

(NEC)
PJ7750
.A55
Z65
1950

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

IBRAHIM KEILANI

Docteur ès-Lettres de l'Université de Paris
Chargé de cours à la Faculté des Lettres de Damas

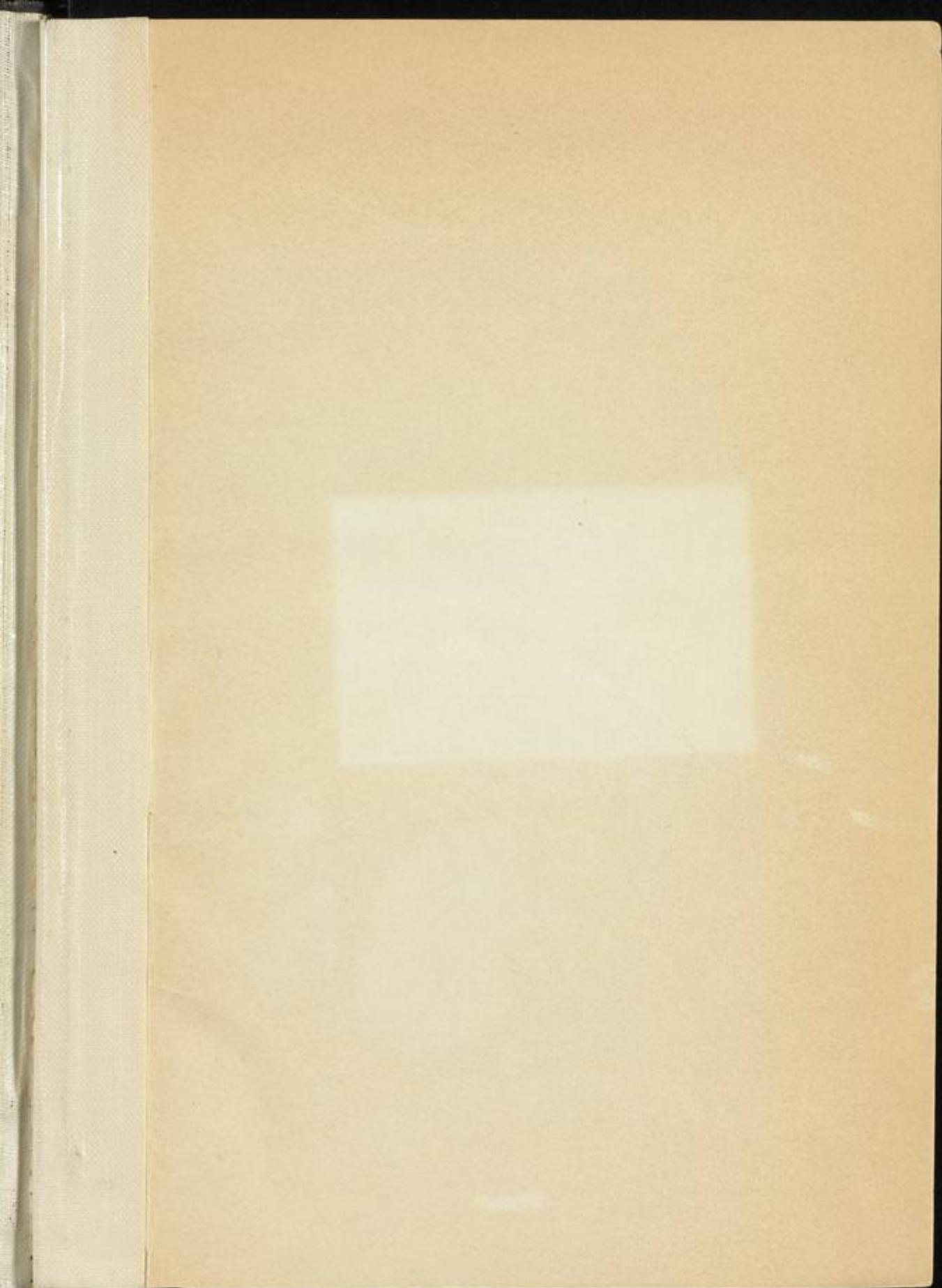
ABŪ ḤAYYĀN AT-TAWHĪDĪ

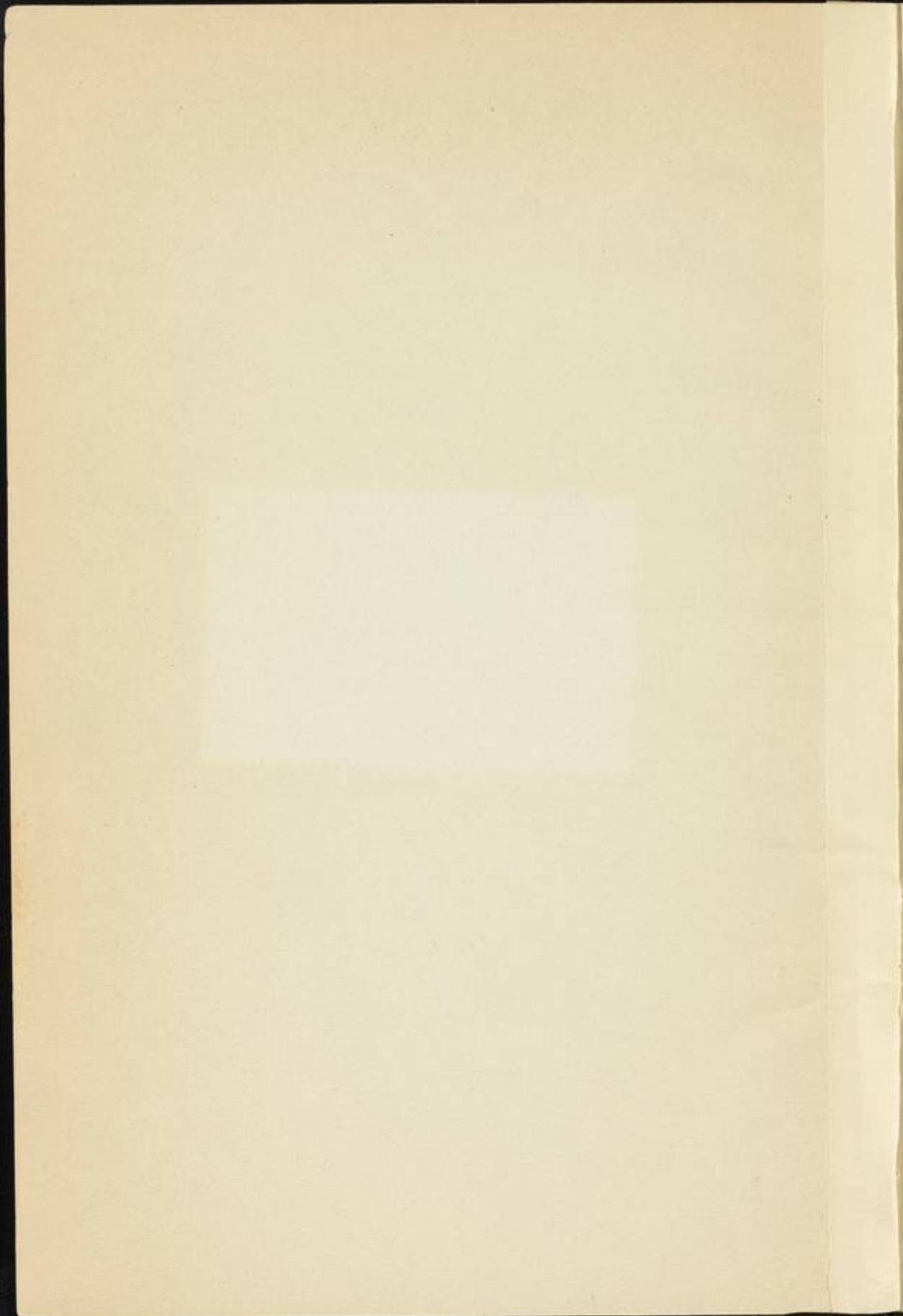
ESSAYISTE ARABE DU IV^e S. DE L'HÉGIRE (X^e S.)

Introduction à son œuvre

BEYROUTH
1950

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY





INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

كَيْلَانِي

IBRAHIM KEILANI

Docteur ès-Lettres de l'Université de Paris
Chargé de cours à la Faculté des Lettres de Damas

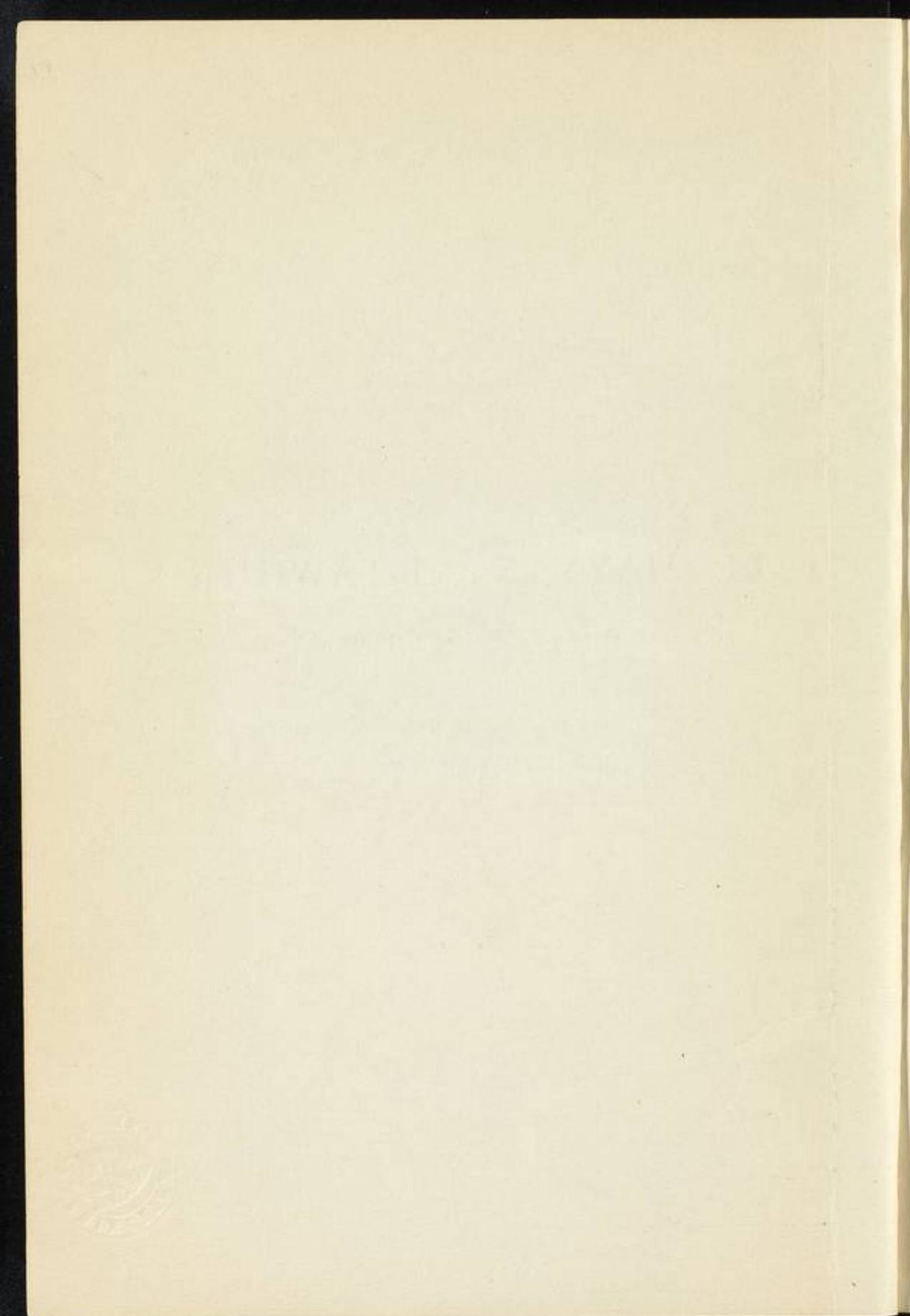
ABŪ ḤAYYĀN AT-TAWḤĪDĪ

ESSAYISTE ARABE DU IV^e S. DE L'HÉGIRE (X^e S.)

Introduction à son œuvre

BEYROUTH
1950





A

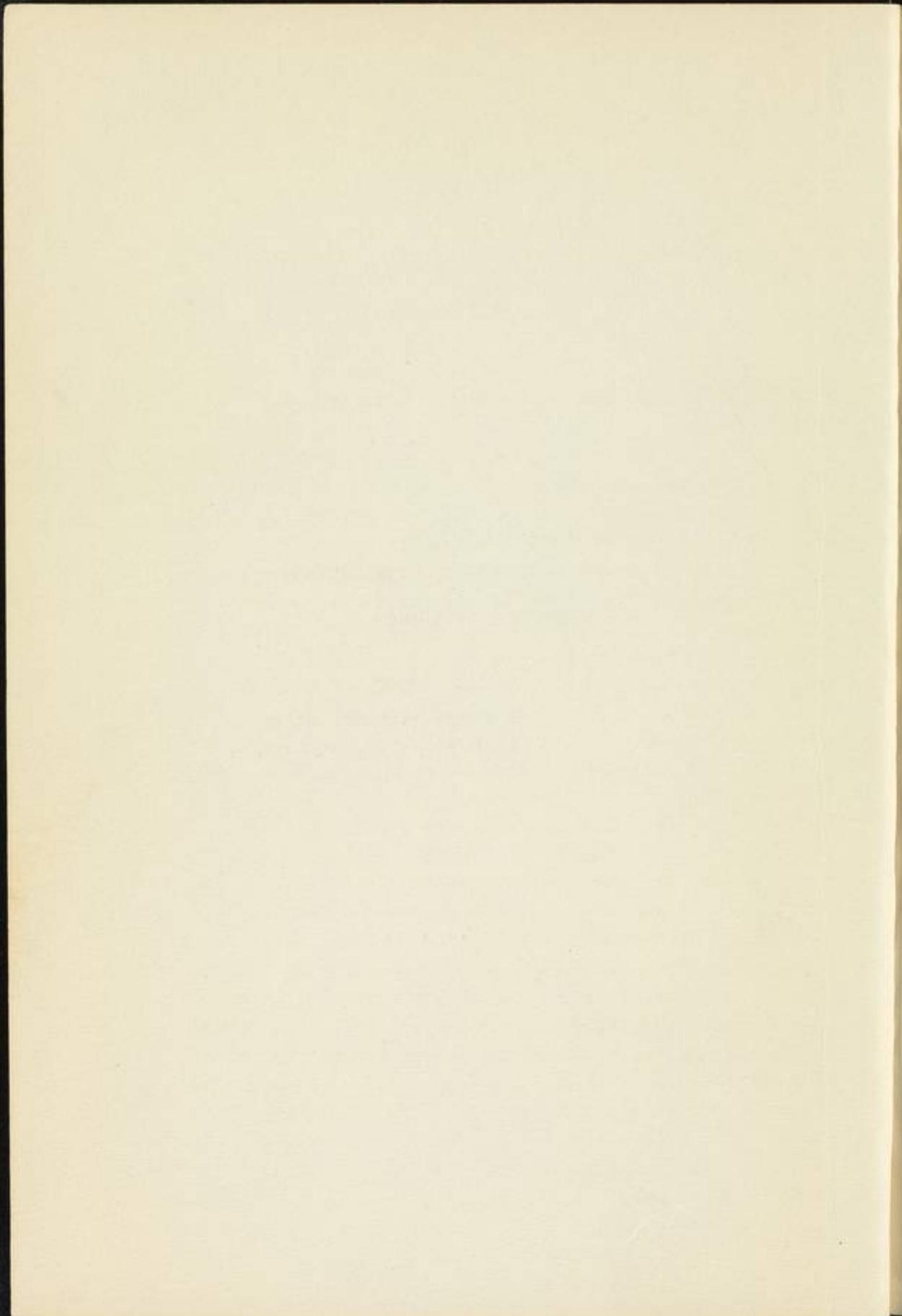
Monsieur MARCEL FORT
Secrétaire-Général de la Mission Laïque Française
en témoignage de gratitude

I. K.

Directeur des études arabes
au Lycée Franco-Arabe de Damas

11-21-50 Institut Français de Damas.

2276
.8968
.757
.11



AVANT-PROPOS

Le présent travail est une introduction à la vie et à l'œuvre de Tawhīdī.

Nous n'avons pas prétendu, dans le cadre restreint de cette monographie, présenter une étude complète et approfondie de la vie et de l'œuvre de Tawhīdī, mais seulement offrir au lecteur une vue d'ensemble qui lui en fasse sentir la richesse et la variété.

Dans un premier chapitre, nous avons essayé de présenter une biographie de Tawhīdī, tentant, non sans difficultés, d'apporter quelque lumière sur son origine obscure, et de retracer ses relations avec les grands personnages de son temps, tels que Al-Muhallabī, Aṣ-Ṣāhib b. 'Abbad, Ibn al-'Amīd, Ibn Sa'dān et Ibn al-'Ārid. Ces relations qui nous permettent de situer Tawhīdī dans le temps et dans l'espace et nous renseignent sur sa formation et son tempérament en même temps qu'elles nous dévoilent, çà et là, les circonstances qui ont amené l'auteur à composer ses ouvrages ; les maîtres qui ont eu sur sa formation intellectuelle et morale une influence décisive ; ainsi Abū Sulaymān as-Siġistānī et Abū Sa'īd as-Strāfī furent-ils l'objet d'une attention particulière. Dans cette entreprise, nous nous sommes heurtés à diverses difficultés.

Les premières tiennent au passé : les contemporains de Tawhīdī furent injustes à son égard ; il semble que l'auteur ait été victime d'une fatalité qui amenait les autres soit à négliger son œuvre, soit à la combattre avec virulence. Tous ceux qui ont parlé de lui — le génial Yāqūt mis à part — montraient en effet dans leur jugement une partialité évidente due à des

préjugés de nature religieuse, dogmatique ou sentimentale. Cette documentation insuffisante et éminemment sujette à caution nous a empêché de donner à la dernière partie de ce chapitre toute la cohérence désirée.

D'autres difficultés sont inhérentes à la nature intellectuelle de Tawhīdī. Celui-ci avait un tempérament de dilettante. Appartenant à l'école de Ġāhiz, il fit montre, comme son maître, d'un esprit encyclopédique qui embrassait toutes les branches du savoir mais n'en approfondissait aucune ; tour à tour linguiste, grammairien, philosophe, logicien, érudit, il ne donne jamais à l'expression de sa pensée la précision, la clarté et la rigueur que souhaiterait de trouver quiconque entreprend d'exposer le développement des idées de Tawhīdī. L'ouvrage des Muqābasāt est un exemple frappant de ce chaos.

Enfin, dernière difficulté, les sources de la biographie de Tawhīdī sont très pauvres. Aussi avons-nous dû chercher nos informations dans les ouvrages mêmes de Tawhīdī édités ou encore manuscrits.



Pour pénétrer un auteur, dit-on, il faut comprendre sa vie ; pour le goûter il faut lire ses plus belles pages, et pour le connaître intellectuellement il faut analyser ses livres.

Les œuvres de Tawhīdī ont fait l'objet d'un second chapitre. Notre essayiste a laissé une œuvre abondante et variée qui comporte, selon Yāqūt, des ouvrages littéraires, philosophiques, mystiques, polémiques et des écrits de contenu incertain. Malheureusement peu de ces ouvrages sont parvenus jusqu'à nous, soit qu'ils aient été détruits par Tawhīdī lui-même, au cours d'une mémorable crise de colère, soit que nous n'en ayons plus trace.

Nous avons cru devoir présenter une analyse plus ou moins détaillée, selon l'intérêt qu'offre chacun d'eux — de ceux dont nous disposons actuellement.

*
* *

La personnalité de Tawhīdī a ensuite retenu notre attention. Faire le portrait de cet auteur aux aspects étranges et souvent sympathiques était chose aisée pour la simple raison que Tawhīdī est un écrivain subjectif jusque dans ses écrits les plus abstraits. Il y a chez lui, plus que chez tout autre, une relation étroite entre l'homme et l'œuvre. Presque à chaque page le lecteur est frappé par l'impression de tristesse qui s'en dégage, une tristesse amère et blasphématoire qui est le reflet d'une âme accablée par le poids de la vie et des vicissitudes matérielles de l'existence. Ce caractère s'explique, à notre avis, d'abord par le tempérament de l'auteur à la sensibilité excessive, puis par son incapacité à atteindre le bonheur et le bien-être. L'éternelle poursuite de rêves irréalisables a fait de Tawhīdī un être sujet à des crises d'indignation et à des mouvements brusques de colère qui le mettaient aux prises avec ses contemporains et l'obligeaient à vivre dépaysé parcourant « les villes comme un mendiant », s'exposant à de pénibles traversées, se heurtant à des portes fermées, à des sourcils froncés, à des mains clouées par l'avarice, à des âmes viles et basses. En proie à un profond pessimisme, Tawhīdī s'est senti perdu au milieu de la société, incompris, méconnu, réduit à l'impuissance, sans espoir de rencontrer jamais la moindre sympathie de la part des autres : une telle attitude explique, à notre avis, ses haines, ses méfiances, ses attendrissements qui constituent le côté pathétique de son esprit.

*
* *

Au problème des rapports de Tawḥīdī avec ses contemporains se rattache celui de son athéisme, ou zandaqa, dont on l'a fréquemment accusé et que les chroniqueurs et les biographes invoquèrent à plusieurs reprises pour justifier ses disparitions soudaines dans les moments critiques de son existence. Cette accusation devait survivre à Tawḥīdī ; les rivaux et les jaloux trouvaient sur le vaste plan de la zandaqa un terrain favorable à leurs attaques. Ne l'a-t-on pas assimilé aux deux plus grands athées de l'Islam : Ibn ar-Rāwandī et Abū-l-'Alā' al-Ma'arrī ? et même considéré comme plus dangereux qu'eux, en raison de son « hérésie cachée ».

Nous avons cru pouvoir expliquer cette accusation par deux causes : le soufisme et le mu'tazilisme de Tawḥīdī.

Le soufisme, en effet, par sa doctrine de l'amour divin et de l'identification avec Dieu, qui s'écarte de l'orthodoxie et tend vers le panthéisme, éveilla de bonne heure l'hostilité des milieux conservateurs qui reprochèrent à notre auteur de « développer la méditation aux dépens de la prière orale, et de convoiter pour l'âme un état d'amitié permanente avec Dieu, la dispensant désormais des observances légales ».

As-Subkī, l'auteur des Ṭabaqāt as-šāfi'īya est le premier qui attribue au soufisme de Tawḥīdī l'origine de l'accusation de zandaqa. Tawḥīdī était de fait l'auteur d'un ouvrage aujourd'hui perdu sur le pèlerinage spirituel au cas d'impossibilité du pèlerinage légal, dont le titre même évoque la doctrine du grand Ḥallāḡ.

Le mu'tazilisme fut le second prétexte mis en avant par les ennemis de Tawḥīdī pour le taxer d'hérésie. On sait que ces rationalistes qu'étaient les mu'tazilites « représentent contre les champions de la tradition et souvent du fanatisme l'esprit de libre examen et la tolérance religieuse ». Leur concept de ṭa'tīl, leur négation de la prédestination, leur théorie relative à la création du Coran et au libre arbitre, leur conception de la

connaissance et de la révélation, enfin leur attitude peu déférente à l'égard du hadith, leur conception de l'Imamat sont autant de graves problèmes qui les rendaient suspects à l'orthodoxie.

Tawhīdī, nous le savons, fut un mu'tazilite de l'école de Ġāhiz; il se distingua même, dit-on, par une conception particulière du tawhīd, qui le fit accuser de ta'ṭīl et par conséquent d'hérésie. Son épître sur l'Imamat, qui illustre la thèse mu'tazilite, ne le rendait pas moins suspect dans les milieux conservateurs dont il s'attirait la colère et la haine.

*
*
*

Tawhīdī a vécu au IX^e siècle de l'Hégire, époque de désagrégation politique et sociale, mais aussi de renaissance et de floraison intellectuelles. Cette renaissance est en grande partie due aux intenses activités nées de l'apport culturel et scientifique des éléments étrangers d'une part, et d'autre part, à la maturité intellectuelle héritée des deux siècles précédents, siècles qui auraient connu dans le domaine de l'art d'écrire de grands prosateurs tels 'Abdul-Hamīd al-Kātīb, son disciple Ibn al-Muqaffā', le grand Ġāhiz.

Tawhīdī en tant que prosateur est un artiste en parfaite possession des éléments de son art. Il est doué d'une sensibilité aiguë et d'une vive intelligence; sa prose soignée, dénuée d'affectation, sans ornements superflus, sans déchet ni vaines recherches, réalisant l'harmonie entre le fond et la forme, traduit fidèlement le tempérament et l'activité intense de l'esprit de l'auteur.

*
*
*

Par ses qualités de prosateur, Tawhīdī se range dans la ligne de Ġāhiz, dont les œuvres constituaient sa plus substantielle nourriture. A un siècle de distance, il semble que c'est Ġāhiz

qui ait préparé le futur Tawhīdī. Une comparaison entre le maître et le disciple s'imposait dans notre travail, aussi avons-nous tenté de souligner les points communs comme les traits particuliers qui distinguent l'œuvre de Tawhīdī et lui confèrent un caractère original. Nous terminons par quelques mots sur l'art du portrait littéraire et du comique, genres dans lesquels Tawhīdī, par ses talents de prosateur et ses qualités de psychologue, s'est révélé un des plus grands maîtres.

*
* *

Il est de mon devoir au seuil de ce travail d'exprimer toute ma gratitude à MM. Louis Massignon, Professeur au Collège de France, qui a bien voulu nous guider dans notre travail, et Régis Blachère, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, qui s'est intéressé à cette étude avec la sympathie d'un ami et la bienveillance d'un maître.

Je suis particulièrement reconnaissant à M. Henri Laoust, Directeur de l'Institut Français de Damas qui n'a jamais cessé de contribuer à l'essor du mouvement intellectuel de mon pays et de prodiguer à la jeunesse syrienne ses précieux conseils et ses encouragements, et qui a bien voulu assurer l'édition de cette étude dans la collection de l'Institut.

Je tiens en terminant à remercier mon ami M. Nikita Elisséeff, Secrétaire-Général, ainsi que M. Dominique Sourdel Pensionnaire de l'Institut pour l'aide qu'ils ont bien voulu m'apporter dans l'édition du texte de ce travail.

Damas, le 15 avril 1950

I. K.

BIBLIOGRAPHIE

AHLWARDT (W.): *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin, 1891.

AL-ĀMILĪ: *Al-Miḥlāt*. Le Caire, 1329.

AMIN (A.): *Zohr al-Islām*. Le Caire, 1364/1945.

AL-AŠĀRĪ: *Maqālāt al-Islāmiyīn*, 2 vol. Istanbul, 1929-30.

AL-ĀSĀLĀNĪ: *Lisān al-Mizān*. Haydarabad, 1331.

AL-BAĠDĀDĪ (AL ḤATĪB): *Tārīḥ Baġdād*. Le Caire, 1931, 14 vol.

BAḤĀ'Ī (A.): *Maḥāli' al-Budūr fī manāzil as-Surūr*, 2 vol. Le Caire, 1300.

BAUDELAIRE (Ch.): *L'art romantique*. Paris, 1931.

AL-BAYHAQĪ (Zahīr ad-Dīn): *Tattimat Šiwān al-ḥikma*. Lahore, 1351.

BERGSON (H.): *Le rire*. Paris, 1924.

BLACHÈRE (R.): *Abou-t-Tayyib al-Motanabbi* (Essai d'histoire littéraire). Paris 1935.

BOER (T.-Y. de): *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1801 (Traduction arabe par Abū Rīda. Le Caire, 1937).

BROCKELMANN (C.): *Geschichte der arabischen Litteratur.*, 5 vol., Leiden 1937, 1938, 1942, 1943, 1949.

CARRA DE VAUX: *Les Penseurs de l'Islam*, 5 vol. Paris, 1926.

AD-ḌAHABĪ: *Mizān al-Itidāl fī naqd ar-riḡāl*, 3 vol. Le Caire, 1325.

DEIF(A) *Essai sur le lyrisme et la critique littéraire chez les Arabes*. Paris, 1917.

Encyclopédie de l'Islam. Leyde, 1913.

AL-ĠĀḤIḌ: *Al-Bayān wat Tabḡīn*, 3 vol. Le Caire, 1932.

AL-ĠĀḤIḌ: *Al-Buḥalā'*. Le Caire, 1938.

AL-ĠĀḤIḌ: *Al-Ḥayawān*, 2 vol. Le Caire, 1906.

- AL-ĞĀHIZ : *Mağmū' Rasā'il*. Le Caire, 1324.
- GIBB (H. A. R.): *Arabic literature, an Introduction*. Londres, 1926.
- GOLDZIEHER (I.): *Le dogme et la loi de l'Islam* (Traduction française de F. Arin. Paris, 1920).
- HAGĞI HALİFA : *Kašf az-ẓunūn 'an asāmi-l-kutub wa-l-funūn*, 2 vol. Istanbul, 1310.
- HUART (Cl.): *Histoire des Arabes*, 2 vol. Paris, 1913.
- HUART (Cl.): *Littérature arabe*. Paris, 1923.
- AL-ĤAYYĀT : *Kitāb al-intiṣār war-radd 'ala ibn ar-Rāwandī al-muḥid* (éd. Nyberg). Le Caire, 1925.
- IBN ABĪ'L ḤADĪD : *Šarḥ Nahj al-Balāğā*, 3 vol. Le Caire, 1329.
- IBN ABĪ UŞAYBĪ'A : *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aḫṭibā'*. Le Caire, 1299/1882.
- IBN AL 'ARABĪ : *Al Muḥāḍarāt wal Musāmarāt*. Le Caire, 1305.
- IBN AL-AṬĪR (D.): *Al Maṭal as sā'ir fī adab al kātib waš šā'ir*. Le Caire, 1282.
- IBN AL-AṬĪR (J.): *Al Kāmil fī-t-Tārīḥ*. Le Caire, 1303.
- IBN AL-ĞAWZĪ (Abū-l-Farağ): *Talbīs 'Iblīs*. Le Caire, 1340.
- IBN AL-ĞAWZĪ (Abū-l-Farağ): *Manāqib Bağdād*. Bagdad, 1342.
- IBN AL-ĞAWZĪ (Abū-l-Farağ): *Al-Munṭaẓam*, 6 vol. Haydarabad, 1357.
- IBN ḤALLIKĀN : *Wafayāt al-'a'yān*. 2 vol. Le Caire, 1299.
- IBN ĞUNAYD (Mu'īn ad-Dīn) : *Šadd al-'Izār*, ms. Londres. Supp. 677; éd. inachevée Sir Denison Ross, 1919.
- IBN HĪDĀYA : *Ṭabaqāt as-Šāfi'iya*. Bagdad, 1356.
- IBN AL-'IBRĪ : *Tārīḥ Muḥṭaṣar ad-duwal*. Beyrouth, 1890.
- IBN KAṬĪR : *Al-Bidāya wa-n-Nihāya*, 14 vol. Le Caire, 1932.
- IBN AN-NADĪM : *Al-Fihrist*. Le Caire, 1348.
- IBN AL-QIFṬĪ : *Tārīḥ al-Ḥukamā'*. Le Caire, 1326.
- IBN RAŞĪQ : *Al-'Umda*, 2 vol. Le Caire, 1325/1907.
- IḤWĀN AŞ-ŞAFĀ' (Les Frères de la Pureté) : *Rasā'il*. Le Caire, 1929.
- AL-ISKANDARĪ (A.) et 'INĀNĪ (M.): *Al-Waṣīṭ*. Le Caire, 1350/1931.
- GAUTHIER (L.): *La philosophie musulmane* (Leçon d'ouverture d'un cours public à l'École des Lettres d'Alger en 1899) Paris, 1900.
- AL-ḤUWĀNSĀRĪ (B.): *Rawḍāt al-Ğannāt*, éd. lith. Téhéran, 1271 / 1886.
- KRAUS (P.): *Jabir Ibn Ḥayyan* (contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Volume II), Le Caire, 1942.

