

ACTES
DU
ONZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL
DES ORIENTALISTES

PARIS-1897

TROISIÈME SECTION
LANGUES ET ARCHÉOLOGIE MUSULMANES



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

M DCCC XCIX

ACTES
DU
ONZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL
DES ORIENTALISTES

PARIS-1897



ACTES
DU
ONZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL
DES ORIENTALISTES

PARIS-1897

TROISIÈME SECTION
LANGUES ET ARCHÉOLOGIE MUSULMANES



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

M DCCC XCIX



UN POÈTE ARABE

DU II^E SIÈCLE DE L'HÉGIRE,

PAR

M. BARBIER DE MEYNARD.

Les temps sont loin où d'ardentes polémiques sur la valeur esthétique de la poésie arabe passionnaient les séances, d'ordinaire si paisibles, de la Société asiatique de Paris. On comprend qu'à l'aurore des études orientales la question fût placée sur ce terrain et qu'elle ait donné lieu à une controverse aussi vive que stérile. Aujourd'hui un débat de cette nature n'aurait plus sa raison d'être : de nombreuses éditions dues à la collaboration de savants éminents nous ont fait connaître avec plus de sûreté et de précision le caractère véritable de cette poésie. Le *Hamasa* n'est plus comme autrefois une des rares pièces du procès. Nos archives se sont enrichies de documents de haut prix. Les éditions des *Mou'allakat*, les *Poèmes hodeïlites*, les *Divans des six poètes*, ceux de Motenebbî, de Farazdak et d'autres poètes illustres nous permettent d'apprécier leurs œuvres à leur juste valeur.

Pendant la période anté-islamique, — celle du moins qui est accessible à l'histoire, dans les deux ou trois siècles que le fanatisme musulman nomme *djahélyèh* « l'âge d'ignorance », et que nous nommerions volontiers « l'âge d'héroïsme », quoique la poésie conserve un caractère subjectif et qu'elle ne chante le plus souvent que les luttes de tribu à tribu, — elle atteint parfois au sublime avec Imrou'l-Kaïs, Nabigha et Zoheïr. Malheureusement les rhapsodes ne nous l'ont transmise que tron-

quée, mutilée, avec mille incertitudes de provenance et de rédaction. En outre, les fragments recueillis par la tradition orale ont subi ensuite de nombreux remaniements d'école : le rigorisme des grammairiens de Basrah et de Koufah, dans son désir de tout ramener au dialecte de Koreïch, a dénaturé la forme primitive de ces chants de guerre et d'amour. — La poésie des deux premiers siècles de l'hégire n'a pas souffert, il est vrai, d'aussi graves atteintes; toutefois les retouches dont elle porte les marques nous commandent une extrême réserve et nous interdisent de porter sur les principaux représentants de cette seconde période un jugement définitif et sans appel.

Mais, en dehors de toute préoccupation de synthèse, une conclusion peut aujourd'hui rallier tous les suffrages : c'est que la poésie arabe, avant comme après la prédication de l'islam, ne doit plus être étudiée pour sa valeur intrinsèque et avec l'espoir de lui conserver ses beautés en la revêtant d'un costume européen. Elle a quitté les régions de l'idéal pour entrer dans le domaine de l'érudition; elle s'est faite — et ce n'est pas un mince mérite — l'auxiliaire de l'histoire⁽¹⁾. C'est elle qui explique et complète la chronique, nous révèle la conscience du monde arabe et jette sur sa condition morale, politique et sociale une lumière qu'on demanderait en vain aux Annales de Tabari et d'Ibn el-Athîr. C'est par là surtout qu'elle revendique notre curieuse attention et nos plus sérieux efforts.

Telle a été la pensée qui inspira, il y a plus de vingt ans, la publication du *Divân de Moslim*, d'où j'ai tiré cette courte notice. Je suis heureux de pouvoir remercier ici publiquement, au nom de nos confrères, le savant qui, au milieu de tant de travaux dont il a enrichi l'érudition, a été l'un des premiers à montrer, en lui donnant ce livre, combien est étroite l'alliance de la

⁽¹⁾ Cf. Wellhausen, *Skizzen*, t. I, p. 105.

poésie proprement dite et de l'histoire. Ne vous étonnez pas, Messieurs, si j'appelle de nouveau votre attention sur une œuvre qui porte cette date déjà lointaine : les travaux d'une telle valeur ne vieillissent pas, parce qu'il y a toujours profit à les consulter. Je suis un peu gêné pour apprécier, en présence de l'auteur, tout ce qu'il a fallu déployer de savoir et de sagacité dans l'établissement de ce texte difficile sur un manuscrit unique, d'érudition et de tact dans le choix des documents annexes, propres à en faciliter l'intelligence. Qu'il me soit au moins permis de dire que l'éminent éditeur a une fois de plus bien mérité du monde savant en fournissant à l'histoire littéraire du II^e siècle de l'hégire un de ses documents les plus rares et les plus précieux.

M. de Goeje a esquissé dans sa préface la vie du poète, mais il a laissé au lecteur le soin de recueillir dans les pièces jointes au *Divân* les éléments d'une notice plus détaillée. Pour ne pas abuser de votre attention, je me borne aujourd'hui à en retracer les traits principaux, en gardant l'espoir de les compléter plus tard dans une étude d'ensemble sur la poésie arabe contemporaine des premiers Abbassides.

Abou'l-Walid Moslim naquit à Koufah vers le milieu du II^e siècle de l'hégire, entre les années 130 et 140 (de 747 à 758). Son père, qui portait lui aussi le nom de *Walid*, se rattachait par les liens de la clientèle à la classe respectée des *Ançars* ou auxiliaires du Prophète; il était *mawla* de la famille d'Abou Omamah As'ad ben Zorarah, branche de la grande tribu de Khazradj⁽¹⁾.

⁽¹⁾ La mémoire de cet As'ad est en grande vénération chez les Musulmans, parce qu'il fut un des premiers à adopter la loi du Koran, lors de l'entrevue de 'Akabah, une année avant l'hégire; il mourut peu de temps avant la bataille de Bedr. (*Ibn el-Athîr*, t. II, p. 74 et suiv.) Peut-être y a-t-il une confusion dans la généalogie de Moslim, telle que la donne le *Livre des Chansons*. Il serait, je crois, plus exact

La condition de Walîd était des plus modestes : il exerçait le métier de tisserand à Koufah, circonstance qui n'échappa point à la malignité d'Ibn Kānbar, un des rivaux les plus acharnés contre notre poète. Dans une de ses satires, Ibn Kānbar lui reproche cruellement l'obscurité de sa naissance :

Que d'autres aient des doutes sur ta filiation; pour moi, je me garderai bien de te contester le père dont tu te réclames.

Pourquoi, ô fils de Walîd, te disputerais-je une origine qui est pour toi une source de honte?

Où trouverais-je en effet un être plus infime que ton père? Je me trompe, il en est un : c'est toi.

Longtemps il a tissé la trame des manteaux (*borda*), aussi mal que tu tisses la trame de tes vers⁽¹⁾.

On ne sait rien ou presque rien de la jeunesse de Moslim, et le *Livre des Chansons* ne nous a pas conservé le nom des maîtres qui dirigèrent ses pas dans l'art des vers; peut-être n'en eut-il point et son tempérament nourri de la lecture des poètes de l'âge classique fut-il son guide unique. Le même doute plane sur les Mécènes qui favorisèrent l'éclosion de son talent. Le premier en date paraît avoir été Yézîd ben Maziad, un vaillant général dont le nom revient souvent dans les annales du règne de Haroun ar-Rachîd. Moslim trouva aussi un appui efficace chez Mohammed, fils du khalife Manşour; enfin Fadhl ben Sehl, qui joua, comme on le sait, un grand rôle politique sous les khalifes Rachîd et El-Mamoun, professait une vive admiration pour son génie, et c'est au crédit de ce personnage influent

de lire *Asād ben Sehl* au lieu de *Asād ben Zorarah*. Sehl était le petit-fils de Abou Omamah dans la ligne maternelle; il mourut en l'année 100 de l'hégire (cf. *Ibn el-Athîr*, t. V, p. 41). Il est impossible en effet que Walîd, père de notre poète, fût le client d'un Ançar mort avant la bataille de Bedr, c'est-à-dire dans la première année de l'hégire.

⁽¹⁾ *Divân*, p. 261.

que notre poète dut sa nomination comme magistrat dans la province de Djordjân.

Mais la consécration suprême, son admission auprès de l'émir des Croyants, ne lui avait pas encore été accordée. Depuis longtemps déjà il chantait les prouesses militaires et la générosité « inépuisable comme la mer » de ses protecteurs; son nom s'était répandu au loin sans qu'il eût obtenu l'honneur d'être admis chez le khalife Haroun ar-Rachîd, honneur accordé pourtant à d'autres poètes qui ne le valaient pas. Il prenait patience et se consolait en épicurien de cet oubli immérité. Une de ses odes lui avait-elle valu quelques milliers de dirhems, il réunissait ses amis, des lettrés comme lui, et les traitait généreusement jusqu'à ce qu'il ne lui restât plus que de quoi vivre pendant un mois. On le rencontrait seulement lorsque sa bourse était à sec. Ce fut dans un de ces moments difficiles qu'il pria un des fils de Yézîd ben Maziad de prononcer son nom devant le prince des Croyants. Rachîd, lorsque le courtisan se présenta devant lui, était en proie à un de ces accès de mélancolie profonde qui, au dire de ses historiens, venaient l'assaillir souvent au faite de la toute-puissance. Manşour, fils de Yézîd, lui persuada que la poésie apporterait quelque diversion à ses tristesses et obtint que son protégé fût admis séance tenante. Moslim sut tirer parti de cette faveur; il récita plusieurs de ses meilleurs morceaux, choisis parmi les *Kham-riât* (poésies bachiques) où il excellait, captiva l'attention du maître et obtint, avec une large récompense, ses entrées à la cour. Le grammairien Moberred, auteur de ce récit que j'abrège⁽¹⁾, ajoute que, dans la même audience, le poète reçut du khalife lui-même le surnom de *Şari-el-ghavâni* صريع الغواني, dont la traduction littérale est la « victime des belles ». Haroun, en le

⁽¹⁾ *Divân*, pièces annexes, p. ۲۸۲.

lui donnant, songeait sans doute à un des derniers vers d'une des *Khamriât* :

Qu'est-ce que la vie pour moi, si ce n'est aimer et succomber à l'ivresse du vin et des beaux yeux? ⁽¹⁾.

Le poète lui-même commentait cette pensée dans une pièce qui ne figure pas dans l'édition imprimée :

Un teint de rose, des yeux languissants, des lèvres qui laissent voir une rangée de perles blanches comme l'*anthémis*,

Deux boucles noires qui rehaussent la blancheur du visage, des seins arrondis comme la grenade :

Voilà le pouvoir irrésistible sous lequel j'ai succombé; voilà ce qui m'a fait nommer la *Victime des belles* ⁽²⁾.

Ce sobriquet galant, né d'une boutade du khalife et que Moslim ne supportait au début qu'avec une certaine impatience, donna lieu à plus d'une raillerie. Le poète 'Abbas ben Ahnef y substituait l'épithète de *victime des sorcières* (صربيع الغيلاان), et Moslim s'en vengea par une satire qui est la pièce XLIV du recueil. D'autres se plaisaient à l'appeler la *victime de l'amphore* (صربيع الكأس) ⁽³⁾. Moslim demande souvent à l'ivresse un surcroît de verve, mais c'est l'ivresse d'un viveur élégant qui a autant d'aversion pour la lourde débauche du khalife Émîn que pour

(1)

هل العيش آلا ان ازوح مع الصبا ۞ واغدو صربيع الراح والعيون التجل

C'est le vers 35 de la pièce III dans l'édition de M. de Goeje.

(2) Thàlebi dans le *Lataïf el-Ma'arif*, cité p. 290. Voici le texte de ce passage :

آن وُرد الخُود والاعيين التجل ۞ وما في المُنغور من الخوان
 واسوداد الصدغين في واضح الخد ۞ وما في الصدور من رمان
 تركتني لدى العواني صربعًا ۞ فلهذا أدعى صربيع الخوان

(3) Cette expression n'est pas sans analogie avec le passage d'Isaïe XXVIII, 1 :
 חֲלָוִי בַיַּיִן «frappés par le vin».

le rigorisme équivoque des gens de loi. Les Grecs auraient dit de lui qu'il était *οἰνοδυνασῆς*. S'il aime la liqueur d'or qu'on recueille à Tizenâbâd, c'est parce qu'il lui doit ses plus chaudes inspirations, ses images les plus colorées, parce qu'elle le place à côté du grand poète Abou Nowas dans ce genre particulier qui, en dépit des prohibitions du Koran, forme une des sections principales de la poésie musulmane. Voyez avec quelle délicatesse d'expression il chante la liqueur enchanteresse :

C'est la fille des mages, devenue musulmane par son union avec les convives.

Nous l'avons demandée en mariage et le négociateur qui nous l'amène marche d'un pas grave et solennel.

Il a su séduire son premier maître et, prodiguant l'or, il l'a ravie à sa famille.

Il la livre vierge et pure à une troupe de buveurs généreux, exempts de toute vilenie.

La voilà cette liqueur que le vigneron n'a pas pressée dans la cuve, la voilà bouillonnante comme le sang qui jaillit des veines du guerrier Kharédjite!

C'est elle qui chasse le chagrin et inspire la générosité à l'avare.

Elle colore la main de l'échanson et donne à ses doigts les reflets de l'écaille.

L'eau, en se mêlant doucement au vin, pare l'aiguère d'un collier de perles...⁽¹⁾

Ailleurs il célèbre l'esclave charmante qui fait circuler la coupe :

Les convives lui lancent à la dérobée d'amoureuses œillades, elle leur verse en même temps et le vin et l'amour.

Chacun répond à son appel, chacun partage le délire de celle qui tient l'amphore.

Le luth et la cithare mêlent leurs plaintes aux soupirs des convives, et chacun goûte une félicité qui n'a rien à envier à celle des élus⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Divân*, p. 32 et 48.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 48 et *passim*.

Dans la peinture de l'amour, dans le genre élégiaque et passionné que les Arabes nomment *nasīb*, le poète trouve-t-il des accents aussi chaleureux, une émotion aussi sincère ? Je n'oserais l'affirmer. La plupart des morceaux qui nous ont été conservés dans le *Divân*, en admettant qu'ils lui appartiennent tous, — ce qui est contestable, — se recommandent par une facture élégante, un tour aisé, des images ingénieusement choisies ; mais on y cherche vainement ce cri de la souffrance, cette expression de douleur vraie qui éclatent dans les courtes poésies d'*Orwah* et de *Medjnoun*, surnommés *les martyrs de l'amour*. On doit faire cependant exception pour la pièce XXI, dont le début est mouvementé. En voici quelques vers :

Ô joies évanouies ! ô tristesses de l'heure présente ! pourquoi ne suis-je pas mort au moment des adieux ?

La destinée a-t-elle reculé le terme fatal de ma vie, ou bien ai-je été glacé de stupeur à l'heure de la séparation ?

Celle que j'aime n'a-t-elle pas fui loin de moi ? Ne vois-je pas les traces désolées du campement qu'elle habitait ?

La vie est désormais pour moi sans douceur, la mort seule a du prix à mes yeux.

Ces colombes gémissantes peuvent confier leurs plaintes au bocage, mais moi, pauvre amant délaissé, à qui dirai-je ma douleur ? . . .⁽¹⁾

A part un certain défaut de liaison, défaut inhérent à toute poésie sémitique, les vers qui précèdent ont, dans l'original, je ne sais quoi de touchant et de tendre dont la traduction ne donne qu'une faible idée. Je mettrais volontiers à côté de cette élégie celle où il pleure une jeune parente qu'il avait épousée et dont la mort prématurée lui fit une blessure profonde. A un ami qui l'invite à demander au vin l'oubli de sa douleur, le poète répond :

⁽¹⁾ *Divân*, p. 139.

L'amphore et les larmes peuvent-elles couler ensemble et ne suivent-elles pas dans le cœur une route opposée ?

Amis, laissez-moi tout entier à ma souffrance, elle est sans limites, mais elle me révèle ce que vous ne sauriez y voir.

Celle que j'aimais a cessé de vivre : le tombeau était plus digne que son époux de la posséder; elle est allée vers une demeure éloignée des yeux et cependant toute proche (du cœur)...⁽¹⁾.

Mais, je le répète, dans la plupart des pièces du genre *nasīb* que la tradition lui attribue, Moslim n'a pas la même sincérité d'accent. Il trouvera encore des comparaisons ingénieuses, celle-ci par exemple :

L'amour de cette magicienne m'a fasciné, comme la croix fascine le chrétien.

Ses vers conserveront leur douceur, leur allure égale et mesurée, mais la flamme n'y est plus. D'ailleurs pour lui comme pour la plupart des poètes de son temps, l'amour est affaire de mode et de dilettantisme. Il déclare quelque part qu'il chante la dame de ses pensées parce que le bon ton l'exige, mais il ajoute avec un laisser-aller qui n'est pas sans candeur que la jeune esclave chargée par lui de porter ses messages galants lui paraît plus charmante que les *Zeïneb* et les *Asmā* dont il se déclare publiquement l'adorateur.

Et pourtant, en dépit de leur caractère artificiel et de convention, ces cantilènes du 11^e siècle de l'hégire ne sont pas sans charme. On se croirait transporté dans quelque cour d'amour de Provence ou d'Italie. Ou pour mieux dire, c'est l'épanouissement de ce génie léger et galant qui, brisant les chaînes du

⁽¹⁾ *Divān*, pièces annexes, p. 107.

⁽²⁾ Cette influence de l'art poétique arabe a été bien comprise par feu M. de Kremer, dans son ouvrage intitulé : *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*; voir surtout le chapitre : *Damas et la cour des Omeyyades*, t. I, p. 114-158.

rigorisme orthodoxe et les grilles du harem, va pénétrer le monde occidental, et éclairer de ses joyeuses clartés les ténèbres de la vie féodale.

J'ai déjà dit, en parlant de la jeunesse du poète, que nous ne possédons sur ses débuts que de maigres renseignements : on peut en dire autant de sa biographie entière. Celle que lui consacre le *Livre des Chansons* est tout en anecdotes, en général assez futiles et qui ne diffèrent souvent que par un détail sans importance. Essayons cependant de les coordonner.

Moslim, au moins dans la seconde moitié de sa vie, est devenu un des chantres attitrés de la cour de Bagdad. Il célèbre tour à tour les Barmécides, Haroun ar-Rachîd, 'Abbassah, sœur de ce khalife, puis Émîn, son successeur au trône. Mais c'est surtout dans l'entourage de ces princes qu'il trouve les meilleurs encouragements. L'ode qu'il consacre à Yézîd ben Maziad et qui est la première du *Divân* ⁽¹⁾, fut, dit-on, l'origine de sa fortune, et lui assura la faveur de ce général dont la générosité égalait la bravoure. Ici, comme dans tous les récits analogues de l'*Aghâni* (Livre des Chansons), c'est une pluie d'or qui tombe sur le panégyriste. Une seule de ses odes, récitée devant Haroun, lui vaut 200,000 dirhems; au sortir de la même audience, Yézîd, à son tour, donne au poète une gratification de 190,000 dirhems (133,000 francs), « voulant, dit-il, rester au-dessous du chiffre fixé par la munificence du khalife », mais il y ajoute une ferme dont le revenu dépassait 200,000 dirhems ⁽²⁾. Mêmes marques de générosité de la part de Fadhl ben Sehl avant et après son élévation à la dignité de premier ministre. C'est à ce protecteur, dont la bienveillance ne lui fit jamais défaut, que Moslim dut son entrée à la haute Cour de justice de

⁽¹⁾ Elle a 79 *beît* dans l'édition de Leyde, p. 1 à 4.

⁽²⁾ Soit 140,000 francs en adoptant la valeur généralement admise de 70 centimes pour le dirhem.

Djordjân, et ensuite le grade de directeur du *Bérid*, c'est-à-dire de la poste et de la sûreté générale dans la même province.

Ce qu'il fut comme fonctionnaire, nous l'ignorons, mais on peut supposer que dans le personnage officiel survivait encore par boutades le bohème insouciant qui jadis, faute de gîte, dormait sous le ciel étoilé de Bagdad, dans l'unique manteau qu'il possédât. Dépensier et sans souci du lendemain, il paraît être resté l'homme d'autrefois, à telles enseignes que Fadhl, en ajoutant à ses royales largesses le don de fermes importantes dans le district d'Ispahân, lui adjoignit un intendant chargé d'en toucher les revenus, de prélever les sommes nécessaires pour les dépenses journalières et d'acheter de nouvelles terres avec le surplus. Un million de dirhems (700,000 francs) aurait reçu cette destination; mais il faut toujours se tenir en garde contre les chiffres fantastiques que les auteurs les plus graves accumulent dans les récits de ce genre. Le *Livre des Chansons* a fourni plus qu'on ne le croit de merveilleuses légendes aux *Mille et une Nuits*.

Cependant, s'il faut en croire le commentateur du *Divân de Motenebbi*⁽¹⁾, les débuts de Moslim à la cour de Haroun n'auraient pas été aussi faciles que la version de l'*Aghânî* le ferait supposer. Si incertaine que soit la tradition citée par ce commentaire, elle est caractéristique comme trait de mœurs, et je ne crois pas devoir la passer sous silence. On sait avec quelle rigueur les menées politiques des descendants d'Alî étaient réprimées par les premiers Abbassides. Un jour, Moslim fut dénoncé à Haroun comme favorisant, de concert avec Anas ben Abî Cheïkh, les complots d'un membre de la famille proscrite. Les deux accusés furent conduits en présence du souverain. Ici se place un dialogue qui revient souvent dans le récit des entre-

⁽¹⁾ Annexes, p. 220.

vues entre khalifes et poètes. Haroun, s'adressant au poète pâle et tremblant, lui demande : « Tu es, n'est-ce pas, l'auteur de ce vers :

Mon cœur est tellement pénétré d'amour pour la famille d'Alî qu'il s'éloigne avec aversion de la lignée d'Abbas.

« Prince des Croyants, s'écrie Moslim, voici ce que j'ai dit :

Mon cœur est tellement pénétré d'amour pour la famille collatérale⁽¹⁾ qu'il fuit tous les autres hommes. — Les qualités les plus parfaites, vous seuls êtes dignes de les posséder, ô fils d'Abbas.

Haroun, surpris de la présence d'esprit dont le poète vient de donner la preuve, met à une épreuve plus rude son talent d'improvisateur : il exige de lui qu'il compose, séance tenante, quelques *beït* (distiques) sur son propre complice Anas ben Abî Cheïkh. Le pauvre Moslim cherche en vain à s'excuser, il allègue son trouble, son émotion en présence du khalife *qu'il voit pour la première fois*⁽²⁾. Le souverain l'ordonne, il faut obéir. Une inspiration soudaine lui dicte trois vers où il exalte la puissance du vicaire de l'apôtre (le khalife), qui commande au glaive et dispense à son gré le châtimeut et le pardon. Ici la scène tourne au tragique. Haroun ordonne à l'improvisateur de se retourner afin de ne pas voir ce qui va se passer derrière lui, puis il fait un signe et la tête d'Anas tombe sous le glaive du bourreau. A peine l'exécution terminée, le khalife rend la parole au poète plus mort que vif; il l'oblige à réciter plusieurs odes de sa composition, une entre autres où il s'était surpassé

⁽¹⁾ Littéralement « pour la lignée de l'oncle paternel » ; c'est ainsi qu'on désignait la descendance d'Abbas, oncle du Prophète.

⁽²⁾ On voit ici combien les traditions relatives à ces anciens poètes sont confuses et contradictoires. Comparez d'ailleurs, avec le récit plus digne de confiance d'Abou'l-Faradj, l'auteur du *Livre des Chansons*, ci-dessus, p. 5.

dans l'éloge du vin et de l'orgie ⁽¹⁾, et lui adresse quelques critiques sur un ton enjoué.

Ce dénouement sanglant n'est pas pour nous surprendre : nous sommes à une époque et dans un milieu où les élégances du bel esprit s'alliaient à la cruauté la plus raffinée. La poésie devait refléter ces contrastes : les regrets amoureux du début d'une *Kaçideh* servaient souvent de prologue aux accents de la haine et de la vengeance. Dans l'ode qui passe pour son chef-d'œuvre, celle où Moslim célèbre la gloire de Yézid ben Maziad vainqueur des Kharédjites, le passage le plus admiré était celui-ci :

Yézid se jette dans la mêlée le sourire aux lèvres, quand la peur fait blémir la face de ses ennemis.

Il féconde la mort et lui donne une innombrable lignée de cadavres.

Brave autant que généreux, il abreuve ses hôtes de bienfaits, son épée du sang des hérétiques.

Il ne trompe pas l'attente des oiseaux de proie, les vautours le suivent et tourbillonnent au-dessus de sa tête, sûrs d'une abondante pâture . . . ⁽²⁾.

Ailleurs il dit d'un autre guerrier :

Son butin, à lui, ce sont les têtes de ses ennemis; leurs femmes et leurs filles enchaînées servent de contrepoids à ce sanglant trophée ⁽³⁾.

Ces images violentes, succédant brusquement aux factices mais gracieux tableaux de la vie au désert, charmaient le khalife et l'auditoire d'élite auquel elles étaient destinées. La tradition classique leur donnait un attrait de plus, et elles étaient accueillies avec admiration par ces princes abbassides, avides de voluptés et de sang, qui avaient fait de cette antithèse une terrible réalité.

⁽¹⁾ C'est la troisième dans l'édition de Leyde.

⁽²⁾ *Divân*, p. 2 et suiv.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 216.



Devenu célèbre, comblé de richesses et d'honneurs, Moslim ne pouvait échapper à l'envie. Trois poètes qui occupent le premier rang dans l'histoire littéraire de ce siècle, Di'bil, Abou Nowas et Ibn Kanbar, se signalèrent par leur hostilité. Le premier lui devait cependant d'avoir percé l'obscurité et de s'être formé à ses leçons. Di'bil, plus jeune que Moslim de quelques années, avait été son élève, peut-être même son valet, mais sans gages. L'un et l'autre connurent la mauvaise fortune : il fut un temps où ils ne possédaient à eux deux qu'un manteau pour s'abriter pendant la nuit. Di'bil s'essayait alors timidement à la poésie : « Mon ami, lui disait souvent son maître, fais en sorte que le premier morceau que tu produiras en public soit achevé de tout point, afin qu'on te décerne dès son apparition le beau nom de poète. Si tu l'annonces par une œuvre imparfaite, quel que soit le mérite de ce que tu composeras plus tard, tu n'effaceras jamais la tache originelle ⁽¹⁾. »

Je ne sais si l'élève profita de ce sage conseil, mais à coup sûr il oublia les bienfaits de celui qui le lui donnait. Enclin de nature à ce genre de poésie que les Arabes nomment *سبأ* « la satire », Di'bil, plus redouté qu'admiré, exerça sa verve aux dépens du maître qui en facilitait l'essor : il ne recula pas même devant la calomnie. Lorsque Moslim fut désigné par Fadhl pour les fonctions importantes de chef du *Bérid*, Di'bil se rendit à Merou, résidence de Fadhl, et lui adressa un distique à double entente où il mettait en doute la loyauté du nouveau fonctionnaire. Cette manœuvre perfide échoua contre l'admiration sans bornes que Fadhl professait pour son poète de prédilection, mais elle brouilla à jamais les deux amis d'enfance et provoqua entre eux une guerre de pamphlets où Moslim, mieux doué pour l'éloge que pour la satire, ne paraît pas avoir eu l'avantage.

⁽¹⁾ Pièces annexes, p. ۱۳۳.

Avec Abou Nowas la lutte fut peut-être plus acharnée encore. Abou Nowas est assurément le plus grand poète du siècle de Haroun. Depuis longtemps sa supériorité a été mise hors de conteste par M. Ahlwardt, le juge le plus autorisé en ce qui touche la poésie arabe. N'eût-il produit que les *Khamriât*, et nous savons que son *Divân* tout entier est à la hauteur de ses odes bachiques, Abou Nowas mériterait la place d'honneur par la puissance de son inspiration et la grâce merveilleuse de ses vers. Assurément on ne saurait donner raison à un critique du temps qui, en établissant un parallèle entre Abou Nowas et Moslim, affirme que ce dernier n'excella que dans un seul genre et qu'il n'eut qu'une corde à sa lyre; mais il est impossible de nier la supériorité d'Abou Nowas, et Moslim lui-même, dans un mouvement de franchise, n'hésita pas à la reconnaître. Il ne fut pas payé de retour, Abou Nowas ne négligeant aucune occasion de lui faire sentir son ascendant avec l'âpreté de langage qui caractérise les querelles littéraires de cette époque. Un jour que Moslim venait de réciter une pièce ou se trouvait un vers d'une facture pénible et d'une harmonie douteuse, Abou Nowas l'apostropha en ces termes : « Mon cher, si tu assommâis ton auditeur à coups de pierres sur la grand'route, ce serait pour lui un supplice moins douloureux que d'entendre cette cacophonie ⁽¹⁾ ». Reproche absolument immérité s'il s'applique à l'ensemble des œuvres du poète, mais qui donne la mesure des rapports qui existaient entre ces beaux esprits.

Je n'insisterai pas sur l'interminable querelle entre Moslim et Ibn Kānbar, bien que le *Livre des Chansons* y consacre plusieurs pages où, comme de coutume, Abou'l-Faradj Isfahānî met bout à bout plusieurs rédactions sans indiquer ses préférences pour l'une d'elles. Il est d'accord avec Moberred pour dire que le

⁽¹⁾ Annexes, p. 114. Le vers qui est l'objet de la critique d'Abou Nowas est le 15^e de l'ode V; *Divân*, p. 117.

dernier mot resta à l'adversaire de notre poète. Qu'on juge par ces quelques vers de l'acuité de leurs satires : c'est Ibn Kanbar qui parle :

Vois cet homme, quand on lui demande le nom de son père, la honte lui coupe la parole.

Mais, si tu insistes, si tu veux savoir quelle tribu est la sienne,

Il se borne à répondre : « Je suis l'adversaire d'Ibn Kanbar », comprenant que citer mon nom est le seul honneur qui puisse rejallir sur lui.

Et dans un autre fragment :

Qu'on traîne Moslim devant l'émir des Croyants, que ses ennemis assouvissent leur vengeance dans le sang du plus criminel des hommes.

Soyez sans pitié en présence de son repentir, comme il fut sans pitié en insultant le Prophète⁽¹⁾.

