails cités plus haut. Le souhait est formulé ainsi:

Shû -e shama!

Dalek -e shama!

Bawke -e shama!

har tchi wa -y dela

bila wa -y dama

"O mari de samedi!

O mère de samedi !

O père de samedi!

Ce qui passe dans mon cœur,

Mets-le dans la bouche de ce passant".

Cette coutume s'appelle dans la région de Mokri, surtout dans la ville de Sâwedjbulâq (Mahâbâd) *shammola* ou *shamola*, c'est-à-dire "du samedi". Donc comme on le voit, dans le Kurdistan, ce rite de *fâl -gûsh* se rapporte seulement à la veille du samedi.

RITE DE QUÊTE DIT QÂSHOQ-ZANÎ

Une autre coutume consiste en ce qu'une personne, en principe une femme, parfois un homme, complètement voilée de manière

général, on juge nuisible de regarder en arrière au moment où l'on brise la cruche. C'est supposé faire revenir le mauvais sort.

Signalons qu'autrefois, à Téhéran, certains gens emportaient avec eux une cruche non encore trempée dans l'eau (*kûzè-ye âb nadîda*); ils montaient sur le portique de *Naqqârakhâna* et de là précipitaient la cruche en bas. Cette cérémonie de cassage des cruches, tant par les vieux que par les jeunes, par les femmes que par les enfants, se faisait en public avec joie et enthousiasme. C'est ainsi qu'on chassait les maléfices et que l'on pouvait avoir paix et confiance pour toute l'année.

Une tradition orale shiïte rapporte que l'Imam Zayn al-Âbedîn, fils de Ḥussayn, le mercredi terminant le mois de *şafar*, dans la soirée, faisait ses ablutions pour la prière avec l'eau d'une cruche. Ensuite, il brisa la cruche en s'écriant: "Dieu soit loué! voici la fin du *şafar*, le deuil est terminé". Car il avait été témoin du martyre de son père et de sa famille à Karbalâ, et la fin du *şafar* termine les quarante jours de deuil rituel célébré chaque année en souvenir de cet événement. Donc, pour certains, la répétition de ce geste représente l'imitation du comportement de l'Imam.

FAL-GÛSH OU LES MOTS-PRÉSAGES

Le mot *fâl-gûsh* signifie littéralement présage par les oreilles: Dès que s'obscurcit le jour, les femmes sortent deux par deux, et à Shiraz spécialement, une femme en compagnie d'une jeune fille dont la virginité peut provoquer une heureuse chance; elles vont s'asseoir à un coin de rue, surtout aux carrefours, et les premières paroles qu'elles entendent des gens qui passent constituent, dit-on, pour elles un présage. Elles en tirent des annonces pour leur avenir: mariage, amour de l'époux, ou le contraire. Elles épient ces paroles jusqu'à l'indiscrétion.

Certaines femmes prennent une clef dans la main droite ou la

eut pour chef le fameux Mukhtâr.

Une coutume qui se rattache à ces cérémonies est la suivante: Quelques personnes, utilisant l'ustensile domestique *âtash-tcharkhân*, fait d'un récipient en treillis de fer suspendu à une chaîne munie d'une prise pour la main, jouent ce soir-là à décrire de grands cercles en brandissant cet ustensile, dans lequel le charbon rouge reste fixé par la force centrifuge. Les étincelles qui s'échappent et brillent dans la nuit sombre créent un spectacle plein de charme et de pittoresque.

LE CASSAGE DES CRUCHES

Une autre cérémonie traditionnelle ayant lieu, soit un peu avant, soit un peu après l'allumage des feux, consiste à casser des cruches. Il ne s'agit pas seulement d'un rite contre le mauvais sort; c'est aussi un rite de fécondité.

La cruche dont on s'est servi toute l'année doit être jetée après qu'on y a introduit un ou deux sous: On la confie à un enfant ou l'être le plus jeune de la maison chargé de la précipiter du toit ou d'une petite lucarne qui donne sur la rue. On croit qu'en se cassant, la cruche fait partir tous les mauvais sorts de la maison. C'est aussi dans l'intention d'effacer les chagrins et les tristesses de l'année passée et d'aller au devant de l'année nouvelle que l'on casse les vases usés et qu'on leur substitue des poteries neuves. Même dans les réunions où se font de chaleureuses libations, on casse des cruches usagées et on jette les uns après les autres les verres qu'on a vidés. Dans certains foyers, on prend une cruche noircie et on introduit en elle un peu de sel et un morceau de charbon de bois, en plus parfois un oignon et on lui adresse ces mots:

“O sel rends ma main salée et sans fadeur comme toi!

O charbon emporte au diable la noirceur de mon destin.”

C'est alors qu'on précipite du haut du toit la cruche et si elle se fracasse avec bruit on considère cela comme un bon présage. En

dowlat biya

“Par les flammes du mercredi

Par le jour du jeudi

Va-t-en, ô force néfaste!

Et toi viens, ô fortune”!

Notons que le jeudi est un jour considéré comme sacré, parce qu’il est la veille du vendredi, jour de fête de la semaine. C’est le jeudi qu’on distribue des aumônes et des repas (surtout le *halvâ*) aux pauvres pour honorer les morts et attirer les bénédictions de Dieu.

Ces paroles, destinées à chasser le mauvais sort et à faire venir la chance, s’accompagnent généralement de danses autour du feu, exécutées surtout par les enfants et les jeunes gens.

A Gonâbâd, ville de Khorâsân, en sautant par-dessus le brasier, on dit: “*holé-lâ, holé-lâ*”. Il s’agit sans doute de ces mots qu’on retrouve dans la plupart des formules magiques, qui sont soit des onomatopées, soit des vocables dont le sens est perdu; cela rend évident le caractère archaïque de ces formules.

Quand les feux sont éteints, on s’empresse d’enlever les cendres de la maison. Avant de laisser rentrer celui ou celle qui a emporté les cendres, on l’oblige à frapper plusieurs fois, on ne lui ouvre pas, on lui demande: “D’où viens-tu”?

Il répond finalement: “Je viens de la noce”.

On lui demande encore: “Que nous apportes-tu?”

Il répond: “Je vous apporte la santé”.

Et ce n’est qu’avec ces paroles porte-bonheur qu’on accepte de le laisser entrer.

D’arès une tradition orale shiïte, le mouvement secret qui déclencha la révolte contre les Ommayâdes quelques années après le martyre de Hûssain aurait été signalé à tous les disciples de Hûssain par l’allumage d’innombrables feux dans les villes et sur les collines: tous les Shiïtes savaient que le lendemain matin d’un tel soir la révolte aurait lieu. C’était, dit-on, la veille d’un mercredi; l’insurrection

du soleil réapparaisse. Il en va ainsi surtout dans la nuit du jeudi au vendredi ou à l'occasion d'une fête de mariage ou d'une fête religieuse, ainsi qu'aux fêtes du Nouvel An. Et enfin, le rite essentiel est la célébration de l'allumage de feux de broussailles ou d'arbrisseaux dans cette fête qui rappelle les feux de la Saint-Jean. Ce rite, qui a probablement donné son nom à cette veille du mercredi "rouge" (*tchahâr-shanba sûri*), était déjà célébré en l'an 350 de l'H./961 sous le règne de l'Emir Mansûr ibn Nûḥ, roi samanide. Narshakhi, l'auteur de l'histoire de Bukhara, le désigne sous le nom de *shab-e sûri* et en parle comme d'une "coutume ancienne" (1).

On installe des tas de broussailles dans les cours ou sur les toits et même en pleine campagne, s'il s'agit de villages.

"Quand on ne peut plus distinguer de loin", comme on dit, "la paille mêlée à la boue du mur en torchis", on allume ces amas. Les membres de la famille, surtout les enfants, tournent en dansant autour du feu et chantent joyeusement. Tour à tour, chacun saute par-dessus le feu en disant cette formule:

sorkhî -e to az man

zardî -e man az to

"Ta rougeur pour moi

Ma pâleur pour toi"

Et l'on croit à la puissance de ces mots qui doivent les protéger de toutes les maladies et leur donner joie et bonheur.

Dans les villages de Rasht, province du nord de l'Iran, en sautant par-dessus le feu on prononce la formule suivante:

kol kol tchâr -shamba

be -haqq -e pandj -shamba

nekbât be -row

1. *Târikh-e Bukhârâ* (texte persan) édité par Modarres Raḍawî, Téhéran 1317 H. (solaire) p. 32; Richard N. Frye, *The History of Bukhara*, translated from a Persian abridgment of the Arabic original by Narshakhi, Cambridge, Massachusetts 1954, p. 26.

par un temps passé se retrouve d'ailleurs à maintes reprises dans les formules magiques du folklore.

On avait également l'habitude de suspendre au canon de petites bandes d'étoffe non cousues en guise d'ex-votos.

De nombreux miracles étaient dus, disait-on, à ce canon: Au moment de sa capture par Shah 'Abbas, il était venu tout seul du Golfe Persique jusqu'à Téhéran. (Notons que la capitale de l'Iran à l'époque du Shah 'Abbas était Ispahan.)

A l'heure actuelle, à Téhéran, sur la place de Tûpkhâna (place du Canon) chaque année, la veille au soir du dernier mercredi de l'année, on joue de la musique militaire et on allume des feux d'artifice. Toute la place est illuminée; une grande partie de la ville, surtout les classes populaires, assiste à cette fête sur cette immense place. Une grande animation règne dans toute la ville; les cinémas sont bondés et les restaurants voient venir une clientèle nombreuse. Les pâtisseries sont décorées et remplies de friandises. Dans certains coins de la ville se répand une odeur d'encens et de rue sauvage. Voici en quoi consistent les différents rites qui accompagnent cette fête.

L'ALLUMAGE DES FEUX

Bien que ses temples du Feu soient en ruines, la valeur unique attachée à la lumière, symbole du Dieu du Bien et de la Vérité, reste un élément permanent de l'Iran, pays de Zarathushtra: le feu terrestre est considéré comme le reflet de cette flamme éternelle, et l'on trouve d'innombrables traces de ce respect pour le feu, depuis l'allumage des bougies dans les mausolées des Imams et des Imam-zâda jusqu'à celui des Saqqâ-khâna, les fontaines-réservoirs installées dans les rues et les bazars. On n'éteint presque jamais les lampes à mèche qui existent encore dans beaucoup de demeures de la ville et dans tous les villages, mais on en baisse les mèches de plus en plus et le plus souvent on les laisse en veilleuse jusqu'à ce que la lumière

sous le fût du canon en prononçant ces paroles de caractère magique:

Yânî -ye man dastè mî -khâd

mard -e kamar bastè mî -khâd

“Ma *yânî* désire un pilon,
elle demande un homme viril”.

Les gens qui avaient l'intention d'aller au pèlerinage de Karbalâ (ville sainte des Shiïtes en Irak), où se trouve le mausolée de l'Imam Hossain, avaient coutume de passer sous le fût et de prononcer ces mots:

ay tûp -e messî

hâdjat dadèi bassî

hâdjat -am kon ravâ

mî -kham beram Karbalâ

“Ô canon de cuivre!
Tu as exaucé beaucoup de vœux
Exauce mon vœu
Je veux aller à Karbalâ”.

On faisait passer les enfants pleurnicheurs et gémissants sous le portique de Naqqâra -khâna et sous le fût de ce canon en disant:

Nahsî, Nahsî, Nahsî!

dom -et rè be -tup -e messî bastî

batchtchè -ye mâ rè kon rahâ

dard -e mâ rè kon davâ

“Démon, démon, démon!
Tu as attaché ta queue au canon de cuivre
Délivre notre enfant!
Remédie à notre douleur”!

Le mot *Nahsî* que nous traduisons par “démon” signifie littéralement le caractère néfaste d'un être ou d'un objet. Il est ici personnifié sous la forme d'un diable. Ce qui constitue un souhait que ce diable soit réduit à l'impuissance (“que ta queue soit attachée”) est exprimé comme déjà réalisé. Cette façon de rendre un optatif

la maison ne doit ni augmenter ni diminuer.

Si quelqu'un veut voyager, on essaie le plus possible de l'en empêcher, et, s'il ne peut l'éviter, il est recommandé de revenir la veille d'un mercredi.

En effet, les réjouissances commencent dès le coucher du soleil et comportent plusieurs rites joyeux et de bon présage auxquels on associe tout le monde.

A part les cérémonies familiales, existaient encore, il y a quelque quarante ans, des fêtes organisées par le gouverneur de chaque ville; il faisait tirer des coups de canon, et sur une estrade installée au-dessus de portique de la place publique (*Sabza-maydân*) se trouvait un orchestre de musique populaire jouant du tambour, de la trompette et de la flûte à double chalumeau appelée musique de *naqqârahâna*; les gens de la ville s'empressaient d'y assister et de prendre part à la joie publique.

A Téhéran, à cette époque, les avenues aboutissant à cette place, l'avenue de Nasseriya (actuellement Nâsser-Khosrow), Bâb-e Homâyûn, Ark étaient envahies par une foule d'hommes et de femmes de toutes classes qui venaient participer à la fête.

Sur la place d'Ark était exposé un canon appelé *tûp-e morvârtîd* (le canon perle) transporté maintenant au Club des Officiers, auquel les gens, surtout les femmes, attribuaient nombre de vertus magiques⁽¹⁾.

Cet attachement de la masse populaire à un objet auquel on attribue la propriété de guérir et aussi d'exaucer les vœux s'explique par le caractère de trophée victorieux: Cet objet conquis par une victoire sur l'ennemi paraît susceptible, par une sorte de réversibilité d'assurer à son tour le succès d'une entreprise.

La forme même du canon peut évoquer un symbole de libido. C'est pourquoi il est associé à des rites de fécondité.

On voyait beaucoup de jeunes filles désirant se marier passer

1. Ce canon a été pris aux Portugais à Ormuz, en 1620. Cf. Pietro Della Valle. t. III, p. 579; et, Sâlnâma Pârs (annuaire de 1307. H. solaire). Téhéran.

d'après l'*Avesta* et le troisième roi d'après le *Shâhnâma*) fut intronisé un jeudi. C'est lui qui introduisit l'ordre, la civilisation, la cuisson des aliments, la fabrication des vêtements et il établit aussi le nouvel an iranien. Le jour qui précéda ce jeudi du commencement de son règne, fut donc assimilé aux malheurs de l'ignorance, aux désordres, et le mercredi devint ainsi la fin d'un cycle du monde"(1).

Cette fête commence la veille au soir du dernier mercredi de l'année et tend, comme nous l'avons dit, à exclure les éléments néfastes de l'année qui s'achève.

Dans certains milieux religieux et dans les provinces occidentales de l'Iran, cette fête se célèbre le dernier mercredi du mois lunaire, le *şafar* du calendrier islamique. Le dixième jour du premier mois de ce calendrier, le mois du *moḥarram*, est celui où Hossayn, le troisième Imam shiite, et ses compagnons subirent le martyre sous les coups des Ommayyades. On connaît bien les *ta'zia*, remémorations de cet événement douloureux dont les Persans portent le deuil pendant quarante jours, nombre traditionnel des jours de deuil. Toutes les réjouissances sont alors supprimées: mariage, circoncision, festivités diverses et même le port des vêtements de couleurs vives. Puis arrive la fin du deuil, la fin du mois de *şafar*, et la vie va reprendre son rythme habituel; le dernier mercredi de *şafar* marque ce changement.

Si quelqu'un a oublié la date du jour, il l'apprendra certainement dans certaines rues de la bouche des mendiants aveugles qui crient à haute voix ces mots: "Ô jeunes gens! que Dieu vous protège de tous les fléaux néfastes de ce jour qui est la veille du dernier mercredi de l'année".

Il y a beaucoup de familles qui ont coutume de ne pas aller ce jour-là chez les autres, et s'il se trouve des invités dans une maison, ils ne doivent pas s'en aller; car, dit-on le nombre des gens de

1. L'imagination populaire a brodé sur le thème du roi légendaire Djamshid. De là viennent de nombreux récits transmis par une tradition verbale.

Les rites magiques dans les fêtes du "Dernier Mercredi de l'Année" en Iran*

M. Mokri

Les fêtes célébrées en Iran le 21 mars, le premier jour du printemps, sont précédées de cérémonies qui ont été moins étudiées que celles du Nouvel An (*Nowrûz*). Elles marquent qu'une année est révolue dans ses aspects "fastes" et "néfastes" et que rien ne doit passer sans "novation" d'une année à l'autre. Il y a un conflit entre ce que symbolise l'an passé : d'une part, la mort, le rejet, l'oubli, et, d'autre part, l'accueil, la naissance, la création du temps qui vient.

Les rites que nous allons décrire ne se proposent pas seulement d'expulser les mauvais esprits et d'abolir les conséquences néfastes de la période écoulée, mais aussi de préparer à l'avance un temps neuf et qui n'a encore été souillé en rien.

Très répandues dans le peuple, pratiquées par les religieux, revalorisées par l'esprit traditionnel et national, ces fêtes revêtent pourtant caractère surtout magique. Les origines préislamiques sont peu connues. Dans l'Iran ancien, on ne divisait pas, semble-t-il, le temps en semaines. L'Iran sassanide, par contre, donnait aux différents jours du mois le nom de l'une des divinités du panthéon mazdéen, et nous trouvons dans cette chronologie des indices de l'existence de la semaine.

D'après les récits légendaires, "le roi Djamshîd (le premier roi

* La matière de cet article est fournie par des enquêtes effectuées personnellement sur place et par ce que j'ai pu constater *de visu* tant à Téhéran que dans les provinces.

désirent pas changer de condition, et on se gardera de croire trop vite à l'influence, dans la rédaction de ces textes assurément tardifs, puisque le *Dēnkart* est du Xe siècle, de conceptions soufies sur la pauvreté volontaire, moins encore à celle d'un ascétisme zurvaniste dont l'existence n'est pas près d'être prouvée. Rien n'empêche que le mazdéisme, même à l'époque sassanide, ait préconisé d'une part une vie normale de père de famille bien pourvu, de l'autre un état de vie plus parfait, simple et rude mais suffisant, dès là que... et c'est ce qui amènera le mazdéisme en conflit aigu avec le christianisme... le devoir de procréation n'était pas mis en question. C'était là une conclusion que l'on pouvait déjà tirer de l'article de Barr sur le *dri-yu* avestique: si, à une époque ancienne, le terme désignait un parfait adepte de la religion, une sorte d'initié, et s'il en est venu à désigner le "pauvre", c'est donc qu'il y avait, dès l'origine, une certaine affinité entre ces concepts, qu'elle ne s'est jamais démentie, qu'elle s'est plutôt affirmée, comme si le mazdéisme avait préparé le terrain à une conception nouvelle, plus profonde, de la pauvreté.

aient un sceau (ou: à ce que des documents portent des sceaux de fonctionnaires), pour ce qui est des *magôpat* et des *âmarkar* (chargés des finances) la première fois, ce fut sur l'ordre de Kavât fils de Pêrôz (488-496 et 499-531, l'intervalle entre ses deux règnes étant occupé par la crise mazdakite), et pour ce qui est des *dâtvar*, la première fois ce fut sur l'ordre de Chosroès fils de Kavât (531-578).

Quand on grave le sceau des *magôpat* du Pârs, on lit et on écrit le titre du *magôpat* non pas au nom du *magôpat*, mais au nom de "défenseur des pauvres" et c'est pour cette raison qu'on grave ce titre sur son sceau".

On peut tirer de ce court texte quelques conclusions très importantes.

1. En vertu de la première phrase, il paraît établi que les sceaux connus ou à découvrir, portant la titulature d'un *magôpat* ou d'un *âmarkar*, ne sauraient être antérieurs à Kavât, comme ceux portant la titulature d'un *dâtvar* ne sauraient l'être à Chosroès. Voilà une des rares, mais précieuses, indications chronologiques que les textes versent au dossier de l'archéologie.
2. La seconde phrase nous apprend que la titulature de *drigôshân yâtagôv* désigne en réalité un mage, et un mage du Pârs.
3. Ceci doit nous rendre prudents en ce qui concerne les titulatures en général; les découvertes de Shirâz ne signifient nullement que les archéologues soient tombés sur l'asile des pauvres.
4. L'emploi de cette titulature sur le sceau de Shirâz montre et que le juge pouvait être tout ensemble mage, et qu'il pouvait par là avoir à assumer la fonction de "protecteur des pauvres".

Il va sans dire que le mot que nous avons traduit par "pauvre" doit s'entendre presque exactement au sens biblique et implique une condition morale qui relève singulièrement la dignité de cet état. On ne s'étonnera plus de trouver au 6^{ème} livre du *Dênkart* (Madan pp. 571 et seq.) des récits édifiants sur des *êhrpat* pauvres qui ne

et enfin la *shkôhîh* misère qui fait que l'on s'estime disgrâcié. Enfin la littérature pehlevie fournit quelques passages où les deux mots sont conjoints et où la *yâtagôvth* est au bénéfice des *drigôshân*, tout comme dans la version glosée de l'Ahuna Varya. Ainsi en *Dênkart* 6, f 142 (Sanjana; éd. Madan 504) la "libéralité noble" (*âzâtmarîth*) suppose que l'on se fasse, le cas échéant, le champion des "pauvres" *drigôshân yâtagôv* et Barr a déjà cité le passage du *Bundahishn* où ce rôle est dévolu à *Shatrêvar* (Anklesaria fcs. 170, 9=éd. ch. 26, 57.) D'autres citations se trouvent dans la note de Darmesteter au *Visprat* 3, 3. Mais un passage qui ne semble pas avoir été remarqué jusqu'ici et qui jette un jour tout nouveau sur le rôle social du "protecteur des pauvres" et sur le sens de sa titulature se rencontre dans le *Mâtigân-i-hazâr-dâtistân*, au ch. 43 qui traite "de ce que certaines décisions juridiques sont connues par des documents écrits et scellés antérieurs" (*dar i pat ên ku cand dâtistân kê pâilâk-ih hac nîpîshî ut avîshî pêshîntk*). Il s'agit donc d'une collection de sujets disparates sur lesquels des documents "écrits et scellés" (c'est la formule consacrée et nous la trouvons dans l'ouvrage du chrétien *Yeshubôxt* dont seule nous est parvenue la traduction du pehlevi en syriaque) jettent quelque lumière. Entendons que la pratique juridique, la jurisprudence, vient éclairer et compléter des points de droit que les ouvrages juridiques, et certains sont cités dans le *Mâtigân*, laissent en suspens. Transcrivons tout le paragraphe dont la seconde partie nous intéresse particulièrement:

MHD ch. 43, 12-13 (éd. Bulsara; fcs. Modi p. 93 4-9).

12. *Êvak ên ku mudr i pat kârframân dâshtan, hân i magôpatân amarkân fratom pat framân i Kavât i Pêrôzân, ut hân i dâtvarân fratom pat framân i Husrôy i Kavâtân.*

13. *Kad mudr i magôpatân i Pârs kand, magôpat nê pat nâm i magôpatîh bê pat nâm i drigôshân yâtagôvth xvand nîpîshî, ut pat hân cim apar mudr hamgônak kand êstêt.*

"Quant à la décision qui pourvoyait à ce que les fonctionnaires

prière Ahuna Varya dans son exégèse zoroastrienne, Indo-Iranian Journal 1, 1957, 77-85, et Duchesne-Guillemin, *Exégèse de l'Ahuna Vairya*, Ibid., 2, 1958, 66-71). "...qu'ils ont donné pour pasteurs aux humbles" (*yim drəgubyō dadat vāstārem*) dit l'avestique que le pehlevi glose ainsi: *ku shān yātakgōvīh kunēt* "c'est-à-dire qu'on leur fait *yātakgōvīh*". Or la traduction constante de av. *drigu* est pehl. *drigōsh* et il est certain que le second est chargé de tout le sens du premier tel qu'il a été magistralement dégagé par K. Barr (Avest. *drəgdriγu*, dans: *Studia Orientalia Ioanni Pedersen... dicata*, Copenhague 1953). Le *drigōsh* n'est pas simplement la victime de l'indigence, du dénûment, de la tyrannie du plus fort: c'est avant tout l'homme en état de pauvreté vertueuse, qui comporte acceptation de son sort et satisfaction de son état. C'est là ce qui caractérise la *drigōshīh*, telle que la définit son emploi dans les livres pehlevis, reflétant toujours l'esprit de la grande prière avestique.

Quelques exemples suffiront à le montrer. Dans le *Mênôk-i-xrat*, si le ch. 35 emploie le mot, en contraste avec *tuvānkar* dans le sens de pauvre, démuné, pris au pied de la lettre, au ch. 15 où l'on met en parallèle la *drigōshīh*, la *tuvānkarīh* (richesse) et la *pātixshāyīh* (pouvoir, royauté), on montre que chacune a des avantages à condition d'être alliée à la vertu: "(5) car il est dit (6) que le plus *drigōsh* et le plus démuné, quand sa pensée, sa parole, son action sont bonnes et qu'il les maintient dans l'œuvre de Dieu, à part, selon la loi, à tous les actes vertueux que les hommes font de par le monde". Au ch. 58 l'Esprit de Sagesse explique qu'aux yeux des Yazat et des Amahraspand, le *drigōsh*, qui est sans péché et qui a de la sagesse, est meilleur et plus digne que le souverain riche et ignorant. De même au sixième livre du *Dēnkart* (éd. Sanjana ff 143 - 145; éd. Madan 504-505) on compare trois formes de la pauvreté: la *drigōshīh* qui suppose que l'on a le strict nécessaire et que l'on s'en contente sans envier le prochain, la *karapīh* (le propre du *karap* avestique?) qui, dans les mêmes conditions, comporte des sentiments d'envie et d'ambition,

à ceux qui sont, pour une raison quelconque, privés de prestige et d'influence. Dès lors rien ne s'oppose à ce que le juge, ou le prince, joue le rôle d'une espèce de "protecteur des pauvres". Cette assistance est désignée par le terme d'*ayârômandîh* (*Mênôk-i-xrat* 15, 20) ou d'*ayârih* (*Dênkart*, éd. Madan 683, 14 et Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalender* 6) qui accompagne celui de *yâtakgôvîh*, comme aussi par celui de *panâhîh* "protection" (par exemple *Dk.* 567, 4). De même le *yâtakgôv* est en même temps *ayâr* (*Mênôk-i-xrat*, 33, 11) et ce passage est d'autant plus intéressant qu'il y est question d'un mauvais maître (*sardâr*) qui ne se montre pas *ayâr* et *yâtakgôv* à l'égard de ses disciples (*hashakartân*). Il est naturel que l'appui, la protection, l'assistance, que le *yâtakgôv* prête à qui le lui demande se manifeste surtout par des paroles en sa faveur, si bien que la *yâtakgôvîh* fait normalement partie de l'éloquence (*gôvâkîh*), comme en témoigne une définition du *Dênkart* 491-492: "La *gôvâkîh* c'est ceci: celui qui fait *yâtakgôvîh* pour quelqu'un et quand il n'est pas *yâtakgôv*, il n'y a aucune *yâtakgôvîh* et il fait *yâtakgôvîh* pour l'âme de celui-là". Ce qui signifie sans doute qu'il est le seul à parler en faveur de l'autre, acte de générosité et d'amitié qui est bien en rapport avec les autres vertus louées dans ce passage: la libéralité (*râtîh*), la véracité (*râstîh*), la vaillance (*martacôkîh*) et la sagesse (*frazhânakîh*).

Quand il s'agit du sens juridique du mot tel qu'il se présente souvent dans le *Mâtigân-i-hazâr-dâtistân*, qui va jusqu'à lui consacrer tout un chapitre (éd. Bulsara ch. II; facsimile Modi-Anklesaria, pp. 74-76), nous sommes plus embarrassés pour le définir exactement et Bartholomae, qui s'y est repris à plusieurs fois (*Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten* 2, 18 et seq., *Zum sasanidischen Recht* 4, 52 et seq. et références aux essais antérieurs), s'arrête à la nuance "avocat, porte-parole". Mais l'aspect "protecteur" est plutôt ce que suggère la glose pehlevie au dernier verset de la grande prière mazdéenne l'Ahuna Varya, partie heureusement la plus claire de ce texte difficile au sujet duquel la controverse a repris récemment (Cf. Benveniste, *La*

Le protecteur des pauvres dans l'Iran Sassanide

J. de Menasce

Dans sa célèbre communication au Congrès International de Numismatique de Londres en 1936, Herzfeld étudiait une collection de bulles sassanides représentant toutes des sceaux de fonctionnaires. Ils ne portent aucune effigie, mais seulement une inscription circulaire sur le pourtour, dont la partie principale est répétée, en abrégé, en deux ou trois lignes horizontales à l'intérieur du cercle. C'est en général le nom d'une charge aussi bien que celui d'une ville. C'est ainsi que, de la ville de Xusrôy-shât-Kavât, "we also have the *yâtâkgôw dâtwar* "solicitor-judge", and on some *bullae* from Old Shiraz the *yâtâkgôw dâtwar ê drigôshân* the "solicitor judge of the poor". That discovery is most interesting, although it may have been a disappointment to the excavators to realize that they had come to the poor-house for excavating". (Transactions of the International Numismatic Congress... held in London. London 1938, p. 417).

Cette titulature a-t-elle bien le sens obvie qu'on lui prêterait, avec Herzfeld ? Notons d'abord ce qu'il y a d'insolite dans le fait qu'un juge soit en même temps avocat. Si le sens de *dâtvar* n'est pas douteux, celui de *yâtâkgôv* demande à être précisé. Il est traduit d'ordinaire par "avocat", mais cela n'est vrai qu'à la condition d'écarter de cette acception toute idée d'intercession, toute nuance trop moderne de défenseur professionnel et rétribué également absente de l'ancien droit romain (voir, par exemple l'article *advocatus* de Kubitschek, dans la *Real-Enzyklopädie*, 1893). La *yâtâkgôvîh* est une aide et assistance offerte à ceux qui en ont besoin, c'est-à-dire, entre autres,

expression must be understood analogously to Mu'izzî 134, 3028: *بدہ یک شراب وصل مرا*, that is "to throw the reed" is the idea to look for whereas the notion "union" added in the genitive can be changed for another substantive. So it seems. But I cannot help drawing the attention of whoever wants to solve this problem to the expression *shâkh-i vaşl* "branch of union" in 'Awfî's *Lubâb ul-albâb* 2, 145, 8/ed. Nafisî 348, 4, the exact meaning of which is also obscure to me.

Now, admitting that we do not yet understand the meaning of "to throw the reed of union", we can translate the quatrain as follows:

Thou makest the yarn of thy locks and the reed of thy body.
 In the town thou hast shown thy mastery of the dove-game.
 Like doves the hearts quiver in the breasts,
 On which of them thou wouldst throw the reed of union.

(Translated from the German by Dr H.M., Basle)

چون هما ارجمند سایه او ارزنش از ستاره‌های سپهر بسته از جان کمر بخدست وی چون سلیمان و مرغ بر سر او همچو پروانه بر سر شمع نازنین لعبتی پری پیکر همه در پیچ و تاب چرخ زنان بدهان و بدست کرد آواز همچو پروین باسمان رفتند نعره‌ای چند زد بلند نه پست که خبردار گردد آن درویش جانب ماه خود نگاه کند زان همه کار و بار آگه بود که نظر می نمود و گه می گفت مرغ جانم کبوتر بامت صاحب بالی و پری بودم بر سر صبح و شام می گشتم	در پریدن بلند پایه او قدح آب او ز چشمه مهر تا مگر شه بدست گیرد نی شاه و بالای سر کبوتر او هر زمان گشته بر سرش جمعی پیکر هر یک از لطافت پر همه بر گرد شاه طوف کنان چون بدستور خود کبوتر باز سوی گردون بیک زمان رفتند شاه برجست و نی گرفت بدست غرض آن داشت شاه نیک اندیش روی خود سوی قصر شاه کند چشم او خود بجانب شه بود از دل و جان دعای شه می گفت ای دل من فتاده در دامت کاش من هم کبوتری بودم تا بر آن گرد بام می گشتم
---	--

Here too the reed is mentioned, but so is the net, and each has its separate function. Very likely the king takes hold of the reed to wave, but the net is the love in which the poor spectator is held captive.

And now "the reed of union" (*nay-i vašl*) in the 4th hemistich of our quatrain. Here I have nothing to say, except that neither the *miḍrâb* nor the reed I have written about can possibly be meant here. Is it an arrow which is shot (*andâkhṭan*)? Arrows can be of reed (Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber* 280). The points may be of clay in order not to kill the birds hit by them (Schwarzlose 294, n.4, according to Tha'âlibî). Such arrows are known from the ethnology of the Primitives. Mu'izzî says (*Divân* 90, 1861):

می‌جهد همچو کبوتر دل شاهان جهان که خدنگ جگرا و بار تو چون شاهینست

Of course the falcon not the arrow is the enemy. Or is it a lance? We must anyway start from *nay andâkhṭan*, and the whole

birds. Like the butterfly-net the implement in question can only be used to hit with, so that *miḍrāb* in the sense of "bat" would be quite understandable, a statement which is contradicted by the passage of Varâvinî where the doves are "driven into" the *miḍrāb*, but fits very well the definition of the word given in *Shams ul-lughât*, "a ring of wood". May be a miniature will some day throw light on the subject.

However, what is the reed (*nay*) also mentioned in the first hemistich of our quatrain which is likened to the body of a fowler of doves? If following the above described form of the *miḍrāb* we are on the right track we might come to think of the pole itself, for just as the net tops the pole so the human body may be crowned with the locks, and it is well known that in Persian poetry a handsome stature is sometimes likened to a cypress with a sun or a moon (the face). But *miḍrāb*, if at all, seems to mean not the net alone but the whole implement, and besides, reeds have no forks at the top to fasten nets to. Thus the reed is rather an additional fowler's tool, namely a pole with which doves, unwilling to fly off, are scared and startled out of their unwillingness, and, above all, a tool with which to wave at the flock circling in the air for them to keep circling or to rise higher up. This implement, it is true, may also be of wood, with even a piece of cloth at one end to make the waving more effective, but Hilâlî (ob. 936/1529-30) in a chapter of his epyllion *Shâh u gaddâ*, describing the "dove-game" (*kabûtarbâzi*) of the prince, unmistakably mentions the "reed" (*nay*). I owe the reference to this passage to my friend Mr. Îradj-i Afshâr. In his poetical rendering of the poem Hermann Ethé mistook reed for flute (*Morgenländische Studien*, Leipzig 1870, 230, verses 488 and 500). The passage in question goes as follows (Hilâlî, *Dîvân*, ed. Nafîsî, Tehran 1337, 238-40):

صبح چون ریخت دانه انجم	آسمان گشت تیرو مشعله دم
باز سبز آشیان زرین پر	کرد آهنگ چرخ بار دگر
سوی بام کبوتر آمد شاه	بر فراز فلک بر آمد ماه
طرفه باسی چنانکه بام فلک	خیل خیل کبوتران چو ملک

1318, 32, 4 from below:

اگر کبوتر گردد مخالفت ملکا ز دام تو نجهد چون کبوتر از مضراب

Athîr ul-dîn-i Akhsîkatî too (6th/12th century) has a verse with *midrâb* in this sense, *Dîvân*, Tehran 1337, 226, 4:

اشک من چون نمک آب شده برشعله مژه در پهلوی طیار بمضراب زخم

The following two passages I owe to Mr Îradj-i Afshâr, Tehran: *Zahîr-i Fâryâbî* (ob. 598/1202), *Dîvân*, ed. Taqî-i Bînîsh, Mashhad 1337, 23, 11:

عقاب چرخ که گیتی شکارم خلب اوست بدور تو چو کبوتر اسیر مضراست

And Aflâkî: *Manâqib ul-‘ârifîn*, ed. Tahsin Yazici, Ankara 1959, I, 199, 17-18:

باز فرمود (ای مولانای روم) که این پرندگان هوا و چرندگان صحرا
که در دام و مضراب گرفتار می شوند سببش ترك تسبیح ایشانست

In a letter Mr. Îradj-i Afshâr draws my attention to the *Fihrist-i mashrûḥ-i ba‘d-i kutub-i naḥs-i qalamiyya makhzûna-i kitâbkhâna-i ‘Âṣafiyya-i Sarkâr-i ‘Alî*, part 2 (Hyderabad 1357), p. 467, where a ms. is mentioned with two essays on *kabûltarbâzî* and *murghbâzî*; *midrâb* may possibly occur there too, but up to now I never met the word in any such scientific papers. To complete the list I would add that *Midrâb* is also known as the proper name of an officer of Shâhrukh (Wilhelm Barthold, *Ulug Beg und seine Zeit*, German edition by Walther Hinz, Leipzig 1935, index).

Now, is the implement *midrâb* identical with a dove-net still used these days? I would not affirm this absolutely, but it is not out of the question that a net simply called *tûr* or *chûb-i tûr* still in use in Afghanistan comes close to our *midrâb*. I was shown one in Hirât in 1959. It looked like a huge butterfly-net of more than a man's height. At the top of a pole of mulberry wood a net made of strings was fastened in the fork of two branches in which the pole ended and which were so bound together as to make a circle. I was told that the net also served to catch roving doves, not one's own, which had flown onto the roof to guzzle the food there spread for one's own

(شاخ سخن بگشت ، بازش ز طره تو بمضراب می زدم), that is, all my thinking was benumbed when I thought of your locks. From the comparisons and relations in which we find *miḍrâb* in the quotations given Iqbâl arrives at the conclusion that it must be a mesh-net by means of which doves and other birds were caught at the moment when they were flying off a branch or from a well. With regard to the linguistic side he remarks that in Persian *zadan* often means to hunt, that however to find a name for the net, the hunting implement par excellence, not *zana*, a linguistically possible derivation from *zadan*, was chosen but the Arabic word *miḍrâb* which derives from the root *ḍrb* of the same meaning, because *zana* would have been "too slight", Iqbâl points out that only in Persian *miḍrâb* means net and that it must have been known as such in India, Ghaznî and Shîrâz from the 5th/11th till the 8th/14th century. As to the linguistic derivation I would suggest that when the word *miḍrâb* was made the original root-meaning "to beat" was at work, not the secondary "to hunt", and that it is a *nomen instrumenti* not for an implement with which to hunt, but whith which to strike down; nor must the bird necessarily have flown off a branch or a well, it may as likely have flown off the ground or a roof.

The number of examples have by now increased. The oldest passage known to me are two verses of Qaṭrân-i Tabrîzî (5th/11th century), *Dîvân*, ed. Muḥammad-i Nakhdjuvânî, Tabriz 1333, 34, 4:

نگر که پر در گردید آپیگر بدانکه شکن شکن شده آب از شمال چون مضراب

Ib. 37, 3:

زطعن و ضربش جان عدوچنان ترسان که مرغ بسته زمضراب ترسد از مضراب

Then follows Abû l-Faradj-i Rûnî (ob. c. 490/1097) also with two verses, *Dîvân*, ed. Chaykin, Tehran 1304, 15, 12:

روان رستم اگر با زره بحرب شود گریز خواهد از او چون کبوتر از مضراب

Ib. 19, 9:

دل از وداع رفیقان چو دیک بر آتش تن از غریو عزیزان چو مرغ در مضراب

Then Mas'ûd-i Sa'd-i Salmân, *Dîvân*, ed. Yâsimî. Tehran

toward the bird and caught it by the legs ('*Uyûn* 2, 95; Mohd. Azher Anşari, *The Hunt of the Great Mughals*, in *Islamic Culture* 34, 1960, 253).

That in our quatrain *miḍrâb* means a net suggests itself through the fact that in Persian poetry locks are preferably likened to slings and nets (*band*, *chîn*, *dâm*, *giriḥ*, *ḥalqa*, *kham*, *kamand*, *pêch*, *silsila*, *shikan*, *tâb*, *zandjîr*, etc., five of these words in one hemistich of Farrukhî, *Dîvân* 341, 10). But only one dictionary has this meaning of *miḍrâb*: *Shams ul-lughât*, lith. Bombay 1265, 2, 252; مضراب: حلقه چوب که بدان کبوتران گیرند "a ring of wood with which doves are caught". We shall see a little further on what is meant by this ring. The Arabic dictionaries do not know the word in this meaning either. But in recent times some literature has developed around the word, the discussion starting with its appearance in Varâvînî's *Marzbân-nâma* (circa 620/1223) and the learned editor's (Muḥammad-i Qazvînî) admission in a foot-note that he did not know what the word means. This is the sentence (*Gibb Mem. Series* 8, 1909, 94/reprint Tehran 1317, 97): "He drove the donkey into the morass and the dove(s) into the *miḍrâb*". Then Djalâl ul-dîn-i Humâ'î came upon the word in the poet 'Uthmân-i Mukhtârî (ob. 544/1149-50 or 554/1159), in the verse: "At night I am in my pain under the star-lit canopy of heaven like a dove under a *miḍrâb*" (شب درین چرخ پرستاره زرنج ، چون کبوتر بزیر مضرابم), and he defined its meaning in his essay *Dabistân-i gûyandagân*, in *Madjalla-i ta'lim u tarbiyat* 5, 1314, 10-11. The torch was passed on, in the same periodical 121-126, by 'Abbâs-i Iqbâl in his essay *Miḍrâb u murgh*. He adds as a further example a verse from Naşrullâh-i Munshî's *Kalîla va-Dimna-i Bahrâmshâh* (written 538-39/1143-45), Tehran 1351 qamarî, 288: "If thine enemy is the fire I shall become water, and if he becomes a bird I shall be the sling of a *miḍrâb* (گرخصم تو آتش است من آب شوم ، و مرغ شود حلقه مضراب شوم)", and one more from Ḥâfiz, *Dîvân*, ed. Qazvînî and Ghani, Tehran 1320, No. 320, verse 3: "Every thought-bird rising from the branch of the speech I beat with a *miḍrâb* of thy front-lock" (هر مرغ فکر کز سر

Das alte Aegypten, Heidelberg 1920, 261; H. Kees in *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Abt. 3, Teil 1, Nd. 3, Abschnitt 1, 26; references given me by Prof. Walter Baumgartner, Basle).

Besides, the fowlers of Iran and the neighbouring territories used automatically functioning traps some of which are designed and described by Albert von Le Coq, *Volkskundliches aus Ost-Turkistan* 41 sq., and in the *Baessler Archiv* 2, 1912, 231. The traps by which, according to Djâhîz (*Hayawân* 3, 218 sq.), pigeons alighting on the ground were caught do not seem to have been working automatically. Djâhîz mentions *bâyaktr*, *quffâ'a*, *milqaf* and *dushâkh*. In *bâyaktr* Anastâs Mârî al-Kirmilî (in a foot-note to this passage) is inclined to see a cage-trap with a little owl as a decoy inside; however the name rather suggests a foot-snare, although the Persian *pâygr*, which is supposed to be its origin, as far as we know only means "fettered, bound to" (*pâband*) (*Dihkhudâ*, *Lughatnâma* s. v.). *Quffâ'a* is some wicker-work made of palm branches which is "let down" (*yughdafu*) on the bird or birds. *Milqaf* must be some implement by means of which the birds were "seized quickly", perhaps a kind of small net fastened to a pole or stick. Linguistically Kirmilî rightly supposes *dushâkh* to be a sort of two-prong fork, as it is still used for fishing on the Euphrates and on the Tigris. And indeed to mention this implement immediately after the lime-rod may suggest such reasoning. Still, to my thinking *dushâkh* may quite probably also be the name of a net, that is a net attached to a two-prong fork at the top of a pole. Here follow the nets (*dâm*), so often mentioned in Persian poetry, which were used both with decoy-birds (*Târikh-i mubârak-i Ghâzânî*, ed. Jahn, in *Gibb Mem. New Series* 14, 1939, 187, 13) and with grains of corn (Rûmî, *Mathnavî* 6, 526 sq., Sa'dî, *Gulistân*, ch. 3, ed. Furûghî 106, ult.). Birds were also stupefied with prepared food (Ibn Qutayba, *Uyûn al-akhbâr*, Cairo 1925-30, 2, 94 sq.). Falcons were used for pheasant-shooting (Mu'izzî 111, 2429). Water fowl were sometimes caught by a fowler who hiding under a pumpkin moved extremely quietly

the cage with the decoy-bird in the branches of a tree, himself hiding at some distance; when a bird alighted on the tree the fowler cautiously reached up his lime-smeared rod till he could touch the bird and besmear its wings with lime, thus making it impossible for the bird to fly off. If the bird was perched too high up... the fowler used several sticks of reed which with extreme caution very slowly could be pushed one piece into the next, thus be made longer and longer, till the extreme end of the lime-smeared rod reached the bird." We have a pictorial representation of such a fowler (P. Schazmann, *Sur la mosaïque du cortège rustique à Bossaye*, in *Revue historique vaudoise* 40, 1932, 327 sq., Henri Stern, *Représentations gallo-romaines des mois*, in *Gallia* 9, 1951, 21 sq.; reference given me by Mrs. V. Clairmont-von Gonzenbach, Ph.D., Athens). The word for lime-twigs in Greek is *donax* and in Latin *harundo* or *calamus*, but also *virga*; the lime-twigs, therefore, may sometimes have been of reed, sometimes of wood, but mostly it was a reed. The same holds true in mediaeval Orient, where we have here *qaṣab al-dibq* (Bernhard Lewin, *Der Diwan des 'Abdallāh ibn al-Mu'tazz*, in *Bibliotheca Islamica* 17 d, 1945, Teil IV, 13, in the heading), there *'ūd, 'ūdān al-dibq* (Nuwayrī 10, 351, 12). Kushādjim (ob. 350/391 or 360/971), apud Nuwayrī 10, 352, 13-16, pictures the lime-twigs as

حوامل للطير مُمسكات	تعلق الأحاب	بالحبّات
كأنها في النعت والصفات	أذنا ب ما دقّ	من الحيات
أغدر بالورق المغرّات	فيها من القيان	بالقينات
فهنّ من قتلى ومن عناة	بلا فكاك	و بلا ديات

Whether some sort of wood cudjels (*chumâq*) were used in Persia for bird-shooting I do not know. Albert von Le Coq, *Volkskundliches aus Ost-Turkistan*, Berlin 1916, 41, mentions such projectiles of tamarisk wood, but only in connexion with hare hunting. The dictionaries mention such projectiles made of almond wood. The ancient Egyptians used them extensively for fowling (A. Wiedemann,

Nizâmî, *Haft paykar*, ed. Ritter-Rypka, ch. 25, 33). It is ascertained both in Arabic and Persian that these balls were made of mud (Reinaud, in *JA* 1848, 2, 217, n. 4, 'Awfî, *Lubâb* 2, 378, 14-15/ed. Nafisî 511, 16). The shaft of the cross-bow was made of wood (Reinaud 214, Nuwayrî 10, 350, 6), of iron (Reinaud 214) or of reed, more exactly bamboo reed (*khayzurân*, Nuwayrî 10, 348, 18). In ancient times already the cross-bow was of reed, therefore called *harundo* and, in Greece, *lathrobolos donax* (Daremborg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités* 5, 685a). One day Mubarrid saw the poet Di'bil on the shore of the Tigris shooting sparrows with a cross-bow (Ibn al-Mu'tazz, *Ṭabaqât al-shu'arâ'*, Cairo 1956, 265, 1-5). Doves too were shot with the cross-bow. This is attested by Djâhîz, *Ḥayawân* 3, 219, 1-2, and may be concluded from the fact that in the same work (*Ḥayawân* 3, 192) in the dove sport the shooting with the cross-bow was forbidden, further from the following verse of Awḥadî (ob. 737/1337-38) in Ḥamdullâh-i Mustawfî's *Târikh-i guzîda* (Browne in *JRAS* 1900, 737, not given in the facsimile edition of the *Gibb Mem. Series* 14, 1, 816):

چون کبوتر بطیپدم که مرا غمزه او بکمان مهره ابرو چو کبوترزده بود

Even if this weapon did not unfailingly mean the death of the bird, it was used none the less in order to disable the birds from flying and to kill them afterwards. This applies also to the lime-twig (Arabic *dibq*). Djâhîz (*Ḥayawân* 3, 219, 1) uses for fowling with the lime-twig the denominative verb *tadbîq* and lets us know in the same passage that doves in particular were caught with it. In ancient times birds were caught with lime (*ixos, viscum*) in three ways: Either a corn-stalk smeared with lime was laid on the ground, and the fowler waited till some bird having besmeared itself with it was unable to fly off; or a pole with lime-smeared rods was put up in an open field, and having a decoy-bird hidden in a covered cage near by, the fowler waited for a bird to alight on a rod (Zacher, *Leimruten*, in *Hermes* 19, 1884, 432 sq.). The third way is described by Hugo Blümner, *Die römischen Privatalertümer* 527, like this: "The fowler hung

sont ses attributs essentiels(1).

Encore un sens, qui est plus que celui du nom et moins que celui de l'être existant concrètement: "Peut-il y avoir un triangle équilatéral construit sur une ligne dont les deux extrémités sont les centres de deux circonférences et sont de plus unies par les intersections"(2). On cherche alors "son existence en soi"; "existence" est rendu par l'abstrait forgé à partir de *hal*, *haliyya*, qui convient particulièrement bien ici pour éviter *wudjūd* dont le sens est concret, employé comme tel quelques lignes plus haut(3). Ici la réponse appartient à la géométrie, et ce n'est pas un rapprochement fortuit, comme on le verra en examinant les diverses sortes de démonstrations: la démonstration géométrique y est comprise.

On remarque tout d'abord qu'il y aura évidemment deux sortes de démonstrations répondant aux questions. Laissant de côté la question *mā*, puisqu'il n'y a pas de démonstration de l'essence, et la question *'ayy* implicitement contenue dans *hal*, il reste à démontrer l'existence soit de la chose, soit de ses attributs, soit du fait et la cause, ceci pour répondre à l'interrogation *lima*.

La démonstration causale porte simplement le nom de *burhān lima*. Selon la vocalisation de l'édition égyptienne du *Shifā'* (p. 78, etc.), et celle de la traduction française du *Livre de Science* (p. 82), la démonstration existentielle s'appelle *burhān 'inna*, *'inn* quand le texte n'est pas vocalisé. Ceci demande plus de réflexion, d'autant que l'on trouve non seulement *'inna*, mais encore *al-'innu*, avec les deux autres cas des substantifs déterminés par l'article, mais pas de

1. *Manṭiq*, t. V, pp. 261 et 262; introd. p. 41.

2. Cet exemple est employé dans un contexte différent, *Dāneshnāneh*, éd. Téhéran, 1331/1371, p. 85, traduction française par H. Massé et M. Achéna, *Le Livre de Science*, t. I, p. 58: deux circonférences égales étant tracées du point A et du point B réunis par une droite égale au rayon de la circonférence, se couperont aux points C et C' distants du centre de cette même longueur du rayon. On a donc un triangle équilatéral ABC. On peut en avoir un second ABC'.

3. P. 262

reuse que le latin *an*.

Avicenne classe les questions dans un autre ordre, inspiré par le chapitre suivant d'Aristote(1). Avant tout l'existence; puis le pourquoi, qui conduit à se demander quelle est l'essence, enfin le fait ou manière d'être, qui se rattache soit à l'essence, soit à l'existence, selon que l'on entend: l'essence peut être ainsi, ou: de fait, elle est ainsi; autrement dit on s'enquiert en dernier lieu de son existence partielle, et cette interrogation se rattache à l'existence tout court. Restent donc pratiquement trois questions. Avicenne admet cependant que l'on peut demander d'abord *mā* (p. 262, l. 1), ce qu'est la chose, si on entend par là le sens de son nom, notion indispensable à toute recherche ultérieure. La réponse donne alors une définition nominale, sans introduire au cœur du sujet comme le fait la définition essentielle répondant à la troisième question.

La recherche commence lorsqu'on pose la question de l'existence. Celle-ci se subdivise, selon que l'on veut demander simplement (au sens absolu) si la chose existe, '*ala 'l-iḥdāq* (ou *muḥlaqan*), ou bien, dans une interrogation restreinte, *hal muqayyad*, demander si cette chose est ainsi. Exemple du premier cas: Est-ce que Dieu existe? C'est-à-dire: est-il ou n'est-il pas? Exemple du second cas: Est-ce que Dieu est créateur du mal? C'est-à-dire: existe-t-il avec une telle attribution? De fait, est-il ainsi? D'où résulte ceci: "La question *al-'ayy* est implicitement contenue dans *al-hal al-muqayyad*, l'interrogation restreinte, qui ne demande que la distinction, soit par les attributs essentiels, soit par les propres"(2). La première interrogation, sur l'existence au sens absolu, est appelée "simple", *al-hal al-bastī*, et la seconde "composée", *al-hal al-murakkab*, car elle concerne d'une part le sujet, et d'autre part ce qui lui est attribué; elle demande quels

1. II, 2, 89 b 36-90 a 15. Les quatre questions sont aussi étudiées *Ishārāt*, pp. 85-86 du texte arabe, éd. Forget, pp. 234-237 de la traduction française.

2. *Nadjāt*, pp. 105-106.

La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne

A.-M. Goichon

La récente publication d'une grande partie de la "Logique" du *Shif'â*(1) éclaire d'un jour nouveau des points laissés dans l'ombre par les résumés que sont la *Nadjât* et le *Dāneshnāmeḥ*, et par les explications fragmentaires que fournissent les *Ishārāt*; quant au *Manṭiq al-Mashriqīyyīn*, les pages qui en sont parvenues jusqu'à nous ne contiennent même pas toute la logique de la proposition. Faute de l'élaboration plus mûrie qu'elle nous eût sans doute apportée, le premier état de la pensée d'Avicenne nous apprend déjà beaucoup. Une seule théorie en témoignera ici: la démonstration de l'existence. Elle conduit à quelques constatations inattendues.

*
*
*

La question de l'existence se trouve au chapitre classique des quatre questions scientifiques énumérées par Aristote dans les *Seconds Analytiques*(2): le fait (la chose est-elle ainsi?) le pourquoi (pourquoi est-elle ainsi?) l'existence (existe-t-elle?) ce qu'elle est (quelle est son essence?). Cela correspond en arabe aux quatre interrogations suivantes: 'ayy, quelle sorte de?; lima, pourquoi?; hal, est-ce que?; mā, qu'est-ce? L'expression française "est-ce que?" rend *hal* d'une façon moins heu-

1. Le Caire, 1952-1960, 5 vol. in 4°. La Logique de la proposition n'est pas encore parue.

2. II, 1 et 2, 89 b 21-90 a 34: *oti, quia est; dioti, propter quid; ei esti, an est; ti esti, quid est*. Dans le *Manṭiq* du *Shif'â*, t. V, *maqāla* IV, *faṣl* 1, pp. 261-269.

قسمتی را که مربوط به دوره دوم (deuxième période) است بفارسی ترجمه می‌کردم و می‌فرستادم در مجله‌ای در طهران بچاپ برسانند. من همیشه بدوستان جوانم که ادعای نویسندگی دارند گفته‌ام و می‌گویم که ماملتی هستیم زراعتی و با احتمال قوی باز هم مدت‌ها زراعتی خواهیم بود و شما که مدام موضوعهای غریب و عجیب بر طبق اصول فروید (Freud) و سارتر (Sartre) و کافکا (Kafka) پیدا می‌کنید و مثلاً داستان می‌نویسید در باب عشق‌بازی برادری با خواهرش آیا هرگز بفکر افتاده‌اید چند مای بروید در دهکده‌ای زندگی کنید و بازندگانی اکثریت کامل هموطنان مای یعنی دهاتی‌ها و دهقانها که هزاران سال است بماهه نان داده‌اند در حالی که خودشان گرسنه بوده‌اند آشنا بشوید و بعد زمانی بنویسید در خصوص زندگانی آنها از خوب و بد و قصد عمده‌ام از نوشتن داستان «شاهکار» و شرح زندگانی عموحسینعلی جزاین نبوده است. در ایران ماهنوز کاملاً در همان مرحله اول (la première période) هستیم و نویسندگان جوان و شعرای جوانان خیال می‌کنند هر چه بیشتر فرنگی مآب باشند افتخارشان بیشتر می‌شود... (ژنو-۱۰ اکتبر ۱۹۶۰)

Swift..." (Venne, op. cit.).— Mao Touen (né en 1896), admirateur de Zola et de Tolstoï, écrit: "J'ai fait l'expérience des difficultés de la Chine en ébullition, j'ai ressenti les dangers de la désillusion et toutes les contradictions de la vie humaine, jusqu'à en devenir pessimiste..." (Kaltenmark, op. cit.).

Mais la grande guerre à outrance (dès le 7 juillet 1937) entre les Chinois et les Japonais a changé la situation de fond en comble. J. Prusek la regarde comme début d'une "deuxième période" dans la littérature chinoise moderne. La plupart des écrivains, dit-il, "n'hésitait pas à quitter au moment décisif les demeures et la manière de vivre européenne dans les villes du littoral pour se fixer pendant des années dans les villages de l'intérieur du pays et y vivre en paysan..."

Le savant tchèque y voit un développement nécessaire et conséquent. Tout ce qui se passait après (la guerre civile, la République Populaire) n'était que la réalisation successive d'un but, exprimé depuis longtemps par la formule des réformistes: "De la révolution littéraire à la littérature de la révolution!"

Les tendances actuelles de la littérature chinoise contemporaine, en quoi consistent-elles? Elles sont caractérisées, selon J. Prusek, "par le désir de se rapprocher du peuple, de le servir, de parler sa langue, de se faire comprendre par lui... par une renaissance des formes artistiques populaires. Ces nouvelles tendances ont surtout contribué à affaiblir l'influence exercée sur l'art chinois par les formes et le style des œuvres étrangères, et l'art de la Chine de nos jours est donc plus national et plus proche des vieilles traditions chinoises que celui de la période précédente..."

Je fis part du contenu du traité de Prusek à Monsieur Seiyed M.A. Djamâlzâdeh (م.ع. جمالزاده) en lui posant cette question: est-il possible d'établir un parallèle entre les problèmes des littératures modernes en Iran et en Chine? Voici sa réponse:

آنچه در باب ادبیات چینی نوشته‌اید بسیار خواندنی و سودمند است. ای کاش

پست کاغذ هوائی برای عموم ایرانیان نسبتاً گران است و با آن پول میتوانند یک دانه نان بخرند و در ایران آدمهای ثروتمند کتابخوان نیستند خوانندگان ما بیشتر جوانان (پسر و دختر) و معلمین مدارس و کاسب کارهای جوان که که قدری سواد دارند هستند ... ولی میدانم که نسبتاً کتابهای مرا زیاد میخوانند ...

Mais n'oublions pas: Djamâl-zâdeh, cet écrivain "le plus connu de l'Iran" (comme B. Alavi بزرگ علوی, un autre exilé le qualifie) est une exception. Même Hedâyat dit de soi-même:

... پیوسته عدم موفقیت نصیب من بود ... («سخن» ۱۳۳۷/۹) et le professeur S. Nafisi (س. نفیسی) écrivait en ۱۳۲۹/۱۹۵۱ ces mots amers:

... تا جایی که من میدانم ایران یگانه کشور جهان امروز است که در مدارس آن آثار نویسندگان و گویندگان معاصر را نادیده میگیرند ...

(دیباچه «نثر فارسی معاصر» تدوین ایرج افشار)

Dans l'épilogue d'une anthologie de poésie (parue en ۱۳۳۶/۱۹۵۷) l'éditeur, Endjawi-Shirâzi (انجوی شیرازی), prononce le jugement suivant:

... و حال آنکه هریک از کتب نثر جدید نویسان (جز دوسه تن نویسنده مشهور معاصر) بیش از چند صد نسخه چاپ نشده و همان چند صد نسخه هم طالب و خریدار نداشته است ... («سفینه غزل» باهتمام انجوی)

F. Kâr (ف. کار), l'éditeur d'une anthologie de prose moderne (۱۳۳۳/۱۹۵۴), déclare dans la préface:

... و برآستی که این سه تن (صادق هدایت و بزرگ علوی و صادق چوبک) اگر در دنیای لاتین دیده گشوده بودند و آثارشان بلا تین نوشته شده بود اکنون زندگی درخشان و پر سعادت و همچون ارنست همینگوی (Hemingway) و جون اشتین بک (Steinbeck) داشتند ... و غیره («پنج شعله جاوید» بانتخاب فریدون کار)

Nous rencontrons le même pessimisme, la même amertume, la même imitation des idées occidentales dans la littérature chinoise de la "première période" (avant ۱۹۳۷). Un critique chinois juge de Lu Hsin (mort ۱۹۳۶) par exemple: "En France il aurait été un Voltaire, en Russie un Gorki ou un Tchekhov, en Angleterre un

reconnu très tôt l'influence si grande (avantageuse ou dangereuse) de l'écrivain et de la littérature moderne sur le destin politique des peuples. Il en dit:

... و هم چون انسان عموماً بخواندن چیز های رومان مانند راغب و ذاتاً مایل است از این راه میتوان هر گونه تبلیغ «پروپاگاندا» سیاسی یا غیر آنهم نمود و البته اگر مثلاً الجزایر چندین نویسنده ماهر داشت که کتابهای آنهم مانند رومانهای سنکیویچ لهستانی در اروپا و آمریکا مشهور بود هر یک از آن رومانها کار چند فوج قشون و چندین صد نطق فصیح و غرا را مینمود...
(«یکی بود و یکی نبود»)

Dans un traité très intéressant intitulé *La nouvelle littérature chinoise* (Archiv Orientalni 27/1, Prague 1959), le sinologue tchèque J. Prusek cite un discours de Mao Tsê-tung lui-même, d'après lequel "sans une littérature et sans un art accessibles à tout le monde, la révolution ne pourrait jamais se répandre et ne pourrait remporter la victoire finale..."

Prusek partage l'histoire de littérature chinoise moderne en deux périodes. Pendant la première période (1919-1937) "les œuvres littéraires ne trouvaient de lecteurs que parmi les intellectuels et surtout les jeunes"; les tirages ne dépassaient guère 2000 exemplaires (2 ou 3 éditions tout au plus), et une grande partie des écrivains vivait en exil "n'étant chez lui ni en Chine ni dans les pays occidentaux".

Est-ce qu'on ne doit pas constater une situation un peu analogue en Iran? Le publiciste A.A. Kasmâi (علی اکبر کسمائی), en comparant S. Hedâyat (ص. هدایت) avec M. A. Djamâlzâdeh (جمالزاده), "les deux plus grands représentants de la littérature iranienne contemporaine", finit par écrire:

... آن دوران ایران مرد و این دوران ایران زنده است... («سخن» ۶/۱۳۳۸)

Quant aux lecteurs iraniens, mon vénérable ami, Monsieur Djamâlzâdeh, m'a fait savoir les détails suivants (lettre du 15 août 1960):

... کاغذ زیاد نمیرسد و حتی خیلی کم میرسد و فراموش نباید کرد که قیمت

livres occidentaux (français et anglais surtout). Un seul écrivain chinois Lin Chou (1852-1924), traduit pour donner un exemple... "quatre-vingt-treize livres anglais, vingt-cinq français, dix-neuf américains, six russes et une douzaine d'autres d'origines diverses. Grâce à lui, les Chinois firent, pour la première fois, connaissance avec Daniel Defoe, Swift, Walter Scott, Dickens, Victor Hugo, A. Dumas père et fils, Balzac, Tolstoï et bien d'autres romanciers..." (M. Kaltenmark, *Littérature Chinoise*, Paris 1955).

Et en Iran? Je cite S. Nafisi et A. Dast-Ghayb:

... نخستین کتابی که از زبانهای اروپائی در ایران بفارسی ترجمه شده در ۱۲۶۳ قمری (۱۸۴۷) یعنی ۱۱۶ سال قمری پیش ازینست.... از مورخ و نویسنده معروف فرانسوی ولتر ...

(س. نفیسی در «نشریه وزارت امور خارجه» ۱۳۳۹/۱۱)
... از دوره ناصرالدین شاه بعد که آثار ادبی و اجتماعی اروپائی از جمله «کنت مونت کریستو» و «سه تفنگدار» و قسمتی از رساله فیلسوف فرانسوی «رنه دکارت بنام» گفتار درباره روش، و غیره بزبان فارسی ترجمه شد تغییر عمده‌ای در جهت نشر فارسی داده شد... (دست غیب در «پیام نوین» ۱۳۳۹/۹)

Dès le début de cette évolution, on ne peut plus ni en Iran, ni en Chine séparer les problèmes littéraires de la situation politique et sociale. La "Société d'Etudes littéraires" à Pékin (1921) s'efforçait de réunir tous les écrivains partisans de la réforme. "Nous nous opposons, proclamaient-ils, à ce que la littérature soit un divertissement, un amusement, ou une occupation pour les heures de loisir. Son objet doit être les larmes et le sang produits par l'oppression..." (Kaltenmark, op. cit.).

Concernant la même tendance en Iran, R. Shafaq (ر. شفق) (*Histoire de la littérature iranienne*) écrit:

... از موضوعات تازه‌ای که داخل ادبیات گردید افکار آزادی خواهانه و عقاید اجتماعی و سیاسی و فکر تساوی حقوق سیاسی و مسئله آزادی افکار و حریت مطبوعات و احساسات وطن پرستانه است که الحق در نظم و ثرجلوه خاصی نموده ... (ص ۳۸۰)

Et Djamâl-zâdeh, dans la même préface déjà citée, avait

Les origines de la méditation shi'ite sur Salmân et Fâtima

L. Massignon

A la suite de recherches prolongées sur le *Mithâq*(1), la *Mubâhala* et le *Mâlik Yaum al-Dîn* (=le Covenant, la proposition d'ordalie de Médine et le Roi du jour du Jugement), nous pensons que la théorie de l'histoire qui est au fond de la pensée sociale shi'ite..., découvrir, dans chaque génération le Représentant légitime de Dieu sur la terre, l'Imâm, pour le vénérer (comme les âmes prédestinées l'ont reconnu et vénéré lors du Covenant primordial, comme les élus ressuscités le reconnaîtront et le vénéreront au Jour du Jugement), cette théorie est née le jour de la *Mubâhala*, à Médine, en 10/631.

Rappelons brièvement la scène, la proposition d'ordalie faite par le Prophète à l'ambassade chrétienne venue du Najrân. De quoi s'agissait-il? Non pas seulement, au point de vue négatif, de nier que leur Chef spirituel, Jésus, fils de Marie, fût un "fils de Dieu charnellement" lui, formé de terre tout comme Adam (ce que les chrétiens ne contestent pas, d'ailleurs); mais, au point de vue positif, d'affirmer que si Jésus est le Messie pour la race juive (qui le renie), pour l'Islam, il n'est qu'un d'entre les prophètes chefs et fondateurs de communauté, le "frère" de Muḥammad, et que s'il est privilégié

1. Sur le "*Mithâq*", cf. notre étude dans les *Mélanges H. Ritter* (sous presse); sur la *Mubâhala*, notre étude dans l'*Annuaire de l'Ec. des Hautes Etudes* (5^{me} section, 1943, pp. 5-25) rééditée et augmentée "la *Mubâhala* de Médine et l'hyperdulie de Fâtima", 1955, 35 pages (2 pl.); cf. R. Strothmann, "die *Mubâhala*, Tradition und Liturgie", ap. *Der Islam*, 1956, p. 5-29.

especially will be obvious. It is hoped that these few brief notes on a new, rich, and untapped source of information may encourage scholars to undertake the more detailed study that is needed.

the previous regime. This is followed by a description of the chief town, quarter by quarter and sometimes street by street, with the names of all the adult male inhabitants. Each person is indicated as married or single; if he is exempted from taxation on grounds of religious status (*imâm*, *khaṭṭb*, *mu'adhdhin*, etc.) or physical disability, this too is shown. Members of the *dhimmi* communities (Nestorians, Armenians, Jews, etc.) are listed separately, according to their communities and the quarters they inhabit. After the chief town, the districts and sub-districts of the province are enumerated in order, divided into towns (if any) and villages, with similar lists of inhabitants. For each unit the register indicates its legal and fiscal status, showing whether it belongs to the imperial domain (*khāṣṣ-i shāhī*), to the appanage of the governor (*khāṣṣ-i mīr-i liwā*), to a fief (*timar* or *zi'āmet*) to a freehold (*mulk*) or to a pious endowment (*waqf*). If the unit is part of a fief, *mulk*, or *waqf*, the name of the owner or beneficiary is given. For each town or village a list of revenues appears, with information as to the method of assessment, the yield, and sometimes the method of collection. Where the tax is assessed by *muqāsama*, as a share of the crop, the proportion and the amount claimed are stated, with a monetary equivalent. Orchards, fruit and vegetable gardens in and near the town, detached fields (*mezra'a*) in the country, are listed separately. So too are nomadic and semi-nomadic tribes.

Apart from the comprehensive registers, there are separate lists of various kinds of holdings, both detailed and synoptic (*ijmāl*). Among the records of the Iranian provinces we find registers of *waqfs* and of fiefs. The former contains lists of pious foundations, with copies of the foundation deed and statements of income and expenditure; the latter lists of *timars* and *zi'āmet*s, with the names of the holders and a statement of the revenues attached to each.

The value of these registers for the history of Iran and Ādharbāyjān for economic, administrative, and demographic history

Tabriz. 2 vols. numbers 904 & 908. 54.5 × 22 cms. 173 & 212 fols.

Mufaṣṣal. 1140 A.H.

From this list it will be seen that the surviving registers belong to three periods:

1) The reign of Meḥemmed III (1003-1012/1595-1603). There are two registers of this reign—an *ijmāl* (synoptic survey) of *timars*, or military fiefs, held by Ottoman *sipāhīs*, in the sanjak of Tabriz, dated 1006/1597-8, and an *ijmāl* of *waqfs* in the sanjak of Ganja, undated but bearing the Sultan's name.

2) The reign of Murād IV (1032-1049/1623-1640). There is only one register of this reign—a short list of *timars* and *zī'āmet*s—large fiefs—in a group of districts (*nāhiye*) of western Iran.

3) The reigns of Aḥmed III (1115-1143/1703-1730) and Maḥmūd I (1143-1168/1730-1754). Seven registers can be identified as belonging to this period. Ranging from 1139/1726-7 to 1148/1732-3, they obviously represent an attempt to organize the new provinces added to the Ottoman Empire as a result of Turkish intervention in Persia during the troubles that accompanied the break-up of the Ṣafavid state and the Afghan invasions. During the years 1135-1140/1723-1727 the Ottomans formed a number of new *eyālets*, which were however recovered for Iran by Nādir Shāh in 1143/1730. Registers compiled at this time include comprehensive (*maufaṣṣal*) of the provinces of Ardabil, Ganja, Hamadān, Kermānshāh, Khoy, Nakhtchevān, and Tabriz. An undated *mufaṣṣal* register of Ardalān almost certainly belongs to the same period. A two-volume *timar* register of Ganja, dated 1145/1732-3, refers to appointments made for the military campaign of that year, and lists the *sipāhīs* and their fiefs.

The most important type of register is the *mufaṣṣal taḥrīr defteri*, or comprehensive survey of population and revenue. These normally begin with a statement of the fiscal rules and usage of the province, often no more than a restatement and confirmation of the practice of

On several occasions parts of Iran and Âdharbâyjân were incorporated in the Ottoman Empire, and surveys were conducted to meet the needs of the Ottoman provincial and fiscal administration. The following registers are to be found among the volumes of the *Defter-i Khâqânî* in the archives in Istanbul (1).

Ardabil and Tabrîz. no 896. 54.5×20.5 cms. pages unnumbered.
waqf. 1139 A.H.

Ardalân. no. 1066. 57.5×24 cms. pages unnumbered. *Mufaşşal*.
Undated.

Ganja. no. 699. 51.5×18.5 cms. pages unnumbered. *Ijmâl* of
Waqf. Reign of Mehemmed III.

Ganja. no. 903. 46.5×16 cms. pages unnumbered. *Mufaşşal*.
1140 A.H.

Ganja. 2 vols. numbers 913 and 914. 34×13.3 and 54.5×19.5
cms. pages unnumbered. *Timar* appointments for cam-
paign. 1145 A.H.

Hamadân. 2 vols. numbers 906 & 907. 61.6×23.5 cms. 210
& 232 fols. *Mufaşşal*. Reign of Aḥmed III.

Iran Nâhiyeleri. no. 769. 42×14.5 cms. 40 fols. *Ẓi'âmet* & *Timars*.
Reign of Murâd IV.

Kermânshâh. no. 912. 61×23.5 cms. 168+46 fols. *Mufaşşal*.
Reign of Aḥmed III.

Khoy. no. 911. 55.5×21.5 cms. 226 fols. *Mufaşşal*. Reign of
Aḥmed III.

Nakhtchevân. no. 905. 53×20 cms. pages unnumbered. *Mufaşşal*.
1140 A.H.

Tabrîz. no. 668. 45×16 cms. pages unnumbered. *Ijmâl* of *Timars*.
1006 A.H.

* extant register, one of Albania, was edited by Halil Inalcik, *Hicri 835 Tarihli Suret-i defter-i sancak-i Arvanid*, Ankara 1954.

1. My thanks are due to Mr. Midhat Sertoglu, director-general of the *Bashvekdlet Arshivi*, for his courtesy and assistance.

Registers on Iran and Âdharbâyjân in the Ottoman *Defter-i Khâqânî*

B. Lewis

The *Defter-i Khâqânî* or *tapu* registers comprise the great surveys of population and revenue of the provinces of the Ottoman Empire, compiled from the 15th century onwards, and preserved in Istanbul and Ankara. Formerly in the care of a separate department of the government, the registers were housed in the Defterkhâne, near the Sulţân Aĥmed mosque in Istanbul. The greater part of them were transferred to the state archives, the *Bashvekâlet Arshivi*, in Istanbul, which now reports the possession of 1155 volumes. Another collection, of about 250 volumes, is to be found in the General Survey Directorate (*Tapu ve Kadastro Umum Müdürlüğü*) in Ankara. Odd volumes have also come to light in various places in former Ottoman provinces, and it may be hoped that further search will reveal others(1).

-
1. For descriptions of this material see Ö.L. Barkan, "Les grands recensements de la population et du territoire de l'empire ottoman", in *Revue de la faculté des sciences économiques de l'Université d'Istanbul*, II, 1940, 21-34, 168-79; idem, "Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'empire ottoman aux XV^e et XVI^e siècles", in *Journal of the economic and social history of the orient*, I, 1957, 9-36; Midhat Sertoglu, *Muhteva bakiñndan Bashvekâlet Arshivi*, Ankara 1955, 39-44; B. Lewis, "The Ottoman archives as a source for the history of the Arab lands", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1951, 139-155; L. Fekete, *Die Siyâgat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung*, Budapest 1955. Brief accounts will be found in the articles "Bashvekâlet Arshivi" (by B. Lewis) and "Daftar-i Khâqânî" (by Ö.L. Barkan) in the new Encyclopaedia of Islam. A complete register for Georgia was edited by S. Jikia, *Gurjistanis vilaietis didi dawthari*, Tiflis 1941. The earliest *

inaccessible à quiconque_

En ce lieu où chaque chose est solitaire
nous chanterons, le cœur serré, tous deux...