- KURD 'ALI (M.): *Rasā'il al-Bulagā'*. Le Caire, 1331/1913.
- KURD 'ALI (M.): *'Umarā' al-Bayān*, 2 vol. Le Caire, 1355/1933.
- LANSON (G.): *L'art de la Prose*. Paris, 1908.
- LECLERC (L.): *Histoire de la médecine arabe*, 2 vol. Paris, 1876.
- MADKOUR (I.): *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934.
- AL-MAQDISI (A.): *Taṭawur al-'asālib an-naṭriya fī-l-adab al-'arabi*. Beyrouth, 1935.
- MARÇAIS (W.): *Origine de la prose littéraire arabe* (Revue Africaine, 3^e et 4^e trimestre 1937). Leçon d'ouverture du cours de langue et de littérature arabes professé au Collège de France.
- MARGOLIOUTH (D. S.): *Abū Ḥayyān*. Art. E. I.
- MASSIGNON (L.): *La passion d'Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr al-Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vol. Paris, 1929.
- MASSIGNON (L.): *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929.
- MEYERHOF (M.): *Von Alexandrien nach Bagdad in Sitzungsberichte d. Pruss. Ak. d. Wissensch. Phil. Hist. Klasse 1930* (Traduction arabe A. Badaoui. Le Caire, 1939).
- MEZ (A.): *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg, 1922, (Trad. arabe par A. Abū Rīda, 2 vol. Le Caire, 1941).
- MIELI (A.): *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*. Leiden, 1938.
- MINORSKY (V.): *La domination des Dailamites* (Publications de la société des études iraniennes et de l'art persan). Paris, 1932.
- MISKAWAYH: *Ṭaḡārib al-Umam*, 2 vol. (Ed. Amedroz), Londres 1921.
- MUBĀRAK (Z.): *La prose arabe au IV^e siècle de l'Hégire (X^e s.)*. Paris 1931.
- AN-NAWAWĪ: *Tahḍīb al-asmā'* (Ed. Wüstenfeld), 2 vol. Göttingen, 1832.
- AN-NUWAYRĪ: *Nihāyat al-Arab fī funūn al-adab*, 4 vol. Le Caire, 1347/1929.
- PERIER (A.): *Yaḥya Ben 'Ady, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*. Paris, 1920.
- QUDĀMA: *Naqd an-naṭr*. Le Caire, 1933.
- AL-QĀLI: *Kitāb al-Amālt*, 3 vol. Le Caire, 1324.
- AL-QALQACHANDĪ: *Ṣubḥ al-a'sā fī šinā'at al-inšā*, 14 vol. Le Caire, 1331/1913.

- AL-QANNŪĠĪ (S.): *Abjad al-Ulūm*. Pehobal (sans date).
- AL-QAZWĪNĪ (M.): *Abū Sulaymān Manṭiqi Siġistānī* (Publication de la société des études iraniennes, Chalons-sur-Saône, 1933).
- AR-RUZRĀWARI (Abū Suġā'): *Dayl Taġārib al-'Uman*, 3 vol. texte arabe, (éd. Amedroz et Margoliouth. Le Caire, 1916).
- AŞ-ŞĀBĪ': *Kitāb Tuḥfat al-Umarā' fi tāriḥ al-Wuzarā'* (éd. Amedroz) Beyrouth et Leyde, 1904.
- AS-SAM'ĀNĪ: *Kitāb al-ansāb* (éd. Margoliouth) Leyde, 1912.
- SAUVAGET (J.): *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman* (Eléments de Bibliographie), Paris, 1946.
- AS-SUBKĪ: *Ṭabaqāt aš-šāfi'īya*, 6 vol. Le Caire, 1324.
- AŞ-ŞUYŪṬĪ: *Boġyat al-Wu'āt*. Le Caire, 1326.
- AT-ṬA'ĀLIBĪ: *Yalimat ad-dahr*, 4 vol. Damas, 1303.
- ṬĀŠ KUPRI-ZĀDE: *Miftāḥ as-Sa'āda*, 2 vol. Haydarabad, 1123.
- AT-TAWḤĪDĪ: *Al-Muqābasāt* (éd. lithographiée de Bombay, 1306).
- AT-TAWḤĪDĪ: *Aş-Şadaqa waş-Şadiq*. Le Caire, 1323.
- AT-TAWḤĪDĪ: *Al-'Imtā' wal-Mu'ānasa* (3 vol. édités successivement au Caire en 1939, 1942, 1944).
- AT-TAWḤĪDĪ: *Başā'ir al-Qudamā' wa Sarā'ir al-Ḥukamā'* (ms. de l'Université de Cambridge).
- AT-TAWḤĪDĪ: *Al-Išārāt al-Ilāhīya wa'l-Anfās ar-Rūḥānīya* (ms. de la Bibliothèque Zāhiriya à Damas).
- AT-TAWḤĪDĪ: *Riwāyat as-Saqīfa* (ms. de la Bibliothèque Zāhiriya à Damas).
- YĀQŪṬ: *Irsād al-Arīb ilā ma'rifat al-adīb*, 20 vol. Le Caire, 1936 et l'éd. de Margoliouth (D. S.), 7 vol. Le Caire, 1910.
- ZAYDĀN (G.): *Tāriḥ adāb al-logat al-'arabiya*, 4 vol. Le Caire, 1924.
- AZ-ZUBAYDĪ: *Histoire des grammairiens et philologues* (éd. F. Krenkow. Rome, 1919).

CHAPITRE PREMIER

VIE D'ABÛ ḤAYYĀN AT-TAWḤIDI

1. Cadre historique. — 2. Examen des sources. — 3. Second séjour à Bagdad, contacts, milieu intellectuel et maîtres.—4. Rapports avec le ministre Muhallabī. — 5. La vie sociale et économique et ses répercussions sur la vie intellectuelle de cette époque. — 6. Départ pour la Perse et rapports avec le ministre buyide Ibn al-ʿAmīd. — 7. Composition des *Baṣāʾir al-Qudamāʾ* et des *Muqābasāt*. — 8. Second séjour en Perse (367-370/977-980); rapports avec le ministre buyide Ṣāhib b ʿAbbād à Rayy. — 9. Relations avec Ibn al-ʿĀriḍ et composition de *al ʾImtāʿ waʾl-Muʾānasa*. — 10. Années de désespoir, composition du livre *aṣ-Ṣadāqa waʾṣ-Ṣadīq*. — 11. Les dernières années, mort à Chiraz en 414/1023.

* * *

Vers la fin du III^{ème} siècle de l'hégire (X^{ème} siècle de l'ère chrétienne), apparaissent les symptômes de la décadence et de la désagrégation du califat de Bagdad. Le calife n'est plus le maître du monde musulman et l'empire se trouve divisé en divers états ayant à leur tête des princes turcs et persans.

Mais cette décadence de la vie politique s'accompagne d'une renaissance de la vie intellectuelle; les sciences et les arts, comme on l'a déjà remarqué, s'épanouissent souvent aux époques de désordre et d'anarchie. Le mécénat, que l'on peut dire «né avec la littérature arabe, est alors devenu une mode à laquelle il faut se soumettre sous

peine de déchoir» (1). Les chefs de ces états autonomes, dans l'espoir de perpétuer les traditions de Bagdad, ou plutôt dans l'intention de devenir les égaux des califes abbassides, rivalisent pour attirer à leurs cours littérateurs et savants.

Chaque province est devenue un centre actif de culture arabe: Bagdad, Basra et Koufa en Irak; Rayy, Ispahan, Siraf et Chiraz en Perse. Le mouvement jadis créé par le calife Ma'mūn n'a cessé de s'étendre à travers le monde islamique; et les musulmans peuvent alors profiter du riche patrimoine légué par les traducteurs et les érudits des siècles précédents.

A Bagdad et en Perse, les Buyides dominent depuis l'an 322/933. Bien qu'ils soient d'origine persane, et bien que, dès leur époque, «les éléments arabes aient tendance à être éliminés progressivement par le goût grandissant du persan» (2), la culture arabe ne cesse de bénéficier de leur patronage. Le soin de protéger les gens de lettres est échu à un groupe de vizirs persans admirablement cultivés. Rappelons, parmi les plus célèbres, Ibn al-'Amīd (307-360/919-970) qui fut aussi le plus grand écrivain de son temps; Şāhib b. 'Abbād (326-385/937-995), qui transforma sa cour en un cénacle groupant les représentants de toutes les branches du savoir; Bahā' ad-Dawla, Abū Naşr Sābūr b. Ardaşīr (336-416/947-1025), qui, lui-même poète distingué, fonda en 382/992 la grande bibliothèque, *Dār al-'ilm*, incendiée en 447/1045 par Tōgroul beg.

* * *

C'est à cette époque que vécut Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad b. al-'Abbās *at-Tawḥīdī*. Sa vie nous est fort mal connue; les sources dont nous disposons pour l'étudier sont en effet rares et disparates. Yāqūt, le célèbre biographe du VII^{ème}/XIII^{ème} s., connu par sa

(1) BLACHÈRE, *Motanabbi*, 6.

(2) GIBB, *Arabic Literature*, 54.

vaste érudition, s'étonne de constater que tous les biographes le passent sous silence (1). Une grande obscurité entoure son origine, le lieu et la date de sa naissance et même celle de sa mort. Les uns disent qu'il est né à Bagdad, les autres à Chiraz, à Naysābūr ou à Wāsiṭ (2); Dahabī dans son *Mīzān* dit que Tawḥīdī naquit en Perse, sans donner d'indication plus précise (3).

Tawḥīdī, selon les biographes, est né d'une famille pauvre en 310/922 à Bagdad (4). Son père était marchand de dattes. Cette précision de naissance nous paraît confirmée par un texte de Tawḥīdī lui-même: une lettre adressée au cadī Abū Sahl b. Muḥammad en l'an 400 H., dans laquelle l'auteur déclare avoir atteint l'âge de 90 ans (5). Les biographes le font mourir en 409/1018.

* * *

See p. 44 - d. 1023

Nous ignorons complètement les détails de son enfance et de son adolescence. Le second séjour de Tawḥīdī à Bagdad qui s'étend de 358 à 364/968-974 nous renseigne sur ses premières études et ses maîtres. Il assista aux cours des savants de la capitale. Plusieurs d'entre eux devaient avoir une influence décisive sur sa formation intellectuelle et morale.

Le premier de ses maîtres fut le philologue et logicien Abū Sa'īd as-Sīrāfī (284-367/897-977), un des plus grands savants de cette époque; sa science embrassait toutes les différentes branches du savoir humain. Il enseigna pendant cinquante ans la jurisprudence à la mosquée ar-Ruṣāfa à Bagdad (6); sa réputation s'étendait au delà

(1) YĀQŪT, XV, 6.

(2) ḤUWĀNSĀRĪ, 205; ṬĀŠ-KUPRĪ ZĀDÉ, I, 188-189; 'ASQALĀNĪ, IV, 369.

(3) DAHABĪ, III, 355.

(4) ḤUWĀNSĀRĪ, IV, 205.

(5) DAHABĪ, III, 353.

(6) IBN ḤALLIKĀN, I, 130.

de l'Iraq et nombreux étaient les grands personnages du monde musulman qui venaient le consulter sur les divers problèmes religieux, philosophiques, philologiques et littéraires. Il passait pour un de ceux qui connaissaient le mieux le «Livre» de Sibawayh, dont il fit d'ailleurs un commentaire habile et érudit. Sīrāfī était un mu'tazilite, «disciple de Ġubbā'ī» (1), «bien qu'il ne se soit jamais déclaré» (2). Il était pieux, honnête, chaste, et d'une rare bonté. Décrivant son professeur, Tawḥīdī dit: «C'était un dévot; il priait et lisait le Coran le jour, récitait des litanies mystiques la nuit avec la plus grande soumission et humilité; il a jeûné pendant quarante ans» (3).

Ce jugement de Tawḥīdī sur son maître fait songer à celui d'Abū 'Ishāq al-Madā'inī: «Chaque fois, disait ce dernier, que nous faisons allusion, devant Sīrāfī, à la mort et aux horreurs du tombeau, à la résurrection, au jugement dernier, au paradis et à l'enfer, aux menaces et aux promesses, au châtement et à la récompense, aux défauts de ce bas monde et à son changement perpétuel et trompeur, Abū Sa'īd pleurait à chaudes larmes et toute sa journée était troublée; il s'abstenait de manger et de boire» (4).

Tous ceux qui examinent l'œuvre de Tawḥīdī se rendent bien compte de l'influence des idées de Sīrāfī sur son élève et admirateur fervent. M. Massignon croit, avec raison, que «Tawḥīdī fut initié assez tôt à la mystique par Sīrāfī» (5). Il est incontestable que la conduite, les idées mystiques et la conception du monde du maître et du disciple présentent des ressemblances évidentes. Les Soufis de cette école, comme le fait remarquer A. Mez, «croient que les biens de ce monde ont été partagés entre les hommes avant leur naissance. Ils croient aussi au déterminisme, mais en un déterminisme plus religieux que

(1) ZUBAYDI, 25.

(2) IBN ḤALLIKĀN, I, 130.

(3) YĀQŪT, VIII, 172.

(4) YĀQŪT, I, 130.

(5) MASSIGNON, *Recueil*, 86.

philosophique: ils mettent en Dieu une confiance absolue, s'abandonnent à lui au point d'annihiler en eux-mêmes toute velléité d'action libre» (1).

Ce quiétisme, tel qu'il s'affirmait dans la doctrine des mystiques au IV^{ème}/X^{ème} siècle, est fondé sur quatre bases: le fatalisme proprement dit, la patience, la résignation et l'espoir. La croyance au fatalisme chez les théologiens du kalam et les astrologues n'avait pas la même portée que chez les mystiques qui l'appliquaient aux affaires courantes de la vie (2).

Cette conception du fatalisme et de la confiance totale en Dieu, nous la trouvons chez SĪRĀFĪ; elle caractérise l'œuvre et la vie de Tawḥīdī: Abū'l-Faṭḥ al-Qawwās se plaignit à SĪRĀFĪ du chômage, de sa pauvreté personnelle, de ses dettes, de ses charges et des difficultés qu'il rencontrait pour subvenir aux exigences matérielles de sa famille. Abū Sa'īd répondit: «Aie confiance en Dieu ton créateur, laisse tes affaires à ton bienfaiteur, ne sois pas agité, et sois modéré dans tes exigences; sache bien que Dieu t'observe et t'écoute; Il a pris à sa charge de te donner ton bien, sans que tu en saches l'origine; Il te garantit ta nourriture et celle de ta famille, sans que tu te rendes compte; autant sera grande ta confiance en Dieu, autant Son aide sera efficace, et autant tu préféreras l'appui des hommes à celui de Dieu, autant ta peine sera grande» (3).

Ce même Abū Sa'īd est le héros des discussions survenues en 320/932 avec le célèbre logicien Mattā b. Yūnus sur le parallélisme entre la logique grecque et la grammaire arabe. Tawḥīdī nous en a rapporté un compte-rendu précieux.

Une autre personnalité qui eut de l'influence sur la formation intellectuelle de Tawḥīdī fut celle de 'Alī b. 'Īsā ar-Rummānī (296-

(1) MEZ, II, 330.

(2) MEZ, *ibid.*

(3) YĀQŪT, VII, 174.

384/908-994). C'était, d'après Yāqūt, «un savant comparable à Abū 'Alī al-Fārisī et Abū Sa'īd as-Sirāfī» (1). Il avait lui aussi un esprit encyclopédique; la preuve nous en est fournie par la liste copieuse de ses ouvrages. Ce fut surtout un logicien, et il avait la manie de mêler la grammaire et la logique à un point tel que son enseignement de la grammaire devenait obscur et incompréhensible. «On compte trois sortes de grammairiens, disait-on de lui: le premier est Alī b. 'Isā, dont la grammaire est incompréhensible; le second Abū al-Fārisī, dont la grammaire l'est à moitié; le troisième est Abū Sa'īd as-Sirāfī, dont la grammaire tout entière se comprend parfaitement, sans l'aide d'un maître» (3). Tawḥīdī explique l'obscurité de Rummānī qui, dit-il, «a tendance à se singulariser par une méthode logique différente de la logique traditionnelle qui remonte à Aristote» (4). Ar-Rummānī enseigna à son élève, en plus de la grammaire, la science du *kalām* (théologie spéculative). «Il était *mutakallim* et *mu'tazilite*» (5) avec un penchant vers l'ascétisme et la dévotion, toutes qualités qu'on trouve aussi chez Tawḥīdī.

D'autres professeurs de Tawḥīdī ont eu sur lui, dans le domaine de la spéculation philosophique, une influence égale à celle qu'a eu Sirāfī dans le domaine de la logique et de la mystique: Yaḥyā b. 'Ady mort en 364/974 et Abū Sulaymān as-Siġistānī (mort après l'année 391/1000).

Yaḥyā b. 'Ady est un philosophe chrétien, le plus célèbre des disciples d'Al-Fārābī, «une des plus belles intelligences de son temps, un savant aux connaissances encyclopédiques» (6). A en juger par ses ouvrages, on voit que son activité s'exerçait dans deux domaines

(1) YĀQŪT, XIV, 74.

(2) YĀQŪT, XIV, 75.

(3) *Imtā'*, I, 133.

(4) IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, 6.

(5) PÉRIER, 217.

(6) PÉRIER, 216-217.

distincts: la traduction des œuvres d'Aristote du syriaque en arabe, et le résumé et le commentaire de la philosophie d'Al-Fārābī. Les divers sujets traités par Yaḥyā b. 'Ady et recueillis par Tawḥīdī, ne sont que des développements de la philosophie d'Al-Fārābī, qui est elle-même le point de départ de toute la philosophie musulmane. Il semble que le maître ait légué au disciple le défaut que nous nous efforçons plus loin de mettre en relief en analysant les *Muqābasāt*: Tawḥīdī, tout comme son maître Yaḥyā b. 'Ady, écrit avec «une pureté remarquable, dans la belle langue de la période des Abbasides, mais il nous semble diffus; il amoncelle les subtilités là où nous attendrions une argumentation claire et précise; et nous sommes enclins à juger avec quelque sévérité une richesse verbale qui délaie la pensée et nous cache la suite des idées» (1). Jamais maître et disciple n'eurent tant de ressemblance.

Abū Sulaymān as-Siġistānī est, sans conteste, celui qui a laissé la plus profonde empreinte sur l'œuvre de Tawḥīdī. Siġistānī était l'élève du célèbre logicien Mattā b. Yūnus et de Yaḥyā b. 'Ady; on le considère comme le plus grand logicien et philosophe de son époque. Atteint de la lèpre, il était contraint à ne pas quitter sa demeure; il ne sortait de chez lui que pour faire de rares promenades en compagnie de ses disciples, «dans les jardins de Bagdad» (2); ou pour assister à des réunions dans «les lieux de distractions et de plaisirs» (3), ou pour faire, chaque vendredi, «des visites à ses compatriotes du Siġistān» (4). Des visiteurs de marque et des étudiants en quête de savoir venaient le voir; sa maison, nous dit Al-Qifṭī, était devenue «le lieu de rendez-vous de tous les adeptes des sciences de l'Antiquité profane» (5).

Abū Sulaymān jouissait d'une grande popularité; ses idées sur

(1) PÉRIER, 216-217.

(2) *Muqābasāt*, 18.

(3) *Imtā'*, II, 174.

(4) *Imtā'*, I, 42.

(5) QIFṬĪ, 118.

«l'art de gouverner et sa conception de l'Etat» (1) intéressaient énormément le vizir Ibn al-^ʿĀriḍ (2). ^ʿAḍud ad-Dawla, le plus puissant des Buyides, comblait Abū Sulaymān de ses faveurs (3). Tawḥīdī assista avec beaucoup de zèle et d'assiduité aux séances tenues dans le salon (*maḡlis*) de sa maison par Siġistānī. Ce sont précisément les conversations, les entretiens, les discussions qu'il eut alors, ou dont il fut témoin, que l'on retrouve dans les *Muḡābasāt* et qui en constituent la majeure partie. La fréquence de ces visites était telle qu'elle avait fait dire à Qifṭī que Tawḥīdī avait coutume de faire le tour des grandes maisons de Bagdad pour en rapporter à son maître prisonnier sa collecte de nouvelles. Ce n'est cependant pas à Siġistānī, comme nous le verrons par la suite, que Tawḥīdī, ainsi que l'écrit Al-Qifṭī dans le même passage, dédia son *Imtā' wal-Mu'ānasa*.

Tawḥīdī a eu comme professeur de droit šāfi'ite, outre Abū Ḥāmid al-Marwarūzī (m. en 362/972), Abū Bakr aš-Šāsi (291-365/903-975), originaire de Šāš dans la Transoxiane, disciple du grand Ṭabar et d'Ibn Surayġ. Abū Bakr eut la réputation d'être le plus grand dialecticien šāfi'ite de son époque, et c'est à lui que nous devons «la propagation du rite šāfi'ite dans la région de la Transoxiane» (4). Abū Bakr fut en outre «traditionnaliste, grammairien et poète» (5). Il était, au début de sa carrière, «mu'tazilite, puis il se rangea du côté de l'As'arisme» (6).

Tawḥīdī fut aussi l'élève du cadi Abū'l-Faraġ al-Mu'āfa b. Zakaryā an-Nahrawānī (305-390/917-999). Ce cadi était un jurisconsulte érudit qui se doublait d'un fin poète; sa science s'étendait à «toutes les connaissances de son époque» (7); il est l'auteur d'une «cinquante d'ouvrages

(1) *Imtā'*, II, 24-25, 116-117.

(2) *Imtā'*, I, 29.

(3) *Imtā'*

(4) Ibn Ḥallikān, I, 458.

(5) Qannūḡī, III, 295.

(6) Ibn 'Asākir cité par Ḥasībī, *Ṭabaqāt*, 38.

(7) Ibn Ḥallikān, II, 100.

portant sur le droit šāfi'ite, la théologie spéculative et d'autres sujets» (1). Un de ses compatriotes disait de lui: «Si quelqu'un doit, avant sa mort, léguer ses biens au plus grand savant de notre temps, c'est à Abū'l-Mu'āfa que ce legs doit revenir; lorsque Abū'l-Farağ paraît, ce sont toutes les sciences qui sont présentes avec lui». Au nombre de ceux qui suivaient ses cours figurait Ṭabarī; bien que ce dernier ne fût qu'un élève, Abū'l-Farağ se fit le défenseur des doctrines que professait son illustre disciple. Ṭabarī, en effet, manifestait de la sympathie pour les idées šī'ites, ce qui lui causa d'ailleurs des démêlés avec les hanbalites, et avait, en ce qui concerne les attributs divins et d'autres questions religieuses, des opinions fort réservées (2). Abū Bakr vécut dans la pauvreté et la misère (3).

Tawḥīdī eut d'autres professeurs de moindre importance, comme Abū'l-Ḥusayn b. Šam'un (mort en 387/997) réputé pour son éloquence et ses oraisons (4), ou encore Abū Muḥammad Ġāfar al-Ḥuldī, un des plus grands maîtres de la mystique (5).

De ce contact avec les célébrités de son époque, Tawḥīdī reçut une formation solide et variée; il fut à la fois philologue, grammairien (6), poète, érudit, jurisconsulte, dialecticien et mu'tazilite. Il a réalisé en somme l'idéal du lettré du IV^{ème} siècle de l'Hégire.



Tawḥīdī eut des rapports brefs mais étroits avec le vizir al-Muhalabī. Pendant la jeunesse de notre auteur, un incident fâcheux, qui détermina une rupture, jette un jour curieux sur l'activité de Tawḥīdī

(1) IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, 328.

(2) YĀQŪT, XVIII, 40.

(3) YĀQŪT, XIX, 151.

(4) IBN ḤALLIKĀN, I, 492.

(5) IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, 260.

(6) TAWḤĪDĪ avait été surnommé le « grammairien », *naḥwī*; cf. ḤUWĀNSĀRĪ, IV, 206.

à Bagdad. Surtout, il nous révèle l'attitude du jeune écrivain et l'orientation de ses idées; il nous permet de déceler et de mesurer l'extension des idées hallağiennes dans les milieux mystiques fréquentés par Tawhīdī et d'entrevoir les affinités qui existaient entre Ḥallağ et Tawhīdī.

Dahabī mentionne que le vizir Muhallabī (291-352/903-963), qui prit possession de sa charge en 339/959, exila Tawhīdī de Bagdad (1) à cause des idées hérétiques qu'il avait exprimées dans l'un de ses ouvrages intitulé *Le Pèlerinage spirituel en cas d'impossibilité du pèlerinage légal*. Muhallabī était un ministre de talent, ce qui lui valut l'admiration de son maître Mu'izz ad-Dawla qui l'avait choisi parmi les plus grands secrétaires de son époque. Muhallabī a réussi, dit-on, à réunir toutes les qualités essentielles à un ministre. Vivant à une époque troublée et déchirée par les dissensions intestines, politiques et religieuses, il connaissait les secrets de la cour et déjouait avec une ruse étonnante les conspirations et les intrigues; il était brave et, de plus, fort capable par d'ingénieux moyens de récupérer les impôts et d'enrichir la caisse de l'Etat. Continuant la tradition des ministres buyīdes, Muhallabī groupa autour de lui savants et érudits, entre autres le grand Ṣābī (2), car il était lui-même «poète fin et distingué» et «un érudit connaissant jusqu'à la perfection la langue persane» (3). Il introduisit dans la correspondance administrative (*dīwān ar-rasā'il*) les anciennes manières de style connues à l'époque florissante des Abbassides. C'est à lui, au dire de l'historiographe Miskawayh, qu'on doit la protection des traditions littéraires vouées à la disparition. Grâce à lui, les gens de lettres et de sciences ont obtenu des récompenses et la célébrité après avoir connu l'oubli et la négli-

(1) Dans le texte *Bazara* ! Mais comme aucune ville ne porte ce nom, nous avons pensé qu'il y avait là une faute d'impression et qu'il fallait bien lire Bagdad.

(2) YĀQŪT, III, 188-189-190, (éd. MARGOLIOUTH).

(3) MISKAWAYH, II, 123-125.

gence; ce même Miskawayh, déplorant la mort de Muhallabī, l'avait considérée comme «une grande perte pour les érudits» (1).

Dans sa vie administrative, Muhallabī avait la réputation d'un ministre sévère et énergique, avec un penchant très accusé pour les Alides opposés aux Abbassides. Ses exploits à Bagdad, et ailleurs, contre les Abbassides sont relatés par les historiens de cette époque et notamment par Ṣābi' dans son *Tārīḥ al-Wuzarā'* (2).

Tous ces détails de la vie de Muhallabī nous amènent à expliquer le mobile du geste qui le détermina à exiler Tawḥīdī de Bagdad. Nous croyons qu'en dehors des idées anti-šī'ites de Tawḥīdī qui conduiront plus tard Ṣāḥib b. 'Abbād et Ibn al-'Amīd à l'éloigner de leur cour, Muhallabī était intransigeant sur les questions de dogme et de croyances et ne pouvait supporter les idées audacieuses exprimées dans l'ouvrage de Tawḥīdī sur le pèlerinage, une des cinq bases de l'Islam (3). L'opinion de Dahabī est donc justifiée. D'autre part, ce même Dahabī, pour confirmer l'hérésie de Tawḥīdī, cite les paroles d'un certain Ibn Rānī, qui, dans un livre intitulé *al-Farīda* ou *al-Ḥarīda*, traite Tawḥīdī de «menteur, d'ennemi déclaré de l'Islam» (4).

Tawḥīdī, dénigré par tout le monde, obligé de vivre caché, passa probablement cette période de sa vie dans la pauvreté et la misère. Il gagnait son pain en exerçant le métier de copiste, comme d'autres

(1) MISKAWAYH, 198.

(2) ṢĀBI', 331-332.

(3) Pour son intransigeance dans les questions de dogme les exemples sont nombreux; n'a-t-il pas ordonné la persécution de gens accusés d'anthropomorphisme, entre autre de ce jeune homme qui croyait que l'âme (*rūḥ*) d'Ali s'était réincarnée en lui, et de cette femme qui prétendait que l'âme de Fatima, fille du Prophète, s'étaitompénétrée en elle; et encore de cet autre jeune homme qui prétendait être l'ange Gabriel...? Tous ces gens n'ont échappé à la mort que grâce à l'intervention de Mu'izz ad-Dawla, laquelle fut jugée sévèrement par les historiens musulmans (v. Miskawayh, II, 147).

(4) DAHABĪ, III, 355.

philosophes de son temps tels Ibn an-Nadīm, Abū Sa'īd as-Sirāfi' Yahyā b. 'Ady copiaient des manuscrits pour vivre. Tawhīdī, cependant, comme il le dit lui-même, n'obtint jamais grand succès dans ce métier fatal, qui «use l'âge et les yeux» (1). «Je suis, dit-il, victime de la malchance et de la fatalité, à tel point que je n'arrive pas à gagner mon pain. Malgré l'exactitude de ma copie, malgré la beauté de mon écriture, exempte d'erreurs et d'imperfections, je ressemble à un copiste paresseux et apathique, qui déforme à la fois l'original et la copie» (2).

* * *

Le désordre administratif et les divers troubles sociaux survenus dès le début du IV^e/Xe siècle ont augmenté les écarts entre les différentes classes sociales. Beaucoup de gens de lettres, vivant à l'écart de la cour et de ses intrigues, étaient plongés dans une grande misère. Tawhīdī nous a laissé des pages émouvantes sur ce désarroi. Il nous montre Abū Sulaymān as-Siġistānī «manquant de pain et dans l'incapacité, malgré sa science et son esprit, de payer son loyer» (3); Abū Sa'īd as-Sirāfi, le grand logicien et philologue, obligé de copier chaque jour dix feuillets qu'il vendait dix dirhems, afin de pouvoir vivre.

Cette décadence de la vie sociale et économique n'a pas manqué d'avoir sa répercussion sur la production littéraire. La littérature arabe est devenue dépendante du mécénat et reflète l'âme de la classe dirigeante. La poésie et la prose furent adaptées à un genre où dominent les thèmes de louange, de sollicitation poussée jusqu'à une mendicité servile. Aussi, un grand écrivain comme Tawhīdī s'excuse auprès de son protecteur Abū'l-Wafā' al-Muhandis dans les termes suivants: «Je suis un serviteur soumis et reconnaissant. Un homme, comme toi,

(1) YĀQŪT, XV, 28.

(2) YĀQŪT, XV, 28.

(3) *Imtā'*, I, 120.

pardonne et gracie. Tu es un maître et je ne suis qu'un esclave. Il t'appartient d'ordonner et à moi d'obéir. Pourrais-je admettre que tu fusses mécontent de moi? Pourrais-je dormir la nuit, si tu as envers moi de la rancune? Comment pourrais-je estimer toutes les faveurs que tu accordes? Comment apprécierais-je tes bienfaits? Ils pendent à mon cou, ils sont l'essence de mon esprit, le repos de ma conscience et la substance de mon âme» (1). A Ibn al-'Amīd, dont il demandait les les faveurs, Tawḥīdī écrivait: «Rends-moi ma jeunesse qui s'est enfuie. Laisse ma langue louer tes bienfaits. Fortifie mes os usés par la vie» (2).