Et dans cette guerre à mort, il y avait autre chose qu'une jalousie de métier ou une émulation de gloire. C'était la vieille inimitié de race qui se réveillait, la haine du Nord contre le Midi, du Hédjaz contre le Yémen, qui venait briser la trêve obtenue par l'ascendant de Mahomet et la sagesse de ses successeurs. Cette lutte héréditaire, on le sait, domine l'histoire politique des premiers siècles de l'hégire et en explique plus d'un épisode tragique. Si peu enclin à guerroyer que fût le génie de Moslim, ce qui nous reste de ses satires prouve qu'il n'y demeura pas étranger, et ici se place un détail curieux qui n'est malheureusement pas à son honneur. Un de ses amis était venu le prier de ne plus attaquer la famille de Khozaïmah, que, par esprit de caste, il avait cruellement outragée; il ne s'y résolut qu'avec peine, et quand, sur les instances de son interlocuteur, il promit de désarmer, il ajouta ces paroles significatives : « Mon cher, ne sais-tu pas qu'une satire est, pour qui sait en aiguïser

⁽¹⁾ Annexes, p. 151.

les traits, une source de profits plus abondante qu'un panégyrique flatteur? » On le voit, le chantage littéraire n'est pas de date récente; seulement, dans cet âge d'or, il se pratiquait à ciel ouvert. Au surplus, rien ne prouve que Moslim ait eu souvent recours à ce triste expédient de fortune, bien qu'il eût pu s'autoriser de précédents qui remontent jusqu'à la naissance de l'islamisme. Et d'ailleurs, avant de lui faire un procès en règle, il faudrait être sûr de l'authenticité de toutes les pièces qui portent son nom. Or nous avons de bonnes raisons d'en douter. Il est évident, par exemple, que certains morceaux, surtout la pièce XXIV et les suivantes, présentent avec les grandes odes du début un contraste frappant : la pensée en est banale, le style terne et lâché. Nous avons là peut-être quelques-unes de ces ballades anonymes dont on voulut plus tard assurer le succès en les mettant sous le couvert d'un nom célèbre. Nous savons aussi qu'il y eut au moins deux éditions du *Divân*. La première en date et la plus digne de confiance avait pour auteur le poète et critique du iv^e siècle *Souli* (qui fut aussi le plus grand joueur d'échecs de son temps). Elle paraît à tout jamais perdue. Une seconde recension, celle à laquelle l'auteur de l'*Aghânî* a fait de nombreux emprunts est très différente du texte que nous avons sous les yeux. Plusieurs morceaux en l'honneur de Yézid, de Fadhl, etc., cités partiellement dans le *Livre des Chansons* ne se trouvent pas dans le texte imprimé à Leyde. Veut-on une autre preuve de la prudence qu'il faut apporter dans cette question d'origine : qu'on lise l'anecdote de la page 231 où, sur quatre vers cités comme appartenant aux meilleures odes de l'auteur, un seul se retrouve dans l'édition de M. de Goeje. Ce n'est pas tout. D'après une tradition d'un caractère respectable, le poète à son lit de mort ⁽¹⁾ écoutait la lecture de quelques-unes de ses

⁽¹⁾ La date de sa mort n'est donnée dans aucun des textes réunis comme pièces

productions. Effrayé de la hardiesse avec laquelle il avait célébré les charmes de l'amour et de la boisson défendue par le *Koran*, il arracha la copie que son secrétaire ou un rapsode, venu pour la compléter, tenait à la main, et la jeta dans la rivière de Djordjân, « de sorte, ajoute le narrateur, que presque toutes ses compositions furent perdues, et qu'on ne peut considérer comme siennes que les pièces dédiées à des personnages historiques, lesquelles furent conservées dans les archives de famille ». Si ce récit est vrai, et la source d'où il émane ne peut guère être révoquée en doute, il faudrait éliminer comme apocryphe près d'un tiers du *Divân*, notamment les vers de circonstance, chansons d'amour, etc., qui ne sont accompagnées d'aucun commentaire, et dont le style relativement faible corrobore cette hypothèse. On arriverait de la sorte, pour un poète du *ii^e* siècle de l'hégire, à la même fin de non-recevoir que M. Ahlwardt oppose à une partie des œuvres attribuées à six poètes de l'âge héroïque ⁽¹⁾.

Néanmoins, ce qui, dans l'œuvre de Moslim, a conservé un caractère d'authenticité incontestable suffit pour permettre de l'apprécier en connaissance de cause et de déterminer l'influence qu'il a exercée sur l'évolution de la poésie arabe. C'est par là que je terminerai. Un critique qui, par son amour ex-

annexes par M. de Goeje. Il est probable que Moslim était encore dans l'exercice de ses fonctions et qu'il cessa de vivre au commencement du *iii^e* siècle de l'hégire. On raconte que quelques moments avant d'expirer, il jeta les yeux sur un magnifique palmier qui se dressait non loin de sa demeure et improvisa ce *beït* :

الا يا نخلة بالسَّحْبِ من اكنافِ جرجانِ الا اتي وَايَّاكِ جرجانِ مغربيانِ

« Palmier qui es situé dans la plaine voisine de Djordjân, | tu es comme moi un étranger dans ce pays. »

Annexes, p. 174. Voir aussi *Mo'djem*, t. II, p. 50, et un vers d'un sentiment analogue dans *Prairies d'or*, t. IV, p. 220.

⁽¹⁾ Voir *The Divan of the six ancient Arabic poets*, préface, p. xxvii.

clusif de l'ancienne poésie, peut être considéré comme un *laudator temporis acti*, tel qu'il y en eut à toute époque et dans tous les pays, — un certain Ibn Michkewèih, — considère Moslim comme l'inventeur de ce style poétique de faux aloi que les rhétoriciens nomment *badi* et *latif*, le style à facettes, plein d'antithèses, de jeux d'esprit et d'images forcées. Ibn Michkewèih en conclut que Moslim introduisit en littérature un germe de corruption qui, développé par Abou Tammam, son élève, précipita la décadence de la vraie poésie.

Sous cette forme absolue, une pareille appréciation n'est pas acceptable. Abou Tammam professait, il est vrai, pour Moslim et Abou Nowas un culte qui allait jusqu'à l'idolâtrie. On raconte qu'il fit serment de ne plus accomplir les cinq prières obligatoires de chaque jour avant d'avoir appris par cœur les œuvres principales de ses deux maîtres, ce qui lui coûta deux mois de travail acharné. Un de ses amis le trouvant, un jour, absorbé dans la lecture d'un manuscrit et lui demandant quel en était l'auteur, Abou Tammam répondit : « Ce sont les idoles Ellât et 'Ozza que j'adore et qui me font oublier le culte dû à Allah ! » Le poète Bohtori, son rival, se gardait bien, peut-être à cause de cette rivalité, de formuler son admiration avec un enthousiasme aussi risqué dans la bouche d'un musulman. Sans méconnaître les rares mérites de Moslim, il le mettait au-dessous d'Abou Nowas pour la richesse de l'invention et l'éclat du style; mais, lui aussi, allait trop loin et niait les droits de la critique en ajoutant que, pour parler de poésie, il fallait être soi-même poète. El-Amedî, auteur d'un livre très curieux intitulé *Parallèle entre Abou Tammam et Bohtori*⁽¹⁾, se montre plus impartial. Selon lui, le genre nouveau dont on attribue injustement l'introduction à Moslim aurait une origine plus ancienne, et il prouve par

⁽¹⁾ Ce document, si intéressant pour l'histoire de la littérature arabe, a été publié à Constantinople en 1288 (1871).

de nombreux exemples qu'on en retrouve les indices dans les poètes de la *djahèlyèh* et jusque dans le *Ḳoran*. El-Amedi reconnaît cependant que Moslim a contribué à propager le style *badi* et que par là il a pu être considéré comme le premier poète de la décadence. Ibn Rachik, dont le traité intitulé *El-Omdah* atteste l'érudition et le goût de son auteur, est encore plus précis dans ses assertions; il assure que plusieurs bons critiques font remonter jusqu'à Bechar ben Bourd et à Haramah *هرمة* les premières tentatives de la nouvelle école.

Pour nous, Messieurs, il ne peut y avoir ni école, ni précurseurs. L'évolution s'est accomplie d'elle-même, en vertu d'une loi historique; elle est la conséquence naturelle des modifications profondes que l'islamisme et une civilisation nouvelle empruntée à la Perse et à Byzance ont fait subir au génie sémitique. Dans une de ses thèses brillantes où il étudie avec une rare pénétration l'époque de transition qui sépare le paganisme arabe de la société issue du *Ḳoran*⁽¹⁾, notre savant et cher confrère M. J. Goldziher a bien fait ressortir les causes de cette évolution. Il a montré comment la réaction contre les pastiches de la vieille poésie s'est produite, timide d'abord sous les premiers Abbassides, puis énergique et triomphante dès la fin du *iii*^e siècle. Djerîr, Farazdak, El-Ahṭal ont donné le premier signal de l'affranchissement; leurs héritiers, et Moslim est un des plus remarquables, ont fait un pas de plus. Un siècle plus tard, le vieux moule était brisé et la révolution accomplie. Si, dans les âges suivants et jusqu'à nos jours, les tendances de retour aux formes anciennes ont reparu dans des œuvres de circonstance, ordinairement d'un caractère officiel, ce ne sont que des exercices de rhétorique dont le ridicule ne trouve plus de défenseurs même parmi les plus fidèles partisans du passé. Moslim

⁽¹⁾ *Alte und neue Poesie im Urtheile der arabischen Kritiker* (dans le premier fascicule des *Abhandlungen*, p. 122-174).

marcha avec son siècle, peut-être un peu plus vite, mais sans songer jamais à se donner pour novateur ni réformateur.

Quelle que soit la part qu'il faille faire aux atteintes du temps, à la mauvaise foi ou à l'ignorance des copistes, il n'en reste pas moins avéré que le *Divân de Moslim*, en tant que document pour la culture littéraire et l'histoire de la civilisation musulmane, aussi bien que comme texte d'étude philologique, est une œuvre de grande valeur. Ce livre marque une date entre l'inspiration vraiment originale à laquelle nous devons les *Mou'allakât* et l'introduction du goût persan qui, en franchissant les limites de l'Iran, a porté un souffle de corruption et de mort dans le génie de la race de Modhar et de Yoḳṭan. Maintes fois, dans mes leçons au Collège de France, j'ai trouvé l'occasion de rapprocher les *Ḳaçideh* de Moslim des grands fragments poétiques de l'âge anté-islamique. Je suis persuadé qu'une source abondante de renseignements jaillirait de ce travail de comparaison, s'il s'étendait aux principaux poètes des siècles suivants, au moins jusqu'au VII^e, date de la décadence irrémédiable. C'est là surtout qu'il faudrait chercher les matériaux d'une histoire raisonnée de la littérature arabe, qui reste un des plus regrettables desiderata de nos études. Tel est aussi le mérite du vieux poète dont je vous ai entretenu, et à ce titre, Messieurs, j'espère que vous voudrez bien excuser les imperfections et les lacunes d'une notice qui a essayé d'en évoquer le souvenir.

COMMUNICATION

SUR

LE LIVRE D'IBN AL-MODJÂWIR,

PAR

M. DE GOEJE.

Le livre d'Ibn al-Modjâwir contient une description de la Mecque et de l'Arabie méridionale et a été mis en écrit un peu avant 630 de l'hégire. L'honneur d'avoir reconnu le premier l'importance de cet ouvrage revient au digne président de la présente séance du Congrès des Orientalistes, M. Schefer, qui de son séjour en Orient en rapporta une copie. Feu M. Sprenger parlant de ce livre dans la Préface de ses *Post und Reiserouten*, p. xxiv, écrivit : « Es gedeiht dem Herrn Schefer zur grösster Ehre, dass er gerade Werke, welche so wichtig sind für die Kulturgeschichte wie dieses und das Kitâb al-Charâg' (il veut parler du livre de Kodâma) mit nach Europa gebracht hat. Solches sind äusserst seltsame Schätze, und wohl nur in Konstantinopel zu haben. » M. Schefer ayant mis son exemplaire à la disposition de Sprenger, celui-ci donna quelques détails sur ce livre dans sa Préface et en fit un large usage dans le chapitre sur l'Arabie. Il le décrit en ces paroles : « Ibn al-Modjâwir avait parcouru la plupart des pays qu'il décrit, mais il joint à ses propres observations, parfois très détaillées, celles de contemporains qu'il cite ordinairement avec nom et date. Son ouvrage ressemble beaucoup à nos livres de touriste. L'auteur ne commence pas par la division du pays pour en décrire province après province, mais il suit une route, donne les distances, note à chaque station tout ce qu'il y a de remarquable, parle

des mœurs et coutumes des habitants et en raconte l'histoire et les légendes locales. Ces dernières lui paraissent mériter d'autant plus de foi qu'elles sont plus miraculeuses. Sa connaissance de l'histoire ancienne est très bornée, car Ibn al-Modjâwir n'était pas un savant, mais il connaissait bien l'histoire de son siècle et du précédent, et il nous donne un clair exposé de la triste condition où se trouvait alors l'Arabie méridionale. Ses connaissances sont celles qu'on pouvait obtenir en bonne société par tradition orale, car les seules sources écrites qu'il cite sont les deux histoires de Zabîd, mentionnées par Hâdjî Khalîfa, nos 12, 641, et dont il attribue la seconde à Abou Alî Omâra ibn Mohammed ibn Omâra. — Le livre emprunte sa valeur principalement à ce fait que l'auteur n'était pas un lettré, car, ayant puisé à la vie, il nous introduit dans la vie. Il donne une masse de détails intéressants sur les pays et les peuples, qu'un savant de profession n'eût pas jugés dignes de son attention. Comme la littérature musulmane consiste presque entièrement en érudition scolaire aride (*dürren Schulkram*), je ne connais qu'un seul auteur arabe, je veux parler d'Al-Mokaddasî, qui à cet égard puisse être comparé avec notre auteur, mais celui-là même est surpassé en richesse de détails par Ibn al-Modjâwir. »

Le jugement de Sprenger sur la littérature musulmane, en général, est par trop sévère, et Ibn al-Modjâwir n'était pas si illettré qu'il le pense. Outre l'histoire de Zabîd par Omâra, dont nous possédons à présent une assez bonne édition grâce à M. Kay, Ibn al-Modjâwir cite l'Histoire de la Mecque par Al-Fakihî, dont M. Wüstenfeld a donné des extraits dans sa *Chronica Meccana*, le commentaire sur le Korân de Abou Abdallah Mohammed ibn Abdallah al-Kaisânî, les lexiques d'Ibn Fâris et d'Al-Djauharî. Dans le chapitre sur l'Oman, il donne un extrait de l'ouvrage d'Istakhrî qu'il cite sous le titre d'*Al-Masâlik wa'l-Mamâlik second*, ajoutant qu'il doit s'abstenir d'autres citations

de peur que son livre ne devienne par trop volumineux. Son récit est entremêlé de vers non seulement arabes, mais aussi persans. Une partie des derniers est de l'auteur lui-même. Il y en a qui ont été si maltraités par les copistes, qu'il semble impossible de les restituer.

Mais, prise dans son ensemble, la caractéristique que Sprenger a donnée de l'auteur et de son ouvrage est excellente. Aux extraits qu'il en a communiqués comme preuves de ce qu'il avait avancé, je me permettrai d'ajouter quelques autres. Dans le chapitre sur la Mecque, l'auteur dit que les noces y sont célébrées ordinairement le 10 de Moharram. Les fiançailles ont eu lieu dans le cours de Dhou'l-hiddja, mais c'est à la date indiquée que le futur époux entre chez sa fiancée dans ses meilleurs habits et en toute pompe. Un Mecquois en donna à l'auteur l'explication suivante : « Chacun de nous, dit-il, partage la vie des pèlerins en toutes choses, licites ou illicites. Mais, après le départ des pèlerins, nous avons une période de fiançailles et de noces, de festins et de joies. » On sait que, depuis plusieurs siècles, le pèlerinage constitue la source principale des revenus des habitants et qu'ils ne dédaignent aucun moyen pour vider les bourses des visiteurs de la maison de Dieu. M. Snouck Hurgronje a raconté là-dessus bien des détails curieux dans son admirable ouvrage sur la Mecque. Ibn al-Modjâwir continue : « Lorsque le Mecquois qui va se marier a payé la dot et désire consommer le mariage (le *dokhoul*), il se teint les mains et les pieds de henné, comme cela se fait aussi au Yémen et au Hadhramout, et sort accompagné de tous ses amis et parents, un papier à la main où se trouve consigné en poids et valeur tout ce qu'il reçoit en cadeaux de noces. Chacun donne selon ses moyens et porte son cadeau au-devant du fiancé. La future épouse, de même, reçoit des présents de ses amies et parentes. Le fiancé se rend avant tout au temple, fait les sept tournées de la Ka'ba,

prie deux rek'a près du Makâm Ibrâhîm, baise la pierre noire, puis sort précédé de chandelles de cire pour se rendre à la maison de la fiancée, où le dévoilement a lieu suivi du do-khoul. Le jeune époux reste sept jours chez sa femme; le septième, il transporte tout ce qui lui a été donné, littéralement tout ce qui lui a été jeté — on l'appelle le *tare* (الطرح), — et qui lui servira de capital pour ouvrir une boutique. Mais pour tout ce qu'il a reçu, il reste débiteur aux généreux donateurs, car tous les invités, en célébrant leurs propres noces, attendent de lui un cadeau au moins de la même valeur. C'est là la coutume dans toutes les contrées du Yémen. » Ibn al-Modjâwir, parlant des habitants du Nejd du Yémen, raconte qu'à l'occasion des épousailles la jeune femme reçoit de toutes ses amies et voisines des sacs de farine, de sawîk et de raisins secs, de sorte qu'elle ait des provisions pour plusieurs semaines; mais, à son tour, elle devra apporter aux noces des autres un cadeau de même valeur. M. Snouck Hurgronje ne parle pas de cet usage, mais je ne voudrais pas conclure de son silence qu'il n'existe plus aujourd'hui, parce qu'en certaine mesure le *do ut des* règne un peu partout.

Dans le chapitre sur Zabîd, l'auteur raconte qu'on y trouve les mêmes cérémonies de mariage et la même coutume des cadeaux qu'à la Mecque. « La femme qui a donné un présent de noces en reçoit un semblable à l'occasion d'un mariage dans sa propre maison; la même réciprocité s'observe à l'égard des cadeaux donnés à l'occasion de naissance ou de circoncision. » Citant l'autorité de son oncle Ahmed ibn Mas'oud, il ajoute : « Il n'y a rien qui tende tellement à dépraver la moralité des femmes que cette coutume de *tare*. Car les femmes sont formellement obligées de repayer en cadeaux ce qu'elles ont reçu, et souvent, n'ayant pas d'autres ressources pour se procurer l'argent

nécessaire, elles sortent secrètement et se font payer leurs faveurs. »

Anciennement, dit l'auteur, les hommes à la Mecque achetaient des esclaves qu'ils obligeaient à leur rapporter chaque jour une certaine somme, produit de leur travail; pour le même motif, les femmes tenaient des filles esclaves qui se prostituaient pour pouvoir satisfaire aux exigences de leurs maîtresses. On ne considérait pas cela comme malhonnête. Nous lisons de plus d'une matrone qu'elle avait eu jadis une enseigne (آية), comme par exemple Az-Zarkâ, la grand'mère de Merwân ibn al-Hakam⁽¹⁾, et Abdallah ibn Obay est dit avoir eu six esclaves qu'il forçait à se prostituer. Une de celles-ci s'étant plainte auprès du Prophète, le verset du Koran fut révélé (xxiv, vs. 33) : « Ne contraignez pas vos jeunes femmes à la débauche, si elles préfèrent la chasteté, afin d'obtenir les biens de ce monde. » Malgré cette défense, dit l'auteur, l'usage ancien continua d'être exercé à Aden tant par des étrangers que par les habitants eux-mêmes.

« Les femmes de Zabîd, dit Ibn al-Modjâwir, se font un point d'honneur de ne pas accepter de dot, et nomment celles d'entre elles qui la prennent « haïssables » (مفروكة). Car, disent-elles, si son premier mari ayant payé la dot lui donne son congé, un second aura peu d'envie de l'épouser, de peur qu'elle ne prenne sa dot comme celle de l'autre. Souvent aussi le mari n'a pas les moyens de payer la dot et se voit obligé de retenir la femme qu'il déteste. C'est pourquoi, quand une femme est demandée en mariage, ses voisines lui donnent le conseil de ne point attendre que son époux désire la répudier et s'apprête à lui payer la dot. Au contraire, elle doit préparer la dot pour son mari si elle ne l'aime plus, et quitter sa maison. » Pour bien com-

⁽¹⁾ *Fachri*, éd. Ahlw., p. 144.

prendre ce passage, il faut savoir que chez les Musulmans la dot est une certaine somme que l'homme doit payer à sa future épouse, qui l'emploie ordinairement à l'achat des meubles, etc., qui restent sa propriété et qu'elle emporte en cas de divorce. Souvent aussi la dot entière n'a pas été payée d'avance, mais le mari reste débiteur pour un certain montant, et ne pourra reconquérir sa liberté qu'après s'en être acquitté. Or il y a des dames qui, après avoir touché la dot, savent se faire tellement désagréables à leurs maris, que ceux-ci laissent échapper la parole fatale du divorce. C'est un des moyens dont ces dames se servent pour se procurer un petit capital qu'elles augmentent par d'autres liaisons. M. Snouck Hurgronje a donné, dans son livre, des renseignements très curieux sur cette matière. Il n'y a qu'un passage dans la communication d'Ibn al-Modjâwir, qui semble difficile à expliquer, c'est le conseil donné par les voisines à la future épouse de préparer la dot pour son mari. Elles veulent probablement que la femme présente à son mari le montant de la partie payée de la dot en y ajoutant une certaine somme pour obtenir de lui le *talak* (divorce), moyen qui est souvent employé par les femmes riches pour se débarrasser d'un mariage qui ne leur plaît plus.

Un autre extrait que je veux donner parle des habitants du Sarw, contrée montagneuse entre Taïf et Tabâla qui fait partie de la grande chaîne de montagnes dite *As-Sarât*. Ibn al-Modjâwir appelle les habitants de l'Asir actuel « les bestiaux » (البهيمة), et on peut lire chez Sprenger (p. 132) quelques détails sur les mœurs de cette tribu. Yacout (III, 87, l. 1) donne le même titre aux Badjîla du Sarw, qu'il appelle « barbares, qui vivent comme les bêtes sauvages ». La contrée qu'ils habitent est très fertile, et c'est d'eux que les villes saintes, surtout la Mecque, reçoivent la plus grande partie de leurs provisions

en céréales, en beurre, miel et fruits. Les Mecquois disent : « L'Irak par ses pèlerins est notre père qui nous procure l'or, le Sarw est notre mère qui nous fournit notre nourriture. » Ce qui nous frappe surtout dans le récit d'Ibn al-Modjâwir sur ces tribus, c'est le manque total de cette jalousie à l'égard des femmes qu'on considère ordinairement comme une caractéristique de tous les Arabes. La véracité des communications d'Ibn al-Modjâwir sur ce sujet est confirmée par ce que M. le comte de Landberg nous apprend, dans la quatrième livraison de ses *Arabica* (p. 26 et suiv., 35), sur la très lâche moralité des tribus arabes du Yémen. Sans cela on serait tenté d'accuser l'auteur arabe d'avoir exagéré ou d'avoir généralisé des faits isolés *والله اعلم*. — Ibn al-Modjâwir nous dit que le pèlerinage des Badjila consiste dans une visite au sanctuaire de la Mecque (*omra*) au commencement de Redjeb, ajoutant que le khalife Omar leur a garanti que cette visite leur tiendrait lieu d'un pèlerinage complet. Quand on lit chez Ibn Djobaïr (p. 132 et suiv.) la description de la ferveur impétueuse avec laquelle ces Arabes font leur dévotion dans le temple, envahissant tout le terrain, foulant tout sous leurs pieds, déchirant les voiles de la Ka'ba, tombant pêle-mêle les uns sur les autres dans leur pieuse ardeur pour entrer dans le sanctuaire, on ne saurait qu'admirer la sagesse de Omar, qui jugeait qu'une seule visite suffisait et que les autres pèlerins n'auraient pas de chance s'ils devaient avoir ces serviteurs de Dieu à leurs côtés. Les Mecquois les laissent faire, car ils font avec eux d'excellentes affaires, payant toutes les denrées qu'ils apportent avec des pièces d'étoffe, des manteaux de bédouin, des fichus, etc. Ibn Djobaïr dit que ces Badjila tiennent pour certain que s'ils manquaient d'apporter les produits de leur pays à la ville sainte, ils seraient frappés de maladie des bestiaux et d'autres fléaux, tandis qu'un bon approvisionnement des Mecquois leur portera la bénédiction

du ciel et d'abondantes récoltes. C'est pour cette raison que, si les hommes tardent à partir, les femmes les y poussent. Il est remarquable que, pour les Arabes du sud, le mois de Redjeb a continué d'être le mois sacré par excellence. Ibn Djobaïr (p. 128) atteste de même que les habitants de la Mecque considèrent une 'omra faite en Redjeb comme l'équivalent (littéralement « la sœur ») d'une station à 'Arâfa.

On ne connaît actuellement que trois manuscrits de l'ouvrage d'Ibn al-Modjâwir. Celui de M. Schefer est la copie d'un manuscrit qui se trouve à Constantinople. Un second exemplaire appartient à M. le colonel S. B. Miles, de l'état-major de Bombay; un troisième a été acquis dernièrement par M. le comte de Landberg. Le manuscrit du musée Britannique, Add. 25, 603 (Catal. 689), n'est qu'une copie du manuscrit de M. Schefer faite par Playfair. Le titre de l'ouvrage est, selon les manuscrits de MM. Schefer et de Landberg, *Tarikh al-Mostansir*, selon celui de M. Miles, *At-Tarikh al-Mostabsir*; mais M. Miles a écrit au-dessous : *The Tarikh El-Mostansir*. Les deux manuscrits de MM. Schefer et Landberg nomment l'auteur Djamâl addîn Abou'l-Fath Yousof ibn Yakoub ibn Mohammed surnommé Ibn al-Modjâwir as-Schaïbânî ad-Dimashkî. Dans celui de M. Miles, son nom est Mohammed ibn Yakoub as-Shâmî d'origine (اصلا), al-Baghdâdî de domicile (مسكنا). Aucun des deux ne peut être exact. Car dans le chapitre sur Bab al-Mandeb l'auteur nomme son frère Ahmed ibn Mohammed ibn Mas'oud, dans celui sur Schibân, son père Mohammed ibn Mas'oud ibn Alî ibn Ahmed ibn al-Modjâwir al-Baghdâdî an-Nâisabourî; de plus il cite une seule fois son oncle Ahmed ibn Mas'oud, et souvent Raihân, l'affranchi de Alî ibn Mas'oud ibn Alî. Nous avons donc la certitude que le père de l'auteur s'appelait Mohammed ibn Mas'oud ibn Alî. De l'autre côté, il est évident

que le rédacteur et l'auteur véritable ne sont pas la même personne. Car, sans compter qu'on trouve presque à chaque page : « Ibn al-Modjâwir dit », il y a deux fois « le narrateur (الراوى) dit », une fois « le narrateur ne se souvenait pas du nom » (شدة علي الراوى اسمها), et une quatrième fois, où il est question d'anciens tombeaux : « Ibn al-Modjâwir n'a pas su vérifier si ces tombeaux étaient des tombeaux de Musulmans ou d'autres. » Si nous supposons que le nom du titre des manuscrits de MM. Schefer et Landberg « Djamâl addîn Abou'l-Fath Yousof ibn Yakoub ibn Mohammed » était celui du rédacteur et fils de l'auteur, le nom de celui-ci sera Yakoub, et le Mohammed ibn Yakoub dans le titre du manuscrit Miles sera une faute de copiste pour Yakoub ibn Mohammed.

Nous ne savons sur la famille de l'auteur que ce que nous pouvons déduire des noms cités. Le père, originaire de Naï-sabour, mais de souche arabe de la tribu de Schaïbân, paraît avoir demeuré d'abord à Bagdad, puis à Damas; le fils, c'est-à-dire l'auteur du *Tarikh al-Mostansir*, d'abord à Damas, où son fils le rédacteur de l'ouvrage est né, puis à Bagdad. Le surnom d'Ibn al-Modjâwir paraît avoir été porté par tous les trois. Un des aïeux de l'auteur, peut-être Mas'oud, aura résidé quelque temps à la Mecque, ce qui lui valut après son retour le titre honorifique d'*Al-Modjâwir*. L'auteur ne nous apprend rien sur lui-même, si ce n'est qu'il a été à Moultan de l'Inde et qu'il retourna de Dayboul à Aden en 618. Puis il a voyagé en Arabie jusqu'en 627 environ, la dernière date que j'ai trouvée dans son livre. Il connaît quelque chose de la mythologie indienne; dans le chapitre sur Aden, il fait mention de démons (*ifrît*) indiens, dont l'un, ayant la forme d'un singe, est évidemment Hanouman.

Feu mon ami Sprenger m'exprima plus d'une fois son désir de me voir publier une édition de ce livre dans ma *Bibliotheca*

Geographorum. Il y a trois ans, je croyais avoir le temps d'y satisfaire, et M. Schefer, avec sa libéralité connue, voulut bien me confier son manuscrit. En même temps, je m'adressai à M. le colonel Miles, résidant alors à Udaipûr en Rajputâna, qui n'hésita pas non plus à m'envoyer le sien. Avec ces deux manuscrits, j'essayai de constituer un texte, mais lorsque j'eus copié environ la moitié du livre, d'autres occupations m'empêchèrent de continuer. Je pensais pouvoir reprendre le travail en automne, mais, sur ces entrefaites, M. de Landberg a acquis un troisième manuscrit et annoncé son intention d'éditer le livre. Je lui cède cette tâche très volontiers, car M. de Landberg, qui a étudié la géographie du Yémen sur les lieux et qui a les moyens de se procurer tous les renseignements nécessaires, saura restituer les véritables leçons de tous ces noms propres et découvrir le sens de plus d'un passage obscur, tandis que moi-même, obligé de me servir d'adminicules souvent très faibles, je courrais le risque d'admettre parfois de mauvaises leçons et de placer trop de points d'interrogation. M. de Landberg dit que son manuscrit a été fort maltraité par les copistes. Je ne le connais pas encore, mais s'il n'est pas beaucoup meilleur que celui de M. Schefer, une édition du livre ne pourra être que très imparfaite, même avec les ressources dont M. de Landberg peut disposer. Il y a, spécialement dans la dernière partie, beaucoup de lacunes dans les deux manuscrits que j'ai étudiés, et les copistes ont assez fréquemment sauté des mots ou des lignes entières sans s'en apercevoir. Sprenger dit, dans la Préface de son ouvrage cité, qu'Ibn al-Modjâwir s'efforce parfois à écrire avec élégance et grammaticalement, mais qu'il n'y réussit que rarement. Sans vouloir contester la justesse de ces paroles, je dois faire remarquer qu'il n'est pas toujours facile ou même possible de décider si les fautes contre la grammaire sont attribuables à l'auteur lui-même, ou bien aux copistes,

vu que souvent là où le manuscrit de M. Schefer porte une forme inexacte, celui de M. Miles donne une meilleure leçon, souvent aussi les deux manuscrits ont des leçons ingrammaticales, mais différentes. Voilà pourquoi l'acquisition d'autres manuscrits est fort désirable, et le but principal de ma communication présente est un appel à mes confrères afin qu'ils aident soit M. de Landberg, soit moi-même à en découvrir.

NOTE

ON AN OBSCURE ARABIC WORD

IN MS. OF PTOLEMY,

AL-SUFI AND OTHER DERIVATIVE ARABIC MSS.,

BY

E. B. KNOBEL.

In the Greek Almagest Ptolemy describes the color of six different stars, Arcturus, Aldebaran, Pollux, Antares, Betelgeuse and Sirius, by the word *ὑπόκιρρος*, all these stars, with the exception of Sirius, being reddish or yellowish in color.