Dey 1301

(Décembre 1922-Janvier 1923)

Tu es peine, une peine si belle.
Sans prix sont mon amour et mon cœur,
je livre amour et cœur
 puisque à moi tu t'abandonnes.

Ô mensonge, ô peine, ô bien, ô mal, toi!
 Qui t'a dit: "Va-t-en?"
 Qui t'a dit: "Hors de ce chemin?"
 Reste la fleur au bout de la branche,
 le clair de lune sur le jardin.

Ô cœur des amants. Ô Afsàneh.
Enlumineuse de l'univers!
Toi qui tires de ton luth
un flot de musique éternelle.
Baiser, baiser aux lèvres des amants.

Cache-moi derrière les nuages
afin que les anges seuls entendent
ma voix dans les cieux;
que nul ne demande de moi cet écrit
sinon pour le graver au cœur de quelqu'amant
tourmenté.

Fais couler mes larmes sur sa joue
érige ma plainte en son cœur
infuse mon esprit anonyme là
où doit s'élever une lamentation,
jaillir une flamme échevelée.

Ah! Avance au long de cette étroite vallée,
l'abri le meilleur au sommeil des bergers,

Tout ce qui naît doit vieillir;
je suis un mensonge de bien plus antique naissance, moi!
Moi repoussée par les sages, appelée par toi,
Moi qui ai fait des solitudes de la montagne ma
demeure.

L'Amant Tout comme moi.

Afsâneh Et comme toi muette de douleur.
Chassant loin de mes yeux ce qui s'offre à ma vue.

L'Amant Car il n'est de cœur entièrement heureux.

Afsâneh Cette douleur a pénétré toutes les fibres de mon être...
Amant! Tout ce que tu viens de dire
a conduit le lingot d'or à ta pierre de touche.
Qu'importe le bonheur? Qu'importent les mots? Qu'im-
porte le but?
Cette branche, un jour, se trouvera stérile.
Mais elle est aujourd'hui gorgée de l'eau de cette
rivière.

Il n'est qu'une vérité bien établie:
être comme il fallait être!
Il est une erreur qui partout a trouvé son chemin:
tout en gardant les yeux clos, il faut être!
Ainsi sommes-nous, mais qui sommes-nous?

L'Amant Ah! Afsâneh. Que voilà une juste maxime.
Si quelqu'égarément est né de nous, c'est bien nous-mêmes.
Pour un temps, si loisir nous en est laissé,
davantage encore complaisons-nous ensemble,
unis de cœur, de langue et d'accent.

Tu es mensonge, mensonge délicieux.

J'ai toujours cherché dans ce monde trop vieux
refuge au cœur des vivants.
On vient d'ouvrir la porte de ce jardin
tandis que se referment sur les ronces des portes nombreuses.
Ton printemps apparaît avec toi.

Ma rose nouvelle?_Rose cachée pourtant
sous une branche d'épines.
Ton amant te retrouve
et fait de ton amour son inquiétude;
tous les oiseaux ne te connaissent pas.

Voici venir à toi ton rossignol misérable.
Voici venir à toi ton amant tourmenté.
Tu es tout aventure,
voici venir à toi celui qui quête l'aventure.
Toi, consolation des amoureux.

L'Amant Ô Afsâneh, je n'ai pas le désir
que l'on me cueille et que l'on m'aime...
Je suis l'enfant de la montagne, apporté par un nuage,
mieux vaut que l'on me laisse au bord de la prairie,
avec le printemps que j'ai dans les bras.

Je ne veux personne pour chercher refuge en mon cœur,
car ce cœur est le nid d'un autre cœur.
Et s'il reste stérile,
moi, je le crois fécond,
je suis heureux dans l'illusion et le rêve.

Afsâneh Amant! je suis une illusion plus séduisante
que tout ce qui peut donner l'illusion, moi!

ou bien rester muet comme la nuit.

On peut encore, comme les esclaves, docilement
écouter et obéir_mais
l'amour à chaque instant cherche son essor,
l'intelligence chaque jour découvre une autre énigme,
voilà le conflit de l'homme.

Du moins il reste, et tout est là,
que nous sommes de moitié dans cette entreprise.
Si même cent formes diverses émanent du cœur,
leur ombre se dessine sur le mur de telle sorte
que l'on voit, mais que l'on continue à chercher.

Allons! Engagés sur cette route, nous
ne savons rien de ceux qui l'ont déjà suivie.
Nous livrant à la joie, nous pourrons de concert
donner quelque autre tour à ce conte
(bien et mal, voilà tout ce qui reste de nous).

Tu m'aimes, je t'aime aussi,
que signifient cet orgueil, cette effronterie, ces manières?
Tu me repousses du pied et tes mains m'attirent vers toi,
veux-tu donc te jouer de moi?
Me tourner en dérision?

Rose fraîchement éclore! Tu
t'es vite fanée,
mais sous l'exhubérance de la jeunesse;
plus un être a de vie, plus tôt lui vient la mort.
Et de tels êtres m'attirent.

tout le charme de la vie est là.

Que s'ajoute le poids d'un mal à celui de cent autres
maux

si tu veux entendre une vérité
et voilà que s'abolit ce corps douloureux et lamentable.
Seule en subsiste une langue éloquente
exprimant l'amour en d'autres termes.

Hâfez...quelle fraude et quelle imposture
que ces contes de vin, de coupe et d'échanson?
Tu peux bien gémir jusqu'à la fin des temps, je refuse
d'admettre
que tu croies en cet amour éternel
Moi, je n'aime que ce qui passe!

Je m'y perds! Moi, toi, qui sommes-nous?
De quel antique tonneau vient notre ivresse?
Que de chaînes n'avons-nous brisées,
sans pourtant échapper à celles de l'illusion.
Ris donc dans ton ignorance et pleure donc en vain.

Ô Afsâneh! Laisse-moi dans mes larmes:
un feu brûle qui me consume l'âme.
Je ne suis plus maître de mes pleurs.
Qu'y faire? Je n'ai tiré d'autre leçon
des vagabondage du cœur, de la chanson de l'âme.

Afsâneh Amant! Ce langage est-il si nouveau?
Que de mots ne peut-on dire!
On peut aussi, comme un flocon de fumée,
dessiner l'hésitation sur le ciel,

des caravanes aux cloches mélancoliques.
je suis las de marcher, dans le désert!

J'ai vu des visages maladifs
à la lueur d'une lampe mourante,
et comme un *mîhrâb* accoutumé aux deuils
je devenais tout oreille à une plainte secrète.
Comme un mur, lourd et muet.

Les cimes déchiquetées des montagnes se sont effondrés.
Le torrent a hurlé.
La tourterelle a perdu son nid.
Et le merle prospère dans les ruines,
sans plus penser à sa compagne.

Qui pourrait donc m'aimer
sans chercher sa propre satisfaction?
On ne chasse que pour soi.
Nul ne cueille rose sans parfum.

L'amour qui ne prétendrait ni plaisir ni profit n'est
qu'un mirage.

Celui qui sur le tard revêtit la tunique des mystiques
et chantait sans relâche des chants éternels,
il n'était amoureux que de sa propre vie
sans le savoir. Sous l'habit d'Afsâneh,
il se trompait lui-même.

Quelque esprit subtil rira de ce que j'affirme;
m'objectant: "Au delà de ce monde, il en existe un autre!"
L'homme créé d'une vile argile—
est captif d'amours mystérieuses,

ou un illusoire dessin tracé sur la face de l'eau.
L'amour, un délire de malade,
quelque vision puisée dans le vin pur.

Ô compagne de route—quelle confusion!

Sur un rivage désert nous
courions; nous étions heureux.
D'une haleine matinale et joyeuse,
nous chantions des chansons d'allégresse,
Non point la complainte de la séparation.

La tribu transhumait à nos côtés.
Nous allions, la torche à la main, nous tenant embrassés.
Montagnes. Hommes hardis et libres;
la tête haute, le front sévère.
Nos troupeaux nous avaient précédés.

Jusqu'à l'aube brûlait le feu,
Le vent las passait en chantant.
Il semblait que dans cette vallée étroite,
quand les uns s'en étaient allés, d'autres restaient
sous le mur de cyprès et de buis.

Ah! Afsâneh! En moi je porte un paradis
comme une ruine, en ma poitrine.
Ses eaux viennent des sources humides de mes yeux,
sa terre, d'une poignée de ma cendre.
Et ne t'abuse point si je parais ne pas brûler.

En ai-je vu, des matins lumineux,
aux fleurs riantes, aux forêts denses!
Des nuits aux lunes tristes,

Au pied de ces collines bien cachées,
maintenant glapit le renard.
Montagne et forêt semblent ici ne plus être
rien d'autre qu'un théâtre pour les renards.
Chaque oiseau dort sur une branche.

Afsâneh Chaque oiseau frileux blotti dans son refuge,
la nuit pareille à un cœur ivre d'amour...

L'Amant Accablé par ce monde, ô Afsâneh,
les yeux clos vaincus par le sommeil.
Dans un autre rêve abîmés...

Laisse-moi. Laisse donc ce cœur
qui n'a connu que trop de tristes songes.
Amant, amour, aimée, univers,
il n'a rien vu qu'en rêve.
Je suis l'amant, je dors et je ne sais plus rien!

La rose en ses atours joue les coquettes.
Le rossignol amoureux, les consolateurs.
La joue qui n'a point encore brillé se flétrit, frustrée.
Dis-moi, quel est ce désordre, quel est ce mystère?
L'espace d'un souffle, et tant d'efforts!

Laisse-moi, Afsâneh, demander
à cette étoile mille choses:
Comment est éclos cette rose rouge?
Qu'en est-il advenu?_et maintenant quelle est la cause
de sa plainte?
Dans le souffle du vent, comment s'est-elle fanée

Ce que j'ai vu était un rêve,

Encore une rasade pour mon salut!

Afsâneh Encore combien de larmes vas-tu verser,
infortuné amant!

L'Amant Si je n'en verse point
Comment me délivrer?
Comment me dresser joyeux
et regarder en face le printemps?

Afsâneh Viens donc, cesse de penser
au principe et au terme de la vie
Perds la mémoire du passé
car pour tout celà l'univers entier ne mérite point
que tu deviennes le vil esclave de ton cœur.

L'Amant Hélas! Pourtant, comme uu serpent, cette douleur,
mort chaque fibre de mon âme.
Et moi-même, pareil aux serpents, je me tords de souffrance
Mon corps écrase mes os.
Comment m'y tromper, quand je le sens?

Mon cœur est le livre des cieux,
la sépulture des espoirs et des âmes.
En apparence il est tous les rires du siècle
et dans sa profondeur il y a des pleurs mystérieux.
Comment l'abandonner? Comment fuir?

Ô compagne de route! Les ténèbres reviennent.
On m'entraîne malgré moi.
Il brille une étoile à la manière
d'une flamme qui va s'étendre.
Le vent pousse une clameur forte.

qu'elle a cueillies en un bouquet
pour ses galants.

Sois hardi! Ne sais-tu que sans cesse,
à la dérobée, elle regarde vers toi?
Amant! Si le noir te plait,
voici ses deux yeux noirs
dont la langueur trahit l'émoi de son cœur.

L'Amant Va-t-en, Afsâneh! Mirages que tout cela!
Il n'est pour mon cœur ni désir comblé ni bonheur.
Voir, brûler, jouir,
quel rêve, quel songe étrange!
Mon cœur est joyeux dans l'ignorance, dans l'affliction
s'il est lucide.

Nul sourire n'est éclos de cette rose mienne
que n'ait mouillé quelque pluie de fiel.
Au bazar où tout se vend
J'ai tout donné en échange
de la joie d'un jour perdu.

Hélas, hélas, hélas!
Toutes les saisons sont obscures!
S'il me souvient du passé,
mes yeux voient, mais d'un regard fixe,
pleins de nostalgie et d'amertume.

Une inconnue a disparu en emportant mon cœur,
Ce cœur que maintenant je cherche sans repos.
Ivre encore du vin de la nuit dernière,
Je vais à l'aventure, titubant.

une brindille au bec.
La branche verdoyante chaque minute enfante
quelque pousse nouvelle, minuscule et jolie.

L'Amant A Sereyhâ, sur le chemin de Varâzoun,
le loup, furtivement, montre la tête.

Afsâneh Amant! Que dis-tu encore? Maintenant,
le loup (mais il ne s'attardera pas)
danse de la sorte dans la joie du printemps.

Le soleil d'or brille
sur la rosée de l'aube.
La rosée fait luire ses gouttelettes
comme autant de diamants, et les poissons dans l'eau
sautent sur la crête des vagues.

Toi aussi_ô désespéré_va-t-en joyeux,
car partout fermente le printemps,
car partout l'univers entre en danse.
Jusqu'à quand vas-tu pleurer?
lance des baisers à la ronde, car tout passe.

Le temps tourne et la mémoire s'en perd.
Sur le versant de cette montagne, regarde
les agneaux blancs et noirs,
écoute la musique de leurs grelots nombreux
qui chantent comme un cœur amoureux.

Au bord du pâturage de Bichel, la voici
frêle et riante assise,
rassemblant les fleurettes de toutes couleurs

Ce qui est passé, coulant comme une source délicieuse
fut, un jour, de même sorte qu'aujourd'hui.
Le secret? Saisis ta chance,
il y un trésor chez toi et tu t'affliges,
de quoi donc? Le gazon n'est-il pas joli?

En ce temps où le poirier sauvage
tranquillement laisse tomber son ombre sur le roc,
les alouettes dans la forêt lointaine
chantent à l'unisson
parce que l'une d'entre elles a belle voix.

Trêve de plaintes. Allons, regarde
de quelle façon l'hiver a fini.
Forêt et montagne revivent,
Le monde entier quitte son triste visage,
sa face s'illumine; il rit comme l'éclair

La neige massive s'entrouvre.
Le blanc des cimes se tache de noir.
Le berger sort de son abri
avec un rire de joie et de bonheur:
voici revenu le temps des vertes pâtures.

Amant! Allons, voici le printemps
La source menue bouillonne au flanc de la montagne.
Les fleurs sur la steppe jaillissent comme le feu.
La sombre rivière gronde comme l'ouragan.
La plaine se pare de sept couleurs.

Et l'oiseau qui construit son nid
chante sur la branche,

et la voici qui revient à la maison du cœur.

Afsâneh Amant! Dis plutôt qu'il était un hibou familier
des ruines de ce cœur.

L'Amant Oui, Afsâneh, un hibou lugubre
qui, à chaque moment, cette nuit, de ceux qui furent
évoque le souvenir, vainement.
Il se dresse là ainsi
que cette belle sur les ruines de Natol,
qui se tordait les mains de désespoir, l'œil en pleur.

Afsâneh Elle venait du Tombeau Sacré(1),
ô amant, en quête du chemin de guérison.

L'Amant Elle venait, dans son langage à elle,
dire l'histoire des disparus,
rejoindre les vivants dans leur morne souffrance.

Afsâneh Elle venait à la recherche
Ô amant, de qui l'avait abandonnée.
Mais à quoi bon? Dans ce désert,
la terreur à nouveau montre les dents.
Cette coupe doit être brisée.

Mieux vaudrait imagier maléfique,
tracer un contour autre et plus valable.
En ce monde, et dans cette ordonnance des choses
même le mal venu de toi ne peut ajouter au mal,
ni plus de noirceur mettre le blanc mieux en valeur.

1. Appellation d'un lieu de pèlerinage populaire.

L'Amant Mais, dans son rire, cette belle,
ivre, chantait et marchait d'un pas plein d'orgueil.
Cherchant un compagnon d'ébriété,
la coupe allait de main en main.
Quelle nuit! Une lune riante, un gazon tendre!

Afsâneh Ah! Amant. C'était à l'aube.
Le ciel dévoilait sa poitrine lumineuse.
La caravane joyeuse a passé son chemin
de ses cloches il ne subsiste que la plainte
et, de son feu, qu'un foyer refroidi.

L'Amant Les montagnes se tenaient droites
les vallées courbaient le dos comme des voleurs.

Afsâneh Oui, amant ils avaient chu,
ceux dont le cœur était épris, pleins d'épouvante.
Il me souvient d'un conte à ce propos:

Partout il y avait discorde, nuit et violence,
des hommes anéantissaient des hommes,
Au sommet des monts de Kapâtchin,
une braise a brillé à travers la fumée,
un enfant tourmenté est venu au monde...

Par souci d'amitié et de compagnonage,
j'ai retranché certains points de ce conte.
Là, une femme de berger a trop tôt
coupé le lien qui l'unissait à son nourrisson.

L'Amant Ah!
Quelle époque! Quelle délicieuse époque!
C'était celle du bonheur,

filait son coton tout en geignant,
le silence régnait, et l'obscurité de la nuit.

Au dehors, rugissait le vent froid.
Le feu brûlait dans le cœur de la hutte,
et soudain, une jeune fille sortit,
criant, en se frappant la tête:
"Ô mon cœur, mon cœur, mon cœur!"

Un soupir s'exhala de sa poitrine épuisée.
Elle s'effondra devant sa mère et fut bientôt glacée.
Cette jeune éplorée,
ne sais-tu ce qui l'a perdue?
L'amour qui détruit tout et l'amour, c'est moi.

C'est moi l'essence de la vie, c'est moi.
C'est moi la lumière du monde, moi!
Moi, Afsâneh, le cœur des amants.
S'il existe un corps et une âme, c'est moi, moi.
Je suis l'argile de l'amour, je suis née des larmes.

Te souviens-tu de cette ruine,
cette lointaine nuit, dans la forêt d'Alyo,
Tu me contais des choses anciennes
tout en couvrant de baisers des beautés nouvelles.
De ce temps-là, je t'ai aimé.

L'Amant Ce temps-là, dont il n'est resté sur la route,
comme d'un cavalier qui passe, qu'un peu de poussière...

Afsâneh Un cavalier rapide et lui passé, la route
ne fut plus qu'un lieu vide en forme de cavalier,
proie de cette solitude terrible.

Cette demeure de passion s'est effondrée,
Et lorsqu'il n'en est plus resté qu'un dessin sur le sol,
tous les yeux ont pleuré, mais non pas ceux du
diable!

L'Amant Ô Afsâneh, misérables ceux
qui ont fermé le chemin de la roseraie.
Le brin de paille supporte cent années d'ouragan;
la rose, un coup de vent la rend malade.
Ne retiens pas les mots que tu dois dire...

Parle le langage de ton cœur
même si nul ne l'approuve
Il est permis de ruser,
mais c'est péché pour qui sait
que dissimuler de crainte d'un blâme.

Ce langage est celui des désespérés
et non pas de qui cherche la gloire.
Qu'importe si nul ne le prend au sérieux?
Quant à nous qui nous consomons dans ce monde,
poursuivons notre propos.
Et qui donc vécut dans ces autres cabanes?

Afsâneh Nul autre que moi, ô amant ivre!
Tu as vu cette agitation, entendu l'appel
sous les toitures qui s'effondraient,
sur les murs qui demeuraient...

Dans une petite hutte de bois,
proche d'une ruine, (t'en souviens tu?)
une vieille paysanne

Oh! Que d'effrayantes nuits
où, à travers les nuées t'apparut
une silhouette inconnue,
qui d'une voix lugubre et déchirante
murmurait mon nom à ton oreille...

Amant, je suis cette inconnue,
je suis cette voix qui monte du cœur.
Je suis l'image des morts du monde.
Je suis un instant qui passe comme l'éclair,
La larme chaude d'un œil humide.

Que tentait donc dans ces montagnes
la main des hommes, souillée de terre?
Hélas! Depuis lors,
les habitants du monde n'ont plus rien récolté.
Les années se sont écoulées...

Une biche fugitive là-bas
a dépouillé une branche de ses feuilles...
D'autres voix se sont fait entendre...
La forme conique d'une hutte isolée.
Quelques têtes de chèvre dans l'herbe...

Plus tard, un vieux pâtre
dans ces ravins a cherché demeure.
Une légende naquit, dépourvue
de tout sens,
elle fit de moi sur ce chemin, sa signification.

Qui pourtant savait le secret
qui inspire au hibou même son chant lugubre?

a des années vécu dans le chagrin, la solitude.

Le conte d'un amant plein de crainte.
Je suis effrayante comme le div du désert;
les vieilles villageoises m'appellent
la goule qui fuit les hommes;
je suis née de l'inquiétude du monde.

Je fus, il était une fois, une jeune fille
délicate et jolie,
l'œil provocant,
je fus aussi une incomparable sorcière.
J'allai m'asseoir sur un tombeau,

d'une main tenant un luth sonore
et de l'autre, une coupe de vin.
Je ne jouai même pas mon air, ivre déjà.
De mes yeux noirs grand ouverts coula
une pluie de larmes sanglantes
au même instant s'enténébrait
à l'horizon le contour d'un nuage de sang.
Entre sol et ciel, il y eut
un concert de voix garves.
Une fumée s'élevait de la tente terrestre.

Vint le sommeil qui fit se clore mes yeux.
La coupe et le luth tombèrent de mes mains
le luth se rompit, la coupe se brisa,
je fus délivrée de mon cœur, et mon cœur de moi-même.
Je partis et tu ne m'as plus revue

sur moi, mon cœur et ma révolte.

Es-tu un monstre ou un visage de fée?

Inconnue! Qui es-tu donc, pour en tout lieu
avoir été compagne de mon infortune?

Pour que chaque fois que tes bras m'ont étreint
mon égarement se soit accru par toi?

Ô Afsâneh, parle, réponds-moi.

Afsâneh Trêve de questions, toi dont le cœur est en feu.

Tu n'as que trop dit, tu me déchires.

Je le crois, tu es ivre de peine

Quiconque souffre trop parle trop.

Amant, tu me connais bien!

Insaisissable à ceux dont le cœur est sans trouble
je suis une errante des cieux.

Hors du temps et de l'espace,

tout ce que je suis, je le suis pour ceux qui aiment.

Ce que tu dis, je le suis; ce que tu veux aussi.

Je suis un être d'antique expérience.

Docile aux appels des abandonnés.

La vieille mère m'évoque

pour faire trembler d'effroi les enfants dans la nuit noire.

Je suis un conte incohérent!

L'Amant Toi, un conte?

Afsâneh Certes.

Le conte d'un amant sans repos,

sans espoir, dévoré d'inquiétude,

qui de mélancolie et de veilles nocturnes

Ou ma nature secrète, toi qui n'as recherché
lustre, gloire ou renom?

Ou la fortune, puisque tu me fuis?

Chacun te rejette loin de lui,
ignorant que c'est toi l'éternelle.

Qui es-tu, toi de partout chassée?

Tu me cherchais sur un chemin secret, celui de l'amitié?

N'es-tu qu'une larme, toi, ou la douleur même?

Il me souvient d'une nuit de lune
j'étais au sommet du Nôbon,
le sommeil avait clos mes yeux tant le cœur me brûlait.
et ce cœur échappait au trouble de mes yeux.

Une bise froide courut au long de la montagne

et me dit:

"Enfant triste,

pourquoi donc quitter ta demeure

et te perdre en tel lieu?

Enfant, le genêt

fleurit si joliment dans cette étroite vallée...

Elle glissa ses doigts dans mes cheveux,
des doigts tendres, lents et amis
qui jouaient avec moi, las et misérable,
des jeux espiègles comme avec un enfant.

Afsâneh, es-tu donc cette bise froide?

As-tu assez ri

de mes beautés et de mes laideurs!

Et que de fois n'es-tu venue verser des larmes

A l'époque où, plein d'ivresse,
je livrais ma chevelure au vent,
n'était-ce toi qui, à l'unisson
de mon deuil et de mon désespoir,
faisais trembler la terre et le ciel?

Près de mes moutons, une sombre nuit,
je m'étais effondré, livide et malade;
n'as-tu pas été, alors, ce monstre,
ce fantôme noir répandant l'effroi, crachant du feu
et qui m'a fait hurler de peur?

Et, lorsque le printemps riait
à la verdure des ruisseaux,
sous les rayons de la lune éclatante,
au pied des rochers montagnards,
partout fêtes et combats n'étaient que pour toi

Le triste rossignol se lamentait.
Sur les herbes, la nuit faisait pleuvoir la rosée
Dans l'ardeur de l'amour le visage de cette belle
se teignait de rougeurs comme la fleur de la grenade.
Tu écrivais aussi une aventure...

Serais-tu donc mon aventure, Afsâneh
éperdue et qui partages ma souffrance?
Ou mon cœur tourmenté?
Ou encore mes deux yeux pleins de pleurs?
Ou encore le démon que de partout l'on chasse?

Serais-tu mon cœur en tumulte, toi,
à ce point méconnue et anonyme?

son visage en mes songes...quels songes!
Peuplés d'images de magie.

Ô Afsâneh, Afsâneh, Afsâneh!
Toi dont la flèche m'a choisi pour cible.
toi, la guérison des cœurs, le remède des afflictions
la compagne des pleurs nocturnes.
De moi qui brûle, que fais-tu donc?

Qu'es-tu donc? Ô toi cachée aux regards!
Toi, à l'affût au long des chemins!
Des garçons tout en plainte tes lèvres
tout en plainte aussi pour les pères!
Qui es-tu? Ta mère, qui est-elle, et qui ton père?

En me sortant du berceau,
ma mère disait ton aventure;
elle faisait sur mon visage ruisseler l'éclat du tien;
et mes yeux se fermaient, pleins d'extase, à ton évocation.
Je défaillais, hors de moi, fasciné.

Puis, lorsque peu à peu mes premiers pas
poursuivirent les jeux enfantins,
à chaque fois que la nuit venait,
près des sources ou des rivières,
au secret de mon être, j'entendais ton appel.

Afsâneh! N'était-ce toi,
à l'époque où dans les solitudes,
je courrais comme un fou, loin de tous,
en proie aux sanglots et aux larmes,
toi qui essuyais mes pleurs?

Ah! Que de longtemps on conte cette histoire:

“De la branche un oiseau s’est envolé
il n’en reste que le nid.

Des nids de cette sorte,
la main du vent tous emporte...”
Sur cette route il y a des voyageurs
qui souffrent et qui chantent de chagrin....
Celui-ci était quelqu’un d’entre eux.

Devant cette caverne effondrée,
sous ce ciel lointain, ces étoiles,
tant d’années vous avez mis en commun vos peines,
par un destin contraire déchirés
A toi allaient ses baisers, à lui les tiens...

L’Amant Tant d’années, nous avons mis en commun nos peines.
Tant d’années, comme gens épuisés de lassitude.
Pourtant, la vague échevelée qui allait
avait sur sa lèvre un conte de toi.
Et ta lèvre riait en elle.

Afsâneh Et moi, sur cette vague échevelée, j’ai vu
un être unique, en sa course angoissée.

Mais,

L’Amant j’ai rejoint un visage de rose
brouillé de cheveux confus comme une énigme
ou comme les tourbillons du vent.

Afsâneh Et moi, en cet instant, dissimulée à l’écart du chemin
je rêvais un rêve illusoire de lui.

L’Amant Ah! De loin, je couvrais de baisers

De tout ce qui fut déjà dit, il lui reste à dire
d'un cœur égaré le message qu'il détient.

Conte d'un rêve trouble.

Ô mon cœur, mon cœur, mon cœur!
Indigent, désespéré, digne de moi!
Avec tant de vertu, de valeur, de superbe,
Pour finir, que m'as-tu donné?

Un pleur sur la joue du chagrin...

Pour finir, ô mon cœur indigent, qu'as-tu donc entrevu
qui t'a fait fuir le chemin de la délivrance?
Oiseau délirant qui tant
as volé de branche en buisson
que te voilà sans force, abattu.

Tu pouvais, ô mon cœur, assurer ton salut
en évitant les pièges de la vie.
Tu as souffert; mais toi seul en es cause;
qui trouvais à chaque instant quelque autre voie, quelque
autre prétexte,
ô fou, pour me combattre.

Pour mieux, dans ton égarement et ta soif de souffrir avec
elle,
vouer à Afsâneh ton amitié.
Tout l'univers sans cesse la fuit;
toi seul l'accueilles,
elle ne saurait trouver victime plus docile.

Afsâneh De semblables victimes,
sur ce chemin glissant, nul n'en vit encore.

AFSÂNEH (I)

A Nezâm Vafâ

ce poème dont je sais qu'il n'est
qu'un cadeau de peu de chose. Il pardonnera
au montagnard sa naïveté et sa sincérité.

Nimâ Youchîdj

Dey 1301

Dans la ténébreuse nuit, un fou,
au cœur épris d'un reflet fugitif,
hôte d'une vallée froide et déserte,
semblable à la tige d'une plante flétrie par le gel,
raconte une histoire d'affliction.

Il a perdu le fil de son récit
où il est question d'appât et de piège.

-
1. *Afsâneh*. Littéralement, c'est la légende, le conte populaire où s'attarde un reflet des mythologies déchues. Mais c'est aussi, dans ce poème, tout le trouble et redoutable trésor de ces thèmes folkloriques qui résument et, au fond l'inconscient de chacun de nous, en plein siècle moderne, perpétuent malgré notre volonté de les refouler, les émois, les désirs et les terreurs de nos plus lointains ancêtres face au mystère de l'homme et des choses.

Nous avons donc préféré ne pas tenter de trouver un équivalent à "Afsâneh". Ce n'était d'ailleurs là que la moindre des difficultés proposées au traducteur par ce texte dont bien des passages s'enveloppent d'une obscurité voulue, chargée d'une poésie que nous regrettons de n'avoir pu faire pleinement apparaître dans cette tentative de transposition en français.

soldat), 1304; *Do nâme* (Deux Lettres), 1329. *Robâ'iyât*.

Oeuvres complètes: aux Editions Şafi Ali Chah, Téhéran 1334 (1955), 1 vol. et aux éditions *Keyhan*, Téhéran, plusieurs vol. dont le premier a été publié en 1339 (1961-62).

approprié, agréable à l'oreille lors de la récitation, en dépit de la différence de longueur des vers...".

*
*
*

Nîmâ (de son vrai nom 'Alî Esfandyârî) naquit en 1895 dans les montagnes du Mazanderan, à Youch; il devait par la suite choisir pour nom de plume Nîmâ (nom d'un ancien Sepahbod du Tabarestan) et pour patronyme Youchîdj (natif de Youch, *-îdj* étant le suffixe dialectal marque l'origine). Il passa la première partie de son enfance dans son pays natal, accompagnant les nomades dans leurs transhumances. Sa famille s'étant plus tard fixée à Téhéran, il fit ses études secondaires au Collège St. Louis, des R.P. Lazaristes. Ses tout premiers essais de versification de style classique datent de cette époque; c'est à cette époque aussi qu'il commença à subir l'influence de la poésie occidentale. L'amour que lui inspira une fille de tribu rencontrée pendant des vacances au Mazanderan, lui donna le choc qui fit éclore son talent. Ce ses années de jeunesse, Nîmâ devait conserver cette nostalgie de la vie simple des pasteurs, des torrents montagnards, des alpages en fleurs, qui fait passer un souffle si vivifiant à travers son œuvre.

Les années 1920-21 virent le jeune poète participer aux mouvements politiques qui suivirent la première guerre mondiale dans le Nord de l'Iran. Puis, ce furent les années de vie familiale et administrative à Téhéran: fonctionnaire de l'Instruction Publique, Nîmâ occupa plusieurs postes de professeur et participa, comme S. Hedâyat, à la rédaction de la Revue Musicale, publiée par les Beaux-Arts. Il termina sa carrière au service des publications du Ministère de l'Instruction Publique. Il mourut en 1960, profondément regretté par les disciples qui s'étaient attachés à lui et qui conservent pieusement le culte de son souvenir, tout en suivant la voie qu'il a tracée.

*
*
*

Bibliographie sommaire: *Qeşse-ye-rang parîdeh* (Conte pâle) 1299; *Afsâneh* (Légende), 1301; *Khânvâde-ye sarbâz* (La famille du

le modèle et le point de départ des recherches d'une jeune génération qui, riche de noms déjà célèbres, s'élève comme une branche gonflée d'une sève renaissante sur l'arbre vénérable des lettres iraniennes.

Nimâ a esquissé lui-même les grandes lignes de son art poétique dans un texte reproduit dans la préface du livre de A. Djennati-*'Aṭâi, Nimâ Youshidj, sa vie et son œuvre* (librairie Safi Alichah, Téhéran 1955). Nous en citerons ici quelques passages essentiels.

Après avoir établi une distinction entre mètre (*naẓm*) et rythme (*vazn*), le poète écrit: "Pour les classiques, le rythme avait un caractère uniforme et devait correspondre aux modes musicaux. Quant à moi, je me suis efforcé, au cours de ces années, de libérer le rythme de cette entrave et de créer une poésie en accord avec la *déclamation* naturelle et les sujets traités. Lorsque les auditeurs s'apprentent à écouter un poème, tout se passe comme si ils attendaient un accompagnement musical permettant de chanter; or, de nos jours et pour nous, la poésie n'est plus matière à chanson, elle est plutôt matière à exposer de caractère social.

"Le rythme doit constituer un *support* approprié à nos idées et à nos sentiments. Comme le langage parlé, le poème doit signifier. Même si l'on s'écarte du genre abstrait pour ne s'attacher qu'au genre descriptif et réaliste de la littérature poétique, on comprendra de suite la nécessité de vers tantôt brefs, tantôt longs. De même le rythme, tout comme la musique, doit comporter des accords...

"La rime, pour les anciens, répondait à une sorte de penchant musical; elle consistait en la répétition du dernier pied métrique du vers... Pour moi, la rime est un ornement qui préfigure en quelque sorte le thème qui va être traité et qui parachève la musique du langage naturel.

"La rime est liée à la phrase: si le sujet change, si une phrase nouvelle commence, la même rime ne convient plus...

"L'art consiste à trouver, pour chaque poème un rythme

Nîma Youchîdj

R. Lescot

Entre tant de changements survenus en Iran au cours du demi-siècle, l'un des plus considérables, comme aussi des moins connus à l'étranger, est assurément la révolution poétique amorcée par Nîmâ Youchîdj (1895-1960). Dès une époque où les audaces du vers moderne restaient encore neuves et contestées en Occident et généralement ignorées en Iran, ce génial écrivain, mû bien davantage par le besoin de s'exprimer pleinement que par quelque désir d'originalité, eut le courage de rompre avec la prosodie et les thèmes du passé pour chercher une voie neuve. Il adopta le vers libre, geste d'une témérité folle pour qui disposait de la gamme si riche et si parfaitement nuancée des mètres persans classiques.

Rejetant l'imagerie traditionnelle, les conventions sentimentales et mystiques d'une poésie millénaire, comme le langage qui en était le véhicule, il entreprit de dire dans une langue nouvelle, déroutante parfois, mais pleine de flamme, et d'emblée aussi parfaite dans son modernisme que celle de ses meilleurs devanciers les tourments de son cœur d'homme devant la vie, l'amour, la nature, les peines des humbles, la fuite du temps. Nîmâ retrouvait ainsi la sincérité et les harmonies profondes de la plus haute poésie persane; son tout premier essai, *Afsâneh* (1922), dont on lira plus loin la traduction, reste un de ses chefs d'œuvre. Publiés d'abord dans des journaux et dans des revues, puis en minces plaquettes, ses œuvres passèrent longtemps inaperçues, âprement critiquées lorsqu'elles cessaient de l'être et rarement louées. Elles sont devenues depuis lors comme en prose l'œuvre de Hedâyat.

celui de la Bibliothèque du Madjlis(1) peut dater des environs du IXme/XVme siècle(2).

Le *Nuzhatnâma* a dû jouir pendant un certain temps d'une réputation plus qu'honorable, puisqu'il a fait l'objet d'une imitation en 560/1164-5, le *Farahnâma-i Djamâlî*(3).

Il mérite encore l'attention. Shahmardân, amateur éclairé, esprit ouvert et curieux, a su s'intéresser aux aspects les plus divers de ce qui, de son temps, constituait la science. Son œuvre offre au lecteur moderne, sous une forme vivante et souvent agréable, des renseignements nombreux et instructifs sur l'activité scientifique et technique de l'Iran il y a huit cent cinquante ans.

1. Voir Y. Etessami, *Catalogue I* (1311 sol./1932), pp. 490-492, n° 784.

2. Un ms. d'une collection privée, qui peut remonter au Xme/XVme siècle, a été décrit par S. Nafisi, *Ahwâl wa ash'âr-i Rûdâkî*, t. I (Téhéran 1309/1930), pp. 27-28. Le *Nuzhatnâma* existe aussi à la Bibliothèque Nationale Malik.

3. Voir ci-dessus p. 220, note 1 et Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale*, t. II, pp. 91 et suiv., t. IV, p. 306.

introduit dans son livre une œuvre entière relative aux phénomènes atmosphériques et géologiques(1). Les récits appartenant à la légende de Rustam peuvent dériver, en partie, du *Shâhnâma* de Firdausî, mais l'histoire de son fils Farâmarz en est évidemment indépendante: les exploits de ce héros, dit Shahmardân, sont abondamment décrits dans les histoires et les chants pehlevs (fol. 123 a). On trouve, un peu plus loin, la mention de plusieurs auteurs invoqués à propos des légendes du cycle de Rustam(2): un "*muḥaddith*"(3) qui prétendit mener son récit du règne de Kayûmarth jusqu'à celui du bouyide Shams al-daula, prince de Hamadân, Abû l-mu'ayyad Balkhî, et un mu'allim nommé Pîrôzân, qui, sur l'ordre du kakouyide Farâmarz, fils de 'Alâ al-daula I, traduisit des textes pehlevs en persan; l'ouvrage de ce dernier auteur était considérable et pouvait compter quinze cents ou deux mille feuillets, Shahmardân en a vu des parties à Ispahan et à Yazd, et en a tiré des extraits.

On connaît une demi-douzaine de manuscrits du *Nuzhatnâma*. Celui de Gotha, décrit par Pertsch(4), est sans date, mais fort ancien. L'exemplaire de la Bodléienne, décrit par Ethé(5), est daté de 704/1304-5. Celui de la Société Asiatique du Bengale, décrit par Ivanow(6) est une mauvaise copie datant de la fin du XI^eme/XVII^eme ou au début du XII^eme/XVIII^eme siècle. Outre un petit fragment, qui se trouve à Vienne,(7) il existe encore plusieurs manuscrits en Iran;

1. Dizième *maqâla* en trois *bâb*, fol. 153 a sqq. Cet ouvrage d'Isfizârî a été édité par M. Mudarris Raḡawî, *Risâlati âthâr-i 'ulwî*, Téhéran 1319/1940.
2. Il y a ici une interversion dans le ms. Madjlis: ce passage commence fol. 127 a et continue fol. 128 b.
3. Dont le nom est altéré dans le ms. du Madjlis. A.N. Boldyrev, *op. cit.*, p. 80, lit. *Rustam-i Lâridjânî* dans le ms. de Gotha.
4. *op. cit.*, pp. 30-36 n° 10.
5. *Catalogue I*, pp. 906-908, n° 1480.
6. *Catalogue* pp. 650-651, n° 1358.
7. Voir Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften*. . . II, pp. 517-518, n° 1449, deuxième partie du manuscrit.

scientifiques.

Mais il y a aussi de bons exposés sérieux et documentés, notamment de ce que l'auteur devait connaître par expérience personnelle. C'est le cas des passages décrivant le mécanisme du flux et du reflux à Bašra (fol. 107 b), l'élevage du vers à soie (fol. 77 a et suiv.), la préparation d'un grand nombre de produits chimiques et beaucoup de procédés employés par les artisans.

*
* *

Il vaut la peine de relever, à propos des légendes de la tradition épique iranienne, une série d'interprétations rationalistes. "J'ai écarté, dit Shahmardân, (fol. 128 b), ce que la raison n'accepte pas et j'ai expliqué ce qui était symbole": les serpents de Ḍaḥḥâk représentent le cancer; Šîmurgh est un nom propre (comme en arabe Asad, Kalb, Tha'lab), c'est celui de la nourrice de Zâl; le *div-i sipîd* n'est qu'un rebelle; et Hûm n'est un ange qu'au sens où l'on dit d'une personne bienfaisante qu'elle est un ange. Dans le même esprit, l'auteur récuse l'histoire du combat de Rustam et d'Isfandiyâr (fol. 126 b), car Rustam n'a pu vivre si vieux: en réalité, Isfandiyâr est mort d'accident, et voyant, moribond, l'image de Rustam sur un mur, a regretté de ne pas périr plutôt de la main de ce héros!

*
* *

Parmi ses sources, Shahmardân cite l'imam Dja'far-i Šâdiq (fol. 135 a, 136 a, 168 a), Djâbir b. Ḥayyân (fol. 10 b, 44 b, 168 a, 170 b), Khâlid b. Yazîd et Ḥusain b. Sahl, deux alchimistes mentionnés par Djâbir b. Ḥayyân et Bû Bakr-i Waḥshî (fol. 169 b), 'Uḡarîd-i ḥâsîb (fol. 107 a), des travaux alchimiques de Rhazès (fol. 168 b)(1), et ḥakîm Abû Ḥâtîm Muḏaffar b. Suhail Isfîzârî, dont il

1. *Kitâb al-asrâr*, *Kitâb ithnâ 'ashar wa digarhâ*. Shahmardân rapporte ici une anecdote selon laquelle Rhazès aurait réussi à fabriquer de l'or. Mais si c'était vrai, ajoute-t-il, quel besoin aurait-il eu de se rendre auprès de Manšûr b. Nuḥ (sic!), de composer le livre de médecine intitulé *Kitâb al-manšûrî* et d'en être payé de quatre chameaux? Ce passage montre que la légende de Rhazès était déjà bien développée au temps de Shahmardân.

Le *Nuzhatnâma* est divisé en douze chapitres (*maqâla*) répartis en deux grandes parties (*qism*) et traite, en suivant un plan assez compliqué, d'une foule de questions scientifiques diverses⁽¹⁾. Le premier *qism* comprend surtout des descriptions de différents animaux, plantes et minéraux et de leurs propriétés; dans le second, on trouve des mathématiques, de la physiognomonie, de l'astrologie, de la météorologie, de l'alchimie, les recettes de procédés techniques employés par différents corps de métier, la description de monuments remarquables, etc. A cela s'ajoutent, vers le milieu du livre, des récits empruntés à la légende de Rustam, introduits pour délasser un peu le lecteur, et qui d'ailleurs ne sont pas déplacés, puisque, dit Shahmardân, "le *Nuzhatnâma* a été composé pour la distraction". L'auteur montre un esprit curieux de tout ce qui, à son époque était classé dans les sciences, mais assez peu critique. Il s'intéresse surtout aux particularités curieuses, voire fantastiques. Par exemple, dans une revue des quatre éléments, sous la rubrique "air", on trouve surtout des renseignements sur l'aptitude des différents vents à faciliter la conception et autres propriétés analogues; parmi les descriptions d'animaux, celles des bêtes mythiques comme le *stmurgh*, tiennent une bonne place; l'auteur raconte sérieusement une anecdote sur les propriétés magiques de l'empreinte, dans la cire, de l'image sculptée d'un mouton; il rapporte toutes sortes de recettes magiques utilisant des propriétés merveilleuses prêtées aux astres, à des formules, aux organes de certains animaux. Par là le *Nuzhatnâma* ressortit plutôt au genre des '*adjâ'ib*', livres des merveilles qu'à celui des traités

* séjourné à Gurgân et que c'est à cette occasion que Shahmardân lui aurait dédié son œuvre. Mais les renseignements beaucoup plus précis donnés par le *Mudjmal al-tawârikh*, qui nous apprend que 'Alâ al-daula fut disgrâcié et emprisonné en rabi' 1 513 et s'évada, à peine trois mois plus tard, pour rejoindre Sandjar, rendent cette hypothèse très peu vraisemblable.

1. Voir l'analyse détaillée donnée par Pertsch, *Die persischen Handschriften... zu Gotha* 32-36.

est un peu plus connu que le *Rauḍat al-munadǧǧimīn*. L'auteur explique dans l'introduction que, se trouvant sans emploi et plus ou moins en disgrâce, à Gurgān et Astarābād, il tua le temps en composant plusieurs livres, dont un certain *Kitāb al-badā'i* "Livre des merveilles", sur diverses questions de sciences naturelles, compilé d'après un grand nombre de sources. Cet ouvrage était en arabe; pour le rendre accessible à un public plus large, il en tira une adaptation persane, moyennant divers remaniements. Il déclare, un peu plus loin, avoir voulu faire de cette adaptation persane un moyen d'entrer dans les bonnes grâces du prince kakougide de Yazd, 'Alā al-daula Abū Kālīdjār Garshāsp (qui régna à partir de 488/1095 et fut détrôné par le Sulṭān Maḥmūd, en rabī' 1 513/1119)(1). C'est pourquoi il lui a donné le nom de *Nuzhatnāma-i 'Alā'i*; mais il ne dit rien de l'accueil que lui fit ce prince. L'ouvrage n'est pas daté, mais il est certain qu'il est de beaucoup postérieur au *Rauḍat al-munadǧǧimīn*, qu'il cite d'ailleurs trois fois (fol. 109b, 136b, 140b). La mention (fol. 153), comme n'étant plus de ce monde, du savant Abū Ḥātim Isfīzārī(2), que Niẓāmī 'Arūḍī, dans le *Tchahār Maqāla*, déclare avoir rencontré en 506 h., fournit un *terminus a quo*; comme, d'autre part, le dédicataire 'Alā al-daula fut détrôné en 513/1119, on conclut que le *Nuzhatnāma*, fut écrit entre ces deux dates(3).

1. Ibn al-Athīr, *Chronicon*, éd. C. Tornberg, X, p. 385, *Mudǧmal al-tawārīkh*, éd. Bahār (Téhéran 1317), p. 414.

2. Sur Isfīzārī, voir les ta'liqāt du *Tchahār Maqāla*, éd. Mu'in, (Téhéran 1955-57) pp. 364-373, et A.N. Compagnoni, *Rev. Fac. Lettres de Téhéran*, 5me année, n° 1-2, pp. 166-230.

3. Voir Mu'in, *op. cit.*, pp. 368-369. Dans un article en tadjik qui fait partie du recueil collectif *Rudaki i ego vremja* (Stalinabad, 1958), pp. 73-83, A.N. Boldyrev a attiré l'attention sur un quatrain de Rūdakī cité par Shahmardān dans son introduction, citation qui paraît contenir une allusion à la disgrâce du dédicataire, 'Alā al-daula. S'appuyant seulement sur les indications chronologiques par Ibn al-Athīr, il suppose qu'ayant été détrôné par Maḥmūd, en 511 ou 512 h., 'Alā al-daula, avant de rejoindre la cour de Sandjar en 513 h., aurait *

simple et clair et d'employer les mots techniques usuels dans les traités arabes. Il ajoute qu'il a préféré écrire en persan parce que les manuels de ce genre ne manquent pas en arabe et que c'est en persan que le besoin s'en fait sentir: s'il avait écrit en arabe, on en aurait généralement souhaité une traduction, et si une traduction avait été exécutée, elle aurait sûrement gâté l'ouvrage.

Le *Rauḍat al-munadjjimīn* comprend quinze parties (*maqāla*), qui traitent, dans un ordre assez peu rigoureux, du calcul, de la carte du ciel, de l'astrolabe, des calendriers, ères et fêtes des différents peuples, et surtout de procédés astrologiques: ce sont d'ailleurs ceux-ci qui font essentiellement l'objet de l'attention de Shahmardân. Parmi les sources, sont cités: Khwarizmî (fol. 104 b), les *Qirānāt* d'[Ibn] Bāzyār (fol. 107 b), Abū Mash'ar (même page), Battānī (fol. 87 a), Abū l-Qāsim Falsafī (fol. 39 a), 'Abd al-Raḥmān Šūfī (introd. du *maqāla* 15), [Ibn], 'Abd al-Djalīl Sidjzī (fol. 107 b), le *Ẓīdj* de Kūshyār (fol. 86 a) et son *Mudjmal al-Uṣūl* (fol. 49 a et 107 b), Bīrūnī (fol. 39 a et 74 b), et le maître de Shahmardân, Abū l-Ḥasan 'Alī Nasawī (fol. 76 b et introd. du *maqāla* 15).

On a signalé onze manuscrits du *Rauḍat al-munadjjimīn*(1). Les plus anciens semblent être l'exemplaire de la collection de S.Dj. Tihirānī, qui daterait du VI^eme/VII^eme siècle(2) et l'un des manuscrits de la Bibliothèque Nationale Malik de Téhéran, (n° 3605), qui est daté de ramadān 610/1211. Le manuscrit de Berlin est également fort ancien(3). L'abondance relative des exemplaires et l'existence d'une demi-douzaine de copies des IX^eme/XV^eme et XI^eme/XVI^eme siècles attestent que l'ouvrage est resté apprécié pendant assez longtemps.

Le *Nuzhatnāma-i 'Alā'* "Livres de récréation pour 'Alā al-daula"

1. Les listes de Storey, *loc. cit.* (6 mss.), et de A.N. Compagnoni, *op. cit.*, pp. 192-195 (9 mss.) se complètent mutuellement.
2. Selon S. Dj. Tihirānī, *Armaghān* 13^{me} ann., p. 260.
3. Voir S. H. Taqizāda, cité par A.N. Compagnoni, *op. cit.*, p. 193.

Khûzistân et Başra, dont il parle comme de visu: il décrit avec précision le pont de Shûshtar (fol. 115 b), indique un remède pour la piqure d'une araignée qu'on trouve au Khûzistân (fol. 83 a), décrit le flux et le reflux dans les canaux de Başra (fol. 107 b), ainsi que de nombreux poissons qu'on y voit (fol. 68 a, 68 b, etc.), refuse enfin de croire à une fable relative à la métamorphose d'un poisson en serpent, en disant que cet animal est abondant au Gurgân et dans les canaux de Başra, ce qui suppose une observation personnelle (fol. 64 b).

De ces divers passages, il ressort clairement que Shahmardân a dû vivre principalement dans le centre et le nord de la Perse, et qu'il a voyagé ou séjourné au Khûzistân.

*
*
*

Le *Rauḍat al-munadjjimîn* "Jardin des astronomes (astrologues)" fut commencé le 27 radjab 466/28 mars 1074; dans l'exposé, est citée à plusieurs reprises (fol. 86 b, 103 a, 129 b)(1), à titre d'exemple, la date de 443 de l'ère de Yazdgird qui coïncide en effet en partie avec l'année 1074 ap. J.C., 466-7 de l'hégire.

Dans son introduction, l'auteur déclare avoir écrit ce livre dans un moment de loisir, à l'intention des débutants. Il put achever son livre en un an, et utilisa comme sources plus de cent ouvrages. L'introduction comprend encore un intéressant passage(2) où Shahmardân critique sévèrement les manuels antérieurs en persan auxquels il reproche une méthode d'exposition trop prétentieuse et un vocabulaire technique peu intelligible. Il a choisi, quant à lui, d'être

* *risâla* d'Abû Hâtim Isfizarî, que Shahmardân reproduit littéralement; c'est Abû Hâtim qui parle. La meilleure preuve en est que, un peu plus bas, Shahmardân, reprenant la parole en son nom, le spécifie clairement: *mu'allif-i Nuzhatnâma Shahmardân gôyad...*

1. Toutes les références au *Rauḍat* renvoient au ms. n° 3605 de la Bibliothèque Malik.

2. Cité complètement, pour la première fois, par Compagnoni, *op. cit.*, pp. 188-189.

la Perse, et montrent qu'il était familier avec ces lieux. C'est à Gurgân et Astarâbâd qu'il rédigea une première version du *Nuzhatnâma*. Il était à Kâshân un jour de l'année 475 h.(1) où il constata un curieux effet de la foudre (fol. 159 b)(2). Il a trouvé, à Ispahan et à Yazd, des parties d'un livre qu'il cherchait (fol. 128 b)(3).

D'autres allusions, moins directes, sont cependant significatives. L'auteur situe une crevasse sur la route de Sârî à Astarâbâd (fol. 129 a), mentionne une source de Dâmghân (fol. 108 b), rapporte une anecdote relative à un serpent redoutable apparu sur la route du Rai à Âmul (fol. 67 a), décrit une curiosité qu'on voit dans une ville du Ṭabaristân (fol. 159 b), donne un détail sur la culture du concombre à Astarâbâd et à Ispahan (fol. 87 b), cite un arbre d'Ispahan qu'il compare à un autre du Ṭabaristân (fol. 83 a), ainsi qu'une sorte de pomme cultivée à Ispahan (même page). Après un développement sur des effets tout fantastiques de la puissance du Nil, il donne une description tout à fait précise de la rivière d'Ispahan (fol. 108 a). Il cite aussi, pour certains végétaux ou minéraux, des noms locaux usités au Ṭabaristân, (fol. 44 b, 83 a, 90 b, 92 b), à Rai (fol. 63 a), à Ispahan (fol. 83 a, 101 a).

En revanche, les allusions aux autres pays sont, en général, beaucoup moins précises: les renseignements qu'il donne sur les produits et les curiosités de Syrie, d'Égypte, d'Oman, de Transoxiane, du Turkestan ou de l'Hindoustan, sans préciser davantage les lieux, dérivent sûrement de sources livresques(4). Seuls font exception le

1. Selon le ms. du Madjlis, fol. 159 b. Le ms. de la Bodléienne donne la date de 477, au lieu de 475, v. Sachau-Ethé, *Catalogue* I, p. 907.

2. Les références du *Nuzhatnâma* renvoient au ms. du Madjlis.

3. Voir plus bas.

4. De même, sans doute, l'indication que les scorpions ne piquent pas à Homs (fol. 73 b) et le nom d'une araignée de Transoxiane (*ghunda*) (fol. 35 b et 75 a). On trouve fol. 159 b un témoignage sur les effets de la foudre qui commence ainsi: *va mâ dîdîm ki ba Harât*. Mais ce passage fait partie d'une *

vie; et surtout, le *Nuzhatnâma* fut écrit plus de quarante ans après, peu avant 513/1119-20. On peut donc présumer que Shahmardân est né aux environs de 440/1048-9.

Il n'était pas par métier homme de science, mais *dabîr*, secrétaire. Dans l'introduction du *Raudat*, il déclare avoir composé ce livre d'astronomie, *har tchand ki na şinâ'at-i man ast*, "quoique ce ne soit pas mon métier". Dans la conclusion, il fait appel à l'indulgence de ses lecteurs, *tchi în na 'ilm wa şinâ'at-i man ast* "car ceci n'est pas ma science et mon métier". Dans l'introduction du *Nuzhatnâma*, il dit se trouver en congé *az şinâ'at-i khîsh waş az taşrûf-i dabîrî* "de son métier, de l'exercice du dabîrî". Un auteur du siècle suivant, qui a imité le *Nuzhatnâma*(1), le qualifie de *mustaufî*, fonctionnaire des finances.

Shahmardân avait cependant montré très tôt du goût et des dispositions pour les sciences. Dans le *Nuzhatnâma* (Ms. du Madjlis, fol. 136b), il raconte comment, au temps de sa prime jeunesse, quand il étudiait chez 'Alî Nasawî, celui-ci, le voyant bien doué, lui soumit des problèmes astronomiques et loua fort les solutions qu'il apporta. Apparemment cet intérêt pour les sciences ne se démentit pas, car ce fut, si l'on en croit ses préfaces, pour occuper des moments de loisir qu'il écrivit l'un et l'autre des deux ouvrages que nous connaissons. Il composa d'ailleurs d'autres livres, car il dit incidemment, dans l'introduction du *Nuzhatnâma*, "avoir fait plusieurs livres" (*tchand kitâb sâkhta-am*) en même temps que la première rédaction de cet ouvrage. Il cite ailleurs une de ses œuvres, intitulée *Ḥall al-rumûz*(2). Ces écrits ont disparu.

La *nisba* de Râzî, attribuée à Shahmardân, indique qu'il était originaire de Rai, ville où du reste professa son maître Nasawî. Les allusions géographiques qu'on rencontre dans le *Nuzhatnâma* réfèrent, pour la plupart, aux régions septentrionales et centrales de

1. *Farah-nâma-i Djamâlî*, décrit par Rieu, *Catalogue* II, pp. 465-466.

2. Voir Compagnoni, *op. cit.*, p. 195.

Un amateur de sciences au Vème siècle de l'hégire, Shahmardân de Rai

G. Lazard

Le "Livre de Science" d'Avicenne, que l'excellente traduction de MM. Henri Massé et M. Achéna a présenté récemment au public européen, est la première encyclopédie en langue persane. La seconde, d'un caractère tout différent, est le *Nuzhatnâma-i 'Ala'i* de Shahmardân b. Abî l-Khair de Rai. Cet auteur, dont il subsiste aussi un manuel d'astronomie et d'astrologie, intitulé *Rauḍat al-munadjjimîn*, a déjà attiré l'attention de divers philologues et historiens et l'intérêt de ses écrits a été signalé à diverses reprises⁽¹⁾. Il reste cependant encore mal connu. C'est pourquoi on veut rassembler ici des informations sur l'homme et l'œuvre.

Pour la biographie de Shahmardân, on est réduit à peu près entièrement aux renseignements qu'on peut tirer de ses ouvrages. Le *Rauḍat al-munadjjimîn* fut composé en 466/1074. A cette date, l'auteur devait être encore jeune. Il cite en effet⁽²⁾ son maître, Abû l-Ḥasan 'Alî b. Aḥmad Nasawî⁽³⁾, comme une personne encore en

1. On trouve une notice sur Shahmardân dans Storey, *Persian Literature*, vol. II (1958) p. 45. Voir aussi les notices de S. Djalâl Tihirânî dans son *Gâhnâma*, année 1311 sol. p. 125-129, et dans la revue *Armaghân*, 13^{me} année (1311 sol.) n° 4, p. 257-262, de Dh. Şafâ, *Târîkh-i adabîyât dar Îrân*, t. II, p. 909-911, et les notes d'A. N. Compagnoni dans la *Revue de la Faculté des Lettres de Téhéran*, vol. 5 (1336 sol.) n° 1-2 p. 182-195.

2. Vers le début du quinzième et dernier *maqâla*.

3. Sur 'Alî Nasawî, v. Brockelmann, *Geschichte der arab. Literatur*, Supplément I, p. 390 et Storey, *op. cit.*, II, p. 42, n.l.

typical of medieval Persia. Conquest destroyed from time to time the larger political structures but the smaller units of social structure, the village and town communities and their local officials, the religious brotherhood, and the tribal group remained; and sometimes their growth was even fostered by the temporary removal of the pressure of the central government. Şafawid administrative practices were largely carried on by the Zands and Qâdjârs; and the *kalântar* continued to be numbered among the local officials. In the XIX century, however, his office underwent certain changes; and its importance gradually declined, until finally, like many other traditional offices, it disappeared on the introduction of the administrative reforms of the early XX century.

communities" in some instances also had their own *kalântar*. This was the case with the Armenians of New Julfâ. The first *kalântar* of Julfâ appointed by Shâh 'Abbâs was a certain Khwâdja Nazar who held the office at least until 1039/1629. Olearius mentions an Armenian *kalântar* called Seferas Beg; and in a document granting a tax exemption for Armenians in Julfâ, dated 1094/1683, a certain Khwâdja Awedik is mentioned as holding the post of *kalântar*. Chardin states that whereas the *kalântar* of the Armenians was an Armenian, the *dârûgha* and wazir were always Persians(1). Hanway recalls that Shâh 'Abbâs treated the Armenians whom he had settled in New Julfâ outside Işfahân with special favour and in order to screen them from the jealousy and avarice of the Persian officers, he allowed them a calenter of their own nation to whom he assigned a place at those celebrated feasts, in which, according to the custom of remoter antiquity the kings of Persia dine in public with the grandees of the realm"(2). In Yazd in Şafawid times there was similarly a special *kalântar* for the Zoroastrian quarter(3).

Certain corporations also appear to have had a *kalântar* as their chief. Hâdjî Husayn Nakhdjawânî quotes a *nishân* for the *kalântar* of the singers and musicians of the empire dated 928/1522 from a manuscript of Khwândmîr's *Nâma-i Nâmi* in his possession(4). In the *Sharaf-nâma* of 'Abdallâh Marwârid (d.1516) a certain Ustâd Muḥammad, the *naqqârachî*, is also described as, the *kalântar* of the *naqqârakhâna* in a *nishân* issued in his favour(5).

The office of *kalântar*, as it evolved under the Şafawids thus bears witness to the continuity of administrative practice which is

1. H. Busse, *Untersuchen zum islamischen Kanzleiwesen*, Cairo 1959, p. 138.

2. J. Hanway, *The revolution of Persia*, London 1762, II, 160.

3. Âyatî, *Âtishkada-i Yazdân*, p. 250.

4. "Dhayl-i Ḥabîb al-Siyar ta'lif-i Maḥmûd b. Ghiyâth al-Dîn Khwândmîr" in *Nashriyya-i Dâneskhada-i Adabiyât-i Tabriz*, X, 3. 1958. p.p. 246-7.

5. H.R. Roemer, *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, f. 20 b ff.

the Amîr Sayyid Sulţân Ibrâhîm from the payment, *inter alia*, of the dues for the *kalântar* (*rusûm-i kalântarî*)(1). In 1160/1747 Nâdir Shâh apparently allotted special wages to the *kalântar* of Fârs, uniting the office of *kalântar* with that of governor (*şâhib ikhtiyâr*) and appointing to these offices Mîrzâ Muḥammad Ḥusayn. Mîrzâ Muḥammad, the *kalântar* of Fârs, in his account of these events states that 'Alî Naqî Beg Sarḥaddî was appointed *ḏâbiḡbâshî* at the same time and acted with Mîrzâ Muḥammad Ḥusayn in the collection of the taxes. The wages of Mîrzâ Muḥammad were fixed at 1080 *tûmâns* p.a. and of 'Alî Naqî Beg at 60 *tûmâns*. How much, if any, of these wages, were allotted to Mîrzâ Muḥammad Ḥusayn in his capacity as *kalântar* and how much in his capacity as governor is not clear. Mîrzâ Muḥammad states that the relationship between the *kalântar*, Mîrzâ Muḥammad Ḥusayn, and his servants resembled the relationship of a *pîr* and his *murîds*, but in spite of this, the fact that their wages and keep (*suyûrsât*) were allotted on *dîwân* taxes was the source of much extortion(2). This attempt to pay the *kalântar* by a fixed wage instead of dues—if indeed it was such—had it been persisted in, would have involved a change in the position of the *kalântar*, and incorporated him fully into the hierarchy of government officials. Nâdir, however, was assassinated shortly afterwards; and there is no evidence to show that the old system of paying the *kalântar* by dues was not resumed and that the *kalântar* did not remain, in some measure, the representative of the people vis-à-vis the government. Mîrzâ Muḥammad Kalântar's account clearly implies that the receipt of pay from the *dîwân* meant incorporation into the official hierarchy of the state and ranged its recipients on "the other side" against the people.

The *kalântar* of the town, in charge of the wards and guilds, was not the only type of *kalântar*. It seems that "the protected

1. H. Horst, "Ein Immunitätsdiplom Schâh Muḥammad Hudâbandas", p. 292.

2. *Rûznâma*, pp. 25 ff. See also *Fârs-nâma-i Nâşîrî*, I, 199.

in such forbidden actions were to be punished(1).

In the case of public morals and so far as the *kalântar* was concerned with honesty in trade practices there would appear to have been a conflict of jurisdiction between him and the *muhtasib*. In the diploma for the *muhtasib* of Tabrîz, mentioned above, the *kalântar*, *kadkhudâs*, *dârûghas*, and 'ummâl-i 'urf are ordered to refrain from interfering in the fixing of prices(2).

Whereas the *ra'îs* in Saldjûq times sometimes exercised a general supervision over religious affairs(3), the *kalântar* was not apparently so charged. A diploma issued by Ṭahmâsp, dated 955/1548, renews the grant of the offices of *qâdî al-quḍât*, *khalîfat al-khulafâ* of the empire, *kalântar* and *sardâr* of Fârs to the Amîr Sayyid Sharîf Bâqî(4). This is probably merely an example of the lack of differentiation between religious, "civil" and military offices which was characteristic of the early Ṣafawid period and does not mean that the *kalântar* was particularly charged with matters which concerned the religious institution. Mîrzâ Sayyid 'Abd al-Ḥusayn, who held the office of *mutawallî* of the Djahânshâhî shrine in Tabrîz, also held the office of *kalântar* of Tabrîz for a period during the reign of Ṭahmâsp. He subsequently became *muhtasib al-mamâlik*(5).

It seems likely that the *kalântar* was, in general paid by a special levy known as *rusûm-i kalântarf*; this is attested in various Âq Qyûnlû documents mentioned above and also in the diploma from Sulṭân Muḥammad Khudâbanda dated 989/1581, which exempts

1. Ḥâdjî Hûsayn Âqâ Nakhdjawânî, "Masdjid-i Djâmi'-i Tabrîz wa sharḥ-i katibahâ-yi ân" in *Nashryâ-i Dânishkada-i Tabrîz*, VI, I, 1954, pp. 37-8.

2. Farman in the possession of Ḥâdjî Muḥammad Âqâ Nakhdjawânî.

3. See my article "The administration of Sanjar's empire as illustrated in the 'Atabat al-kataba", p. 385.

4. H. Horst, "Zwei Einlasse Schah Ṭahmâsp I" in *Z.D.M.G.*, Bd. 110, Ht. 2, 1961, p. 307.

5. 'Alam-âra-yi 'Abbâsî, p. 111.

the overseer of the city wards had certain responsibilities in this connexion also. According to the *Tadhkirat al-Mulūk* the settlement of water disputes by the *mīrāb* required the ratification of the wazir *kalāntar*, and *mustawfi*(1).

So far as the *kalāntar* was responsible for the quarters, he was concerned with not only public order but also the allotment of extraordinary levies, demands for forced labour and the billeting of troupes. A request dated Dhū'l Ḥijjdja 1161/1748 for the confirmation of exemption from forced labour (? *takālīf-i shāqqa*) and the quartering of soldiers (*khāna nuzūl*) granted by the Ṣafawids to the officials (*manṣūbān*) of the shrine of the Imām Riḍā at Mashhad instructs the 'ummāl, *kalāntars*, *bābās*, and *kadkhudās* of the quarters not to bother the officials of the shrine or the descendents of the wazir of the *sarkār*, Mīrzā Muḥammad Ṣafī, on this account or for various levies, dues or other impositions (*ḥavāladjāt wa 'avāriḍāt wa shiltāqāt*)(2). In Shīrāz the organization of the wards under the *kalāntar* appears to have been slightly different from Iṣfahān. There were apparently eleven quarters, five being Ḥaydarī quarters and five Nī'matī and the eleventh the quarter of the Jews. The Ḥaydarī-khāna and the Nī'matī-khāna each formed a *nīma-kalāntarī* and were under a *kadkhudābāshī*, who was under the *kalāntar*(3).

As overseer of the wards the *kalāntar* had a certain responsibility also for public morals. An inscription in the Friday mosque in Tabrīz dated 1106/1695 by Shāh Sulṭān Ḥusayn forbidding gambling and the sale of the beverage known as *bowza* and the juice of hemp (*chars*) instructs evildoers to repent in the presence of the *umanāyi shar'*, the *kalāntars* and *rīsh-safīds* of the wards; those who indulged

1. Ff. 76a ff.

2. This document is in the library of the Shrine of the Imām Riḍā in Mashhad.

I am indebted to Dr. H. Busse who gave me a photostat of this.

3. *Fārs-nāma-i Nāṣirī*, II 22, 47.

different heads would be referred to the *kalântar* and allocated by him according to the *bunîcha* among each guild: the tax would then be collected in accordance with this allocation by the tax-collectors (*muḥaṣṣils*). It may well be that the signature of the *kalântar* on the drafts was in some measure a guarantee of the agreement of the guilds to the assessment. His association with the government is, however, underlined by the statement in the *Tadhkirat al-Mulûk* that "some of the *dîwân* servants (*mulâzimân*) used to be attached to the service of the *kalântar* to perform *dîwân* service. It was the *kalântar*'s responsibility to assess the discussions which the guilds had among themselves about the amount of the *bunîcha* and other affairs pertaining to their trade and work(1). Freyer, writing c. 1677 states that the *kalântar* in Işfahân had certain powers to fix the price of corn and to oversee correct trade practices by bakers and cooks, etc(2).

According to the *Tadhkirat al-Mulûk* it was an obligation upon the *kalântar* to rectify, if he could, any act of oppression committed against one of the subjects (*ra'îyyat*) if the latter complained to him. If he could not, he was to report the matter to the *wakîls* of the *dîwân*. He was to prevent the strong from oppressing the weak; because if tyranny was committed the subjects might not pray for the welfare of the shah. Similarly the *kalântar* was to seek to improve the condition of the subjects (*ra'îyâ*) so that they would pray for the well-being of the shah(3).

The division of the water of the Zâyanda Rûd played an important part in the life of Işfahân, and it seems that the *kalântar* as

1. Persian text in facsimile translated and explained by V. Minorsky, Gibb Memorial Series London, Leyden 1943.

2. *A new account of East India and Persia*, London 1698, g. 339, and Hakluyt Series, 11, vol. xxxix, p. 24.

3. The emphasis laid on the well-being of the shah is rather different from that in the diplomas for the *ra'îs* issued by the *dîwân* of Sandjar in which the primary concern is rather for the subjects (see my article "The administration of Sanjar's empire as illustrated in the '*Atabat al-kataba*'" in *B.S.O.A.S.*, 1957, xx, pp. 383 ff.

dated 1041/1631 issued by Şafî I granting an estate to a certain 'Alâ Beg in Arûnaq, one of the tax districts of Tabrîz, it is stated that the *kalântar* of Tabrîz was to have no share in the dues levied on the property. The document mentions that 'Alâ Beg had complained that the *kalântar* of Tabrîz did not accord to him due authority as *malik* of Arûnaq and prevented the dues being paid to him(1).

In a document for the *muhtasib* of Tabrîz, dated 1073/1662-3, the governors (*hukkâm*), *kalântars*, *kadkhudâs*, *dârûghas*, and 'ummdl-i 'urf of Tabrîz are ordered not to interfere in the affairs entrusted to him or to discontinue the payment of the dues customarily pertaining his office(2).

In Işfahân, the *kalântar* appears to have been mainly concerned with the guilds, which he supervised on behalf of the government; he also had some supervisory duties in the quarters, or wards, of the city. The *Tadhkirat al-Mulûk* states that the inhabitants of each quarter and every village would designate someone as their *kadkhudâ*, and similarly the members of each guild (*şinf*) would designate their *rîsh-safid*, signify their agreement in writing and fix his wages, and after the document had been authenticated by the *naqîb*, they would take it to the *kalântar* and obtain from him a schedule for the wages (*ta'liqa*) of the man whom they had thus recommended and a robe of honour (*khil'a*) for him. Further whenever a member of a guild rose to the rank of master craftsman (*ustâd*), on receiving written confirmation of this, duly authenticated by the *naqîb* the *kalântar* would give the new *ustâd* a certificate. In the first three months of each year the *kalântar* and *naqîb* would designate someone to assemble the guilds and bring them to the *naqîb* and allocate the group assessment (*buntcha*) among them; the *naqîb* would seal this and transmit it to the *kalântar*. Then in accordance with the drafts (*baravât*) sealed by the wazir, *kalântar*, and *mustawfi*, the sums due to the *dîwân* under

1. This farman belongs to Hâdjî Husayn Âqâ Nakhdjawâni.

2. This farman also belongs to Hâdjî Husayn Âqâ Nakhdjawâni.

inter alia, with the tax administration. The governors (*ḥukkām*) *dārūghas*, and *kalāntars* of Chukhūr Sa'd are mentioned in a farman issued by Shāh Ismā'il dated 911/1505 granting exemption from a number of dues to a certain Armenian(1). In a diploma from Sulṭān Muḥammad Khudābanda, dated 989/1581, granting the taxes of certain areas in Fārs to the Amīr Sayyid Sulṭān Ibrāhīm al-Sharīf the governors (*ḥukkām*), *tiyūldārs*, *dārūghas*, *kalāntars* and officials of the *dīwān* of Fārs are instructed to exclude his *suyūrghāl* from the group assessment (*buntcha-i ikhrājāt*)(2). Another farman also from Sulṭān Muḥammad Khudābanda, dated 994/1585-6, instructs the governors (*ḥukkām*), *tiyūldārs*, *dārūghas*, and *kalāntars* not to demand from the other members of the community the *djizya* of a certain Armenian who had been executed(3). In an inscription in the Mīr 'Imād mosque of Kāshān recording a tax remission by Shāh 'Abbās to the Shī'ī districts of Kāshān, dated 1022/1613 the wazīr *kalāntar* and *kadkhudās* of Kāshān are ordered to give the necessary remissions and to report to the royal *daftarkhāna* the names of any who were entitled to the remission but had not received it(4). Another farman also issued by Shāh 'Abbās, dated 999/1591, and engraved in the mosque, giving exemption from 40 Tabrizī *tūmāns*, which was the assessment for *dallālī* for Kāshān, orders the *kalāntar* and the officials in charge of *dīwānī* affairs in Kāshān to engrave the order in a high place in the mosque(5).

Although the *kalāntar* was primarily an urban official he seems in some cases also to have had jurisdiction in the districts surrounding the town in which he held his appointment. Thus, in a document

1. Papazyan, p. 261.

2. H. Horst, "Ein Immunitätsdiplom Schāh Muḥammad Hudābandas vom Jahre 989-1581" in *Z.D.M.G.*, Bd. 105, Ht. 2, 1955, p. 291.

3. Papazyan, p. 293.

4. Sayyid Husayn Shahshahānī, *Waqfnāma-i masdjid-i Mīr 'Imād-i Kāshān*, in *Farhāng-i Irān Zāmin*, vol. 5, pt. I, 1957, p. 48.