Un simple coup d'œil sur la littérature de cette époque montre la prédominance du panégyrique sur les autres genres littéraires. Les conditions sociales, politiques et économiques à l'époque des Buyīdes, comme d'ailleurs dans toutes les époques d'anarchie et de tourmente, ont créé deux classes distinctes: la classe dirigeante, la cour et ses protégés qui accaparent richesses et gloire; la classe populaire qui englobe les érudits, les savants, les intellectuels et les autres catégories du prolétariat pour qui la pauvreté et la misère sont deux traits communs. Leur idéal était de s'introduire auprès de la cour afin «d'y trouver un protecteur éclairé et généreux, qui, sachant reconnaître leur mérite, leur procurerait richesse et honneur» (3). Les Buyīdes, comme tous les chefs de petits états dont l'ensemble formaient jadis le grand royaume abbasside, se sont entourés, soit par orgueil, soit par amour du prestige, de toutes les apparences de grandeur et de munificence qui incitaient le peuple à la soumission et à l'obéissance aux maîtres. «Ils se feront un point d'honneur d'attirer à leur cour les artistes, littérateurs et poètes les meilleurs. Par vanité, par amour du beau langage, par politique aussi il leur faut récompenser ceux qui

(1) *Imtā'*, I, 11.

(2) *YĀQŪT*, XV, 42.

(3) *BLACHÈRE*, 7.

les élèvent au-dessus de leurs sujets; ils n'auront jamais assez de faveurs envers les écrivains de leur entourage, ni envers les poètes, leurs panégyristes et amuseurs» (1).

Plus les largesses des maîtres étaient généreuses, plus l'effort des panégyristes était grand pour se distinguer dans ce genre littéraire, distinction qui se fondait sur l'exagération et la recherche des thèmes bizarres et des expressions hyperboliques. Ces thèmes et ces expressions, qui méritent parfois notre admiration, ne correspondent pas moins à une sensibilité poétique qu'à l'expression d'artifices non dénués d'ingéniosité, et c'est précisément parce que «l'artificiel prime l'inspiration que la louange, genre primitivement typique et qui est le plus susceptible de décadence, devient une façon de métier» (2).

Au IV^{ème} siècle de l'hégire où la civilisation est victime d'un raffinement exagéré et par conséquent en voie de décadence, nous assistons à un changement dans le mode de vie et de pensée; beaucoup de genres littéraires et en particulier le panégyrique, se sont détachés de la chaîne des traditions littéraires immuables. Ḥātim Ṭayy, par exemple, n'est plus, comme le croyaient les anciens, le symbole de la générosité. 'Amr b. Ma'dī Karīb n'est plus l'idéal de la bravoure, ni même le cadi Iyās le modèle de l'intelligence, ou Aḥnaf b. Kays celui de la sagesse. Le poète Abū Tammām ne devait-il pas s'excuser auprès des assistants qui jugeaient incorrect et mesquin de comparer dans un poème le calife al-Mu'ṭaṣim à ces célébrités? Un autre poète 'Alī b. 'Abd ar-Raḥmān b. al-Munaḡḡim se fit reprocher par sa maîtresse de l'avoir comparée à la lune, symbole de la beauté chez les anciens. Mutanabbī dédaignait de comparer la bravoure des Banū Tuḡḡ à celle des lions, qui ne sont que des animaux. L'anecdote suivante illustre la satisfaction des califes et l'encouragement dont les poètes furent l'objet.

(1) BLACHÈRE, 7.

(2) AHMAD DEIF, 106.

Plusieurs poètes se sont rassemblés un jour devant le palais de Mu'ṭaṣim. Le ministre Ibn az-Zayyāt sortit et leur dit: «Sera autorisé à entrer quiconque parmi vous arrivera à imiter le poète Manṣūr an-Namrī, celui qui fit l'éloge du calife Ar-Rašīd dans les vers suivants:

O calife d'Allah! La générosité est une vallée et Dieu vous a mis dans ses coins les plus fertiles.

Quiconque ne compte pas sur les Abbassides, les cinq prières ne lui seront d'aucune utilité!

Si la pluie ne tient pas sa promesse, sa générosité la tiendra.

Et si quelque ennui vous arrive, il suffit de prononcer son nom pour qu'il disparaisse.

Le poète Moḥammad b. Wuhayb se présente comme auteur d'un poème dans lequel il s'exprime en ces mots:

Trois choses illuminent le monde entier de leur clarté: le soleil, Abū Ishāq (le calife) et la lune!

Les créatures ressemblent à un corps dont la tête règle les actes, et toi, ô calife, tu en es la vue et l'ouïe!

On le fit entrer immédiatement et il obtint une récompense.

Ces poètes, encouragés par les dons, sont allés jusqu'à manquer au respect dû à la religion et à ses dogmes en élevant leurs mécènes au rang du Créateur tout-puissant et en les associant parfois à Dieu, ce qui prouve incontestablement une tendance à l'athéisme.

Abū Nuwās, le célèbre poète bachique, disait au calife Harūn ar-Rašīd dans un de ses poèmes:

Tu as fait peur aux athées, à tel point que tu as effrayé les foetus qui ne sont pas encore créés!

Au poète Al-ʿAttābī qui le blâmait pour ce vers blasphématoire, Abū Nuwās répondit: «N'es-tu pas toi-même l'auteur de ces deux vers:

Je ne cessais de supporter sans aucun espoir les douleurs de l'agonie ;

Tu n'as cessé de me prodiguer tes soins jusqu'à ce que tu aies sauvé ma vie d'entre les mains de la mort» (1).

(1) IBN RAŠĪQ, II, 49.

Les exemples de vers blasphématoires abondent dans la littérature de cette époque. Tawhīdī, comme tant d'autres littérateurs, n'a pas échappé à la règle; accablé par la misère et les soucis matériels de l'existence, ayant conscience de ses mérites et de son talent, il se tourna vers les deux grands mécènes de son époque: Ibn al-ʿAmīd et Ṣāḥib b. ʿAbbād, ne trouvant d'ailleurs que désillusion.

Ses contemporains lui reprochaient des phrases inconvenantes et hardies qui marquent son manque de respect pour les idées religieuses courantes. Il écrivit ainsi à Ṣāḥib une lettre de sollicitation où nous lisons par exemple:

«Comment pourrais-je m'arrêter de louer un homme qui, s'il était un ange, serait le plus favorisé de Dieu, et s'il était un prophète, serait un envoyé de Dieu... Prends garde de lui dire: «Ô possesseur du monde, donne-moi une partie de tes biens, car il te refusera ses faveurs; dis-lui au contraire: Ô possesseur du monde, accorde-moi le monde! ô Dieu tout-puissant, faites vivre par lui votre monde, et délivrez, par votre clémence, vos créatures de la misère!» (1).

En louant les deux vizirs Ibn Al-ʿAmīd et Ṣāḥib, Tawhīdī dit: «Je considère que s'ils avaient fait acte de prophètes, l'inspiration divine leur aurait été donnée et la loi eût été renouvelée; sans compter que leur rang élevé aurait empêché quiconque de contester leur parole» (2). ʿAsqalānī considéra ces paroles comme irrévérencieuses (3).

* * *

C'est durant cette période de détresse que Tawhīdī alla trouver à Rayy le vizir buyide, Ibn al-ʿAmīd (mort en 360/962). Celui-ci était alors à l'apogée de sa puissance et jouissait d'une célébrité qui attirait à sa cour savants et lettrés.

(1) YĀQŪT, IX, 40-42.

(2) YĀQŪT, IX, 40.

(3) ASQALĀNĪ, IV, 369-373.

Miskawayh (mort en 421/1030), le bibliothécaire d'Ibn al-'Amîd, a tracé dans son ouvrage *Les expériences des nations* (1) un portrait idéalisé de son maître. «Ibn al-'Amîd, dit-il, possédait des vertus et des qualités qui ont émerveillé les contemporains et amené ennemis et jaloux à se soumettre. Il n'a point de concurrent dans les qualités qu'il accumule en lui; parmi ces qualités, il est le plus grand écrivain de son époque; de même sa poésie, tant sérieuse que plaisante, en est au plus haut point de la perfection. Quant à la science de l'exégèse, à l'explication des versets obscurs et douteux des sourates du Coran et à la connaissance des divergences des jurisconsultes de tous les pays, il y atteint la maîtrise. Dans la géométrie appliquée, il est incomparable. Quant à la logique, la philosophie, — et en particulier la théologie —, aucun contemporain n'a osé prétendre les connaître, à moins d'être en quête de Savoir; mais quiconque désirait augmenter ses connaissances, devait s'adresser à lui pour s'instruire dans ces disciplines, abandonnant par avance toute prétention à en discuter avec lui. Il s'était spécialisé dans les sciences mystérieuses que personne n'osait prétendre connaître, telle la mécanique qui nécessite la connaissance des dernières découvertes en matière de géométrie, des lois du mouvement, de la traction et du centre de gravité. Il était également au courant de l'application pratique de tout ce que les anciens avaient laissé dans le domaine théorique, comme aussi de la construction des machines curieuses pour s'emparer des citadelles, et de l'emploi d'armes étranges, de flèches aptes à parcourir de longs trajets et à laisser des marques profondes, et de miroirs qui incendient à grande distance. Sa main habile en faisait un maître dans l'art du portrait; nous l'avons vu dans des séances auxquelles assistaient ses amis fidèles et intimes, prendre une pomme, ou quelque autre chose de ce genre et jouer pendant quelques instants, puis la faire rouler; on y voyait alors un visage

(1) MISKAWAYH, II, 275 et sv.

qu'il avait gravé de ses ongles. Si un autre que lui avait essayé de le faire, il n'aurait pu y parvenir, même en se servant d'outils pendant de longs jours.

Quand il participait aux combats ou faisait la guerre, il était brave comme un lion dont on ne peut s'approcher; sans parler de son sang-froid, ni de sa maîtrise de soi, il savait saisir l'occasion et possédait l'art de conduire les armées et celui de déceler les ruses de guerre de l'adversaire. Quant à sa capacité de gouverner, de dispenser la prospérité au pays et de remplir les caisses de l'Etat, rien ne le montre mieux que la lettre qu'il a écrite à Abu Muḥammad b. Hindu. Il suffit à Ibn al-ʿAmīd de lever le regard vers quelqu'un en signe de réprobation pour que les épaules de celui-ci tressaillent, que ses membres tremblent et que ses articulations se relâchent.

Tel était Ibn al-ʿAmīd, chez qui Tawḥīdī est allé chercher protection contre sa misère. Tawḥīdī, avant d'aller voir ce protecteur, a eu soin de composer une épître où il appelle son futur bienfaiteur «le monarque du monde entier, le levant du bien et le couchant des bienfaits, la lune des lunes, le ciel qui ne cesse de pleuvoir, la mer qui ne rejette sur sa rive que des perles et des grains de corail» (1).

Tawḥīdī ne trouva pas chez Ibn al-ʿAmīd ce qu'il espérait. On ne connaît pas au juste les causes de son échec, mais il nous semble qu'Ibn al-ʿAmīd fut exaspéré par les impertinences de ce scribe «à l'allure soufie, à la physionomie vilaine et aux vêtements misérables» (2).

Tawḥīdī, selon toute vraisemblance, quitte Rayy et revient se fixer à Bagdad. Plus tard, dans son *ʿImtāʿ*, il déverse sa rancune contre son ancien protecteur et le représente comme un avare, ne tenant jamais les promesses qu'il fait aux lettrés (3). Il l'attaqua aussi

(1) YĀQŪT, XV, 37.

(2) *ʿImtāʿ*, I, 5-6.

(3) Voir cette histoire dans Ibn Ḥallikān, II, 58.

comme écrivain et comme érudit. Il l'accusait d'être «faible en grammaire et en philologie» (1). «Ibn al-'Amīd, ajoute-t-il, se croit devenu l'égal de Ġāhiz; ignore-t-il donc que la méthode du maître est constituée par plusieurs éléments qu'on ne découvre chez aucun homme et qui ne se trouvent réunis dans aucune intelligence? Cette méthode est la somme que donnent le tempérament et l'éducation, la science et l'habitude, l'âge et les loisirs, la passion du métier et la rivalité; ce sont des éléments qu'aucun homme ne peut prétendre posséder» (2). Tawhīdī a été poussé par la haine à exagérer les défauts d'Ibn al-'Amīd et il a inventé de toutes pièces des histoires pour diminuer son prestige. Il paraît que Tawhīdī se rendit compte de ces exagérations. Plus tard, il tenta de se justifier en disant: «Si Ibn al-'Amīd et Ṣāhib-b-'Abbād n'avaient pas été les deux plus grands personnages de leur temps et s'ils n'avaient pas été des maîtres célèbres et éminents, je n'aurais pas fait d'eux une critique aussi violente, mais la médiocrité chez ceux qui prétendent à la perfection est grave, la dérobaude du seigneur en qui on place ses espoirs est une honte, l'ignorance du savant est une chose odieuse et l'avarice de celui qui prétend se disculper de ce défaut est une trait stupéfiant» (3). Quand il voulut porter un jugement équitable, Tawhīdī dut reconnaître les qualités hors pair des deux ministres: «Si, dit-il quelque part, en dehors d'Ibn al-'Amīd et de Ṣāhib, vous cherchez un maître de l'art épistolaire, vous n'en trouverez pas» (4).



Durant la période qui s'étend de 350-360 (961-970), Tawhīdī composa, comme il le dit lui-même dans la préface de ce livre, ses

(1) *Imtā'*, I, 66.

(2) *Imtā'*, I, 66.

(3) *Imtā'*, I, 66.

(4) *Yāqūt*, VI, 232.

Başā'ir al-Qudamā' wa Sarā'ir al-Ḥukamā', Vues des anciens et pensées des sages.

* * *

Puis dans la période qui s'étend de 360 à 391 il composa ses célèbres *Muqābasāt*, ou *Entretiens*; tout au moins en a-t-il écrit plusieurs chapitres. Au début des *Muqābasāt*, Tawḥīdī nous déclare, en effet, lui-même qu'il avait cinquante ans quand il entreprit la composition (1), ce qui nous reporte en 360/970. Dans d'autres passages du même livre, il fait allusion à des événements de sa vie littéraire qu'il prend soin de dater: en 361/971 il assistait aux cours de Yaḥyā b. 'Ady (2); en 371/981, il étudiait, nous dit-il, sous la direction d'Abū Sulaymān as-Siġistānī, le *De anima* d'Aristote et, en 391/1000, il assistait à une séance de « dictée » de ce même maître.

* * *

En 367/977 Tawḥīdī quitte à nouveau Bagdad pour Rayy, résidence du vizir buyide Ṣāḥīb b. 'Abbād (226-385/840-995). Ce dernier jouissait d'une grande célébrité dans le monde musulman. Il fut ministre de Mu'ayyad ad-Dawla et plus tard de son frère Faḥr ad-Dawla. Nul souverain ne respecta et n'honora plus son ministre que Faḥr ad-Dawla.

Pour donner une idée de la grandeur de Ṣāḥīb, Ibn Ḥallikān dit: «Nul, après sa mort comme de son vivant, n'a eu plus d'honneurs que Ṣāḥīb. Le jour de sa mort, la ville de Rayy tout entière ferma ses boutiques en signe de deuil, toute la population se rassembla devant la porte de son palais pour attendre la sortie du cercueil. On vit d'abord arriver Faḥr ad-Dawla, puis les chefs de l'armée, qui avaient changé de tenue. Quand on fit sortir le cercueil, les gens

(1) *Muqābasāt*, 31.

(2) *id.*, 17.

poussèrent des cris de lamentations et baisèrent le sol, se mettant à déchirer leurs vêtements en signe de deuil et à se frapper le visage; tous pleuraient à chaudes larmes. Faḥr ad-Dawla reçut pendant plusieurs jours des condoléances (1). »

Les hautes qualités morales de Ṣāḥib faisaient de sa cour un centre intellectuel où aimaient à se retrouver des érudits et des philosophes; sa maison ne recevait, au mois de Ramadan, pas moins de mille personnes qui mangeaient à sa table pour la rupture du jeûne. Les aumônes, durant ce mois sacré, égalaient les dépenses de toute l'année (2).

Mais par ailleurs Ṣāḥib n'était pas exempt de défauts; sa science étendue et sa générosité ne l'ont pas empêché d'avoir «un orgueil allant jusqu'à la stupidité» (3); il n'était insensible ni à la louange ni aux flatteries.

Tawḥīdī avait entendu parler de la générosité de Ṣāḥib; il alla le voir avec le grand espoir de trouver auprès de lui fortune et gloire. Il n'en fut rien: Tawḥīdī, après une attente vaine de trois ans, retourna à Bagdad, «exaspéré, amèrement affligé de sa dérobade, douloureusement blessé par l'éloignement où Ṣāḥib l'avait tenu, par son accueil glacial et par la façon grossière dont il le traita, par le fait qu'il avait négligé de rétribuer les services rendus et avait omis de payer le prix des copies; blessé aussi par son regard plus sombre à chaque instant et à chaque mot prononcé» (4).

Pour quelles raisons Tawḥīdī essuya-t-il un échec auprès de Ṣāḥib? Des lettrés, des poètes et des écrivains d'une valeur inférieure à la sienne ne vivaient-ils pas par centaines à la cour de Ṣāḥib et ne profitaient-ils pas de la générosité qui lui avait été refusée? En étudiant de près les relations de ces deux personnages, il nous semble que

(1) IBN ḤALLIKĀN, I, 75.

(2) TA'ĀLIBI, III, 36.

(3) YĀQŪT, VI, 174.

(4) *Imtā'*, I, 3-4.

leur mésentente eut quatre causes essentielles. La première fut l'imprudence que Tawḥīdī commit en louant d'une façon par trop excessive Ibn al-ʿAmīd, vizir rival de Ṣāḥīb; certains blâmèrent Tawḥīdī en lui disant après un entretien qu'il avait eu avec Ṣāḥīb: «Tu t'es porté préjudice lorsque tu l'as qualifié (Ibn al-ʿAmīd) de grand seigneur» (1).

La seconde cause tient à un incident survenu à l'arrivée de Tawḥīdī à la cour de Ṣāḥīb. Tawḥīdī qui exerçait à Bagdad, non sans répugnance, le métier de copiste espérait pouvoir l'abandonner à Rayy. Or il n'en fut rien.

«A peine suis-je arrivé à la maison de Ṣāḥīb, raconte Tawḥīdī, que son bibliothécaire, Nağāḥ, m'apporte une trentaine de volumes en me disant: Mon maître désire que tu lui fasses une copie afin qu'il puisse l'envoyer dans le Khorasan. Après un moment d'hésitation, je dis: C'est bien long, mais si Ṣāḥīb me le permet, j'en ferai de merveilleux résumés, qui seront comme des perles et iront d'assemblée en assemblée, tels les petits melons parfumés; si des fous en usent comme des amulettes, ils seront guéris; si quelqu'un mélange son haleine et la souffle sur un infirme, il le guérira; nul ennui et nulle banalité n'en sortiront, nul défaut, nulle faiblesse n'y apparaîtront. Ces paroles furent rapportées à mon insu à Ṣāḥīb qui se mit en colère et dit: Puisqu'il a tourné en ridicule mes épîtres et qu'il s'est abstenu dédaigneusement de les copier, par Allah! il verra ma façon d'agir, et il saura quel destin l'attend, lorsqu'il quittera ma demeure. — Comme si j'avais insulté le Coran, ou jeté sur la Ka'ba des linges souillés, ou tué la chamelle de Ṣāliḥ, ou pissé dans le puits de Zemzem, ou dit que an-Nazzām était fou, ou qu'Abū Ḥāšim était mort dans la boutique d'un marchand de vin, ou qu'Ibn ʿAbbād n'était qu'un petit maître d'école! Quelle faute ai-je commise, ô lecteurs, si je n'ai pu copier trente volumes choisis par ce chien de Ṣāḥīb?

(1) YĀQŪT, XV, 43.

Puissé-je lui pardonner le blâme que me valut mon refus! Y a-t-il un homme qui puisse copier une telle quantité de volumes tout en gardant l'espoir de conserver sa vue et sa santé? Tout ceci — que Dieu te donne la force — si c'est une preuve de ma malchance, c'en est une autre de la stupidité et de la bêtise de Şāhib!» (1)

Outre ces incidents, il convient de faire intervenir deux causes plus profondes. L'une tient à l'antagonisme des caractères; Şāhib avait une situation sociale élevée et des fonctions importantes, ce qui ne faisait qu'accroître son orgueil. Quant à Tawhīdī, «il portait dans l'âme la jalousie et la haine contre tous ceux qui, dans la société, occupent un rang élevé» (2). Il se peut que Tawhīdī ayant manqué de respect à Şāhib, celui-ci l'ait méprisé et maltraité.

Tawhīdī raconte en effet: «Un jour, nous étions à table avec Şāhib; on présente une soupe; j'en mangeais beaucoup, et Şāhib m'ayant remarqué me dit: Ô Abū Ḥayyān, modère-toi. Cette soupe fait mal aux vieillards». Je lui répondis alors: «Ô Şāhib tu ferais mieux de ne pas parler de la médecine à table! — Şāhib se tut, gêné, comme si je lui avais mis une pierre dans la bouche et garda le silence jusqu'à ce que nous ayons terminé le repas» (3).

L'autre cause fut l'antagonisme des idées; Tawhīdī, comme nous le savons, était un théologien *mutakallim* et tenait de sa formation un goût pour les spéculations et les discussions philosophiques: ce qui déplut probablement à Şāhib, lequel, au dire d'Ibn Kaṭīr, «aimait la jurisprudence et détestait la philosophie et tout ce qui en dérive, la considérant comme une innovation condamnable» (4).

Cette attitude hostile de Şāhib à l'égard des philosophes s'étendait aux «lettrés et à tous ceux qui savaient manier leur langue avec

(1) YĀQŪT, XV, 36.

(2) YĀQŪT, VI, 186.

(3) YĀQŪT, XV, 7.

(4) IBN KAṬĪR, *Bidāya*, XI, 315.

élégance» (1). Tawhīdī en tant que maître-styliste, possédant au plus haut degré l'art d'écrire, était l'objet de violents sévices de la part de Ṣāhib. Tawhīdī raconte certaines de ces scènes d'une manière qui ne manque pas d'humour: «J'ai entretenu Ṣāhib, dit-il, une nuit, d'une histoire amusante qui le fit rire et m'incita à la reprendre ; puis, quelques jours plus tard, on m'apprit qu'il disait de moi: Maudit soit ce misérable Abū Ḥayyān ; et il se mit à dire tant de mal de moi que j'ai honte de le répéter, et tout cela par haine et par jalousie» (2).

Une autre scène montre d'une façon significative la haine que pouvait ressentir Ṣāhib pour ce scribe cynique «assoiffé de célébrité» (3), dont l'esprit mordant ne ménageait ni la grandeur ni le prestige de Ṣāhib. Ce dernier demanda un jour à Tawhīdī: «Où vas-tu chercher ce style admirable dans lequel tu m'écris de temps en temps ? — Comment n'aurais-je un style pareil, répliqua Tawhīdī, moi qui cueille le fruit des épîtres de Monseigneur Ṣāhib, puise au puits de sa science, m'inspire de sa verve littéraire, et recourt à sa vaste science!» A quoi Ṣāhib répondit: «Tu mens (Tu n'as pas de mère), mes propos ne contiennent pas, comme les tiens, la sollicitation, la mendicité et l'imprécation, ils touchent les cieux, tandis que les tiens sont dans le fumier» (4).

La rupture de leurs relations fit l'objet de deux versions. Voici celle de Tawhīdī lui-même: «En 370 de l'Hégire (980), j'ai quitté la cour de Ṣāhib pour Bagdad, sans provisions, ni monture; pendant trois ans, il ne m'a pas donné un seul dirhem, ni rien qui vaille un dirhem. Pense ce que tu voudras de mon attitude; lorsqu'il m'eut infligé ce traitement indigne, augmentant ma rancœur, car j'étais le seul de

(1) YĀQŪT, VI, 174.

(2) YĀQŪT, VI, 258.

(3) *Imtā'*, III, 227.

(4) YĀQŪT, VI, 258 s.

son entourage à être ainsi traité, je me mis à dire ce que je pensais de lui et même à le calomnier; le tort est à celui qui commence (1).

D'après la deuxième version, reproduite par l'auteur du *Raw-dāt al-Ġammāt*, qui l'attribue à Ibn Rānī, Ṣāhib découvrit chez Tawḥīdī des idées hérétiques et voulut le mettre à mort, ce qui obligea Tawḥīdī à s'enfuir pour aller chercher protection auprès des ennemis de Ṣāhib(2). Si nous admettons cette version, il faut penser que l'inimitié poussa Ṣāhib à accuser Tawḥīdī d'hérésie, pour se débarrasser de cet adversaire gênant.

Si l'amour cache les défauts, la haine à son tour cache les qualités. Ainsi la haine qui s'était cristallisée chez Tawḥīdī contre Ṣāhib, le porta à dénigrer son adversaire et à faire ressortir ses défauts.

A la suite de cette querelle, Tawḥīdī composa une épître intitulée *Les défauts des deux ministres* مثال الوزيرين. Cette épître considérée comme un chef-d'œuvre de la prose arabe, contenait une satire si mordante qu'on pensait qu'elle était fatale à ceux qui en devenaient possesseurs. «C'est un livre à éviter, dit Ibn Ḥallikān; tous ceux qui l'ont possédé ont vu leurs affaires prendre un mauvais tour; j'en ai fait moi-même l'expérience et d'autres que moi l'ont éprouvé, d'après ce que j'ai appris de source sûre» (3).

* * *

En 370/984 Tawḥīdī quitte Rayy et retourne à Bagdad où il restera jusqu'en 400/1009. Aussitôt, pour lui, c'est la misère. Fort heureusement il fait la rencontre d'Abū'l-Wafā' al-Muhandis al-Buzaġānī (328-376/939-986) qu'il avait déjà vu plusieurs fois auparavant à Arraġān dans le Fars. Il se lie alors d'amitié avec ce savant aussi «cé-

(1) YĀQŪT, XV, 32.

(2) ḤUWĀNSĀRI, IV, 205.

(3) IBN ḤALLIKĀN, II, 60.

lèbre mathématicien et géomètre (1) que parleur de talent et brillant causeur (2). Abū'l-Wafā' nomma Tawhīdī à l'hôpital de Bagdad (3), puis, pour le tirer de la misère, le présenta à Ibn al-'Āriḍ Abū 'Abd-Allah al-Ḥusayn b. Aḥ. b. Sa'dān, vizir du prince buyīde Ṣamsām ad-Dawla (mort en 375/985). Ibn al-'Āriḍ était un fin lettré, doué d'une intelligence supérieure et de la vaste culture digne d'un ministre buyīde. Ibn al-'Āriḍ s'était entouré d'un groupe de savants et d'érudits, comprenant, selon ses propres descriptions résumées en quelques mots : Ibn Zur'a, un philosophe chrétien, qui «ne cesse de parler d'Aristote, de Platon, de Socrate et d'Hippocrate et de les exalter; Ibn 'Ubayd al-Kātib, qui se montrait épris de rhétorique, de discours, d'épîtres et d'éloquence; Abū'l-Wafā', qui avait la manie de prononcer comme les gens de Khorasan, bien qu'il séjournât depuis longtemps à Bagdad; Miskawayh, qui avait l'habitude de travailler à plusieurs sciences à la fois, ignorant que la spécialisation dans une seule est la condition du succès; Abū'l-Qāsim al-Ahwāzī, Abū Sa'd Bahrām b. Ardašīr et d'autres forment un groupe qui n'a pas de pareil en Iraq. Ils sont les maîtres de la sagacité et les seigneurs de la raison, et s'il arrivait, par hasard, que l'Iraq fût privé de cette élite, la sagesse qui se transmet de génération en génération, ainsi que les œuvres littéraires, qui sont des legs précieux, seraient perdus» (4).

Ibn al-'Āriḍ était tellement fier de ce groupe que lorsqu'il, le

(1) YĀQŪT, XV, 7. ABU 'L-WAFĀ' est un des derniers grands traducteurs du grec et commentateurs d'Euclide, de Diophantos et de Ptolémée; son nom est surtout attaché au développement de la trigonométrie. Mais nombreuses sont aussi les questions géométriques qu'il traita avec compétence, et son influence sur les astronomes plus récents a été remarquable. Cf. Miéli, 108, 110.

(2) YĀQŪT, 81; IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, 394.

(3) Hôpital construit par 'ADUD AD-DAWLA en 372/982 à Bagdad.

(4) *Aṣ-Ṣadāqa*, 30.

compare à celui de ses deux collègues Muhallabī et Ibn al-^cAmīd, il dit: «Tous les gens qui entourent ces deux ministres n'égalent jamais un seul des miens» (1).

* * *

Tawḥīdī eut, avec Ibn al-^cĀriḍ, des entretiens et des conversations philosophiques, littéraires et scientifiques, qui formèrent la matière de son livre *Al-^cImtā^c wa'l-Mu^cānasa*, *La délectation et l'agrément*. Pour marquer sa reconnaissance, Tawḥīdī dédia *Al-^cImtā^c* à son bienfaiteur Abū'l-Wafā'. On a vu que, dans cet ouvrage, Tawḥīdī est sévère pour son ancien protecteur Ibn al-^cAmīd.

* * *

C'est probablement dans une période de dépression et de désespoir que Tawḥīdī, en proie à une crise de révolte et de colère, jeta ses livres au feu. Il répondit au cadi Abū Sahl qui le blâmait de son action: «C'est que j'ai composé la plupart de mes livres pour obtenir la gloire et la réputation, et n'ai rien obtenu de tout cela... Il m'était très difficile de laisser mes livres à des gens qui, en en faisant l'objet de leur amusement et de leur distraction, auraient, en les lisant, salima réputation, se seraient réjouis de mes erreurs et de mes négligences et se seraient aperçus de mes faiblesses et de mes défauts. Et si tu me demandes pourquoi je suis si méfiant envers mes compatriotes et leur attribue une conduite si indigne, je répondrai: Ce que j'ai pu endurer d'eux durant la vie justifiera mes doutes après la mort. Comment laisserais-je mes livres à des gens parmi lesquels j'ai vécu vingt ans sans trouver un seul ami fidèle, un seul compagnon reconnaissant? Il m'a fallu, malgré ma réputation et mes nombreuses relations, manger des légumes dans le désert, mendier chez les riches

(1) *Aṣ-Ṣadāqa*, 30.

et les pauvres, vendre la foi et l'honneur, user de l'hypocrisie et commettre bien d'autres canailleries que tout homme franc et honnête se refuse à décrire» (1).

Et pour se justifier, Tawḥīdī termine en disant: «Si tu savais dans quel état j'ai commis cet acte, sous le poids de quelle maladie, et dans quelle nécessité, dans quelle pauvreté, tu aurais invoqué beaucoup plus d'excuses que je n'en ai trouvées» (2).

* * *

C'est en 400/1009 qu'il composa définitivement son livre *Aṣ-Ṣadū-qawa-ṣ-Ṣadīq*, *L'amitié et l'ami*. Ibn al-^cĀriḍ en fut l'instigateur; dès 371/981, avant qu'il n'eût pris possession de sa charge de vizir, il avait poussé Tawḥīdī à entreprendre cet ouvrage.

* * *

A partir de cette date nous perdons toute trace de notre auteur. Nous savons seulement qu'il est mort en 414/1023. Où donc Tawḥīdī a-t-il passé cette période de quatorze ans? A-t-il parcouru les villes en vagabond, s'arrêtant devant les portes pour mendier (3) comme il en avait pris l'habitude, ou vivait-il parmi les soufis, les étrangers et les mendiants misérables (4)? Était-il allé à la Mecque dans l'intention d'y rester jusqu'à la fin de sa vie (5) et a-t-il vraiment composé dans la ville sainte sa *Risālat al-ḥanīn ila'l-^lawḥān*, *La nostalgie de la patrie*? Nous croyons, pour notre part, qu'il a passé la majeure partie des dernières années de sa vie à Chiraz.

Notre hypothèse s'appuie sur les données suivantes:

(1) YĀQŪT, XV, 19-20.

(2) YĀQŪT, XV, 25.

(3) *Imtā'*, III, 227.

(4) *Imtā'*, I, 7.

(5) ĞUNAYD, 53.