In certain Arabic mss. of Ptolemy and in all mss. of Al-Sufi, also in mss. of Nassir Eddin, I have found that the word *ὑπόκιρρος* is rendered by the phrase *يَضْرِبُ الي الحوصي* with variants of certain letters.

The earliest known latin Almagest was translated from the Arabic by Gerard of Cremona (A. D. 1114-1187). He evidently found the same sentence *يَضْرِبُ الي الحوصي* in the mss. he employed which he translated by «tendit ad rapinam». No justification for the translation of *حوصي* by «rapina» appears possible. There can be no doubt that the meaning of *حوصي* or *حوضي* should be yellowish, or reddish, but in no dictionary is any such word to be found indicating such colours, and having submitted the question to the most capable scholars in France, England and even in Cairo, I am unable to obtain any satisfactory explanation.

The following are the complete sentences in the descriptions of two stars in the Arabic Ptolemy and in Al-Sufi :

Antares and Scorpii.

الوسط منها الذي يضرب الي الخوصي ويقال له قلب العقرب

The middle one of them which «inclines» to ? is named Cor Scorpionis.

Betelgeuse and Orionis.

النير الذي علي المنكب اليمين وهو يضرب الي الخوصي

The bright star which is on the right shoulder which inclines to ?

In mss. at the Bibliothèque nationale, the British Museum, the Bodleian Library and elsewhere there are variants of the word, which is sometimes written with خ instead of ح and ض instead of ص; in some cases the ي is omitted.

The most obvious suggestion is that the word is الخوصي, but this means «greenish» and cannot possibly represent ὑπόκλιρ-ρος. But the very interesting and remarkable Arabic ms. of the Almagest at the British Museum (Add. Mss. 7475) A. H. 615, which differs in many respects from all other known mss. of the Almagest, gives the above sentences as follows :

Antares and Scorpii.

الكوكب الاوسط منها وهو قلب العقرب وهو شمعي ويسمي بالرومي انطرس

The middle star of them, and it is Cor Scorpionis, and it is wax-like, and is named in Greek «Antares».

Betelgeuse and Orionis.

الكوكب المضي الشمعي الذي علي المنكب اليمين

The bright star wax-like, which is upon the right shoulder.

There the designation of colour is indicated by the word شمع « wax » and the same word is used in this ms. in two other instances for the greek ὑπόκιρρος; and the words يضرب الي الخوصي are not anywhere the found in the ms. It is clear that Gerard of Cremona must also have found the word شمع in the ms. he examined, as in two instances he has appended the words « et est cerea ». There is no doubt that there is here a clear signification of yellowish colour.

The late M. d'Abbadie was kind enough to submit the question to the teachers of the Al-Azhar Mosque at Cairo, who returned for answer that none of the readings were real Arabic. Our Vice-President, M. Barbier de Meynard, has also been so kind as to give some attention to the question, but without resolving the difficulty. M. d'Abbadie advised me to submit the question to natives in Arabia, and in a letter he said : « I can support this notion of mine by an example. Fifty years ago there were two friends who knew more Arabic than any untravelled Orientalist, viz : Lane (English) and Fresnel. The latter who was a Frenchman told me at Jiddah that he had learnt only in the Red Sea the pure Arabic word for « pilot ». On my expressing any surprise that such a common word was not in either of the two huge native dictionaries, Fresnel added that he could point out many current expressions not found in those works. »

I beg to submit the question to the Congress in the hope that they may be able to afford some elucidation of the word.

DI UN VASO ARABO

POSSEDUTO DAL SIGNOR MARCHESE ALFIERI DI SOSTEGNO,

SENATORE DEL REGNO D'ITALIA ⁽¹⁾,

NOTA DI

IGNAZIO GUIDI.

Il bellissimo vaso che forma il soggetto di questa breve comunicazione, fu esposto al palazzo Riccardi in Firenze nella mostra che vi si tenne, in occasione del IV° Congresso internazionale degli orientalisti, e così è descritto nel catalogo della detta mostra ⁽²⁾ :

Vaso di cristallo azzurro con ornamenti e figure a smalto e iscrizioni arabe in cufico e in nashî. Manifattura, com'è sembra, di Siria, del XIII o XIV secolo. Esposto dal Marchese Carlo Alfieri di Sostegno, Senatore.

Eccettuata questa brevissima notizia, nulla, che io sappia, è stato pubblicato intorno a questo vaso. Esiste però una lettera dall'Amari diretta, in data del 30 Maggio 1861, al nobile proprietario, nella quale si deciferano in gran parte le iscrizioni. Io non ho potuto rivedere ed esaminare il vaso originale che è a Firenze, ma ho avuto delle fotografie fatte sotto la direzione del chiaro orientalista Sign. Guy Le Strange, le quali basterebbero pienamente per la lettura delle iscrizioni, se la montatura in metallo, colla quale il vaso è stato rivestito, non coprisse

⁽¹⁾ Il Marchese Alfieri di Sostegno è morto, con generale compianto, il 19 Dicembre 1897, e, per suo lascito testamentario, il vaso è ora posseduto da S. M. la Regina d'Italia.

⁽²⁾ Cf. *Bollett. Ital. di Studi orient.*, N. Serie, p. 227. L'altezza del vaso è di 0,375, la circonferenza, nella parte più larga, compresa la montatura, 0,65; il diametro della bocca, compresa la montatura, 0,10.

qualche parola della leggenda⁽¹⁾. Questa montatura rende il vaso doppiamente singolare e pregevole.

Nella fascia della montatura, che gira attorno alla parte più larga del vaso, corre la seguente iscrizione latina divisa in 12 parti :

VNI | CVI | QVE | DE | LEC | TAB | ILE | EST | IL | LVD | AM | AT |

In ciascuno dei due lati, sopra questa fascia, vedesi la graziosa figura di un angelo colle ali e le braccia aperte e sostenente colle mani una striscia, come quelle, fornite di alcuna scritta, colle quali sono spesso figurati gli angeli. Dietro queste figure comincia il manubrio, il quale è composto, prima di due asticelle esagone, che ad una estremità sono fissate con un perno, dietro le figure degli angeli; un dischetto, che chiude il perno dalla parte anteriore, cuopre il petto dell' angelo; all' altra estremità queste due asticelle hanno attaccate due catenelle le quali, in fine, sono riunite da un' asta orizzontale che forma il vero manubrio. Sopra le asticelle esagone corre un' iscrizione tedesca divisa in 4 parti, delle quali due sono scritte sopra due lati di un' asta e due sopra due lati dell' altra. L'iscrizione dice; SCHENCKE VNS : EIN LAS : TRINCKEN KVOLLEN WEIN KLAR VND FEIN. Sul coperchio che chiude la bocca del vaso vedesi un' arma gentilizia che ha nel mezzo un' aquila ad ali spiegate.

Le eleganti figure degli angeli e lo stile di tutta la montatura, come la forma delle lettere, dimostrano che è opera del xv secolo.

Sotto a questa montatura è il vaso arabico di cristallo, sul quale sono state tracciate a smalto tre iscrizioni, una sul collo del vaso, un' altra poco sotto alla prima, e la terza nella parte

⁽¹⁾ In seguito ho avuto occasione di esaminare il vaso stesso, ma non ho potuto leggere quasi nulla più di quello che vedesi nelle fotografie.



Phototypie Berthaud, Paris.

VASO DELLA CATTEDRALE DI FERMO.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

inferiore. Adornano il vaso le eleganti figure di tre pavoni ed altri graziosi arabeschi a varî colori.

Delle tre iscrizioni menzionate, la prima è in caratteri cufici e dice :

عز مولانا الملك السلطان

Le altre due iscrizioni sono in nashî, e ambedue ripetono, press' a poco, le medesime parole; ecco il tenore della prima ⁽¹⁾ :

عز مولانا [السلطان] الملك العالم [العادل] الجهاد المرابط [الموايد] [المنصور]
سلطان [الاسلام] والمسلمين قامع [الكفرة] والمشركين بحبي العدل [في العالمين]

L'ultima iscrizione finalmente è del seguente tenore :

عز مولانا السلطان [الملك العالم العادل] ⁽²⁾ الجهاد لمرباط [الملك المعالم] ⁽³⁾ العالم ⁽⁴⁾
الجهاد المرابط المتناغر [المظفر الموايد المنصور سلطان الاسلام العادل] العادل
الجهاد المرابط المتناغر الموايد [المنصور سلطان الاسلام والمسلمين قامع الكفرة]
والمشركين بحبي العدل في ا

In luogo di **الموايد** (المؤيد) l'Amari ha letto المتواكل, ma non mi sembra lettura buona; la forma che ha il **ي** è quella stessa che ha il **ن** di مولانا : dell' errore di ortografia dirò appresso. L'epiteto **المؤيد** suole accompagnare gli altri di مظفر e di منصور; cf. Reinaud, *Monumens arab. pers. et turcs, etc.* (Paris, 1828), II, 405; Lanci, *Trattato delle simboliche rappresentanze arabiche* (Parigi, 1845), II, 161, 163, 169 ecc., Max van Berchem : *Matériaux pour un Corpus Inscript. Arabic.* (Paris, 1894, 1896), 93, 119,

⁽¹⁾ Le lettere in parentesi quadra sono quelle restituite per congettura, essendo ora coperte dalla montatura in metallo.

⁽²⁾ Forse da correggere : العادل.

⁽³⁾ Così sembra scritto; correggi العالم.

⁽⁴⁾ Da correggere : العامل o meglio : العادل.

126, 141, 142, 189 ecc.; veggasi anche il *التعريف بالمصطلح الشريف* di Šihâb ad-Dîn al-'Umarî, p. 83-84. Anche l'altro titolo *الكفرة والمشركين* (فامع) è comune (Lanci, II, 167, Max Van Berchem, 47, 91, 92, 127, 141, 142 ecc.) perciò ho letto così e non *الكفر*, come propose l'Amari. Ritenne l'Amari che il vaso fosse stato fabbricato per alcun principe ayyubita e forse per lo stesso Malek Adel, il fratello di Saladino. Veramente le epigrafi, mentre ripetono più volte i consueti epiteti, non menzionano in fine verun nome proprio di principe o sultano, e la parola *العادل* è certamente uno di codesti epiteti e non si riferisce punto a Malek Adel; ma tutta la forma e i titoli delle iscrizioni ritraggono quelli propri ai sultani ayyubiti o, al più, ai mamelucchi⁽¹⁾.

In tanta bellezza del vaso, sorprende la poca diligenza di chi ha scritto le epigrafi, nelle quali, mentre ha commesso inutili ripetizioni, ha poi tralasciato il nome stesso del principe cui il vaso era destinato, ed in fine della terza iscrizione, ha perfino scritto una sola lettera di una parola affatto necessaria per il senso, e che l'Amari ha bene supplito *العالمين*; notisi inoltre *المرايط* per *المريد* (v. sopra), *العالم* per *العادل*, *المعال* e il primo *المرايط* nel quale l'*ا* di *الجهاد* dovrebbe essere l'alif iniziale di *المرايط*. Forse la difficoltà e la novità della tecnica hanno a ciò contribuito, ovvero dovremo sospettare di un' antica e stupenda imitazione occidentale? Del resto altri esempî di singolare scorrezione non mancano; cf. *Bollettino Ital. d. Studi Orientali*, I, 131.

Non sarà fuor di proposito che io ricordi un altro vaso arabo che ha analogia con questo del Sign. Marchese Alfieri di Sos-

⁽¹⁾ Un vaso press'a poco contemporaneo sarebbe il Barberiniano illustrato dal Lanci (*op. cit.*, II, 161); in tal proposito avvertirò che il Lanci ha male letta e interpretata la leggenda che è sotto il vaso e che dice, non già: *جرسم سرتجابه : الملك الظاهر*, ma bensì: *جرسم شرتجانه الملك الظاهر*, poichè così senza dubbio deve leggersi il *سرحانه* della iscrizione. La parola *خاناه* (خاناها) dovea essere ignota al Lanci, come vedesi anco dalla pag. 171.

tegno, e di cui debbo la notizia e il disegno al Prof. Lucio Mariani. È anche esso di cristallo e, nel secolo scorso, è stato anch'esso fornito di montatura in metallo, ed è passato ugualmente ad uso sacro, servendo ora da reliquiario nella cattedrale di Fermo. Il vaso è adorno delle figure di due falchi affrontati e di molti arabeschi, e attorno al collo porta la seguente iscrizione in caratteri cufici :

بركة وسرور بالسيد الملك المنصور

Le figure e l'iscrizione sono, non a smalto, ma tracciate in rilievo colla ruota, e la difficoltà del lavoro è certamente la cagione per la quale le figure e gli arabeschi riescono di disegno alquanto duro ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Le regretté Président du Congrès, M. Schéfer, avait promis à M. Guidi d'écrire un véritable article sur la technique de ces vases, les centres de leur fabrication, leur caractère artistique, etc. — Son travail eût été d'une grande importance et nous aurait éclairés sur bien des points. Quelques jours seulement avant que la mort vint le surprendre, il écrivait à l'auteur qu'il allait commencer son article! [J.-B. C.]

CATÁLOGO

DE LOS MANUSCRITOS ÁRABES

QUE SE CONSERVAN EN LA UNIVERSIDAD DE GRANADA,

POR

EL DR. D. ANTONIO ALMAGRO Y CÁRDENAS.

Cual vestigio aunque insignificante de la cultura y de las ciencias musulimico-granadinas, todavía quedan en la Universidad de Granada algunos manuscritos arábigos, parte de ellos en la Biblioteca Universitaria y otros en la de la Facultad de Filosofía y Letras, adquiridos unos y procedentes los de mayor importancia del Colegio de la Compañía de Jesús, que ocupó en otro tiempo el edificio en donde la Universidad se halla instalada actualmente.

La formación del presente catálogo responde à la iniciativa del actual Jefe de la Biblioteca, defriendo à cuyas indicaciones se ha redactado esta reseña, primera que, con la debida extension y necesarios pormenores, se hace de dichos manuscritos.

De la lectura de estas notas podrá formarse una idea acerca del valor de tales libros, si no muy numerosos, al menos de verdadera importancia, y todos ellos de valor suficiente para dar à conocer en su conjunto el estado de las ciencias y de las Bellas Letras entre los árabes, por versar sobre muy varias materias como son la Gramática, la Literatura, el Derecho, la Medicina, y otras varias artes y conocimientos tan amenos como provechosos.

De desear es que esta breve reseña sea suficiente para informar sobre el contenido de dichas obras à los estudiosos que quieran egercitarse haciendo alguna traduccion de las mismas, ya tambien para llamar la atencion del Gobierno por si estima conveniente disponer la publicacion de alguna de ellas y ampliar este escaso tesoro literario con nuevas adquisiciones.

Porque es lo cierto que à pesar de las importantes colecciones de libros

arábigos que contienen las bibliotecas de nuestro país, y especialmente la de S. Lorenzo, la Nacional y el Archivo Histórico, aun faltan egemplares de valiosas obras debidas à la pluma de los moros españoles quienes las llevaron al ser expulsados de España, y hoy se encuentran en las bibliotecas publicas y privadas de varias ciudades berberiscas, principalmente en Fez, Tetuan, Argel y Tunez.

De gran utilidad para la ciencia seria el proseguir las excursiones literarias que ha comenzado con frutos nada despreciables el D^r D. Francisco Codera con su expedicion á Tunez, de que da cuenta detallada en su precioso libro « Mision Histórica », y continuando por esta senda llegariase á juntar rica coleccion de libros que antes que en ninguna otra debieran conservarse en la Biblioteca de Granada, ciudad que por sus tradiciones, por sus monumentos y su historia es llamada á conservar el recuerdo de la civilizacion árábigo-hispana en sus manifestaciones literarias de mayor mérito.

Aun hoy dia quedan en la ciudad algunos libros árabes á mas de los que contiene este catálogo, de todos los que habrá de publicarse una descripcion lo mas completa posible, si á esta obra el Gobierno no deja de mostrarse propicio; mas por hoy solo à los códices árabes de la Universidad se circunscribe este trabajo, dividido en dos partes, de las que corresponde la primera á los códices de la Biblioteca Universitaria, y la segunda á los de la coleccion particular de la Facultad de Filosofia y Letras, en cuya enumeracion se guardará el mismo orden que se ha seguido al estudiarlos.

I

CÓDICES ÁRABES DE LA BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD.

Nº 1º. — GRAMÁTICA ARÁBIGA.

En folio : papel.

Comienza : Alphabetū الحُرُوبِ الْعِجَائِيَّةِ.

Concluye : Finis arabicæ gramaticæ.

253 folios : escrito el texto en latin y los egemplos en árabe magrebí : encuadernacion en holandesa.

Esta obra no tiene nombre de autor ni fecha aunque parece coetánea ó poco posterior á los descubrimientos del Sacro-Monte, pues, al folio 2º vuelto, trae un alfabeto de forma especial con la siguiente advertencia : «istud Alphabetum est repertum in laminis monti sancti in Granata»; en cuyo caracter de letra tambien pone el Padre Nuestro y la Salutacion Angélica, al folio 9 vuelto.

Nº 2º. — LEON (IBN) ABN OTSMAN BEN ABI CHAÂFAR.

كِتَابُ إِبْدَاءِ الْمَلَاخَةِ وَانْهَاءِ الرَّجَاخَةِ
فِي أُصُولِ صِنَاعَةِ الْإِسْلَامِ

Libro de principio agradable y fin provechoso, en el que se contienen los principios fundamentales del arte de la Agricultura.

En 4º : papel avitelado.

Comienza : قال سيدنا الشيخ.

Concluye : وسلم تسليماً.

50 folios : paginacion en la margen inferior con números árabes é indios : magrebí : notas marginales : encuadernacion moderna en pasta.

Es un tratado de Agricultura en verso del mencionado autor que nació en Almería en la 2ª mitad del siglo XIV como consta de Ibn Aljatib que le cuenta en el número de sus profesores. — Esta obra es de gran importancia, no solo por el asunto sobre que versa sino también por la escasez que se nota de tratados sobre la misma materia en la literatura árabe-hispana. — Sus notas marginales son numerosas y de interés histórico, bibliográfico y filológico. — Se halla este códice bastante mutilado, faltándole según parece hasta treinta folios, pues hoy solo existen 50 y en la portada dice que constaba de 80. — Escribióse en Almería año 749 de la Hegira, 1348 de J.-C. — La obra va precedida de una nota bibliográfica por el Dr D. Francisco J^r Simonet.

Nº 3º. — VOCABULARIO ÁRABE.

En 4º : papel.

Comienza : *أَبْنَالُو* conforme.

Concluye : *يا ويا* heu heu Az. J. V.

268 folios, faltándole 12, pues según nota de las cubiertas, constaba de 280 : árabe-latín y á veces árabe-castellano : xarquí el árabe : encuadernación en pergamino.

Este ensayo de Diccionario árabe-latino se debe probablemente al insigne jesuita P. Tomas de Leude de nacimiento irlandés, criado en España y doctísimo en lenguas griega, hebrea y árabe, y catedrático largo tiempo en el colegio de S. Pablo de Granada, que vivía en 1653. — Según nota puesta en la cubierta, tuvo este manuscrito 280 páginas y hoy solo consta de 268, faltándole, por lo tanto, 12 del comienzo, sin que se puedan conjeturar cuantas faltan del final, pues por lo visto, nunca se concluyó este ensayo de Diccionario.

Nº 4º. — AZZOBALDI : ABU BEKR MOHAMED BEN HASSAN.

سعر جيه كتاب الواضح

« Volumen en que se contiene el libro del expositor (gramatical). »

Comienza : باب اقسام الكلام .

Concluye : لا تجوز فيهما ولائ . . .

250 folios : caracter magrebí con mociones rojas : el folio 1º lleva el título de la obra y el nombre del autor : algunas anotaciones marginales : incompleto por faltarle al final algunos folios.

Es una exposicion ó tratado extenso de Gramática por el famoso Azzobaidí de quien se conservan varias obras del mismo genero y entre otras la titulada : *Epítome del libro de Ain*; compendio de Diccionario por Alfarahidí, de que hay egemplares en la Biblioteca Nacional y en la de S. Lorenzo del Escorial.

Azzobaidí fué sevillano, vecino de Córdoba, gramático y lexicólogo, y murió en su ciudad natal, á principios de Chumada 2ª del año 379 (septiembre de 989 de J.-C.). — Pueden tomarse datos biográficos sobre este autor en la obra اخبار رجول الاندلس de que hay una copia juntamente con el mencionado « Compendio del libro del Ain », en la Biblioteca Nacional.

El tamaño del códice es en 4º y esta escrito en papel.

nº 5º. — ENCYCLOPEDIA CIENTÍFICA.

Este códice es una compilacion formada el año 1057 de la Hegira por Mohamed Xaâban y que contiene los siguientes tratados :

1º Ajmed ben Abd-Esselam Elhasan.

مختصر في الطبّ

Compendio de Medicina.

Comienza : الحمد لله على منار العلوم .

Comprende 14 folios, y es una relacion ó índice de ochenta enfermedades con sus remedios.

2º Azzanúbari (Chemaleddin Mohamed Almahti ben Ibrahim Alhindi).

كتاب الرحمة في الطب والحكمة

Libro titulado «La Misericordia» que trata de Medicina y Filosofía.

Comienza : الباب الاول في علم الطبية .

Comprende 46 folios y es un tratado de Medicina dividido en cinco capítulos. — Su autor murió en el año 815 de la Hegira (1412 de J.-C.).

3° Un folio perteneciente á un tratado de Medicina, al que preceden cuatro folios en blanco.

4° باب في معرفة صحّة الاسطرلاب

Capítulo sobre el conocimiento perfecto del Astrolabio.

Comienza : من خطابه اذا اردت ذلك .

Es un compendio en 13 folios de los diversos usos del Astrolabio, con un círculo de reduccion de los meses del año cristiano, y otro con los signos zodiacales.

5° Cuatro folios con observaciones astronómicas y una tabla ó cuadro sinoptico con los grados y minutos que marca el sol de altura zodiacal en cada uno de los dias del año rumí á partir de Marzo.

6° *Tratado de Materia Farmacéutica.*

Comienza : الحمد لله حف جده .

Comprende; en 19 folios, una exposicion sobre el modo de preparar los medicamentos, dividida en 10 capítulos.

7° Tratado de los alimentos y bebidas de cada més y de los padecimientos propios de cada estacion.

Consta de 9 folios, faltandole el comienzo, y contiene trozos de varios autores especialmente de Galeno.

Este códice es de mucha utilidad para comprender el estado de las ciencias entre los árabes, pues consta de tratados referentes á los conocimientos científicos de aplicacion mas inmediata como son la medicina, la astronomia, y la farmacia, componiendose de una coleccion de ocho tratados sobre dichos asuntos, de diferentes autores.

Nº 6º. — ZAID (IBN ABI) ABU MOHAMED ABD ALLAH ALCAIRIVVANI.

جملة مختصرة من واجب أمور الديانة.

Compilacion elemental de los preceptos de la Ley musulmana.

Comienza : الحمد لله الذى ابتدانا الانسان.

Concluye : وعلى اله ورحمته.

200 folios : magrebí : mocionado en carmin : anotaciones marginales : encuadernacion en pergamino.

Va precedido de tres folios con diversas anotaciones sobre asuntos jurídicos, y es una disertacion acerca de los preceptos de la Ley islámica segun las opiniones de la escuela malequita. — Esta misma obra se cita en la Biblioteca Arábigo-Hispana de Casiri, tomo 1º pag. 78, en donde se con-signa que su autor fué granadino, y segun el Hach Jalifa, murió en 389 (998/9 de J.-C.).

Contiene además este volúmen :

2º *Aben Rosd.*

Poema ó casida sobre la ciencia del Derecho musulman.

21 folios : magrebí : mocionado en carmin con los epigrafs de los capítulos en caracteres rojos y las frases iniciales en varios colores. — El nombre del autor se cita al final del tratado.

3º *Ebn Asim (Abu Bekr).*

Exposicion del Derecho en forma poética.

18 folios : magrebí : mocionado : epigrafes y letras iniciales en carmin.

Al final de la obra hoy hay seis folios con anotaciones de diversas manos sobre asuntos jurídicos.

Nº 7º. — ALCORÁN.

En 8º : papel.

Comienza con la primera súra.

Termina al final de la súra decima octava.

Caracter magrebí : mociones en carmin : al principio una portada invertida con tres circulos concentricos miniados y siete renglones en caracteres rojos y amarillos que dicen :

لا اله الا الله محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم وحده لا اله
غيره ولا غليبا غيره الله

«No hay Dios sino Allah, Mahoma es el enviado de Dios, sea Dios propicio con él y la paz de Dios único : No hay Dios fuera de él, y no vencedor sino él. — Dios.»

Es un primer tomo del Alcorán escrito con grande escrupulosidad y perfectamente puntuado y mocionado.

Las paginas no se hallan numeradas, pero al fin de cada una de ellas se halla el principio de la siguiente.

Carece de fecha y de nota con el lugar donde se ha escrito, aunque por las palabras «y no vencedor sino él (Dios)» que tiene su primera pagina, puede inferirse que fué escrito en Granada, porque son el mote de los reyes nazaritas.

Los títulos de la mayor parte de las súras están traducidos en el margen en latin, y á mas, en las mismas márgenes se hallan, dentro de circulos miniados, indicaciones de las partes de cada súra.

II

CÓDICES ARÁBIGOS DE LA FACULTAD DE LETRAS.

Nº 1º. — ABUL-HASAN ALHAISAN BEN MOHAMED.

فصص القرآن

Historias del Alcorán.

En 4º : papel.

Comienza : الحمد لله خالق الخلق والنام.

Concluye : وسلم تسليما كثيرا.

213 folios : el último en blanco : caracter xarquí, primorosamente escrito, con algunas anotaciones marginales y pasages notables en color rojo : encuadernacion árabe en chagrén.

Es una coleccion de leyendas ó *hadices* en que se explican los hechos historicos apuntados en el Korán, desde la creacion hasta la guerra del elefante. En una nota que hay en la primera página, consta que fué escrito en el año 1190.

Nº 2º. — SÉFER XEIJ-UL ISLAM.

En 8º : papel.

Comienza : فَلِدَاكَ كَانَ مُعَيَّدًا.

Concluye : وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

220 folios : xarquí : en prosa y verso : encuadernacion en badana con relieves árabes.

Esta obra, titulada volumen del Xeij-ul Islam ó Pontífice del Islamismo, es una coleccion de exposiciones sobre derecho y ley musulmíca, con varias tradiciones y poesias relativas á dichos asuntos. — Le faltan algunas hojas al principio.

Nº 3º. — COLECCION LITERARIA.

هذا الجموع ظريف من
حاز كل معنى لطيف

Preciosa coleccion compuesta de toda clase de agradables sentencias.

Principia : الحمد لله الذى اسداك ديول .

Concluye : وتحكىت في مختتر السوداء .

260 folios : xarquí.

Es una coleccion de anécdotas y poesias de varios autores.

Nº 4º. — MOHAMED ABDALLAH EL-HAZRRECHI.

فصيدة خزرجية

Kasida Hazrrechia.

En 4º : papel.

Comienza : للشعر مزان يسمر عروضه .

Concluye : سواء مكاترى انتهى .

4 folios : magrebí.

Es un tratado en verso de metrica y prosodia, escrito en caracteres magrebíes, y cuyo autor es Diyaeddin Abu Mohamed ben Mohamed Alan-sarí Alandalusí Alhazrrechí, conocido generalmente por Abulchais Alan-sarí Almagrebí que murió hacia el año 627 (1229-1230) y tiene entre otras obras á mas de la Kasida Hazrrechia ó Poema Hazrrechí un libro titulado «Metrica del Español».

Contiene ademas este volumen :

2º *Abulcasem Elfotuj ben Aisa ben Ajmed Ezzanjachí.*

فيدة على الفصيدة للخزرجية

Comentario á la Kasida Hazrrechia.

Comienza : اما بعد حمد الله .

Concluye : وسلم تسليما .

260 folios : magrebí con los epigrafs en carmin.

Su autor tiene tambien un libro titulado «Respuestas Nazaries», de que hay un egemplar en la Biblioteca Nacional.

UNE
SECTE JUDÉO-MUSULMANE
EN TURQUIE,

PAR
M. DANON.

L'une des plus étonnantes physionomies de l'histoire juive des temps modernes est incontestablement le faux Messie de Smyrne, Sabbataï Cevi (1626-1676). Cependant, bien que cet imposteur ait paru sur la scène en pleine lumière de l'histoire et que les sources authentiques abondent à son sujet, plusieurs points sont encore obscurs, surtout en ce qui concerne les sectes qui tirent leur origine du charlatan smyrniote. Aussi m'a-t-il semblé intéressant de livrer au public le nouveau contingent d'informations verbales et écrites qui est arrivé à ma connaissance et qui, peut-être, contribuera à élucider certains points d'interrogation, restés encore insolubles, d'un mouvement historique qui, dans son temps, a fait tant de bruit *urbi et orbi* et dont l'écho se répercute jusqu'à nos jours.

A. DOCUMENT RELATIF AUX DEUNMEH.

Le premier des documents écrits auxquels je viens de faire allusion est relatif aux Deunmeh (=convertis) de Salonique. Pour la connaissance intime de cette secte de crypto-sabbatiens ottomans, nous étions restreints aux communications de Niebuhr (qui a écrit vers 1784) et aux quelques bribes réunies et utilisées par Graetz. A cette maigre pitance ne sont venus

s'ajouter, après le long espace de plus d'un siècle, autant que je sache, qu'un petit nombre de nouvelles supplémentaires que j'ai autrefois recueillies et enregistrées dans mon *Manuel d'histoire juive post-biblique* (תולדות בני אברהם, p. 119-120).

Cette pénurie de notions ne doit pas étonner, quand il s'agit d'une secte si mystérieuse et si jalouse de ses secrets que celle des Deunmeh, laquelle reste, en plein xix^e siècle, hermétiquement fermée à l'air ambiant et s'entoure d'une muraille de Chine devant l'œil scrutateur du philosophe et de l'historien qui veulent sonder ses arcanes. A ce point de vue, Salonique, qui est son siège principal, mérite bien l'épithète de « Pays magique » (ארץ כשף) que le corps rabbinique de Constantinople lui a jadis donnée dans sa bulle d'excommunication.

C'est justement cette rétractilité de hérisson qui a depuis longtemps excité ma curiosité, sous l'aiguillon de laquelle je me suis mis à la piste de nouveaux détails sur ce chapitre. Le résultat de mes recherches, bien que faible en apparence, me semble par le fond d'une importance capitale. Je veux parler d'un document que je dois à l'obligeance de M. Samuel, fils de M. Saadi Lévy, directeur de *la Epoca* et du *Journal de Salonique*. Voici dans quelles circonstances a été trouvé cet acte qui est la pièce de résistance de la présente communication.

Il y a plus de vingt ans, un Deunmeh donne son gilet à recoudre à un raccommodeur qui trouve inopinément, dans la poche de l'habit à lui confié, le manuscrit en question conçu en bas-hébreu et en judéo-espagnol. Un ami, que le tailleur consulte sur le contenu de ce papier, en saisit immédiatement la valeur, l'emprunte pour une heure et court le montrer à M. Saadi Lévy, qui s'empresse d'en prendre une copie littérale avant de restituer l'original. C'est de cette reproduction que je vais donner une traduction, après les préliminaires que voici.