5. Ibid., p. 49.

Qazwîn had what might be termed a right of insurrection to which they resorted in cases of violence and oppression. "The lower orders", he writes, "act on those occasions under the direction of the magistrates [*kalântarân*] who seldom proceed to this extremity except when they have no other hope of relief". During the reign of Maḥmûd, the Afghan, the magistrates met secretly; and on the evening of the 8 January [1724] the signal for a Lootee Bazar, or "general insurrection" was given. The Afghans were at once attacked in every quarter. . . The loss of the Afghans was about 2000 men, besides all their property. They were forced to retreat to Işfahan(1).

There are various references to the *kalântar* as a local official in Âq Quyûnlû times. A farman dated 880/1475 issued by Ūzûn Ḥasan instructs the *dârûghas*, and *kalântars* to continue to grant the Armenian priests of a certain Darreh Shâm immunity from *djizya* and *kharâdj*(2).

In documents dated 902/1496 and 903/1497 the *kalântar* is mentioned among the *hukkâm*, *dârûghas*, officials and overseers of *dîwânî* affairs, and *kadkhudâs* of Natanz. Special dues levied for the *kalântar* (*rusûm-i kalântarî*) are mentioned in both documents(3). A third, dated 905/1499 granting a certain Muḥammad Mihdi 8000 Tabrîzî *dînârs* on the revenue of Farîzhand and Chîma (villages of Natanz) instructs the *kalântar* and *kadkhudâs*, peasants, and cropsharing peasants (*ra'âyâ wa muzâri'ân*) of those villages to pay to his deputies (*wukalâ*) the aforementioned sum every year in cash from the taxes of these districts(4).

The Şafawids carried on the local administrative traditions of the Âq Quyûnlû; and under them also the *kalântar* was concerned,

1. *The history of Persia*, London 1829, I, 443-4.

2. A.D. Papazyan, *Ukazui, vupusk persuy (XV-XVI vv.)*, Erevan 1956, p. 253.

3. J. Aubin, *Note préliminaire sur les archives du takya du Tchima-Rud, Archives persanes commentées*, 2, Tehrân 1955, pp. 6-8.

4. *Ibid.*, pp. 7-8.

the affairs which pertained to that office for twenty years and finally all the important matters of the province were referred to his judgment. He was succeeded as *kalântar* by his son, who was trained in the work of a *mustawfi*. The rule of both father and son was praised by Muḥammad Mufid, the author of the *Djâmi'i Mufidî*(1). The fact that the *kalântar* often belonged to a local family enabled him, as it had the *ra'îs* before him, to carry on the local administration if the authority of the central government broke down; and even, at times, to assert his independence, as happened in the case of the *kalântar* of Qandahâr, Mîr Ways, the chief of the Hôtakî clan, who had amassed great wealth through trade with India, and led the revolt of the Ghilzây Afghans against the Şafawids in 1709. It was not, however, the invariable practice for the *kalântar* to be chosen from the local people. For example Muḥammad Şâlih Beg (d. 1031/1621-2), by origin a Tabrizî, who had been wazir of Shîrwân, after spending some time with the royal retinue in Mâzandarân on his return from an embassy to Transoxania, was appointed to the office of wazir and *kalântar* of Qumm(2).

In the Turkomân period the terms *ra'îs* and *kalântar* are both found. Referring to the events of 873/1468-9, Zâhîr al-Dîn Mar'ashî mentions the *ra'ûs* of Qazwîn. From his account it would appear that they were concerned with the administration of Qazwîn and negotiated with contemporary warring parties concerning the taxes and on occasion roused the citizens against would-be rulers.(3) The *ra'ûs-kalântarân* of Qazwîn, indeed, appear to have had a relatively long tradition of independent action and to have had a certain resemblance to the *ra'îs al-aḥdâth* of earlier times(4). Malcolm states that the people of

1. British Museum, Or. 210, f. 82a; Âyatî, *Âtishkada-i Yazdân, Yazd*, p. 250.

2. Iskandar Beg, *Târikh-i 'Âlam-ârâ-yi 'Abbâsî*, Tehrân, lith., 1896-7, p.698.

3. Zâhîr al-Dîn Mar'ashî, *Târikh-i Gîlân wa Daylamistân*, ed. Rabino, Rasht 1912, p. 331-2, quoted by Gulriz in *Bâb al-Djinnat-i Qazwîn*, Tehrân 1958, p. 385.

4. See Cahen, op. cit.

shortcomings on his part could be mentioned without reflecting on the ruler or implying his complicity in such shortcomings.

Like the earlier *ra'īs* the *kalāntar* was frequently chosen from the local inhabitants and there was a strong hereditary tendency in the office. For example, Mīrzā Ismā'īl, the son of the *ṣadr*, Mīr Sayyid Sharīf Shīrāzī became *kalāntar* of Fārs in 929/1522-3; the office was handed down in his family for some two hundred and thirty years until 1160/1747-8 when Nādir Shāh killed Mīrzā Ismā'īl who had become *kalāntar* in 1142/1729-30(1). Another striking example is the case of the *kalāntar* of Ādharbāyjdjān (Tabrīz), Mīrzā Zamān. He was originally a *mustawfī* and was appointed by Nādir Shāh after his accession to make a revenue assessment of Ādharbāyjdjān, and was subsequently appointed *kalāntar* of Ādharbāyjdjān (Tabrīz); on his death his eight-year-old son succeeded to the office on the orders of Nādir, the boy's uncle acting as his deputy until he grew up; and the office remained in his family after him until the middle of the XIX century(2).

Not infrequently the *kalāntar* attained a position of considerable influence. The Amīr Khalīlallāh Rawghani, who was made *kalāntar* of Yazd and its dependencies by Ṭahmāsp exercised sole power in

1. Fasā'i, *Fārs-nāma-i Nāšīrī*, Therān, lith., 1894-6, II, 104-5. This Mīrzā Ismā'īl had been humiliated by Qiyāqlī Āqā Qūrt Djārchī, governor of Fārs on behalf of Nādir c. 1159/1746, who had bastinadoed Mīrzā Ismā'īl's deputy and laid a levy of 9000 *tāmāns* on the guilds of Shīrāz (Mīrzā Muḥammad Kalāntar, *Rāz-nāma-i mīrzā Muḥammad kalāntar-i Fārs*, Tehrān 1946, p. 19). Another example of the hereditary transmission of the office of *kalāntar* is the case of Hādjdjī Ibrāhīm and his descendents who held the office of *kalāntar* of Shīrāz (Fārs) in the late XVIII and XIX centuries.
2. Nādir Mīrzā, *Tārīkh wa djuḡhrāfiyā-yi Tabrīz*, Tehrān, lith., 1323, pp. 287ff. The family of the *kalāntars* of Tabrīz were by origin qumnis, descendents of Muḥammad b. 'Alī b. Ḥusayn b. Mūsā b. Bābūya. They were originally '*ulamā*' but had by Safawid times entered government service. One of them Mīrzā 'Alī Ashraf, the father of Mīrzā Zamān-i Buzurg, was sent to Ādharbaydjān as wazīr by Shāh Sulaymān.

c. 1660 states that the function of the *kalántar* was to defend and maintain the rights of the inhabitants when they were crushed by the vexations of the wazir(1). Tavernier compares the *kalántar* to the "Prevôt des Marchands" in France. He alleges that the *kalántar*, was answerable only to the king, and that he was responsible for the defence of the people against the injustices and vexatious measures of the governor(2). Corneille le Brun states that the authority of the *kalántars* "only extends over the lower classes in the large towns, especially Isfahan. They are the protectors of the people and defend their cases in the tribunals of justice. They are in charge of ordinary and extraordinary taxes which they adjust according to the means and capacity of the inhabitants"(3). The fact that there is no mention in the *Tadhkirat al-Mulúk* of the *kalántar*'s salary supports the view that, notwithstanding his association with the government, he was not its servant in the same way as was, for example, the wazir. A document dated 1162/1749 issued by the Afshâr, *Shâhrûkh*, appointing Rustam Khân Bahârlû governor of Tabrîz, *inter alia*, informs the *kalántar*, *kadkhudâs*, and notables (*a'izza wa a'yân*) of his appointment, which suggests that the *kalántar* was classed in some measure with the local people rather than with government officials(4). Further, the abuse by the *kalántar* of his powers is occasionally mentioned in diplomas and similar documents; whereas complaints against the exactions of officials such as the wazir or *dârûgha* seldom occur in such documents. If the *kalántar* was not responsible solely to the ruler but also in some measure represented the people, then any

1. *Estat de la Perse en 1660*, Paris 1890, p. 36.

2. *Voyages en Perse*, Pascal Pia, Paris p. 250.

3. *Voyages de Corneille le Brun par la Moscovie, en Perse, et aux Indes Orientales*, Amsterdam 1718, I, 209.

4. This farman belongs to Hâdji Muḥaminad Âqâ Nakhdjawânî. I am indebted to him and to his brother, Hâdji Ḥusayn Âqâ Nakhdjawânî, for their generosity in allowing me to copy this and other farmans when I visited Tabrîz in 1950.

The office of *kalântar* under the Safawids and Afshars

A.K.B. Lambton

The term *kalântar* used to designate an urban official belonging to the "civil" hierarchy first occurs in post-Ilkhân times and becomes common in the Şafawid period(1). It is perhaps significant that its appearance coincides with the decline and eventual disappearance of the word *ra'îs* as a technical term(2). Both the *ra'îs* and the *kalântar* would seem in some measure to have been a link between the "civil" population and the government and to have been concerned with whatever closely affected the interests of the people, notably taxation and public order. But the similarity between these two offices must not be pressed too far. The *ra'îs* of Saldjûq times, at the height of his power exercised a wider authority than did the *kalântar*; moreover, under the Şafawids, with the greater degree of centralization the *kalântar* of Işfahân, if not elsewhere, tended to be closely associated with the official hierarchy. However, Du Mans writing

1. This article is not concerned with the use of the term *kalântar* as the leader of a tribal group.
2. See C. Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain*, Leyden 1959, pp. 54 ff., and *passim*. In a road pass in the *Sharaf-nâma* of 'Abdallâh Marwârid the governors (*hukkâm*), *dârûghas*, leading men, notables, *ru'ûs*, famous and well-known men, all the *kalântars* of districts(*mawâddi*), leaders of the tribes, and road-guards are instructed to facilitate the passage of the holder the amir Aḥmad Tawakkul Barlâs (H. R. Roemer, *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, Wiesbaden 1952, f. 13a and p. 180). Here whereas the word *kalântar* appears to be used as a technical term, the word *ra'îs* seems to be used in a general sense to mean chief.

doute de Hamlet leur est étranger dans les deux dimensions; si jamais ils réfléchissent à ce qui les attend dans "l'autre monde", il s'agit toujours d'un beau rêve, d'une harmonie parfaite qu'ils n'ont pas réussi à trouver sur la Terre. Les interdictions philosophiques et religieuses ne les empêchent pas non plus de réaliser leur décision et leur acte perd avec le temps son goût tragique: ce n'est pas un acte d'anéantissement, mais de délivrance.

L'examen des ouvrages de Hedâyat nous a permis d'arriver encore à une autre conclusion importante pour la compréhension de son œuvre, savoir que le motif auquel nous nous sommes intéressés ne représente pas un problème spécifique aux héros subtils de la classe intellectuelle. Une jeune fille d'une pauvre famille de la périphérie, un homme d'affaires, un professeur d'enseignement supérieur, un pauvre paysan, tous se conduisent à peu près de la même manière et ont les mêmes sentiments substantiels humains et les mêmes réactions, sans qu'on puisse sentir l'existence de différences sociales ou autres. Cet humanisme que l'on rencontre dans toute l'œuvre de Hedâyat représente indiscutablement un de ses apports réels à la littérature persane moderne.

Si nous comparons, en conclusion, l'évolution du motif du suicide et de son commentaire artistique, documentée aux endroits correspondants par des passages de l'œuvre analysée, avec les circonstances accompagnant le départ de Hedâyat de ce monde, nous nous apercevons que le motif du suicide a, en dehors de sa fonction artistique, encore une fonction communicative importante et il me semble donc qu'il faudrait l'examiner attentivement, ensemble avec toute une série d'autres motifs qui se répètent souvent dans la description du monde subjectif des héros de l'auteur, surtout lorsqu'on veut déterminer les rapports de Hedâyat à la méthode du réalisme artistique.

Un jeune homme a donné à sa chambre la forme étrange d'un œuf garni à l'intérieur de velours couleur framboise et y passe ses jours blotti comme dans le sein maternel; il se nourrit de lait, ne travaille pas et réfléchit. Et quel est le but qu'il poursuit? "J'ai juré qu'au moment où j'arriverai au fond de ma bourse, je mettrai fin à mes jours" (p. 135 de l'éd. Téhéran 1956-1335). Cette fois-ci il ne s'agit pourtant pas d'une autobiographie, mais l'évènement est raconté par un compagnon de voyage du jeune homme, invité par ce dernier à dormir chez lui et assistant le lendemain à son suicide. A la fin du récit, le narrateur se déclare satisfait d'avoir rencontré un homme heureux qui a su accomplir conséquemment dans la pratique l'idée qu'il s'était faite de la vie⁽¹⁾.

La dernière nouvelle de Hedâyat, où l'on rencontre le motif du suicide, considère également l'évasion de ce monde comme un moment heureux de la vie. Cette nouvelle a été écrite en français et publiée en 1944 à Téhéran dans la revue "Samedi", mais elle a été conçue déjà lors du séjour de l'auteur en Inde, donc en 1937. Elle est intitulée "Sampingué" et raconte l'histoire d'une jeune fille indienne, Sita, qui est restée après la mort de sa mère et de sa sœur toute seule au monde et qui ne sent que de l'indifférence pour le jeune homme que l'on lui a choisi pour mari. Lorsqu'elle saute dans un lac couvert de lotus, ce n'est pas un suicide, mais une évasion poétique dans l'univers ardemment désiré des plus beaux rêves.



De tout ce que nous venons de dire, il ressort clairement que l'idée du suicide obsédait Hedâyat au cours de toute sa période créatrice. Ses héros se retrouvent continuellement dans des situations où leur séjour prolongé dans ce monde dépasse leurs possibilités humaines; leur suicide devient alors l'unique issue possible, dans le sens d'un résultat mathématiquement logique, n'exigeant aucune réflexion. Le

12. Citons à cet endroit un passage d'une lettre adressée par Hedâyat à Djamâl-zâde, publiée dans (جهان‌نور) 3,1330, p. 45.

au moment où le couple apprend que le défunt a légué tous ses biens à leur fillette. Les époux commencent à se disputer, leur union est brisée et ce n'est qu'après plusieurs semaines de vie solitaire et bouleversée que le mari apprend d'une lettre découverte par hasard que son ami s'est suicidé parce qu'il aimait sa femme en secret et sans espoir.

Dans la seconde nouvelle, intitulée *Les Masques*, un jeune homme de la haute société de Téhéran décide de se tuer dans une course folle en voiture à laquelle il a invité, un soir sombre et orageux, sa bien-aimée qui lui a été infidèle. Il est tout-à-fait dans le style, de Hedâyat qu'il prend sa décision macabre au moment où la jeune fille lui confesse qu'elle l'aime toujours et qu'elle est prête à le suivre où il voudra. Le héros de la nouvelle *L'Homme qui finit par tuer son âme*, Mirzâ Husayn 'Alî, savant honorable, décide de se suicider au moment où il apprend que le Cheik qui lui a appris à connaître la vie et la philosophie des saints mystiques et à mener une vie ascétique, n'était qu'un demi-savant, imposteur et viveur. Plein de désespoir, il renonce aux privations qu'il s'était imposées pendant des années et à sa vie ascétique et finit par se suicider, rempli de dégoût.

Sous forme d'une évasion poétique gracieuse d'un monde futur où la civilisation sera poussée à outrance, est présenté la mort de deux jeunes gens qui se sont suicidés en s'étreignant amoureusement dans la nouvelle utopique *Le Sérum de stérilité* (س. گ. ل. ل.) faisant partie du recueil *Clair-Obscur* (سایه روشن), publié en 1312/1933.

Après une période de repos prolongé, pendant laquelle Hedâyat a séjourné en Inde et s'est adonné à des études scientifiques, il a publié en 1321/1943 un nouveau recueil, intitulé *Le Chien errant* (سگ ولگرد), contenant huit nouvelles à fin tragique. Le motif du suicide y apparaît de nouveau dans la nouvelle *La Chambre noire* (تاریک خانه), rappelant par son sujet la première nouvelle avec le même motif.

tion, la décision de quitter le monde est provoquée par la perte du contact avec les hommes, un sentiment de solitude et de souffrance devant un monde pour lequel on ne se sent pas fait.

Des motifs semblables ont sans doute poussé au suicide aussi la héroïne de la nouvelle *Âbdjî-khânûm* (datée 1309) du même recueil: Âbdjî-khânûm, fille aînée et laide d'une pauvre famille voit le but de sa vie dans une piété exagérée; la nuit suivant le mariage de sa sœur cadette charmante, elle saute pourtant dans un bassin et s'y noie. Lorsqu'on la retire de l'eau "son viasge est illuminé d'une expression sereine et solennelle, c'est le visage d'un être parti pour un endroit où il n'y a ni laideur, ni beauté, ni noces, ni funérailles, ni rire, ni pleurs, ni joie, ni tristesse"(1).

Dans un recueil de nouvelles publié en 1311/1932 et intitulé *Trois gouttes de sang* (سه قطره خون), le suicide est considéré comme la seule issue possible d'une situation autrement désespérée par les héros de trois nouvelles, (2) savoir *L'Âbîme*, *Les Masques* et *L'Homme qui finit par tuer son âme*(3). Dans la première, l'action est basée sur la recherche du motif inconnu qui a poussé au suicide de Bahrâm, l'ami fidèle d'un couple de jeunes mariés. Le mari soupçonne dans son trouble son épouse d'infidélité et ses soupçons se transforment en certitude

1. P. 83 éd. citée ad 7.

2. Le suicide peut être pressenti encore dans trois autres nouvelles du même recueil, où il n'est pas expressément mentionné, savoir dans *Le Miroir brisé* (آئینه شکسته), où une jeune fille, mystérieusement disparue, Odette, envoie à son bien-aimé une lettre contenant la phrase-clé "Celui à qui la Mort a souri une fois, est attiré par son sourire pour toujours" p.69 de l'éd. Téhéran 1954/1336, dans *L'Idle* (لاله), derrière la porte d'une cabane paysanne que ferme son vieux propriétaire après avoir appris que son amour pour une jeune tzigane à laquelle il a jadis sauvé la vie n'est pas partagé, et derrière laquelle il disparaît pour toujours, et, finalement, dans la nouvelle *Le Château maudit* (گجسته دژ), où un alchimiste juif mystérieux met le feu à un vieux fort délabré pour détruire son laboratoire et y trouver la mort.

3. گرداب، صورتکها، مردمی که نفسش را کشت.

problèmes, car Hedâyat l'a prouvé manifestement par son départ volontaire de ce monde.

La période créatrice de Hedâyat commence en 1308/1929 par deux nouvelles publiées un an plus tard dans son premier recueil intitulé *Enterré vivant* (زنده بگور) et se termine en 1947 par un conte inachevé, *Le canon de perles*(1).

Le motif du suicide apparaît pour la première fois dans la nouvelle (datée Paris, le 11 isfand 1308) qui a donné son nom au recueil *Enterré vivant*.

Cette nouvelle n'a pas d'action extérieure et enregistre seulement méticuleusement les changements de l'état physique et psychologique d'un homme que rien ne rattache plus au monde et à l'humanité et qui n'a qu'un seul désir: celui de mourir. Il voudrait donner à son suicide l'apparence d'une mort naturelle, mais tous ses efforts déployés à cette fin échouent. La mort ne vient pas et le héros, ruiné physiquement, décrit son état avec un goût réaliste pour les détails, "dégoûté par soi-même et par tous ceux qui l'iront ses absurdités"(2). L'épigraphe "Notes d'un aliéné" ainsi que la remarque figurant à la fin de la nouvelle: "Ces notes ont été découvertes dans le tiroir de sa table lorsqu'il s'est jeté sur le lit et a oublié de respirer" veulent insinuer au lecteur qu'il s'agit d'un document objectif(3).

Au sujet du problème du suicide, le héros de cette nouvelle déclare que "Personne ne se décide au suicide. Certains ont le suicide chez eux, dans leur nature, leur constitution".(4) Malgré cette déclara-

1. توپ مروارید, traduit en russe par D. S. Komissarov dans son livre *S. Hedajat, Brodjaga Akol, izbrannyje proizvedenia*, Moscou 1960, p. 191 à 208.

2. éd. Téhéran 1958-1336, p. 38.

3. Il serait intéressant de noter à cet endroit que Hedâyat a tenté de se suicider pour la première fois en avril 1928 à Paris; cf. Monteil, *Sâdeq Hedâyat*, Téhéran 1952, p. 42.

4. P. 24 éd. citée ad 7.

et d'exprimer son impression vécue,

3. Finalement, elle ne tient que très peu compte du fait que même parmi les grands maîtres de l'art réaliste on peut discerner deux types créateurs dont l'un observe minutieusement et objectivement la réalité, présente ses héros en action, n'essaie pas de décrire leurs impressions et s'efforce de rester envers eux sans prétentions, voire même indifférent, comme, par exemple, Maupassant, tandis que l'autre analyse les sentiments, fait des études psychologiques de ses héros, dépeint tous les détails du monde extérieur avec la même exactitude que le monde subjectif, est toujours engagé dans son ouvrage comme, par exemple, Stendhal.

Si nous examinons l'œuvre de Hedâyat sous cet aspect, nous nous apercevons qu'il déploie tout son talent pour exprimer toujours l'impression vécue, reproduire fidèlement le monde extérieur et le monde intérieur, objectif et subjectif, et surtout ce dernier avec une minutie extraordinaire (par exemple dans son livre *Bâf-e kâr*); dans ses ouvrages, la fonction communicative n'est jamais affaiblie en faveur de la fonction esthétique et les deux sont toujours en équilibre, ce qui est une exigence primordiale du réalisme artistique. Comme il doit être rangé parmi les poètes du type de Stendhal, il s'intéresse pourtant toujours aux problèmes de ses héros, apprend à connaître leur monde intime par l'intermédiaire du sien et leur fait résoudre, dans les situations où il les conduit, les problèmes brûlants de sa propre vie.

Des rapports existant entre Hedâyat et ses héros découle également le fait que certains de ces problèmes se répètent avec instance pendant toute la période créatrice de l'auteur et que l'on retrouve les mêmes motifs dans les scènes de tous les milieux sociaux. A l'appui de cette opinion, je citerai maintenant plusieurs variations d'un tel motif dans la suite chronologique des contes de Hedâyat. Il s'agit du motif du suicide qui documente le mieux l'existence de rapports intimes entre la vie des héros de l'auteur et ses propres

l'esthétique marxiste s'efforcent de découvrir dans son œuvre les éléments réalistes. Si l'on concevait pourtant le réalisme tout simplement comme reflet de la réalité objective, on pourrait se faire de l'œuvre analysée une image bien fausse et on pourrait la diviser tout à fait inorganiquement en partie réaliste et partie non-réaliste ou plus exactement antiréaliste ou même l'exclure du domaine de l'art⁽¹⁾.

Une conception si simplifiée de l'art littéraire de Hedâyat n'apporterait pas, à mon avis, beaucoup de nouveau pour trois raisons principales:

1. Tout d'abord elle oublie que toute création artistique forme un ensemble organique et que ses contradictions éventuelles doivent être analysées dans le cadre de cet ensemble en tenant compte de son évolution

2. En outre, elle observe le réalisme comme méthode artistique à travers l'opinion adoptée dans les pays occidentaux et formulée par Flaubert que "l'auteur est dans son œuvre comme Dieu dans l'univers omniprésent et jamais visible"; à mon avis, il faudrait plutôt désigner comme réalistes, en Iran et dans toute la région du Proche Orient où existaient depuis toujours entre l'impression vécue du poète et sa formulation littéraire deux filtres, savoir le canon rhétorique traditionnel et l'opinion que "le poème le plus beau est celui qui ment le plus et le discours le plus séduisant celui qui exagère"⁽²⁾ qui ont vidé l'impression vécue de tout ce qu'il y avait d'importun et décevant, les efforts de l'auteur de supprimer le canon rhétorique

1. Je pense à certaines déclarations de G. Scarcia, op. cit. ad 2, condamnant Hedâyat; à mon avis, ces déclarations ont la même valeur qu'aurait, par exemple, la condamnation de Dostoïevsky motivée par le fait que l'on n'a rencontré dans la société moscovite ni Michkin ni Stavrogin ou la condamnation de Maupassant en raison du fait qu'il n'y a pas eu en France de vieux époux qui ont soupé la veille de Noël sur un coffre contenant le cadavre de leur grand-père.

2. احسن الشعر اكذبه وخير الكلام ما بلغ فيه

Contribution à l'analyse de l'œuvre de Şâdeq Hedâyat.

V. Kubicková

L'œuvre littéraire de Şâdeq Hedâyat (1903-1951) a suscité dès le début beaucoup de critiques tant laïques que professionnelles, favorables et défavorables, et a provoqué surtout par l'audace de déplaire qui caractérise l'art vrai. Aujourd'hui encore, douze ans après la mort de Hedâyat, la situation reste inchangée, car on parle et on discute de son œuvre plus souvent que de nombreux ouvrages littéraires bien plus récents et chacun de ses anniversaires suscite de nouvelles réflexions, comme en témoigne, entre autres, un recueil de 472 pages publié par des écrivains et artistes iraniens à l'occasion du 6^e anniversaire de la mort de l'auteur. La littérature consacrée à Hedâyat prend continuellement du volume et il faudrait compléter l'aperçu publié en 1958 à Moscou⁽¹⁾ par plusieurs nouvelles études, souvent très intéressantes⁽²⁾. Certaines d'elles et il ne s'agit pas uniquement d'études de savants soviétiques qui analysent les problèmes du réalisme artistique dans toute l'étendue de

-
1. D.S. Komissarov, A.Z. Rosenfeld: *Şâdeq Hedâyat, bio-bibliograficeskij ukazatel*, Moscou 1958, p. 36 à 39.
 2. D.S. Komissarov, *Očerki sovremennoj persidskoj prosy*, Moscou 1960, p. 61 à 76 et 86 à 101; V. Kubicková, *Un éclair de sourire sur un visage tragique*, in "Charisteria Orientalia", Festschrift Rypka, Prague 1956, p. 142 à 148; G. Lazard, *Şâdeq Hedâyat, pîsh-raw-e realîsm-e Îrân*, in "Sokhan" 3, 1334, p. 194 à 198; G. Scarcia "Hâdjî Aqâ" e "Bûf-e kâr", *i cosidetti due aspetti dell'opera dello scrittore contemporaneo persiano Şâdeq Hedâyat*, Annali, Napoli, Nuova serie VIII, 1958, p. 103 à 123; etc.

niable interest for our subject, it cannot be said, oddly enough, to have stimulated further productivity in this field.

*
* *

The facts and information I have brought forward to illustrate our theme cannot be claimed, even when seen in a wide perspective, to be in any way complete. On the contrary, they merely represent a number of particularly characteristic samples of the great mass of material available in the two basic works. I hope I have justified this forcibly limited account by emphasizing the really new information and traditions to be found in Rashîd al-Dîn-Kâmalashrî.

The picture which thus presents itself in any case enables us to wind up by drawing the following conclusions: Islamic tradition concerning Indian mythology and religion was much more extensive and better than we used to suppose, even when judging only by the two, admittedly standard, works that have come down to us. It enabled an educated and unprejudiced Moslem to get as much information as he desired. To the mystics, the Sufi, parts of it, however, must even have been highly stimulating and interesting. For a student of Islam it is equally fascinating to trace the influence this had and the marks it has left on Islamic mystic writing, as it is for the investigator of Indian religions to determine and localise more precisely the new traditions and versions which have now come to light.

Kanjur was known already at that time in western Asia and also in Iran(1). To-day, however, after closer consideration of the very extensive translated Buddhist literature of the Uighur, this view appears too far-fetched and I am more inclined to think of Uighur sources, as this highly civilised Turkish people may be considered to have instructed the Mongols very considerably also in this field.

As I mentioned before, Kâmalashrî's life of Buddha is unique in its kind in Islamic literature. Not only because of the relative extensiveness and precision with which he describes the life and doctrine of the founder of this great religion, but in the absolute meaning of the word. For on the subject of Buddhism, Islamic literature before and after Kâmalashrî-Rashîd al-Dîn is without information which is in any way satisfactory. This is best illustrated by the few scattered observations which al-Bîrûnî—who never came into direct contact with this religion—borrowed from earlier works no longer in existence, and incorporated in his *India*: They reveal how defective and insufficient this tradition is as a whole(2).

Nevertheless, Kâmalashrî's study of Buddha was widely known. We need only remember the illuminated manuscripts, many of them excellent, which exist to-day(3). Nor was it limited merely to the actual Mongol age, but it survived far into the Timuride period when Hâfiz-i Abru incorporated it first in his "Selection from the chronicles" (1417) and later in the new edition of the work of Rashîd al-Dîn commissioned by Shâhrukh(4). Despite this certainly unde-

1. Cf. *ibid.*, p. 127.

2. Cf. the scattered remarks about Buddha and his community in al-Bîrûnî, trans. Sachau, vol. III, also II, annotations pp. 253-54; and further A. Jeffery, *op. cit.*, pp. 147-148.

3. E. g. the Istanbul Ms. by Topkapi Sarayı, Revân Kōshkū 1518 (A.D. 1317) and the Arabic Ms. of the Royal Asiatic Society in London A 27 (A.D. 1314/15). Cf. C.A. Storey, *Persian Literature, A bio-bibliographical survey* (London 1935) II, 1, pp. 73 and 75.

4. Cf. C.A. Storey, *ibid.*, p. 87.

the Book prophets: His book, "the first and last of all books", as it is called there, is simply said to be the Abidharma which is the Buddhist theory of metaphysics. In Kāmalashrī's words this comprises the revelations of Shākamûnî, the quintessence of all true and ultimate knowledge.

The life of Buddha by Kāmalashrī, which in 20, respectively 21 chapters deals mainly with the life of Shākamunî and his revelations more or less extensively, contains hardly any factual matter which could have been new to a student of Buddha. What might well have attracted his attention, however, are some of the versions which differ from the rest of the tradition. For example in the Buddha biography itself: the description of the miracle-surrounded death of Shākamûnî and his ascension to heaven⁽¹⁾; and in the expounding of his doctrine, particularly the chapters dealing with the angel's questions to Shākamûnî⁽²⁾ and the announcement of the coming of the next prophet, Buddha Maitreya⁽³⁾. In my paper about Kāmalashrī's life of Buddha I have attempted to explain these differing versions from their recognisable origins and to present Kāmalashrī's work as a kaleidoscope of the different views and traditions current at that time among the Buddhists of the Mongolian world, with the emphasis upon Kashmîr and Eastern Asia⁽⁴⁾. This view still seems to me the most correct, in contrast to the supposition I expressed then concerning the origin of the fragmentary list of Buddhist books which was added to the Arabic version.

I used to believe on the grounds of certain indications that this book list, which in its kind is also unique in Mohammedan tradition, and gives direct information about Buddhism as it existed among the Mongols of Iran, was proof that the Mongolian

1. Cf. *ibid.*, pp. 98-99.

1. Cf. *ibid.*, pp. 111-113.

3. Cf. *ibid.*, pp. 115-120.

4. Cf. *ibid.*, p. 127.

likely, for the last time in the course of the historiography of the Islamic religion, the life and doctrine of the founder of a religion are treated at length, whereas these revelations certainly did not form part of the book religions originally tolerated by Islam. The creation of a work of such a unique character within Islam can only be explained in connection with the enormous impetus being given at that time to Buddhism in the Mongolian empire, where the Chinese emperors of the Mongols as well as the Khâns of Persia and Central Asia could be counted among its powerful followers and promoters.

The fact that the biography of Buddha was written at the beginning of the 14th century in Iran which had already turned Islamic again in 1295 the Ilkhân Ghâzân had become Moslem proves that the religion of Buddha still held its authority even after Islam had regained its former position for some time.

That Kâmalashrî's life of Buddha was nevertheless written in Islamic Iran for Moslem readers the enlarged Arabic version completed not long after the Persian version meant that it was spread far beyond the Iranian territory! might justify us in supposing that the author might have had to bear this circumstance in mind with a view to the contents. In actual fact this is not the case. Like Rashîd al-Dîn's other informers, he too was at liberty to add his contribution in accordance with his knowledge and conscience, thanks to the general atmosphere of tolerance predominant at that time. The slight deviations which do occur are therefore, with one exception purely formal matters serving only to make the religious conceptions more understandable for a Moslem reader. Even the exception I mentioned does not really constitute a change in the contents, it is far more a cunning move on the part of Kâmalashrî or perhaps entirely on the part of Rashîd al-Dîn? necessary to make the life and doctrine of Buddha acceptable to the Moslem theologian and the pious Moslem in the first place. It places Shâkamûnî among

ders of earlier religions which were named after them. Shiva who according to his devotees was never born and will never die and is thus eternal; who is without parents yet has a wife and children; who is said to have three eyes_sun, moon and fire_and whose followers devote themselves to music and dancing. Vishnu whose disciples practise an aesthetic way of life and self-punishment, while the devotees of Brahmâ worship fire.

Kâmalashrî goes even further when he stamps these three gods who fill the place of Shâkamûnî, the prophet of the good and gentle, as prophets of violence and diabolical malice. For his motivation runs as follows: "Does not the cursed Shiva presumptuously call himself the creator of the universe and does not Vishnu say that he kills the evil and guards the virtuous? And does not Brahmâ claim to have four heads and to have produced a book with each of these heads? And these four books are called Veda by the Brahmans who belong to all three of these sects". "And that is why, Kâmalashrî continues, Shâkamûnî has called these gods devils, because of their arrogance, their self-exaltation and egotism"(1).

Nevertheless Kâmalashrî cannot avoid mentioning, at least in passing, the monotheistic conception in Hinduism which was traced so thoroughly by al-Bîrûnî. He says on this subject: "The followers of Shiva, Vishnu and Brahmâ claim that these three are one god and that they therefore have the significance of one god; that they are therefore called the deity to whom all great phenomena and changes in nature must be ascribed"(2).

When all is said and done, however, everything Kâmalashrî mentions about Hinduism and its gods can be considered hardly more than a pretty superficial introduction to his real work, the biography and doctrine of Shâkamûnî. This work, it is true, is of very special importance. For it is here that for the first and, as it seems

1. Cf. *ibid.*, p. 86.

2. Cf. *ibid.*, pp. 87-88.

lashrî it has clearly undergone Buddhist influences. These do not only result in a modification of the subject, they even complement and elaborate it with other traditions new to us.

The mythological data and themes, however, are by no means exhausted yet where al-Bîrûnî is concerned. But as this material may be assumed to be sufficiently known already, I shall not discuss it further but move on to the second half of my subject—religion.



Here, too, the same principal statements hold which we made earlier in the case of mythology. In other words, the Hindu gods are described by al-Bîrûnî from a Brahman point of view, and by Rashîd al-Dîn, insofar as he adheres to Kâmalashrî, from a Buddhist one. I hasten to point out, however, that neither al-Bîrûnî nor Rashîd al-Dîn ever attempted to give anything like a comprehensive or clear picture of the Hindu pantheon. Thus we shall look in vain for an even partially satisfying description of the great Indian gods in al-Bîrûnî who, after all, made a far more profound study of the religious life and thought of the Indians than any Muslim before or after his time ever did, and also frequently pointed out the parallels existing between Indian and Sufî ideas and ways of thinking. He provides only incidental data which, even in combination with one another, give no more than very imperfect information about the central subject(1).

Kâmalashrî on his part, adapts the Hindu gods to Buddhist ideas(2). Shiva, Vishnu and Brahmâ, the three principal gods of the Hindu, become the forerunners of Shâkamûnî, the prophets and foun-

1. Cf. *al-Bîrûnî, Commemoration Volume* (Calcutta 1951), in which several sections of the work that deals with practically all fields of science by this scholar of genius are discussed, including his ideas about the Hindu pantheon, and in particular: A. Jeffery - *al-Bîrûnî's Contribution to comparative religion*, p. 142 ff.

2. Cf. *Kâmalashrî-Rashîd al-Dîn's life and teaching of Buddha*, p. 86.

that of Iran and the Califs and even of Chinghizkhân, Alexander the Great who is here identified with the famous Kashmîr conqueror Lalitâditiya of the 7th century, forms the connecting figure!

Conditions for the furnishing of such audacious and far-fetched historical constructions were indeed never more favourable than in the time of Rashîd al-Dîn and Kâmalashrî when during the reign of Chinghizkhân and his successors practically the whole of the Asiatic world formed a political entity, and this example may certainly be termed the culmination of what was accomplished in this field.

Both our authors also gave considerable attention to the person of Vâsudeva. Strictly speaking, of course, it was only al-Bîrûnî who devoted a whole chapter to this figure so extraordinarily popular in India, who was identified with Krishna, the incarnation of Vishnu. This then, was incorporated, in a shortened version, by Rashîd al-Dîn in his history of the kings of Dihli which forms the fifth part of his history of India. It is at this point al-Bîrûnî and following in his footsteps, Rashîd al-Dîn, takes a closer look at the final phase of the Mahabhârata. Yet the central figure always remains Vâsudeva from Mathurâ, with his mysterious birth, the story of his youth and the discussions he has with his inimical grandfather Kansa, his ascension to the throne and subsequent exile, the part he played in the decisive battle between the Kuru's, and the Pandu's, and finally his fate-ordained death which results in the fall of his family, the Jandu's, but also the Pandu's. Unlike the above-mentioned version of Kâmalashrî, four of the Pandu's are here said to have frozen to death, while Judhithira enters paradise after he has first descended to hell and delivered the inmates there.

Here, as in other places the different methods of dealing with the subject are obvious: whereas al-Bîrûnî and the passages borrowed from him by Rashîd al-Dîn generally give an unabridged rendering of the mythological Hindu tradition, in the case of Kâma-

To all appearances we are here concerned with an Avalokiteshvara-figure whom the Buddhist Kâmalashrî has saddled with a mythological story of a purely Hindu nature. We may assume that this myth_hitherto unknown_which we owe to Mohammedan tradition, would not have been without importance to a student of Indian mythology either.

At the beginning of the Dvâpara Yuga the magic cow Kâmadhenu appears again, for the possession of which King Kârtavîrya fights in vain and finally perishes together with his entire army.

Further a very superficial survey is given of the events in the Mahâbhârata, the epic which is ascribed according to Hindu tradition, to the man who arranged the Vedas, Krishna Dvaipâyana, the Vyâsa, who dictated it to his son. The latter, incidentally, is already mentioned by al-Bîrûnî, whose India contains such valuable information and data about the Mahâbhârata(1), yet lacks a comprehensive index.

The Dvâpara Yuga ends with the victory of the Pandus and is followed by the Kali Yuga, the age of the present. Only the beginning of the Kali Yuga has predominantly mythological characteristics, most of which can be traced back to the Mahâbhârata:there is Yudhisthira, the first Pandu king, who is conducted by Vyâsa to the centre of the earth where he releases the cow symbolizing the new age, while the same Vyâsa shows him and his brothers the way from a cave in Kailasa to paradise; and also the history of his descendants who include the Shaka from Kapilavastu, from whom finally the Buddha Shâkamûnî is descended.

The rest of the Kali Yuga is devoted to history which is already more or less well-known. While it is therefore not strictly within the scope of this treatise, it still deserves to be mentioned because of the highly interesting historical patchings-together Kâmalashrî has undertaken here. To link the ancient history of India with

1. Cf. al-Bîrûnî, trans. Sachau, vol. I, pp. 132, 380, 400 ff.

cular attention. In fact, at the end he even declares that Harischandra attained the same stage of metempsychosis as Shâkamûnî himself, i.e. the Nirvana!

If any of the mythologically-legendary figures of Kâmalashri meant anything to the Islamic mystics, this in my opinion would only be Harischandra, and for the investigator of Islamic mysticism the tracing of reflections of this tragic figure in literature certainly constitutes an attractive proposition.

Similarly in the case of the Trêta Yuga the emphasis is on the middle part—the story of Raghu's daughter Sundaravatî and Brahmâ's son Uddâlaka—while again the introduction and the conclusion—the story of Dilipa, who by the intercession of the miracle-working cow Kâmadhenu, gives birth to a son named Raghu, and an exceedingly brief account of the most important events in the Râmayana—are of secondary importance. And this although, or precisely because the Râmayana forms the principal theme in the Trêta Yuga in the official Hindu version represented by al-Bîrûnî.

The story of Sundaravatî and Uddâlaka is not only interesting because it contains as we shall see later, matter derived from the Buddhist way of thinking, but even more so because in this particular form it has been totally unknown until now.

The tradition never mentions a daughter of Raghu, nor a son of Brahmâ named Uddâlaka, but only a famous Brahman of this name. Also the unusual and miraculous nature of the conception and birth of this son, the fruit of their love, is completely new in this form, even though it is not unknown in separate instances of Hindu mythology. Equally novel in this connection is, finally, the figure of the son who is never mentioned by name and, a paragon of wisdom, sets himself up against his grandfather Raghu. He is hereupon forced by his grandfather to go to hell and after he has delivered the sinners there from their punishments, he ascends to heaven, to Amita Burkhan.

to the four Indian ages of the world, the Yugas(1). For the first and the last time in Islamic historiography of the Middle Ages, much essential information is given here in a highly compressed form such as the average Indian reader would associate with these periods. To be more precise, the Buddhist Indian, because this part of Rashîd al-Dîn is based upon the work of the Lâma Kâmalashrî, who naturally represented the Buddhist view and tried to find points of agreement with Buddhist ideas(2). Herein he differs distinctly from al-Bîrûnî who reflected the Hindu way of thinking and to whom we owe a detailed description of the four ages of the world(3), in particular as regards their duration and nature, which Rashîd al-Dîn included in his work.

From a Buddhist point of view, as Kâmalashrî freely admits all these happenings and stories contained in the four yugas are lacking in any deeper significance for the initiated, they were intended for the uninformed only. For the wise and enlightened after all, such conceptions as earth, heaven or sun do not exist, nor do "I" and "you"(4)!

Keeping all this in mind it is easy to understand that the emphasis of the entire Krta Yuga falls upon the story of King Harischandra, while its surrounding matter, the story of Trisanku which forms the preface, and the ascension and duration of the sun dynasty of Ikshvaku concluding it, are removed to the background.

The story of King Harischandra who gives away all his property on God's path and ultimately reaches such a pitch of a self-denial that he sells himself and his family as slaves, as a reward for which they go to heaven...this shattering recount fitted so well into the Buddhist way of thinking that it naturally drew Kâmalashrî's parti-

1. Cf. the article mentioned above : *The Yugas of the Indians*.

2. Cf. *ibid.*, p.134.

3. Cf. *al-Bîrûnî's India*, trans. E. Sachau, vol. I, pp. 378-382.

4. Cf. *The Yugas* , p. 133.

in the country itself and took many years to complete. Rashîd al-Dîn's work, on the other hand, is predominantly a compilation, a collection of sources and traditions, which insofar as they contain new and essential data, can mostly be traced back to his dependable authority, the Kashmirian Lâma Kâmalashrî(1).

The inclusion of several passages of al-Bîrûnî's India in Rashîd al-Dîn's history has given rise to the wide-spread view that the latter was merely an extract from al-Bîrûnî. This, however, is only partly true. It is a fact that several passages from al-Bîrûnî have been quoted almost literally by Rashîd al-Dîn. The chapters concerned are those which deal with chronology and geography, and belong moreover to the most successful passages of the India. Nevertheless the work of Rashîd al-Dîn contains, quite apart from its "Life and Teaching of Buddha", a wealth of other new data. The source of these, as has already been mentioned, is Kâmalashrî-Bakhshî, whose part, as in the case of al-Bîrûnî, in the realisation of his book is emphatically and respectfully acknowledged throughout by Rashîd al-Dîn.

Thus our considerations which will first concern mythology will have to be based exclusively on these two fundamental works. Taking into account the wealth of material contained in them, and the fact that al-Bîrûnî's writings have been available for study for a very long time, I shall limit myself here to Rashîd al-Dîn's work as a foundation, and refer to al-Bîrûnî principally for the purpose of comparison.

Although there are numerous instances in the one as well as in the other, of unique information and data, it is only in the work of Rashîd al-Dîn that an attempt is made to assemble the mythological and legendary conceptions of the Indians as they appear principally in the traditions of the Purânas and in the great epics, systematically. This was done in connection with a study devoted

1. Cf. in particular : *A note on the history of Kashmîr*, p. 176.

an uncommonly gifted man were necessary to obtain an unbiased view behind the curtain which apparently separated the two worlds. This does not mean that despite the barrier I mentioned, no living contacts ever existed; Indian influences in the spiritual life of the Islamic world are too manifest ever to doubt that these occurred.

The background of these events, however, is almost completely obscure. For our conclusions we would indeed have been entirely dependent on the facts themselves if two works had not come down to us, which have nevertheless been able to give us a picture of what was known to the Islamic world about Indian mythology and religion in general. These are the astonishingly "modern" monograph on India by the Khwarizmian al-Bîrûnî⁽¹⁾ from the 11th century and the *History of India* by the Persian Rashîd al-Dîn⁽²⁾ from the beginning of the 14th century, the substance of which has not really been disclosed before now.

Thus about three hundred years separate these two works, both unique in their kind, whose most outstanding characteristics may be considered to be their adherence to their sources and their aim towards strict objectivity. In contrast to these common characteristics, their conceptions differ widely: the India-monograph by al-Bîrûnî is a master-piece by a conscientious scholar, the result of scientific investigation unequalled in Islamic literature; it was conceived

-
1. Cf. *Albîrûnî's India*. An account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030. Edited in the Arabic original by Dr. Edward C. Sachau (London 1887) and the translation by the same author in two volumes (London 1888).
 2. A facsimile-edition of the oldest Persian and Arabic manuscripts of the history of India is being prepared. For the contents of this cf. my articles: *The Yugas of the Indians* (in: *Der Islam*, p. 33 (1957), pp. 127-134); *Kāmalashrî-Rashîd al-Dîn's Life and teaching of Buddha* (in: *CAJ*, II, pp. 81-128); *A note on the history of Kashmîr* (in: *CAJ*, II, pp. 176-180); *An Indian legend on the descent of the Mongols* (in: *Charisteria Orientalia praecipue ad Persiam pertinentia Joanni Rypka... sacrum*. Praha 1956, pp. 120-127.)

On the mythology and religion of the Indians in the mediaeval Moslem tradition

K. Jahn

The cultural relations of India with the world of the Near East, and in particular with its neighbour Iran, which can be traced back to very early times archeologically, can be deduced from literary sources only relatively late. Properly speaking there is no direct information before the conquests of Alexander the Great. This first information is contained in the reports of Greek writers, and we have to wait for several centuries, until well into the Sasanian period, before the Iranian sources start speaking themselves. Even in the Sasanian writings, however, very little is reflected of the section of Indian literature we are concerned with here, i.e. mythology and religion. Apart from the legend of Buddha which turns up, by way of Iran in Syrian and mediaeval European literature under the name of Barlaam and Josafa, only themes and motifs from Indian literature penetrated into Iran during the Sasanian period, as far as I know. Many of these later passed into Syrian and Arabic literature, and from the former in particular, found their way to Europe.

Mediaeval Arabic literature, too, contains hardly any direct information at first, although the Arabs, since their conquests of the 8th century in the Panjab, had been in much closer contact with India and its religions than the Persians ever were. In their case it was primarily the barrier set up by Islam that stood in the way of an understanding of the cultural atmosphere of different religions.

Quite exceptional political situations or the appearance of

Ainsi s'éclaire la phrase difficile à comprendre: ... *takûnu 'l-sifatu 'l-'ûlâ liwâdjibi 'l-wudjûdi 'annahu 'inn wamawdjûd*. "Le premier attribut de l'Etre nécessaire, c'est qu'il est (à la fois) *to einai* et *to on*"(1). On est tenté de traduire "... il est à la fois l'existence et l'être", *esse* et *ens*, comme le latin permet d'exprimer plus exactement la nuance.

Il serait peut-être fructueux de revoir les textes de métaphysique présentant la *'inniyya* (*'anniyya*), avec les distinctions de la *Logique* présentes à l'esprit.

1. Toutes les éditions donnent au début le hamza avec voyelle i: *'Ilâhiyyât* du *Shifâ'*, lithographique de Téhéran, t. II, p. 597; édition du Caire 1960, p. 367, 1. 13; *Nadjât*, p. 410.

quoi", plutôt que par référence à la particule 'inna; à moins que ce soit la finale d'une déclinaison de mot étranger diptote.

D'où vient donc la voyelle initiale? On a vu cet abstrait dans les traductions arabes de la *Métaphysique* d'Aristote traduisant *to einai*. Ainsi dans l'édition faite par le R. P. Bouyges de la traduction de la *Métaphysique* jointe au commentaire qu'en fit Averroès⁽¹⁾. Mais on remarque que la première voyelle n'est pas vocalisée, ou porte le hamza accompagné de la voyelle *i*. Le R. P. Manuel Alonso, dans l'étude que nous venons de citer, reproduit le texte arabe sans voyelle, bien qu'il transcrive 'anniyya. Tout le monde a vocalisé ainsi, entraîné probablement par les traductions latines.

Après avoir lu la logique du syllogisme, on se demande si on ne se trouve pas simplement en face d'une transcription du grec: "ei" de "einai" passé en arabe avec le son "i". Un renseignement historique dû aux recherches de M. Pierre Thillet fonde une présomption encore plus forte en faveur de cette hypothèse: *einai* se prononçait *inai* chez les Byzantins, à l'époque même des traductions.

L'hypothèse la plus cohérente apparaît à présent celle de la transcription du grec *einai* (*inai*) en 'inn arabe, sans passer par la particule 'inna. Elle n'est nullement essentielle à cette forme de raisonnement; pourquoi celle-ci porterait-elle son nom? Si le mot est au contraire une transcription du grec, l'expression *burhân al-'inn*, avec l'article, se justifie parfaitement et signifie littéralement "la démonstration de l'être", au sens d'existence, laissant *huwiyya* et parfois *mawdjûd* exprimer le sens de *to on*⁽²⁾.

-
1. Notamment pour 1007 a 26-29, trad. vol. I, p. 372, et pages suivantes dans le commentaire, cité pp. 304-307 de la traduction française des *Ishârât*, note 2. Les limites de la présente étude ne permettent pas de pousser cette recherche dans les autres passages où le même terme est traduit.
 2. Cf. trad. des *Ishârât*, p. 307, en note, avec références. Averroès identifie *huwiyya* et *mawdjûd*.

est plus que vraisemblable que la 'innyya est la réponse à cette question.

Mais que penser dès lors de l'écriture 'anniyya dans la Méta-physique et du sens, ou plutôt des sens donnés avec abondance et variété depuis les traducteurs de l'époque médiévale jusqu'à la longue note jointe aux pages 304-307 de notre traduction des *Ishârât*, et plus encore l'intéressante étude de Mlle M.T. d'Alverny, "*Anniya-Anitas*", dans les mélanges offerts à M. Gilson, comme à celle du R.P. Manuel Alonso "*La "Al-anniyya" de Avicenna y el problema de la esencia y existencia*" (1).

La voyelle initiale *a* n'a jamais pu être justifiée à partir de l'arabe: 'anna signifie "que". Après avoir lu les théories de la Logique du *Shifâ*, cela paraît tout à fait impossible. Tandis que l'on voit très bien le mouvement spontané des traducteurs latins, possédant l'interrogation *an* correspondant exactement au sens de l'arabe *hal*, projetant leur prononciation sur un mot non vocalisé mais manifestement de même sens; et lisant 'ann avec l'abstrait: 'anniyya. Mlle d'Alverny se trouve corroborer singulièrement cette hypothèse en citant l'étrange traduction latine *anitas*. Ce mot au premier abord inexplicable est l'exacte transposition latine de *haliyya*, composée de *an*, correspondant latin de *hal*, et de la terminaison *itya*; *hal* + *itya* devient en latin *an* + *itas*. *Anitas-Anniyya* est donc la réponse à la question *hal*, incluant la question 'ayy.

Cependant pourquoi la voyelle *i* en arabe et aussi en persan(2), dans un mot dont le sens d'être et d'existence ne fait aucun doute, mais dont le sens, précisément, se rattache si mal à la particule 'inna? Au point qu'on se demande si la forme figée 'inna ne s'est pas introduite parallèlement à *lima*, qui est la forme indiscutée de "pour-

1. *Pensamiento*, n° 55, julio-septiembre 1958, pp. 311-345.

2. Cf. Métaphysique du *Dāneshnāme*, p. 39 de l'édition de Téhéran commémorant le millénaire d'Avicenne comme la Logique dont il est parlé plus haut.

d'Avicenne les recherches scientifiques. Il semble avoir développé par la suite l'expression conditionnelle du raisonnement. N'est-ce pas parce que le syllogisme conditionnel convient particulièrement bien aux raisonnements singuliers?

*
* *

La traduction, et même l'orthographe de *'inniyya* est une question beaucoup plus complexe. Dans ce qui précède, il est impossible d'écrire une autre voyelle initiale, et de donner à ce mot un autre sens que celui d'existence. "Affirmation d'existence" même, ne convient pas, puisqu'il y a démonstration et non pas affirmation pure et simple. Cela fait obstacle à une interprétation de *'inniyya* comme dérivé de *'inna*, particule de renforcement, soit de l'affirmation exprimée par la proposition, soit de l'importance attribuée au substantif ou au pronom qu'elle précède. Ni la théorie, ni les exemples donnés par Avicenne n'autorisent cette étymologie. Le caractère unique et essentiel de cette démonstration consiste dans le choix d'un moyen terme qui n'indique pas la cause selon l'essence.

'Inniyya apparaît comme l'abstrait correspondant à *'inn* que l'on a vu employé au nominatif, comme un substantif, et aussi en rapport d'annexion, avec ou sans article. Avec l'article, comment *al-'inn* viendrait-il de *'inna*, particule? Dans toutes les pages qui précèdent, la démonstration d'existence, du fait de l'être(1) étant seule en cause, *'inniyya* ne peut signifier en logique que l'état d'existence, sous une forme abstraite à laquelle correspondent *limiyya* pour *lima*, *haliyya* pour *hal*, et *mâhiyya* pour *mâ*(2), dans la même série des abstraits répondant aux questions devenues classiques depuis Aristote. De plus on s'aperçoit que, de ces trois abstraits, aucun ne correspond à la question *'ayy*, celle qui s'enquiert de l'existence partielle, du fait. Il

1. Traduit ainsi dans les *Vocabulaires comparés*, n° 26.

2. On rencontre les deux abstraits ensemble, *al-haliyya wal-mâhiyya*, *Manṭiq*, t. V, 1 p. 262, 1. 4, sans parler des passages que nous n'avons pas relevés, n'étudiant pas ici l'essence ni la définition.

absence, entraînant que la chose manque également. Mais cela figure comme un cas particulier du même genre de démonstration existentielle. Avicenne divisait donc alors la démonstration non pas en causale et en conditionnelle, ce qui ne s'opposerait pas; mais, selon l'objet de la recherche, en causale et en existentielle, la condition se rapportant à l'existence. Dans les *Ishârât*(1) il vient de le diviser par rapport à la forme, en catégorique, "syllogisme à connexion" selon l'expression de M. Massé, et en hypothétique, celui-ci représenté par le "syllogisme à exclusion"(2); il fait suivre cette première explication d'une seconde, celle qui se rapporte à l'objet de la recherche, dans le paragraphe qu'il faut intituler: "Directive sur l'argumentation causale et l'argumentation existentielle". Il résume très nettement la doctrine du *Shifâ'*. Quand on connaît celle-ci et que l'on rencontre un peu plus loin le mot *'inniyya*, il est impossible de ne pas le rapporter à la démonstration de l'existence, même si l'exemple donné présente la forme conditionnelle(3).

On remarque encore davantage la place accordée, dès l'époque du *Shifâ'*, à l'existence, au fait, au concret, à la démonstration des faits singuliers, toutes choses qui s'éloignent de la logique purement théorique(4), et confirment l'importance qu'avaient aux yeux

1. Cf. texte pp. 66 et suiv., traduction, pp. 194 et suiv.

2. Selon l'expression de MM. Massé et Achéna rendant mieux la nuance du texte, qui ne s'applique pas exactement à l'hypothétique classique.

3. Voici la première traduction: Si le moyen terme est "seulement une cause de l'assentiment [jugement], il donne le pourquoi de l'assentiment, mais non le pourquoi de l'être; c'est ce qu'on appelle l'argumentation conditionnelle, parce qu'elle indique la conditionnalité du jugement en lui-même". Il faudrait dire: "... l'argumentation existentielle, parce qu'elle indique l'existentialité du jugement...". Autrement dit, elle indique que le jugement existe, ou peut exister, la condition introduite par *si* étant remplie. Ce texte reproduit en effet les caractères de la démonstration d'existence tels qu'ils sont indiqués dans le *Shifâ'*, y compris l'exemple de l'éclipse de lune, et l'opposition à la démonstration causale.

4. Cf. Introduction à la traduction des *Ishârât*, p. 59 et suiv.

Ishârât et, plus clairement que partout ailleurs, dans le *Dâneshnâmeh*(1).

On fera aussi un large usage du raisonnement particulier, dans l'emploi des données des sens; ce ne sera évidemment qu'un raisonnement par *'inn*, une constatation d'existence, et non pas une démonstration par *lima* qui comporte une prémisse universelle.

*
* *

Cette courte étude de la démonstration de l'existence conduit à deux remarques très différentes de ce qu'avaient suggéré les ouvrages d'Avicenne précédemment connus.

Tout d'abord, elle corrige une interprétation donnée dans l'introduction à la traduction française des *Ishârât*, et la traduction même d'un passage de la "Directive sur l'argumentation causale et l'argumentation conditionnelle"(2). Cette traduction était fondée sur l'unique exemple offert dans les *Ishârât*, et qui est en effet un syllogisme conditionnel: "S'il y a une éclipse de lune, *'in kâna kusûf qamarî*, la terre est interposée entre le soleil et la lune, or l'éclipse de lune existe, donc la terre est interposée". Dans la *Nadjât* (p. 104), l'exemple du bois brûlé est moins net et se présente avec *'idhâ*, particule que l'on vient de retrouver ici, à propos des blessures circulaires, et qui vient d'être traduite cette fois par "quand" pour éviter l'équivoque; mais *'idhâ* pourrait aussi bien se rendre par "si": "S'il y a un angle qui détermine la direction du mouvement... s'il n'y a pas d'angle...". L'alternative du syllogisme conditionnel est bien explicitée.

Cependant, lors de la composition de la Logique du *Shifâ'*, Avicenne plaçait le syllogisme conditionnel comme une espèce dans le genre des démonstrations d'existence. Toute la théorie est construite en dehors de lui; il apparaît seulement dans les exemples, et assez rarement. Il a pour rôle de présenter simplement deux cas, dont l'un peut être implicite: d'une part le cas de l'existence d'une condition nécessaire à l'existence de la chose, et d'autre part le cas de son

1. Pp. 109-168 du texte persan, et 68-74 du *Livre de Science*.

2. P. 233, pour la page 84 du texte arabe, éd. Forget.

lima. "Le *lima* est connu, *ma'lûman*, par syllogisme, et *al-'inn* existe, est existant, *mawdjûdan*, par les sens", qui fournissent les prémisses, et auxquels se manifeste l'existence de la chose, *'innuhu*: elle est sentie; sa présence, ses caractères, sont saisis par les sens. Les praticiens, *'aṣḥâb al-'amal*, tirent de l'expérience et de l'observation leurs prémisses. Par exemple, le musicien jugera: cette mélodie ne s'accorde pas avec celle-là à cause de l'état de telle corde, etc. Ce sont des prémisses sensibles dont on tire des conclusions sensibles. Le marin, le naturaliste, raisonnent de même. Parfois l'explication peut venir d'une cause éloignée (p. 209).

Cela conduit à poser une question: D'où peuvent être tirées les prémisses valables d'une démonstration d'existence? Car "tu sais qu'aucun intelligible n'est sensible" (p. 220). Sans doute, mais l'intelligence les saisit dans les données des sens, et ceci de plusieurs manières.

Elle se sert du syllogisme particulier, de l'induction et de l'expérience(1).

Ces deux dernières sont exposées selon les théories aristotéliennes connues. L'expérience fait large usage des données des sens, mais ne comporte pas l'expérimentation telle que le *Qânûn fi 'l'Tibb* l'enseigne(2). On ne retrouve pas non plus la mise en valeur de certaines observations que les *Ishârât* distinguent(3). L'expérience fait connaître beaucoup de principes des sciences; Avicenne la tient pour plus certaine que l'induction (p. 223). L'une et l'autre peuvent donner matière à une démonstration d'existence, cependant sans une certitude absolue. Parmi les prémisses employées, on retrouve plusieurs des propositions énumérées dans le sixième chapitre de la Logique des

1. Cf. pp. 220-227.

2. Cf. Traité I, p. 115 de l'édition de Rome, 1593, et notre introduction à la traduction française des *Ishârât*, p. 58. Sur l'induction dans la Logique du *Shifâ'* cf. pp. 79 et 223.

3. Cf. introduction, p. 61, texte arabe p. 57, trad. p. 177.

On peut aussi employer dans le raisonnement les concomitants inséparables de l'essence, qui ne sont ni causes ni effets, mais sont réciproques avec la chose, et parfois plus connus qu'elle. Comme les effets, ils donneront un *burhân 'inn* s'ils sont employés en tant que moyens termes.

Sans suivre Avicenne dans les développements qui concernent diverses sciences, la plupart citées par Aristote dans le chapitre 13 du premier livre des *Seconds Analytiques*, il faut retenir la conclusion de cet examen: "La science par *'inna*" est celle des hommes qui ont appris par leurs sens, par l'exercice pratique, comme le navigateur qui se guide d'après les étoiles et le musicien qui pratique l'art de la musique, tandis que "la science par *lima* est celle que l'on acquiert par l'étude théorique; ce sera celle de l'astronome" (pp. 206-207).

Jusqu'ici Avicenne a étudié séparément les cas des preuves dans les sciences subordonnées à une autre; il va maintenant essayer de donner une démonstration unissant les principes de deux sciences. Il s'agit d'expliquer pourquoi les blessures circulaires sont plus lentes à se cicatriser que les blessures linéaires. Le médecin en juge par expérience. Le géomètre explique le fait en disant que le cercle est la figure qui a le plus grand périmètre; c'est lui qui indique la cause. Le médecin reprend l'explication à partir des deux sciences réunies: "C'est parce que la cicatrisation gagne (des bords) vers le centre. Quand (*'idhâ*) il y a un angle qui détermine la direction du mouvement, cela facilite la rencontre. Quand il n'y a pas d'angle, le mouvement se fait tout autour simultanément, les parties s'opposent et la cicatrisation tarde" (p. 208).

Le chapitre se termine en constatant qu'il y a deux raisonnements différents fondés sur deux sciences différentes. L'un est en *'inna*, *'alâ 'inna* (qui est ici vocalisé comme un diptote), et l'autre en

* p. 41. Nous n'avons pas trouvé ce raisonnement dans la Logique du *Shifâ'* et il ne figure pas à l'index.

3. Cf. Aristote, *Premiers Analytiques*, II, 27, 70 b 6 et suiv.

que l'une des causes est logiquement première par rapport à l'autre. Par exemple, on sait par l'observation astronomique que la lune est sphérique, à cause de la manière dont elle est éclairée. Ceci est acquis. Mais on sait par un *burhân ṭabī'ī*, une démonstration de physique, que tous les corps célestes sont sphériques (p. 203); ce qui établit par un raisonnement plus général et cette fois causal, la même connaissance.

Il est possible aussi de trouver un effet qui se réciproque avec sa cause: le scintillement de l'étoile, effet de son éloignement, se réciproque avec sa cause, l'éloignement⁽¹⁾; l'accroissement et la diminution de l'éclairage de la lune, effet de sa sphéricité, se réciproque avec sa cause qui est la sphéricité (p. 202). On aura l'un ou l'autre type de raisonnement selon que celui-ci sera construit sur l'effet ou sur la cause.

Dans la hiérarchie des valeurs, on trouvera encore un *burhân 'inn* inférieur à celui que l'on vient de voir. Il utilise non pas une cause, ni même un effet, mais quelque chose de plus propre, et cependant plus connu que la cause: c'est le signe, *'alâma*. L'exemple du bois brûlé est repris, mais modifié: la présence de la fumée permet d'affirmer la présence du feu, sans qu'elle soit cause de la présence du feu dans le bois. Le signe, la fumée, est alors pris comme moyen terme, et la cause comme majeur. Autre exemple: les planètes brillantes ne scintillent pas; tout corps brillant ne scintillant pas est proche; donc les planètes sont proches. Même raisonnement en sens inverse pour les étoiles qui scintillent parce qu'elles sont éloignées. Une fois acquise cette première connaissance superficielle qui fait connaître *al-'inn bil-ma'lûl*, l'existence, l'être, par l'effet, on cherchera la démonstration causale, qui manque tout à fait dans le raisonnement employant seulement le signe (p. 203). A rapprocher de ceci: le *qiyâs al-frâsî*, le raisonnement physiognomonique ajouté dans la rédaction de la *Nadjât*⁽²⁾, avec l'exemple donné par Aristote⁽³⁾.

1. Exemple cité par Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 13, 78 a 30.

2. Cf. p. 92, et aussi notre *Récit de Ḥayy ibn Yaqzân commenté par des textes d'Avicenne*, *

autres; mais il arrive aussi qu'il s'agisse de sciences non subordonnées, et souvent alors "l'une donne le *burhân al-'inn* et l'autre le *burhân al-lima*. Par exemple, la sphéricité de la goutte d'eau est démontrée en mathématiques par le *burhân 'inn*(1) à l'aide du *dalll*, tandis que la physique en donne le *burhân al-lima*" (p.180). Il en est de même de la sphéricité des corps célestes. Mais il n'arrive pas que les deux sciences donnent le *burhân lima* en réponse à la même interrogation.

Les rapports des démonstrations *lima* et *'inna*, vis-à-vis de la connaissance et vis-à-vis des deux sciences sur le domaine desquelles elles se rencontrent, est un point important qu'Avicenne étudie à part(2) dans un chapitre que l'introduction présente comme suivant Aristote pas à pas(3), tirant parti des commentateurs tout en les discutant.

Il arrive que deux sciences donnent une cause; mais la démonstration *'inna* offre une prémisse donnant la cause prochaine sans aller au fond du problème ("cause prochaine" s'entend ici du motif de jugement, opposé à la cause essentielle). La cause lointaine mais principale, ou mieux principielle, est donnée par la démonstration *lima* seulement, même si toutes deux sont syllogistiques. L'exemple de *burhân lima* donné ici est celui que l'on a déjà vu plus haut, établi à propos de la lune éclairée.

Il peut y avoir aussi une "cause" non pas plus prochaine ou plus lointaine qu'une autre, mais réciproable avec elle. Cette explication est l'occasion de l'emploi des mots *'inn* et *lima* au nominatif, car il est possible que l'on connaisse "un *'inn* absolu (*sirf*, pur, synonyme ici de *muṭlaq*) d'abord, ensuite un *limm* absolu"(4), simplement parce

1. Ici sans article.

2. III, 3, pp. 202-209.

3. *Seconds Analytiques*, I. 13.

4. La seconde consonne de *lima* a été renforcée, probablement par analogie avec le mot du même couple, *'inn*, et selon la tendance à ramener toujours le mot à une racine trilitère.

La seconde déduction est que, ni la science inférieure ni la science supérieure ne donneront une cause adéquate, si la science supérieure en donne une trop éloignée de la nature de la chose. Le mouvement premier, par exemple, sera expliqué en physique par la nature d'une matière non composée, qui ne porte pas en elle de différences; la philosophie première l'explique par la cause efficiente séparée qu'est le Bien pur et l'Intelligence pure, et par la Cause finale suprême qui est l'Être pur. Or la physique donne bien une certaine démonstration, non par le *burhân al-limî* (nommé ici du relatif de *lima*) purement et simplement, mais elle peut répondre par quelque chose qui reste conforme tant que la matière et cette nature demeurent existantes (pp. 178-179).

Tout ce qui précède amène donc à penser que les sciences naturelles, y compris la physique, l'astronomie, la médecine, sont du domaine de la démonstration de l'existence et du fait. Si on ne peut pas faire de ce qui les concerne une démonstration causale logiquement rigoureuse, on en donne une démonstration valable et raisonnée, qui mérite en un sens le nom de *burhân lima*, car elle est plus approfondie que les déductions de l'expérience, ainsi qu'on va le voir.

Avicenne reste-t-il ici dans la pensée d'Aristote? Celui-ci reconnaît les causes démonstratives dans les moyens termes les plus rapprochés de chaque espèce, et non pas dans ceux qui sont rapprochés de l'universel (le majeur), pour ce motif que "la cause, c'est ce qui fait que le sujet est contenu sous l'universel" (1).

Avicenne semble bien avoir un autre point de vue, et se contenter de la démonstration *'inna* dans un grand nombre de cas. Il lui reconnaît une valeur scientifique: "Sache que les choses particulières, sensibles et relatives à l'expérience sont plus proches des sciences particulières que des sciences universelles". Mais les principes des sciences universelles viennent de l'esprit. Par rapport à la question à élucider, les sciences particulières peuvent être subordonnées aux

1. *Seconds Analytiques*, II, 18.

voulions expliquer que les trois angles du triangle sont égaux à deux droits, il nous faudrait prendre le moyen terme parmi ce qui est essentiel au triangle ou au genre triangle". Cela revient à dire qu'il faudrait remonter à un sujet dont le triangle est un accident essentiel, c'est-à-dire à un genre supérieur d'où viendra un moyen terme qui sera transféré à ce qui est au-dessous de lui comme ce fut expliqué à propos de la géométrie et de l'optique, celle-ci régie par celle-là.

Il semble bien qu'Avicenne ne tient pas cette méthode pour légitime. La question de la valeur des preuves ne peut pas être approfondie dans les quelques pages dont dispose la présente étude; mais si brève que soit cette dernière, elle conduit à pressentir qu'aux yeux d'Avicenne, l'observation doit jouer un rôle considérable. On vient de voir que les mathématiques, science supérieure pourtant, ne répondent que par un *burhân 'inna* à certaines questions d'astronomie, dont la cause sera donnée par l'observation du physicien. Ici il continue en repoussant fort loin la science suprême qui donne les causes.

Voici comment procède sa pensée: La science inférieure donne le *burhân 'inna* et la science supérieure le *burhân lima*. Pourquoi? Parce que les prémisses de la science inférieure sont des postulats ou des hypothèses dont on ne connaît pas les causes par cette science.

Comme, d'autre part, les conclusions ne sont certaines que lorsque la certitude résulte de leurs prémisses, il n'y aura science certaine que dans "la science supérieure", où "nous atteignons les causes et les motifs essentiels". Ce qui amène une première déduction: "Donc si quelqu'un transfère ce *burhân* de la science supérieure à la science inférieure, il fait entrer dans la science inférieure ce qui n'en fait pas partie" (p. 177). Il est préférable de dire que la science supérieure donne des prémisses qui sont les principes de la démonstration; elle fournit donc une certaine cause de la cause, et c'est pourquoi la science inférieure ne peut pas donner complètement la cause (p. 178).

par 'anna ni 'inna: ka-qawlinâ...

Le nom donné au *burhân al-'inn* ou *burhân 'inna* ne dépend donc pas de la présence de ce mot dans l'énoncé, mais du caractère commun à tous les exemples: l'affirmation de l'existence, en particulier dans le cas suivant: "Quand le moyen terme est un effet du majeur en tant que celui-ci existe dans le mineur, de manière à être sa cause en celui-ci, il est tel que l'on appelle le syllogisme ainsi formé *burhân 'inna*" (p. 84). Plus loin, p. 202, Avicenne reprend l'exemple de la lune en syllogisme causal, *lima*: "Certes la lune est sphérique; tout (corps) sphérique reçoit la lumière de telle manière" (donc la lune recevra la lumière de cette manière).

Nous nous demanderons bientôt pourquoi la désignation de cette sorte de raisonnement est réservée au mot 'inn ou 'inna.

Parfois, le *burhân 'inna* peut donner une connaissance certaine et permanente, mais il ne la donne pas par la cause. Ainsi le mathématicien aura une connaissance déficiente de beaucoup de choses relatives à l'astronomie, parce qu'il ne les prend pas sous leur aspect propre, connu par l'observation. La cause sera donnée par le physicien(1).

Sur le fondement de la certitude dans le raisonnement, Avicenne explique plus loin (p. 177), qu'il n'est pas entièrement de l'avis d'Aristote. D'après la Logique de celui-ci(2), le moyen terme doit être choisi parmi les accidents essentiels et les attributs essentiels, de manière que la démonstration convienne parfaitement à la chose. "Par exemple...continue Avicenne parlant cette fois en son propre nom, et employant la particule de la condition non réalisée"...si (*law*) nous

-
1. Cf. p. 87. Pour Aristote, "le fait dépend d'une science distincte (car le genre qui leur [les théorèmes] sert de sujet est distinct), tandis que le *pourquoi* dépend de la science la plus élevée à laquelle les attributs appartiennent essentiellement" (*Seconds Analytiques*, I, 9, 76 a 11-13).
 2. *Fî'l-ta'îlm al-awwal*, expression qui désigne la Logique d'Aristote, cf. Introduction, p. 6, l. 11-12.

arrive(1), on craint la maladie cérébrale, appelée *sirsām*(2). La conclusion est que pour ce fiévreux on craint cette maladie cérébrale, parce que ces deux effets d'une cause unique qui est le mouvement des humeurs pénétrant dans la région de la tête, sont simultanés. Exemple du *dalīl*: la lune, lorsqu'elle est éclairée apparaît d'abord comme un croissant, puis un demi disque, puis un disque, et sa surface éclairée décroît de même. Ce qui reçoit ainsi la lumière est sphérique, donc la lune est sphérique: l'apparence de la lune éclairée est un effet de l'existence de la sphéricité dans la lune. Ou encore: Ce morceau de bois est brûlé; tout ce qui est brûlé a été atteint par le feu (donc, etc.). Dans ces exemples, le moyen terme est un universel, le syllogisme se présente par conséquent sous la forme d'un catégorique, et non pas sous la forme d'un syllogisme d'exposition.