1) Un texte qui mentionne sa mort et son enterrement à Chiraz. On lit dans le *Šadd al-Izār*: «Il y avait entre Abū'l-Ḥusayn Aḥmad b. Muḥ. b. Ġa'far al-Bayḍāwī (connu sous le nom d'Ibn Sālbé) (1) (mort en 415/1024) et Tawḥīdī un différend. Quand Abū Ḥayyān mourut, Abū'l-Ḥusayn raconte qu'il vit Tawḥīdī en rêve et lui dit: «Qu'est-ce que Dieu a fait de toi?» Abū Ḥayyān répondit: «Il m'a grâcié malgré toi». Le lendemain Abū'l-Ḥusayn se fit transporter dans une litière près de la tombe et ordonna qu'on gravât sur une stèle: «Ceci est le tombeau d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, mort en 414/1023»(2). Il fut enterré dans un cimetière situé dans une ruelle à côté du mausolée du Šayḥ aš-šuyūḥ (3).

2) Abū Sa'īd 'Abd al-Raḥmān b. Miḥāğğat al-Isfahānī a assisté à un cours donné par Tawḥīdī à Chiraz en 400, nous dit Subkī (4). Par ailleurs, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yūsuf 'Alī aš-Šīrāzī (393-476) avait entendu Tawḥīdī réciter des vers à Chiraz après son retour de Bagdad (5); or, ce même Abū Ishāq était allé à Chiraz en 410/1019, en quête du Savoir, et retourna, nous dit Ibn Ḥallikān, en 414/1023 à Bagdad, c'est à dire un an après la mort de Tawḥīdī (6).

Telles sont les considérations qui nous portent à croire que Tawḥīdī a passé les dernières années de sa vie à Chiraz, où il devait mourir.

Abū Sa'īd al-Muḥarriz dit: «J'ai entendu Fāris b. Bakrān aš-Šīrāzī, compagnon de Tawḥīdī, dire: «Quand Abū Ḥayyān était à l'agonie, il y avait du monde à son chevet et Abū Ḥayyān dit: Prononcez le nom de Dieu, car nous sommes dans un état de peur, et

(1) IBN AL-ĠAWZĪ, *Muntaẓam*, VII, 328.

(2) *Šadd al-Izār*, connu sous le nom de *Hizār Mazār* « Mille visites », biographies des gens célèbres enterrés à Chiraz, p. 17.

(3) Ibid.

(4) SUBKĪ, IV, 2-3.

(5) 'ASQALĀNĪ, VI, 373.

(6) IBN ḤALLIKĀN, I, 4-5.

chacun de nous doit s'attendre à un moment pareil. Ils se mirent alors à l'exhorter à prendre courage; il souleva la tête et déclara: On dirait que je vais rencontrer un soldat ou un policier, alors que je vais aller rejoindre un Dieu clément. Puis il s'éteignit (1)» Et ses dernières paroles trahissent encore les sentiments de révolte et d'indignation qui lui furent habituels durant toute sa vie.

(1) 'ASQALĀNI, VI, 373.

CHAPITRE II

L'ŒUVRE DE TAWḤIDĪ (1)

Il ne nous reste pas grand chose des œuvres de Tawḥidī. Yāqūt, dans son *Irsād al-Arīb*, a énuméré ces œuvres. Cette liste, bien qu'incomplète, a servi de base à tous les auteurs postérieurs qui ont parlé des ouvrages de Tawḥidī, notamment à Margoliouth dans son article de l'*Encyclopédie de l'Islam*. Nous avons déjà vu que Tawḥidī, vers la fin de sa vie, dans une crise de colère, a jeté ses ouvrages au feu. On ne sait si la perte d'une grande partie de ses œuvres est due à cet acte de fureur. Cependant, Şuyūṭī et Ṭās-Kuprī-Zādé croient que les manuscrits des œuvres de Tawḥidī qui ont échappé à la destruction «ont été copiés du vivant de l'auteur, bien avant leur destruction par Tawḥidī lui-même» (2).

Nous pouvons classer les ouvrages édités, manuscrits et perdus de Tawḥidī en 5 catégories : ouvrages littéraires et mystiques, ouvrages de biographie et de polémique, ouvrages enfin de contenu incertain.

I. — Les ouvrages littéraires

a) AL-^ʿIMTĀ^ʿ WA'L-MU^ʿĀNĀSA (LA DÉLECTATION ET L'AGRÉMENT).

Ouvrage en 3 tomes édités successivement en 1932, 1942, 1944 au Caire par Aḥmad Amīn et Aḥmad az-Zayn.

Tawḥidī a divisé son livre en quarante nuits ou séances, à la

(1) Notons bien que nous n'avons eu pour but, dans ce chapitre, que de donner une vue générale et rapide de l'œuvre de TAWḤIDĪ.

(2) SUYŪṬĪ, p. 348 ; ṬĀS KUPRĪ-ZĀDÉ, I, 188-189.

manière, peut-on dire, des Mille et une Nuits, avec toutefois cette différence capitale que les sujets traités sont d'ordre purement intellectuel et réaliste; la féerie en est totalement absente.

Au début de chaque nuit, Ibn al-^cĀriḍ propose à Tawhīdī un sujet pris au hasard, ou inspiré par une association d'idées. Tawhīdī est le plus souvent tenu d'improviser sur-le-champ le développement ou la réponse, une nuit, par exemple, lui fut posée la question suivante : «Préfères-tu les Arabes aux Persans ou inversement?» Tawhīdī se lance alors dans des considérations sociales et politiques sur les mœurs et la psychologie des peuples et des anciennes civilisations (1). Une autre fois Tawhīdī est invité à improviser une comparaison entre la volonté et le libre arbitre (2). Souvent, à la fin de la séance, Tawhīdī est chargé de résumer l'entretien dans une épître. Bien entendu, les réponses de Tawhīdī feront l'objet de l'approbation ou de la réprobation du vizir. Parfois le sujet de l'entretien aura été l'objet d'une préparation antérieure. A la fin de la séance, le vizir lui fait signe d'interrompre son entretien et lui demande l'anecdote de l'adieu; cette anecdote est ordinairement une plaisanterie, un poème ou une sentence morale.

Tawhīdī envoyait, au fur et à mesure des entretiens, un compte-rendu détaillé de chaque séance à son bienfaiteur Abū'l-Wafā', non sans avoir, dit-il, «soumis son texte à une révision sévère où ni la perfection et l'élégance du style, ni la clarté et le choix des expressions n'étaient négligés» (3).

Tawhīdī, dans ces entretiens, a critiqué ses contemporains et les hommes d'état de son temps; ces critiques étaient de nature à lui porter préjudice, et c'est pourquoi, avec insistance, il pria Abū'l-Wafā' de ne pas divulguer *al-Imtā'*. «Je vous prie une seconde fois, dit-il,

(1) *Imtā'*, I, 70.

(2) *Imtā'*, III, 105.

(3) *Id.*, III, 10.

par la voie de l'affirmation comme je l'ai fait par la voie de la supplication, de garder ces épîtres loin des regards jaloux et malveillants, loin de la portée des concurrents corrompteurs, car aucun orateur n'est exempt des défaillances de la langue et aucun auditeur n'est équitable et juste» (1).

Doutant de la probité de Tawḥīdī, Aḥmad Amīn, persuadé que l'auteur de l'*Imtā'* a inventé certains de ses entretiens avec le vizir, explique le désir de Tawḥīdī de tenir secret le contenu de l'ouvrage par la crainte que ces inventions viennent à la connaissance du vizir (2). Aḥmad Amīn, pour justifier sa thèse, rappelle le cas de la *Risālat as-Saqīfa*, que nous examinerons plus loin.

Quant à nous, nous croyons à la sincérité et à la probité de Tawḥīdī et nous pensons que seule la haine des jaloux et de ses rivaux put un jour le priver, par leurs intrigues, d'une place enviée et des faveurs du vizir. Tawḥīdī nous fournit lui-même la justification de sa recommandation à Abū'l-Wafā': «Le plus grand malheur, dit-il, vient des gens du même métier; la jalousie occupe une large place dans les âmes de ces gens; il est rare qu'un homme qui fasse vraiment effort pour se rapprocher d'un chef ou d'un ministre, ne se voie barrer le chemin par les petits et les grands. Car ce temps a bien changé, et les gens sont loin de se conformer aux obligations religieuses et aux traditions chevaleresques et ceci pour des causes longues à expliquer» (3).

Al Imtā' est un document précieux pour l'étude de l'œuvre de Tawḥīdī d'une part, et l'étude de la vie intellectuelle et sociale à l'époque des Buyides d'autre part. Outre les renseignements sur les lettrés de cette époque, nous y trouvons deux documents d'une valeur inestimable que Tawḥīdī seul eut le mérite de reproduire dans

(1) *Imtā'*, II, 1.

(2) *Id.* I, Introduction.

(3) *Id.*, II, 1-2.

son *Imtā'*: l'un est le compte rendu du débat survenu à Bagdad en 326/937 entre Abū Sa'īd as-Sirāfī, l'illustre philologue et Mattā b. Yūnus, le célèbre logicien, sur le parallélisme entre la logique grecque et la grammaire arabe. Le second document est celui qui reproduit un chapitre des *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, *Les frères de la pureté*, et qui nous apporte des éclaircissements sur cette société secrète et sur ses adeptes. Ce texte sert de base pour tous les auteurs qui ont écrit sur les *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, notamment Al-Qifī (1) et Ibn al-ʿIbrī (2). Al-Qifī apprécie l'*Imtā'* de la façon suivante: «C'est un livre vraiment intéressant, qui s'adresse à ceux qui sont au fait des diverses branches de la science; ce que j'ai vu de plus remarquable, c'est ce qui avait été écrit sur la couverture de l'ouvrage *al-Imtā'* par un habitant de la Sicile: «Abū Ḥayyān l'a commencé en soufi, l'a continué en causeur et l'a terminé en mendiant importun» (3).

b) AṢ-ṢADĀQA WA'Ṣ-ṢADIQ (L'AMITIÉ ET L'AMI).

Édité pour la première fois à Istanbul en 1301 H./1882(4), puis au Caire en 1323 H./1905.

Les Anciens avaient traité ce sujet, les Grecs d'abord, puis les Latins, notamment Cicéron, dans ses dialogues avec son ami Lélius. A comparer le dialogue de Cicéron et l'ouvrage de Tawḥīdī, on note une certaine ressemblance dans les thèmes et la méthode de composition. Chez Tawḥīdī, pas plus que chez Cicéron, le plan de l'ouvrage n'est bien marqué. Chez Cicéron, c'est une conversation familière, dans laquelle Lélius, sans s'astreindre à une marche ordonnée, effleure les idées, qu'il quitte et reprend tour à tour, et où les hors-d'œuvre sont légion. Tawḥīdī, de son côté, a fait une sorte de compilation de

(1) QIFĪ, 59.

(2) IBN AL-ʿIBRĪ, 308.

(3) QIFĪ, 283.

(4) Imprimerie *al-Jawāʾib*. Cette édition a servi de base à celle du Caire.

presque tout ce qui avait été écrit sur l'amitié, soit en vers soit en prose, par des auteurs connus ou inconnus depuis l'époque de la Ġāhiliya jusqu'au temps même de l'auteur.

Voici les circonstances qui l'ont amené à composer son ouvrage: «J'ai tenu, dit-il, devant des amis, à Bagdad, des propos sur l'amitié et l'ami. Ces paroles furent transmises en 371/981 par Zayd b. Rifā'a au vizir Ibn Sa'dān avant que celui-ci n'obtint la lourde charge du vizirat. Ibn Sa'dān me dit: Compose un ouvrage sur l'amitié et l'ami, aie soin d'insérer tout ce qui se rapporte à cette matière chez les Anciens, car, dit-il, l'entretien sur l'ami a du charme et la description du camarade est délicieuse. — J'ai compilé cette épître, continue Tawhīdī. Le Vizir a eu des occupations qui le détournèrent de la lecture; de mon côté, j'ai négligé l'achèvement de la composition et c'est au bout de plusieurs années (1) que j'ai retrouvé le brouillon, et l'ai mis au propre, comme vous le voyez» (2).

Ce livre fut achevé dans la dernière période de la vie de Tawhīdī, période au cours de laquelle il fut en proie à une pauvreté et à une détresse qui le privaient de force et de vigueur et lui rendaient la vie insupportable (3). Les rangs de ses amis, de ses compagnons et de ses consolateurs s'éclaircissent et il sentait croître le poids de son malheur.

Etant donné la période durant laquelle cet ouvrage a été composé et l'état d'âme dans lequel il fut achevé, il devait s'en dégager une impression de scepticisme. On voit là toute l'âme de Tawhīdī qui a passé sa vie à rechercher des amis ou des compagnons sympathiques et charitables, ce qui lui fait dire dans la préface de son livre: «Hâtons-nous d'abord de nous assurer que, ni l'ami, ni ce qui ressemble à un ami n'existe en ce bas monde» (4); puis, il cite le cas de Ġamīl b. Murra

(1) C'est en l'an 400/1009 d'après Yāqūt, XV, 7.

(2) *Aṣ-Ṣadāqa*, 5-6.

(3) *Id.*, 5.

(4) *Id.*, 6.

qui, au temps où les gens croyaient à l'amitié, s'était réfugié dans son domicile pour s'éloigner des hommes, et qui, quand on le blâmait de ce geste, répondait: «J'ai fréquenté les gens pendant quarante ans, ils ne m'ont pardonné aucun défaut, ils n'ont caché aucune de mes fautes, ils ne se sont pas abstenus de m'attaquer en mon absence, ils ne sont jamais venus à mon secours, n'ont pas eu pitié de mes larmes et n'ont jamais accepté une excuse...» (1).

Tawhidi s'adresse au lecteur en terminant son livre par cette phrase pathétique: «Accepte, que Dieu te protège, cette excuse que j'ai commencée et recommencée, pliée et dépliée. Si tu savais dans quelle conjecture j'ai composé mon livre, et dans quel état je l'ai terminé, ton étonnement serait grand. Je demande à Dieu de m'accorder une fin pourvue de récompense. Mon soleil a atteint la crête du mur, que Dieu m'aide à supporter les soucis et les chagrins de l'âme» (2).

c) BAŞĀ'IR AL-QUDAMĀ' WA SARĀ'IR AL-ḤUKAMĀ' (3) (VUES DES ANCIENS ET PENSÉES DES SAGES), connu couramment sous le nom de : AL-BAŞĀ'IR WA'D-DAḤĀ'IR.

Il existe trois manuscrits de cet ouvrage: le premier à Istanbul à la Bibliothèque Fātiḥ (4), daté de 613/1216. Le second à la Bibliothèque de John Ryland à Manchester (5), daté de 602/1205. Le troisième à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge (6), daté de 1117/1705.

Cet ouvrage fut composé entre les années 350 et 365. C'est le fruit du travail de quinze années. Tawhidi a enregistré tout ce qu'il a vu, entendu et retenu des séances tenues par ses maîtres et auxquelles il a pu assister au cours de sa vie errante en Iraq, en Perse, au Hedjaz:

-
- (1) *Şadāqa*, 6.
 (2) *Id.* 6.
 (3) YλQÛT, XV, 5.
 (4) Sous le n° 3695, 3699.
 (5) Sous le n° 767.
 (6) Sous le n° 134.

«C'est le fruit de mon âge, dit-il, l'essence de mes jours, et le résultat de mes expériences». Dans ce livre apparaît l'influence de la tradition littéraire de Ğāḥiẓ, dont Tawḥīdī fut le disciple fervent et l'imitateur scrupuleux. Tawḥīdī a eu soin, dans la préface, de citer les sources auxquelles il a puisé la matière de son ouvrage; il cite en premier lieu les ouvrages de Ğāḥiẓ: «Ses livres, dit-il, sont des perles dispersées, des fleurs arrosées, ses paroles sont du vin délicieux et sec et de la sorcellerie licite». Puis il cite *an-Nawādir* d'Ibn Ziyād al-A'rābī, *al-Kāmil* d'al-Mubarrad, *al-'Uyūn* d'Ibn Qutayba, *al-Manẓūm wa'l-Manṭūr* d'Ibn Abī Ṭāhir, *al-Awrāq* d'aṣ-Ṣūlī, le *Kitāb al-Wuzarā'* d'Ibn 'Abdūs et enfin *al-Ḥayawānāt* de Qudāma.

A en juger par ces sources et par les ouvrages de Ğāḥiẓ qui existent entre nos mains, on est édifié sur la méthode que s'est imposée Tawḥīdī dans la composition de cet ouvrage. Nous verrons d'ailleurs plus loin, à propos de l'art littéraire chez Tawḥīdī, l'influence exercée par l'œuvre de Ğāḥiẓ sur la formation intellectuelle et l'art d'écrire de Tawḥīdī. Celui-ci a voulu, dans cet ouvrage, suivre la méthode de Ğāḥiẓ, avec ses mérites et ses défauts, qui consistent notamment à accumuler sans ordre les différents sujets et à mélanger le plaisant et le sérieux pour dissiper l'ennui: «Je vous transporte d'un sujet à un autre, dit Tawḥīdī, car la littérature est lourde pour celui qui ne se sent pas attiré vers elle». Un peu plus loin, Tawḥīdī, s'adressant à son lecteur, le conseille ainsi: «Vous verrez, dans cet ouvrage, des définitions créées par les philosophes pour les sujets de physique, de logique et de théologie; j'ai ramassé ces choses autant que me l'ont permis les rencontres et les interrogations. Aie soin de parcourir tout le livre, car il est semblable à un jardin qui contient toutes sortes de fleurs, à une mer qui possède toutes sortes de perles et aux jours qui offrent des enseignements tragiques». Tawḥīdī a eu soin de reproduire — à l'instar de son maître dans son *al-Bayān wa't-Tabyīn*, et dans son *al-Ḥayawān* — les petites anecdotes et les courtes sentences, afin, comme il le dit lui-même, que le texte soit plus facile

à retenir. En effet, nous trouvons les sujets les plus divers, philosophiques, littéraires, philologiques, historiques et mystiques, accumulés pêle-mêle suivant les caprices du hasard, des lectures et des rencontres. Sentant les inconvénients de cette méthode, Tawhīdī s'excuse auprès du lecteur en invoquant des raisons subjectives: «Je vous ai semé tout cela au hasard, bien que j'aie eu l'intention d'assembler chaque chose avec son pareil et de renvoyer à son chapitre, mais j'en fus empêché par la dispersion de mes pensées, par les obstacles qui me détournèrent de mon but, et aussi par l'impossibilité d'avoir de quoi subsister et éviter la mendicité, étant donné les vicissitudes du temps et les tourmentes de l'âge, le prochain départ et l'approche de la fin du monde».

Cet ouvrage est précieux par la richesse et l'exactitude de la documentation. Dans plusieurs passages, Tawhīdī fait preuve de cette probité et de ces scrupules qui lui sont familiers: «C'est ainsi, dit-il à propos d'une sentence, que je l'ai apprise, au cours de la séance à laquelle j'assistais. «Dans un autre passage, il nous fait savoir «qu'ayant appris une question philologique sans l'avoir bien comprise, il se renseigna auprès des savants dont il reçut les éclaircissements nécessaires». — «J'ai interrogé, dit-il, dans un autre passage, un homme spécialiste dans cet art; toutes ces questions, je les reproduis après les avoir minutieusement étudiées, confrontées et corrigées.

Ce livre a, d'autre part, une valeur particulière pour qui veut étudier la personnalité de Tawhīdī et le mouvement intellectuel de son époque, mouvement qui avait son foyer dans les *«Maǧālis»*, séances tenues par des savants éminents, tels que Abū Sa'īd as-Sirāfi, Abū Ḥāmid al-Marwarūzī, az-Zuhri, et d'autres professeurs vénérés de Tawhīdī.

- d) DAMM AL-WAZIRAYN (I) (LA SATIRE DES DEUX MINISTRES).

Yāqūt cite de longs passages dans la bibliographie de Şāhib b. 'Abbād et de Aḥmad b. Moḥammad b. Ṭawāba al-Kātib.

- e) AN-NAWĀDIR (cité par Tawḥidī lui-même dans les *Muqābasāt*) (2).

- f) RISĀLA FĪ'L-ḤANIN ILA'L-AWṬĀN (ÉPITRE SUR LA NOSTALGIE DE LA PATRIE) (3). Composée probablement au Hedjaz où Tawḥidī se rendit au cours de sa vie errante, cette épître ressemble probablement à l'épître du même nom de Ġāḥiẓ et éditée au Caire en 1333/1914

- g) RISĀLA FĪ'ILM AL-KITĀBA (ÉPITRE SUR L'ART DE LA CALLIGRAPHIE). Citée par Brockelmann (4), éditée avec commentaire et traduction anglaise par Franz Rosenthal d'après un manuscrit unique de Vienne (5).

II. — Les ouvrages philosophiques

- a) AL-MUQĀBASĀT (LES ENTRETIENS).

Ouvrages dont deux éditions lithographiées, dues à Mirza Moḥammad Širāzi, parurent à Bombay en 1305 et 1306 H. 1887-1888. Une édition plus défectueuse que les deux précédentes a été faite par Ḥasan as-Sandūbī au Caire en 1347/1929.

Il existe en outre, à la Bibliothèque Ḥālidīya à Jérusalem (6),

(1) D'après IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt*, II, 40. « *Maṭālib al-Wazīrayn* » et d'après HAḌḌĪ ḤALĪFA, *Kašf az-Zunūn*, II, 390 : *Talb al-Wazīrayn* ; YĀQŪṬ, VI, 186 le mentionne sous le nom de « *Aḥlāq al-Wazīrayn* ».

(2) *Muqābasāt*, 48.

(3) Cité par YĀQŪṬ, XV, 7.

(4) Supp. I, 436.

(5) *Ars Islamica*, vol. XIII-XIV, 1948.

(6) Sous le n° 10 (philosophie).

un manuscrit complet des *Muqābasāt* qui date du VI^{ème}/XII^{ème} siècle. On connaît encore la présence d'un fragment précieux des *Muqābasāt* à la Bibliothèque Zāhiriya à Damas (1), probablement contemporain de l'époque de l'auteur.

Cet ouvrage se compose de 106 Entretiens, de longueur inégale, portant chacun sur un sujet indépendant. C'est en somme un assemblage de comptes-rendus rapides et décousus sur les propos recueillis par Tawhīdī au cours des séances auxquelles il lui fut donné d'assister. Des groupes de savants de différentes sectes et de diverses croyances, Chrétiens, Sabéens, Musulmans venus de tous les points du monde islamique, se réunissaient autour des deux disciples d'al Fārābī, Yahyā b. 'Ady et Abū Sulaymān as-Siġistānī (2), soit chez le vizir Ibn Al-'Āriḍ (3); ils se retrouvaient aussi dans le souq des copistes à Bab at-Ṭāq en face de la porte de Baṣra à Bagdad (4), ou chez les disciples de Siġistānī lui-même. Aux philosophes venaient se mêler des mathématiciens, des astronomes, des médecins, des historiens, des dialecticiens, des poètes et d'autres lettrés. Au début de chaque séance, un des disciples de l'illustre Siġistānī, dont Tawhīdī s'est efforcé, dans ses ouvrages de répandre et de développer les idées, interrogeait le maître sur une question touchant aux diverses connaissances de l'époque. Siġistānī, à en croire son élève Tawhīdī, était toujours prêt à convaincre et à satisfaire son auditoire en quête de savoir. Parfois l'illustre maître intervenait au milieu des conversations, soit pour donner son point de vue toujours juste et clairvoyant, soit pour tirer d'embarras quelques disciples égarés dans les sentiers incertains de la spéculation et de la dialectique.

Dans la préface de son livre, Tawhīdī définit lui-même son

(1) Sous le n° 4803 (général).

(2) *Muqābasāt*, 4-18.

(3) *Muqābasāt*, 5.

(4) *Muqābasāt*, 18, 27, 59.

dessein: «Mon but, dit-il, est de ramasser des choses qui se rapportent à la philosophie et d'en ajouter d'autres du même genre dictées par d'éminents savants de mon siècle et des maîtres dont je fus le contemporain» (1).

Les propos que Tawhīdī a voulu recueillir au milieu de ces séances agitées pour en former la matière de son ouvrage, sont multiples et variés. «Variété est ma devise», pourrait-il dire. On relève en effet, dans ces propos, des sujets touchant à la philosophie, le problème de l'âme et de l'intellect; le problème des deux mondes, céleste et terrestre; celui de la Création et du Jugement Dernier (*Ma'ād*), celui de l'espace et du temps; le problème de la matière et de l'atome (*ṣjawhar fard, noqṭa*), celui de la sensation, des éléments; celui enfin de la logique grecque et de la grammaire arabe, et bien d'autres encore... Il aborde certains sujets de morale, comme le bien et le mal, l'amitié, l'amour.

Le domaine littéraire n'échappe pas à cet esprit. Il émet des idées originales sur la composition littéraire, traite de la valeur relative de la prose et de la poésie, donne des définitions des diverses formes de rhétorique et d'éloquence. On y trouve même des sujets inspirés par les événements de la vie quotidienne et qui sont l'objet de commentaires et de digressions, tel un suicide commis à Bagdad (2); une autre fois il propose des règles d'apiculture qui doivent permettre d'augmenter le nombre des abeilles (3).

Ces séances prenaient, la plupart du temps, une tournure agitée et tumultueuse; on discutait au hasard plusieurs sujets sans plan préétabli, sans enchaînement logique, et la phraséologie et la rhétorique y jouaient un rôle primordial. Citons un exemple typique: le mot *aṭ-ṭabī'a* (nature), lit-on dans un de ses entretiens, est-il de

(1) *Muqābasāt*, 2.

(2) *Muqābasāt*, 40.

(3) *Muqābasāt*, 62.

la forme active *fa'īla* ou passive *fa'īla*? Un commentaire long et obscur s'ensuit (1). Il est vrai que la rivalité et la vanité des interlocuteurs dénaturaient les sujets traités, car chacun, croyant «que la vérité est relative et que toute chose a une part de réalité» (2), tenait «son opinion pour plus juste et sa science pour la plus honorable» (3), ce qui empêchait Tawhīdī de faire un rapport exact des réponses échangées (4).

Tawhīdī cherchait, en se donnant beaucoup de peine, à saisir les paroles et les idées fugitives, pour en faire un texte dense, et le souci de ne laisser se perdre aucun de ces discours l'inquiétait beaucoup : «J'ai fait de mon mieux, dit-il dans les *Muqābasāt*, pour suivre cet entretien et le fixer dans cet ouvrage; il risquait de se perdre comme tant d'autres dont la perte m'a apporté regrets et amertume; le devoir envers la science, la vénération due aux lettres, et la sincérité, gage de la sagesse, nous obligent à supporter toutes les peines pour acquérir cette science, et à subir toutes les vicissitudes pour l'obtenir; je ne puis attribuer des paroles à chacun de ceux qui ont pris part à la séance, car les propos jaillissaient, s'obscurcissaient et étaient souvent altérés par la vanité. Tout ceci est constant chez les hommes dont les caractères s'opposent et chez ceux qui sont enclins à la dispute; si les entretiens avaient pris la forme de questions et de réponses, j'aurais relaté les faits d'une façon à peu près intégrale, les parcourant de haut en bas et de bas en haut; mais les faits étaient tels que je les ai exposés; sois indulgent, ô lecteur, quand tu rencontres une faiblesse, dans le cas où tu t'abstiendrais de me remercier pour les passages justes» (5).

Il est hors de doute que les passages obscurs se multiplient dans les *Muqābasāt*. Faut-il attribuer cette confusion à l'habitude qu'ont

(1) *Muqābasāt*, 23.

(2) *Muqābasāt*, 57.

(3) *Muqābasāt*, 14.

(4) *Muqābasāt*, 4.

(5) *Muqābasāt*, 4.

certain philosophes de dissimuler leurs pensées et de ne l'exprimer que par symboles et par allégories? Faut-il croire, avec M. Massignon, qu'Abū Ḥayyān a voulu concilier la religion et la philosophie sur le terrain commun de la mystique, mêlant aux opinions des philosophes les allégories (*rumūz*) d'Al Ḥallāğ (1)? Une étude approfondie de l'œuvre philosophique de Tawḥīdī montrerait probablement la justesse de cette dernière opinion.

Cette liberté prise par Tawḥīdī dans la construction de ces textes a incité Meyerhof à douter de l'authenticité d'une partie des *Muqābasāt*, et à rabaisser la valeur de l'ouvrage. «Les entretiens transmis par Tawḥīdī, dit-il, dont il n'est qu'en partie l'auteur, n'ont pas une grande valeur, car ils sont rédigés sous une forme littéraire et les anecdotes dominent à côté des jeux de mots» (2). Cette opinion peut avoir une part de vérité; on ajoutera que Tawḥīdī n'était pas un philosophe; de ce désordre cependant Tawḥīdī s'excuse, l'attribuant à sa condition misérable et à sa vie vagabonde, qui ne lui ait pas laissé la possibilité d'élaborer une œuvre bien équilibrée.

Tawḥīdī s'est fait en quelque sorte l'intermédiaire qui nous a transmis les idées en cours dans ces milieux. Il prétend avoir pris une attitude impartiale dans tout ce qu'il a rapporté des idées, des entretiens et des discussions dont il fut témoin. Nous ignorons jusqu'à quel point il faut faire crédit à l'exactitude de ses témoignages. Du moins Tawḥīdī tient, à maintes reprises, à mettre en évidence ses bonnes intentions dans la transmission des idées, éliminant toutes les erreurs possibles.

Il a pris soin, en maints passages des *Muqābasāt*, qui pouvaient paraître obscurs, de mettre le lecteur en garde en lui rappelant que le but visé est la recherche de la vérité. Il se défend en ces termes: «J'ai saisi — que Dieu te garde — la question en procédant à un clas-

(1) MASSIGNON, *La passion d'Al-Ḥallāğ*, II, 226.

(2) MEYERHOF, 88-89.

sement; j'ai fait mon possible pour la comprendre du commencement jusqu'à la fin, dans sa longueur et sa largeur, dans son essence et ses conséquences, mais certains aspects de la question m'ont certainement échappé, par suite de la diversité des opinions et de leur transmission d'une personne à une autre; j'ai pu grouper des réponses diverses et je fais mon possible pour les exprimer, car j'hésite entre le profit insoupçonné que je pourrais tirer de leur suppression et un développement du texte, indispensable pour sa compréhension; les deux solutions sont difficiles à réaliser et, sans ma passion du savoir et mon amour de la science, j'aurais protégé mon honneur et sauvé ma réputation en négligeant ces problèmes» (1).

Dans d'autres passages des *Muqābasāt*, Tawhīdī, qui a toujours déployé un effort louable pour fixer les divers entretiens philosophiques dont il était témoin, semble s'attendre à des critiques pour le cas où son texte présenterait une faiblesse quelconque; aussi se défend-il sur un ton pathétique en ces termes: «Je jure par Allah, dit-il, que j'ai eu de la peine à rassembler ce qu'ils ont dit; j'encours le danger de fixer leurs entretiens et si, lecteur, tu étais dans mon cas, tu te serais exposé aux reproches mêmes dont tu m'accables» (2).

Les «Entretiens» ont ce grand mérite de nous faire connaître «les milieux intellectuels de Bagdad dans la seconde moitié du X^{ème} siècle. Leur intérêt réside surtout dans le fait que nous y voyons comment on dirigeait alors une argumentation, comment un auteur posait parfois de graves questions et les laissait sans réponse. C'est l'indice d'une crise intellectuelle qui sévissait alors et dont la cause, à mon sens, est assez facile à saisir: de grands penseurs étaient obligés par les mœurs du temps, à épouser la croyance, les opinions de la masse du public, et devant certains problèmes, on les voyait hésiter, tourner et retourner leurs termes sans oser exprimer leur doctrine

(1) *Muqābasāt*, 5.