Parlons d'abord des noms sous lesquels cette secte est

connue. Ces ultra-sabbatiens sont appelés à Salonique, par les Turcs, du qualificatif *Deunmeh*, et, par les Israélites, du nom de מאמינים « croyants ». Il paraît qu'entre eux ils aiment s'appeler חברים « compagnons » ou métaphoriquement « les maîtres du combat ». Un autre sobriquet qui, d'après la tradition, leur était donné à Andrinople, leur siège primitif, est celui de *Sazanicos* « carpillons », que je vais essayer d'expliquer.

Notons, en premier lieu, que leur ancienne mosquée, dont on montrait naguère les ruines à Andrinople, était située à l'extrémité du marché des Poissons (Balouk-Bazar). Puis rappelons l'acte comique que Sabbataï Cevi avait accompli, dans le début de sa mission à Constantinople, où il a mis, comme un bambin, un poisson dans le berceau, en déclarant qu'Israël sera délivré sous le signe zodiacal des Poissons. Enfin, remarquons en passant l'importance attachée à cet animal aquatique par la magie et par la symbolique chrétienne, auxquelles Sabbataï Cevi semble avoir emprunté quelques-unes de ses idées. L'une de ces considérations a-t-elle donné naissance au surnom ichtyologique dont il vient d'être question? Je ne puis opter entre ces diverses hypothèses et ne les donne que pour ce qu'elles valent.

Il faut ajouter quelques renseignements locaux également communiqués dans leur essence par M. Samuel Lévy, sur les subdivisions de la secte des *Deunmeh*, sa situation économique, son caractère, ses relations, son langage et enfin ce qu'elle semble promettre pour l'avenir.

En notant, en même temps que ses bonnes qualités, les côtés faibles de cette intéressante communauté, loin de moi l'intention d'en blesser l'amour-propre. Je ne vise point à entamer la réputation de loyauté de ses membres contemporains. J'admettrai volontiers l'assertion de Niebuhr qu'ils sont des gens honorables, auxquels on ne peut reprocher rien de blâ-

mable et que rien de mauvais ne peut être rapporté sur leur compte. Je ne fais ici surtout qu'œuvre d'historien rétrospectif.

1. *Subdivisions de la secte.* — Les Deunmeh, loin de former un tout homogène et compact, se subdivisent en trois partis, entre lesquels règne une haine implacable. Ce sont : les *Tarpouchlis*, qui se reconnaissent par un turban de forme spéciale; les *Cavalieros* « chevaliers », qui portent une chaussure à pointe; les *Honiosos* « camus », qu'un nez court et plat fait facilement distinguer.

2. *Situation économique.* — Pas un seul mendiant ne se voit parmi eux. En aurait-il existé un, que ses coreligionnaires se seraient empressés de lui venir en aide. Ces sentiments d'union et de fraternité, du moins entre les membres de chacun des trois partis, remontent aux premiers adeptes de Sabbataï Cevi.

3. *Caractère.* — Leur défaut caractéristique est ce don puissant de la dissimulation, qui leur est devenu naturel, et qui est le corollaire inéluctable de la 16^e Ordonnance dont il va s'agir plus loin. Leur vie est entourée d'un mystère impénétrable. Ils savent bien se surveiller vis-à-vis des vrais musulmans. Vivre de la vie de ces derniers, être toujours avec eux dans leur intimité, imiter ouvertement leurs qualités et leurs défauts, servir extérieurement leur cause, et pourtant être dans leur for intérieur à mille lieues de leurs concitoyens mahométans, quelle élasticité de conscience! quelle force de volonté!

4. *Relations.* — Sous ces démonstrations amicales et même fraternelles se cache un antagonisme latent entre Turcs et Deunmeh, une répulsion instinctive et mutuelle. Les derniers

sont cordialement détestés par les premiers, lesquels sont obligés de tolérer ces tièdes prosélytes qui, sous le point de vue musulman, sentent le fagot, d'autant plus qu'ils n'ont entre leurs mains aucune preuve matérielle qui puisse justifier une croisade en règle contre les Deunmeh. — Quant aux rapports entre ces derniers et leurs concitoyens juifs, ils sont des plus tendus, et ces compatriotes, jadis coreligionnaires, nourrissent réciproquement une profonde antipathie. Il faut en chercher la cause dans ce fait que les Israélites contemporains de Sabbatāi Cevi ne l'ont pas secondé dans son œuvre messianique, ayant pour la plupart refusé de le reconnaître comme rédempteur et de caresser ses chimères ambitieuses. De cette époque-là date l'animosité fanatique qui sévit entre מאמינים et כופרים, comme on appelait les anti-sabbatiens «incrédules».

5. *Langage.* — Ils ont, sans doute, longtemps parlé le judéo-espagnol. Non seulement cela est dans la nature des choses, étant donnée l'origine séphardite des Deunmeh, mais, à défaut même de cette considération, notre document, rédigé en partie dans ce jargon, suffirait à l'attester. Il est presque certain que plusieurs d'entre eux connaissent aussi l'hébreu. D'après la 14^e Ordonnance ci-après, ils doivent lire chaque jour les psaumes. Comprennent-ils bien cette langue? C'est une question différente. Leur idiome usuel est maintenant le turc et, probablement, leurs prières mêmes sont déjà traduites dans ce dernier dialecte. Quant à la nouvelle génération, elle ignore complètement l'espagnol. Elle a peut-être gardé quelques principes de lecture hébraïque qui l'aident à réciter les prières, si toutefois elle les récite.

6. *Avenir.* — Vu leur nombre restreint (1,000 familles) et les dissensions qui les désunissent, les Deunmeh sont destinés à



disparaître. Les alliances consanguines dans l'intérieur de chaque parti, à l'exclusion des autres subdivisions, menacent déjà l'existence de cette communauté. Quand l'effectif en sera plus réduit, peut-être se convertiront-ils à l'Islam pur et simple. En prenant aux Osmanlis la distinction naturelle et la noblesse du sang, et en fournissant comme apport leur activité fébrile, il est possible que de ce croisement en perspective résulte, par voie de sélection, une race excellente. Mais, s'ils diffèrent leur conversion, le résultat de ce mélange tardif ne sera qu'insignifiant et dérisoire.

Voici maintenant la traduction, aussi littérale que possible, de notre document conçu dans un style souvent mystique, incohérent et plein de gaucheries, et qui comprend : I. Les prières que l'on doit réciter avant de commencer le jeûne et en le rompant ainsi que dans le repas; — II. Les ordonnances ou articles de foi (סררים, *encomiendanzas*); — III. La liste des fêtes sabbatiennes.

I. LES PRIÈRES.

Pour commencer le jeûne :

Au nom de l'Éternel, Dieu d'Israël, par la gloire d'Israël, (par) les trois liens de la foi qui forment l'unité sublime de Notre Seigneur Roi, Sabbataï Cevi, notre Messie, notre Rédempteur, le vrai Messie, que sa magnificence soit élevée et que sa royauté soit exaltée à l'égard de l'En-Sof («Infini») ! Puisses-tu agréer avec miséricorde et volonté ce jeûne de Notre Seigneur, Sabbataï Cevi. Que mon jeûne soit (reçu) au ciel comme le parfum de l'encens ! En (récompense du) mérite de ceux qui croient dans l'unité divine des trois attaches de la foi et qui, en l'honneur de Notre Seigneur, ont reçu du savant Barzilai, élève de Notre Seigneur Roi, Sabbataï Cevi, que Sa gloire s'élève et que Son règne soit très hautement loué à l'égal de l'En-Sof, d'observer annuellement aujourd'hui le jeûne, puisses-tu compatir, dans ton immense miséricorde, à la diminution de

ma graisse et de mon sang qui se sont amoindris aujourd'hui à la suite de cette abstinence, et qu'il te plaise de nous ouvrir les portes de l'intelligence et de nous envoyer Notre Messie juste, Notre Rédempteur, pour nous tirer des ténèbres à la lumière. Que les paroles de ma bouche et la méditation de mon cœur te soient agréables, ô Éternel, mon rocher et mon sauveur!

A la rupture du jeûne :

Au nom du Tétragramme, le vrai Dieu, le Dieu d'Israël, qui siège dans la Gloire d'Israël, (et par) les trois liens de la foi qui forment une unité puisses-tu recevoir avec pitié et agrément le jeûne que je viens d'observer, comme tu reçois le jeûne du savant Barzilaï, élève de Notre Seigneur Roi, Sabbataï Cevi, que Sa magnificence soit élevée. Que je lui sois en bonne odeur (de sainteté) jusqu'au for intérieur (de Dieu), comme le parfum de l'encens. De même que tu as effectué aujourd'hui un grand miracle à notre Seigneur Roi, Sabbataï Cevi, Notre Roi, Notre Rédempteur, le vrai Messie, que Sa gloire soit exaltée! lorsqu'il était descendu dans un profond abîme, ainsi fais-nous des signes et des miracles, à nous et à tous nos frères, les fils de ceux qui croient dans l'unité des trois attaches de la foi, ainsi qu'à Notre Seigneur, en nous envoyant promptement de nos jours Notre Seigneur et (en nous tirant) des ténèbres à la lumière. Puissent nos yeux le voir, notre cœur s'en réjouir et notre âme jubiler bientôt de nos jours, Amen. Ainsi soit la volonté (divine) et nous dirons Amen. — Et l'on récitera le Psaume 40.

Prière à table pour le repas :

Voici le repas de Notre Seigneur, le Roi Sabbataï Cevi, Notre Roi, Messie et Rédempteur, le vrai Messie, que Sa magnificence s'élève et que Sa royauté soit exaltée très hautement à l'égal de l'En-Sof. Voici la table de Notre Seigneur, notre . . .

II. LES ORDONNANCES.

Au nom de Sabbataï Cevi. Voici les 18 Ordonnances de Notre Seigneur, Roi et Messie, Sabbataï Cevi, que Sa gloire s'élève!

La première est que l'on prenne bien soin de la foi du Créateur qui

est un et unique, et en dehors de lui il n'y a point de Dieu ni de providence. Point de supérieur ni de juge hormis lui.

La deuxième est que l'on croie à son Messie, qui est le vrai Rédempteur et en dehors duquel il n'y a point de sauveur, Notre Seigneur, Notre Roi, Sabbataï Cevi, dont la descendance est de la maison de David, que Sa Gloire soit exaltée!

La troisième est que l'on ne prête point de faux serment au nom de Dieu ni de son Messie, car le nom de Son Seigneur est en lui, et qu'on ne (le) profane point.

La quatrième est que l'on honore le nom de Dieu et qu'on le vénère ainsi que le nom de son Messie quand on le mentionne. Que l'on respecte également quiconque est supérieur à son prochain par sa science.

La cinquième est que l'on aille de réunion en réunion pour raconter et pour étudier le secret du Messie.

La sixième est que l'on ne tue personne de n'importe quelle nation, même s'ils en sont détestés.

La septième est que, le jour du 16 Kislev, tout le monde doit se réunir dans une maison, et y raconter chacun à son voisin ce qu'il a entendu et compris du mystère de la foi dans le Messie.

La huitième est qu'il n'y ait aucune fornication parmi eux, bien que ce soit un précepte de la Béria (= Création); on doit, tout de même, être bien réservé sur ce chapitre à cause des voleurs.

La neuvième est que l'on ne dépose aucun faux témoignage, que personne ne mente auprès de son prochain, et qu'ils ne se trahissent l'un l'autre, même les croyants (מאמינים).

La dixième est qu'il ne leur est permis d'introduire personne dans la foi de la Coiffe (= Islam), même celui qui y est entré par force; car celui qui fait partie des Maîtres du combat y entre spontanément d'un cœur complet et par la volonté de l'âme, sans contrainte d'aucune façon.

La onzième est qu'il n'y ait pas des envieux parmi eux et qu'ils ne convoitent pas ce qui ne leur appartient point.

La douzième est que l'on célèbre avec grande réjouissance la fête du mois de Kislev.

La treizième est que l'on soit charitable l'un pour l'autre et que l'on s'efforce de faire la volonté du prochain comme sa propre volonté.

La quatorzième est qu'on lise chaque jour les Psaumes en cachette.

La quinzième est que l'on observe chaque mois la naissance de la lune

et que l'on prie pour que la lune tourne son visage vis-à-vis du soleil et qu'ils se regardent face à face.

La seizième est que l'on ait soin à l'égard des usages des Turcs, car par là on leur crève les yeux (= on leur jette de la poudre aux yeux). Et pour le jeûne du Ramazan, qu'ils n'aient, en l'observant, aucun scrupule (de conscience). Ainsi, le sacrifice qu'ils (= les Turcs) font aux diables, peu importe si on ne le fait pas. Toute chose qui se remarque doit être faite.

La dix-septième est que l'on ne doit contracter des alliances avec eux (les musulmans, ni avoir aucun rapport avec eux) ni dans leur vie, ni dans leur mort, car ils sont abomination et leurs femmes sont des reptiles, et c'est à ce sujet (le verset biblique) a dit : « Maudit soit celui qui couche avec un quadrupède ».

La dix-huitième est que l'on ait soin de circoncire leurs fils et de lever l'opprobre du peuple saint.

Ces 18 Ordonnances, je les ai voulues, bien qu'une d'entre elles appartienne à la Loi de la Béria (= Création), parce que le trône ne s'est pas encore complété, jusqu'à tirer vengeance pour Israël (de) Samaël (= Satan) et de sa légion. A cette époque-là, tout va devenir égal : point de défense et point de permission, point d'impureté et point de pureté, et tous me reconnaîtront depuis le petit jusqu'au grand. Et préviens les collègues qui sont croyants et qui ne sont pas entrés dans le mystère du turban qui est la bataille, pour qu'ils aient soin d'effectuer la (Loi de) Béria et d'Azilut (= émanation) dont ils ne doivent rien diminuer jusqu'au temps de la révélation. Et depuis lors, ils se revêtiront dans l'arbre de vie, et tous deviendront des anges. Que la volonté (divine permette) qu'ils se révèlent bientôt, Amen.

III. TABLE DES FÊTES.

- 14 Sivan : Fête de la germination.
- 21 Sivan : Il a été oint par l'entremise d'Élie.
- 24 Sivan : Il vous l'a donné (!) dans ce même jour.
- 9 Tammuz : Commencement de l'habillement de l'âme.
- 17 Tammuz : Le premier jour de sa conception.
- 23 Tammuz : La fête des illuminations.
- 24 Tammuz : Samedi saint.

- 3 Ab : Commencement de la couronne de gloire.
 9 Ab : Fête des allégresses.
 15 Ab : Il a été salé.
 16 Kislev : Pourim.
 21 Adar : Jour de sa naissance.
 28 Adar : Jour de sa circoncision.

B. UNE POÉSIE SABBATIENNE.

Comme appendice à ce qui précède, il me semble intéressant de traduire ici une poésie hébraïque, faite en l'honneur de Sabbataï Cevi au moment de l'apogée de sa gloire, et que j'ai tirée d'un vieux manuscrit.

Nous connaissions des épigrammes anti-sabbatiennes, telles que celles d'Emanuel Francès et une autre insérée dans הלרות בני אברהם. D'autre part, nous savions que les Sabbatiens aussi, non contents d'intriguer contre leurs adversaires et même de les persécuter à outrance, ne dédaignaient point l'arme poétique. De part et d'autre, on se lançait donc des pamphlets pour en arriver finalement aux voies de fait.

Néanmoins, vis-à-vis des nombreux produits de la féconde muse anti-sabbatienne, nous n'en avons à fournir, jusqu'à présent, aucun qui fût d'origine sabbatienne, sauf l'inédit panegyrique versifié dont voici la traduction et qui me paraît avoir été composé par Samuel Primo, secrétaire du pseudo-Messie de Smyrne :

Voilà le fils de David, élève sa corne,
 ô Dieu, conserve ceux qui espèrent en lui.
 Donne vite à tous la foi en Cevi,
 et la croyance au bel homme.
 Sabbataï est son nom, il est le Rédempteur
 de tous les enfants de son peuple, la nation d'Israël.

De grâce, rehausse son nom, ô Dieu,
car, tu as, mon cher, élu Cevi.
Le Messie divin, Zemah, germera
et il exultera de proclamer Dieu,
Pour racheter Israël qui sanctifie ton nom,
car tu es grand et viens (à pas) légers comme le cerf.
Là-bas, sur la montagne de Sion, ma ville,
la voix de mon bon apôtre (dit) : Ma lumière est venue,
Par l'entremise d'un homme, guide de la justice, mon maître,
car tu chéris la ville belle.
Israël attend le Cevi,
on désire toujours voir son visage.
Qu'il sorte avec la couronne et que les affligés voient
que Cevi est fidèle à rassembler (les exilés).
Encore une fois nous apporterons un chant de grâces,
lorsque Nathan le prophète viendra à lui.
Nous crierons à Élie : Mon père, mon père,
car tu vas relever le sultan Cevi.

LES
ZINDÎQS EN DROIT MUSULMAN,

PAR

M. CL. HUART.

Sous le règne du sultan ottoman Suléïman I^{er}, il parut à Constantinople un novateur du nom de Qâbizh appartenant au corps de l'uléma, qui enseignait publiquement que Jésus-Christ était supérieur au prophète Moḥammed. Traduit le 8 çafar 934 (3 novembre 1527) devant les deux caziaschèrs de Roumélie et d'Anatolie, il fut condamné à mort sans avoir été convaincu d'erreur, condamnation que le grand-vizir Ibrahim-pacha, favori du sultan, refusa de laisser exécuter. Sur l'ordre du sultan lui-même, le qâdhi de la ville et le chéïkh-ul-Islam furent convoqués pour le lendemain; le premier était Sa'd-eddîn, connu sous le nom de Sa'dî-Tchélibî; et le second, Kémâl-pacha-zâde Chems-uddîn Ahmed, l'auteur de l'histoire de la campagne de Mohacz. « Après avoir longtemps discuté avec Qâbizh, dit Hammer⁽¹⁾, et cherché inutilement à le ramener à résipiscence, ils le condamnèrent à mort en observant toutes les formes voulues par la loi. Ce terrible fetva trouva Qâbizh inébranlable et son courage ne se démentit point jusqu'au dernier moment. »

Ce que les historiens ne disent pas, c'est que la principale accusation portée contre ce novateur était d'être *zindîq*, c'est-à-dire manichéen; mais au xvi^e siècle de notre ère on ne savait

⁽¹⁾ *Histoire de l'Empire ottoman*, t. V, p. 99. Comparez Mouradjea d'Ohsson, *Tableau de l'Empire othoman*, t. I, p. 153; *Târîkh-i Pétchévi*, éd. de CP. 1283 hég., t. I, p. 124.

plus à Constantinople ce que c'était qu'un *zindiq*. Kémâl-pachazâdè se livra, à l'occasion de ce procès, à des recherches d'érudition considérables pour son époque et les résuma dans un opuscule inédit conservé en manuscrit dans plusieurs bibliothèques de la capitale de l'Empire ottoman. Le texte arabe que nous analysons ici fait partie d'un manuscrit de la bibliothèque fondée par Kieuprulu Méhémet-pacha, n° 1580⁽¹⁾; on en trouve également d'autres exemplaires à la bibliothèque de Sainte-Sophie⁽²⁾.

Nous passerons sous silence la discussion relative à l'étymologie du terme *zindiq*, qui n'est d'aucun intérêt pour nous. Le regretté J. Darmesteter a établi que ce terme remonte au pehlevi des Sassanides⁽³⁾. Les auteurs arabes le prennent couramment comme un synonyme de manichéen⁽⁴⁾. Mais nous suivons vo-

⁽¹⁾ Le titre est رسالة في تصحيح معنى الزنديق «Traité de la vraie signification du mot *zindiq*».

⁽²⁾ Notamment dans les recueils n°s 4794, 4797 et 4820, avec une légère variante dans le titre, لفظ au lieu de معنى. Cf. *Catalogue de la bibliothèque de Sainte-Sophie*, en turc, CP. 1304 hég., p. 295, 301 et 313.

⁽³⁾ Traduction de l'*Avesta*, t. I, p. 384, note 8, à propos de *zandām* du Yaçna, hâ 61, 3, la magie : «Le *zand* est le prophète des magiciens, et c'est par le *zand* que l'on peut faire la magie.» — Le Minòkhard compte au nombre des grands crimes religieux la *zandîki*, qui consiste à croire qu'il peut venir du bien d'Ahriman et des dêvs. Il s'agit sans doute de ces sectes adoratrices du diable, dont les Yézidis et les Shaïtan-parast sont le spécimen moderne. Sous les Sassanides et les Arabes on étendit le nom de *zandîk* aux manichéens et aux athées, et on le rattacha artificiellement au nom du zend, *zanti* «le commentaire traditionnel de l'*Avesta*», les sectes ayant essayé, d'après un procédé bien connu, de faire passer leurs hérésies destructives des dogmes révélés, sous le couvert de la tradition plus maniable et infiniment extensible.» Je considère comme invraisemblable et non démontrée l'étymologie récemment proposée par M. Vollers (*Beiträge z. Kenntniss d. leb. arab. Sprache in Aegypten*, dans la *Zeitschrift d. D. M. G.*, t. L., 1896, p. 642), qui dérive *zindiq* de *γνωστικός*. Cf. encore Darmesteter dans le *Journal asiatique*, 1884, t. I, p. 362 et suiv.; M. Clermont-Ganneau, dans le *Journal officiel de la République française*, n° du 26 juillet 1884, p. 3999.

⁽⁴⁾ *Mafâtih el-'Oloûm*, éd. G. van Vloten, p. 37.

lontiers l'érudit chéïkh-ul-islam sur le terrain juridique, et ses études nous fourniront encore d'utiles indications.

Kémâl-pacha-zâdè tâche d'établir la définition juridique du terme de *zindiq* en le séparant nettement des expressions d'un sens approchant, qui ont pu à diverses reprises être confondues avec lui. « Comme la religion des *zindiqs* est en dehors de toutes les religions célestes et que leur livre, en autorisant la communauté des biens et des femmes et en décidant que tous les hommes seront associés pour les posséder comme ils le sont dans la possession de l'eau et des pâturages, est opposé à ce qu'on trouve dans les livres divins quels qu'ils soient, les Arabes appellent *zindiq* et rattachent au livre de cette secte quiconque se met en dehors des religions célestes en niant l'unité de la divinité, ainsi qu'en dehors de la plupart des principes religieux sur lesquels elles sont d'accord; et ils comprennent sous ce nom soit ceux qui nient l'existence du Créateur, comme les matérialistes (*dahrî*), soit ceux qui nient son unité, soit encore ceux qui lui refusent science et sagesse; c'est ainsi qu'Ibn er-Râwendî⁽¹⁾ a pu s'écrier : « Que d'hommes intelligents marchent péniblement dans la vie, et que d'ignorants l'on voit riches ! Voilà qui « laisse l'imagination stupéfaite, et rend *zindiq* le savant érudit ! » Ce qui veut dire que si le monde avait eu un Créateur sage, jamais l'homme intelligent n'aurait été dans la misère tandis que l'ignorant est heureux et tranquille.

Suivant Kémâl-pacha-zâdè, Teftâzâni et Djordjâni ont eu tort tous les deux d'attribuer au mot *zindiq* le sens de « qui cache son infidélité sous les dehors de l'islamisme » dans leur commentaire sur le *Miftâh*⁽²⁾, parce que ce sont les juriscon-

⁽¹⁾ Surnom d'Abou'l-Hosâin Aḥmed ben Yahya ben Ishaq, philosophe qui professait une doctrine particulière, mort en 245 (859). D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, v° RAVENDI; Ibn-Khallikân, *Biograph. Dictionary*, t. I, p. 77.

⁽²⁾ *Miftâh el-'Oloûm*, traité complet de la grammaire et de la littérature arabes,

sultes seuls qui ont attribué ce sens au mot *zindiq*, et non l'usage courant de la langue.

« Pour résumer, le mot *zindiq*, dans la langue des Arabes, s'emploie absolument pour désigner celui qui nie le Créateur, celui qui lui attribue un associé, et celui qui nie sa sagesse; ce terme n'est point affecté exclusivement à l'une ou l'autre de ces significations. La différence entre le *zindiq* et le *mourtadd* (apostat), c'est que le premier peut ne pas être apostat, comme c'est le cas de quelqu'un qui est *zindiq* d'origine et n'a pas eu, par conséquent, à quitter l'islamisme; et que l'apostat à son tour peut ne pas être *zindiq*, comme par exemple celui qui abandonnerait l'islamisme pour embrasser une autre religion spiritualiste; ces deux qualités peuvent aussi être parfois réunies dans la même personne; tel serait un musulman qui deviendrait *zindiq*. Mais sur le terrain du droit, la différence entre les deux expressions est évidente, puisque les jurisconsultes considèrent dans le *zindiq* qu'il dissimule son infidélité sous les dehors de la vraie foi, tandis que cette idée n'est généralement pas comprise dans le terme d'apostat.

« Il y a encore, dans l'expression de *zindiq*, une autre idée admise également par les jurisconsultes et qui sert aussi à différencier ce terme de celui de *mourtadd*; c'est que le *zindiq* admet la mission prophétique de Moïse. Teftâzânî l'a expliqué dans son commentaire sur le *Maqâcid*⁽¹⁾, dans le passage où il entre dans des détails sur les différentes sectes d'infidèles : « Il paraît donc que le mot de *kâfir* désigne celui qui « n'a pas la vraie foi. Si une telle personne fait montre de sen-

par Sirâdj-ed-dîn Youssouf es-Sekkâki (mort en 626 = 1228), qui a été commenté par Teftâzânî, par Djordjâni et par Qoṭb-eddîn Maḥmoud ben Ma'soud ech-Chirâzi (mort en 710 = 1310). Cf. *Hadji-Khalfa*, t. VI, p. 15 et suiv., n° 12578.

⁽¹⁾ Ouvrage de théologie scholastique de Sa'd-eddîn Ma'soud ben 'Omar et-Teftâzânî, commenté par son propre auteur. *Hadji-Khalfa*, t. VI, p. 48, n° 12669.

« timents religieux (sans les posséder réellement), on la désigne
 « par le terme de *mondfiq* (hypocrite), et si son infidélité se mani-
 « feste après qu'elle a été musulmane, on la nomme *mourtadd*
 « (apostat), parce qu'elle s'est débarrassée de l'islamisme; si elle
 « professe la croyance à l'existence de deux dieux ou de plu-
 « sieurs, on l'appelle *mochrik* (polythéiste), parce qu'elle associe
 « une autre divinité à Dieu; si elle appartient à une religion et
 « reconnaît un livre abrogé par l'islamisme, on la nomme *kitabî*:
 « c'est le cas du juif et du chrétien. Si elle prétend que le
 « monde a existé éternellement dans le passé et lui attribue
 « tous les événements contingents, c'est un *dahri* (matérialiste);
 « si elle nie les preuves de l'existence de Dieu, on l'appelle
 « *mo'atîl* (athée); enfin si elle est infidèle d'un commun accord
 « *وإن كفر بالاتفاق*, on la nomme *zindiq*. » Voilà ce que dit cet au-
 teur; mais il faut remarquer que les jurisconsultes ne donnent
 le sens précité qu'au *zindiq* musulman et non au *zindiq* en gé-
 néral, car celui-ci peut être polythéiste ou tributaire (juif ou
 chrétien). Teftázânî n'a donc pas réussi à expliquer complète-
 ment la distinction qui sépare le *zindiq* de toutes les autres
 sectes, parce qu'il donne à ce terme un sens spécial qui n'em-
 brasse qu'une de ses parties. En outre, dans l'expression *بالاتفاق*,
 il y a une allusion à une autre différence entre le *zindiq* et le
mourtadd, c'est que l'infidélité extérieure admise dans la défi-
 nition de ce dernier, n'a pas besoin du *consensus omnium* *إجماع*
 pour être prouvée, au contraire de l'infidélité cachée qui est
 comprise dans la définition du mot *zindiq*.

« Quant à la différence qu'il y a entre le *zindiq* et le *mondfiq*
 (hypocrite), bien que leur infidélité à tous deux soit secrète,
 c'est que le premier reconnaît la mission prophétique de Mo-
 hammed, et le second non. La distinction entre le *zindiq* et le
dahri, c'est que le second nie l'attribution des événements con-
 tingents à un Créateur libre, au contraire du premier; et celle

qui existe entre celui-ci et le *molhid*, c'est celle qu'a établie Hâfizh ed-dîn el-Kerdéri⁽¹⁾ dans ses fetvas connus sous le nom de *Bezzâziyyèh* (fetvas du marchand de toile), à savoir que l'aveu de la mission prophétique de Moḥammed existe chez le premier et non chez le second, ainsi que la croyance à l'existence d'un Créateur libre.

« La dissimulation de l'infidélité n'est pas prise en considération chez le *molhid*, c'est ce qui le distingue du *monâfiq*; il n'est pas non plus nécessaire qu'il ait été d'abord musulman, car ce serait alors un *mourtadd* ou apostat; le terme de *molhid* désigne celui qui s'est détourné de la voie droite et a incliné, en dehors des prescriptions de la saine doctrine, vers un côté quelconque de l'infidélité et une religion quelconque de l'erreur⁽²⁾.

« Après avoir déterminé le sens du mot *zindiq* dans la langue commune et dans celle du droit, nous allons passer au traitement légal qui peut être appliqué à ces sectaires. Notons d'abord que le *zindiq* peut être avéré comme tel et se livrer au prosélytisme, ou non. En second lieu, il y a ce que mentionne l'auteur du *Hidayèh*⁽³⁾ dans son ouvrage intitulé *Tedjnîs*⁽⁴⁾, lorsqu'il dit, dans une section consacrée aux *zindîqs* et prise du '*Oyoûn el-Mas'îl* du jurisconsulte Abou 'l-Léith⁽⁵⁾: « Les *zindîqs*

⁽¹⁾ Moḥammed ben Moḥammed ben Chihâb, surnommé Ibn el-Bezzâz «le fils du marchand de toile». Sur ses fetvas, cf. Hâdji-Khalifa, t. IV, p. 354, n° 8737.

⁽²⁾ Le pluriel *ملاحدة* désigne en général les hérétiques, mais plus particulièrement les Ismaéliens, Baténiens ou Assassins. Cf. Quatremère, *Histoire des Mongols*, t. I, p. 122, note 6.

⁽³⁾ Célèbre traité de jurisprudence hanéfite, par Borhân ed-dîn 'Ali ben Abi-Bekr el-Marghinânî, mort en 593 (1196).

⁽⁴⁾ *Et-Tedjnîs w'el-Mézîd*, sur lequel on peut consulter Hâdji-Khalifa, t. II, p. 206, n° 2467.