Certains de ces exemples, énoncés après le verbe *naqūlu*, "nous disons", commencent par *'inna*, qui s'emploie toujours après le verbe *qāla* et se traduit alors habituellement par "certes" ou mieux par deux points: "Certes la lune..." etc. Mais le premier exemple donné ici, dans une phrase différente, commence par *'anna*, "que": "Exemple du *burhān al-'inn* au sens strict, *que* ce fiévreux...". Pour l'exemple du bois brûlé, l'édition qui est toute moderne introduit la phrase par deux points après *naqūlu*(3), et la *Nadjāt* le reproduit sans l'introduire

1. Comme toujours chez Avicenne, la mineure est donnée la première.
2. Deux passages du *Qanūn ft 'l-Ṭibb* expliquent cet exemple. Le premier se trouve Livre I, dans le Traité des urines, p. 69 de l'édition de Rome, 1593, l. 44-47. Le symptôme de l'urine devenant blanche comme du lait dans certaines fièvres, est considéré comme grave parce que la bile tend alors à se collecter anormalement dans un organe qu'elle fait enfler; la plupart du temps elle incline vers la région de la tête. Le *sirsām*, nommé d'un mot dont Avicenne indique l'étymologie persane, *sir* désignant la tête et *sām* l'enflure, est longuement décrit en deux chapitres du Livre III, dans le Traité des maladies de la tête, pp. 302-303. Dans la traduction latine de Gérard de Crémone, Venise, 1595, cf. t. I, p. 152, col. 2, l. 42-48, et pp. 468-471.
3. Cf. *faṣl* 7, pp. 79-80; ces pages sont résumées en quelques lignes *Nadjāt*, p. 104, avec le seul exemple du bois brûlé.

en découle; mais il ne sera pas un syllogisme purement démonstratif au sens aristotélicien, puisqu'il pourra se construire aussi sur une cause extérieure, et même sur un effet, qui témoigne par sa présence, de la présence d'une cause moins connue que lui. Il est considéré comme moins parfait que le véritable syllogisme démonstratif, le *burhân lima*; mais il peut donner une réponse valable dans bien des cas où l'autre ne peut être établi. Avicenne a visiblement beaucoup réfléchi aux lacunes laissées dans la connaissance par le seul démonstratif causal.

*
*
*

Il revient sur le *burhân 'inna* dans quatre chapitres différents(1), d'où il faut dégager sa pensée trait par trait. L'introduction de M. 'Afîfî, qui est une analyse très claire de l'ouvrage, laisse ces traits à la place qui leur fut donnée et n'en fait pas de synthèse.

Généralement Avicenne détermine ce raisonnement en l'opposant au *burhân lima*. Le *burhân 'inna*, appelé aussi *burhân al-'inn*, est celui qui conclut au jugement qu'une chose est telle, sans donner la cause logique de cet état. Son moyen terme n'est pas la cause par laquelle le majeur est dans le mineur(2), c'est quelque chose qui est en rapport avec le majeur, ou qui est à égalité avec lui par rapport à sa cause, coexistant avec lui dans la nature, souvent à titre d'accident. Ce peut être aussi un effet de l'existence du majeur dans le mineur. Dans le premier cas on l'appelle *burhân al-'inn 'ala 'l-'iqlâq*, dans le second *dalîl*, mot dont le sens premier est "indice, signe". Exemple du *burhân al-'inn* au sens strict: Ce fiévreux a une urine blanche et épaisse dans une maladie profonde; pour tout homme à qui cela

1. *Maqâla* I, f. 7 et 8; *M.* II, f. 9; *M.* III, f. 3, et indirectement f. 5.

2. Ce qui se produit dans la démonstration causale. Exemple donné p. 81, l. 2-4: "Animal" est attribut de Zayd parce qu'il est un homme; "homme" est cause que Zayd est un animal, parce que "animal est attribut de "homme" (Ce qui donnerait: Tout homme est animal, or Zayd est un homme, donc Zayd est un animal).

voyelle *i* sans article. Dans cette démonstration, on rencontre également *'in*, qui peut être le même mot sans indication de *shidda* doublant la consonne, mais qui est aussi la conjonction "si", indiscutablement, devant un verbe à l'accompli.

Pourquoi cette question *hal* suggère-t-elle une réponse par syllogisme, et non pas une simple affirmation ou négation? Parce que demander si une chose existe sans aucun doute, c'est demander implicitement s'il y a un moyen terme qui nous oblige à le croire. Ainsi qui demande: Est-ce que la lune subit des éclipses? demande en réalité: Est-ce qu'il y a une chose qui oblige à savoir que la lune subit des éclipses?(1) On cherche donc une cause, mais une cause du jugement que l'on va porter, et non pas de l'être de la chose. Si on dépasse ce jugement pour demander une démonstration de la chose, on cherche la cause du moyen terme que l'on avait tout à l'heure, c'est-à-dire ce qui est cause de la chose en elle-même. En ce cas, on donne explicitement le *'inn*, *al-'inn bil-fi'l*, "et tu dis ce qu'est le *'inn*", tandis qu'auparavant on cherchait le moyen terme implicitement, *bil-quwwa* (p. 263).

S'il s'agit de démontrer l'existence de la chose purement et simplement, on peut utiliser les agents et les fins, qui sont les causes de l'existence, sans être les causes logiques de l'essence; celles-ci se limitant aux genres et à la différence spécifique. Tandis que la définition emploie les parties de la chose, la démonstration de l'existence ne les emploie pas; sa recherche du moyen terme laisse de côté l'essence et s'appuie sur l'accident, soit l'accident essentiel ou le propre par rapport à la chose, dont il dénote l'existence ou l'état, soit l'accident extérieur à elle qui nécessite son existence ou celle du fait (p. 265).

On peut donc dire que le raisonnement sera de forme syllogistique, c'est-à-dire composé de deux prémisses et d'une conclusion qui

1. *Manṭiq*, t. V, p. 263, l. 4. Le texte renvoie au Premier Maître, et M. 'Afīfī, p. 41 de l'introduction, a bien identifié cette référence avec les *Seconds Analytiques*, II,2.

sont ses attributs essentiels(1).

Encore un sens, qui est plus que celui du nom et moins que celui de l'être existant concrètement: "Peut-il y avoir un triangle équilatéral construit sur une ligne dont les deux extrémités sont les centres de deux circonférences et sont de plus unies par les intersections"(2). On cherche alors "son existence en soi"; "existence" est rendu par l'abstrait forgé à partir de *hal*, *haliyya*, qui convient particulièrement bien ici pour éviter *wudjūd* dont le sens est concret, employé comme tel quelques lignes plus haut(3). Ici la réponse appartient à la géométrie, et ce n'est pas un rapprochement fortuit, comme on le verra en examinant les diverses sortes de démonstrations: la démonstration géométrique y est comprise.

On remarque tout d'abord qu'il y aura évidemment deux sortes de démonstrations répondant aux questions. Laisant de côté la question *mā*, puisqu'il n'y a pas de démonstration de l'essence, et la question *'ayy* implicitement contenue dans *hal*, il reste à démontrer l'existence soit de la chose, soit de ses attributs, soit du fait et la cause, ceci pour répondre à l'interrogation *lima*.

La démonstration causale porte simplement le nom de *burhān lima*. Selon la vocalisation de l'édition égyptienne du *Shifā'* (p. 78, etc.), et celle de la traduction française du *Livre de Science* (p. 82), la démonstration existentielle s'appelle *burhān 'inna*, *'inn* quand le texte n'est pas vocalisé. Ceci demande plus de réflexion, d'autant que l'on trouve non seulement *'inna*, mais encore *al-'innu*, avec les deux autres cas des substantifs déterminés par l'article, mais pas de

1. *Manṣiq*, t. V, pp. 261 et 262; introd. p. 41.

2. Cet exemple est employé dans un contexte différent, *Dānešnāmeḥ*, éd. Téhéran, 1331/1371, p. 85, traduction française par H. Massé et M. Achéna, *Le Livre de Science*, t. I, p. 58: deux circonférences égales étant tracées du point A et du point B réunis par une droite égale au rayon de la circonférence, se couperont aux points C et C' distants du centre de cette même longueur du rayon. On a donc un triangle équilatéral ABC. On peut en avoir un second ABC'.

3. P. 262

reuse que le latin *an*.

Avicenne classe les questions dans un autre ordre, inspiré par le chapitre suivant d'Aristote⁽¹⁾. Avant tout l'existence; puis le pourquoi, qui conduit à se demander quelle est l'essence, enfin le fait ou manière d'être, qui se rattache soit à l'essence, soit à l'existence, selon que l'on entend: l'essence peut être ainsi, ou: de fait, elle est ainsi; autrement dit on s'enquiert en dernier lieu de son existence partielle, et cette interrogation se rattache à l'existence tout court. Restent donc pratiquement trois questions. Avicenne admet cependant que l'on peut demander d'abord *mā* (p. 262, l. 1), ce qu'est la chose, si on entend par là le sens de son nom, notion indispensable à toute recherche ultérieure. La réponse donne alors une définition nominale, sans introduire au cœur du sujet comme le fait la définition essentielle répondant à la troisième question.

La recherche commence lorsqu'on pose la question de l'existence. Celle-ci se subdivise, selon que l'on veut demander simplement (au sens absolu) si la chose existe, '*ala 'l-iḥlāq* (ou *muḥlaqan*), ou bien, dans une interrogation restreinte, *hal muqayyad*, demander si cette chose est ainsi. Exemple du premier cas: Est-ce que Dieu existe? C'est-à-dire: est-il ou n'est-il pas? Exemple du second cas: Est-ce que Dieu est créateur du mal? C'est-à-dire: existe-t-il avec une telle attribution? De fait, est-il ainsi? D'où résulte ceci: "La question *al-'ayy* est implicitement contenue dans *al-hal al-muqayyad*, l'interrogation restreinte, qui ne demande que la distinction, soit par les attributs essentiels, soit par les propres"⁽²⁾. La première interrogation, sur l'existence au sens absolu, est appelée "simple", *al-hal al-bastī*, et la seconde "composée", *al-hal al-murakkab*, car elle concerne d'une part le sujet, et d'autre part ce qui lui est attribué; elle demande quels

1. II, 2, 89 b 36-90 a 15. Les quatre questions sont aussi étudiées *Ishārāt*, pp. 85-86 du texte arabe, éd. Forget, pp. 234-237 de la traduction française.

2. *Nadjāt*, pp. 105-106.

La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne

A.-M. Goichon

La récente publication d'une grande partie de la "Logique" du *Shifā'*(1) éclaire d'un jour nouveau des points laissés dans l'ombre par les résumés que sont la *Nadjāt* et le *Dāneshnāmeḥ*, et par les explications fragmentaires que fournissent les *Ishārāt*; quant au *Manṭiq al-Mashriqīyyīn*, les pages qui en sont parvenues jusqu'à nous ne contiennent même pas toute la logique de la proposition. Faute de l'élaboration plus mûrie qu'elle nous eût sans doute apportée, le premier état de la pensée d'Avicenne nous apprend déjà beaucoup. Une seule théorie en témoignera ici: la démonstration de l'existence. Elle conduit à quelques constatations inattendues.

*
* *

La question de l'existence se trouve au chapitre classique des quatre questions scientifiques énumérées par Aristote dans les *Seconds Analytiques*(2): le fait (la chose est-elle ainsi?) le pourquoi (pourquoi est-elle ainsi?) l'existence (existe-t-elle?) ce qu'elle est (quelle est son essence?). Cela correspond en arabe aux quatre interrogations suivantes: *'ayy*, quelle sorte de?; *lima*, pourquoi?; *hal*, est-ce que?; *mā*, qu'est-ce? L'expression française "est-ce que?" rend *hal* d'une façon moins heu-

1. Le Caire, 1952-1960, 5 vol. in 4°. La Logique de la proposition n'est pas encore parue.

2. II, 1 et 2, 89 b 21-90 a 34: *oti, quia est; dioti, propter quid; ei est, an est; ti est, quid est*. Dans le *Manṭiq* du *Shifā'*, t. V, *maqāla* IV, *faṣl* 1, pp. 261-269.

قسمتی را که مربوط بدوره دوم (deuxième période) است بفارسی ترجمه میکردم و میفرستادم در مجله‌ای در طهران بچاپ برسانند. من همیشه بدوستان جوانم که ادعای نویسندگی دارند گفته‌ام و میگویم که ماملتی هستیم زراعتی و با احتمال قوی باز هم مدتها زراعتی خواهیم بود و شما که مدام موضوعهای غریب و عجیب بر طبق اصول فروید (Freud) و سارتر (Sartre) و کافکا (Kafka) پیدا میکنید و مثلاً داستان مینویسید در باب عشق‌بازی برادری با خواهرش آیا هرگز بفکر افتاده‌اید چند ماهی بروید در دهکده‌ای زندگی کنید و بازندگان اکثریت کامل هموطنان مایعنی دهاتی‌ها و دهقانها که هزاران سال است بماهه نان داده‌اند در حالی که خودشان گرسنه بوده‌اند آشنا بشوید و بعد رمانی بنویسید در خصوص زندگانی آنها از خوب و بد و قصد عمده‌ام از نوشتن داستان «شاهکار» و شرح زندگانی عموحسینعلی جزاین نبوده است. در ایران ماهنوز کاملاً در همان مرحله اول (la première période) هستیم و نویسندگان جوان و شعرای جوانان خیال میکنند هرچه بیشتر فرنگی مآب باشند افتخارشان بیشتر میشود... (ژنو-۱۰ اکتبر ۱۹۶۰)

Swift..." (Venne, op. cit.)... Mao Touen (né en 1896), admirateur de Zola et de Tolstoï, écrit: "J'ai fait l'expérience des difficultés de la Chine en ébullition, j'ai ressenti les dangers de la désillusion et toutes les contradictions de la vie humaine, jusqu'à en devenir pessimiste..." (Kaltenmark, op. cit.).

Mais la grande guerre à outrance (dès le 7 juillet 1937) entre les Chinois et les Japonais a changé la situation de fond en comble. J. Prusek la regarde comme début d'une "deuxième période" dans la littérature chinoise moderne. La plupart des écrivains, dit-il, "n'hésitait pas à quitter au moment décisif les demeures et la manière de vivre européenne dans les villes du littoral pour se fixer pendant des années dans les villages de l'intérieur du pays et y vivre en paysan..."

Le savant tchèque y voit un développement nécessaire et conséquent. Tout ce qui se passait après (la guerre civile, la République Populaire) n'était que la réalisation successive d'un but, exprimé depuis longtemps par la formule des réformistes: "De la révolution littéraire à la littérature de la révolution!"

Les tendances actuelles de la littérature chinoise contemporaine, en quoi consistent-elles? Elles sont caractérisées, selon J. Prusek, "par le désir de se rapprocher du peuple, de le servir, de parler sa langue, de se faire comprendre par lui... par une renaissance des formes artistiques populaires. Ces nouvelles tendances ont surtout contribué à affaiblir l'influence exercée sur l'art chinois par les formes et le style des œuvres étrangères, et l'art de la Chine de nos jours est donc plus national et plus proche des vieilles traditions chinoises que celui de la période précédente..."

Je fis part du contenu du traité de Prusek à Monsieur Seiyed M.A. Djamâlzâdeh (م.ع. جمالزاده) en lui posant cette question: est-il possible d'établir un parallèle entre les problèmes des littératures modernes en Iran et en Chine? Voici sa réponse:

آنچه در باب ادبیات چینی نوشته‌اید بسیار خواندنی و سودمند است. ای کاش

پست کاغذ هوایی برای عموم ایرانیان نسبتاً گران است و با آن پول میتواند یک دانه نان بخرد و در ایران آدمهای ثروتمند کتابخوان نیستند خوانندگان ما بیشتر جوانان (پسر و دختر) و معلمین مدارس و کاسب کارهای جوان که که قدری سواد دارند هستند ... ولی میدانم که نسبتاً کتابهای مرا زیاد میخوانند ...

Mais n'oublions pas: Djamâl-zâdeh, cet écrivain "le plus connu de l'Iran" (comme B. Alavi بزرگ علوی, un autre exilé le qualifie) est une exception. Même Hedâyat dit de soi-même:

... پیوسته عدم موفقیت نصیب من بود ... («سخن» ۱۳۳۷/۹)

et le professeur S. Nafisi (س. نفیسی) écrivait en 1329/1951 ces mots amers:

... تا جایی که من میدانم ایران یگانه کشور جهان امروز است که در مدارس آن آثار نویسندگان و گویندگان معاصر را نادیده میگیرند ...

(دیباجه «نثر فارسی معاصر» تدوین ایرج افشار)

Dans l'épilogue d'une anthologie de poésie (parue en 1336/1957) l'éditeur, Endjawi-Shirâzi (انجوی شیرازی), prononce le jugement suivant:

... و حال آنکه هریک از کتب نثر جدید نویسان (جز دو سه تن نویسنده مشهور معاصر) بیش از چند صد نسخه چاپ نشده و همان چند صد نسخه هم طالب و خریدار نداشته است ... («سفینه غزل» باهتمام انجوی)

F. Kâr (ف. کار), l'éditeur d'une anthologie de prose moderne (1333/1954), déclare dans la préface:

... و برآستی که این سه تن (صادق هدایت و بزرگ علوی و صادق چوبک) اگر در دنیای لاتین دیده گشوده بودند و آثارشان به لاتین نوشته شده بود اکنون زندگی درخشان و پر سعادت و همچون ارنست همینگوی (Hemingway) و جون اشتین بک (Steinbeck) داشتند ... و غیره («پنج شعله جاوید» با انتخاب فریدون کار)

Nous rencontrons le même pessimisme, la même amertume, la même imitation des idées occidentales dans la littérature chinoise de la "première période" (avant 1937). Un critique chinois juge de Lu Hsin (mort 1936) par exemple: "En France il aurait été un Voltaire, en Russie un Gorki ou un Tchekhov, en Angleterre un

reconnu très tôt l'influence si grande (avantageuse ou dangereuse) de l'écrivain et de la littérature moderne sur le destin politique des peuples. Il en dit :

... و هم چون انسان عموماً بخواندن چیز های رومان مانند راغب و ذاتاً مایل است از این راه میتوان هر گونه تبلیغ «پروپاگاندا» سیاسی یا غیر آنهم نمود و البته اگر مثلاً الجزایر چندین نویسنده ماهر داشت که کتابهای آنهم مانند رومانهای سنکیویچ لهستانی در اروپا و امریکا مشهور بود هر یک از آن رومانها کار چند فوج قشون و چندین صد نطق فصیح و غرا را مینمود...

(«یکی بود و یکی نبود»)

Dans un traité très intéressant intitulé *La nouvelle littérature chinoise* (Archiv Orientalni 27/1, Prague 1959), le sinologue tchèque J. Průšek cite un discours de Mao Tsé-tung lui-même, d'après lequel "sans une littérature et sans un art accessibles à tout le monde, la révolution ne pourrait jamais se répandre et ne pourrait remporter la victoire finale..."

Průšek partage l'histoire de littérature chinoise moderne en deux périodes. Pendant la première période (1919-1937) "les œuvres littéraires ne trouvaient de lecteurs que parmi les intellectuels et surtout les jeunes"; les tirages ne dépassaient guère 2000 exemplaires (2 ou 3 éditions tout au plus), et une grande partie des écrivains vivait en exil "n'étant chez lui ni en Chine ni dans les pays occidentaux".

Est-ce qu'on ne doit pas constater une situation un peu analogue en Iran? Le publiciste A.A. Kasmâi (علی اکبر کسمائی), en comparant S. Hedâyat (ص. هدایت) avec M. A. Djamâlzâdeh (جمالزاده), "les deux plus grands représentants de la littérature iranienne contemporaine", finit par écrire :

... آن دوران ایران مرد و این دوران ایران زنده است... («سخن» ۱۳۳۸/۶)

Quant aux lecteurs iraniens, mon vénérable ami, Monsieur Djamâlzâdeh, m'a fait savoir les détails suivants (lettre du 15 août 1960) :

... کاغذ زیاد نمیرسد و حتی خیلی کم میرسد و فراموش نباید کرد که قیمت

livres occidentaux (français et anglais surtout). Un seul écrivain chinois Lin Chou (1852-1924), traduit pour donner un exemple... "quatre-vingt-treize livres anglais, vingt-cinq français, dix-neuf américains, six russes et une douzaine d'autres d'origines diverses. Grâce à lui, les Chinois firent, pour la première fois, connaissance avec Daniel Defoe, Swift, Walter Scott, Dickens, Victor Hugo, A. Dumas père et fils, Balzac, Tolstoï et bien d'autres romanciers..." (M. Kaltenmark, *Littérature Chinoise*, Paris 1955.

Et en Iran? Je cite S. Nafisi et A. Dast-Ghayb:

... نخستین کتابی که از زبانهای اروپائی در ایران بفارسی ترجمه شده در ۱۲۶۳ قمری (۱۸۴۷) یعنی ۱۱۶ سال قمری پیش ازینست.... از مورخ و نویسنده معروف فرانسوی ولتر ...

(س. نفیسی در «نشریه وزارت امور خارجه» ۱۳۳۹/۱۱)
... ازدوره ناصرالدین شاه بعد که آثار ادبی واجتماعی اروپائی از جمله «کنت مونته کریستو» و «سه تفنگدار» و قسمتی از رساله فیلسوف فرانسوی «رنه دکارت بنام» گفتار درباره روش، و غیره بزبان فارسی ترجمه شد تغییر عمده ای در جهت نشر فارسی داده شد... (دست غیب در «پیام نوین» ۱۳۳۹/۹)

Dès le début de cette évolution, on ne peut plus ni en Iran, ni en Chine séparer les problèmes littéraires de la situation politique et sociale. La "Société d'Etudes littéraires" à Pékin (1921) s'efforçait de réunir tous les écrivains partisans de la réforme. "Nous nous opposons, proclamaient-ils, à ce que la littérature soit un divertissement, un amusement, ou une occupation pour les heures de loisir. Son objet doit être les larmes et le sang produits par l'oppression..." (Kaltenmark, op. cit.).

Concernant la même tendance en Iran, R. Shafaq (ر. شفق) (*Histoire de la littérature iranienne*) écrit:

... از موضوعات تازه ای که داخل ادبیات گردید افکار آزادی خواهانه وعقاید اجتماعی و سیاسی و فکر تساوی حقوق سیاسی ومسئله آزادی افکار وحریت مطبوعات واحساسات وطن پرستانه است که الحق در نظم و نثر جلوه خاصی نموده ... (ص ۳۸۰)

Et Djamâl-zâdeh, dans la même préface déjà citée, avait

Quelques aspects du développement littéraire moderne en Iran et en Chine

R. Gelpke

Il n'y a pas, jusqu'à maintenant, une histoire comparée des littératures orientales modernes. Mais si il en existait une, elle montrerait sans doute des parallèles nombreux et étonnants. J'en donne des exemples dans mon livre *Die iranische Prosaliteratur im 20. Jahrhundert* (Wiesbaden 1962). Je ne veux qu'esquisser ici quelques traits communs de l'évolution littéraire en Iran et en Chine deux pays donc, qui ne possèdent aucun rapport direct (géographie, religion, langue).

Le poète et savant iranien R. Yâsemi (ر. یاسمی) dit que

... بعد از استیلاي مغول نثر فارسي بنهائيت پيچيدگي و تصنع رسيد و کم کم...
جز مردمان بسيار دانا کسی از مندرجات کتب آگاه نميتوانست شد...

(ياسمی : «ادبیات معاصر» - طهران ۱۳۱۶ شمسی -- ص ۱۰۷)

Nous trouvons la même situation en Chine aussi. — "Les trésors de la littérature classique n'étaient accessibles qu'à un petit cercle de savants... et en 1917 l'écrivain Hu Shih a proclamé avec quelques amis le programme d'une nouvelle langue littéraire: écris comme tu parles!..." (Venne, *La Chine et les chinois dans la littérature anglosaxonne moderne*, Zurich 1951).

Quant à l'Iran, le pionnier du réalisme, M.A. Djamâlzâdeh, exige dans la préface célèbre de son livre *Il y avait une fois* une langue simple et naturelle, en 1921 déjà:

... کتابیکه بزبان امروزه معمولی ایران نوشته شده باشد درست نیست...

Le commencement de l'évolution moderne (dès 1850) en Iran et en Chine est caractérisé par une quantité énorme de traductions de

descente de l'âme? Pourquoi même la multiplicité des âmes? L'explication que suggèrent les mythes platoniciens n'a pas été retenue par Ibn Sînâ. La *Hikma al-mashriqiyya* aurait-elle repris à son compte, en les élaborant, les analyses du *Shifâ'* sur l'Intellect agent séparé, *dator formarum*? Ou bien eût-elle acclimaté des thèmes plus "orientaux", enracinés dans les anciens mythes de l'Iran? Nous laisserons pendantes ces interrogations. Je n'écarte pas cependant qu'une confrontation de textes déjà publiés ou encore en manuscrit ne nous permette d'esquisser un jour une réponse probable.

(*hads*), est aussi, est surtout, un écran qui s'interpose entre l'âme et les lumières supérieures.

Il est difficile à coup sûr de porter un jugement à partir d'un récit mythique ou d'un poème. Il faut tenir compte ici des règles de la parabole et de la métaphore poétique. L'objet premier du poème de l'*Ame* est de chanter la délivrance que sera la mort; et celui du *Récit de l'Oiseau* de nous dire la possibilité et les conditions de la connaissance initiatique accessible dès ici-bas. Cependant, si Avicenne avait voulu inscrire cette délivrance et cette possibilité dans les cadres du *Shifâ'* et de la *Najât*, il lui eût été facile, sans rien changer à son inspiration foncière, de choisir d'autres images.

*
**

Deux remarques en conclusion. Tout d'abord, cette "chute" de l'âme dans le corps n'apparaît point la conséquence d'une faute antérieure, comme dans les mythes platoniciens (et l'on pourrait évoquer Origène). L'âme n'est pas fautive, elle est victime des pièges séduisants tendus par les chasseurs. Est-elle coupable d'avoir céder aux pièges? Elle ne se méfiait point, dit le *Récit de l'Oiseau*, rien ne lui permettait de déceler le danger... En second lieu, quand s'opère sa délivrance, le texte ne dit pas qu'elle ait été enrichie par le séjour dans la cage ou dans les régions inférieures. Ce qui est célébré, c'est la recouvrance de l'état bienheureux de jadis, et des splendeurs perdues.

L'hylémorphisme (atténué déjà) du *Shifâ'* et de la *Najât* semble donc s'effacer devant une dichotomie plus accentuée encore du corps et de l'âme. Mais dès lors la question centrale du poème de l'*Ame*: "Pourquoi du haut sommet dut-elle donc descendre jusqu'au point le plus bas", reste quelque peu en suspens⁽¹⁾. Pourquoi la

1. Cf. la présentation du poème par M. Henri Massé (n° cité de la *Revue du Caire*, p. 7): "Le motif de son incarnation reste incertaine; de plus, elle n'a pas connu tous les secrets de l'univers, puisqu'un grand nombre de ceux d'ici-bas lui demeurent cachés lorsqu'elle le quitte".

adhère au corps afin de posséder la parure propre aux choses intelligibles”(1)... On peut donc dire, dans cette perspective, que son union au corps est pour elle un bien.

Mais le *Récit de l'Oiseau* et le poème de l'*Ame* ne rendent-ils pas un son différent? Je ne songe pas ici à la tristesse de l'oiseau enfermé dans sa cage ou au gémissement de la colombe en exil. L'union transitoire avec le corps peut être un bien, et la condition même de l'éveil aux Vérités supérieures, l'âme n'en aspirera pas moins à la délivrance de l'exil dès qu'elle sera éveillée à sa vraie nature, dès qu'elle entreverra les splendeurs de sa Patrie. Ce qui reste ambigu ici, ce sont les images dont se sert Ibn Sînâ pour décrire l'union avec le corps. Dans le récit comme dans le poème, l'âme semble préexister à l'exil, en son individualité même. Dans le récit, elle se laisse séduire par les pièges des chasseurs, et la voici prisonnière de leurs filets. A prendre à la lettre les symboles utilisés, les avantages de l'union avec le corps ne seraient que fallacieux: c'est "un lieu agréable et plaisant" où l'oiseau se rassure en sentant près de lui la présence de ses semblables; il se hâte d'y aller, mais le seul résultat est de le livrer aux pièges tendus. Empêtré dans les rets, il risque de perdre jusqu'au souvenir des splendeurs célestes jadis contemplées.

Le poème de l'*Ame* ne parle plus de pièges tendus. Il évoque une "chute", suite d'un "coup fatal" ("inévitable", traduit M. Ahwânî). Rien n'indique qu'il y ait eu faute de la part de l'âme. Le texte suggère seulement que la colombe est ainsi descendue afin de connaître "tous les secrets de l'univers": ce qui peut s'entendre, semble-t-il, de cette connaissance directe du singulier en tant que tel, qui, selon Ibn Sînâ, n'appartient ni à la Science divine, ni à la connaissance des Intellects séparés(2). Mais le vers suivant ajoute aussitôt qu'"elle [l'âme] n'a pas atteint l'objet de son effort". C'est-à-dire: la connaissance sensible, occasion (lointaine) de l'éclair intuitif

1. Ed. Badawî, p. 41.

2. Cf. notre *Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, p. 71 et ss.

Les ouvrages "classiques" donnaient à cette question une réponse qu'influçait l'hylémorphisme. Ce n'est pas le lieu de reprendre les analyses d'Avicenne sur la notion de forme d'une part, sur le principe d'individuation de l'autre. Il suffit de rappeler ici que c'est par son union avec le corps que l'âme est individuée⁽¹⁾. Non que le corps soit cause de l'existence de l'âme: ni cause efficiente, ni cause "réceptive", ni cause formelle; mais on peut le dire cause "occasionnelle", "par accident". "Certainement, le corps et le mélange sont cause de l'âme par accident. Lorsque commence d'être la matière d'un corps auquel il convient d'être instrument de l'âme et un royaume pour elle, les causes séparées, *al-'ilal al-mufâriqa*, font commencer l'âme particulière"⁽²⁾. Faut-il dire que ce sont ces "causes séparées" qui deviendront, dans le *Récit de l'Oiseau*, les chasseurs dressant leurs pièges? L'âme est pour le corps en ce sens qu'elle est sa perfection, sa "forme" (mais non forme substantielle au sens aristotélico-thomiste). Sans doute Avicenne fait-il intervenir l'intermédiaire d'une "forme de corporéité"; mais c'est l'âme spirituelle seule qui donne vie au corps humain. Et voici qu'à son tour le corps est pour l'âme. D'une part, il est donc le principe de son individuation en tant que matière quantifiée; c'est grâce à sa descente dans le corps que l'âme pourra jouir dans le monde des Intelligibles et Substances séparées d'une éternité personnelle. Le corps d'autre part est son instrument. Si elle en use comme il convient, elle se sert de lui pour se tourner, à l'occasion des connaissances sensibles qu'il lui permet, vers les connaissances supérieures. Elle devient alors ce qu'elle est en son essence achevée, c'est-à-dire le lieu (*maḥall*), puis le "miroir purifié" où se reflète l'illumination de l'Intellect agent et de toutes les Intelligences séparées. Dans les gloses sur la pseudo *Théologie*, Ibn Sînâ précise encore: "l'âme

1. Cf. A.-M. Goichon, *La distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*, Paris 1937, p.460 et ss.

2. Trad. A.-M. Goichon, *id.*, p. 451 avec références (*Najât et Shifâ*).

Il faut reconnaître en tout cas, avec M. Henri Massé, que ce poème est "attribué traditionnellement à Avicenne"(1).

Il est très consonant au récit mythique de l'*Oiseau*. L'âme y est dite une colombe qui "arriva sur toi contre son gré",_mais qui "peut-être" aura "horreur de te quitter". Unie au monde sensible, "saisie par ce corps pesant", elle oublie les séjours supérieurs d'où elle vient. S'il lui arrive de s'en souvenir, c'est pour gémir "comme on gémit sur les reliefs d'un campement effacé par les vents qui passent et repassent", et le filet qui la retient l'enserme. Mais au moment de la mort, "elle peut renoncer à ce corps qu'elle laisse", "le voile est écarté", "elle roucoule alors à la cime d'un mont",_dans la redécouverte des "régions sublimes"(2).

Le *Récit de l'Oiseau*, si brillamment traduit et commenté par M. Henry Corbin(3), conte la capture de l'âme-oiseau prise aux pièges des chasseurs, gémissant, puis s'endormant dans sa prison au point d'oublier sa déchéance. La seule différence_toute en faveur du "récit"_est la possibilité décrite de l'envol initiatique. Dès cette terre, et grâce à l'aide de ses semblables, l'âme peut s'échapper et s'élever jusqu'au trône du Roi suprême, jusqu'à Dieu. Mais le "bout d'entrave qui lui reste au pied" la prive "d'une vie sereine et sans trouble". Les âmes ainsi transitoirement délivrées doivent revenir vers ceux qui les firent prisonnières, mais elles leur reviennent alors conduites par un "Messager du Roi" qui imposera aux chasseurs "d'écarter l'entrave",_de les délivrer des filets de la connaissance sensible et de la cage du corps.

C'est le poème de l'*Âme* qui pose ici la question capitale: "Pourquoi du haut sommet dut-elle donc descendre jusqu'au point le plus bas, au pied de la montagne?",_pourquoi donc fut-elle enfermée dans un corps?

1. *Id.*, p. 7.

2. Citations empruntées à la traduction française de M. Massé.

3. *Op. cit.*, p. 206-235.

traités postérieurs ou les récits mythiques. Il y a élucidation, "dévoilement" (*kashf*) d'un sens ésotérique, il n'y a pas rupture.

*
* *

La question me semble plus délicate en ce qui concerne l'entrée de l'âme en ce bas-monde. Des textes du *Shifâ'* et de la *Najât* soulignent l'interdépendance de l'âme et du corps. L'âme est pour le corps, comme le corps pour l'âme, selon un double rapport de mutuel perfectionnement. Prise en elle-même, l'âme est dégagée de la matière, mais, dit le *Shifâ'*, "la perfection de son essence(...) est encore à réaliser", et telle sera sur terre l'œuvre à poursuivre. En nous en tenant à ces textes, on pourrait conclure que l'entrée dans le corps est pour l'âme une nécessité, transitoire sans doute, mais heureuse. Les *Ishârât* relâchent en quelque sorte ces liens d'interdépendance, mais pour souligner que le corps est l'instrument de l'âme qui doit en user au profit de sa nature spirituelle(1). Et voici que le *Récit de l'Oiseau* et le poème de *l'Ame* ne parlent plus de l'entrée de l'âme dans le corps que comme d'une capture ou d'une chute.

L'authenticité de la *Risâlat al-Ṭayr* ne fait pas de doute(2). Le petit poème *al-Nafs* est publié comme étant d'Avicenne dans la préface au *Manṭiq al-Mashriyyīn* édité au Caire en 1328/1910(3). Le Pr. Henri Massé en a donné une traduction française dans le numéro de la *Revue du Caire* consacrée au "Millénaire d'Avicenne"(4), et dans le même numéro le Pr. Fu'ād al-Ahwânî y voit l'une des sources "de la théorie de la connaissance et de la psychologie" du grand *faylasūf* (avec traduction légèrement différente de deux passages du poème)(5).

1. Ed. cit., p.176.

2. Texte arabe édité par A.F. Mehren, *Traité Mystiques d'Avicenne*, Leiden 1891, fasc. II; traduction française (qui reste insuffisante) du même, *id.*; trad. nouvelle de Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran-Paris 1954, p.215-222.

3. پ. کج - کب.

4. Juin 1951, p. 7-9.

5. *Id.*, p. 25.

prophétique annonce pour l'Au-delà des châtiments corporels, c'est à juste titre; mais il faut l'entendre de peines imaginatives qui adviendraient à l'âme, non point par les sens d'un corps qui lui serait redonné, mais par l'entremise des Corps célestes. Cette interprétation est explicitée, entre autre, dans la *Najât*(1).

Et l'intervention des Corps célestes ne sera pas seulement pour la réprobation. Elle jouera aussi, dit toujours la *Najât*, pour la récompense des âmes droites mais "faibles d'esprit" (*bulh*), qui n'ont pu sur terre recevoir l'initiation. Elles vivront *ad litteram* les récompenses sensibles annoncées par les textes; dans la mesure, en effet, où ces âmes ayant pu sur terre, grâce à leur fidélité aux actes cultuels, bénéficier de l'influx des Sphères célestes, elles en recevront dans l'autre vie aide et assistance.

Sur un seul point Ibn Sinâ semble avoir marqué une certaine hésitation, ou, si l'on préfère, avoir réalisé un certain progrès d'hypothèse explicative. Les âmes droites mais ignorantes pourront-elles accueillir dans l'Au-delà une équivalence d'initiation, pourront-elles progresser et se purifier jusqu'à partager le sort des âmes bienheureuses? Cette sorte de "purgatoire" est évoqué dans les *Ishârât*(2). Les gloses sur la pseudo *Théologie d'Aristote* maintiennent un doute, et renvoient alors à la *Sagesse Orientale*(3). Mais il semble bien que le voyage initiatique tel que le décrit M. Corbin à propos du mythe Hayy Ibn Yaqzân Absâl puisse trouver dans la vie future comme son archétype.

Il s'agit là d'une précision et d'un développement, non d'un changement de perspective. Encore une fois, pour tout ce qui concerne la destinée future et éternelle de l'âme humaine, une continuité se retrouve entre les ouvrages classiques aux cadres aristotélisants, et les

1. Le Caire, 2e éd., 1357 H./1938, p.297-298.

2. Ed. Forget, Leyde 1892, p. 196, 2^o§. En conséquence: négation de toute métempsychose.

3. Texte arabe ap. *Aristû 'ind al-'Arab* de A. Badawî, Le Caire 1947, p. 43.

tuera à sa Patrie. Aussi bien dans les œuvres "classiques" (*Shifâ* ou *Najât*) que dans les *Ishârât*, les *Rasâ'il* ésotériques, les gloses mêmes de la *Théologie d'Aristote*, le thème inlassablement s'affirme. A vrai dire, il revêt une force nouvelle dans les œuvres postérieures. Dans *Hayy Ibn Yaqzân* ou le *Récit de l'Oiseau*, il se pare du chatolement des mythes et des symboles, il va jusqu'à prendre figure de démarche initiatique. Mais on peut dire qu'il s'exprimait déjà dans les œuvres réservées au "vulgaire philosophaunt", selon l'expression de la *Logique des Orientaux* (préface).

La *Risâla al-adhawiyya* de même ne fera que dire en clair ce que suggérerait tout le mouvement interne de la pensée d'Ibn Sinâ: la résurrection des corps n'a valeur que d'allégorie, pour inciter le peuple à la recherche du bien et à être fidèle aux prescriptions coraniques. L'âme rendue au monde des lumières ne peut déchoir à nouveau. Certes, dans la *Najât* par exemple, ou la *Risâla fî ithbât al-nubuwwât*, Avicenne affirme, à propos de la résurrection des corps, son respect sans plus de l'enseignement prophétique. Mais ce respect de la lettre est très évidemment une *captatio benevolentiae*, et il doit l'être, ce n'est pas une duplicité ou un compromis, il est dicté par la notion même de prophétisme qui est en jeu, et par les rapports qui en découlent entre les prophètes et les sages (philosophes). C'est pour ces derniers, pour les initiés, qu'est écrite la *Risâla al-adhawiyya*. Mais ce faisant, elle explicite ce qu'incluait déjà toute la logique du système.

Ibn Sinâ s'est donc toujours prononcé dans le même sens au sujet de la destinée future de l'âme humaine. C'est d'une survie personnelle qu'il s'agit. Le propre des âmes bienheureuses sera, sans perdre leur individualité, d'être immergées dans le double mouvement de lumières effusantes et d'amour-désir (*'ishq*) nécessaire qui parcourt le cosmos avicennien; lumières effusantes auxquelles participent Intellects séparés, Ames et Corps célestes, et qui sont autant de sphères d'existence angélique. Les âmes réprouvées seront celles qui se seront englouties sur terre dans les jouissances venues du corps, et qui éternellement brûleront de désirs sensibles inassouvis. Si l'enseignement

Réflexions sur un thème Avicennien

L. Gardet

Je ne voudrais pas revenir ici sur les brillants débats qui, lors du millénaire hégirien d'Avicenne, mirent aux prises les spécialistes à propos de la *Sagesse Orientale*. Je songe en particulier aux lectures que le Prof. Henry Corbin et Mlle A.-M. Goichon nous proposèrent du même récit de Hayy Ibn Yaqzân, sans oublier les précisions historiques recherchées par M. S. Pines dans le *Kitâb al-Inşâf*. Quelles que soient les mentions qu'en fait Ibn Sînâ lui-même, le contenu et la problématique de *al-Hikma al-mashriqiyya* ne peuvent avoir pour nous que valeur conjecturale; et bien des questions seront encore laissées sans réponse, dans la mesure même où la vision du monde avicennien n'est pas sans accueillir des interprétations divergentes.

C'est précisément sur une question restée, me semble-t-il, en suspens que je voudrais réfléchir aujourd'hui. Elle met en cause un aspect des rapports du corps et de l'âme, le seul aspect peut-être de l'anthropologie avicennienne qui aboutit à une certaine ambiguïté. Il ne s'agit pas seulement du "retour" de l'âme au monde des Intel ligibles, mais de son entrée dans le corps.

* * *

Quelques rappels tout d'abord au sujet du "retour" (*ma'âd*).— Si l'âme a vécu sur terre sa vraie destinée, c'est-à-dire si elle a su, à l'occasion de la connaissance sensible, se tourner vers l'Intellect agent pour en recevoir l'illumination, et si elle a su devenir, par une ascèse suivie, le miroir purifié où se reflètent les lumières effusantes de l'Intellect universel, la mort sera pour elle la délivrance qui la resti-

subject of his poetry and by celebrating the heroes of the Bible in a way typical of Persian classical poetry, Shâhîn has produced *the most typical literary expression of the centuries-long association between Israel and Iran*. He must have been conscious of the originality of his achievement, for he speaks of himself as having kindled a new lamp in composing this work in order to proclaim the greatness of Moses. He can rightly be acclaimed as the "Firdousî of the Jews", who did for the Persian-speaking communities of Persia and Central Asia what Firdousî had done with his epos, the "*Shâhnâme*", for Persian literature.

Moḥammad. He gives exaggerated attributes to Moses, son of 'Imrân, similar to those which Muslims give in glorification of their prophet Moḥammad, and calls Moses "the Lion of God", a Messenger of God, who spoke veiled to God without the intermediary of the angel Gabriel (as in Moḥammad's case).

His Persian language as such differs only slightly from the language used by a Firdousî, Nizâmî, or a Sa'dî or other authors of the classical neo-Persian poetry, interspersed, however, with Hebrew words and vocabulary which denote mainly religious and Biblical concepts and were known to a Shirazian Jew. Sometimes he used, for the sake of rhyme, Hebrew and Persian words in a strange linguistic mixture.

The effect of Shâhîn's *Epos of the Bible* on the Persian Jews can be gauged by the degree of popularity he enjoyed among them. Many manuscripts of his works were widely spread throughout the diaspora of Persian-speaking Jews in Persia and Central Asia and were extant in Balkh, in Samarqand, in Tâshkent, Bokhârâ, and many places within Persia proper, where they were read and studied in the synagogue and in the homes.

How much he apparently satisfied the religious and literary needs of his fellow Jews is proven, yet Shâhîn's work might have fallen into oblivion and been entirely forgotten, were it not for a Jewish scholar from Bokhârâ, Simon Chacham, who, at the beginning of the twentieth century rescued part of Shâhîn's literary heritage for posterity and published the *Genesis book* and the *Moses book* in Jerusalem.

In the memory of the Persian-speaking Jews, in Persia, Bokhârâ, and Afghanistan, he lives on until today as Maulânâ Shâhîn Shîrâzî (Our Master of Shîrâz), and is admired as the founder of Judeo-Persian poetry, as the first in time and in quality, who for the glorification of the Jewish past, put the Jewish content and Biblical narratives into a Persian garb. By selecting Jewish themes as the

poetical technique, in descriptions of hunts and banquets, in the predominance of horse and rider, and in the delight in music, he follows the example of Firdousi.

Thirty years after the completion of his *Epic of Moses*, Shâhin rounded up his poetical commentary on the Bible with his *Genesis book*. While in his previous works the influence of Firdousi's *Shâhnâme* was evident, his Genesis work reflects the influence of Firdousi's other books, the famous *Yûsuf and Zulaikha*. In the first part of this work Shâhin adheres fairly closely to the Biblical text except that he introduces several chapters on Job who, according to the Haggadah, married Jacob's daughter Dinah; in the second part, however, which is entirely devoted to the story of Joseph and bears the special title of "The Tale of Joseph", Shâhin substituted the Biblical narrative with Firdousi's *Yûsuf and Zulaikha* to a large degree as his source.

This work exhibits an amazing degree of interconfessional tolerance; he exalts Moḥammad as a prophet of Islam and even uses the Koranic Arabic names of his biblical heroes, applying even the Muslim Hijra calendar to the dating of his work and applying honorific epithets taken from the Persian-Shiitic tradition to Moses, all indicating how deeply he was assimilated to this Muslim-Persian civilization in whose midst he lived.

His Arabic background and his knowledge of Arabic is well attested by a relatively frequent use of Arabic words, terminology, and vocabulary and his acquaintance with the Qor'ân and various Arabic commentaries such as Ṭabarî.

All this does by no means allow any doubt as to Shâhin's rigid adherence to Judaism and his religious conviction and devotion to Judaism. His enthusiasm for his own Jewish beliefs has found the highest expression in his eulogy for Moses. At the beginning of every work of his he places expressions of high praise of God's oneness and omnipotence and of his prophet Moses, just as Persian poets started their work with similar adoration of Allâh and his prophet

Shâhnâme.

Not only in the description of war scenes which occupy a large place in Shâhîn's poetry manifest themselves the typical features of the Persian epic poetry of which Firdousî was the originator, but also other elements from the Persian national literature have been employed in Shâhîn's presentation of biblical history. The gods upon whom the enemies of Israel call include Âzar, the Persian god of fire; the heathen temples are described as fire-temples; the people of Shechem speak of King Ferîdûn and Jamshîd; Nimrod is addressed as "King of Iran and Tûrân". Daybreak and sunset are described in the same terms as in Firdousî. In his poetical elaboration of the book of Genesis, Jacob flees from his fatherland on horseback as do Joseph's brethren coming down to Egypt, Jacob and Essau exchange gifts of Arab steeds. The mention of the deaths of Moses, Aaron and Miriam is used as in the Persian epos, as the occasion for philosophical reflections on the "human destiny"... The dirges, the parting speeches of dying heroes, etc., are typical elements of the Persian epos, as employed foremost by Firdousî.

Shâhîn's *Ardešhîr Book*, devoted to the Persian king Ardešhîr and his sons Shero and Kuresh, shows even more the influence of Persia's national poetry. Here again Shâhîn consciously makes Firdousî's *Shâhnâme* his starting point, and like it he treats the lives of Persian kings. Skilfully he incorporates into the story of Ardešhîr the story of Esther by identifying Ardešhîr with Ahashverosh, and enriches the Biblical account of the "Esther Book" with Jewish and Moslem legends and with scenes from Persian court life as described by Firdousî. His task in this *Ardešhîr Book* is facilitated from the start by the Persian coloring of the canonical book of Esther. In the account of Kuresh, i.e., Cyrus, Shâhîn relates Cyrus' permission to the Jews of Persia to return from exile, Ezra's copying of the Torah and the location of the graves of Mordecai and Esther. While Shâhîn emancipated himself in this account from the Persian tradition, yet in

of using three heterogeneous sources and combining them into one organic entity.

These three currents of a most diverse nature as they converge in Shâhîn's work, are firstly, the Bible, the Rabbinic literature, and the Jewish Haggadah; secondly, the Qor'ân and Islamic tradition; and thirdly, Firdousî and the subsequent classical Persian national poetry. This combination lends the poetry of Shâhîn a character all of its own. The broad-mindedness with which Shâhîn, the proud Jew, blends elements, borrowed from the Islamic-Arabic and Persian-Iranian sources, with Biblical-Rabbinical sources reveals an amazing degree of assimilation and an unusual absorption of the cultural values of his surroundings.

Shâhîn himself names no Persian sources except Nizâmî (d. 1203), the representative of the Romantic epos. But the indebtedness of this pioneer of Judaeo-Persian poetry to the art of a Firdousî is beyond doubt. At the birth and cradle of Shâhîn's *Epic of the Jewish Past* stood as a godfather Firdousî's *Shâhnâme*, the epic of the Persian poetry.

The typical ingredients of Firdousî's battle scenes are transferred almost unchanged to Biblical history. Moses, Aaron, Joshua, Eleazar, Phineas and other champions of Israel are being represented as warriors who, like the kings and knights of the Persian epos, march to war, challenge the enemy, in speeches and counter-speeches, to duels, direct battles and perform miracles of bravery. Like the heroes of the Persian *Shâhnâme*, the Israelites are mounted on horseback, and in the fights with Amalek, Edom, Sihon, Og, and Midian, their leaders such as Joshua, Phineas, Jair, Eleazar, and Edad ride in the forefront until they succeed in vanquishing the leaders of the enemy-host in single combat, after which they lead the Israelite armies to victory over the foe. Characteristically, the miniatures in the manuscripts of Shâhîn's work too, which are of later origin, do not, except for the Hebrew titles and verses, differ essentially from those in the

have deliberately excluded themselves from the general acknowledgement by virtue of a graphical element, namely, by not using the Arabic alphabet in which the Persian language is being written and by tenacious adherence to the Hebrew characters applied to the Persian word, whether poetry or prose.

It should be stated that, however complete the cultural assimilation of Jews to the Islamic civilization may have been, they never accepted the alphabet of the Islamic languages, be it Arabic, Persian, or Turkish. Jews regarded the Hebrew characters as such an integral part of their religious and national heritage that the use of a foreign alphabet and one of a religiously different group, such as the Arabic script, would have been considered as a sign of conversion, an act of betrayal, yes, even a breach of religious loyalty. Thus, Persian Jews deliberately maintained through their Hebrew script, a graphical independence, however complete their assimilation to their neighbors may otherwise have been. It was probably this refusal of the Jews to employ the Arabic alphabet which made Judeo-Persian literature in all its manifestations a kind of *literary Ghetto*, removed from the general field of Persian literature. This may explain, too, why Judeo-Persian productions have remained unnoticed and unknown and why Shâhîn has not gained entrance and admission into the annals of Persian literature.

What was the typical contribution of Shâhîn? His life work represents nothing less than a poetical commentary on the Bible, a poetical paraphrase of the Pentateuch, known as *Sefer Sharkh Shâhîn al Ha-Torah*, written in Persian with Hebrew characters, and divided into *Genesis Book*, a *Moses Book*, an *Ezra Book*, and an *Ardeshtir Book*.

*
*
*

In making Biblical themes and heroes the content and subject-matter of his poetry, Shâhîn combined Persian art and form with the content of Israel's religion and history. Most ingenious is his method

contemporaries.

II

Shâhîn of Shîrâz-the Firdousî of the Persian Jews

But the most original contribution of Judeo-Persian literature made in the period of the Il-Khân dynasty was in the field of poetry, and is connected with the name of a Persian Jew of Shîrâz. This man, who can be hailed as the pioneer of Judeo-Persian poetry, as the first Jewish poet in the Persian language so far known, was Maulânâ Shâhîn.

Scanty as the data are concerning his life, we derive from available manuscripts of his works that he was born towards the end of the thirteenth century in Shîrâz, the city of Sa'dî (d. 1292) and Ḥâfîz (d. 1390), the meeting-place of the Persian poets and scholars, and that he wrote poetical works during the rule of the last Il-Khân ruler, Abû Sa'îd Bahâdur (d. 1336), to whom he dedicated one of his works.

Inspired by a keen desire to promote knowledge and understanding of the Jewish past among his fellow Jews, imbued with a deep Jewish consciousness and loyal adherence to his religious heritage, Shâhîn accomplished nothing less than an Epos of the Biblical past, in which he applied the form, technique, meter, structure, and the language of Persian classical poetry, particularly of Firdousî and Nizâmî, to the Biblical narrative.

When we consult the Persian sources, or even the western histories of Persian literature, we may find very scanty, if any, reference to Shâhîn or to the other products of Judeo-Persian literature of the Il-Khân period. This silence should not be attributed to religious prejudice, or wilful neglect, or to the fact that the subject-matter in these works has been confined to Jewish or Biblical topics. It was Shâhîn and other authors of the Judeo-Persian literature who

the Biblical and Rabbinical literature; and even cabbalistic works, composed mainly in Tabrîz, the residence of the Il-Khân rulers.

The preoccupation with the Jewish cultural values was carried out in widely separate parts of the vast Il-Khân Empire and was not restricted to Persia proper. Even in so remote a province of the Il-Khân Empire as Khwârizm on the western border of Central Asia, predominantly inhabited by Turkish-speaking people, a Jewish scholar was able, through the medium of the Persian language, to spread the knowledge of the Hebrew Bible. It was in the city of Urgandj, a central trading-post on the caravan route to the Far East, that a Jewish scholar, Solomon ben Samuel, composed in 1339 a book entitled *Sefer ha-Meliza* which is a Judeo-Persian dictionary of the Targum, Talmud, and Midrash, where every item is explained in Persian and in Persian translation. This book is of unique significance both for its contribution and its provenance. It grew out of a region which was shrouded in complete darkness from the point of view of Jewish literary activities, and illuminates suddenly not only the existence of a Jewish community, but also its creative spirit.

Another Judeo-Persian dictionary, entitled *Agron*, covering the whole vocabulary of the Bible in alphabetical order, was composed a century later, in the year 1459, in another hitherto obscure corner of the Jewish diaspora, in Shirvân, in northern Persia, by a Moses ben Aaron, also attesting to spiritual creativeness within the Jewish community of the time.

These products of Judeo-Persian activities bear witness to a high intellectual level of their authors and show an astounding acquaintance with the western Hebrew and Rabbinical sources of the past, containing quotations and references from such western medieval sources as Saadya Gaon, Hai Gaon, Rashi, Ibn Ezra, David Kimkhi, and others. They testify that Jews even in these remote places were far from being isolated from western Rabbinical scholarship and were, in fact, following the cultural and literary trend of their Western

and philosophy who made their everlasting contribution to the world of culture.

But it was only in the Il-Khân period when the Jews could also rise to political influence and prominence as in the case of a Sa'd ad-Daula and a Rashîd ad-Daula, that intellectual forces were released also among the long-dormant talents of the Persian Jews, and Jewish scholars, having acquired the language of their neighbors, were able to be creative in the Persian language. There arose among them creative personalities influenced by the Persian-Islamic culture, well versed in the Persian language, who began to cultivate their own Jewish heritage and to promote cultural values of their own, in the Persian language. These Jewish scholars laid the foundation of that branch of Persian literature which could be termed the *Judeo-Persian literature*. And it is significant and not at all accidental that the first fruit of a genuine Judeo-Persian literature became visible not under the rule of the Caliphate, but under the Il-Khân rule, at a time when Persia could assert again its leadership in science, literature, and history.

Those Jewish scholars who were affected by the cultural climate of their time turned their attention first of all to their own holy book, the Bible, and produced a translation of the Pentateuch into Persian, the earliest available manuscript of which (in the British Museum) dates from the year 1319, and as whose translator or copyist a certain Rabbi Joseph b. Moses is mentioned. An investigation of those many other Persian Bible translations now housed in the libraries of Paris, London, Petersburg, and the Vatican, proves that they too originated in the thirteenth and fourteenth centuries and were produced, as the colophons of these manuscript indicate, in cities such as Lâr, Isfâhân, Shîrâz, or Hamadân.

To this very time belong also Judeo-Persian commentaries to Biblical books such as Ezekial and Samuel, a Daniel-Apocalypse and lexicographical treatises as a guide and help for the understanding of

The Beginnings of Judeo-Persian Literature⁽¹⁾

W.J. Fischel

I

In the history of Persia, the period of the Il-Khân rule (1258-1336) stands singularly out as the one in which Persia had acquired again a leading place in the cultural life of Asia, in which it experienced an amazing cultural and literary revival in the Persian language and produced in the fields of history, science and literature works of everlasting value.

The awakening of this cultural and literary creativity and the general favorable cultural climate was not restricted to the Persian-Muslim scholars alone. It affected also, most beneficially, the Jewish minority who had been living on Persian soil ever since the time of Cyrus the Great, from the dawn of the first Persian Empire on, as an inseparable part of Iran's national destiny and development. Jews were the eyewitnesses of all the historical events in pre-Islamic and Islamic Persia under every dynasty—the Achaemenids, Parthians and Sassanids, the Omayyads and the Abbassids, the Seljuks, Il-Khâns, Safavids, and Kajars, under every ruler, Caliph, Sultan, Il-Khân, Emir or Shah. Jews were the contemporaries of all the manifold religious movements and sects that were born on Persian soil, and they were companions of the great classical poets, of a Firdousî, Hâfiz, Sa'dî, Djâmî, and of all the other great Persian masters of art, literature,

1. For full annotation and bibliographical references see the author's forthcoming book on *The History and Literature of the Jews of Persia* (in the press).

- KG Keyâ, Sâdeq: *Vâzhe-nâme-e Gorgânî*. Tehran, 1330.
- KT -ditto-: *Vâzhe-nâme-e Tabari*. Tehran, 1316 Yazd.
- L Lentz, W.: *Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Ferdosi*. ZII, IV, pp. 251-316. Leipzig, 1926.
- Mo Morgenstierne, G.: *Neu-iranische Sprachen. Handbuch der Orientalistik*, Erste Abt., IV., 1, pp. 155-78. Leiden, 1958.
- So Sotude, M.: *Farhang-e Gilaki*. Tehran, 1332.
- St Steingass, F.: *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London, 1892, 1930, etc.
- Z Zokâ, Yahyâ: *Guyesh-e Keringân*. Tehran, 1332.

310. وشكو : "spathe".
311. وشم : "quail". St. 1469, So. 259 voshum.
312. وشنا : "hungry". KT. 795.
313. خوشه : "bunch, ear (of corn)". NP وشه/ویشه
314. تومنزه او متا و نان = سبحانک II. 30؛ بومتاوی = حسداً II. 103؛ و متا و II. 46 سخت ترین و متا و کارها = سوء العذاب
315. نحاس، سَنَة : "slumber". Ar. و ناسه
316. و اویرا و ردن = ذکر، ادّکر : "mind". Ar. St. 1482.
317. هاچی و اچی : "confusion". cf. So. 263 hâchi.
318. اوراها و ستون کد = اجاءها XIX. 23 : ها و ستون
- VI. 146 کسیک ها و ستون بوه بون ادیرجی نومده خردنا = من اضطر غیر باغ
319. بهشتک و کویج پماستن = الکیل VI. 153 : هشتک
320. همباز : "accomplice, partner". KT. 845, St. 1508.

References (page numbers except for KT.-word numbers)

- AT Âl Ahmad, Djalâl: *Tât-neshînhâ-e Bolûk-e Zahrâ*. Tehran, 1337.
- CI Christensen, A.: *Contributions à la dialectologie Iranienne*.
I. *Dialecte Guilak de Recht...* Kobenhavn, 1930.
- CII -ditto-. II. *Dialectes de la région de Sémnân*. Kob. 1935.
- CS -ditto-. *Le dialecte de Sémnân*. Kobenhavn, 1915.
- G *Grundriss der Iranischen Philologie*. I. 2. *Sprachgeschichte* II.
Strassburg, 1895-1901.
- H Horn, Paul: *Grundriss der neupersischen Etymologie*.
Strassburg, 1893.
- HeL Henning, W.: *A list of Middle-Persian and Parthian Words*.
BSOS, Vol. IX, pp. 79-92. London, 1937-39.
- HeV -ditto-. *Das Verbum des Mittelpersischen der Turfan-Fragmente*.
ZII, IX, pp. 158-253. Leipzig, 1933-34.

294. واواسکلی=فی الارض V. 34 "ground?": واسکلی
295. دادشمنوناواسکن کنی=حتی یخن VIII. 68 "slaughter?": واسکن
296. "plant, grass". G. 350 (vôsh), KT. 766, So. 251, CII. 182, St $\frac{1}{2}$ 1541.
- XLIII. 75 والس بکنن=لایقتَر
297. والس "weak, fainthearted?": والس
- د اشما والس بین=حتی اذا فشلت III. 145
298. اماء احدوامیستی=اسرافنا III. 141 "excess?": واهستی
- XVIII. 52 بوامیستی=جدلا
299. وانا بین. اونون که=یش. الذین V. 4: وانا
300. واوسته نبون=لانیضام II. 257 "broken off": واوسته
301. السرد 10 XXXIV. "plates of mail": واهمبون
302. "spider": ودی
303. رکنه 39 LI؛ عریض 51 XLI. "broad": ور
- LVII. 21 وی ورا=عرضها
304. پشکه جوورکدی کدن=بالا زلام V. 92: ورکدی
- ? So. 257 vargadan
305. بوروابوه=بالجنب IV. 40 "close?": وروا
- XXXVI. 13 اما بوروا بستیم=عزونا
306. So. 258 vaz. اوشون وزدها=شحومها VI. 147 "fat": وزد
307. "owner, possessor": وسا کون
- LXXIV. 55 وسا کون ترستن=اهل التقوی
- LII. 37 خیاء کاروسا کونون=المسیطرون
308. شتاب NP "haste": وشتا(و)
309. اشتر NP "camel": وشتر

272. لوکا "hole, eye of needle". So. 227 luuke.
273. هالوه جو=إلى نصب LXX. 43 : لوہ جو "standard?".
274. لی "wave". KT. 701.
275. مازوی دار=سدرآ 15 XXXIV. "kind of tree, oak".
- So. 230, St. 1140. V. 285.
276. مرجو "lentil". St. 1211, So. 233, Kt. 715.
277. مردال "corpse".
278. مس KT. 719, So. 233. "brass, copper".
279. مغز MP mazg. "marrow (of bone)". NP مزك ; مزك
280. مزك "mosque". St. 1223.
281. مژبون "apes".
282. مشك "leather". St. 1247.
283. مقنع "veil". KT. 727. cf. Ar. مكنای
284. منتوی كنن=یمارون 17 XLII. "dispute". منتوی
285. موزی "oak". KT. 735. v, No. 275.
286. مونك (مانك) "moon". G. 350, CII. 180, St. 1145
287. مانید NP اورانیہ هیچ مونیهـا=مالهامن فروج 6 L. "flaw". مونی
288. نپك وانهن=یخصفان 21 VII. "stitch". نپك
289. السراء 93 VII. "blessings?". واای
- XLVIII. 25 واای زیونی=معرة
290. الاواپیشه=الإمكاء 35 VIII. "whistling". واپیشه
291. مداد 109 XVIII. "ink". وازاج
292. وازی
- بوندارن. باو. پایهاء شمارادابوازی هوشون=یتبت. به. الاقدام 11 VIII. :
293. واستوی كدن=جحد، كفر. Ar. "rejection". واستوی

247. کلاه : "mantle". ? NP
248. "shame, disgrace". : کما ارزم/کما رزم
249. بکندا بکشته = الموقودة 4. V. "blow". : کندا
250. کورزو بین = الصاعقة 52. II. "thunder". : کور/کوش
251. "valleys". : کورایها
252. وارون دکوشته میبها = من المعصرات 14. LXXVIII. "full?". : کوشته
253. "calf". KT. 664. : کوك
254. "palm fibres". KT. 626, ? So. 218 gulepalangi. : كول
255. "bowl". So. 218. : كوله
256. وی کون دوسنی = خرقها 70. XVIII. "bottom". : کون
257. v. No. 171. : کوناپسی دوریت شیطان = نکص 50. VII. ; کوناپسی
258. بکونوناس = لحافا 274. II. "importunate". : کونوناس
259. "trunk (of tree)". : کونه/کنه
260. کویژ 1065. St. "measure". : کویج
261. خیاوند خجیر کیلیها = ذات الجبک 7. LI. : کیلی
262. کیونه ورون = دابة 63. XVI. "bosom". : کیون
263. "grain, millet". St. 1073, KT. 641. : کاورسی
264. مسندة 4. LXIII. : لاپودوء
265. "dish". : لالك
266. "torrent". : لاه
267. "tablet". : لتاك
268. "humble". : للون/للین
269. "overflowing". St. 1128. : لهالم
270. St. 1130. : لوالبرون = تبسم 19. XXVII. "smile". : لوالو
271. G. 352 (lutch), KT. 698. : لوشه

227. شی : "dew". So. 160.
228. شیارین : gloss on V. ss
انی و مذهب سخت ترین دشمن یهودیون شیارین : اشركوا
XXXV. 15 دونا کس شیارین = مثل خبیر
? St. 771 "behold" شیاریدن
229. ضبحاً : "snorting". C. 1 شیره
230. الحوت : "whale?". XXXVII. 142 طتر
231. طرمبار : "insolent, wanton".
232. فل و فراه = رغداً II. 33 : فل
فلاکو = مسرف. CI. 293. Ar.
233. نفخة : "blast". Ar. فو
234. لعب، عبث، باطل : "play, pastime". Ar. کاکي
235. کالس : "throat".
236. کالش : "shepherd". KT. 636, So. 208.
237. گهواره : "cradle". NP. KT. 667.
238. اوی کُبرها = من اکمامها XLI. 47 : کُبر
239. کپی : "monkey". St. 1014 کپیک
240. گفتگو : "conversation". NP کتواکو
241. ووی کتومها = علی عرو شهيم XVIII. 40 : کتوم
242. گرز : "mace". NP کرس
243. کشت و کران = فظاً III. 153 : کشت
244. کشت و زرکون = حرث XLII. 19 : کشت و رز
St. 1032.
245. (کشتی) : "ship" : کشتیر
246. کشمه بن : "armpit".

205. خردل St. 652. "mustard seed". XXI. 48, XXXI. 15 : سپندین
206. استبرق. Ar. "brocade". : سترپ
207. ستر به دل = غلیظ القلب III. 153 "harsh, proud". : سترپ
شما سترپی کدین = استکبر تم II. 81
208. ستون NP ? . v. No. 119. "bough, trunk". : ستونه
209. ستون NP ? سر اداق XVIII. 28 "whirlwind?". : ستونها
210. ستیار : "lost". v. No. 35.
211. سر/سرخه XXXIII. 10, XL. 18 : سر/سرخه
بکلوی سرخیها/بکلوی سرهاجا = لدالحناجر
212. سردناشون = یجمحون IX. 57 "quickly?". : سردنا
213. سردی سلم So. 135. "ladder". Ar. : سردی
214. هر بار که سر شور بکنن کا = إذا تطهرت II. 222 "cleansed". : سرشور
215. سرو کذی دار "tamarisk". St. 679, 1087. : سرو کذی دار
216. الشجرة ? KT. 33. "kind of tree". XLVIII. 18 : سکلیمی
217. سوزن/سوهزن NP سوز G. 354, Kt. 445 So. 141. "brightness". : سو
- شوری ? error for ملح XXV. 55 "salt". : سوری
218. شالین : "evening".
219. شپک VII. 130. "frog". : شپک
220. شکناره جی = فی الحطمة CIV. 4 : شکناره
221. شکوب "elbow". : شکوب
222. شل "spathe". : شل
223. شنک دکنی = ران LXXXIII. 14 : شنک
224. شو St. 764, So. 158. "husband". : شو
225. شوی Ar. قميص CII. 190, St. 768. "shirt". : شوی

185. دویرون=السجل XXI. 104 : دوير
186. دیوار NP. الجدار XVIII. 81 : "wall". دیاره
187. دیمادیم=قبلاً VI. 111 : "face". St. 553, KT. 385, So. 116. دیم
188. "up to the surface?": دیموجور
- اون وقتا بوكه شما دیموجورشین=اذتصعدون III. 147
189. دیوودوم NP. "wild beasts": دیوودوم
190. برجم وابسته=المسومة III. 12 : "mark". برجم
191. ملّة ، سيرة ، سنّة ، جدّة ، أثر. Ar. "track, path": رجي /رچه/ رجه
- NP. رژه KT. 391, So. 118, St. 570, 574.
192. "hurricane". II. 268 : رزیم
193. "mirage": رمجه
194. خفیف Ar. "light": رنكس
195. روزنه NP. ? روجاسای=كمشكوة XXIV. 35 : "niche". روجه
196. ريك G. 356, KT. 398, So. 122. : "youth". ریکا
197. اماء زن وریون=اهلونا XLVIII. 11 : ریون
- خرده ریون=الاطفال XXIV. 58 : ریونكون=ذرية IV. 10
198. PP , زیه another form of ? هازمیه اون=شاخصه XXI. 97 : زمیه
- هازن=تشخص XIV. 43 , cf. (زدن) زین of
199. زوپینها=الصواعق XIII. 14 : "pear, thunderbolt". زوپین
- St. 628, 637, L. 314.
200. زون CII. 186. : "tongue". زون
201. زانو NP. : "knee". زونه So. 128.
202. زیلو St. 635. : "carpet". زیلو
203. ژنك وكدين=طبع IX. 88 : ژنك
204. شپش NP. القمل VII. 130 : "louse". سپج So. 132, KT. 23.

165. هرزه : "unchaste". NP
166. صلصال : "dried clay". XV. 26
167. شکم خنه کنن = ضیحاً : "noise". C. I
168. خوار : "good, easy". St. 479, L. 293, KT. 311.
- XXXVIII. 59 خواری مبا = لامرحبا
- III. 43 من واخوارکنم = ابّری
169. خور : "sun". St. 483, KT. 324.
170. خول : "crooked".
171. خولاشکونا : "turned back, obstinate?".
- VIII. 50 خولاشکونایعنی کوناپسی بوریت شیطان = نکص
- XXI. 66 پس خولاشکوناواشین = ثم نکسوا
172. خونی : "spring (water)". KT. 322.
173. خوی بک : "nostrils?"
- LXVIII. 11 ووی خوی بک ولوشیها = علی الخرطوم
174. دار : "tree". KT. 335, So. 98, Cl. 285, CII. 181.
175. دای زی درد : "birth pangs".
176. درزا : "offspring".
177. درزن : "needle". KT. 348, St. 512.
178. دریاو : "sea".
179. دژ : "fortress". NP
180. ادزشکی دار = من الشجرة : "kind of tree". XXVIII. 30
181. دستراسو : "bracelet".
182. دشکر : "distressful".
183. العرم : "flood?". XXXIV. 15
184. دابودونا = مادامت : "enduring?". XI. 109

141. تله : "trap". St. 322, So. 54.
142. اتوج دان = من مغرم "debt". LII. 40 . توج
143. "hail". : تورنکه دونه
144. توشی دروما بوه = صعقا "swoon". ? St. 336. VII. 139 : توشی
145. تیووتلو وانبون = مخضود "thorns". LVI. 37 : تیو
146. بجاف دریا = بالعراء "shore". LXVIII. 49 : جاف
147. "place". CI. 121, So. 64. : جگاه
148. ? + چراغ "moth". NP جلاکوش
149. (1) lake XXVII. 44 لجة (2) overthrown : جلب
اوشون جلب دشون = اړکسوا IV. 91
150. خشک جو جلکاسا = کهشیم LIV. 31 : (جو جلک ?) جلک
151. "chain, fetter". : جمنده
152. "price". : جموش
153. ابريق "ewer". Ar. : جوز کوت
154. ووی جونها = علی ادبارها IV. 50 "back". : جون
155. (also found) اژدها ? NP دابة 84 "monster". XXVII. : جهادیا
156. جیراسا = کھیته III. 43 "figure?". : جیر
157. الرجس "filthiness". XXXIII. 33 : جیکیسیمی
158. "cold". KT. 274. : چا
159. وشم وچپوشت = السلوی II. 54 "kind of bird". : چپوشت
160. شط So. 87, KT. 312. "offshoot, stalk". XLVIII. 29 : خال
161. اره شما را بخوی خام بونین = إن یتفقو کم LX. 2 : خام
162. "egg". St. 445. : خایه
163. غرفة II. 250 "handful". : خبک
164. "good". KT. 313, So. 88, St. 448 : خجیر

119. ووی بستونه = علی سوجه 29. XLVIII. v. No. 208. "stem". : پستونه
120. پشته : "high land". St. 252.
121. بپشکه جویها = بالازلام 4. V. "lot-taking?". : پشکه جو
122. آتش پل = من اللهب 31. LXXVII. "flaming". : پل
123. دوجهی پلایش = حمیم 20. XXII. "foul, seething water?". : پلایش
پلایش = صدید 19. XIV. پلید NP ?
124. پوتر : "ant". So. 41.
125. پوشا سب : "dream". St. 207.
126. پوشند 260. St. "veil". : پوشن
127. اوی هردو پیشاپل = عن ساقیها 44. XXVII. "leg". : پیشاپل
128. پیله چشم، پیله جومه، پیله دونه، پیله تن 46. CI. 122, So. "big". : پیله
129. غنی 67. XII. "rich, sufficient". Ar. : پیونده
من پیونده نتونم کدن = ما أغنی
130. تال و مال 276. St. "separated". : تال وال
131. تاه دونه : "bitter".
132. اترا برهه = من خوف 4. CVI. "alarm". : ترا برهه
133. نضرة 24. LXXXIII. "brightness". : ترادی
134. تر تاییها : "herbs".
135. ناضرة 22. LXXV. "bright". : تر تراو
136. ونجارده میوه شیر ترجه عسل = منضود 28. LVI. : ترجه
137. ترور اورد = بسر 22. LXXIV. "scowl". : ترور
138. تشك 52. So. "fibre (palm)". : تشك
139. تك باوهار لکه بوه = شرعاً 163. VII. : تك باوهار
140. تلو : "brushwood, thorns". St. 322.

96. اوزونش : "purification?".

IX. 104 تواوشون مالها اوزونش وكن = تركيهم

97. اوس : "pregnant". KT. 66.

98. اوند : "vessel, pot". St. 122.

99. ايمار/ويمار : "ill".

100. ايمه "firewood". St. 1522 hêma.

101. باج : "share". St. 136.

102. بار/بارو : "wall, partition". St. 143.

103. دوبالايين/بالايينه/بالين = مرتين ، ضعفين. لا NP cf. بالين

104. بت : "reptile".

105. بجارو بديسييه = مشيدة IV. 80. "high?".

106. سه بجن يك بجن = ثلث IV. 12. "share".

107. عذرو بجوش اورا اون = المعذرون IX. 91. پوزش NP ? : بجوش

108. تابعه مداري كناون = المستهزون XV. 95. "mockery".