(2) *Muqābasāt*, 9.

originale» (1); tel était le cas par exemple pour Abū Ishāq an-Naṣībī qui, s'étonnant de la vie menée par les gens du Paradis, demanda: «Peuvent-ils rester sans autre souci que de manger, boire et aimer? Est-ce qu'ils ne s'ennuieront pas? Est-ce qu'ils ne se lasseront pas de cette vie avilissante qui rappelle celle des animaux?» (2). Une grande discussion s'ouvre alors sur le bonheur sensuel et intellectuel et le débat reste suspendu sans parvenir à aucune conclusion. De Boer estime qu'avec Siġistānī et ses disciples, nous assistons à la disparition complète de l'école intellectuelle d'al-Fārābī: « Nous trouvons, dit-il, cette tendance intellectualiste qui se transforme en philosophie de phraséologie, où la dialectique a pour but de définir les termes philosophiques et de les différencier. Il est vrai, ajoute-t-il, que les problèmes de l'âme humaine occupaient la première place dans ces discussions, comme c'était le cas des *Iḥwān aṣ-Ṣafā'* (Frères de la Pureté) qui ont traité des merveilles de l'âme tandis que les successeurs d'al-Fārābī raisonnaient sur son essence intellectuelle, et l'ascension de l'intellect vers le monde divin; les disciples de Siġistānī jouaient avec les phrases, les Frères de la Pureté jouaient avec les membres et les particules; le mysticisme et le panthéisme étaient la fin inévitable des deux écoles» (3).

Ce mysticisme et ce panthéisme sont apparents dans les *Muqābasāt*; ils ne peuvent être mieux exprimés que par ces litanies qui reviennent dans plus d'un de ces entretiens: «Mon Dieu, purifiez nos cœurs de la pourriture, faites-nous aimer le droit chemin, soyez notre guide et notre sauveur par votre générosité et votre libéralité dont rien dans le monde céleste et terrestre n'est dépourvu. Prolongez les bienfaits apparents et secrets desquels nous bénéficions, O celui dont le Tout par lui est Un, et qui dans le Tout existe» (4).

(1) ZAKĪ MUBARAK, 176.

(2) *Muqābasāt*, 30.

(3) J.-T. DE BOER, 155.

(4) *Muqābasāt*, 19.

- b) RISĀLA FI ḌALĀLĀT AL-FUQAḤĀ' FI'L-MUNĀZARA (I) (LES ERREURS DES DOCTEURS DE LA LOI DANS LES DISCUSSIONS).
- c) AL-MUḤĀḌARĀT WA'L-MUNĀZARĀT (2) (LES DISCOURS ET LES DISCUSSIONS).
- Ce livre est cité par Yāqūt sous le nom de *Muḥāḍarāt al-ʿUlamāʾ*, «Discours des savants» (3). Ibn al-ʿArābī dans ses *Al-musāmarāt wa'l-muḥāḍarāt* (4), et Al-Ġazūlī dans son ouvrage *Maṭāliʿ al-budūr* (5) en ont cité des fragments.
- d) AL-IQNĀʿ (LA CONVICTION) (6).
- e) AT-TAḌKIRA AT-TAWḤIDIYA (LES NOTES DE TAWḤIDI) (7).

III. — Les ouvrages mystiques

- a) AL-IŠARĀT AL-ILĀHIYA WA'L-ANFĀS AR-RUḤĀNIYA (LES ALLUSIONS DIVINES ET LES SOUFFLES SPIRITUELS).

Ouvrage manuscrit en deux volumes, dont le premier seul est conservé à la Bibliothèque Zāḥiriya à Damas (8). Un abrégé des deux tomes est conservé à Berlin (9). Le manuscrit de la Zāḥiriya daté de l'an 471/1078, comprend 54 risālas. C'est un ouvrage composé de litanies et d'exhortations morales et soufies. Cet ouvrage, composé dans la dernière période de la vie de Tawḥidī, se distingue par l'élégance de l'expression et l'originalité des métaphores.

Citons, entre autres, ce texte:

-
- (1) YĀQŪT, XV, 7.
 (2) YĀQŪT, XV, 7.
 (3) YĀQŪT, I, 58; VIII, 152.
 (4) IBN AL-ʿARĀBĪ, *Muḥāḍarat*, II, 77.
 (5) ĠAZŪLĪ, II, 62.
 (6) ḤĀJĪ ḤĀLĪFA, *Kāsf*, 52.
 (7) Cité à maintes reprises par Al-Waṭwaṭ 33.
 (8) Sous le n° 8 (Taṣawuf).
 (9) Ahlwardt : *Catalogue* : n° 2818.

«Dieu!

Nous vous adressons de telles demandes, non avec la certitude d'avoir accompli de bonnes actions, mais en ayant confiance en votre grande générosité et en aspirant vers votre clémence.

Oui, Seigneur, tout ceci découle en vérité de notre croyance en l'unité divine que n'altère aucun polythéisme, et d'une connaissance totalement dégagée de l'esprit de négation; et quoique notre pensée se montre incapable de saisir les limites de l'essence de l'unité et de la connaissance, nous vous implorons de ne pas écarter cette confiance que nous mettons en Vous afin d'éviter de réjouir celui qui n'a pas eu la grâce d'avoir ce lien avec Vous.

O gardien des secrets! O Vous qui abaissez les voiles sur nos péchés et faites don des siècles! Créateur des événements, ô Vous qui enfoncez la nuit dans le jour, ô Vous qui donnez la sérénité aux élus et qui n'abandonnez qu'en apparence les méchants inconscients de la punition finale, Vous qui sauvegardez les bons du feu éternel et de la honte, accordez-nous votre pardon, à nous qui avons sombré dans le péché. Rendez-nous la connaissance au sein même de nos crises successives. Soyez pour nous, bien que nous-mêmes ne le soyons point. Car Vous seul êtes digne de nous intéresser à nous».

Dans un autre passage, nous lisons :

«O Dieu!

Si nous éprouvons de la crainte pour Vous, daignez faire que notre peur soit mélangée de confiance en Vous! Quand nous allons à Vous, ne ménagez pas les présages et les heureux signes qui nous indiqueront que nous nous dirigeons vraiment vers Vous! Faites que nos regards soient comblés par la lumière de Votre visage! Accordez-nous encore Vos bienfaits en ne cessant de nous inspirer le sens de l'unité divine! Ne nous abandonnez pas après nous avoir unis à Vous; ne nous éloignez pas après nous avoir rapprochés de Votre personne! Ne nous attristez pas, Seigneur, après nous avoir réjouis!»

- b) AL-ḤAĠĠ AL-‘AQLI IDĀ DĀQA AL-FAḌĀ’ ‘AN AL-ḤAĠĠ AŞ-ŞAR’I
(LE PÈLERINAGE SPIRITUEL AU CAS D’IMPOSSIBILITÉ DU
PÈLERINAGE LÉGAL).

Ouvrage inspiré, d’après l’auteur de *Rawḍāt al-Ġannāt*, des écrits de Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāġ sur le pèlerinage soufi et qui fut, dit-il, une invention de son âme méchante et la cause principale de sa mort atroce (1). Margoliouth de son côté dit «que le titre *al-Ḥaġġ al-‘Aqlī* est suggestif de l’hérésie pour laquelle Ḥallāġ eut souffert le martyre» (2).

- c) AZ-ZULFĀ (3) (LE RAPPROCHEMENT VERS DIEU).
d) RIYĀḌ AL-‘ĀRIFĪN (4) (LES JARDINS DES CONNAISSEURS).
e) RISĀLA FĪ AḤBĀR AŞ-ŞUFIYA (ÉPITRE SUR LES NOUVELLES DES
SOUFIS) (5).
f) RISĀLA ŞUFIYA (ÉPITRE SOUFIE) (6).

IV — Ouvrages de polémique et de biographie

- a) TAMARĀT AL-‘ULŪM (LES FRUITS DES SCIENCES).

Petit opuscule de 7 pages publié à la fin de *Aş-Şadāqa wa’ş-Şadīq*. Tawḥīdī a composé cette épître dans le dessein de réfuter les prétentions de ceux qui niaient l’utilité des sciences connues de son temps, telles que le fiqh, la tradition, le syllogisme, la science du kalam, la grammaire, la philologie, la logique, l’astrologie, le

(1) ḤŪWĀNSĀRI, IV, 205.

(2) D. S. MARGOLIOUTH, art. *Abū Ḥayyān*, in E. I. I, 90.

(3) YĀQŪT, XV, 7. *Dayl Taġārib al-Umam*, III, 75 où l’auteur reproduit une histoire tirée du *Zulfā* de Tawḥīdī, elle comporte des sentences prononcées à propos de la mort de ‘Aḍud ad-Dawla.

(4) YĀQŪT, XV, 7.

(5) YĀQŪT, *idem*.

(6) YĀQŪT, *idem*.

calcul et la science du nombre, la géométrie, la rhétorique, le soufisme. Il essaie de donner, de ces différentes sciences, des définitions dont certaines ne manquent pas de subtilité.

b) RISĀLAT AL-IMĀMA.

Connu plus couramment sous le nom de *Riwāyat as-Saqīfa* «Récit de la Saqīfa», ce traité existe en manuscrit à la Bibliothèque, Zāhiriya à Damas (1) sous le No 240. Le texte de ce manuscrit, qui date du XIIIe/XIXe siècle, diffère quelque peu des versions connues. Cette *risāla* n'a pas fait l'objet d'une édition indépendante; on peut la trouver reproduite dans les ouvrages suivants:

1. NUWAYRI, *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab*, II, 213.
2. QALQACHANDI, *Ṣubḥ al-ʿAṣā*, I, 237-247.
3. IBN AL-ʿARABĪ, *Al-Musāmarāt*, II, 77. (Ibn al-ʿArabī a soin, à la fin de l'épître, d'expliquer les mots difficiles).
4. IBN ABĪ L-ḤADĪD, *Šarḥ Nahj al-balāġa*, (édition du Caire), II, 592-597.
5. AḤMAD ĠĀD AL-MAWLĀ, *Qaṣaṣ al-ʿArab*, IV, 261-276.

L'attitude de Tawhīdī sur la question de l'Imāma a été décrite dans cette épître qu'il prétend avoir entendue de la bouche de son professeur Abū Ḥāmid al-Marwarīzī alors qu'il était un soir dans la maison d'Ibn Ḥabašan, rue al-Māzubān à Bagdad. Cette lettre, dit-il, fut récitée par Abū Ḥāmid sur la demande instante de ses élèves; il a eu soin de la faire remonter à Abū ʿUbayda b. al-Ġarrāḥ, un des Compagnons du Prophète, qui fut chargé par Abū Bakr de la transmettre à ʿAlī, à la suite de la réunion tenue dans la Saqīfa des Banū Sāʿida pour élire un successeur au Prophète. On connaît les faits. Les Anṣār prétendaient élire un des leurs, Saʿd b. ʿUbāda, le chef des Ḥazraġ, tandis que les partisans du Prophète tentaient de faire nommer l'un d'eux; une guerre civile fut évitée par l'inter-

(1) Y. ЕСНЕ, *Fihrist al-maktabat az-Zāhiriya*, 85-86.

vention d'Abū Bakr qui soutint avec éloquence la candidature de 'Umar, représentant des puissants Qurayšites. 'Umar, craignant un désaccord à la suite du départ d'Abū Bakr, se leva et reconnut Abū Bakr, en prononçant cette phrase célèbre: «Le Prophète n'a-t-il pas ordonné que tu présides la prière des Musulmans, posant ainsi ta candidature à sa succession? Nous reconnaissons en toi l'un des favoris préférés du prophète d'Allah». Tout se passa en l'absence de 'Ali, qui s'était retiré avec az-Zubayr dans la maison de Fāṭima, fille du Prophète. 'Ali garda rancune à Abū Bakr et à tous ceux qui l'avaient élu. L'élection d'Abū Bakr fut faite suivant le régime patriarcal appliqué chez les Arabes avant l'Islam, lequel considère l'âge et le mérite comme éléments primordiaux pour le choix des chefs. L'abstention d'al-'Abbās, oncle du Prophète, de Ṭalḥa et d'az-Zubayr laissa présager la naissance du mouvement šī'ite.

Abū Bakr, dit Tawḥīdī dans son épître (1), envoya Abū 'Ubayda pour décider 'Ali à le reconnaître et le dissuader de son attitude réticente — son abstention, expliquait-il, ne pouvant qu'aggraver la scission entre les Musulmans. Abū Bakr, d'autre part, eut soin de faire dire à Abū 'Ubayda qu'il n'était pas moins méritant aux yeux du Prophète; ses sacrifices pour la propagation de l'Islam étaient de poids et ils avaient été réalisés au moment où 'Ali n'était qu'un jeune homme inconscient de tout ce qui se passait autour de lui. Pour détourner 'Ali de ses revendications, l'auteur fait dire au Prophète, en réponse à quelqu'un qui l'interrogeait sur le destin du califat après sa mort: «Le pouvoir doit échoir, dit-il, à celui qui s'en désintéresse le plus; non à celui qui bouscule les prétendants pour s'en emparer, il est à celui à qui on dit: le pouvoir est à toi, non à celui qui dit: il est à moi».

Pour amoindrir la valeur morale de 'Ali et le mettre dans une situation inférieure à la sienne, Abū Bakr se montre le défenseur

(1) IBN AL-'ARABĪ, II, 77.

fidèle de 'Alī, dans le temps où le Prophète doutait de son futur gendre: c'est grâce à Abū Bakr que le Prophète consentit à donner sa fille Fāṭima à 'Alī. Après tout, dit Abū Bakr, 'Alī n'avait aucun mérite qui le différenciât des autres compagnons du Prophète. «Le Prophète est mort, assure-t-il, en étant très satisfait de tous ses compagnons; il n'a laissé aucun d'eux, ni amis ni parents, sans avoir dévoilé à chacun les mérites et les qualités qu'il possède et qui le rendent apte à assumer le pouvoir».

Tawhīdī a voulu, avec raison, à Abū Bakr, associer 'Umar, son futur successeur, étant donné que cette épître a été écrite — nous le verrons plus loin — sous l'empire de la haine des Rāfiḍites et des Šī'ites, à l'époque tourmentée des Buyīdes. Les paroles de 'Umar à 'Alī sont plus dures et plus sévères. «Quel est cet orgueil qui loge dans votre tête?» dit 'Umar à 'Alī, en faisant allusion à son abstention. «Quel est cet os qui s'arrête dans votre gosier et vous fait suffoquer? Quel est ce brin qui tombe de votre œil et affecte votre vue? Quels sont ces insectes qui vous tourmentent et montrent votre gêne et votre perplexité? Quelle est cette affaire qui vous oblige à vous vêtir de la peau d'un tigre et à vous draper dans l'inimitié et la haine?»

Nous voici au point capital de la question. Quel fut le «*primum movens*» de cette épître? 'Umar soutient «qu'aucun des Musulmans après la mort du Prophète ne peut prétendre avoir droit au califat, pas même 'Alī, en faveur duquel aucune parole n'a été mentionnée par le Prophète»; puis 'Umar fait le panégyrique d'Abū Bakr, en étalant ses qualités remarquables et les services qu'il a rendus à l'Islam. «La parenté de 'Alī, dit-il, est une parenté de chair et de sang; la parenté d'Abū Bakr est une parenté spirituelle et morale», et c'est ce qui décida les croyants à reconnaître Abū Bakr comme chef suprême de la communauté.

L'attitude de Tawhīdī envers le problème de l'Imāma fut, comme on doit s'y attendre, inspirée par l'attitude même des Mu'tazilites qui soutenaient que l'élection d'Abū Bakr était légale, vu le

consentement «a posteriori» de 'Alī. L'attitude rationaliste des Mu'tazilites, sévère à l'égard des «gens du ḥadīth», fut adoptée aussi à l'égard des compagnons du prophète, objet d'une critique audacieuse et amère. Nazzām critiquait sévèrement Abū Bakr au sujet d'une contradiction relevée dans ses propos. Les Mu'tazilites refusaient aux compagnons du Prophète cette auréole de sainteté que la tradition leur accorde; ils les considéraient comme des gens que l'on pouvait critiquer. Aussi la question du califat fut-elle l'objet de débats passionnés, d'où découla une conception particulière de l'Imāma tout empreinte de leur esprit libéral et rationaliste.

Cette épître dans laquelle Tawḥīdī a fait preuve d'une connaissance approfondie de l'âme humaine et d'une maîtrise parfaite de l'éloquence et de l'art épistolaire, a été l'objet de contestations multiples et d'attaques diverses de la part des historiens šī'ites et sunnites. Tous sont unanimes à reconnaître que Tawḥīdī en est lui-même l'auteur et qu'il l'a attribuée à son professeur Abū Ḥāmid al-Marwarūzī pour éviter des conséquences fâcheuses. Ğa'far b. Yaḥyā al-Ḥakkāk dit avoir entendu Abū Naṣr as-Saġsī dire: «J'ai entendu Abū Sa'īd al-Malīnī (mort en 412/1020) dire: «J'ai lu la *risāla* attribuée à Abū Bakr et 'Umar devant Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī; celui-ci me dit: Cette épître, je l'ai composée dans le but de réfuter les arguments des rāfiqites qui assistaient aux séances tenues par Ibn al-'Amīd et qui exagéraient l'importance de 'Alī. Il a avoué en être l'auteur, dis-je» (1).

Une des preuves, dit Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, qui la font considérer comme un faux, sont ces paroles flatteuses adressées par Abū Bakr à Abū 'Ubayda pour l'inciter à porter sa lettre à 'Alī. Tawḥīdī, en effet, oublia que les compagnons du Prophète n'étaient rien moins que des flatteurs. Une autre preuve repose sur la phrase suivante: «Ma foi, vous êtes plus proche du Prophète par la parenté du sang,

(1) 'ASQALĀNĪ, VI, 369-373.

et moi par la parenté de l'esprit et de l'âme». Ces paroles ressemblent à des propos de philosophes; leur faiblesse nous épargne la peine d'y répondre» (1).

Ibn Abī'l-Ḥadīd, šī'ite mu'tazilite qui a reproduit cette lettre dans son commentaire sur le *Nahj al-balāġa*, soutient que cette lettre est l'œuvre de Tawḥīdī en se fondant sur les arguments suivants:

1) Le style de la lettre est conforme à celui de Tawḥīdī et la méthode rhétorique est bien celle de l'époque abbasside.

2) Cette lettre est attribuée au cadi Abū Ḥāmid al-Marwarūzī, parce que c'est une habitude de Tawḥīdī d'attribuer les propos déplaisants à Abū Ḥāmid, comme il l'a fait dans ses *Baṣā'ir*.

3) Aucun des théologiens des différentes écoles, mu'tazilites, šī'ites, aš'arites, gens du ḥadīth et gens du kalam, ne parle de cette histoire (2).

Quant à Nuwayrī qui a reproduit l'épître dans le chapitre des lettres attribuées aux «Compagnons» du Prophète et aux «Suivants», il prend une attitude impartiale. «Nous n'avons pas, dit-il, reproduit cette épître dans notre livre pour confirmer que les califes *Rašīdīn* (que Dieu soit satisfait d'eux!) en sont les auteurs; ni pour contester l'œuvre, mais nous l'avons reproduite pour sa qualité littéraire, l'harmonie de sa composition et la valeur de ses phrases» (3).

Nous pensons sans hésitation que Tawḥīdī est l'auteur de l'épître et c'est la haine des Rāfiḍites, comme il le dit lui-même, qui l'a incité à l'écrire. La situation politique à l'époque des Buyīdes et les événements sanglants qui marquèrent alors la lutte entre sunnites et šī'ites suffirent à expliquer cette attitude. Le règne des Buyīdes, «ces protagonistes du šī'isme iranien» (4), qui s'étend de 322/933 à 448/1056 a été troublé par des guerres civiles et des massacres entre

(1) 'ASQALĀNI, VI, 369-373.

(2) IBN ABI-L-ḤADĪD, II, 592.

(3) NUWAYRI, VII, 213.

(4) MINORSKY, 19.

sunnites et šīʿites. Chaque année, au mois de ʿAšūra, dit l'historien Ibn Kaṭīr, les Rāfiqites commémorèrent la mort d'al-Ḥusayn par des représentations et des injures adressées aux compagnons du prophète, ce qui rendait les sunnites furieux et donnait lieu à de terribles massacres. Parfois les sunnites, en guise de riposte, se livraient aussi à une exhibition; ils faisaient monter une femme sur un chameau, pour représenter ʿĀʾiṣā; des hommes l'entouraient, parmi lesquels Ṭalḥa et az-Zubayr, et ils criaient: «Allons nous battre contre ʿAlī», ce qui se terminait invariablement par des massacres. Ces incidents étaient le prétexte de représailles sanglantes de la part des Buyides (1). Ces luttes entre le šīʿisme et le sunnisme se sont produites à l'âge d'or du šīʿisme, époque où presque tout le monde musulman était gouverné par des dynasties šīʿites, telles que Buyides, Ḥamdānides, Fāṭimides; mais ces luttes prenaient une tournure plus grave en Irak, et en particulier à Bagdad où les habitants se divisaient en deux camps très nets, les sunnites étant soutenus par les Turcs et les šīʿites par les Buyides.

Quel fut l'écho de cette épître composée par Tawḥīdī sous l'empire de la haine et dans les circonstances que nous avons citées? Cette épître, condamnée à la fois par les sunnites et les šīʿites, rendit Tawḥīdī suspect aux yeux de ses contemporains. C'est ainsi qu'Ibn Ḥağar, résumant d'après d'autres l'opinion d'un savant, nous dit: «J'avais toujours compté Abū Ḥayyān parmi les gens sérieux et honnêtes, jusqu'au jour où il composa une épître attribuée à Abū Bakr et ʿUmar — que Dieu soit satisfait d'eux — et adressée à ʿAlī — que Dieu soit satisfait de lui — où il portait atteinte à la dignité des Compagnons du Prophète; il attribua à Abū Bakr et ʿUmar certaines attitudes qui, si elles étaient vraies, rendraient ces deux califes plus coupables encore que ne le supposent les Imāmītes».

c) LA DISCUSSION ENTRE SIRĀFĪ ET QUNNĀʿĪ, sur le parallélisme

(1) IBN KAṬĪR, XI, 233-253, 275 et *passim*.

entre la grammaire arabe et la logique grecque, d'après le récit de Tawhīdī dans *al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa* (1).

Édité, annoté et traduit en anglais par Margoliouth (2). Margoliouth met en doute la sincérité de Tawhīdī et la véracité du compte-rendu de la séance célèbre tenue en 326/937 à Bagdad entre Abū Sa'īd as-Sirāfī et Mattā b. Yūnus al-Qunnā'ī en présence du ministre buyide Ibn al-Furāt.

d) TAQRĪZ AL-ĠĀHĪZ (3) (ÉLOGE DE ĠĀHĪZ).

Yāqūt en a cité des passages dans les biographies de Aḥmad b. Dāwūd ad-Dīnawarī et de Abū Sa'īd as-Sirāfī.

V. — Ouvrage de contenu incertain

a) AR-RISĀLA AL-BAGDĀDIYA (ÉPITRE BAGDADIENNE) citée par Yāqūt (4).

b) AR-RISĀLA ILĀ ABŪ BAKR AT-TĀLAQANI.
Ouvrage cité par Brockelmann (5).

c) RISĀLAT AL-ḤAYĀT (ÉPITRE DE LA VIE).
Ouvrage cité par Brockelmann (6).

d) AR-RISĀLA LI ABĪ'L-FADL IBN AL-'AMID.
Ouvrage cité par Brockelmann (7).

(1) *Imtā'*, I, 108-128.

(2) AL-HILĀL, XIII, 438-1904. Voir *JRAS* 1905., 79-129, sous le titre : *The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar*.

(3) YĀQŪT, III, 27-29 ; VII, I 150.

(4) YĀQŪT, XV, 7.

(5) *Suppl.*, I, 436.

(6) *Suppl.*, I, 436.

(7) *Suppl.*, I, 436.

CHAPITRE III

LA PERSONNALITÉ DE TAWḤĪDĪ

1. Sa double personnalité littéraire et philosophique. —
2. Son caractère et ses ambitions. —
3. TawḤĪDĪ et ses contemporains.

Puisque la vie de TawḤĪDĪ n'est pas bien connue, c'est son œuvre qui nous servira de guide pour connaître sa personnalité: «Il n'y a pas — comme le reconnaît A. Mez — dans la littérature arabe, une prose qui soit plus facile et qui exprime mieux la personnalité de son auteur» (1).

TawḤĪDĪ a deux personnalités. L'une, subjective, est celle de l'auteur qui exprime ses sentiments au moyen d'une prose «artiste» et maniérée, et c'est une personnalité qui ne manque ni d'attraits ni de pathétique; ce subjectivisme domine chez TawḤĪDĪ, même dans les sujets où les sentiments doivent céder la place à la raison et à la réflexion abstraite.

L'autre aspect de sa personnalité est celui de l'érudit, du savant, qui a embrassé d'une façon étonnante toutes les branches du savoir de son époque, représentant elle-même l'aboutissement d'une longue évolution littéraire et scientifique.

C'est à TawḤĪDĪ que revient le mérite d'avoir pris part aux discussions littéraires et aux spéculations philosophiques et de les avoir rapportées en nous donnant, ainsi, une image à peu près fidèle des courants intellectuels qui ont caractérisé son temps. Nous ignorons

(1) MEZ, I, 116.

malheureusement les éléments initiaux, héréditaires ou sociaux, qui ont contribué à former la personnalité de Tawhīdī, éléments indispensables aux historiens et aux biographes qui cherchent à étudier les grandes personnalités et à expliquer leurs œuvres.

Tawhīdī avait un tempérament nerveux et mélancolique qui devait le conduire inévitablement au scepticisme. Il semblait dès le début prédestiné à la déchéance et à la misère. Une des causes de son malheur fut un amour puissant de la vie et un penchant irrésistible à en goûter les délices. Il voulait, dit-il, vivre «une vie délicieuse» (1) et bien qu'il ait été un «cheikh sūfi» (2) dédaignant, comme on doit le supposer, les biens de ce monde et qu'il ait été «d'une apparence ascétique, de physionomie laide et misérablement vêtu» (3), il avait en réalité un violent désir de réaliser ses rêves de bonheur et de richesse, car, dit-il, «ce bas monde est toujours aimé, l'aisance est constamment recherchée, le prestige auprès des ministres est conquis par la force et la puissance. Ce monde est doux, vert, délicieux et frais» (4).

Tawhīdī n'était pas un homme d'action, il était un de ces rêveurs dont l'imagination a neutralisé toute initiative; il fut «conduit à se familiariser avec la solitude et à se contenter de l'isolement, à s'habituer au silence et à prendre l'indécision comme compagne» (5), à tel point que nous le voyons déclarer: «L'amour de la paix m'est devenu une marque distinctive, le contentement de peu est préférable à toutes les ambitions» (6). Tawhīdī considérait que l'incapacité — trait propre à l'humanité — est enracinée dans la nature humaine (7). Une telle disposition d'esprit prédisposait Tawhīdī à un doulou-

(1) YĀQŪT, XV, 20.

(2) *id.*, 5.

(3) *Imtā'*, I, 56.

(4) *Imtā'*, 13.

(5) YĀQŪT, XV, 37.

(6) *Imtā'*, I, 104.

(7) YĀQŪT, XV, 48.

reux échec dans la vie pratique et le métier de copiste qu'il dût exercer en est une frappante illustration.

Il était désabusé, d'un scepticisme amer et douloureux; il ne cessait, dit le biographe Yāqūt: «de se plaindre de son sort et de se lamenter dans ses livres sur ses privations» (1).

Si Tawḥīdī croyait en son intelligence et en son talent, il croyait encore beaucoup plus en son droit au bonheur et à l'aisance. «Mais quand je m'adressai, dit-il, à la société, pour lui demander une place bien méritée, la société me regarda de travers et se révolta contre moi, ne donnant aucune suite à mes désirs et me faisant croire que l'ascension est une chose lointaine et inaccessible» (2). La pauvreté fut ce qui causa le plus de peine à Tawḥīdī dans son existence; elle devint presque une obsession chez lui et l'un des thèmes essentiels de son œuvre (3). La pauvreté chez cet être doué d'une sensibilité malade, par trop susceptible et doué d'une imagination fertile et constructive, a donné naissance à un complexe d'infériorité dont nous trouvons le reflet dans son œuvre et dans son attitude devant la vie; elle explique, dans une certaine mesure, la haine que Tawḥīdī ressentit à l'égard des hommes et particulièrement des gens doués de son époque.

Tawḥīdī fut représentatif des hommes de lettres du IV^eme/X^eme siècle accablés par la misère. Il fut tellement misérable qu'il était incapable de se procurer son pain quotidien et d'avoir «une robe, non pour se pavaner, dit-il, mais pour se vêtir» (4). Il fut obligé de manger des petits morceaux de pain sec et dur, de se nourrir de pourpier fané, de se vêtir d'une robe rapiécée et de se contenter, comme nourriture, de pain et d'olives, en dépensant 40 dirhems par mois (5).

(1) YĀQŪT, XV, 37.

(2) YĀQŪT, XV, 37.

(3) «Ma jeunesse, dit-il, est devenue par la pauvreté une vieille, le tombeau est préférable à la pauvreté». YĀQŪT, XV, 27.

(4) *Ṣadāqa*, 5.

(5) *Imtā'*, I, 227.

* *

La conséquence de cette misère fut que Tawhīdī devint la proie de l'amer regret de n'avoir pu profiter de la vie, car «la vie est courte, dit-il, les heures s'envolent, les mouvements continuent, les occasions sont comme des éclairs, les désirs dans le but de se réaliser se condensent pour se disperser aussitôt et les âmes, pour n'avoir pas atteint ces vœux, se dissipent et se consomment» (1).

Cet échec et cette amertume se transformèrent à la longue en une haine tenace et une jalousie intense contre les gens, à tel point que Tawhīdī arriva à la conviction suivante: «Les hommes ne sont que des bêtes féroces, des chiens qui aboient, des scorpions qui piquent et des serpents qui mordent; l'honnêteté n'est jamais appréciée, et les gens puissants laissent la clémence de côté, ils ne sont ni bons, ni impitoyables, ni charitables, ni méchants, mais leur méchanceté doit être plus grande que leur bonté, car la terreur vaut mieux que la clémence» (2).

* *

Ce scepticisme de Tawhīdī allait de pair avec un orgueil qui le mettait sans cesse aux prises avec ses contemporains. Tawhīdī, comme tous les gens de talent, avait une conception particulière du monde, conception qui découlait de son tempérament et faisait de lui un être différent des autres. De là a surgi, entre lui et ses contemporains, ce malentendu qui eut une répercussion profonde sur son œuvre. La masse méprise d'ordinaire les hommes de talent, parce qu'ils contrarient, par leur conduite, la morale et les goûts de la majorité. Le passé leur sert de refuge, d'une part, pour se protéger contre l'injustice et la cruauté et, d'autre part, pour abaisser la valeur de ce présent. Les mauvaises conditions d'existence transforment les sentiments

(1) *Imtā'*, I, 36.

(2) *Imtā'*, 46.

refoulés de ces hommes en une haine et une jalousie intenses comme c'est le cas chez notre auteur.

Tawhīdī, nous le savons, était très fier de son talent et de ses mérites; il souffrait de l'ignorance de ses contemporains et de leur dédain; aussi prit-il une attitude négative, qui le poussa vers la solitude, car sa forte personnalité, imbue d'orgueil, l'incitait à mépriser ses semblables et à les fuir. «Par Allah! dit-il, il m'est arrivé de faire la prière à la mosquée; je ne voyais personne prier à côté de moi, et s'il m'arrive, par hasard, de trouver quelqu'un, ce sera un épicier ou un presseur de raisin, un cardeur de coton ou un boucher, ou quelqu'un d'autre qui me donne le vertige par son odeur fétide et me fait tourner la tête par sa puanteur; je suis devenu un être étrange, étrange par mes paroles, par ma secte, par mes habitudes, me fiant à la solitude, me contentant de l'isolement, m'habituant au silence m'attachant à la stupeur, supportant le mal, désespérant de tout le monde, attendant l'inévitable, car le soleil de mon âge va se coucher derrière l'horizon, la source de ma vie se dessécher, l'étoile de l'existence va disparaître et l'ombre du jour décroître (1).»