⁽⁵⁾ *Les sources des questions*, ouvrage de jurisprudence hanéfite de Naçr ben Moḥammed es-Samarqandî, mort en 375 (985), qui a écrit cet ouvrage en colla-

« peuvent être considérés de trois façons différentes. Le *zindiq* « peut être polythéiste d'origine, ou musulman converti au zindiqisme, ou tributaire (chrétien ou juif) converti à la même « secte. Dans le premier cas, on le laissera dans son polythéisme, « c'est-à-dire s'il est étranger, car en ce cas il est infidèle d'origine; dans le second cas, on lui offrira l'islam; s'il accepte, « tant mieux, sinon il sera mis à mort, car c'est un apostat; dans « le troisième cas, on le laissera dans son état, car les infidèles « ne forment qu'une seule communauté. » L'auteur a dit : On le laissera dans son polythéisme s'il est étranger, parce que le polythéiste de race arabe ne peut rester dans sa croyance; il n'y a pour lui que le choix entre l'islamisme et le sabre. Pour le second cas, c'est également clair, en ceci que le *zindiq* musulman ne diffère en rien de l'apostat au point de vue du traitement légal qui doit lui être appliqué, lorsqu'il ne fait pas de prosélytisme et ne s'efforce pas de troubler la religion qu'il suit extérieurement. Le premier doit absolument se repentir de bonne grâce et revenir sur ses opinions avant d'être châtié, tandis que le second est mis à mort, à l'exclusion du premier. Le jurisconsulte Abou 'l-Léïth a dit : « Si le magicien vient à résipiscence avant d'être pris, son repentir sera admis, et il ne « sera pas mis à mort; mais s'il vient à résipiscence après son « arrestation, son repentir ne sera pas admis. Il en est de même « pour le *zindiq* avéré et faisant des prosélytes. » Il y a dans ce cas une autre manière de voir qui est mentionnée par Hâfizh-eddîn el-Kerdérî dans ses *Fetvas* : « Le magicien ne sera pas « admis à résipiscence et sera mis à mort; le *zindiq*, suivant le « second *Iman* Abou-Youssouf⁽¹⁾, sera admis à résipiscence. » Par

boration avec Abou'l-Qâsim 'Abdallah ben Aḥmed el-Balkhî, mort en 319 (931). Cl. Ḥadji-Khalifa, t. IV, p. 292, n° 8480.

⁽¹⁾ Ya'qoub ben Ibrahim ben Ḥabîb el-Koufî, qui fut le premier grand-cadi de Bagdad sous Hâroun er-Rachîd et le continuateur d'Abou-Ḥanîfa, ce qui lui valut

ces derniers mots, l'auteur entend qu'on lui proposera de se repentir, ce qui indique qu'on acceptera ce repentir s'il se produit, c'est-à-dire qu'il interviendra un jugement prononçant la mise en liberté du repentant; il n'a pas voulu parler de l'acceptation de ce repentir par Dieu, car c'est là une chose dont nous n'avons nulle connaissance.

« L'auteur du *Kholâsèh* ⁽²⁾ dit ceci : « Dans le *Nawâzil* ⁽¹⁾, il est « porté que l'étrangleur et le magicien seront tous deux punis « de mort; ces deux sortes de coupables ont été rapprochés l'un « de l'autre parce qu'ils sont tous deux auteurs de désordres « sur la terre. S'ils se repentent avant qu'on se soit emparé « d'eux, leur repentir sera admis; sinon, il ne sera pas valable « et tous deux seront mis à mort comme on fait aux coupeurs « de route; de même pour le *zindîq* avéré et qui propage cette « secte. » Il ajoute : « Le communiste *الإباحي* sera traité de même, « et son repentir sera admis tout d'abord. L'imam 'Izz-ed-dîn el- « Kendî à Samarqand a donné un fetva dans ce sens; le khâqân « Ibrahim ben Moḥammed Toghmatch-Khân ⁽³⁾ a accepté cette « décision juridique et a fait mettre à mort cette sorte de gens. »

« Si vous m'objectez : Comment le *zindîq* peut-il être représenté comme avéré et faisant du prosélytisme, du moment qu'au sens légal de cette dénomination, il est considéré comme

le surnom de *second imam*, par allusion à celui de *grand imam* (el-imâm el-a'zham) sous lequel est connu le fondateur du rite hanéfite. Cf. Mas'ouûdi, *Prairies d'Or*, trad. Barbier de Meynard, t. VI, p. 295.

⁽¹⁾ Il est probablement question ici du *Kholâsat el-Fetâwâ* de Tâhir ben Ahmed el-Bokhârî, mort en 542 (1147). Cf. Hadji-Khalifa, t. III, p. 165, n° 4760.

⁽²⁾ Ouvrage du jurisconsulte Abou'l-Léith. Cf. Hadji-Khalifa, t. VI, p. 389, n° 14014.

⁽³⁾ Roi du Khitâi ou Tartarie, à qui Medjd-eddin Moḥammed ben 'Adnân a dédié son histoire du Turkestan ou Khitâi, traduite plus tard en ture par Moḥammed ben 'Alî Qouchî. Cf. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, v° TARIKH KHATAÏ; Hadji-Khalifa, t. II, p. 122, n° 2187; p. 127, n° 2209, et p. 143, n° 2297; Ch. Schéfer, *Trois chapitres du Khitay Namèh*, dans les *Mélanges orientaux*, p. 33.

dissimulant son infidélité? Je répondrai : Il n'y a point contradiction, car le *zindiq* orne de fausses couleurs son infidélité, et fait circuler sa croyance perverse en la présentant sous une forme saine; c'est en ce sens qu'il la dissimule; ce qui ne veut point dire qu'il ne prêche l'erreur et ne puisse pas être reconnu comme égaré. Si vous m'objectez encore ceci : Cependant le sens de ce que dit le savant Teftâzânî dans le *Talwîh*⁽¹⁾ « sans que ce soit de propos délibéré, sinon c'est un fou et il doit être soigné, ou bien un *zindiq* et il doit être mis à mort », n'est-il pas que celui-ci doit être exécuté par une sentence irrévocable? Je répondrai : Non, parce que le sens est : Qu'il soit tué s'il persévère dans le zindiqisme, mais cela n'a aucune importance dans ce passage.

« L'imam Ghazzâlî dit, dans son livre intitulé : *De la différence entre l'islamisme et le zendiqisme*⁽²⁾ :

ومن جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعى التصوف أنه قد بلغ حالة⁽³⁾ بينه وبين الله تعالى اسقطت عنه⁽⁴⁾ الصلوة وحل له شرب المسكر والمعاصي وأكل مال السلطان فهذا ممن لا شك في وجوب قتله وإن كان في الحكم بخلوده في النار نظراً⁽⁵⁾ وقتل مثل هذا أفضل من قتل مائة كافر إذ ضرره في الدين اعظم وينفتح

⁽¹⁾ *Et-talwîh fî kèchf haqâiq et-Tanqîh*, commentaire sur le *Tanqîh el-'Oçoûl* d'Obéidallah ben Mas'oud el-Mahboubi el-Bokhârî (Hadjî-Khalifa, t. II, p. 443, n° 3674).

⁽²⁾ التفرقة بين الإسلام والزندقة. Cet ouvrage n'est pas mentionné par Hadji-Khalifa, ni par Ibn-Khallikân, *Biogr. Dictionary*, t. II, p. 621 (biographie de Ghazzâlî). La bibliothèque de Sainte-Sophie, à Constantinople, en possède deux exemplaires, l'un coté n° 4810 (4) et l'autre n° 2200 (1, lisez : 2). Nous avons eu ce dernier entre les mains et avons relevé les variantes qu'il présente avec le passage cité dans le texte de Kémâl-pacha-Zâde (= K; Ghazzâlî = Gh).

⁽³⁾ Gh. حالة.

⁽⁴⁾ K. عند.

⁽⁵⁾ Manque dans K.

به باب من الإباحة لا ينسدّ وضرر هذا فوق ضرر من يقول بالإباحة مطلقاً فإنه يمتنع عن (1) الاصغاء إليه لظهور كفره وإما (2) هذا فيهدم (3) الشرع من الشرع ويؤمن أنه لم يرتكب إلا (4) تخصيص عموم إذ خصوص عموم (5) التكليفات لمن ليس له مثل درجته في الدين وربما يزعم أنه يلبس الدنيا ويفارق المعاصي بظاهرة وهو بباطنه بريء عنها وينداعى هذا إلى أن يدعى كلّ فاسقٍ مثل حاله فينكل (6) به عصاة (7) الشرع ۞

« Il faut ranger dans la même classe ce que prétendent certains faux çouffis, qu'ils atteignent une extase qui les rapproche de Dieu, telle qu'elle les dispense de la prière, et que l'usage des liqueurs fermentées, les péchés de toute espèce, l'accaparement des biens de l'État, leur sont choses permises; or il n'y a point de doute que de tels gens doivent être punis de mort, bien qu'il y ait quelque probabilité qu'ils demeureront éternellement dans l'enfer. Le meurtre d'un individu pareil est plus méritoire que de tuer cent infidèles, puisque le mal qu'il fait à la religion est plus grand et qu'il ouvre au communisme une porte qu'on ne saurait fermer. Le dommage qu'il cause est plus grand que celui fait par un homme qui professerait absolument le communisme, car on éviterait d'écouter ce dernier à cause du caractère bien visible de son infidélité, mais l'autre détruit la loi par des moyens légaux, et prétend qu'il ne commet pas de péchés, si ce n'est la spécialisation des termes généraux de la morale, puisque la spécialisation des devoirs généraux n'est faite que

(1) Gh. من.

(2) K. أما.

(3) K. يهدم.

(4) K. إلا فيه.

(5) Ces trois mots manquent dans Gh.

(6) K. وينكل.

(7) K. عصام.

pour ceux qui n'ont pas, comme lui, atteint un rang aussi élevé dans la connaissance de la religion. Souvent il prétend qu'il prend les dehors du monde et a l'air extérieurement de commettre des péchés, tandis qu'il en est innocent dans son for intérieur; cette prétention fait que tout libertin pourrait se vanter d'avoir atteint un degré égal au sien, et il relâche par là les liens de la loi. »

En résumé, pour Kémâl-pacha-zâdè, *zindiq* est, dans l'usage courant de la langue, un terme qui s'applique aux matérialistes, aux polythéistes et à ceux qui nient la sagesse de Dieu; et dans la langue du droit, il signifie celui qui cache son incrédulité sous les dehors de la vraie foi et qui admet la mission prophétique de Moïhammed et l'existence de Dieu; au point de vue pénal, s'il est musulman d'origine, le *zindiq* doit être condamné à la peine de mort, à moins qu'il ne se repente antérieurement aux poursuites; s'il est polythéiste, chrétien ou juif, il doit être relaxé. Mais il est visible que le savant Chéikh-ul-islam ne trouve dans le *zindiq* qu'un libre penseur, pratiquant extérieurement l'islamisme; son érudition incomplète ne lui a pas permis de bien voir que jusqu'à la fin du x^e siècle de notre ère, la secte que l'on comprenait sous cette dénomination se composait de gens attachés de cœur au manichéisme, bien que musulmans pour tout le monde.

Jusqu'à cette époque, il y avait à Bagdad des réunions où l'on discutait librement toutes les religions; on y voyait des infidèles, des zoroastriens, des matérialistes, des athées⁽¹⁾. Les vers *zindiqs* cités dans l'Aghânî⁽²⁾ sont clairement manichéens. Déjà, avant l'islamisme, il y avait eu des *zindiqs* et des maté-

⁽¹⁾ C'est un pieux théologien d'Espagne qui rapporte ce fait, mais Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, p. 341 (trad. par Chauvin), ne cite pas son auteur.

⁽²⁾ T. XIII, p. 74 et 76.

rialistes dans la tribu de Qoréïch, comme le magisme et les doctrines de Mazdak avaient été représentés chez Tamîm, le judaïsme et le christianisme chez Ghassân⁽¹⁾. Au XIII^e siècle, Dimachqî en signale encore dans les environs de Çafed en Palestine⁽²⁾. En Espagne, tout philosophe, tout astronome passait pour *zindîq*, qualification injurieuse qui restait attachée au nom du savant pendant toute sa vie⁽³⁾. Le khalife 'abbâside el-Mehdî fut un grand persécuteur des *zindîqs*⁽⁴⁾ et établit même un véritable office de l'inquisition dirigé contre eux et confié à 'Omar el-Kalwâdhî et plus tard à Moḥammed ben 'Îsâ Hamdawîhi, originaire de la Mésène (Maïsân)⁽⁵⁾. Cette persécution continua sous le règne d'El-Hâdî, son fils⁽⁶⁾. La secte disparut progressivement⁽⁷⁾, et il n'en resta que le nom qui avait servi à la désigner et qui fut appliqué à tort et à travers à des hérétiques dont les opinions n'avaient plus rien de commun avec les doctrines du manichéisme.

⁽¹⁾ Abou-Zéïd Ahmed ben Sahl el-Balkhî, *Kiâb el-bèd' wèt-târikh*, de ma copie, cahier VII, fol. 4 r^o.

⁽²⁾ Éd. Mehren, p. 200; trad., p. 278, note 1.

⁽³⁾ E. Renan, *Averrhoès et l'averrhoïsme*, p. 27, d'après Maqqarî cité par Gyangos, I, 141.

⁽⁴⁾ Cp. l'*Histoire d'Abou'l-Féda*, éd. de Constantinople, 1286, t. II, p. 10; *Kiâb el-'Oyoûn*, éd. de Goeje, p. 279; Ibn-Châkir, *Fawât el-Wafayât*, t. II, p. 280.

⁽⁵⁾ Tabari, t. III, 2^e fasc., p. 519-522.

⁽⁶⁾ Soyoûti, *Histoire des khalifes*, p. 282, cité par Dugat, *Histoire des philosophes*, p. 75.

⁽⁷⁾ Fihrist, t. I, p. 337.

LE
DIALECTE DE CHIRÂZ DANS SA'DÎ,

PAR

M. CL. HUART.

M. Browne, professeur à l'Université de Cambridge, a publié dans le journal de la *Royal Asiatic Society* ⁽¹⁾, entre autres documents relatifs à la poésie populaire des provinces persanes, le texte, suivi d'un commentaire philologique et de la traduction, d'un petit poème de Sa'di écrit en patois. Tel qu'il le donne, il l'a tiré d'un manuscrit moderne qui lui avait été envoyé de Constantinople; mais ce morceau figure déjà dans l'édition des *Kulliyât* publiée à Bombay, et une comparaison des deux versions n'aurait pas été inutile. Il nous a paru que ce curieux petit poème méritait une étude plus approfondie, et nous avons tenté d'en établir le texte par la comparaison critique de diverses sources.

Tout d'abord, en quel dialecte est-il écrit? Le commentateur turc de Hâfiz, Souûdi, à propos de quelques vers de ce dernier poète, l'appelle « langage particulier de la ville de Chîràz ⁽²⁾ ». On est en droit de se demander jusqu'à quel point cette attribution est exacte, et quels sont les motifs qui ont autorisé le commentateur à faire honneur de ces quelques vers au patois local du lieu de naissance de Hâfiz; avait-il rencontré dans ses lectures des exemples analogues, ou avait-il eu recours aux lu-

⁽¹⁾ *Some notes on the poetry of the persian dialects*, dans le numéro d'octobre 1895, p. 773 à p. 825.

⁽²⁾ شیرازة مخصوص بردیل. *Commentaire de Hâfiz*, éd. de Constantinople, 1250 de l'hég. t. III, p. 373. Comparez Browne, ouvrage cité, p. 802.

mières de quelque émigré iranien? Soûdî, avec une superbe négligence, a oublié de nous en informer. Je pense néanmoins, malgré son silence, que Soûdî a eu raison, car l'on trouve, dans l'édition du *Divân-i Elbisè*, de Maulânâ Nizâm-eddîn Maḥ-moùd Qârî de Yezd, publiée à Constantinople en 1303 de l'hégire par feu Mirzâ Ḥabîb el-Içfahânî, p. 39, une pièce donnée comme étant en dialecte de Chirâz; or, on y rencontre des points de rapprochement avec le texte de Ḥâfiz, tels que, par exemple, la conjonction *عر* pour *اگر* «si». Pour le chéikh de Kirmân qui a été le guide de M. Browne, les passages en question sont en patois loure de Chirâz et d'Içfahân⁽¹⁾. Appelons-le provisoirement dialecte de Chirâz, ce qui le distinguera de son voisin, le dialecte de Sîvènd⁽²⁾.

Pour établir le texte de Sa'di, on s'est servi des matériaux suivants :

1° Un ms. de la Bibliothèque nationale, supplément persan n° 817 (fonds Ducaurroy), fol. 183 r° et suivants. Ce ms. est en général d'une écriture très négligée; c'est une sorte de neskhi cursif peu élégant. Les premières pages paraissent anciennes, mais le reste du volume semble avoir été refait. Je le préfère au suivant à cause de la vocalisation du texte chirazien, qui me semble meilleure. Il est désigné dans cette étude par la lettre A.

2° Un ms. de la même bibliothèque, supplément persan n° 816 (également provenant du fonds Ducaurroy), fol. 274 r°

⁽¹⁾ Ouvrage cité, p. 773. «Which is the Pahlavi dialect», ajoute le correspondant iranien de M. Browne, ce que je ne saurais admettre, le pehlevi-musulman étant pour moi un groupe des dialectes du nord de la Perse, remarquable par la persistance de la racine *KAR* au lieu de *KUN* à l'aoriste du verbe «faire», et qui ne se rencontre pas dans les textes dits de Chirâz.

⁽²⁾ Cf. Huart, *Le dialecte persan de Sîvènd*, dans le *Journal asiatique*, mars-avril 1893, p. 241 et suiv; Edw. G. Browne, ouvr. cité, p. 776 et 786.

et suivants. Ce ms. est très ancien et de bonne apparence; malheureusement il y a beaucoup de corrections et de grattages. Il sera désigné par la lettre B.

3° L'édition lithographiée des *Kulliyât* de Bombay. Ce texte représente un manuscrit qui n'est pas trop mauvais. Il est désigné par la lettre C.

4° Les leçons qui ont été fournies par quatre autres mss. de la Bibliothèque nationale ne sont indiquées que pour être complet. Ces copies sont plus récentes que les deux premières A et B. Je les désigne de la façon suivante : D, ms. supplément persan n° 814, sans date, rapporté de Constantinople par Outrey au commencement du siècle : fol. 234 r° et suiv. ; E, suppl. persan n° 523, mauvais et incomplet : fol. 34 v° et suiv. ; F, ancien fonds persan n° 239 ; G, ancien fonds persan n° 238 (ms. de l'an 946 de l'hég.) : fol. 230 v° et suiv.

5° La lettre H indique les leçons d'un ancien manuscrit ayant appartenu à feu Mirza Habîb el-Içfahâni, dont j'ai perdu la trace lors du décès de son possesseur.

Dans les pages qui suivent, le texte en dialecte de Chîrâz est seul donné; les lettres A et P indiquent respectivement la traduction des vers arabes et persans.

POÈME TRILINGUE DE SA'DÎ.

A. Ô mon ami, la vraie direction est plus sûre et plus profitable, mais il n'y a que celui que Dieu guide qui en profite.

P. Les gens favorisés du destin écoutent les conseils, les sages acceptent les avis des pauvres eux-mêmes.



گُش اتهن⁽¹⁾ دار اغت خاطر نرنزت⁽²⁾
که تُخنی⁽³⁾ عاقلی ده بار اُننزت⁽⁴⁾

Écoute mon discours, si ta pensée n'en doit pas souffrir, car la parole d'un sage, il la pèse dix fois (avant de la prononcer).

A. Celui que tu crois faible, ne sois pas dur pour lui; celui que tu crois puissant, n'essaie pas de briser son pouvoir.

P. Que la fourmi prise sous le pied d'un chameau avait raison de dire : O toi qui est gros et fort, ne martyrise pas les faibles!

که منعم⁽⁵⁾ بی میر⁽⁶⁾ کول امج⁽⁷⁾ درویش
که وانش⁽⁸⁾ می نبی⁽⁹⁾ دنبل مرش⁽¹⁰⁾ نیش

Si tu es riche, ne trompe pas le pauvre par tes paroles; celui qui n'a pas d'abcès, ne lui plonge pas la lancette (inutilement dans le corps).

A. Ne cherche pas à diminuer celui qu'on respecte, car l'arc du destin ne lancerait pas joyeusement ses flèches.

P. Si tu le peux, panse les blessures; tant qu'une flèche ne t'a pas renversé, que sais-tu (qu'elle t'atteindra)?

(1) C اتخه, D امی, G اتهن. — گُش est une forme abrégée de گوش «oreille». تهی (précédé du pronom ۱) et تُخنی dans le second hémistiche sont deux formes dialectales pour «parole»; on peut supposer un intermédiaire تُخنی. Cf. Browne, *op. laud.*, p. 779, n° 37, où les deux exemples cités appartiennent précisément à ce vers.

(2) A نرنزت, C نرنزت, D نرنزت, E نرندت, G نرنرت, H نرنرت. Sur *dj* remplacé par *z*, cf. Browne, *ibid.* n° 21. — اغت est une contraction pour اغرت «si à toi».

(3) A حتی, C حختی, D تخنی, E حخی, G حخی.

(4) A اتنرت, C اتنرت, E ده بارا تینرت, H استنرت. — Ce mot équivaldrait à سنجیدن par application des règles 21 et 37 de Browne (voir ci-dessus, note 1) et par prosthèse d'un *l*.

(5) D, E, G کمنعم, Ce vers manque dans B.

(6) A میر, G بی میر, E میر, C میر, G میر.

(7) A امج, C امج, D امج, E et G امج, H امج.

(8) A کواتش, H آتش, E دانش, C et G کده مدعش.

(9) A می نسی, E میدقی, G واقی.

(10) C et H سش, G مرش بيش, E مزن.

بیات ای دهرِ دُئهر⁽¹⁾ تیراز ای بُشت⁽²⁾
 نه هم شی⁽³⁾ تیر نه⁽⁴⁾ کمان بوکش ای کُشت

Il faut à ce siècle vil une flèche dans ce dos; la flèche n'est même pas partie, elle est encore dans l'arc, celle qui tuerait celui-ci.

A. Agis poliment, reste debout, et ne tourne pas pour t'avancer; sois humble pour t'élever, et non orgueilleux, car tu t'en repentiras.

P. En effet, bien des fois déjà le ciel a tourné sur lui-même en donnant l'un et en retirant l'autre.

نه کت تغسیر وفق خواند اشته⁽⁵⁾ ابهشت
 بَسَمِ دِی که سوری ماند وپیده پید شت⁽⁶⁾

Ce n'est pas parce que tu auras étudié les commentaires du Qor'an et la jurisprudence que tu iras en paradis; j'ai vu souvent que le cavalier restait là où le piéton passait.

A. Que l'homme bien dirigé pardonne le mal à ceux qui sont égarés, et qu'il se moque, devant vous, de ceux qui lui disent des injures!

P. Moi, je n'ai jamais dit de mal de ceux qui sont tombés, car j'ai craint de tomber un jour à mon tour.

کمسکینی⁽⁷⁾ ادست وخذا تو⁽⁸⁾ بهریت⁽⁹⁾
 مخن شزدم⁽¹⁰⁾ تذان⁽¹¹⁾ چندانک⁽¹²⁾ بکریت

(1) A دوهدا, C دونرا, D دوهزا, E دهنا, H دواهت. Ce vers manque dans G.

(2) B et D ازی, C از, E اری, H ادی.

(3) A et B بهم شی, C نه هاش, E نه هشی, H بهم سی.

(4) C این نیرو نه, H جبرایه. Il faut نه pour le mètre, au lieu de آنه qu'ont en général les mss.

(5) A اشی, C اشته, D اشت, E سی. Ce vers manque dans G.

(6) A وپیده بد شت, H وینده بد ست, E وپیده بید شت, D وپید اشت, C وپیده بدشت.

(7) C مکنی, G کمسکینی.

(8) C وخذا تو, G وخذاوند تو, E دخذا تو, D وخذا تو.

(9) B بهریت, G مهربت, E بهریت.

(10) B مخر شتر دم, H مخن هر دم, G مخن سر دم, E شز دم. Browne lit دم pour «visage» et traduit: «ne lui ris pas à la face».

(11) A تذان, H تداق, G مدان, E ددان, D وان, C بدان.

(12) C خندا که, G چندا که, E چندان که, D خندانکه.

Si un pauvre te tend la main au nom de Dieu, ne ris pas au même moment qu'il pleure.

A. Tant que tu iras voir cette jeune personne, je te glorifierai; mais n'abuse pas de cette permission, car ton amie se fatiguerait.

P. Le bonheur diminue par de trop nombreuses visites; moins on se voit plus on se désire.

عزیزی کت هِن اش⁽¹⁾ هر دم مشو بِش⁽²⁾
که صحبت هم⁽³⁾ ملال آرت بِش از بِش

Un ami que tu as, ne va pas à chaque instant auprès de lui, car la conversation qui outrepassé les bornes fatigue.

A. Distingue ces pauvres qui désirent leur nourriture, et ne porte pas envie à un riche dont le pouvoir croît sans cesse.

P. Tandis qu'on te fait remarquer ce pouvoir et ce rang, vois le pied du paysan enfoncé dans la boue.

وچه تَرش رو شینه⁽⁴⁾ کم تَرغ خان نی⁽⁵⁾
تُدان⁽⁶⁾ مسکین⁽⁷⁾ خبر هِن کَش خه نان نی⁽⁸⁾

Écoute : pourquoi aurais-je un visage renfrogné, parce qu'il n'y a pas d'herbes sur la table? Ne penses-tu pas à ce pauvre qui n'a pas même de pain?

(1) B هر اش, C کتهن, D من اش, E هِن اش, H هر اش.

(2) A بِش, B مَدو بِش, C مَدو بِش, D مَدو بِش, E مَدو بِش, H مَدو بِش. بِش est ici pour بِش «devant, auprès», tandis que dans le second hémistiche il représente بِش «plus»; *bich ez bich*, comme qui dirait «tant et plus».

(3) H مَم, ce qui donnerait au verbe suivant le sens de «me fatiguerait».

(4) B هِن کت, C تَوکت, D تَوکت, E تَوکت, G تَوکت.

(5) A وجان نیست, B نیست, E et G ی, H وجان نیست.

(6) B et C تَران, D تَران, E تَران, G تَران, H تَران.

(7) A تَسکین, E تَسکین.

(8) A حَر من, E حَر من.

(9) A خونان نیست, B خونان نیست, D خونان نیست, E خونان نیست, G خونان نیست.

A. Il te faut des viandes rôties et par-dessus des confiseries; demande donc à l'affamé comment il trouve le pain sec.

P. Demande à celui dont les yeux versent des larmes de sang, à cause de la misère où il est réduit, s'il sait en quoi consiste son bonheur.

عَرِشْ نَانِ هَا جِنِ (1) از حلوا نُبَرِسْتِ (2)
نُنِ تِي (3) تَلَشْكَرِهِنِ كَتِ بَكُرِسْتِ

S'il a du pain, il ne s'enquiert pas de douceurs; le pain sec vaut la meilleure sucrerie à la rose lorsque tu as faim.

A. Ô toi qui es voluptueusement couché autour d'un *mangal* (brasero⁽⁵⁾), souviens-toi du bûcheron dans la large vallée.

P. Alors que le pauvre se tient à la porte, en mendiant un morceau de pain, tu grognes de n'avoir pas de poulet sur ta table.

چِه دَانْدِ (6) اِي كَشِ سِه سِجِ (7) خُورْدِسْتِ وَتَغْتِسْتِ (8)
كِه مَسْكِينِي (9) وَسِرْمَاگِسْنِه (10) خَفْتِسْتِ

Que sait-il, celui qui a mangé son repas et s'est enroulé (dans sa couverture pour dormir), qu'un pauvre s'est endormi, mourant de faim, au milieu de la froidure?

(1) A. جِنِ, C. چِه, D et G. جِه, E. حِي, H. جِز — هَا est un préfixe verbal analogue à celui du kurde, et جِنِ est l'indicatif d'un verbe qui signifie «se trouver»; cf. plus bas بَجْتِ *bidjit* «il se trouve».

(2) C. نُبَرِسْتِ, D. بَرِسْتِ, E. بَرِسْتِ, H. نَبِرْتِ. Le manuscrit de M. Browne a une mauvaise leçon.

(3) B. تِنِ تَهِي, D. تِنِ تَهِي, E. تِنِ تَهِي, H. تِنِ تَهِي.

(4) C. بَكُرِسْتِ, E. بَكُرِسْتِ, H. بَكُرِسْتِ.

(5) Cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, v^o منقل.

(6) B. چِدَانِكِ, E. حِدَانْدِ.

(7) A. نِجِ, B. سِجِ, C. بِجِ, D et E. نِجِ, F. بِجِ, G et H. نِجِ. M. Browne, dont j'ai suivi la leçon, lit سِجِ pour نِجِ.

(8) E omet و, F خَفْتِسْتِ, G حَفْتِسْتِ, H وَعَسْتِ. M. Browne, qui a une mauvaise leçon, écrit: «I cannot understand نَفْتِسْتِ.»

(9) G. چِمِكِي.

(10) A et H. كُشْتِه, E, F, G. كَشْتِه. Comparez *waschnegi* «Hunger», dans Houtum-Schindler, *die Parsen in Persien*, p. 67.

A. Pour l'amour de l'argent, si tu viens, tu prends la tête, et si tu laisses derrière toi un prisonnier, tu le regrettes.

P. Si tu as quelque intelligence dans la tête, ne thésaurise pas; si tu es un homme, donne, mange, et vêts-toi.

نوا که ⁽¹⁾ بیفته ⁽²⁾ از هنجار ورسته ⁽³⁾

بشیمان ⁽⁴⁾ کم نخوردم ⁽⁵⁾ توشه نسته

Il ne faut pas que, tombé hors de la ligne régulière, tu le regrettes en disant : « Je n'ai pas joui, et je n'ai plus les moyens de le faire. »

A. Tu as employé ta vie à amasser ta fortune; réfléchis, ô toi dont la vie se passe au milieu des dangers!

P. Celui-là a réussi dans les champs cultivés de la vie, qui a mangé une part de ses produits et a gardé le reste comme provision.

که بیسندت ⁽⁷⁾ که مه خز ⁽⁸⁾ غصه بکشتم ⁽⁹⁾

که کردم درد ⁽¹⁰⁾ بخورم ⁽¹¹⁾ یا بخشتم ⁽¹²⁾

Qui admettra qu'on puisse se créer des tracas à soi-même? Ce que j'ai amassé, j'en jouis ou je le donne.

(1) B et C توانکه, F توکه. — On trouve بوا dans l'expression بوا دی «il faudrait voir» employée par Hâfiz (M. Browne, *op. laud.*, p. 803).

(2) B سفتی, C بیضه, D et H بیفتی, F دنقسر.

(3) B ورسته, C وروسته; pour richte «cordeau», en parallèle avec hindjâr «fil à plomb».

(4) C et F بشیمان, C بشمان.

(5) B نخوردو, C نخوردام, H نخوردوام. — Le pronom affixe, dans ce mot, se rapporte au verbe suivant : کم نخورد «que je n'ai pas mangé (joui)», م توشه نسته «à moi provision n'est [plus]».

(6) B نسته, D بشته, H نشته.

(7) B نهندت, C می بیسندت, D بیسندت, E نهندت.

(8) B مو حواز, H مو خورد, F مو حدر, E مو خوار, D خوارو, C موخوار.

(9) E غصه نکشتم.

(10) B کرد.

(11) A بخورم, B نخورم, C وبخورم, D بخورم, E عزم, F وبخور, H وبخوردم.

(12) B بخشتم, E بجای بخشم.

A. Un beau visage cachant de laides pensées, c'est comme une lanterne sur le tombeau d'un Mazdéen.

P. Un faux dévôt ressemble au tombeau d'un Guèbre; l'intérieur est un corps corrompu, tandis que l'extérieur est tout musc et camphre.