109. بر/بره : "door". So. 22, CI. 290, CII. 189.

110. بركن : "gnat".

111. شما بلاشت وغارت اورين = غنم VIII. 42. "booty".

112. بيوم هاشوه مردوم = المؤتفكات LXIX. 9. "ground?".

بيوم هابته واش = النجم LV. 5.

113. بيونه بيونه بوه = مختلفاً XVI. 13. "unknown".

114. پا كا هامن/پا كا هامن/پا كا هومن : "rank".

115. پايدون : "guarantee, security".

116. ايجاء = من خلف "rear".

117. پشكله St. 252. ? "staff".

118. پريوا : "wing".

73. هین : "buy". Infin. هین . G. 362, CI. 63.
 74. یوزش بکد = تفقّد = "seek". HeV. 183. XXVII. 20

Nouns, Adjectives, etc.

75. یوزش بکد = لَنَبَعَثَ VII. 20 : اب لیطه
 76. "punishment, torture". cf No. 91. : اجشما/اجشما ای
 77. "chin". : ارزنه
 78. ابریشم NP : "silken". KT. 64, CII. 191.
 79. "thanks". : ازای
 80. "mule". St. 51. : استر
 81. "bone". CII. 186. : استک/استه
 82. اسرموره سالها = احقابا LXXVIII. 23 : اسرموره
 83. "tear". Ar. دمع : اسرو
 84. "iron". HeL. 79, CII. 181. : اسن
 85. "silver". : اسیم
 86. "wing". XXVI. 215 : تی اصغا = جناحک
 87. "cubit". So. 11. : الش
 88. "barrier". XXXVI. 8 : انباد = سد
 89. "grief". : اندوهن
 90. "barren". : انستور
 91. "torment, punishment". cf. No. 76. : انشای/انشای
 92. "honey". NP : انکمین/ترانکمین/تیه انکمین = المن. Ar. انکبین
 93. "jutting hills". XX. 106 : نه اوتریا = لَأَمْتًا
 94. "excess". XLIV. 30 : اودا
 95. "lote-tree". LIII. 14 : اوز دارجا = عند سدره : آوَز (ی)

- VII. 132 بوج = اخلع XX. 12 ؛ اما کین واوتیم = انتقمنا
 Causative? : و اجنین XXII. 21 صهر = هواجنن
 cf. CS. 255, KT. 138, 139.
 XVIII. 28 بواجنيه مرساسا = کالمهل
 57. "break out, transgress" هاوشتن . وشتن "put?". Infin. : وز.
 "settle" (trans.) هوازين : Causative: "dwell, enclose" هوشتن
 58. بوزيه بون = انفق XVIII. 40 وزين . Infin. "spend". : وزن/وزين
 II. 263 وزنش کنن = ینفقون
 59. وشنين : Causative : وشن MP. vakhsh. CS.
 255 (vâz-), AT. 133 (vashastan).
 60. ولاتن . Infin. "spread, scatter". : ولاج
 61. ولاردن . Infin. "tear, rend". : ولار
 62. ونجاردن . Infin. "heap up". : ونجار
 63. وندارنين : Caus. وندرستن . Infin. "stop, stand firm". : وندر
 Vafsi: venderdan. Z. 24. ? cf. Christensen's explanation of gîl.
 fândarastan, CI. 76.
 64. ونداین . MP. vind-. : ونده
 65. ویشتن/ویوشتن . H. 96, AT. 142. : ویش/ویوش
 66. هجاستن . Infin. "recline". : هجاس x
 67. اورادهشارنا = یدسه XVI. 61 : هشار
 68. هشتن . As NP. "put". : هل
 69. همارنين . Infin. "destroy". : همارن
 70. هوتن (Infin.): "sell".
 71. شمارا بکورهوزنين کا = إذا مزقتم XXXIV. 7 : هورزين
 72. هيزومنين : Causative "slip". : هيز

- XXII. 29 اخردن شاجروا اون = من بهيمة الانعام
39. كال : "fall, hasten". Infin. كالستن . ? G. 364, KT. 124.
40. اماء كناهونا هو كاهن = حطة II. 55 : "lessen, forgive".
41. هوكماری = تلفف VII. 144 : "swallow". كمار.
42. كميچ : "mix". Infin. كميتن St. 1051.
43. كړدن , gil. kudan. "do". Infin. كن / كوين.
44. كن x : "pass quickly". Infin. كنستن . ? ganestan So. 215.
45. وكوزی = اغترف II. 250 : كوز.
46. كام , cf. KG. 130, 155. كومتس . "desire". Infin. كوم.
- XLIX. 32 ابی = ان بکوميره = ان بغت 9.
47. MP kaftan, mâz. lâh. katan, "fall". Infin. كتن Prefixes : و، د : كه .
gil. kaftan.
48. لاوی = يلهث VII. 175 : لاو.
49. مچیدن . NP. متن . G. 362, So. 232, KT. "walk, step". Infin. مج :
826. Causative?: VII. 189 مرت = بموجمن
50. تومناون = لاتحرك LXXV. 16 : "move, shake". ناون .
LXXV. 33 دوش ناونن = يتمطی
51. نستاونين "praise". Infin. نستاون .
52. جون و نشاشتينا = كيف نصبت LXXXVIII. 19 : نشاشتین .
53. نشومنين : "sit". Infin. نشستن Causative: نشير . cf. KT. 760.
54. اوشونا وانوشن = يحلون XVIII. 30 : نوش .
55. وارنين : Causative . وا، ها : Prefixes واردين "pass by". Infin. وار :
? gil. dâvarastan, CI. 73, 170. XVIII. 61 هاواردن = جاوزا
- II. 54 اما بوارنيم = أنزلنا
56. وتن "pull off". Infin. وج :

20. So. 78. Causative: جو منین جمستن. "turn aside". Infin. جوم/جم.
21. جندومنین. Causative. "shake, tremble". جند.
22. جاهنین. Causative: د جهستن/جهستن. "be new". Infin. جه.
- LXV.I دجاهنی = یحدث
23. جیرش بکنن = غلبت II. 250؛ جیرا = عزیز، غالب. "conquer". جیر. 23.
- NP چیر St. 405.
24. خاسمین. Causative: خاستن. "fear". Infin. خاس.
25. دجین. Infin. "frown". دج.
26. یکبار دراجنین اندین = کلمح البصر XVI. 79 داراجنین.
27. بوم درورسته = المؤتفكة LIII. 54 : درورسته.
28. دروزین. Infin. "drown, quench". دروزن.
29. دماستن. Infin. "hold fast". داس.
30. دوخاستن. ? KT. 342. "waken" (trans.). Infin. دوخاس.
- ? HeV. 196 vighrâs-.
31. دویتی = تحید L. 18 : دویتی. Av. dav-, v. HeL. 80.
32. دیسین. HeV. 181. "build". Infin. دیس.
33. رومنین؟؛ راونین. Causative: جری. Ar. "run". رو.
34. زیوومنین: زیستن/زیوستن. Infin. "live". زیو.
35. ساجنین. Causative: ستن. "perish". Infin. سج.
36. سونین. So. 144 (Lâh. sowneen). "rub". Infin. سون.
- دسونین = امسحوا V. 9
37. سیستن. Infin. "esteem, consider". سین.
- XII. 31؛ اورا وزرک سیستن = اکبرنه XLVII. 10؛ نخش سیستین = کرهوا
38. (شایسته NP) شاهسته. شاهستن. Infin. "be suitable". شا (ه).
- بردن نشاه = لاتحل II. 230؛ بین مشابون = ماکان IX. 123

1. Stem اشنو also found. Causative form: اشتاوتن / اشتاوتستن. "hear". Infin. اشتو / اشتاو.
2. فشردن NP ? . من اشلتي = أعصر 36 XII. : اشلتي.
3. آهيختن NP ? . اهتن. "throw down?". Infin. : اهج.
- XXVII. 92 دراھجن = کبت XVIII. 20 وایکدی اهتن = يتنازعون
4. ایش : "see". With prefix دار . HeV. 168, G.364, KT. 823
5. توها براتی = وسعت 7 XL. . پراتن. "encompass?". Infin. : پراز
- XIX. 93 دبراز خیارا = ماینغی للرحمن
6. بر مومنین: Causative. بر مستن. "weep". Infin. : برم KT. 108.
7. بزستن. "hate". Infin. : بز
8. بیزون = سالت 18 XIII. : بیزون
9. بین. "cut, reap". Infin. . بین. "sacrifice". gil. vâvên. سروابین
- CI. 60, So. 261.
10. بینرین. "arrange, set in order". Infin. : بینرین
11. من خویشتن واپانم = إني أعوذ XIX. 18 : پون/پان.
12. پچاردن cf. 30.34. "set in order, furnish". Infin. : پجار/پيجار.
13. بحق اون فرشته اون میهاوکیرن وهاپراهن = والحاملات LI.2 : پراه
14. گستردن NP. پستردن. "scatter". Infin. : پستر
15. یلاونن = یوثر LXXIV. 24 : پلاون "forge?"
- XXI. 5 هاجی وایجی سخنیاکه محمد پلان = اصغاث الاحلام
16. شمادبنداوین = یحفکم XLVII. 39 پنداوستن. "urge, advise". Infin. : پنداو.
17. توبه ها پیرست = تاب؛ پیرستن. "turn; promise". Infin. : پیر
- II. 48 پیرش بکدیم = واعدنا
18. تاشتن. "shave". Infin. : تاش KT. 196, So. 48, KG. 99, AT. 140.
19. تج. "hurry". MP tatch-. CI. 161, KT. 92.

(NP): خوشمنین؛ رس: رسومنین؛ سوج: سوجمنین؛ فرموش: فرموشمنین؛
کرد (گرد NP): کردومنین / کردامنین؛ کیج: کیجومنین؛ میر: میرومنین.

Syntax

Owing to the word-by-word method of translation used, the text throws little light on the syntactic structure of the dialect. An interesting feature is the use of conjugations suffixed to the subordinate clause:

1. اوشون ایمون ناورنیره = إن لم يؤمنوا XVIII. 5. "if": او ه

LXXII. 16 اره راست باستنیره = لو استقاموا

2. بحق مونک وی پی کیر کا = والقمر اذا أتلاها XCII. 2. "if, when": کا / کاه

و کھکاه = اذا ما وقع X. 52؛ باوشونجانوما کا = اذا لم یأتهم VII. 203

3. اوشونجا بوما پس = من بعد ما جاءهم III. 101 "after": پس / پس

II. 48 موسی بکوه طور بشوبسی = من بعده

4. حیاتا بفرستایاسا = بما ارک الله IV. 106 "like, as": اسا

ایمون باوردیناسا = کما آمن II. 12

5. ش: meaning not clear, possibly connected with post-position

تومخوناش = لاتدعو XXVIII. 88 q.v. p.7. ش، شی، ش

وی باباش = ویل CVII. 4؛ شما را خیر باش = سلام XXVIII. 55

Vocabulary

The text yields a vocabulary of approximately 1700 words, of which some 650 Arabic words (a proportion to be expected in the context) and 450 words more or less identical with NP have not been listed here. Of the remainder, about half appear in the preceding paragraphs; the following have still to be noted.

Verbs (listed under Present Stems where known).

Verbal Types

A number of verbs whose Present Stems (allowing for the phonetic changes described above) are the same as in NP form their past stems differently:

1. Stem in *-st-* (mâz. characteristic, see G. 363):

پیما: پیماستن ؛ ترس: ترسستن ؛ ترک: ترکستن ؛ خرد: خردستن ؛ خند: خندستن ؛ رس: رسستن ؛ رم: رمستن ؛ روا (ربا NP): رواستن ؛ ره: رهستن ؛ زا: زایستن ؛ زما (آزما NP): زماستن ؛ فرما: فرماستن ؛ کرد/کر (گرد NP): کردستن/کرستن ؛ مون: مونستن (ماندن ، مانیدن NP) ؛ نما/نمار/نماستن ؛ ورو (گرو NP): وروستن (MP. vurravistan) ؛ وشا (گشا NP): وشایستن.

2. Stem in *-d-*:

سپار: سپاردن ؛ شمار: شماردن

3. Contracted stem:

امر: امشتن ؛ پاچ: پاتن ؛ پناه: پنانن ؛ پوش: پوشته ؛ پیچ: پیتن ؛ جش (جش NP): جشتن ؛ خوش (خشک NP): خوشتن ؛ فرموش: فرموشتن ؛ نمار/نما: نماشتن

Causative Verbs are formed in two ways:

1. By insertion of *-d-* within, and suffixing of *-n-* to, the Present Stem:

ترس: تارسنن ؛ ترک: تراکنن ؛ جر (چر): جارنن ؛ جش (جش): جاشنن ؛ درس: دراسنن (sic) ؛ رس: راسنن ؛ ره: راهنن ؛ کرد (گرد): کاردنن ؛ لرز: لارزنن ؛ نورد: نواردنن.

2. By the suffixing of *ومن* (rarely *امن*) to the Present Stem (or to an adjective):

اور: اورومنین ؛ پرهیز: پرهیزومنین ؛ پوش: پوشومنین ؛ پیچ: پیچمین ؛ ترس: ترسومنین/تارسومنین ؛ خرد: خردمین ؛ خند: خندومنین ؛ خوس (خُشب

XL. 73 واپرداتن=قُضی 28 XLVI. ؛ اوشوناهاکشن=یسحبون

(, هیت لک XII.23) هاجوره Parthian *avar* "here" survives in (For the form of the prefixes see next paragraph). (LXXXIX. 29) (أدخلی) دروره

The following prepositions, etc., are found in combination with verbs:

1. د: often with the sense of "in": XVII. 82 مدخل = دبردن کاه

elsewhere without shade of meaning. Before verbs beginning with a vowel there is often an interpolated -r-, which does not appear to be part of the preposition:

درومین (درآمدند)، دمراین (درنیایند)

2. و: as NP بر. With this preposition too an interpolated -r- is found:

(Ar. ورومین (برآمدن، طلوع). The form ورو is sometimes found with etc. داشتن، کدن، د داشتن

3. و: NP باز. Interpolated -r-: وارندوجه (بازاندوزد)

4. ها: "to, towards", also without added meaning.

زوهارسین (زود برسید، استبقوا. Ar.) ؛ هاداشتن (تسلیم. Ar.)

Compounded with و: XI. 90 من شما راها وادارم=أنهاکم

5. هو: "down": LXXXVI 6 هوریه=دافق

Compounded with ها: CVI. 1 هوهاکدن=ایلاف

The verbs هو، ها، وا attract, after اومین، آوردن، اوتن an interpolated -dj- (possibly for جا):

XIV. 37 ماها مجاین=لامساس XX. 97 ؛ هوجاوردی=أنزل

IV. 156 اوراوانجاویتن=ماصلبوه

واجوین کاه/واجمین کاه/واجمان کاه=مأوی، مئوی. Ar.

LXXIV. 5I انداجیک او شون خروننا = کأنهم حمر

کدیمما (کرده باشیم؟)

XLIX. 15 اوشون راست کونن که مومینما=هم الصادقون

خيارا بترسايان = فليتقوا IV. 10 نماج بكنايان = فليصلوا IV. 103

Two Participles are in common use, the Present with ending

من کنام هرچه تونم (هرچه بتوانم میکنم)؛ شما پرستا اونین (شما می‌پرستید)
also Subjunctive: XII. 42 مکنایا؛ کاورهایا=آنه ناج

LXIV. 3 ایحاضر بین کاه=مشهد XIX. 38؛ واشین کا=المصیر

XVI. 37 ما عبدنا = من بی = کنت⁴¹ LXXVIII. ؛ اما صنم نپرستی = ما عبدنا

LXIX. 26 من ندونستی = لم اد ر

The Passive proper is not found, the impersonal 3rd Person being used in all cases:

هنادرسستين برسول=لما يلحقوا 3. LXII. هنوز NP : هئا 12.

CII. 196.

The Verb

The conjugation of the verb is based on two stems, Present and Preterite, as in NP.

A considerable number of verbs have an alternative Present Stem with a suffixed *-n-* (see Mo. 173); this does not appear to indicate any significant change in sense, e.g.

CIX. 3 اوئا كه من پرستم=ما أعبد

CIX. 5 اوئا كه من پرستم=ما أعبد

In most cases the *-n-* is added the ordinary Present Stem without other change; a few verbs undergo additional modifications.

اور/اوین، پندار/پندان، خور/خوین، دار/دان، کن/کون، کو/کن، کیر/کیر/کین، نشیر/نشین.

The personal endings are as follows:

	Singular	Plural
1	م-، م-	یم-
2	ی-	ین-
3	ی-، ه-، ی-	ین، ن-

The prefixes به، نه، مه are used much as in NP; به is found with both Present and Preterite tenses: (گفتند NP)، بکتن (میگوئیم NP)، بکویم (میگوئیم NP)، بکتن (گفتند NP). به may be combined with نه or مه : تویمهل (NP).

There appears to be no prefix denoting continuity (NP می می)، though د and ها (see below) may sometimes have this sense.

An Optative or Subjunctive Mood is indicated by the suffix *-a*:

6. بویدر=فیه : به "in". Usually with preposition : د، در .
 XLI. 4. براه دبوا=الیادی XVII. 5؛ بپوششش در=فی اکنه
 7. را : as NP, objective, also dative:
 XVIII. 1. نستانوش خیارای=الحمد لله
 8. ووی کوری سر=علی قبره IX. 85 : و، ور with preposition : سر
 9. بدست چپ سو = ذات شمال XVIII. 16 : "in the direction of". سو :
 XII. 27. اپشتی سو = من دبر
 10. (لن. Ar.) کیشه، (له. Ar.) ویشی، (لی. Ar.) میشه. ل. Ar. : شه، شی، ش
 شکر و سپاس خیایشی=الحمد لله I. 1؛ اونونیشه که=للدین
 11. باوشون مون دبو=فیه. میان NP. مون :

Indeclinabilia

1. نیز MP anyā, NP. "otherwise". انی :
 مرددارونا انی بحروم کدی=المحصنات IV. 28
 2. الآن. Ar. : "now". اونون :
 3. "in the morning". : بیمزو، ایمزو
 4. خویشی بره بدیار آوری=یتخذ XIX. 36 : meaning obscure. بره :
 شما این بره کوین که شما خیاء ذکر بکدنیا=أئن ذکرتم XXXVI. 18
 5. "but". : بینک
 6. "continuously". : پستا
 7. KT. 267, CII. 196. : زبر NP "above" جور
 8. آیا NP. : interrogative particles, cf. : ه، خ
 9. (إنّ، إن. Ar.) شان اینکه : شان
 10. G. 351 kūyā. : "where". کوا
 11. هرگز NP. : هرکست

The ordinal ending is normally مین , though دوم is also found. The fraction "third" is سیکا (acc.) ثلثه, LXXIII: سیکا

Contrary to the NP practice, numerals are followed by a plural noun: XVIII. 31 دومردومون=رجلین

Prepositions

1. ا (so vowelised in XLI. 4): NP از cf. Gabri e (G. 402).
2. خالی اجه دیرجی=فارغاً 9. XXVIII. از NP : اجه
3. بی NP : اوی
4. به as NP, also frequently used with postpositions as درجا, etc.
5. تا NP : دا . Also used as conjunction.
6. الی NP : با , also in sense of Ar. الی.
7. بر NP : و , و , also in sense of Ar. الی.
8. ها Ar. : الی.

Other prepositions are as in NP.

Postpositions

1. چون "like". Sometimes with preposition اسا .
2. اندین که "like". Also conjunction اندین .
3. چرا (NP) جبا ؛ (بأن Ar.) انباک . ل Ar. : با
4. بهمین قتل بنا=من اجل ذلک V.35 "with": بنا

LIX. 12 باوشون بنا=معصم

5. ویجا، تیجا، (عندی Ar.) میجا . عند، ل Ar. : جا

Often in conjunction with postpositions به، ا . بتوجا ها، وا . Not apparently used in the sense of NP از , in spite of G. 352, where it is derived from Av. hatcha.

بکت . موسی . وی مردومونا = قال . موسی . لقومه II63

The genitive/dative ending is sometimes shown as ی:

XX. 95 ای می ماری پسر = یا ابن امی

After a vowel it may appear as *hamza*:

XLI. 4 باماء کوشهء در = فی آذانا

Otherwise it is not indicated.

Two plural endings are found, *-ān* and *-hā*. مرد has the plurals مردون (cf. G.357), مردوم, مردومون.

Pronouns

The three cases are shown clearly in the personal pronouns.

	Singular			Plural		
	1	2	3	1	2	3
Nom.	مَن	تُو	اُو	امَا	شما	اَشُون
Acc.	ما	ورا/اورا	تا	امارا	شمارا	اوشونا
Gen.	می	تی	وی	اماء	شمی/سماء	اوشون

There are no pronominal suffixes.

The following forms are unexplained:

کمن (لنتی. Ar.) ؛ اومن — پس اومن = ثم هو، وراومن = علیه

Other pronouns that differ from the NP form are کمین (such), اجین (other), اون یکین/اونکین/انکین (some), استی (which).

Numerals

The following variants from the NP forms are found:

یانزده ، دوانزده/دویانزده (1)، نوزده، ویست، سه (سی NP)، صی، هزارس

1. The numerals 13 to 18 are not found in the text.

جی (چیز)

20. *h* is lost:

درکا (درگاه)، شر (شهر)، شرستون (شهرستان)، کا (گاه)، ناکا
(ناگاه)، ناین (نهادن)

(b) *Vowels*.

Owing to the virtual absence of vowel pointing, little light is thrown on vowel values, though sometimes they are indicated by the use of the "long" vowels:

تاک/تک، کوشتن/کشتن، نویشتن/نوشتن

1. The normal substitution of *û* for *ä* before a nasal is common in both Persian and Arabic words, e. g.:

اومین (آمدن)، اون (آن)، سرنجوم (سرانجام)، کمون (کمان، گمان)،
ایمون (ایمان)، خیونہ (خیانہ)، قیومہ (قیامہ)

2. *Emâlat* is frequent in Arabic words, e.g.:

ابتدی (ابتداء)، خلیف (خلاف)، ویجب (واجب)

3. In the short pointed passage the following are worth noting:

بَکُنْ* (بُکُنْ)، بَکُو (بُگُو)، دَل (دِل)

4. Final *e/a* may become *ä*:

توبا/توبه، تشنا/تشنه

5. There is no sign of the change from *û* to *î* said to be characteristic of the Mâzandrânî dialect (G. 350).

Morphology

Case-endings are found corresponding to those given for *mâz.* and *gîl.* by G. 357 and CI. 78_an accusative/dative ending *ä*, and a genitive/dative ending *î*:

توزورکنی. مردومونا = تکره. الناس 99 X

13. *y* becomes *h*:

پیراهه (پیرایه) ، شاهسته (شایسته)

14. Original *v* is retained (NP b):

او(آب)، اودان (آبدان)، تاوستون (تابستان)، تاوین (تاییدن)، دیوا
(دیبا)، شو (شب)، فروی (فربه)، کون (کوبند)، لو (لب)، وا (با)، وای/
وا (باد)، وارون (باران)، وای (باید)، وترین (بدترین)، واجار/وجار (بازار)،
ور (بر)، ورزیر (بزرگر)، ورف (برف)، وزرک (بزرگ)، وس/وسه/وسی
(بس)، وستر (بستر)، ولک (برگ)، ونک (بانگ)، ونی (بینی)، وها (بها)،
وهترین (بهترین)، وهشت (بهشت)، وی (بد)، ویست (بیست)، ویشترین
(بیشترین)، وینم (بینم)، یاوین (باوید)

15. Original *vi-/va-* is retained (NP go-):

ناوجیر (ناگزیر)، وجاردن (گزاردن)، وجین (گزیدن)، وریتن (گریختن)،
وستاهی (گستاخی)، وسستن (گسستن)، ودل (گُل Semn. Val, CS 238)،
وناہ (گناہ) (1)

16. *r* becomes *l*:

چلا (چراغ)، کالجار (کارزار)

17. *r* is lost:

اشکا (اشکار)، بشته (برشته)، پندائین (1) (پندارید)، ندانیم (2)
(نداریم)، یکدی (یکدیگر)، شلوا (شلوار)، کتن/کیتن (گرفتن)، وادا
(وادار)

18. Original *z* is retained:

خوازم (خواهم)

(cf. HeV 187, KG 104).

19. Final *z* is lost:

1. But کرک (NP کرک).

2. See p. 119.

(-زار)، جیر (زیر)، دوجه (دوزخ)، روج (روز)، روجه (روزه)، روجی (روزی)، روجیسار (روزگار)، ریجی (ریزد)، ساجن (سازند)، سجاوار (سزاوار)، سوجن (سوزند)، کالجار (کارزار)، مجه (مزه)، ناوجیر (ناگزیر)، نماج (نماز)، واجار/وجار (بازار)، وجاردن (گزاردن)، وجین (گزیدن)، وریجن (گریزند)

8. *t* disappears after *s*: (کاسی) کاستی

9. *d* weakens to *y* or disappears:

ازا (آزاد)، استان (ایستادن)، افرین (آفریدن)، اومی/امی (اومید)، اومین (آمدن)، برار (برادر)، پری (پريد)، پرستین (پرستیدن)، پرسین (پرسیدن)، پسندیه (پسندیده)، پلی (پلید)، پوشین (پوشیدن)، پیچین (پیچیدن)، پیر (پدر)، جوا (جدا)، جین (چیدن)، خوی (خود)، خیا (خدا)، خیاوند (خداوند)، دان (دادن)، دزدیه (دزدیده)، دو (دود)، دیار (دیدار)، دین (دیدن)، روی (رود)، زو (زود)، زین (زدن)، سپی (سپید)، سو (سود)، شین (شدن)، صی (صد)، فرستاین (فرستادن)، کالبی (کالبد)، کشین (کشیدن)، کندیه (گندیده)، کوسن (گوسفند)، مار (مادر)، مایه (ماده)، مرواری (مروارید)، ناین (نهادن)، نکوهیه (نکوهیده)، وای/وا (باد)، وجین (گزیدن)، وی (بد)

10. *dh* changes to *d*:

راه‌کدار (راه‌گذار)، کدر (گذر)

11. *f* weakens to *h* or is lost;

اکدن (افگندن)، ختن/خوتن (خفتن)، شکاتن (شکافتن)، کنار (گفتار)، کتن (گفتن)، کتن/کیتن (گرفتن)، کوتن (کوفتن)، کوسن (گوسفند)، یاتن (یافتن)، شکاه (شکاف).

12. *n* disappears:

اکدن (افگندن)، چکال (چنگال)، زمی/زم (زمین)، سنگی (سنگین)

1. The only example noted.

Phonology (a) Consonants.

1. *Kh* weakens to *h* or disappears(1):

اموتن (آموختن) ، اندوتن (اندوختن) ، پرداتن (پرداختن) ، تل
(تلخ) ، توم/تومه (تخم) ، دتر (دختر) ، دوجه (دوزخ) ، ریتن (ریختن) ، زیم
(زخم) ، ساتن (ساختن) ، شوم (شخم) ، فراه (فراخ) ، فروتن/فریتن/فرتن
(فروختن) ، مله (ملخ) ، وریتن (گریختن) ، وستاهی (گستاخی) ، هموش
(خاموش)

2. Final *kh*, *gh* become *k*:

جیک (جیغ) ، میک (میخ)

3. *gh* disappears:

چلا (چراغ) ، چهارتا (چهارطاق) ، درو (دروغ) ، رون (روغن) ،
کلاج (کلاغچه - KT 591, CII 184, CI77)

4. *g* weakens to *y* or disappears:

پروردیار (پروردگار) ، پرهیزیار (پرهیزگار) ، ترسیار (ترسگار) ، دیر
دیگر (رستباری (رستگاری) ، روجیار (روزگار) ، ماس (مگس) ، نیرم (نگرم) ،
ورزیر (برزگر)

5. *k* disappears:

بخوشی (بخشکد) ، خوی (خوک)

6. Final *k* is retained:

پاکجک (پاکیزه) ، جالک (چاله) ، کنجک (گنج) ، همیشک
(همیشه)

7. Original *dj* (? *tch*) is retained:

امروج (امروز) ، اموج (آموز) ، انداجه (اندازه) ، اندوج (اندوز) ،
انکيج (انکیز) ، اواجه (آواز) ، اوجم (آویزم) ، پاکجک (پاکیزه) ، پرداج
(پرداز) ، پیروجی (پیروزی) ، تاجه (تازه) ، تاجی (تازی) ، تیج (تیز) ، - جار

1. NP equivalents are given in brackets.

seal in the Grand Lodge manuscript bears the name "Muḥammad Yūsuf". No Yūsuf is listed among the relatives or connections of Dja'far Khan, but the striking similarity of the two seals suggests that they may have been cut at the same time, i.e. 1202 A.H.

The manuscript consists of about 530 folios measuring 33.5 cm × 23.3 cm. The Arabic text is in a large good *naskh* hand, eight lines to a page, fully pointed. There are a surprising number of errors in the text, a few uncorrected, but the majority amended by the original copyist.⁽¹⁾

The Translation

Between the lines is a word-by-word translation in dialect, written by one copyist in a crude but distinct hand, with the possible exception of part of Suras XL to XLIII, where there are several changes of script. Three lines near the beginning of Sura XLI (parts of vv. 3, 4 and 5) are fully vocalised (elsewhere vowel points are inserted only very rarely).

Orthography

The translator is sparing in his use of "Persian" letters. ب is used interchangeably with پ, while چ is normally (though not always) represented by ج; ژ occurs only three times, and ك four times (elsewhere represented by ك).

The general characteristics of the dialect place it clearly within the Caspian group, and it appears to have most in common with Gilakī and Māzandarānī, though there are a number of features that are not recorded for either of these.

1. For convenience, references in this article are given according to Freytag's edition of the Qor'ān, although the recension in the manuscript differs somewhat from this.

An eighteenth century(?) Caspian Dialect

L.P. Elwell-Sutton

A recent accession to the Library of the Grand Lodge of Scotland in Edinburgh is a large manuscript of the Qor'ân, which has the special interest of containing an interlinear translation in a Persian dialect*.

The manuscript was presented to the Grand Lodge by Prof. A.M. Khan Farrokh of Tehran University, and according to information supplied by him was purchased many years ago in the United States. Nothing is known of its history prior to that. The general appearance of the paper and calligraphy suggests that it is to be dated not earlier than the middle of the seventeenth century; it is clear, however, that the translation was added at some later date. There is a lengthy colophon, which has been badly damaged at the only points where a date might have been indicated; it is possible, too, that the year appeared on a further page now missing. There is no indication of the copyist's name. A *waqf* seal appears throughout the volume, mainly at Sura headings, that is identical except for difference of name with a seal of Dja'far Khan Zand on a *farman* in the British Museum(1). In place of the name "Muḥammad Dja'far" on the latter

* I would like to acknowledge the kindness of the Grand Lodge of Scotland in permitting me to examine this manuscript at leisure.

1. Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* (London, 1895), No. 402: Or. 4935, XXIII. Reproduced in H. L. Rabino di Borgomale, *Album of Coins, Medals and Seals of the Shahs of Iran (1500-1948)* (Oxford, 1951), Plate 50, No. 33. See also *ibid.*, *Coins, Medals and Seals of the Shahs of Iran (1500-1941)* (Hertford, 1945), p. 60.

dernier que le Pont (al-Şirât) sera jeté sur le dos de l'enfer et que tous devront le traverser. Les justes le passeront facilement; les méchants tomberont en enfer(1). D'autres traditions ajoutent que, pour les justes il sera aussi large qu'une grand' route, mais pour les méchants, plus fin qu'un cheveu et plus tranchant qu'une lame de sabre(2).

Bausani, qui a omis les deux traits précédents, en signale d'autres(3): la prohibition de la soie, la miraculeuse ouverture purificatrice faite par les anges dans la poitrine de Mahomet, comme dans celle de Zarathushtra selon le Zardushtnâma (Rosenberg p. 31); l'interdiction d'uriner debout, le tourment infligé par les anges dans la tombe, mi'radj ou ascension de Mahomet.

1. Bukhârî, I, 207, IV 245; Muslim I 130, 8. 128; al-Ṭayâlişî, Musnad n. 2179; etc.

2. Kanz al-'Ummâl 7, n. 2323, 2326, 2484; al-Ghazzâlî, Iḥya al-'Olûm 4, 436.

3. *Persia religiosa*, p. 144 sq.

de *rauh* "brise parfumée" et de *raihân* "basilic", ce qui est conforme à l'eschatologie mazdéenne (Mênôk ī Xrat 7 et ailleurs).

Selon le Coran, 7. 38, chaque espèce animale forme une communauté comme les hommes; dans le mazdéisme, les espèces ont chacune leur *ratu*.

C'est dans l'eschatologie que les similitudes sont les plus nombreuses: la pesée, les courtisanes célestes, les anges vêtus de vert; l'aplatissement de la terre, les "pères séparés des fils", etc.(1).

Enfin(2), le Coran (7. 44-47) parle d'un lieu, al-A'râf, dont les occupants voient ceux du Paradis et ceux du Feu. L'explication la plus courante dans les commentaires est que l'A'râf est le lieu intermédiaire, pour ceux qui n'ont mérité ni le paradis ni l'enfer, parce que leurs bonnes actions font exactement équilibre à leurs mauvaises(3). C'est le *misvan gātu* de l'Avesta.

Les ḥadīths ou traditions non-coraniques contiennent d'autres traits qui se retrouvent dans la littérature mazdéenne, principalement sur le chapitre de l'eschatologie.

Le premier trait est la "rencontre féminine" de l'âme du défunt avec la personnification de ses actions, soit une figure brillante, belle et parfumée si elles furent bonnes, soit horrible, sombre et puante si elles furent mauvaises(4). Mais la plupart des commentateurs donnent à cette figure le sexe mâle, au lieu du sexe féminin qu'elle a dans le mazdéisme.

Le Pont de l'eschatologie personnelle des mazdéens a été transporté, dans l'Islam, à la fin des temps: c'est au jour du jugement

1. Bausani, *Persia religiosa*, p. 138 à 143, et les notes.

2. Trait omis par Bausani.

3. al-Ṭabarī, *Tafsīr*, 8. 137 sq.; al-Murtaḍā, *Ithāf* 10. 472; al-Sha'rānī, *Mukhtaṣar al-Tadhkira*, p. 55. cf. Ibn Makhlūf, *al-'Ulūm al-fākhira* 2. 22, et al-Suyūṭī, *al-La'ālī al maṣnū'a* 2. 239.

4. Ibn Makhlūf, *al-'Ulūm al-fākhira* 1. 70; Ibn Qayyim, *Kitāb al-Rūḥ*, 63; Ḥādī al-Arwāḥ, p. 290; al-Abyārī, *Bāb al-Futūḥ*, p. 136; al-Sha'rānī, *Mukhtaṣar al-Tadhkira* p. 39.

traits communs avec la religion iranienne; ensuite, les contacts entre Islam et iranisme, dans l'Iran conquis, produisirent divers mouvements politico-religieux; enfin, l'iranisme a fourni certains thèmes symboliques aux soufis, poètes et philosophes. Nous nous bornerons ici aux traits communs entre les deux religions.

Dès le Coran⁽¹⁾, l'Islam avait puisé aux sources iraniennes, non pas directement, il est vrai, mais par le judaïsme, la gnose ou le manichéisme. Dans certains cas, il est possible que l'emprunt se soit fait en sens inverse; en effet, le Coran était connu de l'auteur du Dênkart, comme l'a démontré Bausani⁽²⁾.

Le même savant a relevé les concordances suivantes entre Coran et Iran. D'abord, l'épisode du choix primordial des hommes (Coran 7.172) est comparable aux choix des fravasis et à l'épisode de l'Abiyâtkâr î Jâmâspîk (éd. Messina, p.37 et 38) où les Amahraspands déclarent l'excellence d'Ohrmazd.

Les entités Haurvatât et Amərətât sont devenues les anges Harût et Marût, dont l'histoire rappelle aussi le mythe des Nâsatyas⁽³⁾.

Les étoiles filantes lancées contre les démons qui cherchent à envahir le ciel rappellent les fonctions de certaines étoiles dans le mazdéisme, notamment selon Mênôk î Xrat, 49.

L'un des arguments préférés du Coran contre ceux qui niaient la possibilité de la résurrection est qu'il est plus facile à Dieu de refaire ce qu'il a déjà fait que de partir de rien. Ici, l'emprunt s'est peut-être fait en sens inverse. Il en est de même pour les deux points suivants.

Le coran connaît l'expression "teinture de Dieu", qui se retrouve dans le Dênkart (Coran 2.138; *Dênkart* cité Zaehner, p.379 et 381).

Selon le Coran, 56.89, les bienheureux jouiront, au paradis,

1. Bausani, *Persia Religiosa*, 1959, p. 138 sq.

2. *Due citazioni del Corano nel Dênkart*, in Scritti in onore di Furlani, 1957, p.455 sq.

3. G.Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles 1958, p. 100.

quelques années après l'échec de la Shu'ûbîya, ce qui est consistant.

Pourquoi, maintenant, cet échec? Dira-t-on que le réveil zoroastrien, manifesté dans la floraison d'ouvrages pehlevi, était tolérable tant qu'il ne se traduisait pas sur le plan politique? Sans doute, et le pouvoir des califes était capable d'empêcher ce développement. Mais peut-être n'y aurait-il pas réussi durablement si, dans le cours de ce même Xe siècle, le mouvement de renaissance nationale n'avait été détourné et confisqué par des dynasties d'origine étrangère, les ghaznévides et les seldjuks, sans rien de commun avec le zoroastrisme. Ces Turcs, nouveau-venus, se firent les champions de l'orthodoxie sunnite à la fois contre l'hérésie shi'ite et contre le zoroastrisme. Ils le devaient: shi'isme et zoroastrisme, en effet, se dirigeaient dans le sens d'une restauration de la puissance sassanide, c'est-à-dire proprement perse, à laquelle la secte des Duodécimains rattachait expressément la lignée des Imâms⁽¹⁾. Ce fut un coup de maître, de la part des ghaznévides et des Seldjuks, que de s'approprier la renaissance iranienne commencée sous leurs prédécesseurs les Samanides en l'intégrant à l'Islam orthodoxe. Ceci consacra la ruine du mazdéisme: les forces vives de la nation, la double tradition épique et mystique, la première représentée par Rudakî, Daqîqî et Firdousî, la seconde dans divers mouvements dont il sera question ci-dessous, étaient annexées, absorbées par l'Islam.

Les gloires du passé, les puissances littéraires de l'épopée se rangeaient sous la bannière de Mahomet. Il restait peu de chose au mazdéisme, avec sa littérature trop exclusivement cléricale et sans charme, pour lutter contre ces prestiges.

Il s'y essaya pourtant. Il y eut, relayant l'informe littérature pehlevie, une littérature mazdéenne dans la langue de Firdousî, et le plus souvent en vers.

Quelque chose a survécu de la religion iranienne dans l'Islam, de trois façons: premièrement, l'Islam, dès l'origine, présentait des

1. Spuler, p. 178.

Islam et Mazdéisme

J. Duchesne-Guillemain

Dans l'Iran gagné par l'Islam(1), le Xe siècle fut celui du grand tournant décisif. Les chances du mazdéisme parurent d'abord s'accroître, et l'on put rêver, entre 921 et 931, selon l'idéal de la Shu'ûbiya, de secouer le joug des califes et de restaurer en Iran un état zoroastrien(2). Pourtant, la débâcle était proche. Il y eut encore un soulèvement zoroastrien à Shirâz en 976, mais qui ne fait que souligner, par son échec, la défaite générale de l'ancienne religion.

A quoi est dû ce brusque revers? C'est ce que nous allons examiner, mais notons d'abord que l'exode des zoroastriens se situait précisément à cette époque, et cadrerait donc parfaitement avec la situation générale, depuis que la date en a été nouvellement déterminée par S.H. Hodivala(3): 936, au lieu de 717 comme l'imprime encore Spuler avec beaucoup d'autres. La nouvelle date place l'évènement

-
1. Sur l'Iran et l'Islam, le P. de Menasce donne une bibliographie dans son Dénkart, p. 53, n.2.
 2. Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, 1952, p. 134.
 3. S.H. Hodivala, *Studies in Parsi History*, Bombay 1920, p.70. La démonstration de cet auteur, combattue par son homonyme Sh. K.Hodivala, *Parsis of ancient India*, 1920, p. 30 sq., est reprise et entérinée par J.C. Tavadia, *Zur Pflege des iranischen Schrifttums*, ZDMG 98, p. 303: l'erreur de 220 ans serait due à une mauvaise lecture de chiffres. Cependant, S.H. Hodivala lui-même écrivait encore, six ans après son premier livre, que "of the many puzzles and problems connected with the early history of the Parsis, the date of their first arrival in Sanjan is perhaps the most hopelessly insoluble" (*Journal of the Cama Oriental Institute*, 8, 1926, p. 68).

کف و مغزشان نور است و دانش
بر آنها سزد از دو گیتی ستایش

“Leurs mains et leur cerveau ne sont qu’une mine de lumière et de connaissance; ils méritent les louanges et la vénération des deux mondes.”

Je forme les vœux les plus sincères pour que notre cher et vénéré Maître, Ostâd Henri Massé, cette mine inépuisable de lumière et de connaissance ne cesse de nous enrichir de ses dons inappréciables pendant de très nombreuses années encore.

toute la valeur de cette œuvre riche et féconde.

Celui qui est heureux d'avoir l'honneur de tracer ces lignes a le plus vif regret de n'avoir jamais eu l'occasion de se présenter personnellement au vénérable Ostâd Massé, cependant ce dernier a bien voulu lui faire le grand honneur de préfacer la traduction française d'un certain nombre de ses nouvelles. Je me permets d'user ici de la façon de s'exprimer des grands poètes classiques persans et de dire, m'adressant à notre cher et vénéré Ostâd: "Toute l'eau de l'océan ne suffirait pas à ce que je puisse y mouiller le bout de mon index et feuilleter le volumineux registre de notre gratitude!"

Toutefois, je peux me souvenir qu'il y'a une trentaine d'années alors que je faisais à la Sorbonne une conférence en persan, destinée aux étudiants de mon pays, quelqu'un d'entre ces derniers me signala la présence parmi les auditeurs de l'Ostâd Massé. Je dirigeai mon regard vers l'endroit où il avait modestement pris place, au milieu de ses jeunes amis persans, et, je n'oublierai jamais ce mince visage de saint, une sorte de Jésus, où la finesse spirituelle se lisait dans chacun des traits. La conférence terminée, le Maître avait disparu avant que je pusse lui présenter mes hommages et lui dire ma reconnaissance d'avoir daigné m'honorer de sa lumineuse présence.

Je me souviens également que lorsque le journal *Kâveh* paraissait, il y a une quarantaine d'années, à Berlin, sans connaître le maître, j'ai eu l'honneur d'y donner un compte-rendu au sujet de son livre *Essi sur le poète Saadi*, Paris 1919. Je crois bien que c'est là le tout premier hommage rendu par un persan à notre grand Maître français. Ce compte-rendu, publié dans le numéro de la seconde série de *Kâveh* (numéro du 2 decembre 1921/1er rabi' awwal 1340 h. l.) avait pour titre هدیه اصحاب, cadeau d'amitié, et faisait partie de la série consacrée aux meilleurs ouvrages sur la Perse, écrits par des auteurs occidentaux. Le compte-rendu, dans sa conclusion, rendant hommage aux auteurs susmentionnés, se terminait par ce vers:

**Hommage respectueux d'un écrivain persan à
Monsieur le Professeur Henri Massé, à
l'occasion de son 75^{ème} anniversaire**

M.A. Djamalzadeh

Je n'ai point l'outrecuidance de tenter ici de faire l'apologie de la culture française ou de la glorifier. Je la considère comme la plus grande après celle de la Grèce antique et, à mon sens, sans son influence, la culture iranienne moderne aurait accusé nettement un recul d'au moins un siècle. Je ne cherche pas non plus à parler ici de l'orientalisme français qui, bien que n'était quantitativement pas aussi riche peut-être que celui de certaines autres nations, cependant du point de vue de la qualité et de la valeur, a fourni, surtout en ce qui a trait à notre pays, l'Iran, une œuvre d'une très grande portée et d'effcience. En effet, n'est-ce pas un français qui, au prix d'un dévouement qu'on pourrait qualifier d'héroïque, et d'une ténacité aussi admirable que téméraire, fit connaître, le tout premier, au monde occidental l'Avesta et le grand prophète iranien, Zoroastre?

Notre propos est beaucoup moins ambitieux, mais non moins agréable pour cela. Nous voulons rendre hommage à l'éminent iraniste français, Monsieur le Professeur Henri Massé, qui aime et comprend notre littérature et, qui a, on peut le proclamer sans crainte d'être aucunement taxé d'exagération, consacré toute sa vie à faire connaître et admirer cette littérature au monde de l'occident.

La ferveur et le zèle avec lesquels Monsieur le Professeur Henri Massé a accompli (et ne cesse encore d'accomplir) cette tâche si hautement méritoire, sont les traits distinctifs mêmes qui révèlent

jusque dans l'Iran de nos jours, comme y a été attentif le vénéré jubilaire à qui est dédié le présent volume. Elle n'a malheureusement, en Occident, été aperçue le plus souvent que de très loin. Parce que l'œuvre de Ḥaydar Âmolî a mis l'accent sur quelque chose d'essentiel, elle est de celles qui peuvent contribuer efficacement au renouveau des études philosophiques et spirituelles qui se dessine actuellement en Iran.

Janvier 1962

“J’ai en outre muni ces trois livres et leurs douze chapitres, d’une part, d’une introduction traitant de la discrétion à observer (*ketmân*, la “discipline de l’arcane”), concernant les secrets confiés à un ouvrage comme celui-ci, envers les profanes qui n’ont pas la capacité de les comprendre; et je les ai munis, d’autre part, d’un Sceau contenant un testament que je confie à ceux qui partagent ces secrets. Et j’ai donné comme titre à l’ouvrage “Le Recueil des Secrets et la Source des Lumières” (*Jâmi‘ al-Asrâr wa manba‘ al-Anwar*).

“J’ai demandé à Dieu secours et assistance pour le mener à son terme, révélation intérieure et compréhension personnelle pour en vivre la certitude. Ce que l’on demande ici aux Maîtres, à ceux qui sont les piliers d’entre les Spirituels ayant l’expérience mystique, voire ce que l’on exige de ceux qui sont les rois et les princes parmi les maîtres de la contemplation intérieure, c’est qu’ils regardent le présent livre avec un regard soucieux de l’améliorer et de le corriger, non pas avec un regard d’indulgence qui volontairement s’aveugle; qu’ils se comportent envers ce livre comme le shaykh envers son élève, non pas comme l’amant envers son aimée (dont il ne voit que les qualités), car le fruit de ce livre ne reviendra en vérité à personne d’autre qu’à eux-mêmes. Comme Dieu le dit: “L’effort de quiconque pratiquera les actions vertueuses en étant un adepte fidèle, ne sera pas payé d’ingratitude. En vérité, Nous le mettons par écrit” (21:94). C’est à leur propre personne, grâce à leur approfondissement personnel, que ce livre finalement servira. Comme Dieu le dit encore: “Je ne laisserai pas se perdre en vain l’œuvre de celui d’entre vous, hommes ou femmes, qui l’aura produite (3:193).”

Puissent les quelques pages que nous venons de consacrer à l’œuvre de Ḥaydar Âmolî, contribuer à sa fructification. Nous comptons en donner ailleurs de larges extraits, et développer les connexions que l’on a pu tout juste indiquer ici. L’interrelation essentielle du shî‘isme et du soufisme est un thème qui est resté très actuel

Aussi bien, ceux qui m'ont demandé de rédiger le présent ouvrage, ne m'ont-ils demandé rien d'autre.

“Mais en second lieu, il nous fallait aussi traiter des secrets théosophiques réservés ici au livre III, et cela parce que le *Tawḥīd* comporte des obscurités et des subtilités dont certaines correspondent au niveau des hommes de la religion littérale (*sharī‘at*), d'autres au niveau de ceux qui s'engagent dans la Voie mystique (*ṭarīqat*), d'autres au niveau de ceux qui ont atteint la vérité gnostique (*ḥaqīqat*). Le sens de cette gradation, peut seul le comprendre celui qui en est à la hauteur. Il me fallait exposer les degrés et niveaux du *Tawḥīd* de sorte que l'on en comprenne le sens vrai et que l'on renonce à se jeter l'anathème les uns aux autres. Si donc nous avons à traiter de la *nobowwat*, de la *risālat* et de la *walāyat*, c'est parce qu'elles sont le lieu d'origine et d'éclosion de l'ensemble, et parce que c'est d'elles seules que procède le *Tawḥīd*, et par leurs détenteurs seuls (le Nabī, le Rasūl, le Walī) qu'il est manifesté. Il importait donc de donner une conscience spirituelle (*ma‘rifat*) de ces trois choses. De même pour la communication divine, l'inspiration et la révélation intérieure (3^e *qā‘ida* du livre III), et pour les notions d'*Islām*, *Imān* et *Īqān* (4^e *qā‘ida*), parce que toutes ces choses sont les conséquences et les implications des premières.

“En réalité, l'ensemble de tous ces thèmes ne forme qu'un thème unique, à tel point que si l'on négligeait un seul de ces problèmes, le problème d'ensemble n'apparaîtrait pas comme il convient; la solution resterait cachée, échapperait à la conscience, comme s'en avisera quiconque a l'intelligence de ces choses. La meilleure des raisons qui motivent notre plan, c'est donc que l'exposé du *Tawḥīd* exige que l'on traite de ceux qui le professent. C'est pourquoi l'ensemble du présent ouvrage traitera du *Tawḥīd*, et ce sera l'objet des livres I et II; il traitera ensuite de ceux qui le professent, et ce sera l'objet du livre III. Et en vérité, il n'y a pas moyen de procéder autrement.

spirituelle dont l'Imâm est le Guide comme *Walî Allâh*, l'Ami de Dieu). 3° *Wahy* (communication divine par l'Ange), *Ilhâm* (inspiration), *Kashf* (révélation intérieure, intuition mystique). 4° *Islâm*, *Îmân* (foi-fidélité), *Îqân* (certitude qui est *pistis* et *gnosis*). Le chapitre sur *nobowwat* et *walâyat* est d'une importance particulière. Haydar Âmolî, nous l'avons signalé, si grand admirateur soit-il d'Ibn 'Arabî, explique pourquoi il est impossible, historiquement et structurellement, d'admettre avec celui-ci que 'Isâ ibn Maryam soit le *Khâtîm al-walâyat al-moḥḥala* (le Sceau de la *Walâyat* générale), et pourquoi il est impossible d'admettre avec certains de ses disciples, qu'Ibn 'Arabî soit lui-même, en personne, le *Khâtîm al-Walâyat al-moḥḥala* (le Sceau de la *Walâyat* particulière ou moḥammadienne). Le premier ne peut être que le I^{er} Imâm; le second ne peut être que celui qui est reconnu dans le shî'isme duodécimain comme le XII^e Imâm, présentement caché, Mahdî attendu, fils de l'Imâm Ḥasan 'Askarî.

Quelques justifications viennent clore le prologue, soulignant que, si le propos essentiel du livre est l'étude du *Tawḥîd* et de ses catégories, celles-ci précisément sont relatives à des catégories d'hommes dont il fallait montrer finalement à quel plan spirituel il convient de les situer. Ce sera le propos du livre III).

“Dans le plan que je viens d'exposer, il y a une intention secrète s'adressant à l'élite des Spirituels, un secret, veuillé-je dire, qui ne se dérobera pas à quiconque en est digne, parce que pour l'homme supérieur il suffit d'une allusion. Si j'ai ajouté le thème de la *sharî'at*, de la *ṭarîqat* et de la *ḥaqîqat*, et en général les thèmes traités en propre dans le livre III du présent ouvrage, si je les ai ajoutés, dis-je, au thème du *Tawḥîd* et de ses catégories, alors que le présent ouvrage est essentiellement consacré au thème du *Tawḥîd*, c'est qu'en premier lieu il n'y a pas de mystère plus profond que l'abscondité du *Tawḥîd* avec ses conséquences et ses implications, de sorte que c'est lui que nous avons à montrer, et sur lui que nous devons nous orienter.

il lui était moralement impossible de ne pas exaucer la demande instante que lui adressaient ses amis, et comment il se mit à la rédaction de ce livre. Il en esquisse alors le programme en une douzaine de points. Plus clairement encore, il en récapitule ensuite le plan dans un tableau d'ensemble. L'ouvrage comprendra trois livres formant chacun un *Asl* et comprenant quatre grands chapitres ou *qā'ida*.

Le premier livre est consacré à l'étude du *Tawhīd*, de ce qui en fait l'essence et la vérité. Il fonde la distinction entre *Tawhīd* théologique (le monothéisme exotérique) et *Tawhīd* ontologique ou ésotérique, affirmation de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wojūd*). Le premier recèle un *shirk* occulte, inconscient. Le second est exposé conformément à la doctrine d'Ibn 'Arabī. Il est rattaché à l'exégèse du verset 33:72, déjà signalée ici, exégèse dont il ressort que le fardeau assumé par l'homme, dans un acte de folie sublime, constitue le secret même des Imāms; aussi bien, eux-mêmes l'ont répété, leur cause est si difficile que "seuls peuvent l'assumer un ange du plus haut rang, un *nabī mursal*, ou un fidèle dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi". Tout le contexte sert d'appui à l'affirmation que les Soufis, se réclamant en fait de cette gnose transmise depuis les Imāms, sont les Shī'ites au sens vrai (*al-shī'at al-ḥaqīqīya*).

Le deuxième livre prolonge l'analyse précédente du *Tawhīd*, en produisant successivement en témoignages les versets qorāniques, les sentences des prophètes, celles des Imāms, celles enfin des grands *Mashāyekh*.

Le troisième livre est d'une symétrie remarquable. Chacun de ses quatre chapitres traite de trois notions fondamentales pour la théosophie shī'ite (*'irfān shī'i*), dans un ordre qui montre l'homologie des termes dans chacune des quatre triades. 1° *Sharī'at* (religion littérale), *ṭarīqat* (voie mystique), *ḥaqīqat* (gnose, réalisation spirituelle). 2° *Risālat* (mission prophétique), *Nabuwat* (prophétie), *Walāyat* (Initiation

sur les paroles adressées ici à l'Imām par le prophète, cf. encore Mollā Ṣadrā Shīrāzī, Commentaire du *Kāfi* de Kolaynī, éd. Téhéran, p. 267.

Je suis l'essence des Mystères. Je suis le Guide des Cieux. Je suis le familier des éclats de la Majesté divine. Je suis l'intime de Gabriel. Je suis l'élu de Michaël. Je suis le prince des Anges. Je suis le soutien des Sphères. Je suis le véridique en ses promesses. Je suis le gardien de la foudre. Je suis l'éclair qui fulgure. Je suis la voûte élevée...", jusqu'à ces mots: "Je suis la Face de Dieu(1). Je suis le côté de Dieu. Je suis la main de Dieu. Je suis le Premier. Je suis le Dernier. Je suis l'Apparent. Je suis le Caché".

(Haydar Âmolî cite ensuite un long *ḥadīth* d'après Akhtab Khwārezmī, particulièrement significatif pour les relations de l'imâmologie et de la christologie(2). Le Prophète, s'adressant à l'Imâm, déclare que, s'il ne formule pas certaines choses, c'est par crainte que l'on ne répète à l'égard de l'Imâm la même erreur que les Chrétiens à l'égard de Jésus. "Mais il te suffit que tu fasses partie de moi-même comme je fais partie de toi-même, et que tu sois par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse, avec cette différence qu'après moi il n'y aura plus de prophète(3)". Puis l'auteur explique pourquoi

Balâgha, c'est parce que l'imâmologie impliquée dans ce prône offre certaines résonances avec l'imâmologie ismaélienne. Aussi bien le *Kalâm-e Pîr* en cite-t-il un commentaire par Ḥasan Šabbāḥ. Deux autres commentaires, pour le moment, sont connus. L'un de Moḥammad ibn Maḥmūd Dehdār (cit. in Cat. Bibl. Sepahsâlâr, II, 139-140). L'autre de Mîrzâ Abû'l-Qâsim Shîrâzî (Dhahabî, ob. 1286 h.), éd. à Shîrâz, 1343 h.l. Cf. encore 'Imâdoddîn Ispahânî, *Zendegān-e Hazrat-e Sâhib al-zamân*, Téhéran 1333 h.s., pp. 243 ss. (où une seconde partie de la *Khoṣbat* décrit l'avènement du Qâ'im). Nous espérons y revenir ailleurs.

1. Sur le thème de l'Imâm comme figure théophanique, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v.
2. Sur Akhtab Khwārezmī, prédicateur et poète, élève de Zamakhsharî, auteur d'un *Ki'tâb al-Manâqib* concernant le I^{er} Imâm, et mort en 568 h., cf. *Rayḥânât* I, p. 46, n° 96.
3. Avec la clôture du cycle de la prophétie, a commencé le cycle de la *walâyat* pure, lequel prépare non pas une nouvelle *sharî'at*, mais la parousie du Qâ'im

le shaykh (Ibn 'Arabî) dans son traité intitulé *Noskhat al-Haqq*, où, au début de la *khoṭbat*, il s'exprime ainsi: "Gloire à Dieu qui a instauré l'Homme Parfait comme précepteur du monde visible (*mo'allim al-molk*) et qui fait révoluer le Ciel par les souffles de son respir etc..."

"Or, de l'accord général, il n'existe humainement rien de plus parfait que ceux que nous venons de nommer. Considérons ceci: de l'accord général, l'Homme est le plus noble et le plus parfait des êtres existants; les prophètes sont les plus nobles d'entre toutes les variétés de l'être humain, et à la suite des prophètes, les *Awliyā*(1). Or, de l'accord général également, notre Prophète et ses descendants sont les plus nobles d'entre les prophètes et les *Awliyā*. Ainsi donc, lui et les douze Imâms sont les plus nobles et les plus sublimes des êtres; ils sont la quintessence et les plus parfaits des êtres de tout l'univers, particulièrement celui qui fut l'âme de notre Prophète (*nafsoh*, son "soi-même") et son khalîfe, notre premier Imâm, lequel a déclaré en toute clarté dans sa *Khoṭbat al-Ifṭikhâr*(2): "Je suis le Signe du Puissant.

1. On a déjà signalé que la notion que connote ce terme (signifiant à la fois protecteur et ami) trouve difficilement un équivalent exact dans nos langues (que l'on pense cependant à nos *Gottesfreunde* du XIV^e siècle). La théosophie shî'ite en réserve le sens propre aux Imâms (*walâyat* solaire). Il s'applique également aux adeptes au cœur éprouvé (*walâyat* lunaire). Les Amis de Dieu et les connus de Dieu (gnostiques et *theognostoi*) initient et guident à la connaissance divine. Au cycle de la prophétie a succédé le cycle de l'Initiation spirituelle (*dâ'irat al-walâyat*).
2. Il y aurait toute une recherche à faire sur ce prône du I^{er} Imâm. Cf. Shaykh Âghâ Bozorg, *Dhart'a*, VII, pp. 198 ss. Non seulement la célèbre *Khoṭbat al-Bayân* et la *Khoṭbat al-Ifṭikhâr* sont du même genre, mais il semble bien qu'il s'agisse de la même *Khoṭbat* sous deux titres différents (aussi bien Haydar Âmolî citerait-il le même texte dans le III^e *Asl* de son livre, en référant cette fois expressément à la *Khoṭbat al-Bayân*). Rajab Borsî (VIII^e -IX^e s.h.) la cite sous le titre de *Khoṭbat al-Ifṭikhâr*; or celle-ci était déjà connue d'Ibn Shahr-Âshûb (ob. 588 h.); elle n'est donc pas l'invention de Rajab Borsî, comme certains l'ont insinué. Il est probable que si Sayyed Raḍî ne l'a pas insérée dans *Nahj al-*

manière de concevoir les choses; chacun des deux groupes tombe à côté, en imaginant ce qu'il imagine. Que Dieu nous préserve de tomber dans l'erreur qui leur est commune! C'est qu'il n'est point de Connaissance dont les saints Imâms ne soient la source; point de secret gnostique dont ils ne soient la mine; ils sont les chefs des docteurs de la Loi (*sharī'at*); ils sont les guides de ceux qui suivent la Voie mystique (*ṭarīqat*); ils sont les pôles de ceux qui sont les piliers de la Connaissance théosophique (*ḥaqīqat*). Ils sont les khalifes de Dieu sur sa Terre et dans son Ciel; ils sont les formes épiphaniques (*mazāhir*) de sa sublimité et de sa majesté, dans le monde visible aux sens (*molk*) et dans le monde suprasensible (*Malakūt*). J'en atteste Dieu! S'il n'y eût eux, la voûte des Cieux ne se serait pas dressée, le sol des Terres ne se serait pas affermi, il n'y aurait point de créatures existantes dans les Cieux ni sur Terre, ainsi qu'en témoigne cette tradition inspirée dans laquelle Dieu déclare à son Prophète: "S'il n'y eût toi, je n'eusse pas créé les Sphères célestes (...) (1).

"D'autre part, que Moḥammad et ses descendants (les douze Imâms) soient une Ame unique et une Essence unique, que par conséquent ils méritent tous même créance que Moḥammad lui-même, c'est là une vérité manifeste n'échappant à personne, et qui repose sur un triple fondement philosophique, théologique et théosophique, comme tu l'apprendras au cours du présent livre. De même, c'est une chose bien connue que, selon les théosophes mystiques, il est établi que l'univers tout entier subsiste par la réalité primordiale de l'Homme Parfait (*al-Insân al-Kâmil*, Anthropos teleios), et que les Sphères révoluent par les souffles de son respir. C'est ce que montre

1. Ces considérations ne visent pas, bien entendu, la personne empirique du Prophète et des Imâms; leur personne terrestre est non pas l'Incarnation mais la forme épiphanique (*mazhar*) de leur entité éternelle précosmique. Les "Quatorze Très-Purs" forment le plérôme du *lâhût*, comme théophanies primordiales. Cf. l'étude citée dans la note précédente, et notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection* (ci-dessus p. 77, note 2), pp. 108ss.

multiplie." Alors je devins comme une matière accueillant les formes de toutes les croyances (...) *Vers* (d'Ibn 'Arabî): "Mon cœur est devenu capable de toutes formes. C'est une prairie pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens. Un temple pour les idoles et la Ka'ba du pèlerin, les Tables de la Tora et le livre du Qorân. Je professe la religion de l'Amour, et quelque direction que prenne sa monture, l'Amour est ma religion et ma foi(1)".

"Certes, il n'y a pas de doute que cela, je veux dire l'affirmation de la vérité du soufisme, soit un coup dur (*ya'sob*) pour certaines intelligences d'entre les Shî'ites, à qui la vérité reste voilée. En effet, on va s'imaginer que j'amène l'erreur en renfort à l'école des professionnels de l'erreur (*ahl al-bâtil*), et que je m'efforce, sans droit ni raison, de prouver qu'ils sont dans la vérité. Or, il n'en va nullement ainsi. En vérité, je ne viens en aide qu'à l'école de mes pères et de mes aïeux, les Imâms Très-Purs, en me plaçant tant du point de vue exotérique que du point de vue ésotérique, comme je l'ai dit précédemment. C'est que la majorité des Soufis eux-mêmes, à cause de leur ignorance, s'imaginent que les Imâms Très-Purs étaient privés de cette précellence (c'est-à-dire de la connaissance privilégiée des Hautes Sciences). Et les Shî'ites commettent la même erreur, lorsqu'ils s'imaginent que la précellence de leurs Imâms était limitée aux connaissances communes qui ont cours parmi eux.

"Or, il n'en va pas du tout ainsi(2). Chacun des deux groupes (les Shî'ites non soufis, et les Soufis non shî'ites) se trompe dans sa

1. Ces vers d'Ibn 'Arabî appartiennent à la XI^e ode de son *Tarjomân al-ashwâq* (L'interprète des ardents désirs), edit. R.A. Nicholson, London 1911, p. 19 et p. 67. Pour leur contexte cf. notre livre *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958, pp. 103-104, 235-236.

2. Comparer la protestation de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î et de son école contre la mutilation infligée au shî'isme par ceux qui prétendent laisser de côté l'enseignement ésotérique des saints Imâms, c'est-à-dire tous les *Oṣūl*; cf. notre étude *L'école shaykhié en théologie shî'ite* (ci-dessus p. 78, note 1), pp. 4 ss.; 44 ss.; 49 ss.

secrets du *Jabarût*, aux abscondités du *Malakût*, à ces secrets théosophiques que le Qorân désigne comme Verbes de Dieu qui ne cessent ni ne s'épuisent (18:109), et qu'il lui a été donné de connaître. Puis il revient à sa préoccupation fondamentale).

"Et voici le minimum de tout cela: c'est qu'après avoir vu la vérité spirituelle chez les deux groupes en question (les Shî'ites et les Soufis), je vis ce qu'il y avait de vrai et ce qu'il y avait de négatif chez les uns et chez les autres, de quelle manière et en quel sens chacun des deux groupes est vrai et positif, de quelle manière et en quel sens chacun des deux est faux et négatif⁽¹⁾, et je vis comment chacun d'eux est orienté vers le point central qui est la vérité gnostique du *Tawhîd*, de même que les rayons convergent de la périphérie vers le centre. Je compris alors le sens caché de Sa parole: "Il n'est pas une seule créature qu'Il ne tienne par le bout de sa chevelure; mon seigneur se tient sur une voie droite" (21:59), ainsi que de celle-ci: "Chacun a une plage du Ciel vers laquelle il se tourne pour prier" (2:143), et encore de cette autre: "A Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident. Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu" (2:109).

"Alors aussi je compris le secret de cette parole de notre Prophète: "Les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les souffles des créatures", et cette autre de notre premier Imâm: "La Connaissance est un point unique; c'est l'ignorance des ignorantins qui le

1. Vérité et négativité consistant respectivement dans la reconnaissance de l'ésotérique (*bâḥin*) et le rejet de l'exotérique (*ẓāhir*), ou au contraire dans la reconnaissance exclusive de la lettre exotérique et le rejet de l'ésotérique. Le premier cas est aussi bien celui de tout un groupe de Soufis que celui des ultra-shî'ites et des Ismaéliens d'Alamût (d'où, chez ces derniers, la préséance essentielle de l'Imâm sur le Nabî). La Voie droite est de maintenir l'équilibre. Ḥaydar Âmolî en a si bien conscience qu'il déclare (avec calme et sans aucune imprécation) que c'est essentiellement cela qui le sépare, lui shî'ite duodécimain, des Ismaéliens. Le second cas est celui des Shî'ites de nom, qui ont oublié l'essence même du shî'isme.

de l'Islam, que selon l'ésotérique (*bâtin*) qui est la vérité spirituelle (*haqîqat*) à laquelle s'attache le groupe des Soufis, maîtres en *Tawhîd* et hommes de Dieu, et en considérant l'accord et la symphonie de l'une avec l'autre, tant et si bien que je pris conscience des titres de l'une et de l'autre; je compris la vérité spirituelle de l'un et l'autre côté, et les ajustai l'un à l'autre, à la façon dont une sandale fait la paire avec l'autre, ou comme chaque plume d'une flèche fait la paire avec celle qui est vis-à-vis.

"J'en arrivai ainsi au point où j'en suis, totalisant en moi-même la religion littérale et la vérité gnostique, contenant en moi-même l'exotérique et l'ésotérique, atteignant au plan de l'équilibre et de la stabilité, accueillant en moi-même ce que disent tous ceux qui sont dans le même cas que moi, ceux qui ont vécu leur certitude (*arbâb al-yaqîn*), les hommes d'expérience personnelle (*ahl al-taḥqîq*). "Gloire à Dieu qui nous y a conduits. Nous n'y aurions pas été guidés, s'il ne nous y avait lui-même guidés" (7:42). *Vers*; "Mon cœur avait des passions multiples: le crible de ton identité les a rassemblées en une passion unique. Voici que se mit à m'envier celui que j'avais envié; je suis le seigneur des hommes, depuis que tu es devenu mon seigneur. J'ai abandonné aux gens leur pays et leur foi, n'étant plus occupé que de penser à toi, toi qui es mon pays et ma foi".

"Ce n'est point là prétention vaine ni extravagance, mais une relation des faveurs et des grâces divines, conforme à Sa parole: "Quant aux bienfaits de ton Seigneur, raconte-les" (93:11). Je ne fais que mémorer la générosité divine et ses bienfaits, conformément à Sa parole: "Ne cesse pas de mémorer, la mémoration est féconde pour les croyants" (51:55). Cependant, les choses de toutes sortes dont j'ai fait le récit dans le présent livre ou dans des livres pareils à celui-ci, en y revenant à maintes reprises, ne sont qu'un grain de sable par rapport à une montagne, ou une goutte d'eau par rapport à l'Océan..."

(L'auteur s'étend sur cette comparaison, en référant aux

enfants de ses enfants.

“C’est qu’en effet ils font remonter leur origine soit à Komayl ibn Ziyâd, lequel était l’élève intime et le disciple d’élection de l’Imâm; soit à Ḥasan Baṣrî (ob. 110/728), lequel avait été, lui aussi, l’un des élèves les plus éminents, l’un des plus grands disciples de l’Imâm; soit au (VI^e Imâm) Ja’far ibn Moḥammad al-Şâdiq, qui était le descendant des descendants du I^{er} Imâm, et qui à son tour en fut le successeur et l’héritier spirituel, comme Imâm Très-Pur (*ma’ṣûm*) investi de par Dieu. Nous montrerons dans le détail, au cours du présent livre, comment il en va de tout cela, *in shâ’a’llâh*.

“La raison pour laquelle je me représente que mes frères spirituels m’ont adressé cette demande avec tant d’insistance, c’est que sans doute, avec l’œil de leur vision intérieure pénétrante, ils ont constaté en moi les traces des faveurs et des bontés de Dieu à mon égard, du fait qu’Il m’ait gratifié de ces connaissances mystiques et théosophiques (*ma’ârif wa ḥaqâ’iq*). Ils ont reconnu à la lumière de l’orientation spirituelle qui les guide, les lumières de son Effusion et de ses théophanies (*tajalliyât*), comme on les reconnaît lorsqu’Il dispense à une âme ces réalités suprasensibles et ces choses subtiles. Ils ont pris conscience de la manière dont j’avais compris les prémisses des deux groupes (shî’ite et soufi) ainsi que leurs thèses fondamentales, et ils ont compris l’excellence de l’ensemble que je cumule en ma personne (*majmû’iyyatî*), du fait que je me sois assimilé les axiomes et les théorèmes de l’une et de l’autre école.

“Aussi bien, depuis la fleur de ma jeunesse, disons plutôt depuis les jours de mon enfance, jusqu’aux présents jours, lesquels sont pour moi les jours de la maturité, je me suis appliqué à m’assimiler les enseignements fondamentaux de mes ancêtres les Très-Purs, les saints Imâms⁽¹⁾, ainsi que leur voie spirituelle (*ṭarîqat*), aussi bien selon l’exotérique (*ẓâhir*) qui est la religion littérale (*sharî’at*), telle qu’elle est propre aux Shî’ites imâmites parmi les différentes branches

1. On rappelle que Ḥaydar Âmolî était un Sayyed.

secrets que s'y rattachent; un livre qui en notifiât le contenu ésotérique (*ḥaqā'iq*), les subtilités, les finesses et les symboles; qui en montrât le cœur et la quintessence, les sources et les dérivations; qui en indiquât les ramifications, les équivoques, les doutes et les sophismes; un livre dont le plan montrât la précellence du *Tawḥīd*, comment on le définit, combien il y en a de sortes, comment il s'accomplit; un livre illustré d'exemples appropriés et éclatants, de témoignages évidents et pertinents; un livre enfin qui eût pour fondement la doctrine de ceux des Spirituels (*Ahl Allāh*) qui professent l'Unité au sens vrai et que l'on appelle les Soufis, et qui fût en accord avec le shī'isme imāmite duodécimain; un livre donc qui fût en harmonie avec les principes du shī'isme et du soufisme et avec les présuppositions de ces principes, de telle sorte qu'il soit mis un point final à toute dispute entre Shī'ites et Soufis, et que pour y mettre fin il n'y ait pas besoin d'un autre livre après le présent livre.

“Et cela parce que, entre toutes les branches de l'Islam et les différents groupes moḥammadiens, il n'est pas de groupe qui ait vitupéré le groupe des Soufis à l'égal de ce qu'ont fait les Shī'ites; réciproquement, aucun groupe n'a vitupéré le groupe des Shī'ites comme l'ont fait les Soufis. Et cela, malgré que leur origine aux uns et aux autres soit une même origine; que la source à laquelle ils s'abreuvent soit la même; que le terme auquel ils se réfèrent soit un seul et même. En effet, le terme auquel se réfèrent tous les Shī'ites, en particulier le groupe imāmite duodécimain, n'est autre que la personne de l'Émir des croyants, et après lui ses enfants et les enfants de ses enfants. C'est lui qui est la source dont ils tirent leur origine et à laquelle ils s'abreuvent; il est le point d'appui de leurs connaissances, le terme auquel se réfèrent leurs principes. De même en est-il pour les Soufis authentiques (*al-Ṣūfīyat al-ḥaqqa*), parce que celui sur qui ils fondent leurs connaissances et à qui ils font remonter leur consécration (leur *khirqa*, leur “manteau” de Soufis) n'est autre que le 1er Imām, et après lui, l'un succédant à l'autre, ses enfants et les

mais, détachée de l'imâmologie, elle tend à l'usurpation métaphysique dénoncée par certains gnostiques shî'ites. C'est que leur imâmologie vise au-delà de la personne empirique des Imâms. Les douze Imâms, ou plutôt les "Quatorze Très-Purs" avec le Prophète et Fâtima l'Eclatante, sont les théophanies primordiales; leur entité spirituelle préexiste aux mondes manifestés, *a fortiori* à leur propre manifestation terrestre, leur forme épiphanique (*mazhar*) au monde sensible; comme tels, ils sont investis d'une fonction cosmique dans la procession de tous les univers. Bien des questions seront donc à reprendre à la base (la position d'un Ḥallâj, d'un Semnânî, par exemple), lorsque l'immense littérature de *'irfân-e shî'i* nous aura mieux révélé ses secrets.