L'imagination et le tempérament de Tawhīdī l'empêchaient de voir les choses et les hommes sous un angle réaliste; le fossé entre lui et ses contemporains s'élargit et un jour toute entente devint impossible; poussé par le dépit, il glorifiait le passé, lequel, à ses yeux, avait tous les mérites, et il accablait de traits acerbes et satiriques le présent, qui accumulait les défauts et les tares. «Les gens du passé, dit-il, quand ils tenaient le pouvoir, étaient justes et, quand ils possédaient des biens, charitables; quand ils donnaient, c'était avec générosité; ils s'inspiraient des vertus heureuses, ils étaient d'une piété profonde et d'une probité rare» (2). Quant au présent, rien de tel n'existe : «Les gens s'égarent dans l'erreur, la religion n'a plus son éclat, les actes

(1) *Ṣadāqa*, 5.

(2) *Imtā'*, I, 16.

interdits sont commis ouvertement et toute chose est revenue à son origine pourrie» (1).

Il est vrai que cette douleur morale provoquée, d'après lui, par l'imperfection du milieu où il vit, cette insociabilité qu'elle fait naître à son tour parfois, découlent naturellement de cette irritabilité qui l'a rendu insupportable aux yeux de ses contemporains. Il a souffert pour avoir trop recherché «ce monde doux, vert, délicieux et frais», et pour ne pas s'être contenté de ce que le monde terrestre pouvait lui offrir.

Sensibilité aiguë qui se heurtait continuellement contre les obstacles d'un monde hostile, ennuis, chagrins de la vie, autant d'éléments qui l'ont poussé à mener une existence discrète et à se tenir à l'écart d'une société dont les mœurs et les manières lui répugnaient et ne lui inspiraient que mélancolie, haine et mépris.

(1) *Imtā'*, I, 16.

CHAPITRE IV

LE PROBLÈME DE SA ZANDAQA

1. L'accusation de *Zandaqa* portée contre lui. — 2. Son soufisme et l'influence probable de Ḥallağ. — 3. Son mu'tazilisme. — 4. Accusation de falsification des hadiths.

Le mépris et la haine que Tawḥīdī conçut pour ses contemporains le firent accuser d'hérésie; c'était là un moyen de vengeance fréquemment employé à l'époque pour se débarrasser d'un adversaire. L'accusation de *zindīq*, plusieurs fois portée contre lui (1), le contraignit à mener une vie cachée et retirée: c'est ce qui rend ardue l'étude des étapes successives de son existence, c'est aussi la raison pour laquelle certains biographes ont passé Tawḥīdī sous silence.

Tawḥīdī fut assimilé aux deux grands «athées» de l'Islam: Ibn ar-Rāwandī et Abū'l-'Alā al-Ma'arrī (2), mais il fut considéré comme plus dangereux qu'eux, parce que, eux, disait-on, ils avaient déclaré leur athéisme, tandis que Tawḥīdī ne l'avait pas fait (3). Dahabī, que Subkī cite sans partager son opinion, dit: «Tawḥīdī était un

(1) Ainsi 'Asqalānī (mort en 852/1448) considère Tawḥīdī comme *zindīq*, (*Lisān*, II, 498).

(2) IBN AL-ĠAWZĪ, *Talbīs Iblīs*, 118, cf. *al-Muntazam*, VIII, 185, où Ibn al-Ġawzī attribue à Abū'l-Wafā' b. 'Aqīl, ḥanbalite mort en 513/1119, la phrase suivante: « Ibn ar-Rāwandī et Abū Ḥayyān sont des hommes dont les propos font apparaître une tare dans leur croyance, qui pratiquent avec excès les louanges à Dieu et les actes de piété, mais y insinuent l'hérésie ».

(3) DAHABĪ, III, 355.

ennemi d'Allah et un méchant homme; il était de mauvaise foi». Puis citant Ibn Fāris, contemporain de Tawḥīdī mort en 390 (1), et auteur de la *Ḥarīda* ou *Farīda* il déclare: «Tawḥīdī était un menteur, ne reculant jamais devant l'injure et l'aveu cynique du mensonge; il a osé commettre des actes graves, tels que la critique de la religion et la négation des attributs divins» (2).

Bien que Tawḥīdī eût à affronter un fort courant d'hostilité, il ne fut pas totalement privé de défenseurs; à leur tête nous plaçons Subkī, auteur des *Ṭabaqāt as-šāfi'īya*; celui-ci repousse l'opinion de Dahabī et attribuant son animosité à sa haine pour les soufis, il explique ainsi le malentendu qui régna entre notre auteur et ses contemporains; «mais cela ne justifie en aucune façon, dit-il, les attaques dirigées contre lui» (3).

Parmi les modernes, qui ont pris la défense de Tawḥīdī, nous relevons Mez: «Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, dit-il, était un artiste étranger à son époque, il subissait l'amertume de celui qui dépasse ses contemporains et devient supérieur à eux» (4).

M. Kurd 'Alī se rallie à la même opinion: «Ce qui est fort probable, dit-il, c'est que la jalousie et l'ignorance sont pour beaucoup dans les attaques subies par Tawḥīdī et que ses adversaires peuvent se ramener à deux catégories: des jaloux poussés par leurs mauvais instincts à attaquer un homme qui leur est nettement supérieur et qu'ils sont incapables d'égaliser ou même de concurrencer, des ignorants qui n'ont pas compris ses paroles, ce qui les a amenés à les mal interpréter; or la mauvaise interprétation est une arme facile à manier

(1) IBN BĀBĪ d'après NAWAWĪ: *Tahzīb al-Asmā'*, 707 et Ibn Mānī d'après aš-Šafadī *Al-Wāfī bil-Wafayāt* (Manuscrit conservé à l'Académie Arabe à Damas). Sur l'inimitié d'Abū Ḥayyān pour Ibn Fāris, v. *Imtā'*, I, 205-6.

(2) SUBKĪ, IV, 2; 'Asqalānī, VI, 369.

(3) SUBKĪ, IV, 3.

(4) MEZ, I, 416.

contre un auteur tel que Tawḥīdī qui a traité les questions théologiques et sociales les plus complexes» (1).

Mez et Kurd 'Alī expliquent les raisons profondes de la divergence entre Tawḥīdī et son époque; mais l'opinion de Subkī ne doit pas moins retenir notre attention; car elle nous donne une indication précise sur un aspect de la pensée de Tawḥīdī, qui a dû particulièrement heurter ses contemporains.

* * *

L'hostilité des contemporains envers Tawḥīdī nous semble déterminée historiquement par trois causes: 1) Son soufisme. 2) Son mu'tazilisme. 3) L'accusation de falsification des hadiths portée contre lui.

* * *

Le soufisme n'a jamais joui de la sympathie des représentants de la Sunna. Le soufisme, qui prit naissance, au début de l'Islam, au sein même de l'orthodoxie sous une forme ascétique et eschatologique, puis subit l'influence des éléments hindous et manichéens, se détacha peu à peu et s'éloigna progressivement de l'Islam rigide. Le soufisme est devenu objet de méfiance et d'attaques furieuses, car il apparaît tout d'abord, au regard des exigences formalistes et du système dogmatique de l'Islam, tel que l'avaient développé les docteurs de la loi et les théologiens, comme une libération spirituelle, un élargissement de l'horizon religieux. A la place de l'obéissance méticuleuse et aveugle apparaît l'auto-éducation par l'ascèse; à la place des subtilités des syllogismes scolastiques apparaît l'immersion mystique des scories de la matérialité (2); c'est l'avènement mystique du règne de Dieu dans les cœurs. Les sunnites qui s'en tenaient à la lettre dans les questions de dogmes, furent fort mécontents de voir

(1) KURD 'ALĪ, *Umarā' al-Bayān*, II, 498.

(2) GOLDZIHNER, 140.

des gens parler de scruter les consciences et juger au for intérieur des uns et des autres, c'est-à-dire leur conscience, alors que la loi coranique qui n'avait légiféré que pour un domaine extérieur, ne punissait que les péchés publics et demeurait désarmée contre l'hypocrisie religieuse (*nifāq*). Ils s'essayèrent à démontrer que les conséquences dernières de la vie menée par les mystiques étaient hétérodoxes, puisqu'ils soutenaient que l'intention dépasse l'acte, que l'exemple pratique (*sunna*) prime la lettre du rite d'obligation (*farḍ*) et que l'obéissance prime l'observance.»

Le soufisme fut l'objet de dures attaques et fut assimilé à la *zandaqa*. M. Massignon nous montre les divers facteurs qui ont conduit à l'assimilation du soufisme et de la *zandaqa*. «L'ascétisme, dit-il, bien connu des élus manichéens avait offert très tôt à l'esprit des Musulmans orthodoxes l'occasion d'un rapprochement entre les mots *zandaqa* et *taṣawwuf*» (1). L'amour de Dieu, «qui dérive de la théorie manichéenne de l'amour» (2), la théorie du *ḥulūl*, «compénétration», de l'*ittiḥād*, «union» avec la divinité, dont al-Ḥallāğ fut le champion et le martyr, du *tawakkul*, «confiance absolue en Dieu», la tendance au quiétisme, le déterminisme et toutes les règles d'éthique qui entachent la théorie orthodoxe de Tawḥīdī soufi, furent considérées comme une dérogation à la Loi de l'Islam; le seul fait de parler le langage des soufis fut considéré comme *zandaqa* (3) et risquait d'attirer à l'auteur les pires ennuis.

Cette attitude du soufisme prenait une tournure dangereuse quand elle touchait aux actes fondamentaux de l'Islam; «les premiers patriarches de la conception religieuse soufie avaient préféré à l'accomplissement formaliste de la loi de l'Islam («à l'action des membres», comme ils disent) «l'œuvre du cœur», sans cependant déclarer la première dénuée de valeur, ou même superflue. Mais ils ne lui mainte-

(1) *E. I.*, par L. Massignon V, 715. (*Taṣawwuf*).

(2) MASSIGNON, *Hallāğ*, I, 190.

(3) MASSIGNON, *Hallāğ*, I, 161.

naient sa valeur et son sens qu'en raison de la présence coopérante de la seconde. Ce ne sont pas les membres الجوارح, mais les cœurs القلوب, qui sont reconnus comme les organes de la vie religieuse» (1).

«A cette époque, dit Mez, il y avait un grand nombre de soufis qui se refusaient à reconnaître au pèlerinage, — une des cinq bases fondamentales de l'islam — sa valeur religieuse légale» (2). On raconte à ce sujet qu'un vieux soufi conseilla à un pèlerin de ne pas faire le pèlerinage et de revenir accomplir en échange ses devoirs envers sa mère. Un autre soufi prononça ces paroles: «Je m'étonne de celui qui traverse les déserts pour atteindre la maison d'Allah et visiter son *haram*, parce qu'on y trouve les traces de ses Prophètes, mais ne traverse pas les distances de son âme et de ses désirs pour arriver à son cœur, où il trouve les traces de son Dieu!»

* * *

Le livre qui valut à Tawhīdī l'accusation de *zandaqa* fut الحج المعنى اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي «Le pèlerinage spirituel au cas d'impossibilité du pèlerinage légal» (3), ouvrage «inspiré, d'après l'auteur du *Rawḍāt al-Ġannāt*, des écrits de Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāġ; cette manière d'accomplir le pèlerinage soufi, invention de son âme méchante, fut la cause principale de sa mort atroce» (4).

En effet cet ouvrage nous fait penser au procès du martyr al-Ḥallāġ, dont M. Massignon nous a décrit les diverses phases (5).

Au cours de ce procès on annonça que le vizir d'al-Muqtadir, Ḥāmid b. 'Abbās, avait trouvé un cahier appartenant à al-Ḥallāġ, où il disait: «Si un homme veut faire le pèlerinage et en est empêché, qu'il s'isole dans une pièce de sa maison, à l'écart de toute

(1) GOLDZIEH, 138.

(2) MEZ, II, 74.

(3) Cité par YAQŪT, XV, 8.

(4) ḤUWĀNSĀRI, IV, 205.

(5) *Al-Ḥallāġ*, I, 275.

souillure, sans que personne n'y entre; quand viennent les jours du pèlerinage, qu'il y tourne processionnellement en faisant ce que fait le pèlerin à La Mecque; puis qu'il rassemble trente orphelins, prépare la meilleure nourriture possible, la leur donne dans cette maison, les serve lui-même quand ils ont terminé; qu'il les habille et leur donne à chacun sept dirhems. Après cela il est considéré comme ayant fait le pèlerinage» (1).

Cette dispense du pèlerinage légal a une origine mystique remontant à une vieille tradition soufie, qui place le culte intérieur des cœurs au-dessus des rites traditionnels; cette théorie du remplacement du pèlerinage légal s'étend probablement aux cinq autres bases de l'Islam; elle explique «le principe de la secte hallağienne dans le droit appliqué (*furū'*), l'*isqāt al-Waṣā'iṭ* ou «caducité des rites intermédiaires entre l'homme et Dieu» (2).

Tawḥīdī qui subit l'influence des différents courants intellectuels et mystiques qui ont traversé son époque, aurait été gagné par la théorie d'al-Ḥallāğ, ce qui l'exposa probablement à l'indignation des sunnites et à l'accusation d'hérésie; pour se disculper, Tawḥīdī invoqua son attachement à la sunna, tout comme plus tard Abū'l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Quṣayrī, mort en 465/1073, qui conduisit en 437/1045 un mouvement ayant pour objet «de pallier, ne fût-ce qu'en apparence l'opposition à la Loi islamique et de s'abstenir d'attribuer a priori au soufisme l'aspect d'une négation de l'Islam» (3). Quṣayrī reconnut la déviation du soufisme hors du sentier de la Sunna et réprouva toutes les innovations et divergences des sectes qui éloignèrent le soufisme de l'orthodoxie (4). Signalons que parmi les œuvres de Tawḥīdī, aujourd'hui perdues, il existait une *Risāla*

(1) IBN AL-AṬĪR, *Kāmil*, VIII, 40.

(2) MASSIGNON, I, 275.

(3) GOLDZIEHER, 146.

(4) V. *ar-Risāla al-Qaṣairiya fī 'ilm at-taṣawwuf*, 9-11 et sv.

fī aḥbār aṣ-ṣūfiya («Récits des soufis») à laquelle ressemble la *risāla* de Quṣayrī (1).

Tawḥīdī, tout comme Quṣayrī plus tard, considère que le soufisme devait être l'objet d'une réforme, car il a subi, dit-il, «un préjudice du fait des innovations, tout comme la rhétorique subit un préjudice du fait du grand nombre de ceux qui y prétendaient, car bien des connaissances, chez ceux qui les acquièrent, ne sont pas ce qu'elles devraient être» (2).

Tawḥīdī a-t-il subi l'influence de Ḥallāğ? Rien ne peut le confirmer, étant donné que les ouvrages de Tawḥīdī qui nous donneraient aisément la réponse sont perdus; mais les titres de ces ouvrages et quelques témoignages nous porteraient à le croire.

* * *

Au soufisme il convient d'ajouter le mu'tazilisme, qui fut une des causes de divergences entre Tawḥīdī et ses contemporains.

Tawḥīdī, en effet, fut un «mu'tazilite de l'école de Ġāḥiz» (3); certains biographes prétendent qu'il se distingue par une «conception spéciale du *tawḥīd*» (4). En sa qualité de mu'tazilite, Tawḥīdī fut accusé de *ta'ṭīl* (5) «action de dépouiller Dieu de ses attributs»: accusation grave et considérée alors comme le premier degré de l'athéisme et du panthéisme (6). La doctrine mu'tazilite avait cinq bases (*uṣūl*): 1. L'unicité de Dieu; 2. Le libre arbitre (*'adl*); 3. Les promesses et les menaces (*wa'd* et *wa'īd*); 4. L'état intermédiaire (*manzila bayn el-manzilatayn*); 5. L'obligation d'ordonner le bien

(1) ḤUWĀNSĀRĪ, IV, 205.

(2) *Ṣadāqa*, 116.

(3) ḤUWĀNSĀRĪ, IV, 205. ṬĀŠ KUPRĪ-ZADĒ, *Miftāḥ as-Sa'āda*, I, 188.

(4) *Ibid.*

(5) 'ASQALĀNĪ, VI, 369.

(6) *E. I.* (par R. Strothman) V, 719 art. *Tasbīth*.

et d'interdire le mal (*al-amr bil-ma'rûf wa-nahy'an il-munkar*). — Le concept du *ta'fîl* dérive du premier, celui de l'unicité de Dieu, qui fut considéré comme le plus important, étant donné l'originalité et la hardiesse dont firent preuve les mu'tazilites dans l'analyse et l'explication de l'idée du *tawhîd*.

Les Musulmans croyaient depuis l'avènement de l'Islam à l'unité de Dieu, cette unicité étant considérée comme une des bases fondamentales de l'Islam; ils croyaient fermement au *tanzîh* «épuration» et, soit par piété, soit par peur de s'engager dans les spéculations qui risquaient de leur faire dépasser les limites de l'entendement humain, ils se gardaient toujours de parler des versets coraniques qui font allusion aux attributs divins et à l'anthropomorphisme. «Les orthodoxes, dit Abû'l-Ĥasan al-Aš'arî, condamnent les discussions et les fausses dévotions en matière de religion; ils condamnent aussi les chicanes, les controverses des dialecticiens; ils se fient aux vraies paroles et à toutes les traditions transmises par des gens dignes de confiance jusqu'à ce qu'ils arrivent au Prophète ne disant ni comment, ni pourquoi, car cela serait une innovation» (1).

Les mu'tazilites, dont on connaît d'ailleurs l'attitude rationaliste et la vénération exagérée de la raison (*'aql*), ont tenté, non sans audace, l'explication des versets coraniques qui ont trait aux attributs divins et à l'anthropomorphisme, explication qui cadre avec l'idée du *tanzîh*. «Dieu est un, il n'y a rien qui lui soit semblable, il n'est ni corps ni fantôme, ni cadavre, ni figure, ni chair, ni sang, ni matière, il n'est ni substance, ni âme, il n'a ni couleur, ni saveur, ni odeur, il est impalpable, il n'est ni chaud ni froid, ni humide ni sec, il n'a ni longueur ni largeur, ni profondeur, il ne s'additionne ni ne se sépare, il ne bouge pas, il n'est pas immobile, il ne se divise pas, il n'a ni fraction ni part, il n'a ni mains ni pieds, il est sans orientation, il n'a ni droite ni gauche, ni avant ni arrière, ni haut ni bas. Aucun lieu

(1) AŠ'ARÎ, I, 174.

ne le circonscrit. Le temps ne lui impose pas de limites et il n'est pas accessible au toucher, on ne peut l'isoler et il ne descend nulle part, il n'est qualifié par aucun des attributs des créatures qui prouvent le fait de leur création. On ne peut le décrire comme infini, il n'est pas qualifié par une dimension ni orienté vers des directions, il n'est pas circonscrit, il n'engendre pas et n'a pas été engendré; des valeurs intrinsèques ne peuvent l'évaluer, les voiles ne le cachent pas et les cinq sens ne le perçoivent pas, il n'est pas à la mesure des hommes, il ne ressemble aux créatures en aucune façon. Les maladies ne l'affligent pas et les infirmités ne l'accablent pas; de tout ce qui vient à l'esprit et qui est façonné par l'imagination, rien ne lui ressemble; il n'a pas cessé d'être le premier, précédant de beaucoup les créations. Il existe avant les créatures. Il n'a pas cessé d'être savant, puissant et vivant et il ne cesse pas d'être ainsi; les yeux ne le voient pas, les regards ne le perçoivent pas, les imaginations ne le conçoivent pas; il n'est pas entendu par les oreilles, il est une chose qui n'est pas comme les autres choses, il est savant, puissant, vivant, mais pas de la même façon que les savants, les puissants et les vivants. Il est éternel, unique et personne d'autre n'est éternel. Il n'y a pas de divinité, excepté lui, il n'a pas d'associé dans son royaume, ni d'adjoint dans sa puissance, il n'a pas d'aide pour construire ce qu'il a construit, ni pour créer ce qu'il crée. Il n'a pas créé les créatures d'après un modèle antérieur, et il n'est pas plus facile pour lui de créer une chose plutôt qu'une autre, ni plus difficile; on ne peut considérer qu'il thésaurise les richesses, les dommages ne l'atteignent pas non plus que les plaisirs et les voluptés; le mal ni les souffrances ne peuvent le toucher» (1).

De cette longue définition découle la négation des attributs divins. Dieu est donc identifié avec ses attributs, compris dans son unicité, car, dit-on, l'on ne peut reconnaître à Dieu des attributs

(1) AŠ'ARI, I, 155.

sans altérer la foi en son unicité qui n'est pas distincte de Dieu lui-même: celui qui croit à l'unicité de Dieu, puis reconnaît à Dieu des attributs, nie ses paroles et contredit sa croyance. Quant à celui qui ne prononce pas le nom de Dieu dépourvu de tout attribut, il est éloigné de la route de la vérité; mais celui qui fait allusion à l'être seul au moyen de sa raison saine, sans l'emploi d'un mot à double sens, sans le qualifier par un adjectif, celui qui croit au *tawhīd* avec dévouement et vénération, croit au *tawhīd* selon le pouvoir humain, car il a prouvé l'existence de Dieu tout en niant sa localisation et ses attributs et il la met en dehors de toute pensée et de toute réflexion» (1).

Quant aux versets coraniques qui mentionnent la corporéité de Dieu, les mu'tazilites, pour être conséquents avec leur doctrine rationaliste, ont eu recours à un système d'interprétation symbolique des versets qui touchent à l'anthropomorphisme; les mains, le visage, les mouvements de Dieu sont interprétés allégoriquement, parfois au moyen de subtilités philologiques.

* * *

Une autre conséquence découle de la vénération des mu'tazilites pour la raison; c'est qu'après avoir établi solidement les bases de leur doctrine, ils ont donné une nouvelle interprétation des versets coraniques qui ne cadraient pas avec cette doctrine. Quant aux hadiths opposés à leurs conceptions rationalistes, ils les nièrent, doutèrent de leur véracité et parfois même les condamnèrent. «En ce qui concerne les traditions, les mu'tazilites avaient encore à leur disposition le moyen de rejeter, comme non authentiques, les textes qui reflétaient une conception trop grossièrement anthropomorphiste ou qui y donnaient lieu. Par là l'Islam devait également être libéré de tout un amas de fables absurdes, lesquelles, favorisées par la croyance populaire et avide de légendes, s'étaient accumulées, notamment sur le

(1) *Muqābasāt*, 56.

terrain de l'eschatologie, et que la forme du hadith avait religieusement accréditées (1).

Il était donc naturel que les traditionalistes et les mu'tazilites se prissent de querelle. Jadis le grand Ġāḥiẓ, dont Tawḥīdī était le fervent disciple, attaqua les traditionalistes et exégètes, esclaves de la lettre. Il tournait en dérision leurs méthodes défectueuses consistant à compiler les hadiths sans les soumettre à un examen critique: «S'ils avaient, dit Ġāḥiẓ, à rapporter les choses avec leurs causes et leurs preuves, la charge aurait été légère, mais la plupart de leurs propos en sont privés, ils se sont contentés de la lettre, sans considérer la cause et sans tenir compte de la preuve» (2).

Quelle était en face de ces controverses, l'attitude de Tawḥīdī? Etant mu'tazilite, il eut peu de respect pour les traditions, ce qui poussa ses adversaires à l'accuser de faux. Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, cite comme exemple trois hadiths dont Tawḥīdī avait pris la liberté de modifier le texte, en ajoutant des mots qui en transformaient le sens et la portée (3).

(1) GOLDZIEHER, 88.

(2) ĠĀḤIẒ, *Ḥayawān*, I, 166.

(3) ʿASQALĀNĪ, VI, 369-373.

CHAPITRE V

L'ART LITTÉRAIRE DE TAWĤĪDĪ

1. Son art épistolaire.—2. Influence de Ġāhiz.—3. Parallèle entre TawĤĪDĪ et Ġāhiz.—4. L'art de la satire et du portrait chez TawĤĪDĪ.—5. Le comique chez TawĤĪDĪ.

Le milieu social et politique détermine ou modifie la production littéraire. L'avènement des Abbassides doit être considéré comme une date importante dans l'évolution sociale, politique et intellectuelle des Arabes. En parcourant les étapes successives de leur histoire littéraire nous constatons que la prose artistique — qui constitue avec la poésie, comme l'on dit, la littérature d'une nation—n'a pris naissance qu'à la fin de l'époque omayyade et au début de l'époque abbasside. C'est alors que l'esprit et les mœurs des Arabes furent influencés par les éléments étrangers, car «dès le début, le califat abbasside eut tendance à se libérer du goût proprement arabe» (1); la plus importante de ces influences fut celle des Persans, car le contact des vainqueurs avec les vaincus héritiers des vieilles civilisations aryennes, le mouvement de traduction patronné par les Abbassides, avaient contribué à la fusion des deux cultures, musulmane et étrangère, et à la création de nouvelles disciplines intellectuelles et de goûts esthétiques nouveaux; toutes choses qui se traduisirent dans le domaine de la pensée par une tendance au rationalisme, à la clarté, à la précision et à l'élégance dans l'expression et, dans la vie sociale, par le raffinement et la distinction, deux traits essentiels de la civilisation abbasside.

(1) HUART, *Histoire des Arabes*, I, 289.

L'art d'écrire ne s'est pas constitué brusquement; il est, comme tout art, le fruit d'une évolution lente, qui s'accéléra à la fin de l'époque omayyade grâce à trois hommes: Sālim Abū'l-'Alā', secrétaire du calife Hišām b. 'Abd al-Malik, son disciple 'Abdul-Ḥamid b. Yaḥyā (mort en 132/753), secrétaire du dernier calife Marwān b. Muḥammad et enfin Ibn al-Muqaffā' (106-142 724-759), qui, profitant de l'héritage de ses prédécesseurs, a véritablement posé les fondements de la prose littéraire arabe; c'est grâce à ses traductions d'ouvrages persans, grecs et hindous, grâce aussi à la structure mentale qu'il devait à son origine persane, qu'il put créer de nouveaux modes d'expression, lesquels ont frayé le chemin à la méthode de Ġāḥiẓ, considérée comme l'apogée de l'art d'écrire chez les Arabes (1).

Voici comment Tawḥidī se représente le styliste: «L'écrivain, dit-il, doit apprendre le Livre sacré pour en utiliser les versets dans les citations; savoir beaucoup de traditions, de récits et de biographies; lire beaucoup d'épîtres et d'autres ouvrages; il importe que ses idées et ses phrases soient en parfaite harmonie et que son écriture soit uniforme. Il doit être intelligent, conscient de tout ce dont il a besoin, sachant ce qui orne et décore, connaissant les villages et les contrées de l'Irak, les mathématiques et la poésie; il faut que ses vêtements soient propres, sa monture gracieuse, son domestique galant, son encre épaisse, son couteau tranchant, son papier luisant, ses plumes solides. Il doit être sociable dans ses relations et son orgueil, être de caractère doux et d'humeur calme, être bon causeur, connaissant des anecdotes rares, dépourvu de vanité et de fatuité, sans affection pour les mots bizarres, sans exagération dans l'emploi du langage confus» (2). Dans un passage de son *Imtā'*, Tawḥidī complète ce testament littéraire en disant: «Un écrivain ne sera parfait et ne sera digne de ce nom qu'après avoir étudié les bases fondamentales de la

(1) W. MARÇAIS, *Origine de la prose*.

(2) ĠUZŪLĪ, II, 117.

jurisprudence (*fiqh*) et ses ramifications (*uṣūl wa furū'*), avoir appris aussi des versets coraniques en ayant soin de les comprendre à fond; il devra connaître beaucoup d'histoires variées se rapportant à plusieurs arts pour les utiliser en cas de besoin; il lui faudra connaître les proverbes courants, les vers rares, les beaux fragments littéraires, il faudra que, habitué aux séances littéraires renommées, il soit au courant de ce qui s'y passe; tout cela joint à une belle écriture semblable à de l'or fondu, et à des phrases pareilles à une robe brodée et tissée; c'est pour cela que la perfection dans cet art est si rare» (1).

De ces deux passages qui se complètent, trois traits se dégagent qui sont à la base de l'art épistolaire de Tawḥīdī:

a) L'harmonie entre le fond et la forme; Tawḥīdī travaillait ses idées aussi bien que ses phrases sans donner la primauté aux unes sur les autres: «Ne sois pas, dit-il, amoureux des mots aux dépens des idées, ni des idées aux dépens des mots» (2). Critiquant l'art d'Ibn al-'Amīd, il dit: «Il est pauvre en idées et passionné de mots» (3). Tawḥīdī croit que le naturel crée des dispositions pour l'art épistolaire et que, si à ce penchant naturel, se joignent d'autres qualités telles que l'expérience, la passion de l'art et le savoir, l'écrivain aura pleine possession de son art. Critiquant aṣ-Ṣāhib, Tawḥīdī déclare: «Le premier de ses défauts est son manque de naturel, qui est la base; le second l'habitude et c'est le soutien; le troisième la passion des mots durs, mauvais choix de sa part; le quatrième la recherche des mots inusités, ce qui est une erreur manifeste; le cinquième enfin, l'emploi des mots aux dépens des idées» (4).

Cette conception de Tawḥīdī se retrouve dans sa théorie de la *balāġa*. En ce domaine il prôna un équilibre entre les deux tendances opposées, l'une qui réduit la rhétorique à l'emploi de règles, l'autre

(1) *Imtā'*, I, 100.

(2) *Imtā'*, 101.

(3) *Imtā'*, 66.

(4) *Imtā'*, I, 64.

qui lui donne pour base les dons personnels. «Voilà, dit-il, la norme et l'essence de l'éloquence, son axe et son pivot: que quiconque la recherche ait d'abord reçu de la nature les dons et les dispositions nécessaires, qu'il soit ensuite soutenu par la passion et par la discipline de l'étude; car si l'une de ces deux conditions manque, ses défauts éclatent aux yeux et la honte s'attache à lui» (1).

Tawḥīdī lui-même joignait à ses dispositions naturelles un art qui rendait son style facile, clair et d'une musicalité propre à nous rapeler la prose du grand Ġāḥiz. Cette musicalité est due au choix méticuleux et recherché des mots et à une sorte de tonalité produite par des phrases tantôt cadencées, tantôt rimées; bien que l'emploi de la rime soit une des caractéristiques de la prose arabe au IV^{ème} siècle H., peu d'écrivains se sont délivrés, autant que Tawḥīdī, de son emprise pour employer à sa place un rythme créé par la simple harmonie des phrases. Ar-Rummānī appelait cette équivalence sonore des phrases non rimées «la rime dégarnie ou sans parure» (2).

b) A cette recherche des mots correspond le souci d'enchaîner les idées et de classer les preuves logiques, souci courant dans les milieux intellectuels du IV^{ème} siècle H. où dominaient la raison, l'emploi des méthodes rationalistes et la familiarité des choses de l'esprit. Tawḥīdī, tout comme son maître Ġāḥiz, fut influencé par les milieux mu'tazilites où l'on se plaisait surtout dans la dialectique et la discussion des problèmes les plus complexes; à l'argumentation et au raisonnement des mu'tazilites, il faut joindre cette éloquence qui les obligeait, pour convaincre, d'user de la logique dans l'échafaudage des preuves; ce qui a fait des mu'tazilites ces maîtres de l'éloquence dont la place, au dire de Ġāḥiz, est «au-dessus de la plupart des orateurs» (3). Faisant le parallèle entre les théologiens dialectiques (*mutakallimūn*) et les philosophes, Tawḥīdī dit: «La méthode des

(1) *Baṣā'ir*.

(2) IBN AL-AṬIR, *Maṭal*, 138.