کصوفی^(۱) نادنه^(۲) کند اش^(۳) جهه کو^(۴)
اکور جو منت^(۵) کش در به از تو

Un çoùfi ignorant lui fait dire : Merci ! tombe de juif, dont l'extérieur vaut mieux que l'intérieur.

A. Si tu fréquentes un jeune homme de bonne prestance et que l'on te dise : « Sois infidèle ! » ne dispute pas.

P. Ne va pas avec les gens vêtus de vêtements rapiécés, au soir et au milieu de la nuit; mais, si tu y vas, place sous ton aisselle la main des dispositions adroites.

چنان^(۷) تزدُم^(۸) دوت کت چو خه^(۹) واکند
که پاکش خورد^(۱۰) ادیک تی چه واکند

Cours à la suite de ceux qui te ressemblent. Il l'a entièrement mangé : que fera-t-il d'une marmite vide ?

A. Sois généreux, ô mon ami, et abstiens-toi de commettre des lésineries, car il est possible que les autres aient aussi un homme généreux.

(1) C زاهد.

(2) A نادله, B تادنه, C نازی.

(3) B کند اش, C کنه اش, D et F کندش.

(4) C مه کو, D وکو, F جهه کو, H جم کو.

(5) B اکور جو منت, C خدمت, D et F جو منت, H اکرد جو منت. — «juif» : comparer le kurde جهو ap. Socin, *Kurdische Sammlungen*, A, p. 294; Jaba-Justi, *Dictionnaire Kurde-Français*, p. 122 (la forme جو est donnée p. 119).

(6) B خبان.

(7) C et H تزدُم, F تزدوم.

(8) B جُون خُو, C چه خُو, D جُون خُو.

(9) C واکند, H ادکند.

(10) C خوردو.

P. Ne dis pas que les pauvres sont sans mérite; s'il y a un homme, sûrement il n'est pas en dehors d'eux.

نه احسان بکنه⁽¹⁾ واهروی⁽²⁾ اصولی
شَنَه⁽³⁾ میان هم بچیت⁽⁴⁾ صاحب قبولی

La charité, fais-la même à tout homme malhonnête; car au milieu de ces gens se trouve (peut-être) un homme honnête.

A. Le tailleur de Mossoul a fort bien dit un jour, lorsqu'on lui jeta par terre une quantité de drap : « Or donc, coupe-la. »

P. Il est facile de prononcer une parole toujours prête au bout de la langue, mais faites attention si ce mot peut être prononcé en tout lieu.

غراز مه⁽⁵⁾ میشنه واهرکس مگئی⁽⁶⁾ راز
که بچغی⁽⁷⁾ می بُری خهتر⁽⁸⁾ هُدْ⁽⁹⁾ انداز

Si tu veux bien m'écouter, ne dis pas ton secret à tout le monde, car alors tu couperais la pièce d'étoffe plus petite que la taille⁽¹⁰⁾.

A. Ne confie pas même à ton ami intime tes secrets cachés, de peur qu'il n'avertisse ta belle.

(1) D نکنی, F ونکنه, H یکنی.

(2) B واهزی, C باهروی, F وامردی.

(3) F سه. — شنه se décompose en ش, pronom se rapportant au verbe بچیت qui suit, et en la préposition نه انه « dans », spéciale au dialecte de Chirâz. Nous avons déjà vu, au troisième vers, l'expression تیر انه کمان « la flèche dans l'arc »; on en rencontre de fréquents exemples dans Boshâq : « C'est un Hindou » هندوقی هنی که مقامش انه ترکستانهین; « sur la table chaude » نه خوان گرم; « au bout de la nappe des Turcs »; اغر انه بای می روست « s'il a cru dans un jardin. »

(4) F تحت, H تحت.

(5) B et D غرامو, C عزیزمو, G غرازمو, H غرامو.

(6) B مکوی, C مکوی, D, F et G مکوی.

(7) B, C, F et H چچی, G کچمی; ce mot correspond à جامگی. L'auteur de la traduction interlinéaire utilisée par M. Browne ne l'a pas compris.

(8) D خهتر, G مهتر, H جهتر. — خه = که « petit », comme خده = کده dans le guébri de Yezd chez Justi, p. 384.

(9) C هدر, F واسر, H هر.

(10) C'est-à-dire ne livre pas les petits secrets du métier, tu perdras ton talent : allusion au tailleur cité dans le vers arabe qui précède celui-ci.

P. Ne te crois pas obligé de dévoiler à ton ami tous tes soucis; car si plus tard il devient ton ennemi, ce sera pour toi péril de mort.

تواز دشمن بترسی عاقل⁽¹⁾ از دوست
که عتّ⁽²⁾ دشمن بپوت ات⁽³⁾ دست⁽⁴⁾ پوست

Toi, tu crains ton ennemi, mais le sage craint plutôt son ami; car si celui-ci devient ton ennemi, il ne te laissera pas volontiers la peau sur le dos.

A. Une voix intérieure me disait : « Ne plaisante jamais, si tu ne peux supporter la familiarité des plaisanteries ».

P. Quel bon mot que celui de cet enfant à un ami facétieux : « Ne jette pas le feu dans une botte de roseaux ! »

کدک می دی⁽⁵⁾ کش ایرو وا⁽⁶⁾ جونی گفت
مزم طس⁽⁷⁾ کت قلاشی⁽⁸⁾ نتون⁽⁹⁾ اشغفت

J'ai vu un enfant qui un jour disait à un jeune homme : « Ne me jette pas le bassin, puisque tu ne peux entendre des paroles libres. »

A. Si, après ma mort, cette poésie te plaît, prie Dieu d'illuminer le tombeau de Sa'di.

P. Qu'arriverait-il si un homme vertueux priait pour les pauvres (en récitant le verset de la miséricorde)?

(1) A عاقل, B corrigé en عاقل, C et F عاقل, H عاقل.

(2) C عز, F عز, H عز.

(3) A جیوت, D omet, F جیوت, G جیوت, H جیوت.

(4) A سر کند (résultat d'un grattage et d'une correction), B نیست, C نیست, D بسبب دوست, H سر بکند, G بسبب, F از سر بکند.

(5) B کرمی دی, H کرمی دی, E کرمی دی, D et F کرمی دی, G کرمی دی.

(6) A ایروا, B ایروا, C et E ایروا, D ایروا, F ایروا.

(7) C کس. — Comparez مزش au second vers. طس doit correspondre à طشت ou طست.

(8) C قلاشی, E قلاشی.

(9) B, C et F اشغفت, E نتوان گفت, H نتوان اشغفت. Cf. آشنغفت en guébri de Yezd, *l. c.*, p. 386.

Moi dont les pensées, mes filles, ont une si belle forme, comment pourrais-je aimer une jeune vierge?

Je serai satisfait de mon enfant parce que je ne me suis pas attaché aux enfants d'autrui.

که خیرت بُوت⁽¹⁾ ازی معنی⁽²⁾ کِت اَشْنُغْت⁽³⁾
بِگئی رِجَت و سَعْدِی بَا کِشْ⁽⁴⁾ اِی⁽⁵⁾ کُفْت

Puissent les pensées que tu viens d'entendre t'être profitables! Dis :
« Miséricorde pour Sa'dî qui les a énoncées! »

(1) E et G بُود, F جو.

(2) B, D, E et F اِیْنِ مَعْنِی, C اَزِیْمَعْنِی, H اِیْنِ مَعْنِی.

(3) C اَشْنُغْت, F et H اَشْنُغْت, E کِرْت سَنْغْت, G اَسْنُغْت.

(4) C et H بَاکِشْ.

(5) B, D et F اِیْنِ.

LA POÉSIE POPULAIRE

DES TURCS OSMANLIS,

PAR

M. KUNOS.

On connaissait fort peu la poésie populaire des Turcs Osmanlis. On ignorait à peu près l'existence même de leur poésie populaire, de leur folklore. Leurs productions littéraires qui ont été publiées, parlaient une langue artificiellement composée, avec force mélange de mots arabes et persans, une langue à laquelle la population rurale ne comprend rien. C'est dans cette langue dite « littéraire » qu'on a écrit les *Charkis*, que l'on considérait à tort comme les chants populaires des Turcs.

Tout récemment encore, une revue orientale, paraissant à Vienne, publiait de ces *Charkis*, en les présentant comme des fleurs des champs, provenant des plaines d'Anatolie. Or, leur langue et leur facture dénotaient la plume d'hommes de lettres. Il en est de même pour les contes populaires. Ceux qu'on y offrait comme contes du peuple turc n'étaient que des *hikiayets* d'origine arabe ou persane, analogues aux contes des *Mille et une Nuits* et traduits dans un langage turc plus ou moins populaire.

Et, de même que la langue littéraire turque, saturée de mots et de formes arabes et persans, diffère de la langue populaire exempte de mots étrangers, de même les produits littéraires turcs diffèrent du tout au tout de ces morceaux poétiques qui sont les manifestations de la vie intellectuelle du peuple. La différence porte sur la forme aussi bien que sur les pensées.

Les études sur la poésie populaire turque, auxquelles je me suis livré pendant un certain nombre d'années au milieu des populations ottomanes d'Europe et d'Asie, ont abouti à des résultats importants.

Je constatai d'abord que, à côté de la langue littéraire, artificiellement composée, il existait une langue turque vulgaire, qui se distingue par une grande abondance de vocables, par des formes de syntaxe fort développées et qui se prêtent aux images et expressions poétiques tout comme les langues populaires des nations européennes. Cette langue dite *Kaba turktchè* (turc populaire), si dédaignée par les Osmanlis instruits, rend à merveille les nuances les plus subtiles de la poésie et possède des formes d'une naïveté adorable pour les sentiments et les pensées. Elle offre une variété étonnante de dialectes, de synonymes, d'expressions poétiques qui ont été négligées par les auteurs des vocabulaires turcs. L'excellent dictionnaire de M. Barbier de Meynard en a recueilli une partie pour les arracher à l'oubli.

Point n'est besoin d'insister, ici, sur la haute importance que ces trésors du vocabulaire turc peuvent avoir pour la philologie turque. Chose étrange, parmi les nombreux idiomes de la race turco-tartare, c'est précisément celui des Osmanlis que la science laisse de côté, bien que ce peuple ait vécu, pendant des siècles, près de nous. L'éminent philologue russe M. Radloff, qui a étudié tant d'idiomes, a négligé cet idiome vulgaire, et M. le professeur Vambéry a recherché plutôt les vestiges des anciens Turcs.

Ce fut avec une vive curiosité que j'abordai l'étude de la langue vulgaire turque de nos jours, car je m'en promettais des trésors folkloristiques cachés dans ses nombreux dialectes. Nous savons maintenant que le peuple turc parle, tant en Europe qu'en Asie, une foule de dialectes précieux pour la phi-

lologie; leur étude comparée m'a révélé, surtout en Anatolie, une structure similaire à celle des monuments linguistiques des Seldjouks et des Djagataïs. Quelques-uns de ces dialectes, d'un caractère phonétique particulier, dénotent des tribus qui ont dû appartenir à des races lointaines et ont dû se confondre plus tard avec les Osmanlis, fait qui est attesté par des particularités phonétiques qui diffèrent souvent tout à fait de celles des autres dialectes. On n'a même pas besoin de parcourir l'Anatolie pour se rendre compte de l'importance philologique de ces dialectes. A Stamboul même, le dialecte local présente une foule de vocables qui diffèrent d'une manière frappante de la langue dite « littéraire ».

Les écrivains turcs modernes, et surtout les jeunes écrivains, n'affectent plus de dédaigner la langue vulgaire. Le réveil du sentiment national a fait revivre la langue nationale, qui se reconstitue en remontant aux sources de l'idiome populaire. Les différentes couches superposées de la nation, qui reprend conscience d'elle-même, se pénètrent grâce à cette nouvelle langue littéraire que le peuple commence à reconnaître sienne, à mesure qu'il y discerne ses vocables et ses formes particulières.

Au point de vue du folklore, la langue vulgaire turque n'est pas moins importante, car elle offre des spécimens pour toutes les formes de la poésie et elle s'élève, à cet égard encore, au niveau des idiomes populaires européens; elle est même supérieure à quelques-uns d'entre eux.

La poésie lyrique est représentée par les *turkus*, chants dont le sujet varie à l'infini; par les quatrains, *rouba'yi*, qui expriment une idée complète renfermée en quatre vers; par les strophes dites *ma'ni*, et enfin par les chants qui glorifient la vie militaire et l'existence aventureuse des voleurs de grand chemin.

La poésie épique est représentée par les *machals* ou *macals*,

contes de fées et de sorcières qui diffèrent, par la forme et le sujet du récit, des *hikiayets* lesquels n'existent pas dans le peuple; enfin les *bilmedjas* sont des contes à charades, en prose, en langage rythmique ou rimé.

L'élément du *drame* existe également dans la vie du peuple turc; nous y rencontrons d'abord le *karagueuz*, où les rôles sont tenus par des figures en crin de chameau peintes de différentes couleurs; nous avons ensuite le drame populaire, dit *orta oyounou*, qui ressemble aux mystères bibliques des Européens, et qui est même supérieur à ces derniers par la variété de l'action.

Les soupirs des jeunes amoureux ne rappellent en rien les désirs sensuels et parfois pervers qui s'épanchent dans les *charķis* littéraires. Les *turķus* expriment les passions de l'âme humaine, et le caractère oriental y éclate dans l'ardeur méridionale des sentiments et dans le coloris des expressions. L'empreinte de la religion se laisse rarement deviner dans cette poésie. Il en est de même pour les chants militaires et les vers qui glorifient le brigandage, et dans lesquels les personnages et l'action rappellent les récits romanesques analogues composés en Europe.

Ces *turķus* populaires diffèrent aussi par la forme des *charķis* de la littérature. Ici, c'est la versification à mesures, empruntée aux Arabes; là, c'est le rythme. Les mélodies reflètent la même différence. Le rythme, qui domine non seulement dans les poésies des Turco-tartares, mais dans celles de toutes les races ouralo-altaïques, se retrouve aussi dans les chants populaires des Osmanlis. Les vers comportent huit, onze ou treize syllabes, coupées en deux ou trois cadences; la rime et l'allitération y jouent le même rôle que dans les chants hongrois.

Le *ma'ni*, ce quatrain à rimes accouplées, paraît être la forme la plus antique du chant populaire; le mot *ma'ni* signifie « sens, signification », et l'expression *ma'ni dtmak* (lancer le mani) veut

dire « faire la cour ». Dans les beaux jours de printemps, lorsque des centaines de kaïks envahissent la Corne d'or, la jeunesse se porte en foule dans la vallée de *Kia'at-hanè* et lance les *ma'ni*, ces jolis petits vers qui offrent et sollicitent l'amour.

Une curieuse catégorie de chants, celle des *Bektchis*, se distingue par la verve et l'humeur populaire. Ce sont les gardes de nuit des divers quartiers qui, pendant le Ramazân, se promènent tambour battant dans leur quartier, et s'arrêtent devant chaque maison pour demander, dans une plaisante chanson, le *bagchich* qui leur est dû. Le sujet se rapporte toujours aux faits locaux et est émaillé d'images poétiques.

Parmi les poésies épiques, nous relevons d'abord les *machals*, ces ravissants contes populaires que les savants appellent ironiquement *Kodja Kareuma challareu* (contes de vieilles femmes). Ces contes ne sont nullement similaires aux contes arabes et persans dont on peut faire remonter l'origine aux Indes. Les sujets des contes populaires ottomans se rapprochent plutôt des contes européens, mais tous semblent dériver d'une source primordiale commune. Il va sans dire que les rois couronnés des contes européens coiffent ici le turban, que les héros sont chaussés de pantoufles, et que les vierges arrachées aux cavernes des monstres sont des filles de sultan qui viennent se jeter dans les bras de leurs libérateurs.

Les familles turques passent les longues soirées d'hiver couchées autours des *tandours* (poêles oblongs) pour écouter ces contes débités par les femmes âgées. C'est dans ces contes que le peuple turc parle son langage le plus musical et excelle par un tour plein de naïveté et de grâce. La conteuse emploie des locutions archaïques, des proverbes et des expressions empruntées au passé de la race; les fées bonnes ou méchantes, les *pèris* les *dives*, les *djadis*, les *ejderahs* (dragons), les *erenler* dirigent les destinées des fils et filles de sultans, les changent en diffé-

rentes formes d'animaux, tantôt pour les punir, tantôt pour les dérober à leurs persécuteurs, les font agir et lutter et conduisent l'action avec une animation qui ne se ralentit jamais.

Il y a aussi les *turkulu machals*, c'est-à-dire des contes coupés par des chansons, des récits agrémentés de jolies mélodies recueillies dans les biographies fort répandues d'Achi, Eumene, Keven, Garib et Kieuroglu, ces fameux trouvères de l'Asie Mineure, qui furent en même temps des héros et qui subirent mille vicissitudes avant d'obtenir la main de leur sultane.

Pour ce qui concerne le drame, on connaît assez le *Karagueuz*, ce divertissement de la fête de Ramazân; l'*Orta-oyounou*, le cirque du peuple turc, est aujourd'hui une rareté.

Quoi qu'on puisse penser de l'origine de ces divertissements, il est certain que leur forme actuelle est le produit de la vie turque, et que la bonne humeur qui y déborde sort de l'âme populaire. C'est vrai surtout de l'*Orta-oyounou*, qui est exempt des grossièretés du *Karagueuz*, et dont l'action coordonnée aurait pu servir de point de départ à des œuvres dramatiques vraiment originales. Les circonstances n'ont pas favorisé ce développement qui eût été naturel, et malheureusement l'art dramatique turc contemporain s'est inspiré de la comédie française, qu'il a simplement traduite ou imitée.

Telle est l'esquisse très sommaire des différentes formes du *folklore* turc, qui ne saurait manquer d'intéresser les ethnographes orientalistes aussi bien que la philologie comparée. Le travail de plusieurs années que j'ai consacré à recueillir ces trésors serait amplement récompensé, si le monde savant voulait bien prendre acte de l'existence de ce *folklore* dont les trésors ont été publiés récemment par l'Académie hongroise des sciences.

LES
HACHWIA ET NABITA,

PAR
G. VAN VLOTEN.

I

L'Islam, après le triomphe du Prophète, était une théocratie dont le code, le Qorān, contenait les germes et d'un dogme et d'un système de loi et d'un système politique. L'histoire de l'Islam, c'est le développement de ces trois systèmes dans ce qu'on appelle l'orthodoxie.

Depuis le règne du troisième successeur du Prophète, la question politique, celle de l'imamat, ne cessa de préoccuper les musulmans. Elle fut résolue par la chute des Omayyades, dans ce sens que l'imām devait être élu par la communauté musulmane, dont le choix se limiterait à la tribu de Qoraïche. Cette résolution détacha du tronc commun les deux branches des légitimistes (*chia*) et des républicains (*khâridjia*).

Le développement du système de loi comme celui du dogme commence déjà sous les Omayyades. Les Médinois, dont la tentative de regagner de l'influence sur la direction des affaires avait abouti à une défaite complète, se plongèrent avec ardeur dans l'étude de la tradition. De la bouche des anciens compagnons, ils recueillirent pieusement les décisions du Prophète et de ses premiers successeurs. L'œuvre des Médinois était juridique non moins qu'historique. Leur idéal était le régime passé des premiers khalifes, la théocratie d'Abou Bekr et d'Omar; ils ne concevaient le salut qu'en déviant aussi peu que possible de leur manière d'agir dans toutes les circonstances de la vie

privée et publique. C'est là ce qu'ils appelèrent la *Sonna*, la tradition (*mos, usus*) prophétique. Or pour connaître la *Sonna*, l'étude du *Hadith*, l'ensemble des traditions (*relata*) reçues de la bouche du Prophète était indispensable. Dans la suite, nous nommerons *traditionnistes* tous ceux qui, sans que leur demeure soit limitée à Médine, partageaient le travail et la manière de penser des Médinois. Ce nom est sanctionné d'ailleurs par les auteurs arabes qui les nomment *ashāb (ahl) al-hadith*⁽¹⁾. Le khalifat des Abbasides après celui des Omayyades avait été comme une victoire posthume du parti médinois. Il signifia le retour à la théocratie ou, comme on disait alors, le rétablissement de la *Sonna* de la tradition prophétique.

Mais le khalifat abbaside signifia en même temps le triomphe des races assujetties qui, converties à l'Islam, avaient, sous les Omayyades, tâché en vain d'être reconnues les égales de la race arabe dominante. La nivellation des races étant désormais un fait accompli et la langue arabe étant devenue la langue dominante d'une grande partie du monde antique, il naquit avec un mouvement commercial et littéraire toujours croissant cet esprit cosmopolitique qui, en contraste avec le conservatisme des Médinois, prédisposait à la spéculation indépendante, à la pensée libre et individuelle.

Il semble que l'étude du droit même s'en ressentit jusqu'à un certain degré, puisque, à côté de l'école de droit traditionnelle de Médine, nous voyons dans l'Iraq se développer l'école dite *spéculative* d'Abou Hanifa, laquelle, selon l'expression de M. Goldziher, ne s'appuie pas seulement sur l'autorité de la tradition orale ou écrite (*Qorān* et *Hadith*), mais aussi sur les

⁽¹⁾ Sur les *ashāb al-hadith*, cf. Chahrastani, *Kit. al-milal wan-nihal*, p. 160; *Fihrist*, p. 225 et suiv.; Ibn Qotaïba, *Maārif*, p. 251 et suiv.; et les auteurs cités par Goldziher, *Zahiriten*, p. 3. Sur la définition de *sonna* et de *hadith*, cf. le même, *Muhammed. Studien*, p. 11 et suiv.

déductions que tire de ces deux sources incontestables l'opinion personnelle soit du juge, soit du jurisconsulte. M. Goldziher, dans son ouvrage sur les *Zâhiria*, nous a peint la lutte des *ultra's* du traditionnisme contre l'admission du *ray* (la spéculation) et du *qiâs* (la déduction) dans l'étude du droit. Nous voyons cette lutte se terminer par une espèce de compromis, qui, à côté des systèmes plus ou moins médiateurs de Châféi et de Malik, admit dans l'orthodoxie les systèmes opposés d'Abou Hanifa et d'Ibn Hanbal. On expliqua cette diversité par la parole du Prophète : *ikhtilâfo ommati rahmah* « la diversité de mon peuple est une grâce ».

II

Le développement du dogme est non moins compliqué que celui du système de droit orthodoxe. Mais si, ici, prévalut une tendance à la diversité, là c'est plutôt la tendance à l'unité (selon l'expression du Prophète : *lâ jadjtamio ommati alâ dhalâlah* « mon peuple ne s'unira pas dans une erreur ») qui prédomine.

La question du libre arbitre s'était présentée déjà sous les Omayyades. La fin de cette dynastie vit naître aussi la question du rapport entre la foi et les œuvres. Puis survint l'évolution scientifique, sous le khalifat des Abbasides, qui modifia de fond en comble les vues de l'époque. Des idées qui jusqu'alors avaient été conçues dans des cercles épars étaient traitées systématiquement dans les écoles des *motakallim*. Il ne s'agit plus de quelques idées, mais il s'agit de systèmes. De l'étude de la philosophie grecque et de la logique d'Aristote d'un côté, de l'autre des disputes entre les musulmans et les adhérents des autres religions, naquit le *kalâm*. Le *kalâm* était dans la théologie ce que, dans l'étude du droit, était le *ray*, c'est-à-dire une tendance à se confier à la spéculation individuelle non moins qu'à la révélation et à la tradition du Prophète. En admettant que la

divinité n'avait pas le pouvoir d'effectuer ce qui était en opposition avec la raison, les *motakallim's* se posaient en juges au-dessus de la révélation, et l'on trouve au *kalām* un côté naturaliste aussi bien qu'un côté spiritualiste et religieux. Ceux qui, sans quitter le terrain de l'Islam, ont tâché de mettre en harmonie l'idée d'un Dieu personnel et celle d'un système raisonnable de l'Univers, étaient les *motazilites*. Malgré la diversité et le cachet personnel des systèmes des Motazilites, tous s'unissent à la conception d'un Dieu unique, sans attributs éternels, et dont le caractère est la justice plutôt que l'omnipotence. Ce système inclut le libre arbitre de l'homme et il exclut l'éternité de la parole de Dieu, c'est-à-dire du *Qorān*. Les Motazilites se sont nommés de préférence *ahl al-adl wat-taūhīd*, c'est-à-dire les partisans de la justice et de l'unité de Dieu. Sous le khalifat de Mamoun et de ses successeurs, les Motazilites, protégés par la cour et favorisés par les grands qui partageaient leur opinion, ne se sont pas doutés de représenter la *Sonna*, la tradition prophétique, et la *Djamāa*, la communauté musulmane. Or ceci était une erreur, quoiqu'une erreur pardonnable.

Au point de vue de la majorité, les Motazilites ne représentaient pas la communauté musulmane. Ils étaient une sorte d'aristocratie intellectuelle qui avait un grand mépris pour les opinions de la foule et dont la manière de penser et de raisonner, la méthode déductive, était en opposition vive avec celle des partisans de la tradition, qui n'avaient pas pris part aux études philosophiques.

Les Motazilites appréciaient sans doute l'œuvre des traditionnistes, ils étudiaient la tradition et ils contribuaient pour leur part à la livrer à la postérité. Mais ils étaient enclins à l'utiliser plutôt qu'à la considérer comme une autorité infailible et ils ne ménagèrent pas à son égard une juste critique. Les traditionnistes, de leur côté, ne partageaient pas les spé-

culations des *motakallim* dont le côté faible, c'est-à-dire la subjectivité, ne leur échappa point. Ils étaient choqués aussi par la légèreté avec laquelle aucuns des adeptes du motazilitisme se soustrayaient aux commandements et aux pratiques de la religion. Sans tenir compte des nuances, on peut dire en résumant que le monde musulman du temps des premiers khalifes abbassides était divisé en deux camps : d'un côté, les traditionnistes et le peuple; de l'autre, la cour et une aristocratie intellectuelle qui étaient les Motazilites.

La lutte commença lorsque le motazilitisme se posa comme orthodoxie. On sait que le dogme de la création du Qorān fut déclaré dogme d'État et qu'on fit passer un examen rigoureux à plusieurs des traditionnistes. Ces examens, dont quelques-uns nous ont été conservés, sont d'un grand intérêt historique. Si on prouvait aux partisans de la tradition, par la raison pure, que le Qorān ne pouvait être éternel, ils ne répondaient que par ces mots : « Le Qorān est la parole d'Allah! » Ou bien ils coupaient la discussion par la phrase : « Je ne suis pas *motakallim* ». D'autres professaient un anthropomorphisme grossier. Prenant à la lettre le Qorān et la tradition, ils se représentaient Allah avec des mains, des pieds, etc.; ils croyaient qu'au jour de la résurrection Allah tournerait le cœur des hommes *entre deux doigts* et qu'il se montrerait sous une forme visible à ses serviteurs⁽¹⁾.

III

Avant de continuer l'exposition de la lutte des deux partis, traditionnistes et motazilites, je dois faire la remarque que les

⁽¹⁾ Tab. III, 1121, 1347, Djahiz, *Cod. Mus. Brit.*, Or. 3138, fol. 125 v°. La dissertation de M. Patton (*Ahmed ibn Hanbal and the mihna*, Leyde, 1897) et les articles de M. Schreiner (*Beitr. z. Gesch. d. theol. Bewegungen im Islam*, dans *Zeitschr. d. D. M. G.*, LII, 463 et suiv., 513 et suiv.; LIII, 51 et suiv.) ayant paru après la rédaction de ce discours, je regrette de n'avoir pu en faire usage comme il convenait.

auteurs arabes ont plus ou moins favorisé la fiction que le dogme orthodoxe, loin de s'être développé historiquement, a existé dès le commencement, et qu'en conséquence les systèmes qu'il a supplantés (*in casu* celui des Motazilites) étaient des innovations et des hérésies. Les auteurs européens, dont je ne citerai que MM. Dozy et Houtsma, ont très bien reconnu que c'est, au contraire, aux Motazilites qu'appartient la priorité et que le dogme traditionnel est, pour ainsi dire, le contre-coup de la doctrine des Motazilites. Mais on s'étonne en voyant ces mêmes auteurs adopter la fiction des Arabes et confondre traditionnisme et orthodoxie. Par cette confusion, ils n'ont pu faire ressortir le fait que les idées de ceux qui s'opposaient aux Motazilites étaient, au point de vue de l'orthodoxie, au moins aussi schismatiques que celles des Motazilites, et que la dogmatique d'Al-Achari n'a pas été l'adaptation du dogme orthodoxe à la méthode des *motakallim*⁽¹⁾, mais, comme nous allons le prouver, la fusion de deux systèmes opposés, d'un système motazilite et d'un système anti-motazilite.

Commençons par nommer une secte qui semble avoir joué un rôle remarquable dans la lutte des deux partis : ce sont les *hachwîa*, *hachawîa* ou *ahl al-hachw*⁽²⁾. Ce nom est donné par Moqaddasi comme épithète des traditionnistes représentés dans son temps par les sectateurs de Ibn Hanbal⁽³⁾. Chez Ibn Haukal, les Malékites au Maroc sont appelés *hachwîa sonnîa*. Les habitants de Perse, selon le même auteur, sont pour la plupart *hachwîa*; mais, dans le droit, ils sont traditionnistes. Beaucoup d'habitants d'Adherbaïdjân suivaient le *mazhab* de la tradition

⁽¹⁾ Houtsma, dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2^e éd. p. 373. Spitta, *Zur Geschichte Abul-Hasan al-Ascharis*, p. 50 et suiv.

⁽²⁾ V. de Goeje, in *Gloss.*, *Geogr.* et Dozy, *Suppl.* in v^o Houtsma, *De strijd over het dogma*, p. 126.

⁽³⁾ *Bibl. Geogr.*, III, p. 38.

et la doctrine du *hachw*. Les habitants de Kachân aussi sont partisans du *hachw*⁽¹⁾. Chez Masoudi, les *hachwia* et *ahl-al-hadith* (traditionnistes) sont nommés en opposition avec les Motazila dans le passage suivant : « Djafar ibn Mobachir était un des docteurs motazilites; son père Hasan ibn al-Mobachir, au contraire, était traditionniste et un des chefs des *hachwia*⁽²⁾. » Enfin on lit dans le commentaire de Sobki sur les Oçoul de Ibn Hâdjib⁽³⁾ : « Les *hachwia* sont un parti qui s'est égaré du droit chemin; ils expliquent les vers du Qorân selon leur sens textuel en déclarant que c'est là la vraie signification. »

Il est clair que dans tous ces passages le nom *hachwia* dénote des traditionnistes. Citons encore Chahrastani, qui dit : « Bon nombre d'*ultra*-chiïtes et bon nombre de *hachwia*, partisans de la tradition, ont professé l'anthropomorphisme⁽⁴⁾. » Cet auteur nous apprend aussi que Al-Achari s'opposa à un grand nombre de *hachwia* qui admettaient l'éternité des paroles et des lettres mêmes du Qorân, en distinguant entre la parole divine qui est éternelle et les paroles de la révélation qui sont créées. Chahrastani nomme ensuite trois de leurs docteurs qui professaient un anthropomorphisme extravagant en s'appuyant sur les traditions. C'étaient Kahmas, Ahmed al-Hodjaimi et Modhar⁽⁵⁾. Ces passages ont mené M. Houtsma à dériver le mot *hachwia* de *hachw* infin. de *hachâ* « farcir », de sorte que *hachw* serait le contraire du *ta'til* = *κένωσις*, la privation des attributs divins qu'on reprochait aux Motazilites. Sans nier la possibilité de cette interprétation, j'avoue que j'aime mieux dériver le mot *hachwia* de *hachw* dans le sens de « bas peuple », *vulgus* « vul-

(1) *Bibl. Geogr.*, II, p. 65, 207, 250, 259.