En attendant, l'on donne ici en traduction les pages du prologue par lesquelles Ḥaydar Âmolî introduit son *Jâmi' al-Asrâr*(1). Exceptionnellement, lorsqu'une abréviation du texte a semblé nécessaire, elle est signalée par des points de suspension entre parenthèses; lorsque la clarté exigeait que l'on y suppléât par une transition, le texte de celle-ci est également mis entre parenthèses.

II. LE PROLOGUE DU "JÂMI' al-ASRÂR"

(L'auteur commence par préciser qu'il entreprit la rédaction de cet ouvrage sur la demande formulée par un groupe de ses amis; il avait alors, dit-il, déjà composé quatre autres traités dont il donne les titres; ce sont les nos 1 à 4 de la bibliographie donnée ci-dessus).

"Plusieurs de mes vertueux frères, pèlerins mystiques cheminant sur la Voie de Dieu par désir de lui complaire, me demandèrent alors avec insistance d'écrire à leur intention un livre qui fût une somme renfermant l'ensemble de la théosophie (*asrâr Allâh*), de la prophétologie (*asrâr al-Anbiyâ*), de l'imâmologie (*asrâr al-Awlîyâ*), et tout particulièrement la théosophie du *Tawḥîd*, avec ses catégories, ses conséquences, ses implications, les préceptes aussi bien que les

1. Traduction établie d'après les deux premiers manuscrits cités ci-dessus p. 83, note 2.

(*moqayyada, khāṣṣa*), de même la *Walāyat* a un double Sceau: le Sceau de la *Walāyat* générale et le Sceau de la *Walāyat* particulière ou moḥammadienne.

C'est sur ce point que, malgré sa vénération à l'égard d'Ibn 'Arabî, remarquions-nous plus haut, Ḥaydar Âmolî se sépare résolument de lui. Pour Ibn 'Arabî, le Sceau de la *Walāyat* générale était le Christ, 'Isâ ibn Maryam; le Sceau de la *Walāyat* moḥammadienne, tel du moins que certains de ses disciples l'ont compris, était Ibn 'Arabî lui-même. Pour le théosophe shî'ite, le premier ne peut être que le 1^{er} Imâm, 'Alî ibn Abî Ṭālib; le second ne peut être que le XII^e Imâm, l'Imâm "présentement caché aux sens mais présent dans le cœur de ses adeptes", Moḥammad Mahdî, fils du XI^e Imâm Ḥasan 'Askarî. Cela, parce que c'est l'Imâmât moḥammadien, le plérôme des Douze Imâms, qui est le Sceau de toute la *Walāyat*.

Les pages dans lesquelles Ḥaydar Âmolî discute cette question, sont d'un intérêt d'autant plus grand qu'avec beaucoup d'auteurs shî'ites il identifie expressément le XII^e Imâm, l'Imâm caché dont la parousie consommera notre Aîôn, avec le Paraclet promis par le Christ dans l'Évangile de Jean(1). La théosophie shî'ite se trouve ainsi mise en résonance avec l'idée paracletique de mouvements spirituels bien connus en Occident depuis le Moyen Age. Mais il y a plus. Compris dans son essence '*irfānî*', que ce soit chez Sa'doddîn Ḥamûyî ou Ḥaydar Âmolî, chez Mollâ Şadrâ ou Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, et quelles que soient les options des uns et des autres sur des problèmes particuliers, le shî'isme nous reconduit à poser de nouveau la question du soufisme en son essence et sa signification: savoir si le soufisme non-shî'ite n'a pas simplement transposé à la personne du Prophète tout le contenu de l'imâmologie, en laissant de côté tout ce qui ne s'accordait pas avec le sentiment sunnite.

L'idée du *Qoṭb* (le pôle) n'est autre que celle de l'Imâm,

1. Voir le texte arabe du *Jāmi' al-Asrār* cité dans notre *Trilogie ismaélienne* (ci-dessus p. 75, note 2), p. 99.

occulte (*khafî*), inconscient. Et il y a un *Tawhîd* ontologique (*wojûdî*), qui est le *Tawhîd* ésotérique: il n'y que Dieu à être (théomonisme, si l'on veut, à condition de ne pas oublier qu'un terme tel que "monisme" ne vaut que pour une certaine optique occidentale). C'est au premier *Tawhîd* que les prophètes, les *Anbiyâ*, ont convoqué les humains. C'est au second *Tawhîd* que convoquent les *Awliyâ*, les "Amis de Dieu", les gnostiques. Au cycle de la Prophétie (*dawr al-nobowwat*), qui s'est achevé avec le Sceau des prophètes (*Khâtîm al-Anbiyâ*), a succédé le cycle de la *Walâyat*, le cycle de l'Initiation spirituelle.

C'est là un thème fondamental pour toute la théosophie shî'ite, '*irfân-e shî'î*', et qu'il n'est pas tellement facile de traduire. Car la traduction courante du mot *walâyat* par "sainteté", et du mot *walî* par "saint", révèle justement ici tout ce qu'elle a d'inadéquat et d'impropre, tant le concept diffère du concept de sainteté canonique que le mot "saint" éveille pour un Occidental. Les saints Imâms sont les *Awliyâ-e Khodâ*, les "Amis de Dieu", parce qu'ils sont les "Guides spirituels"; leur *walâyat* est essentiellement leur prérogative d'initiateurs spirituels; elle est essentiellement ordonnée au *bâtin*, à l'ésotérique des Révélations; le terme de *walî* est fréquemment redoublé par le terme de '*ârif*', le "gnostique".

Essentiellement donc, on vient de le rappeler, il y a le cycle de la prophétie et le cycle de l'Initiation spirituelle. Seulement, la *walâyat* est éternelle; elle est, dans la personne même du Prophète, la source de sa *nobowwat*, tandis que la prophétie, la *nobowwat*, est temporaire. (De cet axiome, l'imâmologie ismaélienne d'Alamût et l'imâmologie duodécimaine ont tiré des conséquences différentes, la première en affirmant la préséance essentielle de l'Imâm, la seconde en maintenant la préséance du Prophète, mais en raison précisément de sa *walâyat*). Et de même que la prophétie est arrivée à son terme final avec le Sceau des prophètes, lequel est à la fois le Sceau de la prophétie générale (*moṭlaqa*, '*âmma*') et de la prophétie particulière

Le *ta'wil* du verset 33:72 (cf. ci-dessus bibliographie, n°3) en dévoile un sens extraordinaire: si c'est parce qu'il était un inconscient (*jahl*) que l'homme accepta d'assumer le dépôt divin, ce fut un acte d'inconscience sublime tout à sa louange. Car ce dépôt divin est le secret (*sirr*) auquel réfèrent toutes les allusions des saints Imâms, lorsqu'ils parlent de la difficulté pour l'homme d'assumer leur cause et imposent la "discipline de l'arcane" (*taqīyeh*, *ketmân*), ce qui finalement n'a jamais laissé autour des Imâms qu'une poignée d'hommes d'élite. Tous leurs propos, soulignant ceux du Prophète, attestent que la Révélation qorânique postule et implique un sens spirituel, un enseignement ésotérique, une vérité supérieure cachée, laquelle est le contenu même de leur enseignement. Ce sont les traditions recueillies par Kolaynî et par d'autres qui alimentent la gnose mystique d'un Ḥaydar Âmolî.

Aussi bien le *ta'wil* du verset 33:72, tel que le comprend notre Sayyed, se retrouve-t-il chez nos auteurs shî'ites les plus couramment lus(1). Le fardeau divin, Adam, l'Homme, peut l'assumer, tant qu'il ignore qu'il y a de l'être *autre* que Dieu. Lorsque l'emporte en lui la conscience de l'*autre*, il ne le peut plus. C'est ainsi que sur le sens ésotérique du verset, Ḥaydar Âmolî fonde toute sa doctrine du double *Tawḥīd*, parfaitement fidèle à l'enseignement d'Ibn 'Arabî(2). Il y a un *Tawḥīd* théologique (*olūhî*): point de Dieu hormis Dieu. C'est celui du monothéisme exotérique, rongé en fait par un *shirk*

1. Cf. Mollâ Faṭḥollâh, *Minhaj al-Ṣâdiqîn* (grand commentaire du Qorân en persan, en 3 vol. in-folio), Téhéran 1309 h.l., vol. II ad 33:72.

2. En général, les Soufis distinguent trois formes ou degrés du *Tawḥīd*. Rûzbehân, par exemple, décrit le *Tawḥīd* du commun (*Tawḥīd-e 'âmm*), le *Tawḥīd* de l'élite (*Tawḥīd-e khâṣṣ*) et le *Tawḥīd* de l'élite de l'élite des Spirituels (*Tawḥīd-e khâṣṣ-e khâṣṣ*). Cf. notre étude sur *Le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz* (Eranos-Jahrbuch XXVII), Zürich 1959, pp. 155 ss. Ḥaydar le sait parfaitement et cite en détail ceux qui distinguent trois formes, voire quatre ou cinq. Mais il lui apparaît que toutes se ramènent aux formes essentielles qu'il retient pour son analyse.

sciences", composé en 787/1385 (cf. ci-dessus)(1).

11° Le *Kashkâl fîmâ jarâ 'alâ Âl Moḥammad* (en arabe), publié à Najaf (1372/1953) sous le nom de notre auteur, par 'Abdorrazzâq Mûsawî, semble bien être en fait l'œuvre d'un de ses homonymes. On ne tranche pas ici la question(2).

Tel se présente l'ensemble de l'œuvre. Nous ne disposons de manuscrits, pour le moment, que pour les nos 8 et 9 (et peut-être pour une partie du n°1). Cela représente déjà un millier de pages très denses, et peut suffire pour se familiariser avec la pensée directrice de l'auteur, son sentiment du shî'isme, la spiritualité vécue par lui. Il nous est impossible d'en traiter en détail ici; nous comptons lui consacrer ailleurs la longue étude qu'il mérite. Mais, comme nous l'avons dit ci-dessus, il nous est apparu que le meilleur moyen de signaler la direction qu'il représente, était de donner en traduction les pages du prologue de son œuvre majeure, le *Jâmi' al-Asrâr*. Ce qu'elles annoncent, on l'a sommairement déjà indiqué; elles formulent la conviction qui anime tout le livre.

Cette conviction anime en effet un triple combat spirituel visant le sunnisme, comme religion de la pure *sharî'at*; un shî'isme oublieux de sa vocation même; un soufisme inconscient de ses origines. Il s'agit de reconduire l'un à l'autre le shî'isme et le soufisme, parce que, séparés l'un de l'autre, ni l'un ni l'autre ne sont ni ne signifient ce qu'ils ont à être et à signifier. Le shî'isme oublie le haut enseignement ésotérique des Imâms; le soufisme oublie quelle est la source même de sa gnose, voire l'appui sans lequel la *silsilat* de ses *ṭarîqât* serait suspendue dans le vide.

1. D'après *Rayḥānat* II, p. 498. Nous n'avons pas vu de manuscrit.

2. Il y a en effet deux contemporains homonymes de notre Sayyed faciles à confondre; 1° Sayyed Ḥaydar ibn 'Alî qui aurait, lui, écrit en 735 h. le *Kashkâl*. 2° Sayyed Ḥaydar ibn 'Alî ibn Ḥaydar qui en 759 h. reçut, lui aussi, une *Jâzat* de Fakhrol-Moḥaqqiqîn. On voit que les confusions s'expliquent. Cf. *Rayḥānat* II, p. 498.

‘Arabî. Une longue introduction, avec de nombreux diagrammes, reconduit à leur schématisation shî‘ite explicite les figures de l’ésotérisme d’Ibn ‘Arabî (la hiérarchie des *Rijâl al-ghayb*, les douze Pôles etc.) Le commentaire ne va que jusqu’au chapitre V des *Foşûş*. Nous en connaissons deux manuscrits(1).

9° Le grand ouvrage *Jâmi‘ al-Asrâr* (en arabe), véritable somme de gnose shî‘ite dont le propos, nous l’avons dit, est de montrer l’accord fondamental du shî‘isme et du soufisme. Réunis, ils donnent la vraie gnose shî‘ite. Séparés l’un de l’autre, ils ne peuvent que s’égarer comme des aveugles. Sayyed Haydar y témoigne de sa vénération extraordinaire pour Ibn ‘Arabî, dont il s’est parfaitement assimilé l’œuvre. Toute sa doctrine du *Tawhîd* en découle. Mais, nonobstant cette vénération, il rejette avec fermeté la personnification du “Sceau de la *Walâyat*” (sous son double aspect), telle que l’envisagent Ibn ‘Arabî et certains de ses disciples. L’œuvre est donc d’une signification capitale quant à la rencontre des doctrines du plus grand maître peut-être en ‘*irfân*, avec ceux des ‘*orafâ* qui ont conscience que leur ‘*irfân* est l’héritage même des Imâms du shî‘isme. Shaykh Bahâ‘oddîn ‘Âmilî, le contemporain et l’ami de Mir Dâmâd, pilier, avec lui, de l’école d’Ispahan, en possédait un exemplaire qu’il avait annoté de sa main. Parmi ces notes, qui nous permettent de pressentir l’importance de l’œuvre de Sayyed Haydar Âmolî lors de la Renaissance safavide, l’une réfère avec admiration à ses *Ta’wîlât* (ci-dessus n°1)(2).

10° La *Risâlat al-‘olûm al-‘aliya* (en arabe). “Traité des hautes

1. Un manuscrit à Téhéran, Majlis suppl. 19, relié avec le *K. al-Ofq al-Mobîn* de Mir Dâmâd; l’autre à Istanbul, Carullah 1470, dont nous devons la connaissance et le microfilm à M.Osman Yahya.
2. *Rayhânât* II, p. 498. Nous connaissons cinq manuscrits du *Jâmi‘ al-Asrâr*. Trois à Téhéran: Majlis 1410, 168 fol. de 20 lignes par page; Bibl. Nat. Ferdowsî, anc. 266 (317 fol. de 20 lignes par page); Université, *Catalogue Fonds Meshkât* III, I, p. 425. Deux autres manuscrits à Mashhad, Bibl. du sanctuaire de l’Imâm Reza, cf. *ibid.* III, I, p. 427.

envers la Tora, les Psaumes et l'Évangile. Malgré nos efforts, nous n'avons encore pu en découvrir un manuscrit⁽¹⁾.

2° La *Risālat al-Arkān* (en arabe), qui développe l'interprétation spirituelle des cinq Piliers de la religion islamique (la Prière, le jeûne, l'aumône, le pèlerinage, le *jihād*), interprétation menée successivement du triple point de vue de la *sharī'at*, de la *ṭarīqat* et de la *ḥaqīqat*. On souhaiterait de pouvoir comparer le *ta'wīl* de notre auteur avec le *ta'wīl* ismaélien des cinq *Arkān*.

3° La *Risālat al-Amāna* (en arabe), exégèse spirituelle du verset coranique 33:72, que l'auteur reprend au cours du premier chapitre du *Jāmi' al-Asrār*, parce qu'elle constitue un thème essentiel de sa pensée. Le "dépôt divin" que l'homme accepta d'assumer, réfère au secret même des saints Imāms et au fondement de l'ésotérisme shī'ite⁽²⁾.

4° *Risālat al-Tanzīh* (en persan). Ces quatre premiers traités sont cités par l'auteur au début du prologue de son *Jāmi' al-Asrār*. Le quatrième est également cité à la fin du même ouvrage avec les deux suivants; l'auteur précise qu'ils sont écrits en persan.

5° *Jāmi' al-Ḥaqā'iq* (en persan).

6° *Amthilat al-Tawḥīd* (en persan).

7° La *Risālat rāfi'at al-khilāf 'an wajh sokūt Amīr al-Mu'minīn 'an al-ikhtilāf* (en arabe), composée à la demande de Fakhrol-Moḥaq-qiqīn Ḥillī (cf. ci-dessus); justification de l'attitude observée par le 1^{er} Imām à l'égard des trois premiers khalifes.

8° Le *Naṣṣ al-Noṣūṣ* (en arabe), commentaire des *Foṣūṣ al-Ḥikam* d'Ibn 'Arabī. Ouvrage d'une importance capitale pour juger de la situation réciproque de la gnose shī'ite et de l'œuvre d'Ibn

1. Il peut se faire cependant que le traité porté sous le n° 686 par M. Dānesh-Pajūh, *Catalogue* du fonds Meshkāt III, I, p. 502, soit une partie de cet ouvrage. Il s'agit d'un fragment de huit feuillets intitulé *Montakhabāt Anwār al-Sharī'at*.

2. Cf. notre étude sur *Le combat spirituel du shī'isme* (ci-dessus p. 72, note 1), tout le chapitre III.

l'autre, le shaykh Fakhroddīn Moḥ. ibn Ḥasan ibn Moṭahhar Ḥillī, connu couramment sous le surnom de Fakhr ol-Moḥaqqiqīn (682/1283-771/1370)(1). Ce dernier était le fils du célèbre 'Allāmeḥ Ḥillī (648/1250-726/1326), déjà nommé ci-dessus, qui avait eu pour maîtres Naṣīroddīn Ṭūsī et Kātībī Qazwīnī, et fut l'un des piliers de la théologie shī'ite de cette époque(2). Il subsiste même un autographe de questions et réponses échangées entre Ḥaydar Ḥmolī et Fakhrol-Moḥaqqiqīn Moḥammad(3). Notre Sayyed n'est pas avare de confidences autobiographiques; son ascendance familiale et spirituelle est aussi nette que caractéristique. Pour mieux suivre la courbe de sa vie spirituelle, il nous faudrait disposer de toutes ses œuvres. Il s'en faut de beaucoup, hélas! malgré nos recherches, que nous disposions de manuscrits pour chacune.

Il y a quelques flottements dans la liste bibliographique que nous donnent les répertoires, lesquels se recopient plus ou moins les uns les autres, dédoublant parfois un même ouvrage ou au contraire confondant deux ouvrages différents. On atteint en tout cas un ensemble d'une dizaine de titres. Les références que nous donne l'auteur lui-même dans son *Jāmi' al-Asrār*, nous permettent d'en fixer une première liste à coup sûr. Elle comprend des œuvres en persan et en arabe.

1° Les *Ta'wīlāt* ou *Montakhab al-Ta'wīl* (en arabe). L'ouvrage se présente comme le quatrième moment d'un grand commentaire qorānique en forme de tétralogie. L'auteur déclare que ce quatrième commentaire, qui est essentiellement l'exégèse spirituelle de l'ésotérique, est envers les trois autres dans le même rapport que le Qorān

1. *Rayḥānat* IV, pp. 197-199, n° 319.

2. *Rayḥānat* IV, pp. 106-116, n° 190.

3. Cf. 'Alī-Naqī Monzavī, *Catalogue* du fonds Meshkāt de la Bibl. de l'Université de Téhéran, vol. I, p. 70. Les feuillets écrits par Sayyed Ḥaydar sont de 762 h. Le manuscrit contient en outre l'*Jāzat* délivrée par Fakhrol-Moḥaqqiqīn à Ḥaydar Ḥmolī, datée de 761 h.

à l'excès inverse de ceux des Shī'ites qui prétendent se passer de 'irfān, croient que le *ẓāhir* signifie quelque chose sans le *bāṭin*, et ne sont en fin de compte que des Shī'ites au sens métaphorique (*majāzī*). C'est une situation qui s'est perpétuée de siècle en siècle, pour des raisons que l'on ne peut analyser ici. Elle est souvent de nos jours l'objet de conversations en Iran, dans ces milieux qui sont les héritiers de ceux où, de siècle en siècle également, s'est perpétuée la conception des choses que représente notre Sayyed.

Sur sa vie nous savons peu de choses. Nous savons qu'il appartient au VIII^e /XIV^e siècle, sans pouvoir préciser avec certitude les dates exactes de sa naissance et de son départ de ce monde. Pourtant il nous est dit que l'un de ses derniers ouvrages (la *Risālat al-'Olām al-'āliya*, cf. ci-dessous n° 10) fut composé en 787/1385(1). Sayyed Ḥaydar ibn 'Alī ibn 'Obaydī Ḥosaynī Āmolī appartenait à une grande famille de Sayyeds de Āmol, petite ville de la province de Ṭabarestān, dans les montagnes au sud de la mer Caspienne, à quelque 200 kilomètres au nord-est de Téhéran. La population en était à l'époque entièrement shī'ite. Dès sa jeunesse, selon son propre témoignage, il se consacra avec passion à l'étude de la gnose mystique ou théosophie shī'ite duodécimaine ('*irfān-e shī'ī-e dawāzdeh Imāmī*).

C'est au cours de ses années de jeunesse que, de Āmol, il se rend en pèlerinage aux Lieux saints shī'ites de l'Iraq; il prend séjour à Bagdad et bénéficie de l'enseignement de deux shaykhs éminents: l'un, Mawlānā Naṣīroddīn Qāshānī Ḥillī (ob. 755/1354)(2), à la demande de qui il composa sa *Risālat rāfi'at al-khilāf* (ci-dessous n° 7);

1. Moḥ. 'Alī Tabrizī consacre à notre auteur une double notice: *Rayḥanat al-adab*, vol. I, p. 30, n° 54, et vol. II, p. 498, n° 892. La seconde est beaucoup plus développée que la première (l'auteur ne dit pas s'il se rappelle en avoir déjà rédigé une dans le premier volume). Cf. Qāḍī Nūrollāh Shoshtarī, *Majālis al-Mu'minīn*, lith. Bombay, pp. 265-266 (pagination ajoutée). Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Téhéran 1306 h.l., pp. 203-204. *Ṭarā'iq al-Ḥa-qā'iq*, vol. I, pp. 104-105 et 119.

2. Spécialiste du *fiqh* et du Kalām imāmite; *Rayḥanat* IV, p. 202, n° 359.

type de Spirituels shî'ites auquel on faisait allusion ci-dessus. Ni Haydar Âmolî, ni Mîr Dâmâd, ni Mollâ Şadrâ, ni tant d'autres, dont le langage est si souvent celui des soufis, et dont l'expérience spirituelle va jusqu'à l'expérience visionnaire, n'ont appartenu à une *ṭarîqat*.

Cette "périodisation" esquissée à grands traits, nous aide à situer notre Sayyed, absent jusqu'ici, avec tous les siens, de nos perspectives hâtivement projetées sur une spiritualité islamique en fait encore si mal connue, parce qu'elle déborde le cadre ethnique avec lequel tant de routines tendent à faire coïncider le concept d'Islam.

Aussi nous est-il apparu qu'en cette première et brève étude le mieux était de donner aussi la parole à notre Sayyed. On trouvera ci-dessous la traduction du prologue de son œuvre principale, le *Ĵâmi' al-Asrâr*. On peut déjà y entrevoir le propos qui l'a guidé, dit-il, depuis sa prime jeunesse. L'enseignement des saints Imâms est essentiellement ordonné à l'ésotérique (*bâṭin*), aux "sept profondeurs ésotériques" de la Révélation qorânique. Or, il y a des Shî'ites qui refusent cet enseignement; certains prétendent le réduire aux questions de droit et de rituel. En revanche, on le trouve fructifiant chez les Soufis. C'est pourquoi l'auteur, dès le premier chapitre du livre, aboutira à cette affirmation qui n'est pas pour lui un paradoxe: "Les Soufis sont ceux à qui revient le nom de Shî'ites au sens vrai (*al-shi'at al-ḥaqîqîya*) et de fidèles au cœur éprouvé (*mu'min mumtaḥan*)(1)" Cette affirmation fructifiera au long des siècles: tout le premier volume de la grande encyclopédie de soufisme de Ma'sûm Âlî-Shâh n'en est en somme que le commentaire(2).

Malheureusement, nombre de Soufis n'en ont pas conscience; ils vitupèrent le shî'isme, oubliant qu'il est la source de leur *'irfân*. Certains professent que le *bâṭin* peut se passer du support du *ẓâhir*, que la *ḥaqîqat* dispense de la *sharî'at*, faute dont l'excès correspond

1. Voir notre étude sur *Le combat spirituel du shî'isme*, citée p. 72, note 1.

2. Ma'sûm Âlî-Shâh, *Ṭarâ'iq al-Ḥaqâ'iq*, Téhéran 1318 h.l., vol. I, p. 104.

qâjâre: Mollâ ‘Abdollâh Zonûzî (ob. 1257/1841) et son fils Âghâ ‘Alî (ob. 1314/1896), Mollâ Hâdî Sabzavârî (ob. 1295/1878) et bon nombre d'autres.

Apparemment l'attitude du grand théologien Majlisî (1111/1700) et de ses élèves forme contraste; pourtant l'on trouve chez Majlisî lui-même (dans son grand commentaire du *Kâfî* de Kolaynî) des pages entières subrepticement transcrites de Mollâ Şadrâ. En tout cas ce contraste dénoncerait déjà le péril latent que Ḥaydar Âmolî, justement, voulut avec tant de passion surmonter. C'est le péril qui aboutit à scinder la communauté shî'ite, mettant d'un côté ceux qui mutilent le shî'isme en le réduisant au *fiqh*, à la science du droit et du rituel, d'un autre côté ceux qui assument l'enseignement intégral des saints Imâms comme étant la gnose de l'Islam.

Tout l'effort de l'école shaykhie, à la suite de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (ob. 1241/1826), est à comprendre dans cette perspective(1). Cet effort s'inscrit dans la ligne de celui de Sayyed Ḥaydar, avec deux différences. La première porte sur l'unicité de l'être (*waḥdat al-wojûd*), laquelle ne peut commencer qu'avec le *Protoktistos*, le premier Créé (la première Intelligence, Noûs-Logos), car le faire-être reste transcendant à l'être (comme il en est dans la théosophie ismaélienne). En second lieu, la gnose mystique (*irfân*) est fondée sur l'enseignement même des Imâms, sans référence au soufisme, lequel, au contraire, est dénoncé comme marquant un gauchissement de cet enseignement. Entre autres grandes raisons, il y a le fait que, dans le soufisme, le rôle de la personne du Shaykh apparaît comme une usurpation de la personne de l'Imâm, une violation, fût-elle inconsciente, de la *ghaybat*. Le Spirituel shî'ite ne doit avoir qu'un seul shaykh: l'Imâm caché, "invisible aux sens, mais présent au cœur de ses adeptes(2)". D'où ce

1. Cf. notre étude sur *L'école shaykhie en théologie shî'ite*, in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Section des Sciences religieuses*, 1960-1961, pp. 1-59.

2. Voir notre étude *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXIX), Zürich 1961, pp. 87 ss.

même de la *sililat al-'irfân* que décrit longuement le dernier chapitre de la 'Orwat de Semnânî, est inexplicable sans celle de la *Walâyat* permanente, telle que la professe, dès l'origine, la gnose shî'ite. Mais le détail des figures et des personnes pose des questions présentement à l'étude et que l'on peut seulement signaler ici. Quant à la question de l'"unicité de l'être" (*waḥdat al-wojûd*, monisme transcendantal, si l'on veut, mais non pas monisme "existentiel"), 'Abdorrazzâq Kâshânî dans une correspondance fameuse, fait remarquer à Semnânî le malentendu commis pas lui.

4) La quatrième période annoncée ci-dessus comme celle de la Renaissance safavide et de cette école d'Ispahan dont Mîr Dâmâd (ob. 1041/1632)(1) resta pendant plusieurs générations le maître de pensée, est un phénomène sans parallèle ailleurs en Islam; les recherches en cours nous permettront de mieux en comprendre les raisons. Les grands penseurs de l'époque éprouvent comme étant le trésor inaliénable de la conscience shî'ite l'unité indissoluble de *pistis* et *gnosis*, de la Révélation divine et de l'intelligence philosophique qui en approfondit le sens ésotérique: Mollâ Şadrâ Shîrâzî (ob. 1050/1640)(2), Moḥsen Fayḍ (ob. 1091/1680), leurs élèves et les élèves de leurs élèves, tel Qâḍî Sa'îd Qommî (ob. 1103/1692), et jusqu'à l'époque

1. Cf. notre étude: *Confessions extatiques de Mir Dâmâd, maître de théologie à Ispahan* (ob. 1041/1631-1632) (Mélanges Louis Massignon, vol. I, pp. 331-378), Damas 1956.

2. Le quatrième centenaire de la naissance de Mollâ Şadrâ était commémoré en Iran en 1961 (il y eut en novembre une cérémonie dans l'Inde, à Calcutta). Plusieurs publications virent le jour à cette occasion, venant compléter la réédition du *K. al-Asfâr al-arba'a* par les soins du shaykh M.H. Ṭabâṭabâ'î, professeur à l'Université théologique de Qomm. Signalons principalement l'édition de *Se Asl*, par M. Seyyed Ḥossein Naşr; ce traité en persan donne un aperçu d'ensemble de la spiritualité de Mollâ Şadrâ. Voir également notre édition de son *Kitâb al-Mashâ'ir*, texte arabe, versions persane et française (Bibl. Iranienne, vol. 10, en cours d'impression). Un chapitre de son *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya* est traduit dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris 1961.

se produira lors de l'époque safavide (la "grande politique" des dynasties n' "explique" ni la théologie de Mîr Dâmâd ni celle d'un Kolaynî); parce qu'elles nous posent, elles aussi, sous un aspect qui n'a guère été envisagé, la question des rapports originels du soufisme et du shî'isme; enfin parce qu'elles nous dessinent le type de ces Spirituels shî'ites qui parlent le langage et professent la théosophie du soufisme, tout en refusant le soufisme comme tel, c'est-à-dire son organisation congrégationnelle (les *ṭarīqât*) et le rôle de la personne du shaykh.

L'œuvre de Ḥaydar Âmolî est contemporaine de celle de Rajab Borsî (dont les *Mashâriq al-Anwâr* sont de 774/1372). A leur suite il convient d'inscrire celle d'Ibn Abî Jomhûr Aḥsâ'î (ob. circa 901/1495). On relèvera principalement chez notre Sayyed les citations de Sa'doddîn Ḥamûyî (ob. 650/1252), dont est bien connu le lien de dévotion personnelle avec l'Imâm caché, le XII^e Imâm. L'œuvre de Ḥaydar Âmolî nous montre avec quelle rapidité, et pour quelle raison, la théosophie d'Ibn 'Arabî fut assimilée en milieu shî'ite, sous réserve expresse d'un point capital qui sera signalé ci-dessous: à savoir qui est le *Khâtîm al-Awliyâ*? Cette question primordiale, à propos de laquelle notre auteur réfère précisément à Sa'd Ḥamûyî, est également celle qui nous permet de mieux situer l'œuvre si personnelle de 'Alâoddawleh Semnânî (ob. 736/1336). Car les sentiments que Semnânî exprime à l'égard du I^{er} Imâm sont ceux d'un imâmite(1), mais s'il reconnaît le XII^e Imâm, Moḥammad ibn al-Ḥasan al-'Askarî comme ayant été le "pôle" (*qoṭb*) en son temps, il ne le reconnaît pas comme l'Imâm caché, toujours présent invisiblement à ce monde et le seul "pôle" de ce temps; toute la différence est là. Il reste que l'idée

1. Cf. notre étude sur *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Eranos-Jahrbuch XXVI), Zürich 1958, notamment les pp. 137 ss. Récemment M. Marijan Molé a publié un traité de Semnânî sur le I^{er} Imâm (Institut français de Damas, *Bulletin d'études orientales*, t. XVI, 1958-1960, pp. 61 ss) dont le texte serait à revoir.

shî'ite, dont la première ébauche avait été donnée par Abû Ishâq Nawbakhtî (circa 350/961), dans un livre que devait commenter plus tard en détail 'Allâmeh Hîllî (ob. 726/1326), élève de Naşîr Tûsî: les *Anwâr al-Malakût fî sharh al-Yâqût*(1).

3) Une troisième période s'étend de Naşîroddîn Tûsî à la Renaissance safavide, jusqu'à l'école d'Ispahan, avec Mîr Dâmâd et ses élèves, période d'une importance capitale, encore à peine étudiée. C'est au cours de cette période qu'après la destruction des commanderies ismaéliennes en Iran par les Mongols, s'opèrent la rejonction et la coalescence de l'Ismaélisme réformé d'Alamût et du soufisme. Les dernières publications de W. Ivanow ont fait réapparaître les noms et les œuvres d'importants écrivains ismaéliens iraniens de cette période (Abû Ishâq Qohistânî, Khayrkhwâh-e Herâtî), posant sous un jour nouveau le problème même des origines du soufisme(2). Fait remarquable: au cours de la même période le même phénomène s'accroît dans le shî'isme duodécimain. Précisément les œuvres de notre Haydar Âmolî et un certain nombre d'autres en sont les témoignages éloquents. D'où leur signification capitale: parce qu'elles nous montrent que la coalescence du soufisme et du shî'isme est bien antérieure à Shâh Ni'matollâh Walî (ob. 834/1431); parce que la fermentation d'idées qu'elles supposent prépare la renaissance qui

1. Cf. *Rayhânât al-Adab*, vol. IV, p. 240, n° 417, et la notice de M. T. Dâneshpajûh dans le *Catalogue* du Fonds Meshkât de la Bibliothèque de l'Université de Téhéran, vol. III, I, p. 540.

2. Cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol.9), Téhéran-Paris 1961, dont le troisième traité est un commentaire ismaélien anonyme en persan de la "Roseaie du Mystère" (*Golshan-e Râz*) de Maḥmûd Shabestârî, lequel nous a permis, pour la première fois, d'esquisser une comparaison entre l'imâmologie shî'ite duodécimaine et l'imâmologie ismaélienne de la tradition d'Alamût, considérées particulièrement l'une et l'autre dans leur relation avec le soufisme et l'expérience mystique. Voir également W. Ivanow, *Haft Bâb or "Seven Chapters" by Abû Ishâq Qohistânî*, Bombay 1959, et *Taşîfât-i Khayrkhwâh-i Herâtî*, Téhéran 1961.

qui est celle du décès de son quatrième et dernier *nâ'ib*, 'Alî al-Samarri, lequel avait reçu de lui l'ordre de ne point se désigner de successeur. Cette année-là est également celle de la mort de Moḥammad ibn Ya'qûb Kolaynî qui, de Ray (Raghès), près de Téhéran, s'était rendu à Bagdad, où il fut occupé pendant vingt ans à recueillir aux sources mêmes, notamment auprès des deux derniers *nâ'ib* du dernier Imâm, des milliers de *ḥadîth* constituant le plus ancien recueil de traditions shî'ites(1).

2) Une seconde période s'étend de Kolaynî à Naṣîroddîn Ṭûsî (ob. 672/1273). Elle est principalement marquée par l'élaboration des grandes Sommes de traditions shî'ites duodécimaines, dues à Ibn Bâbûyeh, surnommé "Shaykh Ṣadûq" (ob. 381/991), Shaykh Moḥfid (ob. 413/1022), Moḥ. b. Ḥasan Ṭûsî, surnommé "Shaykh al-Ṭâ'ifa" (ob. 460/1067); de leur abondante bibliographie subsistent seules, outre leur *corpus* respectif, quelques œuvres qui ont été éditées. C'est également l'époque des deux frères: Sayyed Sharîf Raḍî (ob. 406/1015) et Sayyed Mortaḍâ 'Alam al-Hodâ (ob. 436/1044), descendants du VII^e Imâm Mûsâ Kâzem, tous deux auteurs de nombreux traités imâmîtes, le premier principalement connu comme compilateur de "Nahj al-Balâgha". C'est encore l'époque de Faḍl Ṭabarsî (ob. 548/1153 ou 552/1157), auteur d'un des plus célèbres *Tafsîr* shî'ites. Bien d'autres noms de savants imâmîtes seraient à nommer en cette période qui, d'autre part, vit éclore les grands traités ismaéliens systématiques. Avec l'œuvre de Naṣîroddîn Ṭûsî achève de se constituer le *Kalâm*

1. Deux nouvelles éditions du *Kāfi* de Kolaynî ont paru récemment à Téhéran, par les soins du shaykh Moḥ. Âkhûndî: l'une comprenant le texte arabe seul des *Oṣûl* et *Forû* ainsi que du *Rawḍat*, en 8 volumes, 1375/1955 et ss.; l'autre, accompagnée d'une traduction persane du shaykh Moḥ. Bâqer Kamra'i, dont le premier volume est paru en 1961. Les *Oṣûl* contiennent tous les éléments de la théologie et de la théosophie shî'ites. A l'époque safavide elles ont fait l'objet des grands commentaires de Mollâ Ṣadrâ, Moḥsen Fayḍ, Majlisî, Khalîl Qazwînî (en persan), Sâliḥ Mâzenderânî, Mollâ Rafi'â, etc. Nous reviendrons ailleurs sur tout ce chapitre de théologie shî'ite.

ment représentatif de ce que l'on désigne couramment sous le terme de '*irfân-e shî'î*', la gnose mystique, la théosophie shî'ite, l'un et l'autre termes devant être entendus dans l'acception que leur donne leur contexte islamique.

Dans son application à rappeler quelle est la véritable situation du soufisme par rapport au shî'isme, Ḥaydar Âmolî exprime une conception du shî'isme dont la tradition remonte aux origines mêmes, et qui, après avoir affronté l'hostilité et les malentendus, de siècle en siècle, est parfaitement vivante, fermement professée dans l'Iran de nos jours. Pour les nombreux Spirituels iraniens professant traditionnellement cette conception, l'œuvre de Ḥaydar Âmolî a la valeur d'une puissante synthèse personnelle; elle n'est pas une nouveauté. En revanche, elle pourra signifier pour les études de soufisme en Occident quelque chose qui n'a guère été envisagé jusqu'ici, soit parce qu'elle appartient à un ensemble d'œuvres d'un accès longtemps peu aisé, soit tout simplement parce qu'un certain conformisme a négligé l'intérêt de la théologie et de la pensée shî'ite, si même il n'était pas entendu d'avance que tout devait y être tenu pour "tendancieux".

Or, c'est la signification religieuse du shî'isme comme phénomène spirituel, et simultanément les implications du soufisme, que cet ensemble d'œuvres nous fait apparaître sous leur vrai jour. Et partant, c'est toute une région de la conscience islamique qui nous échappe, tant qu'on ne les prend pas en considération; et partant, il s'est produit une altération radicale de la phénoménologie religieuse appliquée à cette conscience.

A très grands traits, l'on peut distinguer quatre grandes périodes dans l'histoire de la pensée shî'ite.

1) La période qui est celle des saints Imâms et de leurs familiers, dont plusieurs, tel Hishâm ibn al-Ḥakam, avaient composé des œuvres ou des recueils de leurs propos, aujourd'hui perdus. Cette période va jusqu'à la date qui marque la "grande occultation" (*al-ghaybat al-kobrâ*) du XII^e Imâm (329/940), c'est-à-dire la date même

Sayyed Haydar Âmolî

(VIII^e /XIV^e siècle)

théologien shî'ite du soufisme

H. Corbin

I. L'AUTEUR ET SON ŒUVRE

La personne et l'œuvre de Sayyed Haydar Âmolî ont été très peu étudiées jusqu'ici en Occident⁽¹⁾. Pourtant cette œuvre est éminemment "représentative", comme l'on a coutume de dire de nos jours. Elle est par excellence de celles où se peut étudier un shî'isme conscient d'être en son essence l'ésotérisme de l'Islam. Comme tel, Haydar Âmolî n'est nullement un isolé en son temps; ses livres sont fréquemment cités, chez les auteurs qui suivent la même voie; pourtant ils sont restés jusqu'ici à l'état manuscrit. La qualification que lui donne le titre de la présente étude, essaye de fixer la signification propre de son effort et de son œuvre. Nous dirons qu'il est éminem-

-
1. Nous avons traité plus longuement de l'œuvre de Haydar Âmolî dans notre étude sur *Le combat spirituel du shî'isme* (Eranos-Jahrbuch XXX), Zürich 1962, et nous lui avons consacré deux cours à l'Ecole des Hautes-Etudes en 1960-1961 et 1961-1962; cf. *Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses, Annuaire* 1961-1962, pp. 73-78; l'étude du *Jâmi' al-Asrâr* conjugée avec celle du *Kâfi* de Kolaynî et de son commentaire par Mollâ Şadrâ Shîrâzî nous a révélé les aspects essentiels de la prophétologie et de l'imâmologie shî'ites; les résultats de cette enquête seront publiés ailleurs. Pour la présente étude, remarquons que les mots arabes terminés en *at* sont ainsi transcrits selon l'usage persan, et que les références qorâaniques sont toujours données non pas d'après l'édition du Caire, mais d'après le type d'édition qui a cours en Iran.

part les Musâfirides du Ṭârum, d'autre part la ville de Khuy. Pour les premiers, la généalogie des derniers membres de la famille se reconstitue désormais ainsi: al-Marzubân, père d'Ibrâhîm, père de Djastân, père de Musâfir et de Nûḥ(1). Si peu reluisant que soit l'épisode raconté, il montre que le pays daylamite a résisté à la conquête, plus nettement que nous ne pouvions le voir jusqu'ici. A vrai dire, nous ignorons ce qui se passe entre le moment vu ici et l'arrivée des Assassins qui deviennent les maîtres de la région à la fin du siècle.

Le récit relatif à la ville de Khuy nous donne un coup d'œil sur la structure d'une petite ville, ici frontalière, comme malheureusement la littérature musulmane de cette époque en comporte si peu, ce qui, si sommaire que soit l'exposé, en fait le prix. On peut le rapprocher d'indications éparses relatives à d'autres villes du nord-ouest iranien, et plus largement de tout l'Orient musulman médiéval; on m'excusera de me borner à renvoyer à cet égard à ce que j'en ai dit ailleurs(2).

Les petits compléments apportés par le *Mir'ât* à l'histoire des Rawâdîs, des Shaddâdîs, les notations sèches sur deux ou trois autres émirats, n'ont pas la même valeur, mais, dans la maigreur de la documentation, ne sont tout de même pas à négliger.

Le tout puisse-t-il donc intéresser un peu à la fois le savant que nous honorons et nos amis iraniens descendants des Daylamites du Ṭârum, des *mudjâhidûn* de Khuy, et de tous ceux qui les entouraient.

1. Ce qui complète le tableau de Kasravî 48-49, où manque Nûḥ, et où la parenté entre Djastân et Ibrâhîm n'est pas établie.

2. *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age*, dans Arabica V/1958-VI/1959, surtout p.55-56 du tirage à part.

hommes du Sultan, qui s'en plaignirent à lui: c'est que, comme on l'a dit, ils avaient tué un gouverneur du ʿTughril-Beg. Le Sultan ordonna aux troupes de s'installer dans les maisons; elles entrèrent dans la ville, s'approprièrent tout ce qu'elles voulurent, brisèrent les boiseries, tuèrent des gens et amenèrent d'autres à fuir"(1).

En 460, nouvelle campagne d'Alp Arslan en territoire chrétien. Sur le chemin "en rabi'ier il campa sous Gandja; Nizâm al-Mulk alla trouver le seigneur, Faqlûn b. abi'l-Aswâr, qu'il amena à venir se prosterner sur le tapis du Sultan; celui-ci l'honora et le renvoya à son pays; Faqlûn lui fit hommage de mille chameaux, cinquante chevaux, cinq cents *thawb* divers, des lits(?) revêtus d'or et d'argent, et un jardin d'arbres d'or à fruits d'hyacinthe et de pierres précieuses pesant cent mille mithqâls(2). "Au retour de sa campagne le Sultan à Gandja" reçut l'hommage d'Ibn Dja'far, émir de Tiflis; mais Faqlûn offrit de l'argent, et Alp Arslan lui remit la ville, dont l'ancien émir resta auprès de lui(3). Le Sultan avait épousé la sœur de Bagrât, roi des Abkhâz, il consumma le mariage à Hamadân, mais plus tard la répudia et la maria à Faqlûn"(4).

Les deux principaux apports de nos textes concernent d'une

1. Alinéa peu clair. On attendrait le nom de Khuy, qui ne figure pas. D'après Ibn al-Athîr, *loc. cit.*, le Sultan, lors de son entrée en campagne, avait fait soumettre Khuy et Salmâs par un contingent aux ordres du 'Amîd Khurâsân Muḥammad b. Maṣṣûr al-Nasawî.
2. Ce Faqlûn est bien connu; il venait de succéder à son père Abû'l-Aswâr, prince shaddâdî de Gandja, et l'histoire ici contée est confirmée sommairement par l'Historien de Bâb (Minorsky 23). Assez étrangement, l'auteur des *Akhhâr al-Saldjûqiyya*, éd. Moh. Iqbâl, Lahore 1933, p.42, le confond avec Faqluyeh le Shabânkâreh de Fârs, et Ibn al-Athîr X 36-37 a reproduit cette erreur.
3. Cf. *Histoire de Géorgie*, éd. M. F. Brosset I, 331, et *Histoire de Bab*, Minorsky 23; l'émir Dja'far de Tiflis est bien connu dans la première moitié du siècle, et il n'y a donc pas de difficulté à ce que nous rencontrions un Ibn Dja'far; mais l'Historien de Bâb en nomme deux, associés, Abû Maṣṣûr et Abû-Haydjâ.
4. C'est dans sa précédente campagne qu'Alp Arslan avait épousé cette princesse.

de la ville firent demander l'amân à 'Amîd al-Mulk⁽¹⁾ par l'intermédiaire d'Abû Kâlidjâr Hezârasp qui, avec Sâvtegin, entra dans la ville: l'amân était accordé moyennant trente mille dinars. 'Amîd al-Mulk fit son entrée trois jours plus tard, et fit arrêter des hommes qui avaient combattu le Sultan, coupa les mains aux uns, tua les autres, arrêta Yûsuf et son frère Mûsâ, et conféra la *ri'âsa* de Khuy à Abû Sa'îd b. Ḥamawiya, un des shaykhs de la ville, qui avait offert dix mille dinars et demandé qu'on lui livrât Yûsuf; il avait contre lui une vieille hostilité, le frappa et le souffleta dans la mosquée. Alors 'Amîd al-Mulk le fit arrêter, lui arracha la main(?), et donna la *ri'âsa* à 'Omar b. Sâhtegân, qui autrefois avait été *ra'îs*. Celui-ci fit détruire la résidence que Yûsuf avait dans la ville et élever à la place une citadelle au nom du Sultan. Ṭughrîl-Beg se retira vers Urmya, et libéra Mûsâ, frère de Yûsuf; quant à Yûsuf, il mourut en détention pendant le trajet, où on l'emmenait, du Sultan vers Bagdad. Plus tard Mûsâ s'empara de Khuy, tua une partie des hommes du Sultan, et expulsa les autres en raison de leur mauvaise conduite, et devint *ra'îs* de la ville.

Quelques mois plus tard, Ṭughrîl, qui avait déjà été malade à Urmya, meurt (455). Son successeur Alp Arslan, qui doit conquérir son trône contre plusieurs parents, se rallie les Turcomans par une campagne contre l'Arménie byzantine. En route "il campe sous Tauriz, et Nizâm al-Mulk⁽²⁾ va à Nakhdjavân"⁽³⁾. En dhu'l-qa'da 456 le Sultan revint du pays d'Arménie: les habitants n'allèrent pas à sa rencontre, fermèrent leurs boutiques, et ne vendirent rien(?) aux

1. 'Amîd al-Mulk al-Kunduri, vizir de Ṭughrîl-Beg.

2. Le fameux vizir d'Alp Arslan et de Malik-Shâh.

3. D'après Ibn al-Athîr X 26, c'est Alp Arslan lui-même qui se rend à Nakhdjavân, guidé par Tughtegin, un chef turcoman habitué au pays. Le seigneur de Nakhdjavân, certainement encore Abû Dulaf (puisque la dédicace d'Asadî est de 458), sera récompensé de sa soumission par l'octroi d'une forteresse sur les confins géorgiens (Ibn al-Athîr, *ibid.*).

pour le reste il laissa son fils en gage⁽¹⁾. Le Sultan se rendit alors à la ville de Nakhdjavân, proche des frontières de Rûm, dont le seigneur s'appelait Abû Dulaf b. al-Saqr al-Shaybânî, qui fit comme celui de Tauriz⁽²⁾; et de même al-Khalîl seigneur d'Urmya⁽³⁾. Il campa alors devant Khuy, une des principales places-fortes musulmanes et des plus fortes colonnes de la foi, que gouvernait un shaykh de sa population: celle-ci résista et combattit, et le mémoire fait à ce sujet un long exposé, avec lettre au Calife exposant la situation... Le Sultan leur demanda un tribut de dix mille dinars, raconte Abû'l-Faḍl Nî'mat-Allâh b. Aḥmad, khaṭîb de Tauriz; ils répliquèrent qu'ils étaient des soldats du *djihâd*, et qu'ils avaient besoin de toutes leurs ressources en argent et en armes: ils offraient quatre mille dinars. Le Sultan envoya contre eux un détachement qu'ils battirent; il envoya alors au *ra'îs* de la ville, Yûsuf b. Mankîn, Hezârasp⁽⁴⁾ et Sâvtegîn le khâdim privé⁽⁵⁾, qui ne purent entrer et revinrent; la guerre continua alors en ramaḍân et une partie de shawwâl, pendant quarante jours, meurtrière pour les deux partis; finalement les shaykhs

-
1. Il avait été confirmé à la succession de son père par Ṭughrîl en 450 (Ibn al-Athîr X 448) ou 451 (*Histoire de Bâb al-Abwâb* dans Minorsky, *Studies*, 168). Néanmoins l'indication donnée en tête de notre traduction pour l'an 452 montre qu'il n'était pas sûr de lui; en 450, embarrassé par la révolte d'Ibrâhîm Înâl et le soulèvement de l'Iraq, Ṭughrîl n'avait pas été en état de discuter. D'après l'historien de Bâb, Mamlân essaya de faire intervenir le Calife pour limiter les dégâts des Turcomans, évidemment en vain, et son accord avec Ṭughrîl n'aurait eu lieu qu'en 455 (Minorsky 16a).
 2. Cet Abu Dulaf, descendant d'un homonyme attesté à la fin du siècle précédent (Kasravî 107), est bien connu comme le dédicataire du *Gershâsp-Nâme* d'Asadî (Kasravî 220-225). Voir p. 69, n. 3.
 3. Semble inconnu par ailleurs.
 4. Abû Kâlidjâr Hezârasp b. Tankîr, fidèle allié kurde de Ṭughrîl, gouverneur du Khûzestân.
 5. Sâvtegîn le *khâdim khâss*, un des grands officiers seldjukides, que plus tard Malik-Shâh investira d'une partie de l'Adharbâydjân.

ensuite expulsa la femme de son père, puis lui-même bientôt fut tué. Selon un récit de Nâsir b. al-Abharî l'Alide, en effet, lorsque Musâfir eut occupé Shamîrân, chef-lieu du Târum, à une demi journée de la montagne daylamite et sur le cours d'eau dit le Safîd-Rûdh, Djastân, désespérant de Shamîrân, envoya son fils Nûh dans une autre forteresse, dite la Qal'a de Shamîrân(?), et lui ordonna d'y rester pendant que lui et le Sultan iraient attaquer son fils et sa femme; il s'ensuivit ce que nous avons rapporté, et Djastân conçut de son échec tant d'affliction et d'humiliation qu'il en mourut l'année même. En ramadân 457 (sic)(1), Musâfir attaqua la Qal'a et son frère Nûh, mais au cours du siège une flèche le frappa; ses gens, désespérant de lui, négocièrent avec Nûh, lui prêtèrent serment, et lui livrèrent Musâfir, qu'il enferma et mit à mort; la raison de leur conduite était en réalité qu'il se conduisait mal et avait tué plusieurs d'entre eux. Shamîrân fut occupée par un fils de Musâfir; après la mort de Tughrîl, son successeur Alp Arslan voulut faire guetter une occasion. Surhâb b. Kâmûrâ de Sâveh(2) lui demanda de lui accorder la province de Târum, et de l'enlever aux enfants de Djastân; il menaça Nûh, lui dit d'aller se rendre au Sultan avec l'amân, et, lorsque Nûh descendit, se saisit de lui. Il l'amena aux forteresses et en demanda livraison, mais on la lui refusa, et il dut s'en retourner sans succès.

Peu après "l'émir Abû Naşr Mamlân b. Wahsudân al-Rawâdî, seigneur de Tauriz, vint à la Porte du Sultan pour faire acte de soumission; il lui fut imposé un tribut dont il paya le principal, et

1. Mon manuscrit comporte évidemment ici une erreur, ou alors la mort de Tughrîl, rapportée ensuite, ne l'est pas à sa bonne place, puisque ce Sultan mourut en 455.
2. On connaît en 430-434 un Kâmûrû (sic), seigneur daylamite de Sâveh (Zambaur, *Manuel de Généalogie*, 192). La date de l'action ici rapportée de son fils Surhâb est peu claire; nous savons qu'après la mort de Tughrîl, il avait, contre Alp Arslan, soutenu son cousin Qutlumush (*Mir'ât*, 95^{ro}, an 456); il faut donc, si les faits sont exacts, qu'il se soit rapidement réconcilié avec lui, ou qu'en réalité l'affaire remonte encore au temps de Tughrîl.

les assurer.

Ṭughrīl-Beg avait quitté Bagdad en rabi' 1^{er} 452 pour l'Iran. "En sha'bân il abandonna le siège de Tauriz, sous lequel il se trouvait depuis son départ de Bagdad". Et de nous rapporter le mécontentement de l'armée turque menacée par l'hiver, cause de la levée de ce siège. Il doit l'année suivante combattre son cousin Qutlumush, révolté. Mais "en rabi' 2^d 454 on apprit que le Sultan s'était rendu du Gurgân à la Qal'a de Ṭârum, Shamîrân, l'une des forteresses qu'il convoitait. Le seigneur de cette place, Djastân b. (Ibrâhîm?) b. al-Marzubân(1), se conduisait et gouvernait mal, si bien que sa femme prit peur de lui, et se plaignit à son fils Musâfir; elle trouva chez lui plus que chez elle, et s'entendit avec lui par serment pour lui livrer la forteresse en un moment où Djastân sortirait à la chasse (Musâfir se trouvait ailleurs, et elle l'engagea à venir en un tel moment). Djastân sortit, elle ferma la porte; Musâfir arriva de nuit à l'endroit qu'elle lui avait indiqué, elle le porta dans un panier avec l'aide de ses servantes, et le monta: il siégea à la place de son père, ils sortirent de prison les prisonniers et les otages, qui étaient nombreux, et donnèrent des vêtements d'honneur à plusieurs d'entre eux. A son retour Djastân essaya de négocier, mais en vain. Alors il se rendit auprès de Ṭughrīl-Beg, l'informa de ce qui avait été accompli contre lui, et lui donna l'envie de s'emparer de la place, l'assurant que les habitants, lorsqu'il approcherait, se saisiraient de son épouse et de Musâfir. Ṭughrīl-Beg alla alors l'attaquer, et son armée pilla les environs, mais les deux conjurés ne se rallièrent pas à lui; le séjour se prolongeant, on négocia, et l'on convint que le Sultan recevrait cent mille dinars et mille *thawb*(2); celui-ci satisfait se retira. Musâfir

1. Lecture incertaine; mais on connaît Ibrâhîm b. al-Marzubân vers 420.

2. Je garde le mot, dans l'incertitude de ce qu'il désigne exactement. L'attaque du Sultan, et ce résultat, sont brièvement rappelés par Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, éd. Tornberg, X-15, sans aucune des autres circonstances; il connaît Musâfir, non Djastân, ni la suite des faits.

L'Iran du Nord-Ouest face à l'expansion Seldjukide, d'après une source inédite

C. Cahen

Une série de travaux érudits, dont les moindres ne sont pas les *Shahriyârân-e Gumnâm* d'Aḥmad Kasravî, ont permis de reconstituer un peu l'histoire des dynasties du Nord-Ouest iranien dans le siècle et demi qui sépare l'unité abbaside de l'unité seldjukide. Il y a quelques années, Minorsky a pu apporter à cette étude quelques importants compléments tirés d'une source nouvelle.⁽¹⁾ Il reste cependant une source qu'aucun iranisant, il me semble, n'a prise en considération: je veux parler du *Mir'ât al-Zamân* de Sibṭ b. al-Djauzî, auteur damasquin du VII/XIII^e siècle auquel ils n'avaient assurément aucune raison de s'intéresser, mais qui se trouve contenir, pour les années 448-479, des informations originales importantes dont quelques-unes concernent l'Iran⁽²⁾. Je donnerai ici la traduction des passages relatifs aux rapports entre les puissances locales du nord-ouest de l'Iran et les premiers Seldjukides, d'après le ms. parisien du *Mir'ât*.

Comme l'on sait, Ṭughrîl-Beg, lors de son expansion à travers l'Iran, avait obtenu la vassalité des princes de ces régions, en particulier des Rawâdîs en Adharbâydjân et des Shaddâdîs en Arrân. Les troubles qui secouèrent son Empire de 448 à 451 lui montrèrent apparemment l'insuffisance de ces soumissions, et les dernières années de sa vie furent consacrées en partie à essayer de les compléter et de

1. *Studies in Caucasian History*, 1953.

2. Cette section du *Mir'ât al-Zamân*, encore inédite, sera, nous l'espérons, éditée par G. Makdisi et moi-même.

que, militaire, qui se recouvraient l'un l'autre, Ottomans sunnites et Şafavides shî'ites se combattaient avec acharnement, avec une violence extrême. Kemâl Pâshâzâde, haut fonctionnaire du culte, a émis une fetwa intransigeante, qui nous a été conservée⁽¹⁾, contre ces Qizilbâsh coupables, dit-il, d'asseoir leur domination sur des pays sunnites, d'y proclamer leur doctrine, d'injurier ouvertement les trois premiers califes, de mépriser la Shari'a et ses fidèles, et de prétendre que la voie bonne et facile à suivre est celle de leur chef (*ra's wa-ra'is*) le shâh Ismâ'il. "Ils déclarent licite ce que le shâh déclare tel; de même pour l'illicite; or il a déclaré le vin licite". Leur territoire est terre ennemie (*dâr al-ḥarb*). Toute bête égorgée par l'un d'eux est cadavre impur. Leur statut légal est celui des renégats (*murtaddîn*): donc, si l'on s'empare de leurs cités, on est libre de saisir leurs biens, leurs enfants; on doit tuer leurs hommes, à moins qu'ils ne redeviennent de vrais musulmans, échappatoire d'ailleurs inadmissible pour qui serait apparu comme *zindîq*(2). Toute personne qui, sans y être contrainte, se coiffe de leur bonnet rouge est fortement suspecte d'hérésie; si quelqu'un quitte le territoire des vrais croyants pour aller adhérer à leur secte, le cadi doit le condamner à mort, partager ses biens entre ses héritiers, et sa femme peut être épousée par un autre. La guerre sainte contre les Qizilbâsh est un devoir, non seulement collectif, mais individuel (*fard 'ayn*) qui incombe à tout musulman en mesure de les combattre.

A travers ces prises de position de notre personnage se manifeste cette vérité simple, méconnue cependant par certains dans notre monde actuel, que les appartenances ethniques ou nationales n'avaient pas, dans les siècles passés, les mêmes résonances, la même signification qu'aujourd'hui.

1. Notamment Es'ad Efendi, ms. no 3548, f° 45.

2. La vingt-huitième des *Rasâ'il* imprimées de notre auteur (pp. 240-249) est consacrée au terme *zindîq*.

Nevâ'î, né et mort à Hérat (1441-1501)(1), et dont l'activité se situe principalement dans cette ville auprès du Timouride Husaïn Bâýqarâ, avait exercé et exerçait encore une grande influence sur les hommes de lettres ottomans, tentés d'imiter ses oeuvres, elles-mêmes le plus souvent traduites ou adaptées du persan. Or Nevâ'î avait écrit un petit livre, *Muḥâkemet ul-lughatein*, "Débat des deux langues", pour démontrer non seulement la valeur du turc, mais sa précellence sur le persan. Les qualités des Turcs y sont mises en avant, en comparaison avec celles des Persans: les premiers, déclare-t-il, sont doués d'une compréhension plus vive, d'une intelligence plus haute, d'un naturel plus pur et plus sain, les seconds ont des idées plus fines, une pensée plus profonde(2). Cependant c'est surtout sur la langue elle-même qu'il insiste, à l'encontre de ce que fera notre Kemâl Pâshâzâde: la richesse du vocabulaire turc en certaines matières et les ressources que lui procure l'affixation sont complaisamment vantées, avec de nombreux exemples à l'appui, et jugées supérieures à ce qu'offre le persan. Il est déploré ensuite que trop de Turcs préfèrent recourir à cette dernière langue pour s'exprimer en prose ou en vers. N'y a-t-il pas lieu de croire que c'est, au moins partiellement, en réplique à cette "défense et illustration de la langue turque" qu'a été écrite par notre auteur ottoman la brève *Risâla* qui nous occupe, à la louange du persan?

Il ne pouvait y avoir dans l'esprit de Kemâl Pâshâzâde ou des gens de son entourage aucune contradiction entre leur grande estime pour le persan et leur hostilité violente envers le Şafavide et ceux qu'ils jugeaient être ses suppôts. Sur les plans religieux, politi-

1. Sur lui, Barthold, *Four studies on the history of Central Asia*. vol. III, Leiden 1962.

2. Comme suit, dans l'édition en caractères latins donnée par I.R. Isitman, Ankara 1941, p. 62; *Ma'lum bolur ki Türk, Sârtân tizfehîmrak ve büleñ idrâk ve hîlkati safrak ve pâkrak mahluk bolubtur. Ve Sart, Türkân taakul ve ilimda daktkrak ve kemâl ü fazl fikretida amtkrak zuhur kilibdur.*... Les Sârt sont, à proprement parler, des populations persanes du Turkestan.

déclarer "verus Israël".

Que ce soit là une attitude consciente et voulue me paraît renforcé par la constatation très pertinente que vient de faire Bernard Lewis, d'après laquelle les Ottomans, du XVe siècle jusqu'en plein XIXe, ont été mus par un sentiment impérial et islamique, non point par l'idée qu'il étaient Turcs(1). J'ajouterai uniquement deux faits que je crois parlants dans le même sens. Dans les passages de son "Journal", comme l'appelle avec bonheur son traducteur récent, où Ibn Iyâs narre la conquête du Caire par Sélim au début de 1517, ce sont les Mamelouks d'Egypte que l'auteur désigne par "les Turcs" (*al-Atrâk*), leurs adversaires étant "les Ottomans"(2). Dans une lettre en turc adressée en 1534 par Sulaïmân au shâh Ṭahmâsp qui l'attaquait, le sultan reproche à ce maître des Qizilbâsh d'avoir recruté, pour semer le désordre et la ruine, "Turcs et voyous" (*Etrâk ve-evbâshlar*)(3).

On comprend déjà mieux, dans cette perspective, comment Kemâl Pâshâzâde a pu magnifier les Persans et la langue persane au point de donner exclusivement à celle-ci le deuxième rang après l'arabe, en passant sous silence les Turcs et leur parler. Une explication complémentaire me paraît être à rechercher dans le contraste que voici. Le célèbre poète et prosateur en turc tchagatay, 'Alî Shîr

1. Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, Oxford 1961, pp. 326-327.—Dans la même ligne, au XVe siècle, Uzun Hasan, chef turc des Âq Qoyunlu, "preciauae mas de Persiano Moro, que de Turco Asiatico", au dire de Don Juan de Perse, cité par W. Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin-Leipzig 1936, p. 68, n.1.
2. Ibn Iyâs, *Baddâ'i' az-Ẓuhâr*, éd. Bulak 1312 h., pp. 102-103; trad. G. Wiet, *Journal d'un bourgeois du Caire*, II, Paris 1960, pp. 147-148. Sur le caractère turc de l'État mameluk, voir A.N. Poliak dans "Revue des Etudes islamiques", an. 1935, pp. 232-238.
3. Luṭfî Pâshâ, *Tevârîkh Âl 'Othmân*, éd. Istanbul 1341 h., p. 352. Le jeu de mots malveillant et facile *Qizilbâsh evbâsh* paraît avoir été monnaie courante en ce temps.

appelle quelques réflexions.

Dans les Etats turcs d'Anatolie, depuis le milieu du XIII^e siècle et l'effondrement de l'empire seldjoukide culturellement iranisé, on peut suivre la poussée lente de la langue turque, jalonnée de succès et de revers, en vue de doubler ou de remplacer le persan dans les domaines de la littérature et de la chancellerie. Mais cette langue étrangère prestigieuse conservait la faveur des cours princières et des milieux intellectuels raffinés. Les sultans d'Istanbul, à commencer par Mehmed II(1), tout en confirmant de plus en plus le turc dans ses conquêtes sur le plan administratif et en l'aidant à s'affirmer sur le plan littéraire, sont restés longtemps attachés à la pratique du persan en matière diplomatique et ont gardé une admiration sans borne pour les chefs-d'oeuvre littéraires persans. Le dialecte osmanli policé resta truffé de locutions et de mots persans. Les missives adressées par Sélim à Ismâ'il au temps de notre Kemâl Pâshâzâde étaient rédigées tantôt en turc tantôt en persan. Mais il a y plus. E.G. Browne(2), à propos d'une de ces lettres, écrite en persan en avril 1514 peu de mois avant la fameuse bataille de Tchâldirân, marque quelque surprise de ce que Sélim, après s'y être comparé lui-même aux anciens rois iraniens de la légende, donne à Ismâ'il, entre autres appellations épiques, celle d'"Afrâsyâb de (notre) époque"; Afrâsyâb était dans la tradition iranienne un chef *turc*. Il me semble que ce trait éclaire une certaine manière de voir: le sultan ottoman, que les Occidentaux qualifient de "Grand Turc", se considère, lui, essentiellement non point comme un Turc, l'un de ces "Touraniens" barbares que repoussent les peuples civilisés, mais comme l'héritier spirituel des grands Iraniens de jadis, un peu comme les chrétiens d'origine païenne avaient tenu à se

1. Babinger, *Mahomet II le Conquérant et son temps* (1432-1481), Paris 1954, *passim*, notamment pp. 354, 562-571, 587-589, sur le rôle très important joué par des Persans et leur influence culturelle auprès de Mehmed II. Sur des poètes persans à la cour de ce Souverain, H.Nakhdjavânî, dans *Revue Fac. Lettres Tabriz* 1962.

2. *Op. cit.*, p.13.

presque exclusivement des vers persans⁽¹⁾, le shâh Ismâ'îl (1502-1524), sous le nom de plume de Khaṭâ'î, rédige ses poèmes presque exclusivement en turc⁽²⁾.

La signification de ce chassé-croisé littéraire entre les deux grands adversaires politiques et religieux ne doit pas être sous-estimée⁽³⁾. Elle dépasse l'accidentel. Du côté safavide, même si l'ancêtre éponyme, le sheikh Şafî, était d'origine kurde, ses descendants à Ardébil, cité pour une bonne part turcophone, furent jusqu'au temps d'Ismâ'îl "complètement turquisés". Leur conversion au shî'isme imâmien, effectuée sous le grand-père de ce dernier, se fit probablement sous l'influence de ces tribus turkmènes qui, sous l'appellation turque de Qizil Bâsh ("Têtes Rouges", c'est-à-dire "Bonnets rouges"), constituèrent le noyau le plus énergique et le plus sûr des forces militaires safavides au début de la dynastie. Leur cri de guerre était en turc: "Qorbân oldugum ve şadaqa oldugum pîrim murshidim, mon maître, mon guide, dont je suis le sacrifice et l'aumône"; et c'est en turc que la propagande shî'ite se faisait auprès des populations musulmanes d'Anatolie. Pour un bon siècle encore la langue la plus prisee à la cour safavide, même transférée à Ispahan, demeure le turc⁽⁴⁾. Du côté ottoman, la contrepartie, d'une moins directe évidence,

* 3. Edward G. Browne, *A History of Persian Literature in modern Times* (1900-1924), Cambridge, 1924, pp. 12-13.

1. Un exemplaire de luxe de son *Divan*, édité par P. Horn à Berlin en 1904, fut offert par Guillaume II à Abdülhamid. Le *Divan* a été traduit en turc moderne par Ali Nihad Tarlan, Istanbul 1946.
2. Edition par Tourkhan Gandjei, *Il canzoniere di Shâh Ismâ'îl Khaṭâ'î*, Naples 1959. La langue est du turc *azéri*.
3. Comme a tendance à le faire, me semble-t-il du moins du côté ottoman, V. Minorsky, dans son étude par ailleurs excellente, *The Poetry of Shâh Ismâ'îl I*, dans *BSOAS*, X., an. 1939-42, p. 1007 a.
4. E.G. Browne, *op. cit.*, pp. 14-15; V. Minorsky, dans *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago 1955, pp. 194-195; Zeki Velidi Togan, dans "Mélanges Massignon", III, Damas 1957, pp. 353-356.

à quelques autres incongruités, et s'écrie pour finir: "ô sultan, telle est la prière d'Abû Ḥanîfa". Le sultan s'indigne; les ḥanafites présents protestent et nient; mais ils sont aussitôt confondus par la lecture des livres des deux écoles, lecture prudemment confiée à un "scribe chrétien". Maḥmûd, naturellement, adhère alors au shâfi'isme,⁽¹⁾ Pour railler et stigmatiser le ḥanafisme, cette anecdote est demeurée vivante en milieu shi'ite de langue persane, jusqu'à nos jours⁽²⁾.

Ainsi, non sans quelque paradoxe, l'Ottoman ḥanafite éprouve moins de répugnance que l'Iranien shâfi'ite ou imâmien à l'emploi, le cas échéant, du persan au lieu de l'arabe dans la prière. Et le paradoxe s'accroît, en apparence, à voir Kemâl Pashâzâde se ranger à l'avis, qui semble bien minoritaire dans son école, suivant lequel le persan bénéficie là d'un privilège exclusif: l'auteur du *Kâfi* lui-même, chez qui il puise la citation rappelée ci-dessus, préfère regarder toutes les langues non-arabes, y compris nommément le turc, comme équivalentes sur ce point (f° 53 a). Il est loisible sans doute de songer, en ce qui concerne notre mufti, à une explication réaliste: il faisait courir beaucoup moins de risque à l'arabe comme langue de la prière sur le territoire de sa juridiction en se montrant plus coulant à l'égard du persan que du turc. Mais se borner à cette considération malicieuse n'éclairerait pas tout; et il faut bien en venir à la constatation parallèle, pour la même époque, qu'Edward G. Browne a eu le mérite de formuler⁽³⁾: tandis que le sultan Sélim (1512-1520) compose

1. Cf. Nâzım, *The Life and Times of Sultân Maḥmûd of Ghazna*, Cambridge 1931, p. 159.—Sur la rivalité entre le persan et l'arabe comme langue de la chancellerie officielle sous Maḥmûd, voir al-'Utbî, *Kitâbi-Tamîm*, trad. Reynolds, Londres 1858, p. 406, auquel réfère G. E. von Grunebaum, dans "The American Anthropologist", April 1955, pp. 42, 54 (n. 83), 182 (n. 19).

2. M. Khonsari, que j'ai plaisir à remercier de son obligeance, me l'a signalée chez Aḥmad al-Ardabîlî (m. 1585), *Ḥadiqat ash-Shi'a* (en persan), éd. lith. Téhéran 1260 h. pp. 13-14, où je l'ai personnellement vérifiée (sur cet ouvrage et son auteur, voir Tahrâni, *Dharî'a*, VI, pp. 385-386). Et il l'a entendue en Iran de la bouche d'un prédicateur.

“non-arabe” (*ibid.*, XLI, 44). Il en est aussi, parmi eux, qui font état de Traditions fort controversées concernant ce Compagnon éminent du Prophète que fut Salmân al-Fârisî(1).

La vivacité de la polémique sur ce thème, dans des cas concrets, est bien illustrée par l'anecdote savoureuse et tendancieuse que le grand théologien ash'arite de Nishapour Imâm al-Haramain (m. 1085) rapporte dans son *Mughîth al-Khalq*(2), écrit pour démontrer la supériorité du shâfi'isme sur les autres écoles, sur le hanafisme spécialement. Le sultan Maḥmûd b. Subuktegîn, c'est-à-dire Maḥmûd de Ghazna, d'abord hanafite, est ébranlé par l'audition de nombreux hadîths qui lui semblent donner raison aux shâfi'ites. Il fait organiser, à Merv, un débat entre les tenants des deux rites; on convient que deux *rak'a* de la prière seront faites devant lui successivement selon l'enseignement d'ash-Shâfi'î et celui d'Abû Ḥanîfa, pour qu'il choisisse en connaissance de cause le meilleur. Un shâfi'ite connu, al-Qaffâl al-Marwazî (m. 1026), procède à l'ablution, puis à la prière, d'une manière impeccable; ensuite, il revêt une peau de chien tannée, souillée, fait ablution avec du vin de dattes (mouches et moustiques s'agglomèrent sur lui), commence la prière sans y mettre “intention”, prononce le *takbîr* en persan(3), puis récite un verset coranique en persan: *dô bargak-i sabz* (=“deux petites feuilles vertes”)(4), se livre

1. Voir principalement, ouïre le *Kāfi* ci-dessus mentionné, et pour une époque antérieure, les deux grands traités du XI^e siècle, d'al-Kāshānî, *Badā'i' aṣ-Ṣanā'i'*, I, pp. 112-113, et d'as-Sarakhsî, *Mabṣūṭ*, I, pp. 36-37.

2. Ed. Caire 1934, pp. 58-59.

3. Evidemment *Khodā bozorgast*, comme il est au reste précisé dans le *Kāfi* ci-dessus mentionné, f^o, 52 a.

4. Le texte imprimé porte fautivement *sayz* au lieu de *sabz*. Il se peut que *bargak*, forme diminutive, soit à maintenir, pour accentuer le ridicule; mais le texte similaire évoqué deux notes plus bas n'a que *barg*. Je pense, sur l'aimable suggestion de M. Khonsari, que l'expression veut traduire—assez grotesquement—le plus court verset du Coran (LV, 64) composé d'un seul mot arabe *mudhām-malānī*=deux [jardins au feuillage] vert sombre.

directement à notre thème: l'opposition importante qui s'affiche en gros traits, dans cette matière, entre le ḥanafisme et les autres écoles de fiqh.