(3) Cf. ĠĀḤIZ, *Bayān*, I, 77.

théologiens consiste à comparer chaque mot à un autre semblable, chaque chose à une autre semblable, soit par un témoignage de la raison, soit sans ce témoignage» (1). Il est certain que cette prédominance de la logique dans les milieux et les œuvres des mu'tazilites est due à l'influence de l'hellénisme; cette dernière en effet «s'exerça sur la littérature d'une façon indirecte d'abord, par l'intermédiaire des théologiens mu'tazilites qui, maîtres incontestés de l'éloquence arabe, furent les vrais fondateurs de la rhétorique» (2). Tawhīdī, du fait de sa culture et de sa formation, croyait à la suprématie de la raison et s'appuyait sur elle dans son art épistolaire pour l'exposition et la classification de ses idées. Blâmant aṣ-Ṣāhib, il l'accuse «de maltraiter les savants, les architectes, les médecins, les astrologues, les musiciens, les logiciens et les mathématiciens» (3). Les exemples de nature à démontrer son souci de logique abondent dans ses ouvrages; c'est lui qui donne à son style l'attrait particulier qui émeut notre intelligence, sans parler de la langue qui émeut notre sensibilité.

c) La vie errante et isolée menée par Tawhīdī ainsi que son métier de copiste l'ayant amené à faire de longues lectures, il acquit une culture riche et variée conforme à la tradition de son époque. Tawhīdī écrivait aussi beaucoup; «le poids, dit-on, de l'encre utilisé par Tawhīdī pour noircir ses ouvrages atteignit 400 rotols» (4). Il est vrai que l'existence fort longue de Tawhīdī (il vécut en effet cent ans) explique aussi qu'il ait beaucoup lu et écrit sur tous les sujets.

* * *

Dans l'histoire de la littérature arabe, on distingue quatre écoles de style. La première, celle d'Ibn al-Muqaffa', est caractérisée par

(1) *Muqābasāt*, 42.

(2) ṬĀHA ḤUSAYN, *La rhétorique arabe*, Préface de l'ouvrage de Qudāma, *Naqd an-Naṭr*.

(3) *Imtā'*, I, 54.

(4) ḤUWĀNSĀRI, IV, 205.

une tendance à la concision et par l'emploi d'une méthode rationnelle dans la rédaction, l'accord parfait entre les idées et l'emploi modéré des formes de rhétorique.

La seconde école fut celle de Ġāhiz, caractérisée en général par la variété des sujets traités, le goût de la digression, le mélange du plaisant et du sérieux, sans négliger toutefois l'élément logique ou philosophique, même dans les sujets les plus ordinaires.

La troisième est celle d'Ibn al-'Amīd, qui se distingue par l'emploi de la prose rimée et des figures de rhétorique, l'emprunt de versets coraniques et de hadiths et la fréquence des citations de vers ou de proverbes.

La quatrième est celle du cadī al-Fāḍil al-'Asqalānī, qui représente le déclin de l'art d'écrire chez les Arabes; elle est caractérisée par l'exagération de la préciosité du style, l'emploi de figures de rhétorique et la prédominance de la forme sur le fond, avec un emploi fréquent de la rime.

Bien entendu, cette classification n'est pas rigide, car il se peut qu'un écrivain ayant vécu dans une époque donnée ait cependant imité une école de l'époque antérieure; son choix est alors dû à son goût personnel, à l'influence de son milieu et à la valeur de sa personnalité.

A laquelle de ces quatre écoles faut-il rattacher Tawhīdī? Tawhīdī fut un admirateur et disciple fidèle du grand Ġāhiz. «Il imitait ses œuvres et souhaitait d'être élevé à son rang» (1). «Ġāhiz, dit-il, est unique au monde» (2) et c'est pour cela qu'il lisait attentivement ses ouvrages, en particulier *al-Hayawān* qu'il s'appliquait à corriger (3). L'admiration de Tawhīdī est allée jusqu'à composer une épître intitulée «l'éloge de Ġāhiz», *تغريظ الجاحظ* dans laquelle il déclare avec

(1) YĀQŪT, XV, 5.

(2) 'ASQALĀNĪ, IV, 369.

(3) *Imtā'*, I, 5.

ferveur: « Chez tous ceux qui nous ont précédés qui nous succéderont, chez tous ceux dont les Djinns et les hommes s'accordent à faire la louange en montrant leur noblesse de caractère et la valeur de leurs ouvrages et de leurs épîtres, j'engage ma parole et je parie qu'on ne peut trouver personne qui soit capable d'atteindre pleinement au mérite d'un de ces trois hommes: le premier est ce maître pour qui nous avons pris la peine de composer cette épître, je veux dire Abū 'Utmān 'Amr b. Baḥr (al-Ġāḥiẓ), le second est Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd ad-Dīnawarī, le troisième est Abū Zayd b. Sahl al-Balḥī » (1).

L'admiration du disciple pour le maître va aussi bien à la personne morale qu'à l'artiste. « La méthode de Ġāḥiẓ, dit-il, est composée de plusieurs éléments qu'on ne voit assemblés chez aucun homme et qui ne se trouvent réunis dans aucune intelligence; cette méthode est la somme que donnent le tempérament et l'éducation, la science et l'habitude, l'âge et les loisirs, la passion du métier, l'émulation; ce sont des éléments qu'aucun autre homme ne peut prétendre posséder » (2).

Il est hors de doute que Tawḥīdī a subi l'influence de Ġāḥiẓ dans les deux domaines, philosophique et littéraire, sans toutefois que la personnalité de Tawḥīdī perdît de son originalité; ce qui nous conduit à nous demander quels sont, en ce qui touche l'art d'écrire, les points de ressemblance et de divergence entre le maître de la prose arabe et son disciple: un parallèle s'impose entre les deux.

* * *

Ġāḥiẓ a toujours personnifié le génie arabe. Son œuvre ne cessa d'exercer à travers les siècles une influence considérable sur la littérature et la pensée arabes; ses disciples et ses imitateurs furent nom-

(1) YĀQŪṬ, III, 27-28.

(2) *Imtā'*, I, 5-6.

breux, mais jamais son influence ne se manifesta plus clairement que chez son disciple Tawhīdī qui l'a imité jusque dans ses défauts; aussi serons-nous proches de la vérité en l'appelant le successeur de Ġāhiz, appellation qui fut jadis donnée à Ibn al-'Amīd bien que les affinités entre Tawhīdī et Ġāhiz soient plus accusées qu'entre ce dernier et Ibn al-'Amīd.

Dans l'art d'écrire, Tawhīdī suivait pas à pas les éléments principaux de la méthode de Ġāhiz, tels que l'harmonie entre le fond et la forme, l'emploi de phrases tantôt rimées, tantôt cadencées, la création, par un choix savant et méticuleux, de mots au rythme sonore et musical qui fait tout le charme d'un style. Ce souci des démonstrations logiques révèle l'influence des milieux mu'tazilites et une formation grammaticale antérieure. Tous ces procédés, joints à un riche vocabulaire et au maniement habile et aisé «d'une langue qui a atteint une richesse d'expression à laquelle elle ne parviendra plus sans perdre de force et de profondeur» (1), sont presque identiques chez le maître et le disciple. Tawhīdī a toujours eu une tendance constante à se rapprocher, dans l'art d'écrire, du classicisme dont Ġāhiz reste la plus parfaite incarnation; souple, prêt à servir la pensée de l'écrivain, le style de Tawhīdī se distingue par la clarté, la précision, la courtoisie. Sans affectation, évitant la jonglerie des figures de rhétorique, proscrivant toute acrobatie de syntaxe — qui est l'apanage des siècles précédents — il choisit et assemble les mots pour charmer l'esprit et l'oreille. De cette construction sobre et nette, résulte une sorte de sérénité reposante et un discret enchantement qui sont la conséquence d'un art raffiné et une parfaite maîtrise d'une langue qui a subi une longue évolution pour devenir le moyen d'expression d'une civilisation raffinée. Art soucieux, par dessus tout, de pureté littéraire et qui sait y atteindre laborieusement mais en effaçant toute trace d'effort. De sorte que si

(1) *E. I. I*, 1028, *ḌĠĀHĪZ*.

on lit Tawḥīdī, l'impression ressentie ne saurait se traduire que par le mot pureté et ses dérivés: simplicité, dépouillement, concision.

Tawḥīdī ressemble aussi à Ġāḥiẓ même dans ses défauts. On a en effet critiqué Ġāḥiẓ en l'accusant d'être «un littérateur avant tout» (1); ses livres, même ceux qui traitent des sujets théologiques, ont un cachet «littéraire plutôt que scientifique» (2) et ce défaut, nous le rencontrons nettement chez Tawḥīdī qui fut épris d'éloquence et resta, en traitant les sujets philosophiques, soucieux d'idées et de systèmes, ainsi dans les *Muqābasāt*, ouvrage capital «rédigé sous une forme littéraire où les anecdotes abondent à côté des jeux de mots» (3). Le côté subjectif et sentimental a toujours dominé chez lui le côté philosophique et abstrait et les exemples en sont nombreux. Traitant, dans les *Muqābasāt*, de l'idée du temps et de l'espace, Tawḥīdī se complait à parler avec tendresse et gratitude de son professeur Abū Sa'īd as-Sīrāfī (4); à un autre endroit, après avoir entretenu ses lecteurs des gens du paradis et de l'idée sensualiste, Tawḥīdī profite de l'occasion pour parler de ses propres angoisses et inquiétudes (5). Il avait pris l'habitude, après chaque entretien des *Muqābasāt*, de s'excuser d'une façon touchante et pleine de remords de ses négligences et des faiblesses de son texte, en invoquant diverses raisons, dont les plus fréquentes étaient ses malheurs, ses privations et ses occupations (6). Le manque d'ordre dans la rédaction et la disposition des matières, les divagations et un goût très prononcé pour le fait détaché et anecdotique (7), constituent un reproche adressé à Ġāḥiẓ, mais valable aussi pour son disciple. En effet, les œuvres de Tawḥīdī

(1) *E. I. I*, 1028, DJĀḤIẒ.

(2) *E. I. I*, 1028, DJĀḤIẒ.

(3) MEYERHOF, 89.

(4) *Muqābasāt*, 22.

(5) *Muqābasāt*, 30.

(6) *Muqābasāt*, 43.

(7) *Imtā'*, II, 186.

qui nous sont parvenues reflètent ce défaut; on a l'impression très nette que ces ouvrages ont été conçus sans plan ni méthode, ils ont été dictés par le hasard des événements et des rencontres et les caprices du moment. Dans l'*Imtā'*, aussi bien que dans les *Muqābasāt*, tous les sujets sont abordés sans idées préconçues et sans la préoccupation d'une thèse à défendre. «J'ai insufflé dans ce livre, dit-il à propos de son *Imtā'*, tout ce qui est en mon âme de sérieux et de plaisant, de maigre et de gras, de flétri et de verdoyant, d'anecdotique et d'amusant, de littéraire et de dialectique, tout ce que je possède d'excuses, de prétextes, de preuves et autres, puisées dans des causeries originales» (1). Un autre défaut vient s'ajouter aux précédents, c'est la tendance à la digression, caractère essentiel de la manière de Ġāḥiẓ, qui dispose les thèmes sans ordre ni fil conducteur, portant ainsi le lecteur à croire que le sujet n'est pour lui «qu'un prétexte à digression» (2). La digression continue a pour but de chasser l'ennui de l'esprit du lecteur, de rendre par le fait de cette variété la lecture des ouvrages plus attrayante et, comme le croit Mez, «de sauver les lecteurs des méthodes des savants qui dominaient en ce temps et qui composaient des ouvrages lourds, ennuyeux par leurs sujets sérieux et trop scientifiques» (3). Cette méthode de digression, qui dénote une vaste érudition, est particulièrement marquée dans *l'Amitié et l'Ami*, vaste compilation intelligente et sobre, où sont classées côte à côte toutes les sentences et anecdotes, soit en prose, soit en vers, se rapportant à l'amitié.

* * *

Une divergence est à noter dans cet aspect particulier de la digression chez les deux stylistes. Ġāḥiẓ dans ses œuvres «mélangeait le sérieux et le plaisant; une véritable gaîté émane de ses écrits; il est

(1) *Imtā'*.

(2) CARRA DE VAUX, I, 295.

(3) MEZ, I, 398.

toujours spirituel, vif, aimable; il joue, il n'ennuie pas» (1). Cet enjouement provient d'une part de la personnalité même de Ġāhiz, doué d'un tempérament gai, avec ce fond d'humeur enjouée qui domine son œuvre et qui s'est manifesté en lui, même dans les circonstances les plus tragiques de sa vie et de sa maladie: d'autre part, il ne faut pas oublier le succès et les encouragements qu'a obtenus Ġāhiz auprès des grands hommes de l'époque abbasside, approbation qui ne faisait qu'accroître sa vivacité et sa jovialité. Nous ne trouvons rien de semblable chez Tawhidi dont le tempérament mélancolique laisse se dégager, d'un bout à l'autre de son œuvre, un pessimisme plein d'amertume. Les circonstances tragiques de sa vie, sa misère, son échec dans la vie pratique et auprès des mécènes de son temps, autant d'éléments qui n'ont fait qu'aggraver un pessimisme auquel le prédisposaient son caractère et la nature de son esprit.



Tawhidi était un écrivain artiste, doué d'un sens aigu de l'observation, il avait un don particulier de pénétration des êtres et des choses, auquel s'alliait un goût prononcé pour l'analyse morale, trait caractéristique du IV^{ème} siècle H.

L'art du portrait chez Tawhidi, comme toute son œuvre subjective d'ailleurs, est inséparable de son tempérament: cet art repose sur une base de critique impressionniste; aussi voyons-nous l'auteur faire passer dans ses portraits l'amour, la haine, la rancune et la jalousie ressentis envers ses contemporains, réalisant ainsi la conception de la critique impressionniste de Baudelaire qui dit: «Je crois sincèrement que la meilleure critique est celle qui est amusante et poétique, non pas celle-ci froide et algébrique, qui sous prétexte de tout expliquer, n'a ni haine ni amour et se dépouille volontairement de toute espèce de tempérament» (2).

(1) CARRA DE VAUX, I, 296.

(2) BAUDELAIRE, 302.

C'est un art difficile que l'art du portrait; il suppose chez l'écrivain une intelligence fine et une compréhension de l'âme humaine et de la psychologie des gens qu'on veut peindre; Tawhīdī dont le talent est incontestable a excellé dans cet art; il brossa des portraits dans la meilleure tradition de son maître Ġāhiz, qui a laissé des portraits immortels notamment dans son fameux *Traité du Rond et du Carré* رسالة الترييع والتدوير; le livre des *Avares* البخلاء foisonne d'amusants types d'hommes atteints de ce vice, mais Tawhīdī se différencie du maître en peignant des gens connus de son siècle, apportant ainsi un élément de première importance pour l'étude du mouvement intellectuel et social de son temps.

Il se peut que le portrait ait pour objet l'éloge ou la satire, mais il n'a rien de commun avec l'art du conte et du roman dont le but est d'approfondir l'analyse de la personne pour en mettre en relief les qualités et les défauts, les tares et les vices. Le but du portrait est, comme le dit Lanson, «de fixer l'attention des lecteurs sur diverses particularités de la personne; de faire naître de ces particularités de la personne des idées ingénieuses, de les assembler en rapports piquants» (1). Dans quelle mesure Tawhīdī a-t-il obtenu un succès dans l'art du portrait, tout en se conformant à ces règles fondamentales?

Voici le portrait du vizir aṣ-Ṣāhib b. 'Abbād d'après Tawhīdī: «Cet homme apprit beaucoup de choses; vif d'esprit et éloquent, il possède de chaque genre littéraire une partie et de chaque art une parcelle; sa parole est fort imprégnée de celle des théologiens mu'tazilites, et ses écrits sont influencés par leur méthode, tandis que ses discussions philosophiques sont pleines d'expressions de littérateurs. Il a une haine fanatique contre les savants et contre ceux qui étudient les différentes parties de la science, telles que la géométrie, la médecine, l'astrologie, la musique, la logique et l'arithmétique. La science de la prosodie et du rythme ne lui font pas défaut, mais il compose

(1) LANSON, 152.

des vers sans y réussir; il a une verve abondante; quant à sa pensée, elle manque de vigueur... Il se déclare partisan d'Abū Ḥanīfa et de la secte des Zaydites. Il ignore la douceur, la bonté, la clémence et les gens le fuient pour son audace, sa mauvaise langue, son autorité et son emprise impérieuse; son châtement est sévère, sa récompense maigre, ses reproches interminables et ses propos obscènes; il croit donner trop, alors qu'il donne trop peu; dominé par son tempérament emporté, il se calme difficilement, par surcroît il est superstitieux, jaloux, rancunier, violent; sa jalousie se porte contre les gens de mérite et sa haine s'adresse aux gens capables. Quant à ses scribes et à ses régisseurs, ils craignent son impétuosité, et ceux qui demandent ses faveurs redoutent son injustice. S'il a tué beaucoup de gens et fait périir ou déporter beaucoup d'hommes, ce n'est que par orgueil, par sadisme, par tyrannie et arrogance; malgré ceci un petit enfant le tromperait facilement, un sot l'émerveillerait, car les chemins qui mènent à le circonvenir sont nombreux et les détours fréquents; il suffit de lui dire: Que Monseigneur ait la bienveillance de me prêter ses discours et ses épîtres en vers et en prose; je n'ai parcouru le monde, depuis Fergana jusqu'à l'Égypte et Tiflis, que pour profiter de ses œuvres et apprendre l'éloquence et la rhétorique, considérant les épîtres de notre maître comme des sourates, ses phrases comme des versets coraniques, ses arguments d'un bout à l'autre comme des preuves redoublées; louanges à Dieu qui a assemblé l'univers en un seul être et a déposé toute sa puissance dans une seule personne!

A ce moment là Ṣāhib est touché, car cette louange le détourne de toutes les besognes graves et, négligeant alors ses devoirs, il ordonne sur-le-champ à son caissier de faire exposer ses ouvrages avec le papier nécessaire à leur copie et les monnaies propres à récompenser les admirateurs de ses œuvres, lesquels obtiennent l'autorisation d'accéder à la salle d'audience.

Il lui arrive, pendant les fêtes et les audiences, de composer des poèmes et de les remettre à Abū 'Isā b. al-Munağğim en disant:

Fais-toi attribuer ce poème et chante ma louange parmi les poètes en ayant soin d'être le troisième des récitateurs. Abū 'Īsā, bagdadien malin que les longues années ont rendu plus rusé et plus fourbe, récite de ses vers. En entendant ses propres vers, la description faite par lui-même, et l'éloge écrit de sa propre main, Ṣāhib s'écrie: O Abū 'Īsā recommence ton discours, par Allah! ton intelligence s'est éclaircie, ta verve est devenue abondante, tes rimes sont dénuées de toutes lacunes: ce poème ne ressemble en rien à celui que tu as récité à la dernière fête. Nos audiences instruisent les gens, leur donnent de l'intelligence et augmentent leur perspicacité; elles transforment le cheval bâtard en cheval de race!—Abū 'Īsā ne sera congédié qu'après avoir obtenu une large récompense et un cadeau précieux; ce qui rend les autres poètes jaloux, car ils savent bien qu'Abū 'Īsā n'a jamais composé un seul hémistiche, ni scandé un vers et n'a jamais goûté la poésie» (1).

Voici encore le portrait d'Ibn Ṣāhawayh, un des intendants de Ṣamṣām ad-Dawla: «Ibn Ṣāhawayh est un maître de médisance, de charlatanisme et de mensonge notoire; il est d'une extrême duplicité, faux, incapable d'aucune amitié, d'aucun attachement sincère, ni d'aucune affection durable; il a une physionomie laide; il ne parle que pour se vanter et défendre ses propres intérêts. Dépourvu de toute capacité, de moralité, de sentiment religieux et de caractère, c'est un homme funeste, antipathique et calomniateur; ses propos n'ont d'autre but que de corrompre les relations entre les gens; son habitude est de gâter les plaisirs et de se réjouir des maux d'autrui et des épreuves des malheureux» (2).»

Voici comment Tawḥīdī, en un style évocateur, qui suggère insidieusement des idées malignes, décrit un certain Ibn Makīḥa, trésorier de 'Aḍud ad-Dawla: «Ibn Makīḥa est un chrétien lâche et

(1) *Imtā'*, I, 54-56.

(2) *Imtā'*, I, 44-45.

ignoble; il n'a jamais commis une bonne action, soit qu'il émette une opinion, soit qu'il intervienne dans un différend; ses amis le surnomment «la nuque», il pratique abondamment la débauche, son unique souci est de boire, en la humant, une jarre de vin en une ou deux lampées, pour tomber aussitôt comme un tronc d'arbre sec sans langue et sans âme!» (1).

L'art du portrait consiste aussi à transformer discrètement les qualités en défauts; c'est une sorte de raffinement qui ne manque pas de cruauté et qui fait «sentir l'épine au milieu des fleurs».

Tawhidi a eu recours, dans cette méthode, à des procédés fondamentaux et usuels qui expliquent la réussite de ses portraits; ce sont les concessions que tout narrateur ou peintre doit faire et au moyen desquelles il retire d'une main ce qu'il a donné de l'autre et nie sous des apparences d'affirmation. Un autre procédé vient s'ajouter au premier. C'est la «distinction» qui, avec des conjonctions telles que «mais», «or»; des locutions adverbiales marquant l'opposition, telles que «plutôt», «sans cela», permettent d'embellir les défauts et d'obscurcir les qualités de la personne.

Faisant le portrait d'Ibn Zur'a (2), Tawhidi use de ces procédés de restriction et de concession. «Ibn Zur'a est fort capable de traduire un texte et de copier consciencieusement, il se reporte fréquemment aux livres, il est un bon traducteur, il est au courant de tous les sujets importants sans en comprendre les subtilités ni les idées complexes; n'eussent été la dispersion de sa pensée vers le commerce et son amour du gain, son avidité à ramasser des richesses et son avarice sordide, sa verve eût pu être plus docile et sa pensée plus abondante, mais il est incapable de concentrer son esprit et l'amour du bas monde rend les gens aveugles et sourds!» (3).

(1) *Imtā'*, I, p. 00.

(2) Philosophe chrétien de Bagdad, mort en 398/1007.

(3) *Imtā'*, I, 33.

Un autre portrait amusant est celui d'Ibn al-Ḥammār (1): «Il est éloquent et ses propos faciles; ayant du souffle, il peut tenir de longs discours. C'est un bon traducteur, précis dans son travail mais il a le défaut de mélanger les perles avec le fumier, le gras avec le maigre, de rapiécer une robe neuve avec des morceaux d'étoffe usée et de vicier tout cela par son arrogance, son orgueil, ses mensonges et ses exagérations; tout ce qu'il gagne de mérite, il le perd par sa bassesse, et tout ce qu'il rend limpide par sa sagacité, il le trouble par la vantardise; de plus il est sujet à une crise d'épilepsie une ou deux fois par mois!» (2).

Tels sont quelques-uns des portraits où l'âme de Tawḥīdī est intimement mêlée à la description de ses contemporains et où l'on ne sait ce qui amuse le plus, les modèles peints ou la manière dont l'auteur réalise son œuvre.

*
* *
*

Il est curieux, en étudiant l'art du portrait chez Tawḥīdī, de constater le caractère comique de quelques portraits que l'auteur a brossés pour ridiculiser ses adversaires comme il le fit pour aṣ-Ṣāḥib b. 'Abbād.

Nous nous sommes appuyés, pour expliquer ce caractère comique de l'œuvre de Tawḥīdī, sur *le Rire* de Bergson car Tawḥīdī a usé de quelques procédés classiques mis en relief par le philosophe de l'intuition.

L'essence de tout comique réside dans le contraste entre le mécanisme et la vie, selon les lois énoncées par Bergson. «Les attitudes, gestes et mouvements du corps humain sont risibles dans l'exacte mesure où ce corps nous fait penser à une simple mécanique» (3).

(1) Médecin et philosophe (né en 331/942) vivant à Bagdad, traducteur de nombreux ouvrages syriaques et arabes. (v. Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, 370).

(2) *Imtā'*, I, 33-34.

(3) BERGSON, 30.

Nous rions aussi chaque fois que le corps nous donne l'impression d'être une espèce de vêtement rigide pour l'âme; plus un homme nous suggérera l'idée d'une chose ou d'un animal, plus il sera risible. Tawhīdī avait saisi par intuition cette idée de raideur «mécanique placée sur du vivant», et nous a donné un exemple typique de ce procédé en parlant de Ṣāhib. Multiplions les exemples: «Je vois que ses yeux sont faits de mercure, son cou est en forme de vrille, car il se pliait, se tordait, se disloquait, se contournait, se courbait et s'ondulait comme une femme prostituée et une débauchée effrontée!» (1).

Dans un autre passage il dit: «Ṣāhib faisait un discours rimé, il avait la réflexion longue et le souffle interminable; un râle sortait de sa poitrine; ses narines se dilataient, sa bouche faisait la moue; il pliait son cou et tortillait ses moustaches et les poils de sa barbe, et si vous l'aviez vu discuter des exemples bien étranges et des expressions parfaites, vous auriez vu des miracles» (2).

Un autre exemple: «Un jour, Ṣāhib m'a observé, écrivant ce dont il m'avait chargé; quand je l'aperçus, je me mis debout, il cria d'une voix enrouée: Assieds-toi, les copistes sont trop vils pour oser nous saluer. Je voulus lui répondre, mais le poète az-Za'farānī me dit: Tais-toi, cet homme est stupide; je me mis à rire, ma colère fit place à l'étonnement devant sa sottise et son imbécillité, car il avait prononcé sa phrase en tortillant sa bouche, dilatant ses narines, pliant son cou et se balançant, puis il sortit brusquement comme un fou qui s'échappe d'un asile d'aliénés» (3).

Encore un autre exemple qui fait naître en nous des impressions d'automatisme «...Ṣāhib récitait des vers en pliant le cou et ses yeux s'exorbitaient, il roulait les épaules et remuait avec fureur, comme s'il était touché par un démon!» (4).

(1) YΛQÛT, VI, 206.

(2) *Id.*, IV, 265.

(3) *Id.*, XV, 26.

(4) *Id.*, VI, 197.

Tawhīdī a noté à juste raison que l'image verbale ou la description ne peuvent suffire à suggérer des impressions mécaniques et que l'effet comique n'est complètement atteint que par l'observation directe: «La description, dit-il, ne peut peindre le cas tel qu'il est, car sa réalité ne peut être conçue que par l'observation, et les mots ne peuvent suffire» (1).

Dans un autre passage, il reprend la même idée: «Mis par écrit, ce récit perd de son charme et de son enchantement, si vous ne l'aviez vu et si vous n'avez entendu les mots, ni observé la drôlerie de son corps qui bougeait, se pliait en chancelant et se traînant, allongeant le bras et courbant le cou, hochant la tête et les épaules, remuant les mains et les jambes» (2).

Tawhīdī eut encore recours à une autre forme de comique, le comique des mots, qui consistait à faire employer à Ṣāhib des mots absurdes prononcés automatiquement; il se conformait ainsi à la loi du comique des mots énoncés par Bergson (3).

Nous pourrions multiplier à l'infini les exemples, mais le comique du style reste incommunicable d'une langue à une autre, car comme le dit Bergson, il est relatif aux «mœurs et aux idées d'une société particulière» (4).

(1) YĀQŪT, XV, 26.

(2) *Id.*, VI, 199.

(3) BERGSON, 113.

(4) BERGSON, 7.

CONCLUSION

PLACE DE TAWĤĪDĪ DANS LA LITTÉRATURE ARABE

Tawĥīdī prend place dans la lignée des maîtres de la prose artistique arabe, et s'il fallait le classer, nous le placerions comme le fait Gibb (1) à côté du grand Ġāḥiẓ, dont Tawĥīdī fut l'admirateur et l'imitateur. L'ouvrage de *Baṣā'ir al-Qudamā' wa Sarā'ir al-Ḥukamā'*, est une imitation de deux ouvrages de Ġāḥiẓ, *al-Bayān* et *al-Ḥayawān*, et Tawĥīdī, à l'instar de son maître, y a donné libre cours à sa fantaisie et à sa curiosité intellectuelle sans aucun souci de méthode et de classification.

Le lettré, à l'époque abbasside, est celui qui possède, dit-on, un peu de chaque science. «Que celui qui veut être un savant, disait Ibn Qutayba, se cantonne dans une seule science, mais que celui qui aspire à être un écrivain, embrasse toutes les sciences» (2). Tawĥīdī n'était pas un savant à proprement parler, il n'était pas non plus un philosophe, il est en effet impossible de tirer de son œuvre une philosophie ou un système, bien qu'on trouve chez lui un esprit philosophique et un goût intense pour les spéculations intellectuelles de toutes sortes: «Il était bien plus un lettré, un philosophe, un jurisconsulte et un théologien spéculatif qu'un philosophe», dit Meyerhof (3).

(1) GIBB, 36: «TAWĤĪDĪ prend place avec JĀḤIẒ parmi les maîtres de la prose arabe».

(2) AP. AL-ĀMILĪ, *Al-Miḥlāt*, 228.

(3) MEYERHOF, 89.

En effet Tawhīdī se distingue, dans son œuvre, par cet esprit encyclopédique qui représente le «summun» de la culture de son époque. Son mérite est d'avoir exprimé son siècle, un siècle riche et fécond de la pensée arabe. Il refléta les mouvements et les courants d'idées qui se produisirent et contribua à nous faire connaître la part que les maîtres prirent à cette activité.

INDEX

A

- Abbasides (- les), 23, 26, 27, 29, 31, 89.
 'Abdul-Ḥamīd b. Yahyā, 90.
 Abū-l-'Alā', voir Ma'arrī.
 Abū Bakr, 65, 66, 67, 68, 70.
 Abū Ḥanīfa, 101.
 Abū Ḥāšim, 38.
 Abū Ishāq, voir Ḥarūn ar-Rašīd.
 Abū Nuwās, 31.
 Abū Sahl b. Muḥammad, 19, 43.
 Abū Tammām, 30.
 Abū 'Ubayda, 66, 68.
 Abū-l-Wafā', voir Muhandis.
 'adl, 84.
 'Aḍud ad-Dawla, 24, 42 n., 64 n3, 102.
Aḥlāq al-Wazṭrayn, 55 n. 1.
 Aḥnaf b. Qays, 30.
 Ahwāzī (-al-), Abū-l-Qāsim, 42.
 'Ā'īša, 70.
 'Alī, 27 n. 3, 65, 66, 67, 68, 70.
 'Alī b. 'Īsā, 22.
 Alides (les), 27.
 Allégories, 59.
Allusions (les) divines et les souffles spirituels, 62.
 Amīn (Aḥmad), 47, 49.
Amitié (l') et l'ami, 44, 98 voir *aṣ-Ṣadāqa waṣ-Ṣadiq*.
Amr (al-) bil-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar, 85.

- Anciens (les), 51.
 Anṣār (les), 65.
 Antiquité profane, 23.
 'aql, 85.
 Arabes (les), 66, 89, 90.
 Aristote, 22, 23, 36, 42.
 Arrāḡān, 41.
 Aš'arī (al-) (Abū-l-Ḥasan), 85.
 Aš'arisme, 24.
 Aš'arites (les), 69.
 'Asqalānī (Ibn Haḡar), 32, 68, 70.
 'Āšūrā', 70.
 Athéisme, 84.
 'Attābī (al-), 31.
 attributs de Dieu, 85-86.
Avares (les), 100.
Awrāq (al-), 53.

B

- Bagdad, 17, 18, 19, 23, 34, 26, 26 n. 1, 27, 34, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 45, 5, 51, 56, 57, 60, 65, 70, 71.
 Bahā' ad-Dawla, 18.
balāḡa, 91.
 Balḥī (al-) (Abū Zayd b. Sahl), 95.
 Banū Sa'īda, 65.
Baṣā'ir (al-) wa-d-Daḡā'ir, voir le suivant.
Baṣā'ir al-Qudamā' wa sarā'ir al-Hukamā'; 36, 52-55, 69, 107.
 Baṣra, 18, 56.
 Baudelaire, 99.