(2) *Prairies d'or*, II, p. 124.

(3) *Dictionary of technical terms*, et Chafadji, in v° حشوية.

(4) *Al-milal wannihal*, p. 76.

(5) *Ibid.*, p. 68.

gaire ». Les Motazila auraient donné le nom *hachwîa* ou *vulgaristes* aux traditionnistes qui sympathisaient avec le peuple et en partageaient les conceptions anthropomorphiques⁽¹⁾. Quoi qu'il en soit, il est évident que, avant la propagation du système de Al-Achari⁽²⁾, les vues des *hachwîa* étaient répandues sur une bonne partie du territoire musulman.

Je dois citer maintenant un autre passage de Chahrastani dans lequel il est question des *hachwîa*, quoique leur nom ne s'y trouve point. Il dit : « Après que les Motazilites et les *motakallim* avaient publié leurs systèmes, beaucoup de nos devanciers (*salaf*) avançaient dans l'interprétation verbale et tombaient dans l'anthropomorphisme. Ceux qui ne voulaient ni de l'interprétation allégorique (des Motazilites), ni de l'interprétation verbale (des *hachwîa*) étaient : Malik ibn Anas, Ahmed ibn Hanbal, Sofyân at-Thaûri, Daûd Ispahani et les leurs, jusqu'au temps de Abdallah ibn Saïd al-Kollâbi, Abul Abbâs al Qalânisi et al-Harîth al-Mohâsibi, qui tous étaient parmi nos devanciers (*salaf*) qui se sont occupés de la science du *kalâm*. »

On voit le souci qu'a Chahrastani de prouver que de tout temps il y a eu des partisans de la tradition qui, sans donner dans l'anthropomorphisme, se sont opposés au spiritualisme des Motazilites. J'ai déjà dit mon opinion sur cette manière de voir. Les traditionnistes cités, excepté les trois derniers, dont nous parlerons tout à l'heure, ne se sont pas occupés de la dogmatique⁽³⁾.

⁽¹⁾ Cf. Ibn Qotaïba, *Mokhtalif al-hadîth* (cod. Leid.), p. 97. وقد لقبهم بالحشوية والنابتة والمجبرة وربما قالوا الجبرية وسموهم الغناء والغشور et les passages de Djahiz cités ci-après, p. [13] 111.

⁽²⁾ *Al milal-wan-nihal*, p. 65, cf. *ibid.*, p. 9 et suiv.

⁽³⁾ Il est vrai qu'à Ahmed ibn Hanbal on attribue un ouvrage contre les Djahmia (qui niaient les attributs divins), mais sa lettre au khalife Motawakkil a pour but de faire défendre les discussions au sujet du Qorân. Voir Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, p. 155 et suiv. Sur l'opposition des traditionnistes contre le *Kalâm*, voir aussi Spitta, *op. cit.*, p. 53 et suiv.

De l'imam Malik la décision assez négative est devenue célèbre : « Lefait qu'Allah est assis sur le trône est connu, l'explication n'en est pas connue, le croire est un devoir, l'explorer hérésie. » Quant à l'imam Ibn Hanbal, on sait qu'il était anthropomorphiste⁽¹⁾.

Mais le fait qui nous intéresse le plus n'est pas l'opinion des imams, c'est que dans le passage que je viens de citer Chahrastani nomme trois traditionnistes qui s'étaient occupés aussi du *kalām*, c'est-à-dire Aboul Abbas al-Qalānisi, Harith al-Mohāsibi et Abdallah ibn-Saïd al-Kollābi. En effet, si nous pouvions confirmer ce fait, nous aurions prouvé que le traditionnisme s'était occupé du *kalām* avant Al-Achari. Je n'ai rien trouvé sur Aboul Abbas al-Qalānisi. Sur al-Mohāsibi on peut consulter Ibn Khalikān, n° 151⁽²⁾. C'était un antagoniste des Motazilites. Il s'attira la haine d'Ibn Hanbal parce qu'il s'occupait de *kalām*; il mourut dans l'année 243 H. Quant à Abdallah ibn Saïd al-Kollābi, c'est le même personnage qui ailleurs est nommé soit Ibn Kollāb, soit Abdallah ibn Saïd (ou Mohammed) ibn Kollāb al-Basri, le chef des Kollābia⁽³⁾. Chahrastani le compte parmi les partisans des attributs (صفتية) et parmi ceux de la prédestination (جبرية). Le fait est qu'il a écrit deux livres sur lesdites questions et un troisième contre les Motazilites. Quant à l'éternité du Qorān, il aurait prétendu que la parole de Dieu c'est Dieu lui-même (*Fihrist*). Dans le Tād̄j on lit : « Abdallah ibn Saïd ibn Kollāb tamimite de Basra était *motakallim*, chef de la secte orthodoxe des Kollābia, dans le temps de Mamoun; il se disputait souvent avec les Motazilites; il mourut après l'année 240

⁽¹⁾ Sur l'anthropomorphisme d'Ibn Hanbal et de ses sectateurs, voir Patton, p. 187 et suiv.; Goldziher, *Zahriten*, p. 133; Schreiner, *Z. D. M. G.*, LII, p. 535 et suiv.

⁽²⁾ Voir aussi Schreiner, *l. c.*, p. 514.

⁽³⁾ Moschtābih, in *v°* كلاب; cf. *Tād̄j*, in *v°* كلاب; Chahrastani, p. 20, 60, 65; *Maq-rizi khitāt*, II, 358-359; *Mafatih al olüm*, p. 27; *Moqaddasi*, p. 37; *Fihrist*, p. 180; *Lob al-lobāb*, in *v°* كلابي.

de l'hégire. Il devait le sobriquet Ibn Kollāb (fils du harpon) à sa ténacité dans la dispute. » L'information la plus intéressante qui s'attache à Ibn Kollāb, c'est que, selon le *Fihrist*, lui et son parti étaient nommés *nābita al-hachwīa*, ce qui veut dire « les jeunes des *hachwīa* » ou, si l'on veut, les *néo-hachwīa*. Ce nom semble expliquer la position de Ibn Kollāb dans la lutte du dogme. Les *hachwīa* se sont opposés au parti dominant dans la question des attributs, mais leur opposition était plutôt passive; ils ne quittaient pas le terrain de la tradition, ils exagéraient seulement l'interprétation verbale des textes. Les *nābita* ou *néo-hachwīa* se sont occupés aussi du *kalām*, ils ont lu les livres des Motazilites, et ils s'opposent à ceux-ci sur toute la ligne de leur système.

IV

Pour mieux connaître les vues des *Nābita*, nous ferons usage de l'écrit d'un auteur contemporain et même compatriote de Ibn Kollāb, du célèbre docteur motazilite de Basra, Amr ibn Bahr al-Djahiz. Parmi une collection de traités de Djahiz conservée à la bibliothèque de Damād-Ibrahim, à Constantinople, il s'en trouve un intitulé *Risāla li-abi-l-Walīd Mohammed ibn Ahmed ibn abi-Doād fin-nābita*⁽¹⁾. Ce traité, dont nous donnons le texte

⁽¹⁾ Ce traité, un des plus beaux spécimens de l'éloquence arabe, est mentionné dans le *Tādij*, in *v*° نبت où on lit : « Les *nawābit* sont une partie des *hachwīa*, ils sont nommés ainsi parce qu'ils ont introduit dans l'Islam des innovations étranges. Notre chaïkh dit : Djahiz a écrit sur eux un traité dans lequel il les combine avec les Rāfidhites. » Dans le *Tanbih* de Masoudi (cf. *Gloss.*) les *nābita* sont toujours combinés avec les *hachwīa*. Il semble que plus tard ces deux noms dénotent le même parti. Il n'est question dans le *Tanbih* que des vues politiques des *nābita* qui s'étaient déclarés contre le droit divin (نص) et en faveur de l'imamat par élection (اختيار) des khalifes (*Bibliot. Geogr.*, VII, 232, 273, 337). Il résulte d'un passage du *Tanbih* (*ibid.*, 337) que sur la question de l'imamat les ultra's du traditionnisme étaient en désaccord avec les *nābita*. Sur le caractère démocratique de ce parti, voir plus bas, p. [13] 111.

Djahiz ne dit jamais نابتة الحشوية; pour le singulier il emploie نابتة; pour le pluriel نوابت ou نابتة.

à la fin de ce discours, commence par un aperçu de l'histoire du khalifat jusqu'à l'avènement des Omayyades. Le règne de Moawia marque la fin de l'ère prophétique inaugurée par Abou Bekr. Le khalifat devint un empire séculier. Le premier acte d'apostasie fut l'adoption de Ziyâd par Moawia; quant à l'exécution de Hodjr ibn Adi, la cession à Amr de l'impôt de l'Égypte, la nomination de mauvais gouverneurs, etc., c'étaient des actes blâmables sans doute, mais qui ne rentrent pas dans la catégorie des actes défendus par le texte sacré. Moawia était un usurpateur, et l'on sait que beaucoup de gens ont été déclarés incrédules pour l'avoir reconnu comme khalife. « Ces gens, ainsi continue Djahiz, ces gens sont surpassés par les *nābita* et les innovateurs de notre temps qui disent : Ne maudissez pas Moawia, il a été parmi les *compagnons* (لصحابه), et le maudire c'est une innovation (*bid'a*); celui qui le hait agit contre la *sonnah*. »

Mais toutes les hérésies des Omayyades sont nulles à côté de celles des *nābita*, parmi lesquelles il faut compter le *teschbih* (l'anthropomorphisme) et le *tedjwir* (l'attribution à Allah des mauvaises actions comme des bonnes).

Les opinions sur le *qadar* « prédestination » avaient toujours varié. Aucuns avaient dit : Tout est prédestiné, sauf les mauvaises actions; mais personne, jusqu'à l'apparition de ces *nābita*, n'avait osé dire qu'Allah punit les fils parce que leurs pères l'avaient offensé, et personne n'a osé dire que la foi et l'incrédulité sont innées dans l'homme comme la vue et la cécité. Quant à l'anthropomorphisme, aucuns avaient déclaré qu'Allah était invisible; d'autres qui ne voulaient pas du *teschbih* disaient : Il est visible sans qu'on puisse dire comment (*bilā kaif*); jusqu'à l'apparition de ces *nābita* et *rāfidha* qui lui prêtèrent une forme et un corps et déclarèrent incrédules ceux qui ne voulaient pas définir le *comment*. Ces gens nièrent aussi que le Qorân fût une chose créée, quoique toujours on avait fait usage

à l'égard du Qorān des termes qui renferment l'idée de faire, comme *احداث فصل انزل قدر جعل صنع*; ils condamnèrent le mot *خلق* pour la seule raison qu'ils ne l'avaient pas rencontré auparavant.

Nous n'allons pas épuiser tout le contenu du traité de Djahiz; l'analyse que je viens d'en donner suffira à faire connaître les vues des *nābita*. Or personne ne niera, je crois, le rapport qui existe entre les *nābita* auxquels s'adresse Djahiz, et les *nābita al-hachwīa*, sectateurs selon le *Fihrist*, de Ibn Kollāb. Les idées attaquées par Djahiz il n'y a aucun doute que son contemporain et compatriote Ibn Kollāb ne les ait prêchées.

Mais ce fait, si on veut bien l'admettre, n'inclut pas que les Kollābia aient été les seuls *nābita* attaqués par Djahiz. Il paraît que dans les écoles mêmes des *motakallim* des voix se sont élevées contre les théories des Motazilites et que, de l'autre côté, dans le camp des traditionnistes, on s'est appliqué à l'étude du *kalām* et aux livres des Motazilites. C'est là la naissance des sectes intermédiaires comme les Dhirāria du côté des Motazila, les Naddjāria, les Bekria du côté des traditionnistes, des sectes qui, sans partager l'aversion des *ultra's* du traditionnisme pour la spéculation théologique, se sont opposés aux Motazilites. Ces sectes ont, comme les Kollābia, formé un lien entre le traditionnisme et le *kalām*, et, ce qui est plus, ils ont rétabli en même temps le lien entre le peuple et la théologie, lien qui avait été rompu par le motazilitisme.

Dans maints passages des livres de Djahiz qui sont à ma disposition, il est fait allusion à ce changement dans les vues de l'époque : « Que de gens y a-t-il (ainsi s'adresse-t-il au grand-*qadhi* ibn Abi Doād) qui débattent les questions [de théologie]! Ne voit-on pas les Bekria, les *Djabaria*, les Fadhlia et les Chamiria, enfin tout ce qu'il y a de plus méprisable aux yeux des Motazilites, exploiter leurs savants et leurs grands docteurs,

étudier leurs livres et se servir dans tout de leurs expressions? De sorte que leurs jeunes croient maintenant les égaux. Les *nābita* aujourd'hui prêchent l'anthropomorphisme à la manière des Rafida, et ils se font petits (?) pour apprendre des Motazilités. Leur nombre se multiplie, leur opposition est véhémement, la foule leur obéit et le vulgaire (*hachw*) leur voue ses sympathies. Mais vous les dominez par deux choses : l'attraction qu'a pour eux le pouvoir du khalife et la peur qu'ils en ont. Or la victoire finale est à ceux qui craignent Dieu⁽¹⁾. »

Rien n'exaspère Djahiz comme ce rapprochement de la foule et des idées de ses antagonistes. Et s'il nie la compétence du peuple dans les hautes questions de théologie, c'est pour lui refuser ensuite de s'en remettre par ce qu'on appelle le *taqlid* « investiture » aux vues des ennemis du motazilitisme⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Cod. Mus. Britt. Or. 3138*, fol. 128 v°, 129 r°. وما أكثر من يجيب في المسائل وقد رايت البكريّة والجبريّة والغضاليّة والشمريّة وانهم لاحقر عند المعتزلة فما (ما *cod.*) زالوا يقتبسون (يسبقون *cod.*) من علمائهم ويستمدون من كبارهم ويدرسون كتبهم ويأخذون الغاظم في جميع امورهم حتى رايت نشأتهم (شيتهم *cod.*) ونابتهم (ونابتهم *cod.*) يدعون انهم اكفاء ويجمع بينهم في البلاد والناجئة اليوم في التشبيه به مع الرافضة وهم دائنون في التعلم (التعلم *cod.*) من المعتزلة عددهم (عددهم *cod.*) كثير ونصبهم شديد والعوام معهم والشو *Ibid.*, — يطيعهم الا ان معك امران (*sic*) السلطان وميلهم اليه وخوفهم منه والعاقبة للمتقين ان متكلى الحشوية والناجئة قد صار لهم مناظرة اصحابنا وبقرائة كتبنا بعض fol. 122 v° وخطا¹ 127 r° *Ibid.* — الغطنت كما كتبت لك رغبة بك عن اقدارهم وضنا بالحكمة عن اعثارهم وكفى بالتشبيه قبحا وهو قول يعتم¹ 155 r° *Ibid.* — الناجئة وقول الرافضة تشبيه مصرح وكفر مجلج اليهود واخوانهم من الرافضة وشياطينهم من المشبهة والحشوية الناجئة وهو بعد متفرق في الناس.

⁽²⁾ *Cod. Mus. Britt. Or. 3138*, 172 v° وباب آخر يجهله العوام ويخبط فيه للشو ولا تشعير بسرها ولا موضع دابها ومتى جرى سببه او ظهر شيء منه تسنمت اعلاها وركبت حومته فالكلام في الله وفي التشبيه والوعد والوعيد لانها قد عجزت عن دعوى الفتيا ولا تتهافت فيها ولا تتسع (*sic*) فيما لا يعرف منها ولا تستوحش من الكلام في التعديل (التعدييد *cod.*) والتجوير (والتجوير *cod.*) ولا يفرغ (*sic*) من الكلام في الاختيار والطبايع (*sic*) وحجى القار وكلها

Ce qui semble caractériser l'époque de Djahiz, c'est que l'opposition entre *kalām* et traditionnisme perd de son intensité et qu'à sa place on trouve l'opposition entre les Motazilites d'un côté, les *motakallim* anti-motazilites de l'autre. Dès lors, le motazilitisme devait perdre sa position prépondérante dans les hauts cercles du khalifat. Les khalifes abbasides, qui jusqu'alors avaient protégé le motazilitisme, cédaient au mouvement populaire. Le coup d'État tenté contre le khalife abbaside Wathiq par le petit-fils d'un des anciens *naqtbs*⁽¹⁾ montra que la dynastie était en danger. Les sympathies du peuple pour Moawia, le fondateur de la dynastie maudite⁽²⁾, est une autre preuve du danger que courut la dynastie abbaside. Motadhid, qui avait voulu renouveler l'édit de Mamoun défendant de louer Moawia en public et de lui donner la préférence sur aucun des compagnons du Prophète, dut abandonner son projet de peur de soulever la population. Tout cela nous explique l'attitude du khalife Motawakkil, qui défendit les discussions publiques sur toute l'étendue du khalifat et montra des dispositions sérieuses pour apaiser la foule⁽³⁾.

واما قولهم ان معنا 128 r — *Ibid.*, 128 r — جرى سببه من دقيق الكلام وجليله في الله تعالى العامة والعباد والفقهاء واصحاب الحديث وليس معهم الا اصحاب الاضواء ومن يباخذ دينه من ادل الرجال فاي صاحب هو يترك الله ابعده من الجماعة من الراضة وهم في هذا المعنى اشقاؤهم واولياؤهم لان ما خالفوه فيه صغير في جنب ما وافقوه فيه والذين سموهم اصحاب الاضواء هم المتكلمون والمصلحون والمستصلحون والمميزون واصحاب الحديث والعوام هم الذين يتقلدون ولا يحصلون ولا يتتخرون والتقليد مرغوب عنه (عليه *cod.*) في حجة العقل منهى عنه في القران قد عكسوا الامور كما ترى ونقضوا العادات الخ.

(1) Dozy, *Islamisme*, p. 157. Patton, p. 116.

(2) Sur ce sujet, comparer aussi Moqaddasi p. 126, 364. Goldziher, *Muham. Stud.*, II, 46, 99 (1).

(3) Tab. III. 1412 Yaqoubi II, 592 sur les vues personnelles de Motawakkil, voir Patton, p. 130 et suiv.

V

Nous savons par les notices des géographes que les *hachwia*, les anthropomorphistes partisans de la tradition, qui n'avaient pas voulu transiger avec le *kalām* n'avaient pas encore disparu au x^e siècle de notre ère. Comme dans le droit les Zahiria, les *hachwia* se sont maintenus après que la majorité avait déjà fait la paix avec le *kalām* et nous en trouvons des restes au Maroc, en Perse, à Kachān et en Adherbaïdjan. Beaucoup de Hanbalia partageaient les sentiments des *hachwia*⁽¹⁾.

Le nom *nābita* ne se rencontre plus chez les géographes du x^e siècle. Ce nom général a fait place à celui de plusieurs sectes nées de l'opposition des *nābita* contre les Motazilites. Hormis les Naddjāria et les Kollābia nommés parmi les Motazila par Moqaddasi, cet auteur fait encore mention des Acharia, des Sālimia et des Karrāmia⁽²⁾.

Quant aux Acharia, on trouve dans le *khītat* de Maqrizi la notice intéressante que Al-Achari, après avoir abandonné la doctrine des Motazilites, a suivi le chemin de Abou Mohammed Abdallah ibn Mohammed ibn Saïd ibn Kollāb⁽³⁾ et, selon Moqaddasi, les Kollābia auraient été supplantés par les Acharia⁽⁴⁾. « La vérité dans ce qui regarde le système de Al-Achari, dit Maqrizi, c'est qu'il a suivi une voie intermédiaire entre la négation (excessive) qui était le *mazhab* des Motazilites et l'affirmation excessive qui caractérisait les anthropomorphistes (*modjassima*). » Il est évident que Al-Achari n'a pas établi la paix

⁽¹⁾ Chez Moqaddasi, les *ashāb al-hadīth* sont les Hanbalia. Or, selon le même auteur, on nomme Hachwia les *ashāb al-hadīth*. *Bibl. Géogr.*, III, p. 37, 38.

⁽²⁾ *Ibid.*

⁽³⁾ *Khītat*, II, p. 358 et suiv.

⁽⁴⁾ *Bibl. Géogr.*, III, p. 39.

entre *kalām* et traditionnisme (orthodoxie) comme on a dit généralement, puisque déjà du temps de Djahiz les adversaires des Motazila ont commencé à s'occuper du *kalām*⁽¹⁾, mais il a tâché de trouver le terme moyen des deux systèmes dogmatiques opposés des *motakallim* motazilites et antimotazilites⁽²⁾.

Il me reste à dire quelques mots sur les deux autres sectes mentionnées par Moqaddasi : les Sālīmia et les Karrāmīa. Les Sālīmia ont prêché l'anthropomorphisme à la manière des *hachwīa*, mais — et voilà un élément nouveau — ils inclinaient aussi vers le mysticisme et ils reconnaissaient comme prophète l'ecstatique Hallādīj⁽³⁾. Les Karrāmīa dérivent directement des *nābita* attaqués par Djahiz. En effet, on trouve chez eux l'anthropomorphisme exagéré, l'éternité du Qorān, la prédestination presque illimitée et une grande bienveillance à l'égard de Moawia et des Omayyades⁽⁴⁾. A ces éléments que nous connaissons s'en joignent deux autres : le *fiqh* et la mystique. Les Karrāmīa étaient, comme dit Moqaddasi (*l. l.*), un *mazhab fiqhi* autant que *kalāmi*; leur fondateur Mohammed ibn Karrām ibn Irāq ibn Hizāba Abou Abdallah as-Sidjīstāni⁽⁵⁾ était *imām* des deux écoles de droit de Chafei et d'Abou Hanifa⁽⁶⁾. Au x^e siècle de notre ère, les Karrāmīa sont parmi les sectes les plus répandues de l'Orient. Au Sidjīstān, en Syrie, au Khorassan, à Bagdād, partout on trouvait leurs *khāneqah's* ou couvents⁽⁷⁾. Ce cénobitisme des

⁽¹⁾ Aux personnages nommés par Chahrastani (v. ci-dessus p. [9] 107) il faut ajouter Abou Ali al-Karābīsi. Patton, p. 32; Schreiner, p. 535.

⁽²⁾ Sur ce sujet, cf. aussi la lettre d'Aboul-Qasim Nasr ibn Nasr chez Spitta, *op. cit.*, p. 105 et suiv.

⁽³⁾ Chahrastani (*Haarbrücker*), II, p. 417; Moqaddasi, *l. l.*, p. 126. Le ms. de Leyde 335, f. 102 r^o et suiv., donne des notices très intéressantes sur les Sālīmia.

⁽⁴⁾ Chahrastani, *Al-mīlāl wan-nīhal*, p. 85.

⁽⁵⁾ Ibn Karrām mourut selon Maqrīsi, *l. l.*, II, 357, en 256 H., selon Dhahabi *mizān* en 255 H. et selon le Mochtabih en 357 (l. 257?).

⁽⁶⁾ Maqrīzi, *l. l.*

⁽⁷⁾ Voir les passages cités. *Gloss. Geogr.*, in v^o ۴۷۵.

Karrāmīa nous fait supposer que, comme celle des Sālīmīa, leur doctrine ait contenu des éléments mystiques; l'exposition de la doctrine et de l'histoire de cette secte serait d'ailleurs digne de l'attention de quelque savant orientaliste. Les auteurs musulmans, comme Chahrastāni, accusent de vulgarité et de grossièreté la doctrine des Karrāmīa⁽¹⁾ et l'Islam orthodoxe a opté pour le dogme de Al-Achari, dont l'union au système de droit et à la mystique appartient à une autre période. Mais la popularité des Karrāmīa, qui dans un seul système ont embrassé le dogme, le *fiqh* et peut-être aussi la mystique, fait déjà entrevoir la nécessité de la même unité établie par Ghazzali dans le système musulman orthodoxe.

APPENDICE.

TRAITÉ DE DJAHIZ SUR LES NĀBITA.

(EXTRAIT DU MANUSCRIT DAMĀD-IBRAHIM 949 DE CONSTANTINOPLE.)

رسالة لابن عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الى ابن الوليد محمد بن احمد

ابن ابي دواد في النابتة

بسم الله الرحمن الرحيم

اطال الله بقاءك واتمّ نعمته عليك وكرامته لك اعلم ارشد الله امرك ان هذه
الامة قد صارت بعد اسلامها والخروج من جاهليتها الى طبقات متغاوتة ومنازل
مختلفة فالطبقة الاولى عصر النبي صلعم وابي بكر وعمر رضيهما وست سنين من
خلافة عثمان رضي الله عنه كانوا على التوحيد الصحيح والاخلاص المخلص مع الالفه

⁽¹⁾ *Al-milal wannihal*, p. 79.

واجتماع الكلمة على الكتاب والسنة وليس هناك عمل قبيح ولا بدعة فاحشة ولا نزع يد من طاعة ولا حسد ولا غلّ ولا تأوّل حتى كان الذى كان من قتل عثمان رضه وما انتهك منه ومن خبطهم آياه بالسلاح وبيع بطنه بالحراب وبرى اوداجه بالمشاقص وشدخ هامنة بالجمد مع كفه عن البسط ونهيه عن الامتناع مع تعريفه لهم قبل ذلك من كم وجه يجوز قتل من شهد الشهادة وصلّى القبلة واكل الذبيحة ومع ضرب نسائه بحضرتة وانحام الرجال على حرمتة مع اتقاء نائلة بنت الغرافصة عنه بيدها حتى اطنوا اصبعين من اصابعها وقد كسفت عن قناعها ورفعت عن ذيلها ليكون ذلك ردعا لهم وكاسرا من غريهم مع وطئهم في اضلاعه بعد موته والقائهم على المزبلة جسده مجردا بعد تحبه وفي الجزرة التي جعلها رسول الله صلعم كفوًا لبناته واياماه وعقائله بعد السبّ والتعطيش والحصر الشديد والمنع من القوت مع احتجاجه عليهم وانحامه لهم ومع اجتماعهم على ان دم الفاسق حرام كدم المؤمن الا من ارتدّ بعد اسلام او زنا بعد احصان او قتل مؤمنا على عمد او رجل عدا على الناس بسيفه فكان في امتناعهم منه عطية ومع اجتماعهم على ان لا يقتل من هذه الامة مؤلّ (مولى cod.) ولا يجهز منها على جريح ثم مع ذلك كله ذمروا عليه وعلى ازواجه وحرمة وهو جالس في محرابه ومعصفه يلوح في حجره لن يرى ان موحدًا تقدّم على قتل من كان في مثل صفتة وحاله لا جرم لقد احتلبوا به دما لا تطير رغوته ولا تسكن فورته ولا يموت نائره ولا يكلّ طالبه وكيف يضيع الله دم وليه والمنتقم له وما سمعنا بدم بعد دم يحيى بن زكريّا عمّ غلا غليانه وقتل سافحه وادرك بطائلته وبلغ كل محبته كدمه رحمة الله عليه ۞ ولقد كان لهم في اخذه وفي اقامته للناس والاقتصاص منه وفي بيع ما ظهر من رباعه وحدائقه وسائر امواله (اقواله cod.) وفي حبسه بما بقى عليه وفي طمسه حتى لا يحس بذكوره ما يغنيهم عن قتله ان كان قد ركب كملًا قدفوه به وادعوه عليه ۞ وهذا كله محضرة جلّة المهاجرين والسلف المتقدمين (المقدمين cod.) والانصار

والتابعين ولكن الناس كانوا على طبقات مختلفة ومراتب متباينة من قاتل ومن شاد على عضده ومن خاذل عن نصرته والعاجز ناصر بارادته ومطيع بحسن نيته وانما الشك منا فيه وفي خاذله ومن اراد عزله والاستبدال به فاما قاتله والمعين على دمه والمريد (s. p.) لذلك منه فضلال لا شك فيهم ومراق لا امتراء في حكمهم على ان (addidi) هذا لم يعد منهم الخجور اما على سوء تاويل واما على تجمد للشقاء ثم ما زالت الغنى متصلة والحروب مترادفة كحرب الجمل وكوفائع صغين وكيوم النهروان وقبل ذلك يوم الزابوقة وفيه اسر ابن حنيف (ابو حنيفة. cod.) وقتل حكيم بن جبلة الى ان قتل اشغاه (اشغاهها. cod.) على بن ابي طالب رضوان الله عليه فاسعده الله بالشهادة واوجب لقاتله النار واللعنة الى ان كان من اعتزال الحسن عم الحروب وتخلى الامور عند انتشار احبابه وما راي من الخلل في عسكرة وما عرف من اختلافهم على ابيه وكثرة تلوثهم عليه فعندها استوى معوية على الملك واستبد على بغيّة الشورى وعلى جماعة المسلمين من الانصار والمهاجرين في العام الذى سمّوه عام الجماعة وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبريّة وغلبة والعام الذى تحوّلت فيه الامامة ملكا كسروياً وللخلافه غصباً (عصنا. cod.) قيصرياً ولم يعد ذلك اجمع الضلال والغسق ثم ما زالت معاصيه من جنس ما حكينا وعلى منازل ما رتبنا حتى ردّ قضية رسول الله صلعم ردّاً مكشوفاً ومجد حكمة محمداً ظاهراً في ولد الفراش وما يجب للعاهر مع اجتماع الامة ان سمّية لم تكن لابي سغين فراشا وانه انما كان بها عاهراً فخرج بذلك من حكم الجّار الى حكم الكفّار وليس قتل حجر بن عدى وإطعام عمرو بن العاص خراج مصر وبيعة يزيد للخليع والاستيثار بالغى واختيار الولاة على الهوى وتعطيل الحدود بالشفاعة والقرابة من جنس محمد (حد. cod.) الاحكام المنصوصة والشرائع المشهورة والسنن المنصوبة وسواء في باب ما يستحقّ من الاكفار محمد الكتاب وردّ السنة اذ كانت السنة في شهرة الكتاب وظهوره الا ان احدها اعظم وعقاب الآخرة عليه اشدّ ۞ فهذه اول كفره كانت من الامة ثم لم تكن الا فيمن يدعى