Les autres sunnites, en effet, et les imâmiens avec eux, tiennent au principe, auquel certains de leurs maîtres ne dérogent qu'à titre provisoire et dans les conditions les plus restrictives, de la prière à faire en arabe exclusivement: si l'orant ne sait pas cette langue, il est invité à en apprendre d'urgence les formules rituelles minima. Touchant la récitation coranique dans la prière, sont invoqués principalement les passages du Coran lui-même qui s'affirme avec insistance "Coran arabe", énoncé dans une langue non "étrangère" (*a'jamī*; XVI, 103; XLI, 44); s'il est interdit d'en modifier les termes en arabe tout en cherchant à respecter le sens, à plus forte raison doit-il l'être de les remplacer par des vocables d'un autre idiome; il n'y a du reste ni en arabe ni en une autre langue aucun équivalent (*mīthl*) convenable du Coran (XVII, 88); ce serait contraire à son caractère d'absolue inimitabilité (*i'jāz*)(1). A cela les ḥanafites, plus conciliants sans aller jusqu'à la grande tolérance prêtée sur ce point au fondateur de leur rite ont leurs répliques pour justifier cette sorte de laxisme dont on les accuse. Ils font valoir serait-ce sous une influence mu'tazilite? que ce qui est exigé dans la prière, c'est moins la lettre même du texte sacré, à respecter toutefois si on le peut, que l'énonciation de son sens (*ma'nā*), lequel au demeurant participe de son *i'jāz*; le Coran, argumentent-ils, en tant que Verbe divin, n'est pas lié exclusivement à l'arabe, puisqu'il a été révélé jadis en d'autres langues (*Coran*, XXVI, 196, LXXXVII, 18-19) et que la dénomination même de "Coran" n'est pas incompatible avec l'épithète de

1. Pour remonter à Mālik, voir *Mudawwana*, I, pp. 62-63; à Shāfi'ī, sa *Risāla*, éd. Caire 1940, § 167, *K. al-Umm*, I, p. 87. L'argumentation est présentée notamment par le mālikite 'Abdalwahhāb, *Ishrāf*, I, pp. 74-79, et le ḥanbalite Ibn Qudāma, *Mughnī*, éd. 1367 h., I, pp. 486-487. Du côté imāmien, voir Hillī, *Sharā'i' al-Islām*, trad. Querry, I, pp. 70 et 73.

lancer au siècle précédent, mais sans succès auprès des spécialistes des Traditions, un shaikh de Balkh, Ismâ'il b. Ziyâd: "La langue la plus détestée par Dieu est le persan; celle du diable est le khûzî; celle des habitants de l'enfer est le bukhârî; celle des gens du Paradis, l'arabe"(1). Dans le même milieu et la même ligne qu'Abû Sa'id al-Barda'i, ne soyons pas surpris de voir figurer parmi les ouvrages d'un autre hanafite mu'tazilite Abû 'Abdallah al-Ḥusain b. 'Alî al-Baṣrî, élève d'Abû Hâshim b. al-Jubbâ'i, puis d'Abû l-Ḥasan al-Karkhî, et célèbre surtout au Khurâsân, un travail destiné à prouver la licéité de la prière canonique en persan(2).

Cette question de la licéité ou, mieux, de la valabilité de la prière en une langue différente de l'arabe est une question classique qui ne manque point d'intérêt sur le plan pratique comme sur le plan doctrinal, susceptible au surplus d'être insérée dans un problème plus général, celui de la licéité de toute traduction du Coran(3). Dans le cadre, qui nous occupe ici, de la prière, les positions prises par les écoles juridiques ont leurs complexités et leurs nuances. En voici une: à faire même abstraction de la profession de foi (*tashahhud*) ou du prône (*khuṭba*) du vendredi, la prière canonique ramenée à ses éléments les plus rudimentaires et fondamentaux comporte le *takbîr* (*Allâhu akbar*) de sacralisation initiale et la récitation (*qir'â'a*) d'un passage, fût-il bref, du Coran; appliquera-t-on nécessairement une règle identique, pour ce qui est de la langue autorisée, au *takbîr* et à la *qir'â'a*(4)? Nous n'entrerons pas dans une pareille casuistique; mais nous soulignerons, pour nous y arrêter un instant, ce qui touche le plus

1. I. Ḥibbân, *apud* I. Hajar, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, pp. 299-300, et le géographe Maqdisî, dans *BGA*, III, p.418, tous deux cités par Fück, *Arabiya*, Berlin 1950, p.112 (trad. fr., Paris 1955, p.171).

2. *Fihrist*, pp. 248, 294; *Ṭabaqât al-Mu'tazila*, pp. 105-107.

3. Voir en dernier lieu, pour le moyen âge, l'article de Tibawi, *Is the Qur'ân translatable?* dans "The Muslim World", jan. 1962, pp. 4-16.

4. La question de la langue peut naturellement se poser à propos d'autres formules rituelles, notamment l'appel à la prière et la *basmala*.

Ce *Kāfi*, le nom de son auteur n'étant pas mentionné, est à rechercher a priori dans la littérature ḥanafite: Abû Ḥanīfa et ses premiers disciples viennent d'être évoqués, et Kemâl Pâshâzâde, haut personnage religieux de la cour ottomane, doit normalement se référer à une oeuvre faisant autorité dans le ḥanafisme, école sunnite officielle à laquelle les Ottomans étaient fort attachés. On pourrait songer, à la rigueur, au *Kāfi* de droit ḥanafite de Muḥammad al-Ḥākim ash-Shahîd (m.945-6)(1). Mais il s'agit ici plus vraisemblablement du *Kāfi fî sharḥ al-Wāfi*, écrit en ramadân 684/novembre 1275 par le célèbre juriste ḥanafite Ḥāfiẓ ad-dîn Abû l-Barakât an-Nasafî (m.1310), dont le *Kanz ad-Daqâ'iq* est beaucoup plus répandu. La vérification que j'ai pu opérer dans ce dernier *Kāfi* (ms. arabe, Bibl. Nat. Paris, n°890) me paraît probante. Au cours d'un développement détaillé sur la licéité de l'emploi du persan (*fârisiyya*) dans la prière canonique (f°s 52-53), le dire d'Abû Sa'îd al-Bardha'î et le ḥadîth qui l'accompagne y sont effectivement rapportés.

Qui était donc cet Abû Sa'îd? Le *Fihrist* d'Ibn an-Nadîm (en 988) le connaît comme faqîh ḥanafite, de son nom Aḥmad b. al-Ḥusain, maître et ami d'Abû l-Ḥasan al-Karkhî (m. 952), et victime du mouvement karmate alors qu'il se rendait au Pèlerinage(2). Avec la double *nisba* d'al-Bardha'î et d'al-Ushrûsanî, il est donné dans le *Kitâb Ṭabaqât al-Mu'tazila*, assez tardif mais bien informé, d'Ibn al-Murtaḍâ (m.1437) comme mu'tazilite, d'origine khurâsânienne, élève de l'illustre Abû 'Alî [al-Jubbâ'î] (m.916)(3). Tout cela situe l'activité de notre homme dans la première moitié du Xe siècle. Shu'ûbisme? Sans doute, et qu'il serait malaisé de ne pas regarder comme une réplique à ce ḥadîth prétendûment prophétique qu'avait essayé de

1. *Keshf el-Zunûn*, éd. turque, II, an. 1943, col. 1378.

2. Ed. Caire 1348 h., p. 293. Cf. aussi Ibn Quṭlûbughâ, *Classen der Hanafiten*, éd. Flügel, *passim*.

3. Ibn al-Murtaḍâ, *Kitâb Ṭabaqât al-Mu'tazila*, éd. Beyrouth 1961, p.101.-Bardha'a (ou Bardha'a) se situait dans le Caucase oriental; Ushrûsana, dans la région de Samarkand.

mu'arrabât qui, on le voit, lui tenait à coeur.

Mais là ne réside pas, évidemment, l'intérêt de la *Risâla*. Il est tout entier dans les deux ou trois premières pages où Kemâl Pâshâzâde énonce, d'abord en dehors du secours de Yâqût, puis à travers lui, les raisons de cette précellence qui met la langue du Fars ou venue du Fars au-dessus de toutes langues humaines, l'arabe comme de bien entendu étant excepté. Pour justifier cette thèse, les citations puisées chez Yâqût sont d'une portée discutable et limitée; elles ne tendent guère qu'à magnifier les gens du Fars à l'égal des Arabes ou des plus nobles d'entre eux; un hadîth attribué au Prophète⁽¹⁾ leur fait aussi un mérite de leur propension naturelle pour l'Islam: "Si celui-ci était suspendu aux Pléiades, ils seraient allés l'y décrocher". De la supériorité de leur langue, il n'est pas directement traité. C'est dans la toute première page seulement, avant les emprunts à Yâqût, que la langue persane en tant que telle est exaltée; et l'on relèvera ici, une fois pour toutes, que l'argument péremptoire est, non point linguistique, mais religieux. L'arabe est reconnu atteindre la perfection de l'éloquence (*kamâl al-faṣāḥa*), que démontre le caractère inimitable (*i'jâz*) [du Livre sacré]. Qu'est-ce qui vient attester que le persan occupe, en "éloquence", à titre exclusif, le second rang? C'est, déclare notre auteur, que "d'après les ouvrages de fiqh, si l'orant récite [le Coran] en persan, sa prière est valable selon Abû Ḥanîfa, bien qu'il déconseille cette pratique, alors que pour les deux [disciples, Abû Yûsuf et ash-Shaibânî], ce n'est que si [l'orant] ne sait pas bien l'arabe. Dans le *Kāfi*, [on lit qu'] Abû Sa'îd al-Bardā'i a dit: [la prière] n'est valable [à défaut d'arabe] qu'en persan, parce que [cette langue] l'emporte sur toute autre en vertu du ḥadîth: La langue des gens du Paradis est le persan de cour (*al-fârisiyya ad-dariyya*)".

* du *th* au *t* est relevé déjà par Abû 'Ubaid as-Sallâm, *Kitâb al-Amwâl*, éd. Caire 1353 h., pp. 210-211.

1. Dans son *Ṣaḥîḥ*, à la fin du *K.Faḍâ'il as-Ṣaḥâba*.

proprement linguistique, on ne manquera pas de se sentir frustré. On tombe, en effet, très vite, pour ne plus en sortir, sur des données et des considérations géographico-historiques qu'il n'est pas très difficile d'identifier, sans exception aucune, comme des extraits textuels du dictionnaire géographique classique, *Mu'jam al-Buldân*, de Yâqût (m. 1229): sont ainsi reproduites mot pour mot des tranches plus ou moins copieuses des articles Khurâsân, Fâris, Fahlaw (Pehlev), al-Madâ'in, Khûz, Khûzistân, Sûristûn, Ṭabaristân. Les citations en vers d'un Jurjânî, ou en prose d'un Ḥamza al-Iṣfahânî (m. avant 970)(1) ou d'un Abû Zayd [al-Balkhî] (m. 934)(2), proviennent toutes en droite ligne de Yâqût. Et c'est par cette voie, à partir du *Kitâb al-Tanbîh* de Ḥamza al-Iṣfahânî, qu'est reproduite et acceptée sans la moindre défiance, au milieu d'autres indications des plus douteuses ou depuis longtemps périmées, la fameuse division en cinq parlers des langues pratiquées sur le territoire des anciens Persans (*Furs*): pehlevî, darî(3), fârisî, khûzî, suryânî(4). La seule opinion personnelle que se permette notre auteur sur ces notions relatives à l'Iran consiste, dans les dernières lignes de son opuscule, à propos du mot Ṭabaristân expliqué par "pays des haches", à affirmer, contre Yâqût, qu'on est en présence d'un *mu'arrab*, puisque *tabar* qui signifie "hache" en persan est devenu *ṭabar*(5): nouvel exemple de ce problème des

1. Sur lui, Goldziher, *Muham. Studien*, I, pp. 209-213, et surtout E. Mittwoch, dans *Mitt. S.O.S.*, XII, an. 1909, pp. 109-169, qui tempère beaucoup le jugement de Goldziher sur les tendances shu'ûbites de Ḥamza.
2. Sur lui, D.M. Dunlop, dans *Enc. Islâm*, 2^e éd., I, 1033-1034.
3. Sur le *darî*, voir R.N. Frye, dans *Der Islam*, XXXV, mars 1960, pp. 44-46; du même, dans *Enc. Islâm*, 2^e éd., II, 146.
4. Cette division, chez les écrivains arabophones, remonte à Ibn al-Muqaffa' (m. 757); cf. Ibn an-Nadim, *Fihrist*, éd. Caire 1348 h., p. 19. On la retrouve tardivement, sous l'autorité de notre Ibn Kemâl nommément cité, chez Ibn 'Âbidîn, *Radd al-muhtâr* (achevé en 1817), I, p. 504.
5. Sur la notation du *th* persan par un *ṭ* en arabe, A. Siddiqi, *op. cit.*, pp. 71-72 (qui y voit le souci de marquer l'absence totale de spirantisation). Ce passage *

“trois”, et du turc *yasâ*, par référence originelle aux trois règlements étatiques qu’aurait institués le conquérant mongol en partageant son empire entre ses trois fils: *siyâsa*, avec une signification qui suffit à rendre compte de tous ses emplois ultérieurs, était pourtant fort bien attesté en arabe depuis longtemps! *—Sâbât*, “passage couvert entre deux bâtiments”, nous vaut une petite dissertation au cours de laquelle notre auteur repousse l’étymologie par *Balâsâbâd* (Balâs étant le nom d’un prince sassanide), pour recourir à *shâh-âbâd*, dont il prend soin de démontrer le sens “construction royale”, avec une discussion historique ou qui se veut telle sur Ctésiphon (al-Madâ’in), l’évocation du dicton arabe “plus désœuvré que le phlébotomiste de Sâbât” (*afrah min hajjâm Sâbât*)(1) et, prétexte pris de *âbâd* et de son emploi en d’autres complexes, une digression linguistique sur la réduction de *dd* à *d*, ou de *bb* à *b*, dans les mots composés persans. Dans un autre ordre d’idées, il est intéressant de le voir, traitant de *dihqân*, “chef de village” (du persan *deh* et du turc *khân*), rappeler, à travers le *Mabsûṭ* du grand ḥanafite as-Sarakhsî (XI^e siècle) cité littéralement(2), la question juridique qui avait pu se poser, et qui fut au reste résolue par la négative, de savoir si traiter un Arabe de *dihqân*, titre honorable et élogieux chez les Persans, mais appliqué en principe uniquement à des non-Arabs, constituait le délit d’imputation calomnieuse (*qadhf*) puni par la Shari’a... Au total, il faut l’avouer, une analyse plus poussée de cet opuscule ne nous offrirait pas la surprise, avec l’agrément, d’une sensible originalité.

Moins originale encore est, dans la plus grande partie de son contenu, la *Risâla* dont le titre et le commencement énoncent la “précellence de la langue persane” (*faḍīlat —ou maziyyat —al-lisân al-fârisiyya*) sur toutes langues autres que l’arabe. Si l’on s’attend à trouver, en ces quelques six pages imprimées, une argumentation

1. Voir l’article *Sâbât Kisrâ bi-l-Madâ’in* dans Yâqût, *Buldân*, V, p.2; et Maydâni, *Majma‘ al-amthâl*, éd. Caire 1353 h., II, p. 32.

2. Sarakhsî, *Mabsûṭ*, IX, p.126, l. 10-13.

hijra'). Et il reproche à tel de ses devanciers de ramener à *trois* ces quatre sortes en éliminant des *mu'arrabât* la première catégorie, du type *Khurâsân*, qui n'a été "arabisée" ni par modification du schème ni par simple conformité préétablie avec un schème arabe existant(1).

Si une partie des étymologies traditionnelles, recueillies et reproduites par notre auteur, avec des remarques judicieuses, en cette matière des *mu'arrabât*, ne prête pas à de sérieuses contestations, il en est bien d'autres, par contre, qui seraient loin de satisfaire aux exigences les plus élémentaires de la linguistique moderne. Il n'y a nullement lieu de s'en étonner. Notre dessein n'est point de passer en revue ni au crible les vocables qu'il regarde comme "arabisés". Voici seulement, pour la curiosité du lecteur, trois échantillons de ce genre de commentaires étymologiques, qui parfois ne manquent pas de saveur. A propos de *shaṭranj* ou *shiṭranj*, "jeu d'échecs", dont l'origine prétendument arabe n'est au reste citée que pour mémoire, on retrouve ce type d'explications quelque peu fluctuantes par le persan auxquelles se sont essayées des traditions anciennes qu'enregistrent nos dictionnaires du siècle dernier (Johnson, Lane): à *shud ranj*, que Kemâl Pâshâzâde aime mieux comprendre "la peine [du joueur] a disparu [du fait de sa tension d'esprit]" que "l'effort [du joueur] s'en est allé [en pure perte]", il semble préférer encore *ṣad rang*, c'est-à-dire "les cent stratagèmes [auxquels doivent recourir les bons joueurs]"... *Siyâsa*, "administration politique", dont al-Maqrîzî (m. 1441), il est vrai, avait déjà vulgarisé l'explication par le *yâsâ*, "loi, règlement" de Gengiskhan(2), ne serait autre qu'un composé hybride du persan *se*

1. Sur cette classification tripartite, voir notamment as-Suyûṭî, *al-Muzhir*, Caire (Dâr ihyâ' al-kutub al-'arabiyya), 3e éd., pp. 269-270.

2. Maqrîzî, *Khîṭaṭ*, éd. Boulak 1270 h., II, p. 220, tout en reconnaissant l'existence antérieure du mot *siyâsa* en arabe, affirme avec force que, dans l'acception de "réglementation publique", le terme est une "déformation" du mongol *yâsa* (sic). Il ne parle pas de *trois* règlements. Dozy, *Suppl. Dict. arabes*, lui a donné son approbation. En réalité, tout au plus pourrait-on penser à une "contamination" de *siyâsa* par *yâsa*.

La première, *Risâlat at-Ta'rib*, s'insère dans la longue série de ces livres, opuscules ou chapitres, que, depuis les débuts de la lexicographie arabe (et de l'exégèse du Coran), les savants musulmans consacrent aux *mu'arrabât*, à ces vocables dont l'origine étrangère et l'adaptation aux normes de la langue arabe sont constatées, ou contestées(1). Kemâl Pâshâzâde y étudie fondamentalement une trentaine de vocables "non-arabes" (*a'jamiyya*), pour la plupart d'origine persane (*fârisiyya*), et leur mode d'arabisation; et il en rencontre, chemin faisant, pour les comparaisons à établir, un grand nombre d'autres. Il cite, les approuvant ou les critiquant tour à tour, beaucoup de ses prédécesseurs. Mais, surtout, il a tenu à affirmer dès le commencement, et il réaffirme avec force par la suite, sa position personnelle sur une question de classification, ou plus exactement de terminologie, qui est sans doute la justification même de cette *Risâla*. Il estime en effet, qu'il y a quatre sortes de *mu'arrabât*: les mots qui, passant à l'arabe, n'ont point subi pour cela de changement, qu'ils ne soient pas conformes à un schème arabe (ex: *Khurâsân*) ou qu'ils le soient (ex.: *khurram*, cf. *sullam*), et les mots qui ont, dans cette adoption, subi un changement, qui ou bien ne les conforme pas à un schème arabe (ex.: *âjurr*) ou bien les y conforme (ex.: *dirham*, cf.

* au sheikh Fâdil Ben 'Âshûr, par l'aimable entremise de M. Talbi. D'autre part, N. Elisséeff a bien voulu me procurer, de Damas, une photocopie de l'autre *Risâla*, qui est la vingt-et-unième (pp. 210-216) parmi les trente-six du même auteur éditées ensemble à Istanbul par Ahmed Jevdet en 1316/1898-99.

1. La bibliographie du sujet, ancienne et moderne, spécialement en ce qui concerne les mots d'origine persane ou considérés comme tels, peut s'établir correctement à l'aide des travaux suivants, dont chacun a son importance: A. Siddiqi, *Studien über die Persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch*, Göttingen 1919; M. Mohaqqeq, *Ta'thîr-e zabân-e fârsî dar zabân-e 'arabî*, Revue de la Faculté des Lettres de Téhéran, VII, fasc. 3-4, mars-juin 1960; L. Kopf, *The Treatment of foreign words in mediaeval Arabic Lexicology*, Studies in Islamic History and Civilization, Jerusalem 1961, pp. 191-205. A signaler aussi l'édition récente des *Mu'arrabât-e Rashîdî*, Téhéran, 1959.

an-Nasafî, hanafite célèbre de Samarkand (m. 1142).

Les nombreux ouvrages qu'il nous a laissés mériteraient un examen systématique, moins, à la vérité, pour les éclaircissements à en attendre sur sa personnalité propre et sur le niveau de son talent, que parce qu'ils sont significatifs, à bien des égards, des préoccupations, des connaissances, des attitudes et des aptitudes des lettrés officiels turcs de son temps. La brève étude présente, écrite en hommage à un éminent iranisant, se propose principalement de mettre l'accent, et encore d'une manière bien imparfaite, sur l'aspect que revêtent chez notre auteur quelques questions touchant à la langue persane et à l'Iran.

Sans avoir ici à envisager tout ce que Kemâl Pâshâzâde a dû ou bien a apporté aux lettres persanes, rappelons du moins, tout d'abord, qu'elles encadrent sa carrière d'écrivain. Au début même de son intense activité littéraire, vers 1505, se situe la mission que lui a confiée Bâyezîd d'écrire en turc une histoire des Ottomans comparable au *Hesht Behesht* persan d'Idrîs Bitlîsî sur le même thème, tandis qu'au terme presque de sa vie, en 1532 ou 1533, il rédigeait en persan-prose mêlée de vers, pour le grand-vizir Ibrâhîm Pâshâ, sa "Galerie de Tableaux" ou *Nigârîstân*, dans l'intention déclarée d'imiter le *Golîstân* de Sa'dî, de surpasser et de supplanter, si possible, le *Behârîstân* de Jâmî.

La philologie persane, ou liée au persan, a attiré à plusieurs reprises son attention. On possède de sa plume, en de très nombreuses copies, un traité sur la valeur du *y* final en persan, et un recueil lexicographique (intitulé *Daqâ'iq al-Ḥaqâ'iq*) sur les mots persans qui se rapprochent entre eux par la forme ou le sens, mais qui ne doivent pas être confondus. On a imprimé de lui une *Risâla* en arabe sur l'arabisation des mots persans, une autre *Risâla*, elle aussi en arabe, sur l'excellence de la langue persane⁽¹⁾.

1. Pour la première, à défaut de l'éd. du Caire, 15 pp. (Sarkis, p. 228) que je n'ai pu trouver, j'ai disposé de la photocopie d'un ms. de Tunis, appartenant *

Kemâl Pâshâzâde et le persan

R. Brunschvig

Shams ad-dîn Aḥmed b. Sulaimân b. Kemâl Pâshâ ou, pour mieux dire, Kemâl Pâshâzâde, est assurément, par sa vie comme par son oeuvre, l'un des écrivains les plus représentatifs de l'intellectualité religieuse et profane aux échelons les plus élevés de l'Islam ottoman, dans le premier tiers du XVI^e siècle⁽¹⁾. Cet infatigable polygraphe en trois langues arabe, turc et persan, en vers comme en prose, traducteur, commentateur, imitateur, compilateur ou écrivain original, sur les thèmes les plus divers, était né à Tokat d'une famille d'assez haut rang qui avait des attaches surtout à Edirne et s'était vouée au service des sultans. Il abandonna dans sa jeunesse la carrière des armes, par ambition autant que par goût, pour se consacrer il a conté lui-même l'incident qui l'y a déterminé à l'étude et à l'art d'écrire. Ayant joui d'une faveur sultanienne à peu près constante, de Bâyezîd II à Sulaimân le Qânûnî, en dépit d'une disgrâce subie à la fin du règne de Sélim 1^{er}, successivement professeur de collège, cadi, cadi de l'armée d'Anatolie, il est mort mufti d'Istanbul, shaikh al-Islâm, en shawwâl 940/avril 1534⁽²⁾. Et la vénération populaire, diffusant certaines légendes pieuses à son sujet, a contribué à magnifier sa mémoire, lui accolant le surnom suggestif de "mufti des hommes et des anges" (*muftî th-thaqalain*), qu'avait déjà porté Najm ad-dîn 'Umar

1. Babinger, *Enc. Islâm*, I, 902-903; Brockelmann, *GAL*, II, 597-602, *Suppl.*, II, 668-673; E.J.W. Gibb, *Ottoman Poetry*, II, 347-363; Ismet Parmaksizoghlu, dans *Islâm Ansiklopedisi*, VI, 561-566.

2. C'est la date que retient Parmaksizoghlu.

esprit curieux du passé, épris d'élégance intellectuelle et de beau style est à découvrir ailleurs. Dans le courant humanistique que représente l'*adab*, al-'Utbî semble avoir incarné un type d'écrivains pour qui l'observation des êtres et des choses importe moins que l'art d'en dissenter. Il est telle page de lui où tout s'efface devant l'intention d'art⁽¹⁾. Dépassant al-Djâhiz, chez qui le trait admirablement narré est trop souvent gâté par une citation pédantesque ou par une platitude, devançant d'un demi-siècle Ibn Qutayba qui excellera dans le choix des traits qu'il propose à ses lecteurs, al-'Utbî paraît bien avoir contribué à faire de l'*adab* un genre littéraire conditionné par un genre de vie, une forme d'activité intellectuelle et un mode d'expression savant, raffiné mais dénué d'affecterie. A bien des égards, on peut donc voir en cet écrivain oublié un authentique représentant du monde des lettres à Bassora et Bagdad, du début du III^e siècle.

1. On pense en particulier à la page citée par Yâqût, *Irshâd*, XI, 25-6 qui met en scène le futur calife Hishâm, quelques poètes et des familiers, dont le célèbre Khâlid ibn Şafwân.

bouche d'un "suppliant" ou d'un quémandeur(1); parfois le tour s'anime d'une diatribe entre des notables bédouins avides d'étaler leur éloquence(2). Comme chez tous les écrivains d'*adab*, la sagesse et la parénétique trouvent maintes occasions de s'exprimer, chez al-'Utbî; tantôt ce sont des formules sur les qualités réclamées d'un gouverneur(3) et l'on est bien proche alors de la "sagesse" des rois; tantôt, le ton s'élève jusqu'à la critique des mœurs(4), le plus souvent néanmoins on demeure dans le genre du poncif édifiant(5) qui est si cher à Ibn Qutayba. Cela n'exclut d'ailleurs point des traits d'une toute autre nature pouvant aller de la malice enjouée(6) au trait le plus graveleux(7).

Tout autant que les thèmes, sinon plus, le style des anecdotes et des récits attribués à al-'Utbî place celui-ci parmi les représentants de l'*adab*. Pour lui, comme pour al-Djâhîz ou Ibn Qutayba, la forme du "dict" vaut mieux que le "dict" lui-même. Avec raison, al-Djâhîz s'est gaussé du besoin éprouvé par al-'Utbî d'historiciser son récit en accumulant des détails propres à le circonstancier(8). Avant, Al-'Utbî vise à l'effet; le recours au pittoresque allant jusqu'à l'in vraisemblance ne le fait nullement hésiter. Al-'Utbî jongle même avec la "petite histoire"(9,10). L'intérêt suscité par cet

1. *'Iqd*, I, 209, II, 6 *fine*, 16.

2. *'Iqd*, I, 296.

3. *'Iqd*, V, 293.

4. *'Iqd*, III, 269. Discours de gouverneurs Umayyades; *ibid.* IV, 200, 217. Discours de Ḥasan Baṣrî; *ibid.* IV, 234.

5. *'Iqd*, III, 113, 115, 116, 120, 171, 243, IV, 112, 169, 177, 234 (Discours de Ḥasan Baṣrî).

6. Discours amoureux de deux vieillards épris d'une chanteuse dans *'Iqd*, VII, 70.

7. *'Iqd*, VII, 180. A noter l'anecdote en forme de sotie, *ibid.*, 185.

8. *Ḥayawân*, III, 44.

9. A propos du récit d'une visite à la caverne des Sept Dormants, rapporté par 'Utbî, Djâhîz ironise sur certains détails invraisemblables; v. *ibid.*

10. Dans un récit, il fait du poète-brigand Sulayk ibn Sulaka un contemporain d'al-Hadjdjâdj à qui il tient un beau discours; v. *'Iqd*, V, 300.

5°) *Kitāb adh-dhabṭh* "Le livre de la Victime"; seulement mentionné chez Ibn Khallikān sous la forme erronée de *K.adh-dhabṭh*; la lacune d'Ibn an-Nadīm pourrait être accidentelle.

Sur ces maigres renseignements, il serait téméraire d'énoncer plus que des hypothèses et des aperçus d'ensemble sur ce que représenta al-'Utbī, dans l'*adab*, à son époque.

Dans la mesure où les abondantes citations du '*Iqd*' d'Ibn 'Abd Rabbih évoquent les éléments d'un ensemble, il est donné à penser que celui-ci se présentait comme une juxtaposition de "dicts", d'anecdotes, de récits bien équilibrés, groupés sous une rubrique. Peut-être ces ensembles, réunis sous les titres qui nous ont été donnés, annonçaient-ils déjà la "manière" d'Ibn Qutayba dans les '*Uyūn al-Akḥbār*', sans pour autant trancher nettement sur l'accumulation chaotique d'al-Djāḥiẓ, dans son *Kitāb al-bukḥalā*. En tout état de cause ces ouvrages n'étaient que des compilations ou, si l'on préfère, des anthologies centrées sur des sujets particuliers à l'*adab*.

Dans les citations du '*Iqd*', on relève sans peine des thèmes et des mises en scène propres à ce genre. Fort nombreux sont les traits et les anecdotes relatifs à des Souverains umayyades ou à des personnages de leur époque; le Calife 'Abd al-Malik y fait bonne figure non moins que Mu'āwiya⁽¹⁾; sous cette affabulation pseudo-historique se cachent mal une réhabilitation de la dynastie disparue et un désir de revanche inspiré par le particularisme tribal; comme descendant de 'Utba ibn Abī Sufyān, al-'Utbī ne pouvait guère, comme écrivain iraquien vivant sous le régime des Abbasides, mieux faire que de recourir au trait d'*adab* pour énoncer son propos. Une tendance prédominante du genre incite également al-'Utbī à faire une large place aux harangues, aux pseudo-improvisations d'allure oratoire qui sont autant de pages d'anthologie. Parfois, le discours est mis dans la

1. Le récit connu sur *bay'a* de Yazīd par Mu'āwiya se reirouve sous l'autorité d' 'Utbī chez Qālī, *Amālī*, I, 197. Autres données sur les Umayyades dans '*Iqd*', I, 14, 32, V, 214.

effet, Ibn 'Abd Rabbih ne reproduit pas les "chaînes"(1); pour cet auteur, ces références, s'il les a connues, ne méritent point d'être reproduites. Le grammairien de Bagdad, al-Qâli, venu se fixer à Cordoue en 330, deux ans après la mort d'Ibn 'Abd Rabbih, semble bien au contraire avoir tenu à relier al-'Utbî à l'ensemble de ses élèves irakiens; les trois "chaînes" qu'il donne en référence l'indiquent nettement(2).

L'important pour nous reste donc de savoir l'état de l'œuvre écrite laissée par al-'Utbî et transmise par ses disciples, par citations et commentaires.

La liste qu'on trouve chez Ibn an-Nadîm ne comporte que quatre titres et doit être complétée par celle d'Ibn Khallikân(3). Ce sont:

1°) *Kitâb al-Khayl* "le Livre des Chevaux". Probablement analogue à celui d'Ibn al-Kalbî, sur le pedigree des chevaux célèbres dans l'Arabie ancienne.

2°) *Kitâb al-'A'ârib* (variante d'Ibn Khallikân: *Kitâb ash'âr al-'A'ârib*). Probablement une anthologie des "dicts" remarquables de Bédouins rencontrés à Bassora ou ailleurs; peut-être connu d'al-Djâhîz, v. Bayân, III, 57, d'Ibn 'Abd Rabbih, v. Iqd, IV, 6, 10, 15, 21, 30, 48, 53, 59, de Qâli, *Amâlî*, I, 198. Il s'agit si ces textes sont valables de discours souvent en prose rimée.

3°) *'Ash'âr an-nisâ' llatî 'ahbabna thumma 'abghadna* "Poésies des Dames qui aimèrent puis détestèrent". Peut-être cités dans *Iqd*, VII, 70, 114, 138, 152 et chez Qâli, *Amâlî*, I, 222.

4°) *Kitâb al-akhlâq* "Des traits de caractère". Peut-être cité dans *Iqd*, I, 68, 92, 103, II, 176, 270, III, 269, V, 195 (sur la boulimie de Walîd Ier).

1. Sur les exceptions, v. références, notes 2 et 3 p. 42.

2. V. Qâli, *Amâlî*, I, 13, 160, 198, 206 et 222; la "chaîne": Qâli, citant I. Durayd, citant Abû Hâtîm Sidjistânî, revient trois fois.

3. I. Nadîm, 121 et I. Khallikân, 522.

‘Umar ibn Abî Rabî‘a)(1); dans deux autres on rencontre: al-Işfahânî citant son oncle, citant al-Kurânî, citant al-‘Umarî, citant al-‘Utbî(2); dans une troisième “chaîne” on a: al-Işfahânî, citant al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Madarânî, citant ar-Riyâshî citant al-‘Utbî(3); dans une autre, on trouve: al-Işfahânî citant Muḥammad ibn Khalaf, citant Aḥmad ibn al-Haytham, citant Abû ‘Amr al-Khassâf, citant al-‘Utbî(4); une autre donne enfin (conjointement à une “chaîne” remontant à Abû-‘Ubayda): al-Işfahânî, citant aṣ-Ṣûlî, citant al-Ghallâbî, citant al-‘Utbî, citant son père(5). Dans la plupart de ces “chaînes”, il est à noter que les références ne remontent pas au delà d’al-‘Utbî. Tout s’est donc passé, pour al-Işfahânî comme si le cheminement oral prenait fin dans son incertitude dans le dernier quart du II^e siècle ou au début du siècle suivant. L’importance de l’érudit et de l’écrivain d’*adab* éclate, avec tout ce qu’elle porte en soi d’arbitraire, de subjectif et de hasardeux. Ce fait est confirmé pour ce qui concerne al-‘Utbî dans quelques “chaînes” fournies par al-Marzubânî “mort en 384”(6). Les indications à tirer de l’étude de ces “chaînes” ne sont d’ailleurs pas seulement importantes pour l’histoire de l’*adab* en Iraq; elles sont aussi d’une grande portée pour l’examen de sa diffusion en Occident. L’anthologue arabo-hispanique Ibn ‘Abd Rabbih (né à Cordoue en 246, mort en cette ville en 328) dans son *Kitâb al-‘iqd* ne cite pas moins de cent dix fois al-‘Utbî et les textes par lui choisis semblent tirés de manuscrits consultés. A de très rares exceptions en

1. *Agh.*, I, 174.

2. *Ibid.*, VI, 70 lig. 13 et VII, 80 lig. 18.

3. *Ibid.*, VI, 80 lig. 12

4. *Ibid.*, VIII, 269 lig. 5.

5. *Ibid.*, IX, 123 lig. 16 (donnée sur le poète Akhtal).

6. On en a relevé quatre, dans *Muwashshah*, 147, 186, 365 et 378. Il en existe sûrement d’autres plus intéressantes et la première où l’on trouve: Marzubânî, citant Muḥ. ibn Yaḥyâ, citant Mubarrad, citant ‘Utbî; comme Mubarrad est né en 210 et a été élève d’Abû Ḥâtim Sidjistânî, on a lieu de penser que la “chaîne” comporte une lacune.

savant ès sciences des généalogies et des *akhbâr*, surtout comme maître en *adab* qu'il est le plus connu(1). Le professeur, chez al-'Utbî, ne l'aurait en rien cédé à l'érudit et au poète. A Bassora, comme à Bagdad, on cite parmi ses élèves les grammairiens Abû Hâtim as-Sidjistânî(2) et ar-Riyâshî(3). Sur les dernières années de ce savant, l'on ne sait rien. Il mourut en 228, peut-être à Bassora.

L'étude des quelques ouvrages écrits par al-'Utbî ne revêt sa pleine importance que si au préalable on tente de déterminer les voies par lesquelles ce savant a reçu les données qu'il a consignées. Dans le *Bayân* d'al-Djâhîz on relève une "chaîne":

al-Djâhîz d'après al-'Utbî, citant 'Utba ibn Harûn contemporain du poète Ru'ba (mort en 146)(4). Comme on le voit ici, il s'agit d'une donnée orale dont le cheminement ne nous est que partiellement connu.

Dans cette admirable compilation qu'est le *Kitâb al-aghânî* d'Abû'l-Faradj al-Iṣfahânî (mort à Bagdad en 356), d'autres "chaînes" plus complètes sont à signaler. Dans l'une on trouve: al-Iṣfahânî, citant Muḥammad ibn Khalaf, citant Ishâq al-Mawṣilî, citant Muḥammad ibn Abân, citant al-'Utbî, citant Abû Zayd az-Zubayrî, citant 'Uthmân ibn Ibrâhîm al-Khâṭibî (donnée sur le poète ḥedjâzien

* II, 251 (thrène) et chez I. Nadîm, 121 (repris chez Khaṭîb Baghdâdî et I. Khallikân). On connaissait d' 'Utbî des vers élégiaques à une certaine 'Utba; v. I. Qutayba, 538 et I. Khallikân, 523. Des thrènes sur des fils morts en bas âge étaient particulièrement célèbres; v. Mubarrad, *loc. cit.*

9. I. Nadîm, 121.

1. I. Qutayba, 538 et I. Nadîm, *loc. cit.*

2. I. Khallikân, I. 522; ce fait est confirmé par des "chaînes"; ainsi dans 'Iqd, I, 14, II, 126 et chez Qâlî, *Tanbîh*, III, 61. Sur Abû Hâtim Sidjistânî, mort à Bassora (?) en 255, v. *EI*, 2e ed. I, 129.

3. I. Khallikân, *loc. cit.*; confirmé par des "chaînes", ainsi 'Iqd, V, 329 et VII 301. Sur al-'Abbâs ibn Faradj Riyâshî, mort en 257, v. Brockelmann, *GAL, Supp.*, I, 268.

4. *Bayân*, II, 97; IV, 64.

semblent avoir été fréquents et empreints de confiance(1); c'est également là qu'il mérita la faveur du Hâshimite Ismâ'il ibn Djâ'far ibn Sulaymân (mort vers 216)(2); l'arrivée d'al-'Utbî à Bagdad ne saurait donc se situer avant cette date. Le célèbre al-Djâhîz (mort vers 255) a d'autre part connu al-'Utbî(3), ce qui impliquerait que celui-ci, vers la fin de sa vie, revint dans sa ville natale. Certains indices autorisent à penser que le lettré se complaisait alors dans la compagnie de ces bourgeois oisifs ayant des clartés de tout mais nulle science profonde nommé *masdjidi*(4), parce qu'ils se réunissaient dans la Grande Mosquée de Bassora pour deviser.

Quelques traits, çà et là, permettent d'entrevoir l'homme. Comme son père, Muḥammad al-'Utbî dut être un personnage d'allure distinguée, tenant bien son rang comme courtisan; son goût pour le vin aurait cependant été très prononcé(5); on sait toutefois qu'à la cour califienne, ce travers n'excluait pas les belles manières. Sa culture islamique semble avoir été solide; elle se doublait, croit-on, d'une certaine teinture hellénistique(6), ce qui pourrait confirmer ses tendances mu'tazilites(7); c'est toutefois comme poète(8), puriste(9),

* ce personnage, v. l'anecdote qui lui valut d'être nommé gouverneur de Sûs dans *Agh.*, XIV, 178-9.

1. V. *Ḥayawân*, III, 44 et IV, 442 (consultation du Calife au sujet d'un *zindîq*).
2. V. l'anecdote chez I. Nadîm, 121. Sur ce personnage, V. Khaṭîb Baghdâdî, VI, 260-No 3289.
3. Donnée transmise par Djâhîz dans *Ḥayawân*, III, 119.
4. Sur ce point, on doit se référer à *Bayân*, III, 57 où Djâhîz cite un passage tiré d'un livre écrit par un *masdjidi* reproduisant un "dict" d' 'Utbî. V. aussi *Iqd*, IV, 15, où se trouve les récits qu'un Bédouin fait à des lettrés réunis à la Mosquée de Bassora, par 'Utbî. Sur la Société des *Masdjidi*, v. Ch. Pellat, le *Milieu basrien et la formation de Djâhîz* (Paris, 1953), 244.
5. I. Qutayba, *Ma'ârif*, 538, repris chez I. Khallikân.
6. V. le récit d'origine hellénistique dans *Ḥayawân*, I, 289.
7. Anecdote dans *Ḥayawân*, IV, 442.
8. I. Nadîm, 121, repris chez Khaṭîb Baghdâdî et I. Khallikân. Quelques vers cités dans *Bayân*, II, 182-3, *Ḥayawân*, II, 89 et chez Mubarrad, *Kâmil* (Caire, 1339), *

le temps même où, dans cette ville, les études juridiques, théologiques, grammaticales et historico-biographiques vont se définir et prendre toute leur ampleur. Son père paraît avoir tenu une place importante dans sa formation(1). Le nom de quelques-uns de ses autres maîtres nous sont fournis(2). Dans la liste on relève celui du traditionniste Sufyân ibn 'Uyayna (mort vers 198); en revanche, il faut en exclure celui du chroniqueur Abû-Mikhnaḥ, car celui-ci est mort en 157 H; tout au contraire, il est à peu près établi que Moḥammad al 'Utbî put recueillir d'abondantes données sur les Umayyades de la bouche d'un "logographe" fort mal connu, Sa'd al-Qaṣîr qui paraît avoir écrit à la fin du II^e siècle(3). Ces indications sommaires sont impropres à rendre compte des voies multiples par lesquelles al-'Utbî acquit la culture qui lui valut son renom. Une étude poussée des "chaînes de garants" destinées à authentifier des données du *Kitâb al-aghânî* permet seule de mieux cerner le problème. Dans l'état de notre documentation, on peut seulement noter quelques repères chronologiques dans cette carrière d'érudit et de lettré sans relief. Certains indices prouvent qu'al-'Utbî ne passa point toute sa vie à Bassora, mais qu'il séjourna un temps ou moins long à Bagdad où il enseigna la Tradition ou Ḥadîth(4); dans cette ville, il fut en relations avec des lettrés de la cour d'al-Ma'mûn, comme Muḥammad ibn al-Djahm al-Barmakî(5); les rapports d'al-'Utbî avec ce Calife

1. On rencontre de nombreuses données citées sous l'autorité du père d'al-'Utbî, dans *Iqd*, notamment III, 115, 171, 271, V, 35, 384.

2. Liste incomplète chez Khaṭîb Baghdādî, II, 324 lig. 20, reprise par I. Khallikân, I, 522.

3. Sur ce personnage, v.I. Nadîm, 90 où était précisé que 'Utbî "reçu de lui les *akhbâr* touchant les siens, leurs fastes et leurs poésies". Il est impossible de tenir compte de la scholie insérée dans le texte d'Ibn Qutayba, *Ma'ârif*, 538, qui précise que Sa'd fut mis à mort à la Mekke sur l'ordre de 'Abd Allâh ibn az-Zubayr, donc avant 73.

4. Khaṭîb Baghdādî, II, 325, repris par I. Khallikân.

5. V. le récit d'un colloque en présence de ce Calife dans *Ḥayawân*, I, 53-4; sur *



Al-'Utbi, de son nom Muḥammad ibn 'Abd-Allāh, parfois 'Ubayd-Allāh, paraît être le lointain descendant de 'Utba ibn Abī-Sufyān(1). Selon toute probabilité, l'ethnique ou *nisba* sous lequel il est connu est tiré de ce lointain aïeul(2). Si cette donnée généalogique a quelque valeur, ce personnage était donc d'origine quraïchite et issu d'une branche collatérale aux Califes umayyades. Sa famille, au II^e siècle, était fixée à Bassora; son père y était fort estimé et s'était attiré une réelle réputation comme érudit et comme lettré(3). C'est dans cette ville que naquit Muḥammad al-'Utbi à une date qui peut être placée aux environs de 160 H.(4).

Son enfance et son adolescence semblent s'être écoulées dans

* *Bayān*=Djāhiz, *al-Bayān wa-t-tabyīn*, ed. Hārūn, Caire, 1367-9/1948-50. 4 vol. in 8^o.

Brockelmann, *GAL* et *supplément*.

EI=*Encyclopédie de l'Islam*, ed. française

Djāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, ed. Hārūn, Caire, 1356-66; 7 vol., in 8^o.

Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān*, Caire, 1310; 2 vol. in 4^o 1522-3

Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. Flügel, Leipzig, 1872, 1 vol. in 4^o; pp.90,121.

Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma'ārif*, ed. Okācha, Caire, 1960, 1 vol. in 4^o.

id. *'Uyūn al-akhbār*, Caire (Dār-al-Kutub), 1343-9/1925-30; 4 vol. in 4^o.

Ibn 'Abd-Rabbih, *al-'Iqd*, ed. 'Uryān, Caire, 1359-60/1940-1; 8 vol. petit in 4^o.

Khaṭīb Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, Caire 1349, 14 vol. petit in 4^o; surtout II, 324-6 No 315.

Marzubāni, *al-Muwṣṣahshah*, Caire, 1343; 1 vol, petit in 4^o.

Qālī, *Amālī*, Caire (Dār al-kutub), 1344/1926, suivi du *Tanbīh* [=III] de Bakrī; 3 vol. in 4^o.

1. Généalogie chez I. Nadīm, 90 et chez I. Khallikān. .I.522.

2. Cf. I. Khallikān, I, 523 lig. 10, qui n'exclut cependant pas l'hypothèse que l'ethnique *al-'Utbi* soit lié à un personnage nommé 'Utba, chanté par notre auteur, ou au nom d'une certaine 'Utba, célébrée par lui dans ses vers.

1. I. Nadīm, 121, repris par I. Khallikān, I,522.

2. Cette date, purement hypothétique, se fonde sur le fait qu'al-'Utbi mort en 228 de l'Hégire, a pu être l'auditeur ou l'élève de Sufyān ibn 'Uyayna, m. vers 198 H.

Un auteur d'*Adab* oublié:

al- 'Uthbî, mort en 228

R. Blachère

L' étude de l'*adab* en langue arabe ne progresse qu'avec lenteur. Cela tient d'abord à l'immensité du problème. L'*adab* n'est point en effet, comme on le pense trop souvent, un simple genre littéraire; c'est en réalité une forme prise par la pensée arabo-islamique pour constituer un humanisme qui ne doive point tout au *Coran* et à la Loi qui en dérive. On conçoit donc bien les difficultés que pose une telle recherche. Mais à cela ne se bornent point, hélas, les obstacles qui barrent la route. Parmi ceux-ci, l'un des plus irritants est offert par les aspects faussés de la perspective d'ensemble. Bien souvent on a fait remarquer combien l'oeuvre d'al-Djâhiz tend à donner de la littérature et de l'esprit d'*adab* une représentation qu'il serait regrettable de généraliser. Le Dr. Yaji dans une thèse soutenue en Sorbonne, il y a quelques années, mais restée inédite, a essayé pour sa part de restituer à Sahl ibn Hârûn la place qui de droit lui revient dans l'*adab* du IIIe/IVe siècle, ce qui a contribué à rectifier la perspective générale. Des recherches entreprises par G. Lecomte sur Ibn Qutayba viendront bientôt compléter cette oeuvre. Très modestement, on voudrait ici faire surgir de l'oubli un autre représentant du mouvement d'*adab* en Iraq qui connut un moment, sinon la célébrité, du moins un certain renom et dont l'influence s'étendit jusqu'en Espagne(1).

1.- Références

Agh. = Isfahânî, *Kitâb al-aghânî*, Caire, (*Dâr al-kutub*), 1345/1927, 14 vol., in 4° parus.

*

bassin(1). Dans ce cas nous avons à constater que cette acception était déjà réalisée dans une période relativement ancienne, celle où le mandéen a pris au parthe nombre de mots, dont plusieurs apparaissent aussi en syriaque.

Nous n'avons évidemment dans *shâdurvân* "barrage" ou "bassin" qu'un sens métaphorique de *shâdurvân* "plate-forme", dû à la ressemblance entre ce bassin, construit avec soin, encadré de bords réguliers, et le *shâdurvân* des cérémonies. Mais une fois établi, ce sens de *shâdurvân* s'est affermi à mesure que se développait l'utilisation des bassins d'agrément, avec jet d'eau, dans les parcs. Là est le point de départ de ce qui est devenu un nouveau vocable, et qui a remplacé l'ancien *shâdurvân*. L'art des jardiniers persans imité par les Arabes(2) et les Turcs, a porté ainsi l'usage du mot très loin vers l'Ouest, dans toutes les langues balkaniques(3), et de nouveau en arménien, puis en géorgien, par un nouvel emprunt, plus récent que l'autre.

De là vient cette situation lexicale complexe, où un mot d'origine parthe, désignant une plate-forme agrémentée de tapis et de coussins, a été transféré à un bassin d'irrigation, puis à une pièce d'eau, et finalement à un jet d'eau. Toute cette histoire, résumée ici, jalonnée par des emplois en persan et dans des langues tributaires de l'influence iranienne, devient claire si l'on regroupe en une suite coordonnée l'ensemble des témoignages du moyen-iranien à l'arabe, à l'arménien, au mandéen, aussi bien qu'au persan. Nous souhaitons seulement que la présente esquisse incite les chercheurs à préciser autant qu'on le peut à leur date les acceptions variées que le mot a connues dans la littérature persane.

1. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, 1960, p.101, a bien reconnu la provenance parthe de *sh'd'rw'n* en mandéen, mais il veut le traduire "Vorhang, Sonnensegel, Teppich", ce qui ne va guère au contexte.

2. Sur le sens du mot en arabe, Dozy *Supplément* I, p. 715 a une notice substantielle. Une étude de G. Marçais doit paraître dans les *Mélanges Lévi-Provençal*.

3. En serbe, en bulgare *shadirvan* "jet d'eau".

acception spécialisée de ce mot. On appelait aussi *shâdurvân*, dans la technique de l'irrigation, un barrage formant un bassin de dérivation construit avec soin, pavé, pourvu de rives, pour retenir le courant, faire monter le niveau de l'eau et la porter ainsi jusqu'aux canaux(1). Certains de ces *shâdurvân* étaient célèbres, celui d'Ahwâz, mais tout particulièrement celui de Shûshtar(2). La région d'Akhsikath, capitale du Ferghana, sur la rive droite du Syr-Darya, était irriguée par de nombreux canaux qui se déchargeaient dans de beaux réservoirs dont les côtés étaient bordés de briques et de chaux(3). Les appelait-on ainsi? Il vaudrait la peine de relever systématiquement chez les géographes les mentions de ce terme(4).

Il faut introduire ici une donnée nouvelle, qui enrichit encore ce répertoire déjà varié. Nous devons reconnaître notre mot dans le lexique du mandéen, où les emprunts iraniens, spécialement parthes, ne sont pas rares. Dans un écrit mandéen gnostique, le *Diwan Abatur*, on décrit un pays de félicité nommé *Simat Adm'il* (Trésor d'Adam): "Three hundred and sixty fountains are situated on it and three hundred and sixty thousand boats are placed thereon"(5). Le mot que Lady Drower traduit "fontaines" d'après la tradition mandéenne, est *sh'd'rw'n*, qui pourrait aussi, dit-elle, signifier "palais", mais seulement d'après le persan(6). En réalité ni l'un ni l'autre ne va. Etant donné que des bateaux se trouvent sur ces *shâdarvân*, il semble que *shâdarvân* en mandéen désigne une pièce d'eau, un grand

1. Cf. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p.57-58.

2. Le Strange, *Op. cit.* p.234; Minorsky, *Hudud el Âlam*. p.214.

3. Barthold, *Turkestan*, p. 162.

4. Ibn al Balkhi l'emploie à propos de la construction du Band; Amu, cf. Le Strange, *Description of the Province of Fars*, 1912, p. 66. Un exemple dans le *Jahân-nâme*, p.19a, l. 13 (*shâdurvân kashîdan*) nous est signalé par M.Farahvashi.

5. E.S. Drower, *Diwan Abatur* (Studi e Testi 151), Citta del Vaticano, 1950, p. 9, I. II.

6. L.c. n.3, d'après Steingass.

est apparue en songe(1):

Ew i mēj xārnīc' ayspiseac' erazoc, t'uēr inj kal i veray taneac' imoc' ark' uneac's, ew znoin ink'n verin eress yarkac's tesanel gelec' kawk' ew bazmaguniwk' zardareal shatruanawk'. Langlois traduit: "Au milieu de ces visions confuses, il me semblait que, debout sur la terrasse de mon palais, j'en voyais la frise ornée de magnifiques tentures, et la plate-forme couverte de tapis émaillés de diverses couleurs"(2). Langlois brode un peu; la fin de la phrase signifie seulement: "orné (*zardareal*) de *shatruan* beaux et de couleurs variées". L'emplacement décrit est celui où Ashdahak, entouré de ses conseillers, reçoit en grande pompe, avec des offrandes et de l'encens, les dieux dans tout l'éclat de leur majesté. On a donc préparé des *shatruan* somptueux où ils prendront place; tout confirme ici encore que ces *shatruan* étaient des plate-formes ou lits de parade sur lesquels étaient disposés des tapis et des coussins aux vives couleurs. Le cérémonial est bien celui des cours parthes.

Nous ne voyons donc nulle part que *shatruan*, en arménien, ni *shādurvān* en moyen-perse ou en persan offre le sens de "tenture, rideau ou tapis" que les lexiques reproduisent. Ce ne sont là sans doute que des à peu près, imaginés à une époque où le sens premier du mot s'était perdu. Nous en voyons un indice d'une autre nature dans la notice que l'historien Narshakhi a écrite sur Bukhâra. On fabriquait à Bukhâra, dit-il, des tissus superbes renommés dans tout l'Orient, des tapis, (*bisât*), des coussins (*bālish*) et aussi des *shādurvān*(3). On désignait donc par là, au Xe siècle, autre chose que des tapis.

Jusqu'ici nous pouvons faire converger tous les témoignages, iraniens ou arméniens, dans un même sens, celui de plate-forme ou lit de parade. Qu'en est-il alors de *shādurvān* traduit par "jet d'eau"?

Pour comprendre ce qui s'est produit, il faut remonter à une

1. Nous citons d'après l'édition de Tiflis, p.76.

2. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, II, p.73.

3. Cité par V. Minorsky. BSOAS. IX, p. 627, qui traduit "door-hangings".

meuble: *kā shāturvân-1 wistart êstêt ush bôp-1 u bālîshn-1 har dô apar nihât êstêt*, Tavadia traduit: "When a carpet is spread and a mattress and a cushion both are laid upon it"(1). Bien que ce passage porte sur une question purement rituelle et indépendante de la condition sociale des fidèles, on peut inférer de *bôp*, d'après pers. *bûb* "tapis somptueux", que *shāturvân* désigne ici aussi, non un tapis, comme l'a pensé Tavadia, mais une sorte de sommier qu'on étendait (*vistart*) pour le garnir ensuite de tapis et de coussins en vue du repos ou de la parade. L'extrême rareté du mot en pehlevi mazdéen semble confirmer qu'il n'avait plus cours à l'époque sassanide sinon dans le vocabulaire du faste hérité des Arsacides.

Un autre témoignage va dans le même sens, celui de l'arménien, mais il faut commencer par l'éclaircir. Le mot arménien *shātruan* est donné avec deux sens que Hübschmann se contente d'enregistrer sans essayer de les concilier ou de les expliquer: 1 "Teppich"; 2 "Springbrunnen"(2). Evidemment la situation du mot en arménien reflète la même ambiguïté que dans la source iranienne. Plus récemment Adjarian confirme cette dualité qui ferait voir dans *shātruan* deux lexèmes différents, lesquels à leur tour passant au géorgien, s'y seraient différenciés formellement: géorgien *shatruvani* "tapis" et *satrevani* "jet d'eau"(3).

Voyons d'abord le premier sens d'arm. *shatruan*, que le Dictionnaire de Venise traduit "tapis", probablement d'après la notice des lexicographes persans donnée ci-dessus. C'est là une traduction insuffisante; on peut douter qu'elle s'appuie sur une tradition consistante. L'exemple ancien allégué aussi bien par le Dictionnaire de Venise que par Hübschmann est celui de Moïse de Khoren, I., ch. 26, dans le récit que fait le roi mède Ashdahak d'une vision qui lui

1. J. C. Tavadia, *Shāyast na shāyast*, ch.3, § 2-3.

2. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, p.212, n.475; déjà ainsi dans le Dictionnaire de Venise, II, p.467.

3. Adjarian, IV, p.287.

non *shâdurvân*: à preuve pers. *darbân* "gardien de porte"; en restitution m. perse ensuite, car Markwart a oublié arm. *shatruan*, qui suffit à ruiner sa restitution. Aucune autre possibilité d'étymologie n'apparaît qui fournisse un sens convaincant.

La tâche qui s'impose en premier est de fixer l'appartenance dialectale du terme sous sa forme la plus ancienne. Nous le croyons d'origine parthe.

C'est en effet dans *Vis u Râmîn* que nous rencontrons le premier exemple de *shâdurvân*, et l'on sait depuis l'étude de M.V. Minorsky combien le poème de Gurgani est riche de souvenirs parthes dans son inspiration comme dans le détail narratif⁽¹⁾. L'occasion de l'emploi est ici une scène qui se déroule pendant une fête. Le roi Maubad furieux d'apprendre la passion de Râmîn pour Wis, veut le poignarder, mais Râmîn esquivé son geste et le désarme:

سبک رامین دودست شاه بگرفت تو گفתי شیر نر روباه بگرفت
ز شادروان بخاک اندر فگندش زدستش بستد آن هندی پرندهش

Ce que M. Massé a bien rendu:

"Ramin prestement saisit les mains du roi (l'on eût dit un renard saisi par un lion mâle); et du haut de l'estrade il le jeta par terre, arrachant de sa main son poignard indien"⁽²⁾.

Ainsi *shâdurvân* est traduit ici "estrade". L'équivalent est probablement juste, même s'il n'est qu'approximatif. Dans le décor de cette scène, le *shâdurvân* sur lequel le roi Maubad est installé pour assister la fête, doit être une estrade surélevée, avec des rebords, garnie de tapis et de coussins, comme les miniatures en montrent souvent dans des situations semblables.

Tel est aussi le sens qu'impose le seul exemple connu du mot en pehlevi mazdéen: *shâdurvân* est ici en un contexte tout différent. Dans le *Shâyast na shâyast*, traité de ritualisme, il est mentionné à propos de l'impureté qui peut se communiquer à différentes pièces de

1. V. Minorsky, *Vis u Râmîn, a Parthian Romance* (BSOAS, XI, 1946).

2. H. Massé, *Vis et Ramin*, trad. fr., Paris, Ed. persane de Minovi p.294, I.36.

persans n'ont cependant rien inventé. Ils s'appuient sur des citations authentiques. On peut toujours choisir entre ces citations, pour justifier la préférence toute subjective qu'on accordera à l'un des sens sur les autres; on ne peut ni éliminer cette diversité ni en rendre compte. C'est un fait que *shâdurvân* désigne une sorte de tapis ou de tenture; c'est un fait aussi qu'il désigne une sorte de bassin. Même à ces constatations sommaires et sans approfondir l'examen, *shâdurvân* semble réunir des sens inconciliables. Pour sortir de cette difficulté, on a imaginé qu'il y avait deux mots *shâdurvân*, distincts, puis confondus dans l'usage. Ainsi en juge Herzfeld: «*shâdurvân*, *shâdrawân*, etc. has at least two irreconcilable significations, "curtain" etc. and "fountain" etc., the first prevalent in NP., the second in Arab.; Arm. *shatrvan*... combines both. It seems to have passed from MP. into Arab. and back into NP., where it coalesced with a word perhaps of Indian origin»⁽¹⁾.

C'est là cependant une solution désespérée, et que rien n'impose sinon le sentiment d'avoir affaire à une diversité de notions irréductibles. Avant de s'y résigner, il faudrait être sûr d'avoir considéré toutes les données. Or, grâce à des témoignages linguistiques plus anciens et notamment aux emprunts faits par d'autres langues à l'iranien, nous pouvons apporter quelque clarté dans le problème et résoudre la principale difficulté rencontrée jusqu'à présent.

Disons tout de suite qu'on ne peut attendre aucune aide de l'étymologie. La tradition persane fait de *shâdurvân* un composé *shâd-ruvân* dénué de vraisemblance⁽²⁾. Selon J. Markwart, «*shadurvân* properly 'portière', from MP. **shâh-dar-pân* "protecting the door of the king" or **shât-dar-pân* "protecting the door of joy"»⁽³⁾. L'explication est non seulement artificielle mais deux fois impossible: en phonétique persane d'abord, car un mp. **shâh-* (ou *shât*) *dar-pâu* aurait donné **shâdarbân*, et

1. Herzfeld. *Zoroaster*, II, p.567.

2. Telle semble aussi l'interprétation de G.Widengren, dans l'étude citée note.

3. J. Markwart, *A Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr*, p.73 et n.1.

Le sens du mot persan *shâdurvân*

E. Benveniste

Quand nous serons moins démunis que nous ne le sommes pour étudier des questions de lexicographie persane, il deviendra possible de réunir les matériaux qui permettront de décrire en détail la curieuse histoire du mot *shâdurvân*, encore si obscure. Nous en sommes réduits pour la période ancienne du persan à quelques citations de dictionnaires, peu propres à nous éclairer et qui ne sont même pas toujours d'interprétation certaine.

Selon le *Burhân-i Qâṭi*⁽¹⁾ que suivent les principaux dictionnaires occidentaux⁽²⁾, *shâdurvân*⁽³⁾ signifie: une tenture ou un tapis qu'on déploie devant l'entrée du palais ou de la tente des rois et des princes; un grand tapis à dessins et de grand prix; une corniche sous le toit d'une maison; un jet d'eau. On connaît en outre *shâdurvân* dans le nom d'une des mélodies composées par le célèbre musicien Barbud: *shâdurvân-i marvârtîd*, le *shâdurvân* aux perles, ainsi nommé parce que le roi Khosro Parvîz, ravi de cet air, avait récompensé d'un plat rempli de perles son musicien favori⁽⁴⁾.

Cette variété de sens semble peu croyable. Les lexiques

1. Ed. Mo'in, t. II, p. 1223.

2. Vullers, II, p. 383; Desmaisons, s.v. Nous n'avons pas encore cet article dans le *Loghat-Nâme* de Dehkhodâ.

3. Les formes flottent entre *shâdarbân*, *shadarvân*, *shâdravân* et *shâdurvân*, cette dernière est la plus commune et sera seule retenue ici. Comme nous écartons pour l'instant (cf. plus loin) toute interprétation étymologique, le choix d'une forme à l'exclusion de toutes les autres n'a pas d'inconvénient.

4. Cf. Christensen. *L'Iran sous les Sassanides*², p. 484 sq.

ment en hommage à notre ancien Maître et Administrateur, Monsieur Henri Massé, tendent à rappeler l'intérêt philologique et historique que présenterait une étude d'ensemble des nombreux éléments de vocabulaire turc passés en persan à des époques diverses, et notamment au temps des Mongols d'Iran.

fonda une dynastie mongole qui garda le pouvoir jusqu'en 1335. On sait aussi que les Turcs d'Ouïgourie étaient nombreux et influents dans l'entourage des dirigeants mongols de Perse, et qu'en particulier la chancellerie du nouvel Etat se trouvait, au début, presque entièrement entre les mains d'Ouïgours, qui étaient, notamment, techniciens du calendrier (et de l'astrologie, qui en dépendait). Il est donc aisé de concevoir que les termes ouïgours traditionnels désignant les années du Cycle des Douze Animaux, sur lequel se fondait le calendrier officiel des Mongols, aient alors pénétré dans l'usage persan, sous des formes très voisines de celles de l'ouïgour "classique" du XIII^e siècle, avec, par instants, de légères altérations allant dans le sens des prononciations ouïgoures vivantes (*sitchqan* et *tavishqan* au lieu de *sitchghan* et *tavishghan* de l'ouïgour écrit; *qoy* au lieu de *qoyin* de l'ouïgour écrit), ou de l'usage mongol (*bitchi* au lieu de *bitchin*, *taḥaqu* au lieu de *taḡīqu*).

L'analyse linguistique est donc en accord avec les faits historiques les plus notoires pour nous autoriser à dater, environ, du second tiers du XIII^e siècle de l'ère chrétienne, sous la domination mongole, l'introduction dans l'usage persan des termes turcs-ouïgours désignant les années du Cycle des Douze Animaux (et des croyances astrologiques sino-ouïgoures qui s'y rattachaient). Il faut rappeler, à ce propos, que si, dès le XI^e siècle, Bîrûnî donne sur ce Cycle quelques indications, présentées plutôt comme des curiosités étrangères, c'est l'écrivain persan du XIII^e siècle Naṣîr-ad-Dîn Ṭûsî, conseiller du premier souverain mongol de Perse, Hülägü, à partir de 1256, qui a écrit le premier ouvrage systématique connu dans le monde musulman sur le calendrier des Douze Animaux, "*Aḥkâm-i Sâl-i Turkân*", malheureusement perdu. Le titre même de cette oeuvre, avec l'expression, désormais classique en persan, *Sâl-i Turkân* pour désigner ce calendrier, montre bien qu'on le considérait comme spécifiquement turc (ouïgour).

Ces trop brèves remarques, que nous offrons respectueuse-

Au terme de cet examen des douze expressions conservées en Iran jusqu'à l'époque contemporaine pour désigner les années du Cycle des Douze Animaux, nous constatons que huit d'entre elles (Nos 1, 2, 3, 4, 6, 7, 11, 12) sont identiques (Nos 2, 3 première variante, 6, 7, 11, 12) ou presque (nuances phonétiques légères: Nos 1, 3 deuxième variante, 4; occlusive sourde au lieu de la sonore) à celles de la littérature manuscrite ouïgoure attestées du Xe siècle de l'ère chrétienne au XVe. Une neuvième (N° 8: *qoy yil*, en face de l'ouïgour "classique" *qoyñ yil*) paraît bien traduire la prononciation ouïgoure courante (dès la fin du XIe siècle). Une seule (N° 5: *luy yil*, en face de l'ouïgour *luu yil*) semble présenter une altération persane, d'ailleurs minime, de l'expression ouïgoure "classique", issue d'un emprunt au chinois "*lung*", nom du "dragon". Deux, enfin (N° 9: *bitchi yil*, ou: *pitchi yil*, en face de l'ouïgour *bitchin yil*; et N° 10: *taḡaqu yil*, en face de l'ouïgour *taḡighu yil*, variante: *taḡiqu yil*), présentent des particularités phonétiques remarquables qui dénotent, à notre avis, un intermédiaire mongol dans l'emprunt à l'ouïgour.

Dans ces conditions, nous estimons pouvoir conclure que nous nous trouvons en présence d'une série d'expressions techniques empruntées en totalité à la tradition turque ouïgoure "classique" (telle qu'on la connaît par les manuscrits de Tourfan édités par Rachmati, o.c.), mais par l'intermédiaire de Mongols ou d'un milieu bilingue ouïgouro-mongol, ce qui justifie à la fois les dénominations de "cycle ouïgour" et de "cycle mongol" employées respectivement par Biberstein-Kazimirski et par Desmaisons. Précisons toutefois que nous n'avons pas, dans notre liste, les termes proprement mongols, qui sont différents (1. *qulughana jil*; 2. *hüker jil*; 3. *bars jil*; 4. *taulai jil*; 5. *lä jil*; 6. *moghai jil*; 7. *morin jil*; 8. *qonin jil*; 9. *bitchin jil*; 10. *takiya jil*; 11. *noqai jil*; 12. *ghaqai jil*).

On sait qu'après l'invasion de 1231 les Mongols commencèrent à dominer la Perse et que le gengiskhanide Hüläḡü (mort en 1265) y

Ligeti et dont la documentation remonte essentiellement au mongol de Perse: *taghaqu* "poule" (année du Cycle); cette altération, par spirantisation de la gutturale et assimilation vocalique de l'ancien "ʔ" à la voyelle "a" de la première syllabe, est parfaitement conforme au phonétisme mongol (et non pas au phonétisme turc); il est d'ailleurs très significatif que la forme vivante du nom de la "poule" la plus proche de *taḥaqu* de notre liste (prononcé à la persane *taḥāqu*) est celle du mogol d'Afghanistan, *takhāqu* (avec *ḫ* arabe); or, on connaît les rapports historiques étroits qui ont existé entre Mongols d'Iran et d'Afghanistan; comme pour le mot étudié précédemment, *bitchi/pitchi* "singe", nous voyons dans le *taḥāqu* de notre liste un emprunt à l'ouïgour par un intermédiaire mongol; le nom proprement mongol de la "poule" (et du "coq") est voisin, mais différent: mongol ancien *taqīya*, classique *takiya*; les formes *taghaqu* et *takhāqu* sont des emprunts mongols à l'ouïgour *taqīghu/taqīqu*.

11. *it* "chien" est exactement conforme à l'usage ouïgour; le mot reste inchangé dans presque tous les parlers turcs; notons toutefois que l'Inscription de l'Orkhon II, qui date de 735 de l'ère chrétienne, a la forme de vocalisme postérieur *it*, plus archaïque, que seuls conservent aujourd'hui le yakoute et le turc de Touva.

12. *tonguz* "porc" est identique au mot ouïgour, par ailleurs très répandu en turc (avec des variantes, comme osmanli *domuz*); les Inscriptions "runiformes" turques anciennes n'emploient pas ce mot, mais présentent un autre nom du "porc" (dans le Cycle des Douze Animaux), certainement d'origine étrangère: *laghzin* dans l'Inscription de l'Orkhon II (de 735) et dans celle de Shiné-Ousou (épitaphe d'un Khan ouïgour de Mongolie mort en 759) et *laqzin*, forme sans doute plus archaïque, dans l'Inscription d'Ikhé-Askhété (que nous croyons pouvoir dater de 723); la littérature manuscrite ouïgoure ignore totalement ce mot *laghzin/laqzin* et atteste toujours *tonguz* "porc" comme nom d'année: *tonguz yil*, exactement comme dans l'expression passée dans l'usage persan.

tchaghataï (toutefois, Mlle. von Gabain, o. c., glossaire, note une variante-rare-de vocalisme postérieur, *bitchin*); de l'ouïgour, le mot est passé en mongol, sous les formes *bitchin*, puis *betchin* et *metchin*; le vocabulaire mongol précité qu'a édité M.L. Ligeti donne la forme à initiale sourde *pitchin*, qui atteste la persistance, dans la prononciation ouïgouro-mongole, de cette hésitation entre *b-* et *p-* qu'on retrouve dans l'usage persan (cf. aussi N° 3, *bars/pars*); les peuples turcs islamisés ont remplacé ce nom du "singe" par l'arabe *maymûn* ou par le persan *hamdûna* (ce dernier, en ouïgour moderne); les formes *bitchi* et *pitchi* de notre liste doivent remonter à l'ouïgour *bitchin* (*pitchin*), mais elles présentent un amuïssement de la finale *-n* qui est fort intéressant: il ne nous paraît pas pouvoir s'expliquer par les faits turcs, ni persans, mais bien par les faits mongols; on sait, en effet, que *-n* final des substantifs est quiescent dans la plupart des parlers mongols (notamment dans les textes mongols anciens, du XIII^e siècle et du XIV^e, et en mongol classique): *morin/mori* "cheval", *qonin/qoni* "mouton", etc.; certes, la tradition savante conserve le *-n* final de l'emprunt ouïgour *bitchin* (*betchin*, *metchin*) en mongol écrit, mais il n'y a aucune raison pour que l'usage oral n'ait pas traité *bitchin* comme un mot mongol quelconque en *-i* (*n*), avec alternance *bitchin/bitchi* (ou: *pitchin/pitchi*); d'ailleurs, le mongol khalkha moderne *metch* "singe", alternant avec *metchin*, suppose une forme intermédiaire sans *-n* final; nous pensons donc que les formes *bitchi* et *pitchi* de l'usage persan trahissent un intermédiaire mongol dans l'emprunt à l'ouïgour; cf., à cet égard, le mot suivant.

10. *tahaqu* "coq, poule" correspond certes à la forme *taqighu* des Inscriptions turques "runiformes" et de la littérature ouïgoure (variante ouïgoure, plus proche, *taqiqu* notée par Mlle. von Gabain, o. c., glossaire), mais avec une altération très particulière de la consonne et de la voyelle de la seconde syllabe ("*ha*", avec ح arabe, au lieu de "*qi*"); or, c'est une altération très voisine ("*gha*" au lieu de "*qi*") qu'on retrouve dans le vocabulaire mongol précité qu'a édité M. L.

timsâh "crocodile"); la forme *luy* (ou: *lûy*) de notre liste ne peut que remonter à la tradition ouïgoure et au mot *lû*; la transformation de la finale en "uy" (ou: "ûy") est sans doute un phénomène secondaire, dû à l'analogie avec les finales persanes en -û(y), ou encore à l'influence du y qui suit û dans l'expression *lû yîl* "Année du Dragon".

6. *yîlan* "serpent" est constant dans tous les textes turcs anciens et médiévaux (Inscriptions, ouïgour, tchaghataï, osmanli, etc...), et encore vivant dans la plupart des parlers turcs.

7. *yont* "cheval" est bien attesté, comme terme de calendrier, dans les Inscriptions "runiformes" et dans les littératures ouïgoure et tchaghataï; mais il n'est plus guère vivant dans les parlers modernes, qui l'ont remplacé, même dans le Cycle des Douze Animaux, par des synonymes, *at* ou *yîlqî*; sa présence dans notre liste est un indice de plus en faveur d'une origine ouïgoure.

8. *qoy* "mouton" correspond au turc ancien des Inscriptions et à l'ouïgour classique *qoyñ*, mais avec une évolution phonétique (chute de la nasale finale) qui est déjà signalée au XI^e siècle par Maḥmûd-al-Kashgharî et qui correspond à la prononciation de la plupart des parlers vivants (özbek, kazakh, kirghiz, ouïgour moderne *qoy*; mais osmanli *qoyun*).

9. *bitchi* (ou: *pitchi*) "singe" est une forme très remarquable; elle est évidemment à rapprocher du nom turc ancien du "singe" utilisé dans le Cycle des Douze Animaux: *bitchin* en 732 dans l'Inscription de l'Orkhon I et, vers le milieu du IX^e siècle, dans l'Inscription "runiforme" de Khoïtou-Tamir II; la forme à initiale sourde *pitchin* (cf. la variante *pitchi* dans l'usage persan) est aussi attestée dans l'Inscription de Khoïtou-Tamir X, contemporaine de la précédente, et dans l'Inscription "runiforme" de Talas II, laissée par des Turcs Occidentaux du VIII^e siècle; il y avait donc, dès les premières attestations du mot en turc, hésitation entre sonore et sourde à l'initiale; la littérature ouïgoure a normalisé le mot sous la forme *bitchin*, qui dure jusqu'au XV^e siècle et apparaît aussi en

tavishqan à côté de *tavishghan*; les prononciations vivantes, à Tourfan, sont avec *q*: *sashqan*, *toshqan*.