Bayān (al-) wa-t-tabayīn, 53, 107.
 Bayḍawī (Abū-l-Ḥusayn Aḥmad
 b. Muḥammad b. Ġa'far), 45.
 Bazāra, 26 n. 1.
 Bergson, 104, 106.
 Berlin, 62.
 Blachère, 18 n. 1, 29 n. 3, 30 n. 1.
 Bombay, 55.
 Brockelmann, 55, 71.
 Buyides (les), 18, 24, 26, 29, 49,
 67, 69, 70.

C

Caire (le), 47, 50, 55, 65.
 Cambridge (bibliothèque de l'U-
 niversité de), 52.
 Chiraz, 18, 19, 44, 45.
 Chrétiens, 56.
 Cicéron, 50.
 Compagnons (les) du Prophète,
 65, 69, 70.
 conviction, 62.
 Coran, 20, 33, 38.
 création, 57.

D

Dieu, 21.
 Damas, 56, 62, 65.
 Dahabī (aḡ-), 19, 26, 27, 78, 79.
Damm al-wazīrayn, 55.
Dār al-'ilm, 18.
De anima, 36.
Défauts (les) des deux ministres, 41.
Délectation (la) et l'agrément, 43,
 47-50, voir *Imtā' (al-) wa-l-mu-*
'ānasa.
 Dinawarī (ad-) (Abū Hanīfa Aḥmad
 b. Dawūd) 71, 95.
 Diophantos, 42 n. 1.

Discussion (la) entre Sīrāfi et Qun-
nā'i, 70-71.
diwān ar-Rasā'il, 26.
 Djinn (les), 95.
 droit šafī'ite, 24, 25.

E

Egypte, 101.
Eloge de Ġāḥiẓ, 71.
Encyclopédie de l'Islam, 47.
Entretiens (les), 36, 55-61 ; voir
Muqābasāt.
Épître sur l'art de la calligraphie,
 55.
Épître Bagdadienne, 71.
Épître sur la nostalgie de la patrie,
 55.
Épître sur les nouvelles des soufis,
 64.
Épître de la vie, 71.
 épuration, 85.
Erreurs (les) des docteurs de la loi
dans les discussions, 62.
 Etat, 24, 26.
Expériences (les) des nations, 33.
 Euclide, 42 n. 1.

F

Faḍil 'Asqalānī, 94.
 Faḥr ad-Dawla, 36, 37.
fā'ila, 58.
fa'tla, 58.
 Fārābī (al-), 22, 23, 56, 61.
farḡ, 81.
 Farida, 27, 79.
 Fārisī (al-) (Abū 'Alī), 22.
 Fars, 41.
 Fātiḥ (bibliothèque), 52.
 Fāṭima (fille du Prophète), 27 n 3.
 Fatimides, 70.

Fergāna, 101.
 forme active, 58.
 forme passive, 58.
fiqh, 91.
Frères de la pureté, 50, voir *Ihwān aṣ-Ṣafāʾ*.
Fruits (les) des Sciences, 64.
furūʿ, 83 voir *uṣūl wa furūʿ*.

G

Gabriel (l'ange), 27 n. 3.
 Ġād al-Mawla (Aḥmad), 65.
 Ġāhiliya, 51, 53, 55.
 Ġāhiz (Abū ʿUṭmān ʿAmr b. Baḥr), 35, 84, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 107.
ḡawhar fard, 57.
 gens du hadit, 68, 69.
 Gibb, 18 n. 1, 107 et 107 n. 1.
 Grecs (les), 50.
 Ġubbaʾī, 20.
 Ġuzūlī (al-), 62.

H, Ḥ, Ḥ

Ḥaġġ (al-) al-ʿAql, 64.
 Ḥakkāk (al-) (Ġaʿfar b. Yahya), 68.
 Ḥalidiya (Bibliothèque), 55.
 Ḥallāġ (al-) (Ḥusayn b. Mansūr), 26, 59, 64, 78, 81, 82, 83, 84.
 Hamdanides (les), 70.
 Ḥanbalites (les), 25.
ḥarām, 82.
Ḥarida, (al-), 27, 79.
 Hārūn ar-rak̄šid (Abū Ishāq), 31.
 Ḥatim Ṭayy, 30.
Ḥayawān (al-), 53, 94, 107.
Ḥayawānāt (al-), 53.
 Ḥazraġ, 65.
 Hedjaz, 52, 54.
 Hippocrate, 42.

Hišām b. ʿAbd al-Malik, 90.
Hizār Mazār (Mille visites), 45 n. 2.
 Ḥuldī (al-) (Abū Muḥammad Ġaʿfar), 25.
ḥulūl, 81.
 Ḥusayn (al-), 70.
 Ḥusayn Ṭaha, 93 n. 2.

I, ʿI

Ibn ʿAbbad, 38.
 Ibn ʿAbdūs, 53.
 Ibn Abī-l-Ḥadīd, 65, 69.
 Ibn Abī Ṭāhir, 53.
 Ibn al-ʿAmīd, 18, 27, 32, 38, 35, 38, 43, 68, 91, 92, 93, 96.
 Ibn ʿAqīl (Abū-l-Wafaʾ), 78 n. 2.
 Ibn al-ʿArabī, 62, 65.
 Ibn al-ʿĀriḍ (Abū ʿAbd Allah al-Ḥusayn b. Aḥmad b. Saʿdan), 24, 42, 43, 44, 48, 56.
 Ibn ʿAsākīr, 24 n. 6.
 Ibn Bābī, 79 n. 1.
 Ibn Fāris, 79 n. 1.
 Ibn al-Furāt, 71.
 Ibn al-Ġarrāḥ (Abū ʿUbayda), 65.
 Ibn Ḥabašān, 65.
 Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, voir ʿAsqalānī.
 Ibn Ḥallikān, 36, 41, 45.
 Ibn al-Ḥammār, 104.
 Ibn Hindū (Abū Muḥammad), 34.
 Ibn al-ʿIbrī, 50.
 Ibn Kaṭīr, 39, 70.
 Ibn al-Munaġġim (ʿAlī b. ʿAbd ar-Raḥmān), 30.
 Ibn al-Munaġġim (ʿAu ʿĪsa), 101, 102.
 Ibn Makīḥa, 102.
 Ibn Manī, 79 n. 1.
 Ibn al-Muqaffaʿ, 90, 93.
 Ibn Murra, Ġamīl, 51.

- Ibn an-Nadīm, 28, 29.
 Ibn Qutayba, 53, 107.
 Ibn Rānī, 27, 41.
 Ibn ar-Rāwandī, 78 et 78 n. 2.
 Ibn Sa'dān, 51.
 Ibn Šahawayh, 102.
 Ibn Salbé, 45.
 Ibn Sam'un (Abū-l-Ḥusayn), 25.
 Ibn Surayġ, 24.
 Ibn Ṭawāba (Aḥmad b. Muḥammad al-Katib), 55.
 Ibn 'Ubayd (Al-Katib), 42.
 Ibn Wuhayb Muḥammad, 31.
 Ibn Zayd (Rifa'a), 51.
 Ibn az-Zayyat, 31.
 Ibn Ziyād (A'rābī), 53.
 Ibn Zur'a, 42, 103.
Iḥwān aṣ-Ṣafā', 50, 61.
Imāma, 65, 67, 68.
 Imamites (les), 70.
Imtā' (al-) wa-l-Mu'ānasa, 24, 34, 43, 47-50, 71, 90, 98.
'Iqnā' (al-), 62.
 Iraq, 18, 42, 52, 70, 90.
Iršād al-Arīb, 47.
 Islam, 27, 66, 78, 80, 81, 83, 85, 87.
Išārāt (al-) al-'ilāhiya wa-l-anfās ar-rūḥāniya, 62.
 Ispahan, 18.
isqāt al-wasā'it, 83.
 Istanbul, 50, 52.
ittiḥād, 81.
 Iyāḍ (le cadi), 30.
- J
- Jahiz, voir Ġaḥiẓ.
Jardins (les) des connaisseurs, 64.
 Jérusalem, 55.
 jugement dernier, 57.
- K
- Ka'ba, 38.
kalām, 21, 22, 69.
Kāmil (al-), 53.
Kitāb al-wuzarā', 53.
 Khorasan, 38, 42.
 Koufa, 18.
 Kurd 'Alī, 79, 80.
- L
- Lanson, 100.
 Latins (les), 50.
 Lélius, 50.
 libre arbitre, 84.
 loi islamique, 81, 83.
- M
- Ma'ād, 57.
 Ma'arrī (al-) (Abū-l-'Ala'), 78.
 Madā'inī (Abū Ishāq), 20.
 Ma'dī (Ibn) (Karib), 30.
 « *Maġālis* », 54.
maġlis, 24.
 Mālinī (al-) (Abū Sa'īd), 68.
 Ma'mūn, 18.
 Manchester, 52.
Manzila bayn al-manzilatayn, 84.
Manzūm (al-) wa-l-manṭūr, 53.
 Margoliouth, 47, 64, 71.
 Marwān b. Muḥammad, 90.
 Marwarūzī (al-) (Abū Ḥamid), 24, 54, 65, 68, 69.
 Massignon, L., 20, 59, 81, 82.
Maṭālī' al-budūr, 63.
Maṭālib al-wazṭrayn, 55 n. 1.
 Mattā b. Yunus al-Qunnā'i, 21, 23, 50, 71.
 Mazubān (al-) (rue), 65.
 Mecque (la), 44, 82.
 Mez, A., 20, 72, 79, 80, 82, 98.

Meyerhof, 59, 107.
Muqābasāt (al-), 23, 24, 36, 55, 55-61, 97, 98.
 Miḥāḡḡa (ibn) (Abū Sa'd Abd al-Raḥmān al-İşfahānī), 45.
Mille et une Nuits, 48.
Mille visites, 45 n. 2.
 Mirzā Moḥammad Širāzī, 55.
 Miskawayh, 26, 27, 33, 42.
Mizān, 19.
 Motanabbī, 18 n. 1.
 Mu'ayyd ad-Dawla, 36.
 Mubarrid (al-), 53.
Muḥāḡarāt (al-) *wa-l-munāzarāt*, 62.
 Muhallabī, 25, 26, 27, 43.
 Muhandis (al-) Abū-l-Wafā' al-Buzaḡānī), 28, 41, 42 et 42 n. 1, 43, 48, 49.
 Mu'izz ad-Dawla, 26, 27 n. 3.
 Muqtadir (al-) (Ḥamid b. 'Abbās), 82.
Musāmarāt (al-) *wa-l-muḥāḡarāt*, 62, 65.
 Musulmans (les) 56.
 Mutanabbī, 30.
Mutakallim (pl. *mutakallimūn*), 22, 39, 92.
 Muṭarriz (al-) (Abū Sa'īd), 45.
 Mu'tazilisme, 84.
 mu'tazilite, 24, 25, 69.
 Mu'tazilites (les), 85, 87, 67, 68.

N

Naḡāḡ (bibliothécaire), 38.
Nahj al-balāḡa, 69.
 Nahrawānī (an-), (Abu-l-Faraḡ al-Mu'afa b. Zakaryā), 24, 25.
naḡwī, 25 n. 6.
 Namirī (an-) (Manşūr), 31.
 Naşībī (an-) (Abū 'İşḡāq), 61.

nature, 57.
Nawādir (an-), 53, 55.
 Naysabūr, 19.
 Nazzām, 38, 68.
nifāq, 81.
Nihāyat al-Arab fi funūn al-Adab, 65.
noḡta, 57.
Nostalgie (la) de la patrie, 44.
 Nuwayrī, 65, 69.

P

panthéisme, 84.
 Platon, 42.
 Perse, 52.
 pèlerinage, 82, 83.
Pèlerinage (le) spirituel, 26, 64, 82.
 Perse, 18, 19.
 Prophète, 65, 66, 85.
 Ptolémée, 42 n. 1.

Q

Qalqachandī, 65.
Qaşaş al-'Arab, 65.
 Qawwās (al-) (Abū-l-Faḡḡ), 21.
 Qiftī (al-), 23, 24, 50.
 Qudāma (Ibn Ḡa'far), 53, 93 n. 2.
 Qurayşites (les), 66.
 Quşayrī (al-) (Abū-l-Qasim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin), 83, 84.

R

rāfidites (les), 67, 68, 69, 70.
 Ramadan, 37.
Rapprochement (le) vers Dieu, 64.
 Rāşidīn (ar-), 69.
Rawḡāt al-Ġannāt, 41, 64, 82.
 Rayy, 18, 32, 34, 36, 38.
Récit de la Saḡifa, 65.
Récit des soufis, voir *Risāla fi aḡbar as-şūfiya*.

- Risāla (ar-)li Abi-Faql Ibn al-‘Amīd*
 71.
Risāla ilā Abī Bakr at-Ṭālaqāni, 71.
Risāla fī aḥbār as-ṣūfiya, 64, 83-84.
Risāla (ar-) al-Bağdādiyya, 71.
Risāla fī qalālāt al-Fuqahā’ fī-l-
munāzara, 66.
Risāla fī-l-ḥanīn ila-l-Awṫān, 44,
 55.
Risāla fī ‘ilm al-Kitāba, 55.
Risāla (ar-) al-Quṣairiya fī ‘ilm
at-taṣawwuf, 83 n. 4, 84.
Risālat as-Saqīfa, 49.
Risāla sūfiya, 64.
Risālat al-Ḥayāt, 71.
Risālat al-imāma, 65.
Riwāyat as-Saqīfa, 65.
Riyāq al-‘Arifin, 64.
 Rosenthal, Franz, 55.
rūḥ, 27 n. 3.
 Rummanī (ar-) (‘Alī b. ‘Īsā), 21,
 22, 92.
rumūz, 59.
 Ruṣāfa, 19.
 Ryland, John (Bibliothèque), 52.
- S, Ş, Ş
- Sabéens, 56.
 Şabī, 26, 27.
 Sābūr b. Ardaşir (Abū Naşr), 18.
 Sa‘d b. ‘Ubāda, 65.
Şadāqa (aş-) wa-ş-Şadıq, 44, 50-
 52, 64.
Şadd al-İzār, 45, 45 n. 2.
 şāfi‘ite, 24.
 Sağsī (as-) (Abū Naşr), 68.
 Şaḥīb b. ‘Abbād, 18, 27, 32, 35,
 36, 37, 38, 39, 40, 41, 55, 91, 93,
 100, 101, 104, 105, 106.
 Şaliḥ, 38.
 Salim (Abū-l-‘Ala’), 90.
- Şamşām ad-Dawla, 42, 102.
 Sandūbī (as-) (Ḥasan), 55.
Saqīfa, 65.
Şarḥ Nahğ al-balāğa, 65.
 Şaş, 24.
 Şaşī (Abū Bakr), 24, 25.
Satire (la) des deux ministres, 55.
Şayḥ aş-şuyūḥ, 45.
 Sibawayh, 20.
 Sicile, 50.
 Sigistān, 23.
 Sigistānī (Abū Sulaymān), 22, 23-
 24, 28, 36, 56, 61.
 şī‘isme, 69, 70.
 şī‘ites, 25, 67, 68, 69, 70.
 şī‘ites (anti-), 27.
 Sīraf, 18.
 Sīrafi (Abū Sa‘īd), 19, 29, 21, 22,
 28, 50, 54, 71, 97.
 Şīrāzī (aş-) (Abū Işḥāq İbrāhīm
 b. Yūsuf), 45.
 Socrate, 42.
 Soufis (les), 20, 81, 82.
 soufisme, 80, 81, 83, 84.
Şubḥ al-‘A’sā, 65.
 Subkt (as-), 45, 78, 79, 80.
 Suivants (les), 69.
 Şūlī (aş-), 63.
Sunna, 80, 81, 83.
 Şuyūṫī (aş-), 47.
- T, T, T
- Ṭabarı, 24, 25.
Ṭabaqāt aş-şāfi‘iya, 79.
ṭabī‘a (at-), 57.
Ṭaḥkīra (at-) at-tawḥīdiyyā, 62.
Ṭalb al-wazīrayn, 55 n. 1.
 Ṭalḥa, 66, 70.
Ṭamarāt al-‘ulūm, 64.
tanzīh, 85.
 Ṭāp (at-) (Bab), 66.

Taqrīz al-Ġāhiz, 71.
Tārīḥ al-Wazara', 27.
tāṣawwuf, 81.
ta'fil, 84, 85.
 Ṭawāba, voir Ibn Ṭawāba.
tawakkul, 81.
tawḥīd, 84, 85, 87.
 Tiflis, 101.
 Ṭogrul beg, 18.
Traité du Rond et du Carré, 100.
 Transoxiane, 24.
 Ṭuġġ (Banū), 30.
 Turcs (les), 70.

U, 'U

'Umar, 66, 67, 68, 70.
 unité de Dieu, 85.
uṣūl wa furū', 91.
'Uyūn (al-), 53.

V

Vienne, 55.

*Vues des anciens et pensées des
 sages*, 36, 52-55.

W

Wād, 84.
wa'id, 84.
 Wasīṭ, 19.
 Yaḥyā b. 'Ady, 22-23, 28, 36, 56.
 Yāqūt, 18, 22, 47, 55, 62, 71, 74.

Z, Ṣ

Za'farānī (az-), 105.
 Ṣāhirīya, 56, 62, 65.
zandaqa, 78-88.
 Zaydites, 101.
 Zayn (az-) (Aḥmad), 47.
 Zemzem, 38.
zindīq, 78 et 78 n. 1.
 Zubayr (az-), 66, 70.
 Zulfā, 64, et 64 n. 3.
 Zuhrī (az-), 54.

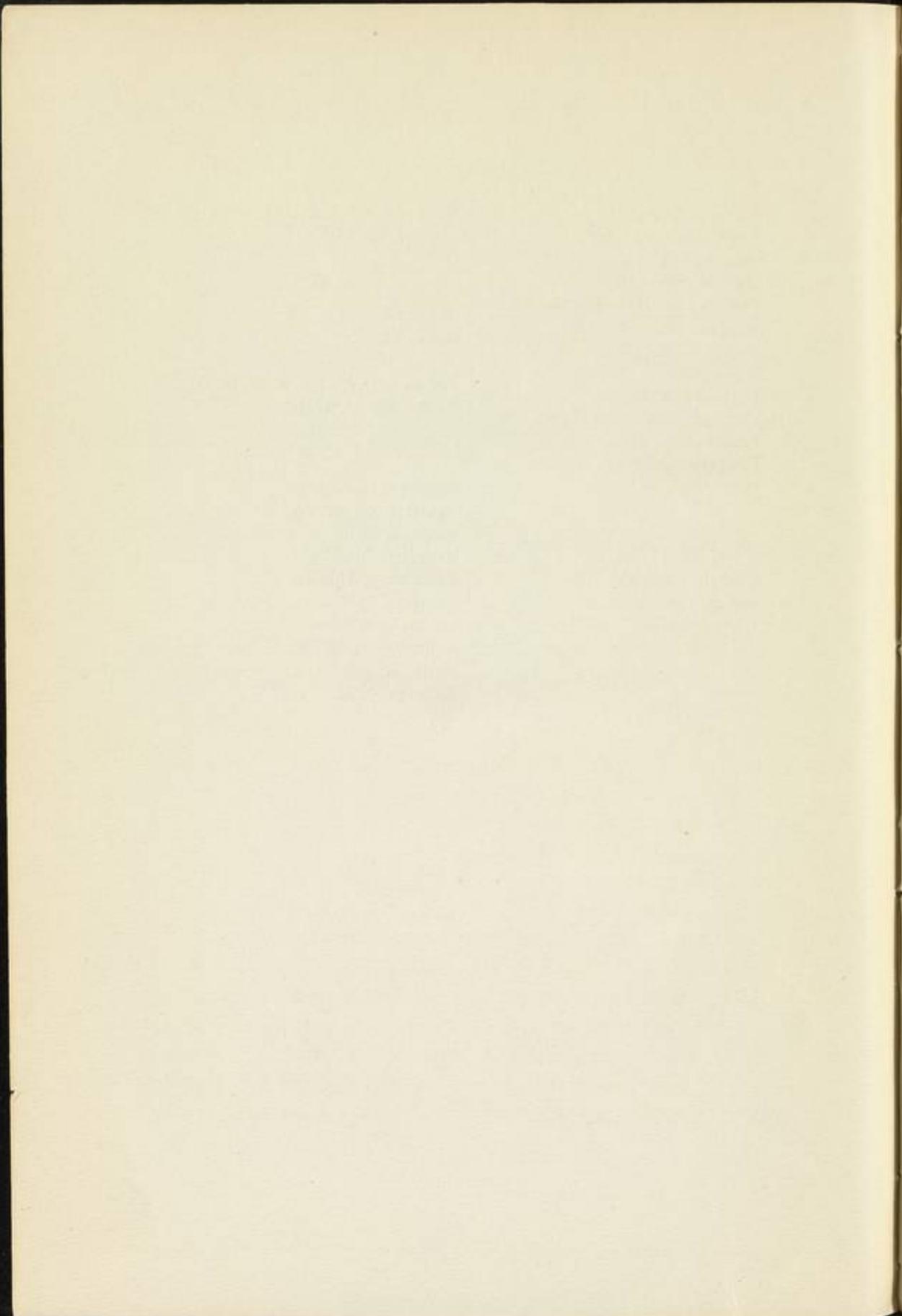


TABLE DES MATIÈRES

<i>Avant-Propos</i>	7 - 12
<i>Bibliographie</i>	13 - 16

CHAPITRE I

VIE D'ABU HAYYAN AT-TAWHIDI

1. — Cadre historique	17 - 18
2. — Examen des sources	18 - 19
3. — Second séjour à Bagdad, contact, milieu intellectuel et maîtres	19 - 25
4. — Rapport avec le ministre Muhallabi	25 - 28
5. — La vie sociale et économique et ses répercussions sur la vie intellectuelle de cette époque	28 - 32
6. — Départ pour la Perse et rapport avec le ministre buyide Ibn al- ^ʿ Amīd	32 - 35
7. — Composition du livre <i>Baṣāʾir al Qudamāʾ</i> et des <i>Muqābasāt</i>	35 - 36
8. — Second séjour en Perse de 367 à 370, rapports avec le ministre buyide Ṣāḥib b. ʿAbbād à Rayy ..	36 - 41
9. — Relations avec Ibn al ʿAriḍ et composition de <i>al ʾImsāʿ wa-l-Muʾānasa</i>	41 - 43
10. — Années de désespoir, Composition du livre <i>aṣ Ṣadūqa waṣ Ṣadīq</i>	43 - 44
11. — Les dernières années, mort à Chiraz en 414	44 - 46

CHAPITRE II

L'ŒUVRE DE TAWHIDI

1. — Les ouvrages littéraires	47 - 55
2. — Les ouvrages philosophiques	55 - 62
3. — Les ouvrages mystiques	62 - 64
4. — Les ouvrages de polémique et de biographie	64 - 71
5. — Les ouvrages de contenu incertain	71

CHAPITRE III

LA PERSONNALITÉ DE TAWHIDI

1. — Sa double personnalité littéraire et philosophique	72 - 74
2. — Son caractère et ses ambitions	75
3. — Tawhīdī et ses contemporains	75 - 77

CHAPITRE IV

LE PROBLÈME DE SA ZANDAQA

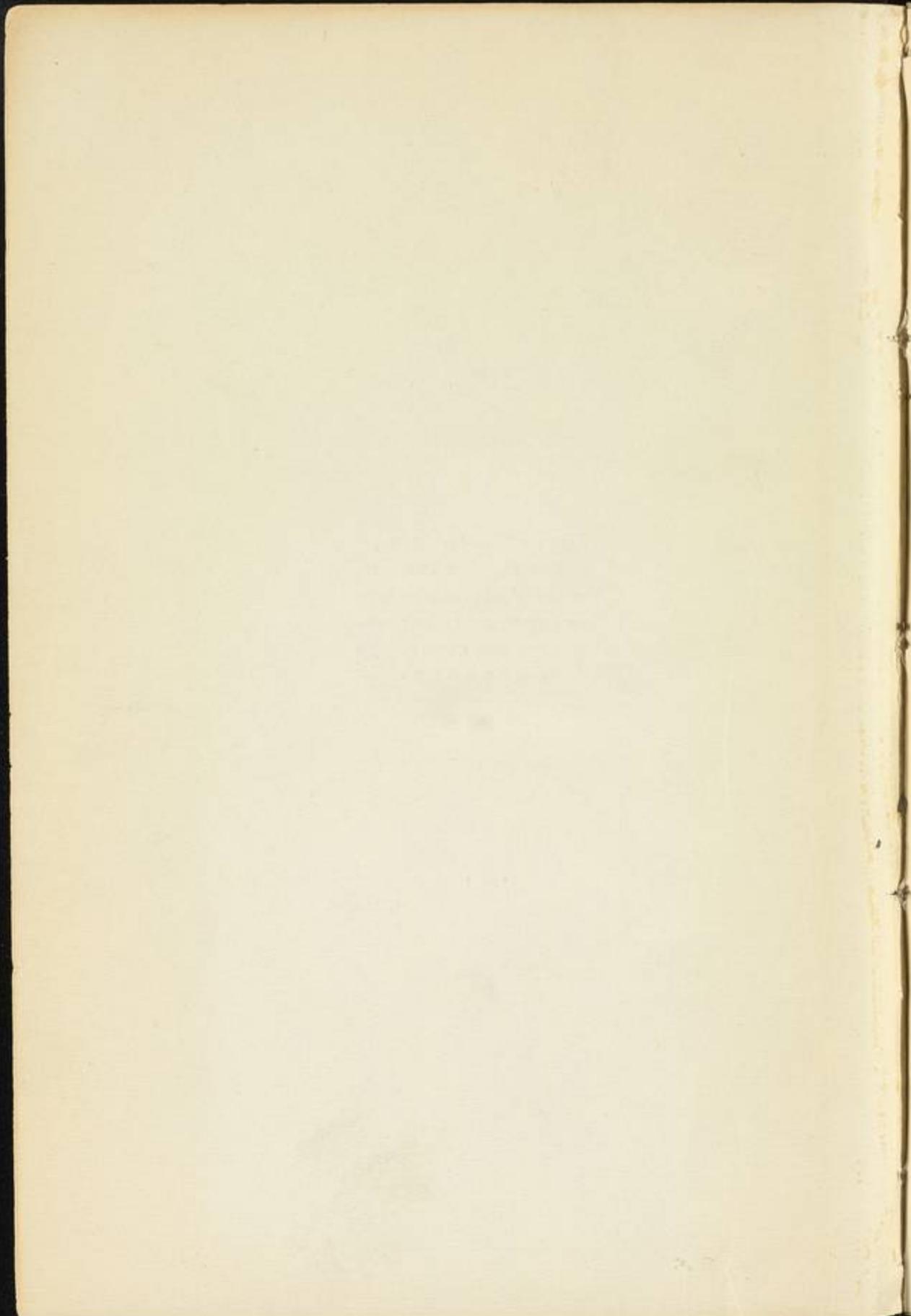
1. — L'accusation de Zandaqa portée contre lui	78 - 80
2. — Son soufisme et l'influence probable de Ḥallağ	88 - 84
3. — Son mu'tazilisme	84 - 87
4. — Accusation de falsification des hadīṣ	87 - 88

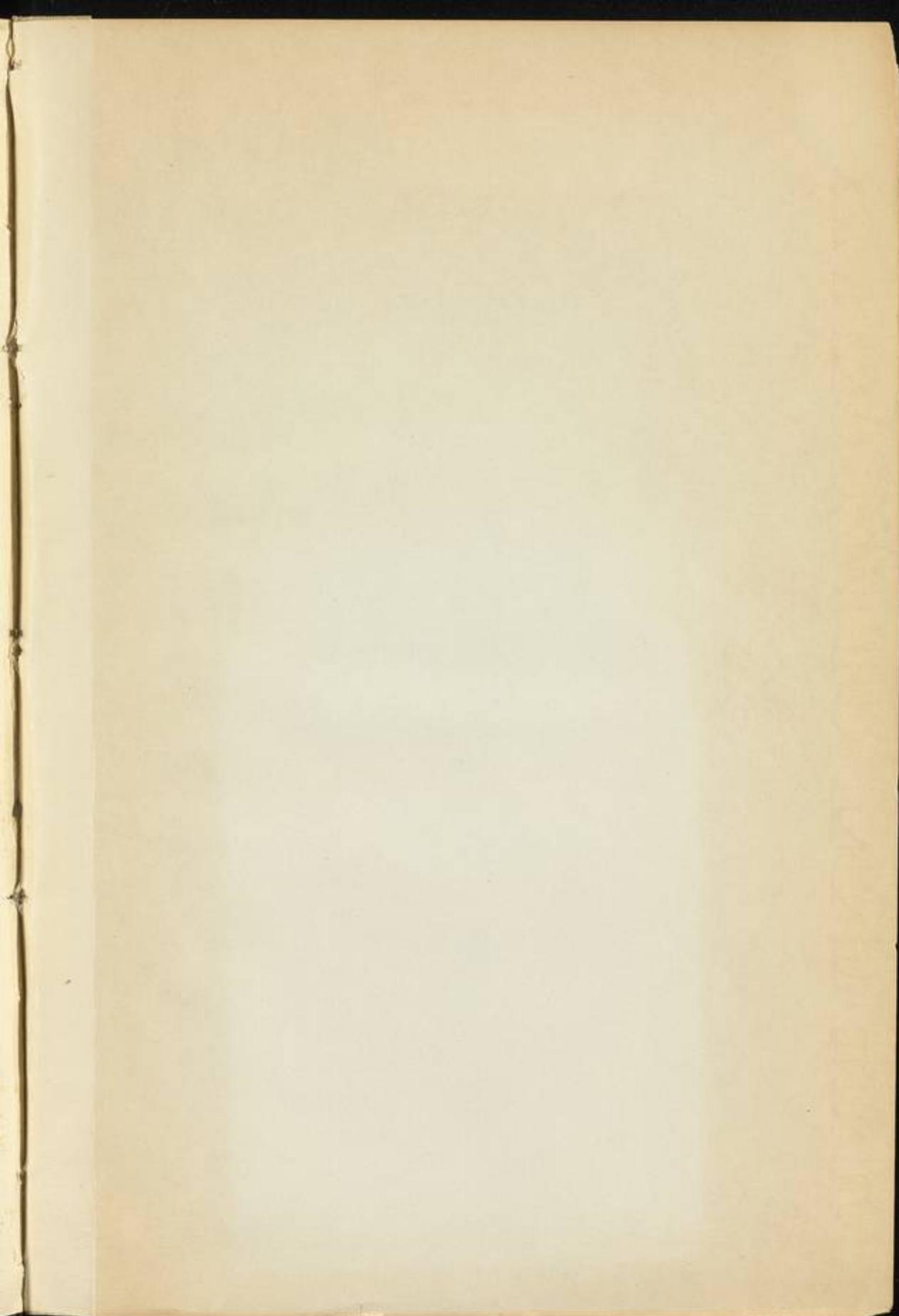
CHAPITRE V

L'ART LITTÉRAIRE DE TAWHIDI

1. — Son art épistolaire	89 - 93
2. — Influence de Ġāḥiz	93 - 95
3. — Parallèle entre Tawhīdī et Ġāḥiz	95 - 99
4. — L'art de la satire et du portrait chez Tawhīdī	99 - 104
5. — Le comique chez Tawhīdī	104 - 106
CONCLUSION: Place de Tawhīdī dans la littérature arabe ...	107 - 108
Index	109 - 115

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE CATHOLIQUE
LE QUINZE JUILLET MIL
NEUF CENT CINQUANTE
A BEYROUTH





PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>



32101 017878404



2276
.8968
.757
.11

2276.8968.757.11
al-Kilani
Abu Hayyan at-Tawhidi

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
NOV 24	JUN 21 '65		
SEP 17	JUN 14 '67		
DUE TO	15 1991		
	1991-1992		