5. *luy* "dragon" est l'un des mots les plus intéressants de notre liste; il continue directement l'usage ouïgour classique, qui remonte lui-même au chinois *lung* "dragon"; on avait cru lire ce mot sous les formes "*lûi*" et "*lû*" dans l'Inscription "runiforme" de l'Ongin (VIII^e siècle), mais Sir Gerard Clauson a montré récemment (J.R.A.S., octobre 1957) qu'il s'agissait là d'erreurs matérielles de Radloff; en réalité, ce mot est *luu* (= *lû*) en ouïgour (jamais "*lii*" ni "*lûi*"), où il apparaît toujours sous cette forme dans des calendriers bien datés qui vont de 1202 à 1398 de l'ère chrétienne (cf. Rachmati, o.c., textes 4,5,7, etc.); le mot n'est certainement pas d'origine turque, ni "altaïque" en général, *l-* initial étant exclu des langues turques et "altaïques"; l'emprunt ouïgour *lû* au chinois *lung* (*long* dans la tradition sinologique française) est fondé sur une prononciation du chinois différente de celle qui a servi de base aux notations des sinologues occidentaux (plutôt "*lu.*" que "*lung*" ou "*long*"); cf. le signe cyclique du calendrier chinois *ping* emprunté par les Ouïgours sous la forme *pt*; la présence de *lû* dans les textes turcs anciens relatifs au calendrier des Douze Animaux est un argument de poids en faveur de l'origine chinoise du Cycle; le mongol classique a de même, pour le nom du "dragon", notamment comme nom d'année, le mot *luu* (= *lû*), venu de l'usage ouïgour; les auteurs tchaghataï proches de la tradition ouïgoure, comme Ulugh Beg, emploient aussi le mot *lû*; mais les quelques parlers turcs vivants qui conservent ce nom du "dragon" dans leur calendrier l'ont presque tous adapté au phonétisme turc par prothèse de *u-*: kazakh, kirghiz *ulu*, etc.; chez la plupart des peuples turcs, ce mot phonétiquement insolite a été éliminé au profit d'autres mots de sens voisin (persan *ajdarhâ* ou *ajdar*) ou de sens vaguement analogues (persan *nahang* "crocodile", turc *balîq* "poisson": en 1077, Maḥmûd-al-Kashgharî ne connaît pas *lû* et emploie à sa place le mot *nâk*, du khotanais, qu'il glose par l'arabe

fois, comme nom d'animal du Cycle chronologique, à côté de *küskü* (4 fois), dans le manuscrit T.II Y.29 de Tourfan (édité par R. Rachmati, "*Türkische Turfan-Texte*", VII, Berlin, 1936), qu'on peut dater de 1202 de l'ère chrétienne; c'est déjà *sitchghan* qui figure chez Maḥmūd-al-Kashgharī en 1077.

2. *ud* "bœuf" constitue un archaïsme traditionnel très remarquable; c'est une forme de turc ancien conservée artificiellement, comme nom d'année, dans toute la littérature ouïgoure jusqu'au XVe siècle, et maintenue comme mot technique en tchaghataï, alors même que le *-d* final, spirant dès une date ancienne, était passé à *-y* dans la prononciation courante (cf. kirghiz *uy*, ouïgour moderne *uy* "bœuf, vache"); ce mot est tombé en désuétude dans la plupart des parlers turcs vivants, où il a été remplacé par un synonyme, *sighir*; la présence de *ud* dans la liste des expressions d'usage persan confirme bien qu'elles ne sont pas empruntées à tel ou tel langage turc vivant, mais proviennent de la tradition littéraire ouïgoure (continué en partie par le tchaghataï).

3. *bars* "tigre" (et nom d'année du Cycle) est exactement conforme à l'usage turc ancien, ouïgour (d'où le mot est passé en mongol), et se retrouve dans la plupart des parlers turcs vivants, avec une variante *pars* que connaît aussi notre liste (cf. osmanli *pars* "panthère"; la forme avec *p-* est aussi attestée dans le vocabulaire mongol d'Istanbul que vient d'éditer M.L. Ligeti, "*Acta Orientalia Hungarica*", XIV, 1, Budapest 1962; elle est identique au persan *pârs* "once, léopard"; le mot paraît bien être emprunté par le turc à l'iranien, à une date antérieure aux premiers textes turcs connus).

4. *tavishqan* "lièvre" correspond exactement au turc des Inscriptions "runiformes" et à l'ouïgour *tavishghan* (avec assourdissement de *gh* en *q* après la consonne sourde *sh*, cf. N° 1); pour ce mot comme pour *sitchghan/sitchqan*, la variante avec sourde *q* devait exister en ouïgour dès une date ancienne: Mlle. von Gabain, dans le golssaire de son "*Altürkische Grammatik*" (2^e éd., Leipzig, 1950), donne

Notre dessein n'est pas ici de faire l'historique de ce Cycle, largement répandu dans l'Asie Centrale et Orientale, mais, plus modestement, d'étudier les formes ci-dessus, passées dans l'usage persan, afin de tenter d'en définir aussi précisément que possible la provenance immédiate.

Une première remarque d'ensemble s'impose au turcologue: les constructions syntaxiques reproduites dans cette liste, avec juxtaposition du nom de l'animal et du mot *yil* "année" sans suffixe possessif (-i), sont archaïques. On ne les rencontre plus dans les parlers turcs vivants, où a uniformément prévalu, et depuis longtemps, le type de construction avec suffixe possessif ajouté au second mot dans les expressions de ce genre (ainsi: *yilan yili* "Année du Serpent", en osmanli comme en tchaghataï, et déjà chez Maḥmūd-al-Kashgharī dans le dernier quart du XI^e siècle de l'ère chrétienne). Les constructions sans suffixe (type: *yilan yil*) que nous avons ici ne sont attestées que dans la tradition turque ancienne: dans les Inscriptions dites "runiformes" (Orkhon, Iénisséï, etc.) connues depuis le VIII^e siècle, et, plus tard, dans la littérature ouïgoure, du X^e siècle au début du XV^e. Une provenance directe des civilisations turques de l'époque des Inscriptions "runiformes" étant historiquement invraisemblable, c'est donc, dès à présent, à une provenance ouïgoure (comme le disait déjà A. de Biberstein-Kazimirski) que nous sommes amenés à penser. L'examen, l'un après l'autre, des noms d'animaux passés dans l'usage persan nous permettra de préciser cette hypothèse et de fixer des limites chronologiques aux emprunts en question.

*
* *

1. *sitchqan* "rat" correspond exactement à l'ouïgour *sitchghan*, même sens (avec assourdissement de *gh* en *q* après la consonne sourde *tch*, cf. N° 4); ce nom du "rat" est en concurrence, dans les calendriers ouïgours, avec un synonyme, *küskü*, qui semble d'usage plus ancien et est bien attesté du X^e siècle au XIV^e inclus; *Sitchghan* apparaît une

Remarques sur les noms Turcs

des "Douze Animaux" du calendrier dans l'usage Persan

L. Bazin

A la page 115 de ses "*Dialogues Français-Persans*" publiés en 1883, A. de Biberstein-Kazimirski signale la persistance dans l'usage persan de ce qu'il appelle le "cycle ouïgour de douze années", et donne la liste des douze expressions empruntées au turc qui servent à désigner les années de ce cycle bien connu. De son côté, le Baron Jean Jacques Desmaisons, dans son vaste "*Dictionnaire Persan-Français*", rédigé de 1859 à 1868 (et publié en 1908), cite plusieurs de ces expressions, qu'il dit appartenir au "cycle mongol", tout en les reconnaissant pour turques linguistiquement.

La comparaison des deux auteurs, jointe à la connaissance des mots turcs en cause, permet de reconstituer comme suit, en prononciation turque, la liste des douze années :

- | | |
|--|---------------------|
| 1. <i>sitchqan yil</i> | : Année du Rat. |
| 2. <i>ud yil</i> | : Année du Bœuf. |
| 3. <i>bars</i> (ou: <i>pars</i>) <i>yil</i> | : Année du Tigre. |
| 4. <i>tavishqan yil</i> | : Année du Lièvre. |
| 5. <i>luy yil</i> | : Année du Dragon. |
| 6. <i>yilan yil</i> | : Année du Serpent. |
| 7. <i>yont yil</i> | : Année du Cheval. |
| 8. <i>qoy yil</i> | : Année du Mouton. |
| 9. <i>bitchi</i> (ou: <i>pitchi</i>) <i>yil</i> | : Année du Singe. |
| 10. <i>taḥāqu yil</i> | : Année du Coq. |
| 11. <i>it yil</i> | : Année du Chien. |

the Chinese Buddhist collections. It is hoped to print a detailed translation and commentary elsewhere on this fragment of old Khotanese romance.

ficently in joy and pleasure, with jest and sport".

Where the Gilgit and Divyâvadâna texts give a long description of Manoharâ, the Khotan Saka poet is brief at the time when Sudhana first finds her in the hands of the hunter. She was like a goddess, perfect in form such as they made of the immortal food (amṛta).

A text⁽¹⁾ unhappily fragmentary and not yet fully interpreted has been preserved, telling the love story of a householder's son and the daughter of a minister (smâtya). As usual the story is given a religious setting. The following is a summary. In the time of Śâkyamuni in the city of Śrāvastî, the capital of Kosala, there was a householder who married in due Indian fashion according to his gotra (family) tradition. A boy was born, fair to see with perfect limbs, red as a lotus in countenance, like a king's son to behold. He grew like a lotus in cool water. He is well-arrayed, well-bathed, in fine dress and men's ornaments. Another large mansion was there, the home of a high-born minister, but without noble qualities and harsh. The youth had gone out and suddenly a girl, small and beautiful appeared, fair to see, and a cause of confusion. She threw a garland of flowers towards him. At sight of her his heart was pierced with love's poisoned arrow. The girl came out from a bower lovely to see as a creation of Viśvakarman, artificer of the gods, or as Kâmadeva the god of love himself. The youth fainted at sight of the faultless girl. They sported together with harp and flute. There follows an episode with two rings not yet clearly explained, and then the fragment breaks off. In the course of the tale we learn that the minister is the friend of Prasenajit of Kosala, famous in many Buddhist texts.

The importance of Khotan at this early period is more fully recognised when it is recalled that it served as a point through which Indian ideas passed on their way to China. There they provoked a large literary activity, testified to by the over two thousand texts of

1. Published in my *Khotanese Texts* III 105.

of these have reached us in versified form in the Khotan Saka language.

In the Vinaya (Book of Discipline) of the Buddhist School of the Sarvâstivâda there was a large amount of narrative material. One of these, the story of Prince Sudhana and the kinnarî fairy Monharâ, has long been known in the Tibetan rendering, and has recently been discovered in the original Sanskrit in manuscripts from a monument in Gilgit. This is the text previously known in the collection of tales called the Divyâvadâna.

With slight adaptation to Buddhist interests the tale of Râma and Sîtâ was brought to Khotan (from which sources we have a complete versification)⁽¹⁾ and to Tibet, where also it was put into verse.

Allusions to love stories occur with warning admonitions in Buddhist religious texts in Khotan. Thus the stories of Indra and Ahalyâ, of Vyâsa, and Mandhâtara are quoted as examples of infatuation.

The Sudhana tale relates in rapid and brief style how a hunter captured the fairy (kinnarî) Manoharâ. He handed her over to Sudhana who was out hunting. He took her to his father's city and wedded her. In the absence of Sudhana on a campaign a plot is made to destroy her. She recovers her magic dress and flies away to her home in Kinnara land. She leaves a message for Sudhana, who follows her for twelve years over mountains and rivers till he finds her with Druma the king, her father.

When Sudhana returns with Manoharâ they are described: "When Sudhana the prince issued thence, he was lovely as in autumn time the sun shines on the Mountain of Sunrise or lightning in a mass of clouds, the white flames shine around. Manoharâ they adorned finely; she was perfect like Sujâ, the wife of the god Indra. The whole people did them noble honour. For three months they feasted magni-

1. Edited in my *Khotanese Buddhist Texts*.

Romantic literature in early Khotan

H.W. Bailey

In accepting the kind invitation of M. Siassi to contribute a paper to the "Mélanges" to be dedicated to M. Massé, I thought it would be appropriate in a volume to a student of Persian romantic literature and popular tales to draw attention to the traces of romances in the Indian tales brought by Buddhist teachers to the Central Asian region of Khotan, one of the cities which the Persian poets knew to shelter paragons of beauty¹. Khotan was a centre of Indian culture for about one thousand years (till 1000 A.D.). The people, as one branch of the Saka speaking Iranian dialects (familiar in Persian Seistân and sagzi), have interest not only for India where Saka tribes were absorbed, but also for Iran. Another centre was at Tumshuq, now ruins near Maralbâshi, from which we know fragments of poetry. In a Kharosthî documents from Niya (514) we have knowledge of a curriculum of learning. Here occur study of grammar and medicine, music, of earth, winds and stars, of the composition of kâvya poetry and painting. Our extant literary texts from Khotan are religious and the traces of romance are contained in such texts, but somewhat loosely embedded.

The spread of Indian literary work westwards is well known in the Pancatantra and Bodhisattva stories under the names of Kalilah va Dimnah and Barlaam. Northwards, where the Buddhist missionaries had great success in Central Asia, an abundance of other tales which had in India itself been adapted to religious use became known. Some

1. E.G. Browne, *Literary History of Persia* II 422, named five cities: Khotan, Naushâd, Yaghmâ, Farkhâr and Chigil.

سراسر بشعر آن چنان گفته‌ام	کی در معانی درو سفته‌ام
چنین داستان کیست گفته دگر	سراسر بخوان و بدو در نگر
بیک سال گفتم نه بیش و نه کم	بنام امیر همایون هم
سر شاعرانم من اندر جهان	کی در خدمت میر بستم میان
سخن راست آغاز و انجام ازوی	بجز مدح او تا توانی مگوی

If we are to take this concluding statement at its face value, we have in the *Humây-nâma* one of the very earliest epics in Persian literature. Its language and style tend to confirm this judgment.

epigrams not unworthy of Firdausi or of Sa'di; these are marked marginally throughout the poem with the rubric مثل , as if to call attention to a special feature in which the author took particular pride.

To what period of history is the tale intended to be assigned? Clearly before the year 223/838, for the ancient fortress city of Amorium is represented as being still in Byzantine hands, until the Caesar is defeated and his kingdom overthrown. A Jew whom Humây encounters on his peregrinations describes himself as a merchant hailing from Khaibar, which seems to suggest a date prior to the rise of Islam. If the story is not wholly the invention of the poet himself and is really derived, as he claims, from ancient legend, then it appears likelier that the source was Arab rather than Persian, despite the Persian names of the principal protagonists, since the victories are all won by Arab armies, and mention of Iran is only incidental.

As for the date of composition of the poem, to this we have no clue except language and style. It was undoubtedly written before 1200, for that would be the approximate date of the transcription. The writing follows the more ancient conventions. The copyist employs a fine, large *naskh*, occasionally vocalizing. He makes no distinction between *kâf* and *gâf*; he rarely gives *pe* and *shin* their three points; he writes post-vocalic *dâl* as *dhâl*; he inscribes the relative که almost invariably as کی, and چه as جی; sometimes he distinguishes *stn* from *shin* by putting three dots underneath; he employs a variety of ligatures, such as چوَن او for چون او and کِه هستم for که هستم. His vocabulary shows a remarkably low percentage of words of Arabic origin, and includes a considerable number of rather rare Persian words. His style is very pure, simple and fluent, and he indulges only very occasionally in rhetorical embellishments, though he is markedly fond of alliteration.

To whom is the poem dedicated? Only at the very end do we find an indication, and that so elusive that it leads nowhere.

بسر بردم این مایه ورد داستان ز کرده بهم گفته راستان

پدر هر بده روز رفتی برش گهر شاندی بر سر و افسرش
 برو نام یزدان بخواندی بسی نبودی برش راه دیگر کسی

But the king of the neighbouring country of Egypt has a handsome and valorous son called Humây.

همی تا برآمد بدین روزگار بمصر اندرون بود یک شهریار
 ورا یک پسر بود نامش همای پسر برش سایه فکنده همای...
 شب و روز کارش نبد جز شکار همی گشت اندر جهان هاموار
 بروم و بتوران و ایران زمین بگشت و بهندوستان و بچین

Whilst out hunting Humây comes upon the fortress-place in which Gul is chastely immured. The prince and the princess meet, and immediately fall in love; they feast and drink wine and enjoy dalliance together, but do not transgress the bounds of propriety.

In due course Humây meets Gul's father, whom he impresses by his intelligence and manly prowess, proven in combat with a ferocious negro, various Bedouins (including a battling woman), and an assortment of wild beasts. The king of Syria explains to him that life has been rendered difficult for him by the belligerent attitude of the Caesar of Rûm, and engages him to make war on his troublesome northern neighbour.

The remainder of the epic describes at length the vicissitudes which befell Humây in the course of this campaign, adventures which take him by sea to India where he assists one Indian king called دهمرای to defeat and kill a rival Indian king named مهراوه and all his ten sons. At last Humây returns westwards to renew the war against the Caesar of Rûm, whom he eventually captures and slays. So finally he is free to marry Gul, herself no mean warrior, and to mount the throne of Syria.

The foregoing outline does very scant justice to a story packed with incident, which carries the reader on from one improbable exploit to another in the best manner of the old mediaeval romances. The battle scenes are richly varied and, though numerous, avoid repetitiveness. Moralising observations are interspersed in pithy

The poem begins in the usual fashion with a prelude in praise of God.

سپاس از خدائی که جان آفرید سپهر و زمین و زمان آفرید
 خدائیسست روزی ده جانور نموده سوی خود ره جانور
 نیازش بچیز آفریدن نبود همیدون بمردم گزیدن نبود

This section, which extends to 25 couplets, is followed by a passage of 16 verses اندرستایش محمد مصطفی علیه السلام. So far everything is perfectly orthodox; and there next comes a section of 16 verses اندرستایش خرد. Suddenly, in the middle of this, we find ourselves confronted by a most unexpected surprise.

بیزدان رساند خرد مرد را کی گم ره نماند خرد مرد را
 بآتش پرستی کنی رای به بنزدیک آتش کنی جای به
 شاید بی آتش برآسود هیچ بود خانها را ز آتش بسیج

Unless we are the victims of a complete misunderstanding, it looks as if the author, whilst hiding behind screen of Muslim formulae, is all the time a crypto-Zoroastrian. This is however the only place in the whole long poem in which he betrays himself; though on the other hand he nowhere again refers to Islam, confining his religious and ethical expression to pure monotheism.

The poem is not dedicated at any point to a named prince or patron, and such dedication as there is comes at the very end, as will be noticed below. Instead, the author plunges immediately into his story.

چنان خواندم از دفتر باستان ز کرده بهم گفته راستان
 که بد شهریاری بشام اندرون زهرشاه لشکرش و کشورفزون
 جوانمرد ودانا دل و پاک مغز بهر کام بودش همه کار نغز
 نبودش پسرکش نشستی بجای همان اخترش زو بماندی بیای

The situation is familiar enough; the old legends are full of stories of kings who were without sons to succeed them, and how fate intervened to mend the deficiency. This Syrian king has a beautiful daughter named Gul, who lives in a remote fastness and looks on no man.

At what date and under what circumstances the manuscript became alienated from the mosque in which it had been thus deposited remains completely mysterious.

It is evident from minute details of orthography that the manuscript had already lost its opening folio before it was placed in the mosque of Sulaimânshahr in Ramaḍân 712/January 1313, by which date the missing pages had been supplied, written in a style closely imitating the original calligraphy but with later orthographic conventions. Perhaps this is the reason why the author's name is not recorded; and so far it has proved impossible to repair this omission. The title of the poem is also lost, though a fairly ancient hand has inscribed on the margin of folio 2r the legend *Kitâb-i Humây-nâma*, followed by Shâyista, perhaps the name of the unknown poet. The supplied title is very reasonable, in view of the contents of the poem, which may therefore be referred to as *Humây-nâma*. No mention of any such work has been found in the usual reference books.

This epic, which runs to some 4330 couplets in *mutaqârib* metre, records the amorous, and more especially the warlike adventures of a certain Humây, Prince of Egypt, who falls in love with and eventually marries Princess Gul of Syria. These are of course fictional characters; but it is interesting to observe that our poet is at one with Khwâdjû of Kirmân in taking Humây as a man's name, contrary to the ancient tradition which made it feminine.

Instead of the customary *basmala*, the poem is headed by a Persian formula inscribed in a monumental Kufic hand:

بنام ایزد دانا توانا بخشاینده بخشایگر

The inscription is unvocalised and without diacritical points. One is reminded of the exordium of the *Kitâb al-Abnîya* of Abû Manşûr Muwaffaq, and the calligraphy of the introductory formula closely resembles that of the famous Vienna manuscript signed by the poet Asadî, as reproduced in F.R.Seligmann's edition (Vienna, 1859). The wording is also noticeably similar.

An early Persian epic

A.J.Arberry

Numerous longer or shorter epics, written in emulation of Firdausi's *Shâh-nâma*, are described in the various catalogues and other works of reference, and a thorough and accurate account of them has been given by Professor Dhabîḥ Ṣafâ of Tehran University in his interesting and erudite monograph, *Hamâsa-sarâ'î dar Îrân*. In this paper it is proposed to offer a brief description of yet another poem of this class, which appears to have escaped notice hitherto and of which only a single copy seems to exist.

MS. 301 in the great collection of manuscripts belonging to Sir Chester Beatty is a volume of 126 folios, measuring 31.6×23.8 cms. It is written in an antique *naskh* hand on good, thick paper, and is undated. It was purchased at Sotheby's auction rooms in London in March 1938, and the volume contains no record of previous ownership, apart from a note written in the margin of folio 2v.

وقفت هذا الكتاب على المسجد الذى بناه الاخ الموقر المكرم
زعيم الجيش شرف الدين امير احمد بن تركرى بباطن سليمان شهر
وعلى المدرسة التى بناها المذكور بظاهر المدينة المذكورة ويحفظ
فى المسجد وينقل الى المدرسة ان احتيج اليه ولا يخرج من
الموضعين المذكورين الا برهن وثيق فمن بدله بعد ما سمعه فانما
اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم كتبه بخطى وانا ابراهيم
بن تركرى فى شهر رمضان المبارك سنة اثنين عشر وسبع مائة

ment enterré dans sa maison pour éviter que la foule ne maltraitât sa dépouille. Il ne semble pas qu'il faille accorder du crédit à ces opinions. Le tombeau de Râzî est actuellement vénéré à Hérat.

Pour une étude systématique de ses oeuvres et la bibliographie, nous nous permettons de renvoyer à notre article (en arabe) paru dans les *Mélanges Ṭaha Ḥussein* (Le Caire, Dâr al-Ma'âref, 1962) intitulé: *Fakhr al-Dîn al-Râzî: tamhîd li-dirâsat hayâtihi wa mu'allafâtihi*. (pp.193-234)

mon appel. Mettez-moi à l'abri de votre châtement avant la mort, au moment de la mort et après la mort, facilitez moi les affres de l'agonie, allégez-moi l'arrivée de la mort, ne me jetez pas dans l'angoisse au moyen des souffrances et des maladies, car vous êtes le plus miséricordieux des miséricordieux.

“Quant aux ouvrages scientifiques que j'ai composés ou ceux dans lesquels j'ai abondamment mentionné des questions concernant les anciens, ceux qui les examinent et les trouvent à leur gré, qu'ils se souviennent de moi dans leurs prières, par faveur et générosité. Sinon qu'ils suppriment les affirmations mauvaises. Je n'ai cherché, en effet, qu'à multiplier les documents pour la recherche, qu'à exciter l'esprit. En tout, c'est sur Dieu qu'il faut compter.

“En ce qui concerne la seconde obligation, savoir la réforme des enfants et des choses qui doivent être cachées, c'est sur Dieu qu'il faut compter, puis sur le représentant de Dieu, Moḥammad. O Dieu rends-le le compagnon de Moḥammad le Grand dans la religion et la grandeur. Cependant le grand sultan ne peut pas s'occuper de l'amélioration des besoins des enfants. Aussi ai-je jugé préférable de confier le soin de mes enfants à un Tel. Je lui ai ordonné de craindre Dieu, car Dieu est avec ceux qui le craignent et qui font le bien”.

Râzî termine son testament en recommandant instamment à ses disciples de veiller soigneusement à l'enterrer dans le plus grand secret, tout en leur rappelant les prescriptions de la loi. “Qu'ils me transportent sur la montagne près du village de Fardakhân et qu'il m'y enterrent. Quand ils m'auront mis dans la tombe, qu'ils récitent un certain nombre de versets du Coran puis qu'ils jettent de la poussière sur mon corps et qu'ils disent: “O Seigneur généreux; voici que vient à vous le pauvre besogneux. Soyez généreux à son égard.”(1)

Certains biographes de Râzî ont soutenu qu'il aurait été empoisonné par les karramites. De plus Ibn al-'Ibrî et Ibn Abî Uṣaybi'a rapportent une opinion selon laquelle Râzî aurait été secrète-

1. Şafadî, p.251

ainsi, je dis: O Seigneur des deux mondes, je vois les créatures déclarer d'un commun accord que vous êtes le plus généreux des généreux, le plus miséricordieux des miséricordieux. En ce qui concerne ce que ma plume a tracé ou ce qui a traversé mon esprit, je prends à témoin votre science et je dis: si vous voyez que j'ai essayé de considérer comme vrai ce qui est faux, ou comme faux ce qui est vrai, alors traitez-moi comme je le mérite. Mais si vous voyez que je n'ai cherché à affirmer que ce qui j'ai crû être la vérité, alors que votre miséricorde se porte sur mon intention non sur ce que j'ai acquis. Ceci n'est que l'effort de celui qui n'est capable que de peu et vous êtes trop grand pour importuner un homme faible qui achoppe à une difficulté. Aussi venez à mon secours et ayez pitié de moi, jetez un voile sur ma misère, faites disparaître mon péché, vous dont le royaume n'est pas augmenté par la connaissance des savants ni diminué par l'erreur des criminels.

“Je dis: ma religion consiste à suivre Moḥammad, le Seigneur des envoyés; mon livre, c'est le Coran vénérable. C'est sur eux deux que je compte dans ma recherche sur la religion. O vous qui écoutez les voix, vous qui exaucez les prières, vous qui écarterez les obstacles, qui avez pitié des larmes, qui créez les événements et les possibles, j'ai mis ma confiance en vous, j'ai une immense espérance en votre miséricorde. O vous qui avez dit: “Je réponds à l'attente de mon serviteur” et qui avez dit également: “Celui qui exauce le besogneux quand il le prie”(1), et “Quand mes serviteurs t'interrogent à mon sujet, dis-leur que je suis près”(2). Supposez que je n'ai rien fait. Vous restez celui qui est riche et généreux et je suis le besogneux et le misérable.

“Sachez que je n'ai personne d'autre que Vous, aucun bienfaiteur que vous. Je confesse mes chutes et mes négligences, mes défauts et ma tiédeur. Ne décevez pas mon attente, ne repoussez pas

1. Cor. 27,26

2. Cor. 2,182

devient une occasion de prière(1). Or la prière a un certain effet auprès de Dieu. La seconde a trait à ce qui touche les biens des enfants, des choses qu'il faut cacher, ou des mesures qui ont été prises pour faire cesser des injustices ou réparer des torts(2).

“En ce qui concerne le premier cas, sachez que j'ai été un homme qui a aimé la science. J'ai écrit quelque chose sur tout sujet. Mais que je m'occupasse de grande ou de petite question, vraie ou fausse, importante ou insignifiante, je ne le faisais qu'en me référant à des ouvrages qui à mes yeux avaient de la valeur.

“Ce monde sensible est sous le contrôle d'un Régent, transcendant toute ressemblance aux êtres assujettis à l'espace et aux accidents, dont la puissance, la science et la miséricorde sont parfaites.

“J'ai expérimenté les voies du kalâm, les méthodes philosophiques: je n'y ai point trouvé une utilité équivalente à celle que j'ai trouvée dans le vénérable Coran. Celui-ci en effet cherche à faire reconnaître d'une façon totale la majesté et la grandeur de Dieu et défend de s'étendre sur la présentation des objections et des contradictions. Et cela parce qu'il sait que l'esprit humain se perdrait, s'évanouirait dans ces profondeurs abyssales et ces voies secrètes.

“C'est pourquoi je dis: tout ce qui est prouvé par des preuves évidentes concernant l'Etre nécessaire, son unité, l'absence de compagnon dans la pré et post éternité, sa Providence, son action, c'est cela que je confesse et que je reconnais à Dieu. Mais pour les questions délicates et mystérieuses, s'il y a accord unanime parmi les savants de confiance au sujet de ce qui est rapporté à leur sujet dans le Coran et les traditions vraies, il faut les prendre telles quelles. S'il n'en est pas

1. i.e. que celui qui profite de cette bonne action prie pour le repos de l'âme de celui qui en a été la cause.

2. Il s'agit d'un hadith qui revêt également cette forme:

«أذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث: صدقة جارية، او علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعوه» (السيوطي، الجامع الصغير، رقم ٨٥٠)

celui d'un Aristote, d'un Avicenne ou d'un Fârâbî. On lui reprochait également de rapporter en trop grande abondance les arguments des adversaires de l'Islam sans savoir les réfuter d'une manière convaincante.

En 606 de l'H./1209, gravement malade et sentant la mort approcher, il dicta le dimanche 21 muḥarram son "Testament" à son disciple Ibrâhîm b. 'Alî Bakr al-Iṣfahânî. Le texte nous en a été conservé entre autres par Subkî et Ibn Abî Uṣaybi'a. C'est une véritable profession de foi sunnite et un beau témoignage d'abandon total à Dieu. Voici les principaux passages de ce Testament: "Au Nom du Dieu Clément et Miséricordieux. L'esclave qui demande la miséricorde de Dieu, qui a confiance dans la générosité de son Seigneur, Muḥammad Ibn 'Omar b. al-Ḥusayn al-Râzî dit, -lui qui est au terme de sa vie ici-bas, et au seuil de vie future, c'est l'instant où le coeur de l'homme dur s'assouplit où tout fuyard se dirige vers son Maître.

"Je remercie Dieu avec les remerciements qu'ont mentionné ses plus grands anges, dans les moments suprêmes de leurs ascensions, qu'ont prononcé ses plus grands prophètes au cours de leurs contemplations les plus parfaites. Je dis tout cela comme conséquence de mon état d'être contingent et possible.

"Je le remercie selon les remerciements que mérite sa divinité, qu'exigent des perfections, que je les connaisse ou que je les ignore. Il n'y a aucune commune mesure entre la poussière [que je suis] et la Majesté du Seigneur des Seigneurs.

"Je prie sur les anges qui se tiennent près de Dieu, sur les envoyés et les prophètes, sur toutes les créatures saintes.

"Après tout cela, je dis: "Sachez, ô mes compagnons dans la foi, mes frères dans la recherche de la certitude, que les hommes disent: Quand l'homme meurt, ses relations avec les créatures sont rompues. Cette affirmation générale comporte deux exceptions. La première concerne le cas où l'homme laisse une bonne action qui

Et la plus grande partie des efforts des savants est égarement.
Nos âmes sont inquiètes au sujet de nos corps
Et la conclusion de notre vie, c'est la mort et le triste sort.
Tout ce que nous avons tiré de notre recherche durant notre vie,
c'est d'avoir recueilli des "J'ai dit" et "Ils ont dit"
Que d'hommes et de nations n'avons-nous pas vus!
Tous ont disparu, en hâte, sans laisser de trace.
Que de montagnes au sommet desquels se sont hissés des boucs
sauvages!

Ils ont disparu et les montagnes sont restées des montagnes."

Le zèle de Râzî pour la défense du sunnisme fut toujours ardent et lui attira de violentes inimitiés. Outre les mu'tazilites, il eut à combattre les karramites, partisans anthropomorphites de l'exégèse qui ne reculèrent devant aucune calomnie pour discréditer leur adversaire. Şafadî nous rapporte certaines de leurs manœuvres. Ils lui écrivaient des lettres pleines d'insultes et de malédictions. Un jour ils poussèrent l'audace jusqu'à lui dire que sa femme et ses fils se conduisaient mal. Quand il eut lu ces calomnies, il se contenta de dire: "On me rapporte que mon fils se conduit mal. C'est là la tentation de la jeunesse qui est une espèce de folie. Nous demandons au Seigneur de le redresser et de l'amener à résipiscence. Quant à la mauvaise conduite de mon épouse, c'est là le propre des femmes,—sauf celles que Dieu préserve spécialement. Je suis d'ailleurs un homme âgé en qui les femmes ne trouvent aucun plaisir. Tout cela est possible. Mais par Dieu, je n'ai jamais soutenu, moi, que Dieu,—que Son Nom soit exalté,—est un corps, je ne l'ai jamais comparé à la créature ni ne l'ai placé dans un espace." (1)

En 599 de l'H./1202, lors d'un séjour à Feroukouh, une véritable émeute fut déclenchée contre lui par ses adversaires qui l'accusaient de corrompre l'Islam, en préférant à son enseignement

1. Şafadî t.4, p.250

sûre, 3) une mémoire exhaustive qui le rendait capable de rédiger, à volonté, les démonstrations, 4) une grande puissance dialectique, enfin 5) une intelligence pénétrante (1).

Sa renommée s'était répandue au loin. De toutes parts on venait le consulter sur des questions difficiles qu'il résolvait avec bonheur. Bien que Râzî attachât un grand prix aux études canoniques, il avait cependant une inclination profonde vers la mystique, qui se manifestait dans sa prédication, quand il exhortait les fidèles à s'attacher aux prescriptions de la religion.

De taille moyenne, râblé, portant une barbe épaisse, doué d'une voix puissante et chaude, il enflammait ses auditeurs, leur arrachant des larmes, lui-même éprouvant, quand il prêchait, une vive émotion. Il ramena par sa parole, de nombreux dissidents, surtout des karrâmiyya, au sunnisme. Il était fort pieux malgré sa forte formation philosophique. Dans ses nombreuses controverses et souvent dans certaines de ses dissertations, il termine par une note religieuse, une sorte de "bouquet spirituel", faisant ressortir les applications pratiques que le lecteur peut tirer du sujet traité.

Vers la fin de sa vie, il méditait souvent sur la mort et ses affaires, implorant la miséricorde de Dieu: "J'ai acquis, disait-il, en fait de sciences tout ce qui est accessible à la nature humaine. Tout ce que je voudrais maintenant, c'est de rencontrer le Seigneur et contempler son noble visage(2).

Dans le "Testament" qu'il dicta à son disciple Ibrâhîm b. Bakr b. 'Alî al-Işfahânî, il dit: "J'ai fait l'expérience de toutes les méthodes du kalâm et de toutes les voies de la philosophie mais je n'y ai trouvé ni la satisfaction ni l'apaisement que j'ai éprouvés dans la lecture du Coran"(3). On cite de lui, à ce sujet, les vers suivants:

"Le terme de l'audace des esprits est une entrave

1. *ibid.* p.248

2. Ibn Abî Uşaybi'a. '*Uyûn al-anbâ'*, éd. du Caire, t.2, p.26

3. *ibid.* p.27

certain temps à Sarakhs où il résida chez un médecin ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Karīm al-Sarakhsī. Pour témoigner sa reconnaissance à son hôte qui le recevait avec tant de cordialité il écrivit à son intention un commentaire des *Kulliyāt* du *Canon* d’Avicenne en l’accompagnant de notes et le lui dédia⁽¹⁾. N’ayant pas trouvé à Bukhara l’accueil auquel il s’attendait, il revint à Hérat où il obtint la permission du sultan de Ghazna, al-Ghūrī Ghiyāth al-Dīn, d’ouvrir une école dans son palais.

Après plusieurs voyages qui le conduisirent à Samarqand, voire aux Indes⁽²⁾ il finit par s’établir d’une façon quasi définitive à Hérat. On l’appelait “Shaykh al-Islām” et il jouissait d’une grande célébrité. Subkī nous assure qu’aux heures de gloire, Khwārizmshāh se dérangeait pour venir l’écouter et lorsqu’il montait à cheval, un groupe de trois cents *fūqaha* et d’autres l’accompagnaient⁽³⁾.

Rāzī vécut pauvre au début, au point que, tombé malade à Bukhārā, ses compatriotes habitant la ville durent faire une quête pour le secourir. Mais cette pauvreté ne dura pas longtemps. Šafadī, après avoir mentionné le retour de Rāzī à Rayy nous dit qu’il se trouvait dans la ville un habile médecin, très riche, qui avait deux filles. Il les fit épouser les deux fils de Rāzī. Une fois le médecin mort, Rāzī hérita de sa fortune⁽⁴⁾.

Notre auteur était doué d’une mémoire remarquable. Il aurait appris par coeur, dans sa jeunesse, le *Shāmil* de Djuwaynī, ouvrage bourré de discussions scolastiques très subtiles. Šafadī lui reconnaissait cinq qualités qui à son avis, ne se rencontrèrent jamais chez un autre théologien que lui: 1) une grande richesse d’expressions qui lui permettait de parler avec facilité, 2) un esprit juste et une érudition

1. *ibid.* p.419

2. Šafadī (p.249) rapporte que le sultan de Khwārizmshāh, Muḥammad b. Takshī envoya Rāzī en ambassade aux Indes.

3. *Ṭabaqāt*, t.5, p.35

4. t.4, p.294

un savant théologien: son *Ghâyat al-murâm*, ouvrage de kalâm, est signalé par Subkî(1) comme étant un des ouvrages sunnites les plus précis et le plus au point. Diyâ' al-Dîn était l'élève de Abû l-Qâsim al-Anşârî, lui-même disciple d'un al-Anşârî qui avait eu comme maître l'Imâm al-Haramayn. Subkî loue le talent de Râzî senior, estimant que sa prose rimée pourrait soutenir la comparaison avec les *Maqâmât* de Ḥarîrî(2). Ne nous étonnons pas dès lors de trouver son fils, Fakhr al-Dîn, à la fois versé en théologie dogmatique et très au courant des secrets de la langue arabe.

Dans le *Wâfi bil-Wafayât*, Şafadî mentionne qu'il avait composé un certain nombre de poèmes qui, sans être de première valeur (*min al-ṭabaqa l-'ulya*) n'étaient cependant pas médiocres. Il composa également d'excellents vers persans(3). Puis il étudia les sciences philosophiques (*al-ḥikma*) avec 'Alî al-Madjd al-Djabalî. Pour le *fiqh* il eut comme maître 'Alî al-Kamâl al-Sumnânî. Ibn al-'Ibrî affirme qu'il s'engoua également d'alchimie et qu'il y perdit beaucoup d'argent sans parvenir à un résultat(4). Quand il eut achevé ses études à Rayy, il partit à Khwarizm où il eut avec les mu'tazilites des discussions violentes qui l'obligèrent à quitter la région. Il se rendit alors dans la Transoxiane dans le désir de rencontrer les Banû Mârra à Bukhârâ. N'ayant pas reçu d'accueil favorable il revint à Rayy.

A son retour dans sa ville natale, il se mit en contact avec Shihâb al-Dîn al- Ghûrî, sultan de Ghazna, qui le combla d'honneurs et de biens. Il trouva le même accueil auprès de 'Alâ' al-Dîn Khwarizm Shâh.

En 580/1184, comme il se rendait à Bukhara, il s'arrêta un

1. *Ṭabaqât al-Shâfi'iyya*, Le Caire, 1324/1906, t. 4, p.285

2. *ibid.* p.286

3. Şafadî, *al-Wâfi bil-wafayât*, t.4, ed. S. Dederling, Bibliotheca Islamica, 6 d, Wiesbaden-Damas, 1959, p.249

4. *Mukhtasar al-duwal*, ed. Salḥânî, p.418

Fakhr al-Dîn al-Râzî

† 606/1209

Eléments de biographie

G.C. Anawati

Aussi étrange que cela puisse paraître, la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* ne contient pas de notice sur Fakhr al-Dîn al-Râzî. Omission involontaire sans aucun doute, car il serait inconcevable que l'auteur du plus grand commentaire théologique du Coran fut sciemment écarté d'un dictionnaire consacré à l'Islam. L'omission a été en partie réparée dans l'édition abrégée, en anglais, de l'*Encyclopédie*(1). En effet celle-ci contient une notice substantielle mais courte sur le célèbre exégète et théologien. Ayant été chargé de rédiger un article consacré à cet auteur pour la deuxième édition de l'*Encyclopédie* en cours, nous avons été amené à recueillir un certain nombre d'éléments biographiques qui, étant donné le caractère spécial de l'*Encyclopédie*, ne peuvent pas trouver une place dans ses pages. Aussi avons-nous pensé les présenter ici comme une modeste contribution au *Mélanges* dédiés à notre très cher et vénéré ami, le Professeur Henri Massé.

*
**

Moḥammad b. 'Omar b. al-Ḥusayn b. al-Ḥasan Fakhr al-Dîn Abû 'Abdallâh al-Qorashî al-Taymî al-Bakrî, généralement connu sous le nom de Fakhr al-Dîn al-Râzî est, comme son nom l'indique, né à Rayy en 544 de l'H./1149. Son père, l'imâm Diyâ' al-Dîn était

1. H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1953
article par Kramers, p. 470

	Pages
Siassi, A.A.	
l'Université de Gond-i-Shâpûr et l'étendue de son rayonnement.	366
Spuler, B.	
La contribution allemande aux études iraniennes . . .	375
Taqizadeh, S.H.	
The open and secret sciences.	383
Wiet, Gaston	
Un réfugié Mamlouk à la cour mongole de Perse. . .	388
Zajaczkowski, Alan-Jasz	
A propos d'un épisode du <i>Khosrau u Shirin</i> de Nizami (شیر کشتن خسرو در بزمگاه).	405

	Pages
Lewis, Bernard	
Registers on Iran and Adharbâyjân in the Ottoman	
<i>Defter-i-Khâqânt</i>	259
Massignon, Louis	
Les origines de la méditation shi'ite sur Salmân et	
Fâtima	264
Meier, Fritz	
A Difficult Quatrain of Mahsatî's.	269
Menasce, Jean de	
Le protecteur des pauvres dans l'Iran Sassanide.	282
Mokri, M.	
Les rites magiques dans les fêtes du "Dernier	
Mercredi de l'Année" en Iran.	288
Molé, M.	
Entre le mazdéisme et l'Islam: la bonne et la mauvaise	
religion	303
Pellat, Ch.	
Encore un apocryphe Djâhizien	317
Pigulevskaya, M.	
Mar Aba I: Une page de l'histoire de la civilisation	
au VI ^e siècle de l'ère nouvelle.	327
Rempis, Chr.	
Qui est l'auteur de Zartusht-Nâme?	337
Rosenthal, Erwin I. J.	
Some observations on the philosophical theory of	
prophecy in Islam	343
Rypka, Jan	
Mes Souvenirs de Sâdegh Hedâyat	353
Schacht, Joseph	
Sur l'expresion " <i>Sunna</i> du Prophète".	361

	Pages
Djamalzadeh, M.A.	
Hommage respectueux d'un écrivain persan à Monsieur le Professeur Henri Massé, à l'occasion de son 75ème anniversaire	102
Duchesne-Guillemain, J.	
Islam et Mazdéisme	105
Elwell-Sutton, L.P.	
An eighteenth century(?) Caspian Dialect.	110
Fischel, Walter J.	
The Beginnings of Judeo-Persian Literature.	141
Gardet, Louis	
Réflexions sur un thème Avicennien	151
Gelpke, Rudolf	
Quelques aspects du développement littéraire moderne en Iran et en Chine	160
Goichon, A.-M.	
La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne	166
Jahn, Karl	
On the mythology and religion of the Indians in the mediaeval Moslem tradition	185
Kubicková, Verà	
Contribution à l'analyse de l'œuvre de Sâdeq Hedâyat	198
Lambton, A.K.B.	
The office of kalântar under the Safavids and Afshars	206
Lazard, Gilbert	
Un amateur de sciences au Vème siècle de l'hégire, Shahmardân de Rai	219
Lescot, Roger	
Nîmâ Youchîdj	229

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Préface.	—
Biographie de M. Henri Massé	I
Liste des publications de M. Henri Massé.	III
Anawati, G.C.	
Fakhr al-Dîn al-Râzî, éléments de biographie.	1
Arberry, A. J.	
An early Persian epic	II
Bailey, H.W.	
Romantic literature in early Khotan.	17
Bazin, Louis	
Remarques sur les noms Turcs des "Douze Animaux"	
du calendrier dans l'usage persan.	21
Benveniste, E.	
Le sens du mot persan " <i>Shâdurvân</i> "	31
Blachère, R.	
Un auteur d' <i>Adab</i> oublié: al-'Utbî, mort en 228	38
Brunschvig, R.	
Kemâl Pâshâzâdeh et le persan.	48
Cahen, Claude	
l'Iran du Nord-Ouest face à l'expansion Seldjukide,	
d'après une source inédite	65
Corbin, Henry	
Sayyed Haydar Âmôli, théologien shî'ite du soufisme. .	72

10-BIBLIOGRAPHIE

- Bibliographie des ouvrages et articles de René Basset (Mélanges René Basset, Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, N° X, tome II, p. 465-504, Rabat 1923)
- Les études sur la Perse et l'Iran (*in*: "La science française", Paris, 2ème édition, t. II, 1933, p. 115 suiv.)
- Les études arabes en Algérie (Alger, Revue Africaine, 1933, in-8, 97 p.)
- Le Recueil des historiens des Croisades (historiens arabes) et les Documents relatifs à l'époque des Croisades
(*in*: Les travaux de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1947, p. 91 suiv.)
- L'Académie afghane (Pushtu Tolna) et ses publications (Revue des Etudes Islamiques, 1939, p. 179 suiv.)
- Les études islamiques en France, récentes publications (Actes des journées d'Orientalisme, Prague 1941)
- 125 comptes-rendus d'ouvrages nouveaux et notices bibliographiques, publiés en diverses revues.

11-IMPRESSIONS DE VOYAGE

- Une halte en Kurdistan (Mémoires de l'Académie de Stanislas, Nancy 1924-25, p. 64 suiv.)
- Vers le Khorassan; aux lieux saints de la Perse (Publications de la Société des Etudes Iraniennes, Paris 1935, N° 12)

7-ÉPIGRAPHIE

The Persian Inscriptions of Persia (*in*: Survey of Persian Art, 1939, vol. II, text, p. 1795 suiv.)

Collaboration au "Répertoire d'épigraphie arabe" de Combe, Sauvaget, Wiet.

8-CONGRÈS ET CÉRÉMONIES

Communication au Congrès du millénaire de Firdowsi, Tehran 1934/1313 ("La personnalité de Firdowsi")

Discours à la Séance solennelle du millénaire de Firdowsi, Sorbonne, Paris (novembre 1934)

Discours inaugural du Congrès international des Orientalistes (Istanbul, 1951)

Communication à ce congrès: "Valeur documentaire du Fath al-Qossi de Imâd ad-Dîn al-Isfahani".

Communication au Congrès du millénaire d'Avicenne: "Termes philosophiques persans créés par Avicenne", Tehran 1954.

Communication au Congrès international des Orientalistes: "La Tohfât al-modjâhidîn fi tartîb al-mayâdîn" (sur les manœuvres de cavalerie), Cambridge 1954.

Discours prononcé à l'inauguration de la statue d'Avicenne, à Hamadan (28 avril 1954)

Discours à la Séance solennelle en l'honneur d'Avicenne, à la Sorbonne (Avicenne et les princes contemporains), mai 1954.

9-ARTICLES DE DICTIONNAIRES

Deux séries d'articles (la plupart consacrés à l'Iran)

1-Encyclopédie de l'Islam

2-Dictionnaire Larousse

- La profession de foi ('aqida) et les guides spirituels (morchida) du
Mahdi Ibn Toumart (Mémorial Henri Basset, Rabat, Institut des
Hautes Etudes Marocaines, 1928, tome XVIII, p. 105 suiv.)
- Le poème d'Ibn Hâni sur la conquête de l'Egypte (par al-Mo'izz)
(Mélanges Georges Marçais, 1957)
- Sahir al-Qalamawi, Les récits de mon aïeule (Ahâdîth gaddèti) (Prêt
pour la publication)

5- HISTOIRE LITTÉRAIRE DU PROCHE-ORIENT

- Tendances actuelles des littératures islamiques (Encyclopédie française,
1935)
- Notices sur: les littératures arabe et persane; Khayyâm; Saadi. (in:
Les écrivains célèbres, éditions Mazenod, Paris 1951, in-4, p. 168,
196, 198)

6-ISLAM

- L'Islam (Paris, Collection A.Colin, 1930, 7^{ème} édition 1957)
(Traduit en anglais 1938, en arabe 1960, en russe 1961)
- Le savoir-vivre selon les traditions chiïtes (d'après la Hilyat ol-mottaqîn
de Madjlisi)
(Journal Asiatique, Mélanges asiatiques, 1940, p. 59 suiv.)
- Le Tafsîr d'Abou'l-Fotouh Râzi (Mélanges William Marçais, Paris
1950, p. 243 suiv.)
- Collaboration à "La civilisation iranienne" (Paris 1952, p. 174: le
Chiïsme)
- La Tabcirat ol-awamm (notice et extrait) (Revue: La pensée chiïte,
Paris 1960)

- Le poète Ibn Zaïdoun (Revue: Hesperis, Rabat 1921, p. 183 suiv.)
- Un chapitre des *Analectes* (Nafh at-tîb) de Maqqari sur la littérature descriptive chez les Arabes (Mélanges René Basset, Alger 1923, t. I, p. 235 suiv.)
- Pour le millénaire de Motanabbi (Revue: Yggdrasill, Paris, in-4, No. 4, 1938)
- Le Kitâb al-Khaçâis wa'l-mowâzana de Hamza d'Isfahan (Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire 1959)

B- Editions d'auteurs arabes

- Ibn Abd al-Hakam, Le livre de la conquête de l'Egypte (Fotouh Miçr), 1^{ère} et 2^{ème} parties (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, in-4, 82 p., 1914)
(La suite de ce travail empêchée par la guerre)
- Ibn Muyassar, Annales d'Egypte, les califes Fâtimides (Akhbâr Miçr) (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, in-4, XXXII et 140 p., 1919)
- Al-Kalâ'i, Kitâb al-iktifâ (Vie de Mahomet) (Alger, Publications de la Faculté des Lettres: Bibliotheca Arabica, in-8, 404 p. 1931)
- Rachîd od-Dîn, L'épître "La ilah illa'llah"

C- Traductions de textes arabes

- Ibn aç-Çayrafi, Code de la chancellerie d'Etat, époque fâtimide (Qânoun diwân ar-rasâ'il), Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1913, tome XI, p. 65 suiv.)
- Ibn al-Faqlîh al-Hamadâni, Mokhtasar (traité de géographie) (prêt pour la publication à l'Institut français du Caire)
- Imâd ad-Dîn al Isfâhâni, Al-Fath al-qossi fi'l fath al-Qodsi (reconquête de la Palestine par Saladin)
(prêt pour la publication dans la série des Documents relatifs à l'époque des Croisades, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)

démie des Inscriptions et Belles-Lettres 1941, p. 307 suiv.)

France et Iran (Bulletin du Comité de l'Asie française, 1939)

Les relations franco-persanes depuis leurs origines jusqu'à nos jours
(Publ. de l'Association générale des Persans résidant en France)

E- Art et archéologie

Le Livre des merveilles du monde (manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, supplément persan No. 332, attribué à Ahmad Tousi: Adjâ'ib ol-Makhlouqât); notice sur le manuscrit et reproduction de 20 pages à miniatures, Paris 1944, in-4°.

Les Annales du service archéologique de l'Iran (Bulletin du Comité de l'Asie française, 1937)

Une exposition d'art iranien (Journal des savants, 1938)

L'imagerie populaire de l'Iran (Revue des Arts Asiatiques, 1960, p. 163)

F- Ethnographie et folklore

Croyances et coutumes persanes (Paris 1938, 2 vol. in-8, 533 p.)

Eléments folkloriques (introduction à "Légendes et coutumes afghanes" de Madame R. Hackin, 1952, Paris)

Collaboration à "La civilisation iranienne" Paris 1952, chap. p. 231 305.)

Notes d'ethnographie persane (Revue d'ethnographie et des traditions populaires, 1927, p. 24 suiv.)

Notes sur les Arméniens de Perse (Bull. du Comité de l'Asie française, 1933)

4-LITTÉRATURE ARABE

A- Histoire littéraire

La lecture du nom d'Ibn Moyassar (Journal Asiatique, 1923, p. 329)

- Rachîd od-Dîn, Epître sur les écrits énigmatiques (Risâlè-yè tayy-è zamân) (Mélanges Hrozny, Prague, grand in-8, 6 p.)
- Rachîd od-Dîn, Epître sur la vie future (risâlat ol-hashr) (Mélanges Massignon, Damas, 1957, tome III, p. 151 suiv.)
- Rachîd od-Dîn, Epître sur les nombres (risâlat ol-'adad) (Mélanges Lévi-Provençal, II, p. 649)
- Hâfiz, Vingt poèmes (Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger, 1932)
- Sélim I^{er} en Syrie (extrait de la Chronique d'Idris Bitlisi) (Mélanges René Dussaud, Paris 1938, p. 766, suiv.)
- Arifi, La balle et le maillet (Gouy vè tchowgân), notice et extraits (Journal Asiatique, 1933, p. 137)
- Un diplôme indo-persan (*in* H.Martineau, "Le général Perron", p.65)
- Les notes sur l'Egypte et les entretiens de Zaïn ol-Abidin Chirvâni (extraits du Boustân os-siyâha) (Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Mélanges Maspero, 1935, tome III. p. 105 suiv.)
- Le voyage de Farhad-Mirza (Turquie-Egypte-Hedjaz) (Mélanges E.F. Gautier, Alger 1935, p. 348 suiv.)
- La lettre à l'Académie Iranienne de S.A. Mohammad Ali Foroughi (Revue des Etudes Islamiques, 1939, p. 15 suiv.)
- Le 2^{ème} Congrès musulman général des femmes d'Orient (d'après les journaux de l'Iran) (Revue des Etudes Islamiques, 1933, 100 p.)

D- Histoire de l'Iran

- Collaboration à "La civilisation Iranienne" (Paris 1952, p. 32, 120, 131, 164, 168, 212)
- Reconstitution d'une aristocratie iranienne (VIII^e -XI^e s.) (Unesco: Cahiers d'histoire mondiale, 1954, I, p. 815 suiv.)
- Iran nach dem Mongoleneinfall (*in*: Alexander Randa, "Handbuch der Weltgeschichte", 1954, in-8, t. I, p. 1094 suiv.)
- Lettres d'un sultan du Kharezm (Takich) (Compte-rendus de l'Aca-

B- Editions et traductions de textes

- Contes en persan populaire, recueillis et traduits (Paris, Journal Asiatique, 1925, p. 235 suiv.)
- Ibn Ghazi de Malatya, Le Jardin des Esprits (Rowzat ol-'oqoul), 1^{ère} partie (Publ. Société des Etudes Iraniennes, No. 14, 1938)
- Ordonnance rendue par le prince ilkanien Ahmad Djalâir en faveur du cheikh Sadr od-Dîn (Journal Asiatique, 1938, p. 465 suiv.)
- Quinze poésies de Qâsim ol-Anwâr (Mélanges Rypka, Prague 1956)
- Le Divân de Djahân-Khatoun (choix de poésies) (préparé pour la publication)

C- Traductions de textes

- Anthologie persane (Paris 1950, 400 p. in-8)
- Collaboration à la traduction de Z.A. Safa, Gendj-è Sokhan (sous presse)
- Asadi, Le Livre de Gerchasp, tome II (le premier traduit par Cl. Huart), Publications de l'Ecole des Langues Orientales, 1950, in-8, 23 et 293 p.)
- Avicenne, Le Livre de Science (Dânesh-nâmè), en collaboration avec M. Aghena (Paris, 2 vol. 1955-1958, in-12, 240 et 276 p.)
- Gorgâni, Le Roman de Wis et Râmin, (Paris 1959, in-8, 478 p.)
- Djâmi, Le Bêhâristân (Paris 1925, in-12, 233 p.)
- Abou'l-Maâli, L'exposé des religions (Bayân ol-adyân) (Revue de l'histoire des religions, 1926, p. 17 suiv.)
- Khayyâm, Le Nowrouz-nâmè (Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, 1937, p. 238 suiv.)
- Le sultan seldjukide Kaykobad Ier et l'Arménie (extrait au Seldjuk-nâmè d'Ibn Bibî) (Revue des études arméniennes, 1929, p. 113 suiv.)
- Les poésies lyriques de Djalâl od-Dîn Roumi (notice et traduction de 20 poésies (Revue: Hermès, 1939)

- La littérature de la Perse (Memento Larousse, 1936)
- Les littératures de l'Iran (Encyclopédie "Clartés", Paris 1960, in-8, fascicule 15420, 10 p.)
- L'humanisme et l'Iran (Association Guillaume Budé, "Lettres d'humanité" Paris, tome II, p. 102 suiv.)
- Collaboration à "La civilisation Iranienne" (Paris 1952, in-8, chapitres p. 183-194, 215, 221)
- La littérature persane représente-t-elle un renouvellement de l'Islam? (Université de Bordeaux, Symposium, 1956)
- Aspects du pèlerinage à La Mecque dans la poésie persane (Mélanges Fr. Cumont, Bruxelles 1936, p. 859 suiv.)
- Le millénaire de Firdousi (Revue des Etudes Islamiques, 1934, p. 393 suiv.) (Relation du Congrès et des cérémonies de Téhéran)
- Le millénaire de Firdousi (Revue: Le monde moderne, Paris 1934)
- Le millénaire d'Avicenne (discours prononcé à la séance solennelle des cinq Académies de l'Institut de France, Paris, in-8, 12 p.)
- Du genre littéraire "Débat" en arabe et en persan ("Cahiers de civilisation médiévale" de l'Université de Poitiers)
- Manoutchehri (Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de l'Université d'Alger, 1935, p. 213 suiv.)
- La poésie classique de l'Iran (Paris, revue "Iggdrasil", in-4, 1938, No. 3)
- Le poète iranien Baba Tâhir (Même revue, 1937, No.10)
- Nizâm ol-Molk (brochure, 1931)
- Les versions persanes des contes d'animaux (in "L'âme de l'Iran", Paris, in-12)
- La littérature persane d'aujourd'hui (Revue: Cahiers du Sud, 1935, p. 122 suiv.)
- Introduction au "Recueil de nouvelles" de Djamalzadeh (Paris 1959)
- La survie des héros iraniens (Paris, Mélanges Jamati, 1956)
- L'Anis ol-aqîlîn de Mîr Qâri Gilâni (A locust's leg; Studies in honour of S.H. Taqizadeh, 1962, p. 171)

LISTE DES PUBLICATIONS DE M. HENRI MASSÉ

1- GÉNÉRALITÉS

L'Orientalisme (discours prononcé à l'Association des Anciens du Collège de Lunéville), une brochure, 1935.

Vers un humanisme méditerranéen (La Revue du Caire, 1955) (Sur l'évolution des études relatives à l'Orient).

Allocutions de présidence à la Société Ernest Renan (Paris, janvier et décembre 1959);
(Renan et l'histoire des religions; avenir de cette science).

2- QUESTIONS D'ENSEIGNEMENT

L'Institut d'Etudes Iraniennes (Annales de l'Université de Paris, 1947)

Le persan à l'Ecole Nationale des Langues Orientales (langue et philologie persanes)

(Volume: Le cent-cinquantième de l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes, in-4°, 1948, p. 57 suiv.)

3- IRAN

A- Histoire littéraire

Essai sur le poète Saadi, suivie d'une bibliographie (Paris 1919, 271 et 57 p., in-8).

Les épopées persanes: Firdousi et l'épopée nationale (Paris 1935, 304 p. in-12).

membre du Conseil de la Société Asiatique de Paris (1939); vice-président de cette Société (depuis 1951);
membre associé de l'Académie Arabe de Damas (1924/1342).
membre associé de l'Académie Iranienne Ferhengestân (1938/1316);
membre de l'Institut de France (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1940).

MISSIONS

1. En Iran, 1922-1923 (Ministère de l'Education Nationale);
2. En Iran, 1931-1932 (Ministère de l'Education Nationale);
3. En Iran, 1934 (Ministère de l'Education Nationale);
4. En Iran et au Levant, 1937 (Ministère des Affaires Etrangères);
5. En Egypte, 1959 (Ministères des Affaires Etrangères et de l'Education Nationale).

CONGRÈS

Millénaire de Ferdowsi, Tehran 1934, (secrétaire du Congrès).
Délégué du Ministère de l'Education Nationale au Congrès des Orientalistes, Rome (1935);
Congrès de l'histoire des religions, Bruxelles (1935);
Congrès des Orientalistes, Istanbul (1951);
Congrès Avicenne, Tehran (1954);
Congrès des Orientalistes, Cambridge (1954).

BIOGRAPHIE DE M. HENRI MASSÉ

Licencié ès-lettres;
diplômé de l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes (langues arabe, persane, turque);
élève à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes (sanskrit, ancien iranien, religion islamique);
membre de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (1911-1914);
militaire (guerre de 1914);
docteur ès-lettres (1920);
chargé d'un cours de littératures arabe et persane à la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger (1919);
professeur sans chaire à cette Faculté (1921);
professeur titulaire à cette Faculté (1923);
chargé d'un cours de sociologie musulmane à cette Faculté (1923);
assesseur du Doyen de cette Faculté (1924);
professeur honoraire de cette Faculté (1934);
membre du jury de l'agrégation d'arabe (1921 à 1927, puis 1929 et 1931);
professeur de langue persane à l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes (1927);
chargé du cours d'histoire de l'Iran à cette Ecole (1938);
administrateur-adjoint de cette Ecole (1938);
administrateur de cette Ecole (1948-1958);
administrateur honoraire de cette Ecole (1959);
professeur invité par l'Université du Caire, Guizeh (enseignement de littérature persane, année 1955);

élèves, ses collègues, ses amis...; en un mot si attirant et si vénérable à la fois grâce à ses hautes qualités de cœur et d'esprit.

Henri MASSÉ a fait plusieurs voyages dans le pays de sa prédilection, le premier datant d'il y a environ quarante ans. Il y a toujours trouvé le meilleur accueil. Les Iraniens lui ont témoigné, plus d'une fois, leur déférence, leur sympathie et leur reconnaissance, sentiments dont les hautes distinctions qu'il a reçues_Nichan é Elmi, Nichan é Danèche, Nichan é Homayoun, Nichan é Tadj, le titre de Professeur Emérite de l'Université de Téhéran, la qualité de membre de l'Académie iranienne..._ont été, notamment, l'expression.

Aujourd'hui, nous prions le Professeur Henri MASSÉ de bien vouloir trouver en ces Mélanges une nouvelle marque de sentiments analogues_exprimés cette fois d'une commune voix par les Iraniens, les érudits et les Orientalistes, ses éminents collègues, à son égard, et de nous obliger tous en les acceptant.

Dr. Ali-Akar Slassi

Recteur honoraire de l'Université de Téhéran,
Doyen de la Faculté des Lettres.

PRÉFACE

Ces Mélanges constituent un hommage rendu par leurs auteurs, par l'Université de Téhéran et, plus particulièrement, par la Faculté des Lettres de cette ville, à l'éminent iranisant Henri MASSÉ, à l'occasion de son 75^{ème} anniversaire.

Le jour où, au cours d'une réunion officielle des professeurs de la Faculté des Lettres, nous suggérions l'idée de cette initiative, celle-ci fut approuvée à l'unanimité des voix et avec un enthousiasme sans précédent. Il en fut de même lorsque la question fut portée, pour confirmation, devant le Conseil de l'Université.

Les Orientalistes, informés de cette décision, nous exprimèrent leurs félicitations et nous firent parvenir des articles pour les Mélanges, et cela avec un empressement vraiment touchant.

Cet empressement ainsi que l'enthousiasme mentionné plus haut, le lecteur les comprendra aisément lorsqu'il aura parcouru la longue liste des travaux et publications du Professeur Henri MASSÉ. C'est une vie tout entière qui est consacrée et avec quel amour! à la langue, à la littérature et à la culture de l'Iran. Par l'enseignement d'histoire littéraire qu'il avait inauguré à la Faculté des Lettres d'Alger, puis par son enseignement et son activité administrative à Paris, Henri MASSÉ s'est montré constamment animateur, excitant la curiosité des étudiants et inspirant à plusieurs d'entre eux (qui sont parvenus à la maîtrise) le désir de poursuivre des études d'orientalisme.

Ajoutez à l'importance de l'œuvre le charme de l'homme, de ce professeur distingué, ancien Administrateur de l'Ecole des Langues Orientales vivantes de Paris, membre de l'Institut de France..., si simple dans ses manières, si modeste, si bon pour ses

MÉLANGES

D'ORIENTALISME

OFFERTS A

HENRI MASSÉ

ANCIEN ADMINISTRATEUR DE L'ÉCOLE NATIONALE
DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
DE PARIS

MEMBRE DE L'INSTITUT DE FRANCE

A L'OCCASION DE SON 75^{ÈME} ANNIVERSAIRE

TÉHÉRAN
IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ
1963

MÉLANGES

HENRI MASSÉ



Professeur Henri Massé

Permettez-moi, monsieur le Professeur, en même temps que d'exécuter ma haute mission, d'être l'interprète de l'amitié et de la reconnaissance de tout le peuple iranien, et de vous souhaiter au nom de l'Iran, au nom de tous les amis présents et au nom de moi-même, une longue vie, une bonne santé, et une réussite encore plus totale dans votre admirable et haute tâche.

Mais les peuples ont toujours été sensibles aux vrais actes de noblesse et de générosité, et le peuple iranien, héritier de tant de richesse d'esprit et de culture, a toujours été parmi les premiers dans cette manifestation de reconnaissance envers les vrais artisans de la culture. Quelle preuve pourrais-je mieux avancer que ce fait, que le grand Souverain de l'Iran, lui-même le seul Roi-Ecrivain dans l'histoire des Monarchies, a daigné, dans la magnifique tradition séculaire des Cours de Perse, exprimer aujourd'hui Sa Haute Appréciation de l'œuvre de notre grand maître et ami, M. le Professeur Henri Massé?

génie du Bien dans la Mithologie Persane, n'est pas toujours vainqueur dans ses combats avec Ahriman, le génie du Mal.

génie du Bien dans la M thologie Persane, n'est pas toujours vainqueur dans ses combats avec Ahriman, le génie du Mal.

Mais les peuples ont toujours été sensibles aux vrais actes de noblesse et de générosité, et le peuple iranien, héritier de tant de richesses d'esprit et de culture, a toujours été parmi les premiers dans cette manifestation de reconnaissance envers les vrais artisans de la culture. Quelle preuve pourrais-je mieux avancer que ce fait, que le grand Souverain de l'Iran, lui-même le seul Roi-Ecrivain dans l'histoire des Monarchies, a daigné, dans la magnifique tradition séculaire des Cours de Perse, exprimer aujourd'hui Sa Haute Appréciation de l'œuvre de notre grand maître et ami, M. le Professeur Henri Massé?

Permettez-moi, monsieur le Professeur, en même temps que d'ex cutter ma haute mission, d'être l'interprète de l'amit  et de la reconnaissance de tout le peuple iranien, et de vous souhaiter au nom de l'Iran, au nom de tous les amis présents et au nom de moi-même, une longue vie, une bonne santé, et une réussite encore plus totale dans votre admirable et haute tâche.

génie du Bien dans la Mithologie Persane, n'est pas toujours vainqueur dans ses combats avec Ahriman, le génie du Mal.

Mais les peuples ont toujours été sensibles aux vrais actes de noblesse et de générosité, et le peuple iranien, héritier de tant de richesse d'esprit et de culture, a toujours été parmi les premiers dans cette manifestation de reconnaissance envers les vrais artisans de la culture. Quelle preuve pourrais-je mieux avancer que ce fait, que le grand Souverain de l'Iran, lui-même le seul Roi-Ecrivain dans l'histoire des Monarchies, a daigné, dans la magnifique tradition séculaire des Cours de Perse, exprimer aujourd'hui Sa Haute Appréciation de l'œuvre de notre grand maître et ami, M. le Professeur Henri Massé?

Permettez-moi, monsieur le Professeur, en même temps que d'exécuter ma haute mission, d'être l'interprète de l'amitié et de la reconnaissance de tout le peuple iranien, et de vous souhaiter au nom de l'Iran, au nom de tous les amis présents et au nom de moi-même, une longue vie, une bonne santé, et une réussite encore plus totale dans votre admirable et haute tâche.

L'œuvre propre de Monsieur Massé, commence dès avant la première guerre mondiale, du temps où il apprenait le persan ancien chez Le Prof. Antoine Meillet, et le persan moderne chez Clément Huart. Son premier grand travail sur l'Iran paraît en 1919 sous le titre de "Essai sur Saadi", livre qui est encore aujourd'hui une des meilleures sources d'étude sur le grand poète persan. Depuis, il a fait paraître une belle étude sur Ferdowsi, une magnifique "Anthologie Persane", une vaste étude en deux volumes sur les coutumes et croyances persanes, formant un des documents les plus précieux sur le folklore iranien et des admirables traductions du Baharestan de Jami, du Livre des Sciences d'Avicenne, de Garchasb-Nameh d'Assadi, dont les deux premiers chapitres avaient déjà été traduits par Clément Huart, de "Vis et Ramine" de Gorgani. Une traduction de Khosrow et Chirin de Nezami, et de Gandjé-Sokhan (Trésor des Lettres) de Monsieur Safa, ce dernier en collaboration avec Messieurs Lazard et Lescaut, est en cour sous le patronnage de l'Unesco.

Monsieur le Prof. Massé, qui est de longue date membre honoraire de l'académie Persane, a assumé presque trente années durant, depuis 1930 à 1958, la chaire de langue persane à l'Ecole des Langues Orientales de Paris. Il est commandeur de l'ordre Persane Tadj et de l'ordre de l'Education Nationale. Il a fait de longs séjours en Iran, dont le premier en 1926, et le dernier il y a cinq ans, pendant les fêtes du Millénaire d'Avicenne. Et nous espérons avoir le plaisir de le voir encore une fois parmi nous l'année prochaine, si son état de santé lui permet d'accepter l'invitation de l'Université de Téhéran, à l'occasion de son soixant-quinzième anniversaire.

Voici en résumé les différentes étapes d'une vie glorieuse, puisque toute consacrée à la noble et haute tâche de servir la culture et la pensée, et cela, dans un monde trouble où, hélas, l'Ourmozd, le

iraniennes. L'œuvre de Monsieur Massé, ses études approfondies sur la Perse, ses traductions de nos chefs-d'œuvres littéraires, et d'innombrables articles écrits par lui depuis près d'un demi siècle, ont, non seulement eu une part toute primordiale dans la connaissance que le peuple français a acquis de notre culture et de nos lettres, mais encore les ont fait connaître dans tout le monde occidental.

L'orientalisme français, peut-être le premier en date dans toute l'Europe, puisqu'il commence dès le 18ème siècle avec la magnifique traduction du livre sacré des anciens Perses "Avesta" par Anquetil-Duperron, et la fondation de l'école d'enseignement de la langue persane à Paris en 1795, a toujours été particulièrement favorable et utile à notre pays, et nous n'oublierons jamais les noms glorieux d'André du Ryer, de Jules Mohl, inoubliable traducteur du Chahnameh, de Garcin de Tassy, du Comte de Gobineau, de Nicolas, de Barbier de Meynard, de Darmesteter, de Clément Huart, de Baron Demaison, de Bricteux, de René Grausset, et ceux des grands iranologues français contemporains, dont je cite leurs noms par ordre alphabétique: Mrs. Aubin, Benveniste, Corbain, Lazard, Massignon, Père de Menace, Virolland, sans parler de tant d'autres amis dévoués de la culture persane.

Les plus grandes œuvres de notre littérature classiques ont presque toutes été traduites depuis plus de trois siècles en français, à commencer par la traduction du Golestan de Saadi en 1634, par André du Ryer, pour aboutir à la belle traduction de Vis et Ramine par M. Massé. Et entre temps, les plus grands hommes de lettres français n'ont cessé, de leur part, d'enrichir ce trésor par leurs œuvres précieuses, en poème et en prose, parmi lesquels il me suffirait de citer les noms de Corneille, de Racine, de Voltaire, de Montesquieu, de Chateaubriand, de Victor Hugo, de Michelet, de Leconte de Lisle, de Pierre Loti, de la Comtesse de Noailles.

**DISCOURS DE M. CHAFA, Conseiller culturel
de la Cour Impériale de l'Iran, PRONONCÉ A LA
REUNION DU 27 NOVEMBRE 1961, AU CERCLE
INTERALLIE, EN L'HONNEUR DE M. LE
PROFESSEUR HENRI MASSÉ.**

Excellences, Mesdames, Messieurs,

Rarement il m'a été donné, au cours de ma carrière, d'avoir à accomplir une mission aussi agréable que celle d'aujourd'hui. Non seulement parce que cette réunion me donne l'occasion d'exprimer la reconnaissance profonde de tout le peuple iranien envers un ami fervent et dévoué, en même temps que ses souhaits les plus sincères pour le soixante-quinzième anniversaire de Monsieur le Professeur Henri Massé, mais aussi, et surtout, parce que j'ai la conviction, par cette même occasion d'être l'interprète de l'hommage que le peuple iranien désire rendre à toute la magnifique culture française et plus particulièrement à tout ceux qui ont consacré leur vie à étudier les différents aspects de notre culture et civilisation plusieurs fois millénaires, et de rapprocher par là même les vastes cultures françaises et persanes.

Cette reconnaissance nationale dont je viens de parler a trouvé l'occasion de se manifester aujourd'hui même de la plus éloquente manière, puisque mon Auguste Souverain Sa Majesté a daigné me charger d'exprimer, au cours de cette réunion, sa haute appréciation des précieux et incomparables services rendus depuis 40 ans par Monsieur le Professeur Henri Massé aux lettres et à la culture