امانتها والخلافة عليها على ان كثيرا من اهل ذلك العصر قد كُفروا بترك
 اكفاره. وقد اربت عليهم نابنة عصرنا ومبتدعة دهرنا فقالت لا تسبوه فان له
 محبة وسب معوية بدعة ومن يبغضه فقد خالف السنة فزعجت ان من السنة
 ترك البراءة ممن محمد السنة ثم الذي كان من يزيد ابنه ومن عاله واهل
 نصرته ثم غزو مكة ورمي الكعبة واستباحة المدينة وقتل الحسين عم في اكثر اهل
 بينه (منته. cod.) مصابيح الظلام واوتاد الاسلام بعد الذي اعطى من نفسه من
 تغريق اتباعه والرجوع الى دارة وحرمه او الذهاب في الارض حتى لا يحس به
 او المقام حيث امر به فابوا الا قتله والنزول على حكمهم وسواء قتل نفسه بيده
 او اسلمها الى عدوة وخير فيها من لا يبرد غليله الا بشرب دمه فاحسبوا
 قتله ليس بكفر واطاحة المدينة وهتك الحرمه ليس بحجة كيف تقول في رمي الكعبة
 وهدم البيت الحرام وقبلة المسلمين فان قلتم ليس ذلك ارادوا بل اما ارادوا
 المتحرز به والمتحصن بحيطانه اما كان في حق البيت وحرمه ان يحصروه فيه الى
 ان يعطى بيده وى شىء بقى من رجل قد اخذت عليه الارض الا موضع قدمه
 واحسب ما رووا عليه من الاشعار التى قولها شرك والتمثيل بها كفر وشيئا
 مصنوعا كيف تصنع بنقر القضيب بين ثنيتى الحسين عم وجل بنات رسول الله
 صلعم حواسر على الاقتاب العارية والابل الصعاب والكشف عن عورة على بن
 الحسين عند الشك في بلوغه على انهم ان وجدوه وقد انبت قتلوه وان لم
 يكن انبت جلوه كما يصنع امير جيش المسلمين بذرارى المشركين وكيف تقول
 في قول عبيد الله بن زياد لاختوته وخاصته دعوني اقتله فانه بقية هذا النسل
 فاحسم به هذا القرن واميت به هذا الداء واقطع به هذه المادّة خبّرونا على
 ما تدلّ هذه القسوة وهذه الغلظة بعد ان شفوا انفسهم بقتلهم ونالوا ما
 احبوا فيهم اتدلّ على نصب وسوء رأى وحقد وبغضاء ونفاق وعلى يقين
 مدخول وايمان ممزوج ام تدلّ على الاخلاص وعلى حبّ النبى صلعم والحفظ له
 وعلى براءة الساحة وحمّة السريرة فان كان على ما وصفنا لا يعدو الفسق

والضلال وذلك ادنى منازلهم فالغاسق ملعون ومن نهى عن لعن الملعون فلعون *
 وزعمت نابتة عصرنا ومبتدعة دهرنا ان سب ولاة السوء فتنة ولعن الجورة بدعة
 وان كانوا ياخذون السمى بالسمى والوئى بالوئى والقريب بالقريب واخافوا الاولياء
 وآمنوا الاعداء وحكموا بالشفاعة والهوى واطهار القدرة والنهائون بالامّة والتمع
 للرعيّة وانهم (sic) في غير مداراة ولا تقية وان عدا ذلك الى الكفر وجاوز الضلال
 الى المحمد فذاك اضلّ لمن كفّ عن شتمهم والبراءة منهم على انه ليس من استحق
 اسم الكفر بالقتل من استكفّه برد السنّة وهدم الكعبة * وليس من استحق
 اسم الكفر بذلك من شبّه الله بخلقه وليس من استحق الكفر بالتشبيه من
 استكفّه بالتجويز والنابتة في هذا الوجه اكفر من يزيد وابيه وابن زياد وابيه
 ولو ثبت ايضا على يزيد انه تمثّل بقول ابن الزبير

ليت اشياخ بيدر شهدوا جزع للجزع من وقع الاسل
 لاستطاروا واستهلّوا فرحا ثم قالوا يا يزيد لا فشل (تسل. cod.)
 قد قتلنا الغر من ساداتهم وعدلناه بيدر فاعتدل

كان تجويز النابتة لربه وتشبيهه بخلقه اعظم من ذلك واقطع على انهم مجمعون على
 انه ملعون من قتل مؤمنا متعمدا او متاولا فاذا كان القاتل سلطانا جائرا او اميرا
 عاصيا لم يستكفوا سبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عيبه وان اخاف الصلحاء وقتل
 الفقهاء واجاع الفقير وظلم الضعيف وعطل الحدود والتغور وشرب الخمر واطهر
 الخمر * ثم ما زال الناس يتسكعون مرّة ويدهنونهم مرّة ويقاربونهم مرّة
 ويشاركونهم مرّة الا بغيّة ممن عصمه الله تعالى ذكره حتى قام عبد الملك بن
 مروان وابنه الوليد وعاملها الحجاج بن يوسف ومولاه يزيد بن ابى مسلم
 (cod. مسلم) فاعادوا على البيت بالهدم وعلى حرم المدينة بالغزو فهدموا
 الكعبة واستباحوا الحرم وحولوا قبلة واسط واخروا صلاة الجمعة الى مغيربان
 الشمس فان قال رجل لاحدهم اتق الله فقد اخرت الصلاة عن وقتها قتله على
 هذا القول جهارا غير ختل وعلانية غير سر ولا يعلم القتل على ذلك الا اقبج

من انكاره فكيف يُكفّر العبد بشيء ولا يُكفّر باعظم منه ۞ وقد كان بعض الصالحين ربما وعظ للجبابرة وخوفه (sic) العواقب وازاه ان في الناس بقية ينهاون عن الفساد في الارض حتى قام عبد الملك بن مروان والمجّاج بن يوسف فزجروا عن ذلك وعاقبا عليه وقتلا فيه فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه فأحسب تحويل القبلة كان غلطا وهدم البيت كان تاويلا واحسب ما رووا من كل وجه انهم كانوا يزعمون ان خليفة المرء في اهله ارفع عنده من رسوله اليهم باطلا ومصنوعا مولدا واحسب وسم ايدى المسلمين ونقش ايدى المسلمين وردتهم بعد الهجرة الى قراهم وقتل الفقهاء وسب أئمة الهدى والنصب لعتره رسول الله صلّم لا يكون كفرا كيف تقول في جمع ثلاث صلوات فيهن الجمعة ولا يصلون اولاهن حتى تصير الشمس على اعلى الجدران كالملاء المعصر فان نطق مسلم خبط بالسيف واخذته العمد وشك بالرماح وان قال قائل اتق الله اخذته الحربه بلا اثم (العزة بلاثم cod.) ثم لم يرض الا بنثر دماغه على صدره وبصلبه حيث تراه عياله ۞ ومما يدل على ان القوم لم يكونوا الا في طريق التمرّد على الله عز وجل والاستخفاف بالدين والتهاون بالمسلمين والابتذال لاهل الحق اكل امرئهم الطعام وشربهم الشراب على منابرهم ايام جمعهم وجموعهم فعل ذلك حسن بن دلجة وطارق مولى عثمان والمجّاج بن يوسف وغيرهم وذلك ان كان كفرا كله فلم يبلغ كفر نابذة عصرنا وروافض دهرنا لان جنس كفر هاؤلاء غير كفر اولئك ۞ كان اختلاف الناس في القدر على ان طائفة تقول كل شيء بقضاء وقدر وتقول الطائفة الاخرى كل شيء بقضاء وقدر الا المعاصى ولم يكن احد يقول ان الله يعدّب الابناء لمغيظ (sic) الآباء وان الكفر والايمان مخلوقان في الانسان مثل العمى والبصر ۞ وكانت طائفة منهم تقول ان الله لا يرى لا تزيد على ذلك فان خافت ان يظن بها التشبيه قالت يرى بلا كيف تقوّزا (تعريبا cod.) من التجسيم والتصوير حتى نبنت هذه النابذة وتكلّمت هذه الرافضة فقالت جسما (sic) وجعلت له صورة وحدّا واكفرت من قال بالرؤية على غير التجسيم والتصوير

[حتى نبتت هذه النابتة وتكلمت هذه الرافضة فثبتت له جسما وجعلت له صورة وحدًا واكفرت من قال بالرؤية على غير الكيفية] ثم زعم أكثرهم ان كلام الله حسن وبيّن وحجّة وبرهان وان التوراة غير الزبور والزبور غير الانجيل والانجيل غير القران والبقرة غير آل عمران وان الله تولى تاليفه وجعله برهانه على صدق رسوله وانه لو شاء ان يزيد فيه زاد ولو شاء ان ينقص منه نقص ولو شاء ان يبدّله بدّله ولو شاء ان ينسخه كله بغيره ينسخه (ونسخته *cod.*) وانه انزله تنزيلا وانه فصله تفصيلا وانه بالله كان دون غيره ولا يقدر عليه الا هو غير ان الله مع ذلك كله لم يخلقه فاعطوا جميع صفات الخلق ومنعوا اسم الخلق والعجب ان الخلق عند العرب اما هو التقدير نفسه فاذا قالوا خلق كذا وكذا ولذلك قال أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ وَقَالَ يَخْلُقُونَ إِيَّكَ وَقَالَ وَإِذْ يَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَعَالُوا صَنَعَهُ وَجَعَلَهُ وَقَدْرَهُ وَأَنْزَلَهُ وَفَصَّلَهُ وَأَحَدْتَهُ وَمَنَعُوا خَلْقَهُ وَلَيْسَ تَأْوِيلُ خَلْقِهِ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِهِ وَلَوْ قَالُوا بَدَلَ قَوْلِهِمْ قَدْرَهُ وَلَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ وَلَمْ يَقْدِرْهُ مَا كَانَتْ الْمَسْئَلَةُ عَلَيْهِمْ إِلَّا مِنَ وَجْهِ وَاحِدٍ وَالْعَجَبُ أَنَّ الَّذِي مَنَعَهُ بِزَعْمِهِ أَنْ يَزْعُمَ أَنَّهُ مُخْلُوقٌ أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ ذَلِكَ مِنْ سَلْفِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ أَيْضًا عَنْ سَلْفِهِ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُخْلُوقٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِهِمْ وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ الْكَلَامُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عِنْدَهُمْ عَلَى مِثْلِ خُرُوجِ الصَّوْتِ مِنَ الْجَوْفِ وَعَلَى جِهَةِ تَقْطِيعِ الْحُرُوفِ وَأَعْمَالِ اللِّسَانِ وَالشَّفْتَيْنِ وَمَا (وَأَنْ مَا *cod.*) كَانَ عَلَى غَيْرِ (*addidi*) هَذِهِ الصُّورَةِ وَالصِّفَةِ فَلَيْسَ بِكَلَامٍ وَلَمَّا كُنَّا عِنْدَهُمْ عَلَى (غَيْرِ *cod. ins.*) هَذِهِ الصِّفَةِ وَكُنَّا لِكَلَامِنَا غَيْرِ خَالِقِينَ وَجِبَ أَنْ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لِكَلَامِهِ غَيْرِ خَالِقٍ إِذْ كُنَّا غَيْرِ خَالِقِينَ لِكَلَامِنَا فَأَمَّا قَالُوا ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَجِدُوا بَيْنَ كَلَامِنَا وَكَلَامِهِ فَرَقًا وَأَنْ لَمْ يَقْرَأُوا بِذَلِكَ بِالسُّنَنِ فَذَلِكَ مَعْنَاهُمْ وَقَصْدُهُمْ وَقَدْ كَانَتْ هَذِهِ الْأُمَّةُ لَا تَجَاوِزُ مَعَاصِيهَا إِلَّا الضَّلَالُ وَالضَّلَالُ لَكَ عَنْ بَنِي أُمَيَّةَ وَبَنِي مَرْوَانَ وَمَجَالَهُمْ وَمَنْ لَمْ يَدْنِ بِكَفَارِهِمْ حَتَّى تَجْمَعَ النُّوَابِتُ وَتَابِعْتَهَا هَذِهِ الْعَوَامُّ فَصَارَ الْعَالِبُ عَلَى هَذَا الْقَرْنِ الْكُفْرُ وَهُوَ النِّشْبِيَّةُ وَالْجَبْرُ فَصَارَ كُفْرُهُمْ أَكْبَرُ مِنْ كُفْرِ مَنْ مَضَى

الا قليل و اى شىء اغيظ من ان يكون عبدك يزعم انه اشرف منك وهو مقر انه
 صار شريفا بعنتك (sic) آياه و قد كنت مد الله في عمرك كتبنا في مغاخرة تحطان
 وفي تفضيل عدنان وفي رد الموالي الى مكانهم من الفضل والنقص والى قدر ما جعل
 الله تعالى لهم بالعرب من الشرف وارجو ان يكون عدلا بينهم وداعية الى
 صلاحهم ومنبهة لما عليهم ولهم و قد اردت ان ارسل بالجزء الاول اليك ثم
 رايت الا يكون الا بعد استيذانك واستيثارك والانتهاء في ذلك الى رغبتك
 فرايك فيه موفق (موقفا. cod.) ان شاء الله عز وجل وبه الثقة

تمت الرسالة

NOTICE
SUR
UN ANCIEN MANUSCRIT ARABE,

PAR
R. P. L. CHEIKHO,
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH À BEYROUTH.

M. Georges Safa, avocat de Daïr-al-Qamar Liban, établi à Beyrouth, a bien voulu me communiquer un ancien manuscrit arabe de sa bibliothèque, avec autorisation de faire part aux Orientalistes de ce qui pourrait s'y trouver d'intéressant. Je profite de cette permission pour faire connaître aux membres du XI^e Congrès des Orientalistes réunis à Paris, le contenu de cet ouvrage, en y joignant le texte et la traduction d'un petit traité sur la *Lumière*, extrait d'Aristote par Honeïn Ibn Ishāq et qui fait partie du manuscrit en question.

Le volume mesure 0 m. 23 de hauteur sur 0 m. 16 de largeur. Il renferme 360 pages de 17 lignes chacune. Son écriture nette et régulière est du genre appelé *naskhi*. Aucune date n'indique l'époque où il a été copié. A en juger par le papier, nous serions porté à le faire remonter au XIV^e siècle. Le style est généralement correct et même élégant.

Voici les traités que le manuscrit contient :

1^o P. 1-49 : كتاب تهذيب الاخلاق par ابو زكريا يحيى بن عدوى, auteur célèbre et chrétien jacobite († 975). Traité sur les vertus morales, dont on a fait, à Beyrouth en 1866 et au Caire en 1891, deux mauvaises éditions à peine connues en Europe. Avec le présent manuscrit, on pourrait publier de cet ouvrage utile une bonne édition. Le premier feuillet a malheureusement disparu.

2^o P. 50-84. كتاب درسيس (?) في تدبير الرجل لمنزله. C'est un traité d'économie domestique. L'auteur درسيس qu'on peut lire ترسييس ou برسيس, nous est inconnu. A la fin du traité, on lit : ثم قول الحكمم درسييس (sic). Il s'agit probablement d'un auteur grec traduit en arabe.

3° P. 85-99. رسالة دامسطيوس وزير البان وهو يوليانوس الملك في السياسة من اللغة السريانية نقله ابن زُرعة من اللغة السريانية d'Aristote, qui fleurit au iv^e siècle de notre ère. Ce traité sur la politique n'est pas mentionné dans la liste de ses ouvrages. Leclerc, dans son *Histoire de la médecine arabe*, et Wenrich, dans son ouvrage sur les traductions grecques dans les langues orientales, ne mentionnent point ce traité non plus que le précédent. Le traducteur ابن زُرعة de la secte des Jacobites mourut, d'après Ibn Abi Osaïbia, en 448 de l'hégire (1056 de J.-C.).

4° P. 100-111. رسالة افلاطون الحكيم الى فرفوربوس في حقيقة نفي الغمّ والهّم واثبات الرّهد جواباً عن سؤال كان سبق منه اليه *De amovendis animæ curis* du grand Platon? nous ne le croyons pas. En tout cas, le recueil de ses œuvres publié par Firmin-Didot ne contient rien qui réponde au titre énoncé plus haut. Peut-être avons-nous affaire simplement à l'œuvre d'un platonicien d'une époque postérieure et faussement attribuée à Platon. — Un appendice de quelques lignes se trouve à la fin de ce traité : c'est une citation de Pythagore sur la véritable pauvreté et la vraie richesse.

5° P. 112-177. رسالة المعاني لهرمس الغاضل المثلت الحكمة في معاتبة النفس. C'est le traité *De castigatione animæ*, publié à Bonne en 1873 par Bardenhewer. Notre Bibliothèque orientale de Beyrouth en possède un autre exemplaire.

6° P. 179-225. مختصر في كتاب الاخلاق لجالينوس. C'est un résumé du traité de Galien *Περὶ ἔθων* (voir Galeni *Scripta minora*, ed. Müller, vol. II, 9-31). Cette traduction arabe est probablement celle de Hobeich (cf. Leclerc, I, 155 et 245).

7° P. 224-231. من مقالة لجالينوس في أنّ قوى النفس توابع لمزاج البدن. Le même Hobeich a traduit ce traité de Galien. Casiri (*Bibl. Escur.*, I, 255) en signale une copie conservée à l'Escurial. L'original grec a été publié par Müller (vol. II, 32-79). Évidemment nous n'avons ici qu'un abrégé fort succinct de l'ouvrage primitif.

8° P. 231-235. مختصر مقالة لجالينوس في الحتّ على تعلم العلوم والصناعات. Ce 3^e traité de Galien répond au *Προτροπικός ἐπὶ τέχνας* dont Marquardt a donné le texte (Galeni *Scripta minora*, vol. I, 102-129). La traduction arabe n'est qu'un simple abrégé de l'original.

9° P. 236-257. كتاب التنقحة لسقراط. Wenrich parle de cet ouvrage à la page 138. Il en signale une traduction hébraïque faite sur l'arabe par le rabbin Abr. ben Chasdaï. On peut lire dans le même ouvrage l'histoire de ce livre attribué à Aristote, non à Socrate. Mais les détails rapportés dans notre manuscrit semblent plutôt rappeler les derniers moments de Socrate.

10° P. 258-265. من كلام جمعة حنين بن اسحاق من ارسطوطاليس في ان الضوليس بحسم للنعم بن هلال الصابي. On trouvera plus bas la traduction de ce traité avec les renseignements que nous avons pu recueillir sur ce sujet.

11° P. 266-360. Le reste du volume contient toute une série de fragments de traités amalgamés et reliés sans aucun ordre et sans suite. Il est difficile d'en reconstituer un traité complet. Un ancien possesseur du manuscrit arabe aura relié ces feuillets détachés pour les conserver. Nous remarquons des fragments des ouvrages suivants :

1° مقالة لعلي بن ابراهيم الكفرطابي في التشرح. — 2° un curieux traité de Legibus d'un auteur inconnu. — 3° كتاب الثمرة لبطليموس شرح احمد. Voir Wenrich, p. 231, où l'auteur signale plusieurs manuscrits de cet ouvrage. — 4° un fragment de traité sur les transcendentaux tels que l'être, l'unité, etc. — 5° كتاب الاخلاص اختصار الاسكندر اهبين (?). — 6° un traité sur les vertus morales. — 7° un fragment de la fameuse légende de Barlaam et de Josaphat. — 8° كتاب تدبير المتوحد, composé ou traduit par ابو بكر بن الصائغ, connu en Europe sous le nom d'Avenpace (ابن باجة) (2 pages seulement).

Disons maintenant un mot du traité 10° dont nous allons donner le texte et la traduction.

Et d'abord, nous devons constater qu'Aristote n'a pas fait de traité spécial sur la Lumière, bien qu'il en parle souvent dans ses ouvrages. Honein, en recueillant la doctrine du Stagyrite sur la nature de la Lumière, a cru donc faire une œuvre d'autant plus utile que la question ne semble pas avoir été traitée *ex professo* avant lui. Ce recueil montre de plus que Honein était parfaitement familiarisé avec les œuvres et la doctrine d'Aristote, puisqu'il a su en extraire des passages parfois perdus dans des traités qui n'ont aucun rapport direct avec ce sujet. Cela suppose



du moins une lecture attentive des ouvrages du grand philosophe pour noter les moindres détails qui ont rapport à une question spéciale. Nous croyons même que Honein a puisé certains de ses arguments dans des ouvrages aujourd'hui perdus. Il nous eût été plus facile de contrôler ce point, si Honein avait eu la bonne idée d'indiquer les ouvrages dont il tire chacun de ses arguments.

Une autre question se pose ici : Honein a-t-il rédigé lui-même le traité qui va suivre? Le mot du titre « *جمعه حنين* » semble autoriser la chose. Mais que signifient alors les mots suivants « *للغيم بن هلال الصابي* » qui laissent entendre qu'Ibn Hilal serait sinon l'auteur du moins le rédacteur du traité? On peut, ce semble, répondre qu'Ibn Hilal aura retouché le travail de Honein. Peut-être aussi Honein aurait-il écrit en syriaque; Ibn Hilal serait ainsi simplement le traducteur de ce travail. Quoi qu'il en soit, nous avons affaire à une œuvre ancienne, composée à l'époque où l'étude des philosophes grecs passionnait les Arabes. Honein fut un des principaux initiateurs de ce mouvement intellectuel. Il mourut en 260 de l'hégire (874). Une multitude d'hommes célèbres, surtout chrétiens, suivirent son exemple. Ibn Hilal fut du nombre. Il était de la secte des Sabéens et neveu du fameux Thabit, fils de Sinan, fils de Thabit ibn Qorrah (+ 360 = 974), comme nous l'apprend Barhebræus dans l'*Histoire des dynasties* (éd. Salhani, p. 296). Ibn Nadim en parle dans le *Fihrist* (éd. Flügel, p. 244 et 266); il l'appelle *هلال ابن ابي هلال الحمصي*. Ce fut lui qui traduisit les quatre premiers livres des sections coniques d'Apollonius de Perge.

Nous avons pensé que ce petit traité sur un sujet qui a toujours eu le don d'exciter la curiosité de l'homme, et qui semble en particulier avoir passionné l'esprit de l'un des plus savants interprètes orientaux de la pensée d'Aristote, ne serait pas dépourvu d'intérêt, à une époque où les sciences physiques et naturelles, malgré les progrès remarquables qu'elles ont réalisés, n'ont cependant pas encore donné leur dernier mot sur la nature intime de la Lumière.

Nous conseillons aux orientalistes de comparer le traité suivant avec celui d'Ibn-al-Haitham, paru en 1882 dans *Z. D. M. G.*, et traduit en allemand par J. Baermann (vol. XXXVI, 195-237; cf. vol. XXXVII, 145-148).

(p. 258) من كلام جمعه حنين بن اسحاق عن ارسطوطاليس في ان الضوء ليس بجسم للقيم بن هلال الصائبي

قال أصح ما انتهى اليه من قول الاوائل في الضياء مُحَجَّج ارسطو فَمَا احتج به في كتاب النفس وغيره على ذلك انه قال كل جسم اذا تحرك فاما تكون حركته في زمان والضياء يتحرك لا في زمان فليس بجسم، وذلك انه مع طلوع الشمس يضيء الافق كله معاً وليس يضيء جزء فيه بعد جزء فيكون متحركاً لا في زمان لان الزمان يتجزأ بالقبل والبعد ويتجزأ ما كان فيه من الحركات بتجزئته، ثم احتج فقال كل جسم لا يخلو ان يكون بسيطاً واما مركباً والاجسام البسيطة والمركبة لا يخلو اذا تحركت بتطاوعها (بطبائعها) من احدى حركتين اما حركة مستقيمة او مستديرة و المتحركات بالمستقيمة هي النار والهواء والماء والارض وما هو مركب منها وهذه الحركة تنقسم قسمين اما من الوسط كحركة النار والهواء واما الى الوسط كحركة الماء والارض والمتحركات بالحركة المستديرة هي السماء وما فيها من الاجرام السماوية والضياء ليس يتحرك حركة مستقيمة ولا مستديرة بل يتحرك من الوسط الى العلو كحركة ضياء المصابيح ويتحرك من العلو الى الوسط (p. 259) كحركة ضياء الشمس ويتحرك على الوسط كحركة ضياء الاجرام العلوية التابع لحركة اشخاصها وكل جسم حركته الطبيعية الى جهة واحدة فقط والضياء يتحرك الى جهات كثيرة فليس بجسم، ثم احتج فقال ان كان ضياء الشمس جسماً فلا يخلو اذا سلك في الهواء وانار به من احدا (احدى) ثلث خلال اما ان يجاور الهواء او يداخله او يكون محولاً فيه، فان كان مجاوراً له فكانه غير مكانه فهذا شأن الاجسام المتجاورة فيكون المكان الذي يحل فيه الضياء مضيئاً والمكان الذي يحل فيه الهواء غير مضيء والحس يبطل هذا لانا نجد الهواء اذا اشرفت الشمس عليه مضيئاً كله، وان كان مداخلاً له لزم ان يحل في مكان احدهما ولو جاز



هذا في جسمين جاز في ثلاثة او اربعة وفي اجسام العالم كلها حتى يكون العالم كله مداخلاً ليهاته (لهيئة) وهذا حال، فلم يبق الا ان يكون محولاً فيه والاحتمول في الجسم عرض فالضياء عرض، ثم احتج فقال ان كان الضياء جسماً تيراً فيجب ان يكون اذا خالط الهواء ان (او) اذا اتصل به ان يكشف اجزاء الهواء فيظلم وذلك انا لو اخذنا صفيحة نحاس من جسم يثر ثم ضمينا اليه صفيحة اخرى مثلها لتغلقت واطلمت وليس نجد الهواء اثاره فالضياء ليس بجسم اذا خالطه الضياء بل يطلق وينير وادا كانت الاجسام النيرة اذا قوت بعضها ببعض غلظت واطلمت والضياء اذا حل في الهواء اثاره فالضياء ليس بجسم يثر كما قالوا، واحتج ايضا فقال اذا كان الضوء مضافاً للظلمة وكانت الظلمة ليست جسماً فيجب ايضاً ان يكون الضوء ليس هو جسماً وذلك ان قوة المتصلتين واحدة فان كان احدهما عرضاً كان الآخر عرضاً كالسواد والبياض وان كان احدهما جسماً كان الآخر جسماً كالماء والنار المتصلتين بالقوى وادا الظلمة ليست جسماً فالضوء ليس هو جسماً، ثم احتج فقال ان كان ضوء النار جسماً فلا بد ان يكون اثاراً لان النار تحرق والظلمة لا يحرق لان الضوء يوحد في الماء والماء من شأنه ان يبرد ويترطب وهو ضد النار، والاصداد اذا تالقت تفاسدت والظلمة والماء اذا اجتمعا لم يتناسدا فالضوء ليس بخار، وايضاً فوجد ضوء النار واقعاً على القطن والصوف والاشياء التي من شأن النار ان تلهب فيها فلموكان ضوء النار اثاراً لكن تحرقاً ملهياً لهذه الاشياء ولو كان جسماً مبعثاً من النار لم يمتنع ان يوحد بعد انطواء (p. 361) النار لان الاجسام قائمة بانفسها ومنفردة بذواتها، ولتس يبطل هذا لاننا نجد ضوء النار ينزل بزوالها فليس بجسم، واحتج فقال ان كان ضوء النار جسماً فهو يقبل الفساد كما يقبل النار الفساد لاننا نجد دهابه موصولاً بذاتها وكل جسم يقبل الفساد فهو لا تحالة منقل (منقل) الى طبيعة مفسدة او الى طبيعة متوسطة بينها كالنار التي اذا

افسدت الماء صار حجاراً والضموء ليس بمنقول الى الطبيعيتين من الاجسام عند فسادة والضوء اذاً ليس بجسم، واحتج فقال آتاً اذا قلنا جسم انه بضيه فاعلمنا نعلمي انه يؤثر الضياء كما آتاً اذا قلنا انه يستحق فاعلمنا نعلمي انه يؤثر النسخين والآخر فعل المؤثر في الشيء العاقل للثابتين وليس شيء في الآثار جسمًا فاذا كان الاثر عروفاً والضياء عرضي، واحتج فقال ان الضياء كميّة وذلك انه يقبل الاشعاع والاضعف وهذا من خواص الكميّة ويبان ذلك انما نقول هذا الجسم اضعف ضياء من جسم آخر مضيء، قال وكذلك تجد الضياء يقبل الضياء وغير الضياء وهذه هي الخاصّة والعامّة لجميع انواع الكميّة وذلك انه يقال ضوء النار غير مشبه لضوء الشمس وضوء هذا الكوكب مشبه لضوء هذا الكوكب والضياء اذاً مشبه لضوء الكميّة والكميّة عرضي، واحتج فقال ان الممكن له قوّة اثرها يتحق في (p. 363) كميّة والكميّة عرضي، واحتج فقال ان الممكن له قوّة اثرها يتحق في الطبيعيتين وذلك ان يوجد لكل جسم مكان خاص به يطلبه بطبيعته فالمكان احد الاسباب المتقدّمة في معرفة الاشياء واذا كانت الاجسام المستقيمة للحركة والتي حركتها على الاستدرازة لها امكنة طبيعية وكان العلو مكان النار والهواء والوسط مكان الاجسام التي يغلب على تركيبها الارض والماء والموضوع المحيط بالوسط لاجرام المستديرة للحركة وكانت هذه الامكنة الثلثة هي الامكنة الطبيعية وكان حال ان يوجد جسم ليس له مكان طبيعي خاص به وذلك انه آتاً لم يكن جسم الاّ وله حركة طبيعية خاصّة به وحب ان يكون له مكان طبيعي خاص به فيجب في هذه المقدمات ان يكون الضياء ليس بجسم وذلك انه ليس شيء من هذه الامكنة اعني العلو والوسط وما احاط بالوسط اخص بالضياء من غيره لانه يوجد فيها كلها ولا يطلب منها شيء (شيئاً) اذا فارقه، واحتج فقال ان الضوء مخالف للظلمة آتاً كخالفة الشيء لضوءه وآتاً كخالفة الوجود للمعدم وبلي الخالين خالف كان عروفاً وذلك ان الوجود والععدم والاسباب المتصادّة هي من النوعت التي يقابل (p. 363) بعضها بعضها آتاً الاضداد فنزل لون السواد مقابل للبياض وآتاً كون الوجود مقابل للععدم فنزل

كون العمى مقابلاً للبصر، والجوهر فلا مقابل له فإكان ذا مقابل فليس بجوهر والضياء مقابل للظلمة فهو عرض، وقال ان الضياء نافذ في الجمرة والجمرة جرم والجرم لا ينفذ في الجرم، وقال ان الصقالة ضرب من الضياء فاتا اذا اخذنا جسماً مستكصفاً اسود فصقلناه صار مضيئاً والصقل هو ضم أجزاء الجرم بعضها الى بعض ووضعها في سطح واحد حتى لا يكون فيها شيء نات عن شيء وعلى هذه الحال يكون الجرم مضيئاً وهي عرض

فهذه جهل قول الحكم ولماً احكم القول في حدّ الضياء وفرق بينه وبين اللون بدا قبل ذلك فاخبر ان الانفعال نوعان احدهما مفسد والآخر متمم، أمّا المفسد فمثل انفعال البياض من السواد فان السواد اذا فعل في البياض فسد الشيء الابيض وصار اسود وأمّا المتمم فمثل انفعال الهواء من الضياء فان الضياء يصيرة مضيئاً من غير ان يفسد بغير (بتغيير) ذاته بل يصير الهواء بالضياء تاماً، وبعد ذلك قال اللون هو تمام الجسم الصافي المستشف اعني الهواء والماء وما كان مثلها من ذوات الصفا التي تدرك الوان الاشياء فيها على الحقيقة (p. 264) لان لهواء ليس بذوي لون بذاته لكنه يقبل الالوان من غيره ولو كان ذا لون بذاته لم يكن يُؤدّي الينا لون شيء على حقيقته وكانت تتخذ الوان الاشياء المتضادة بلونه كالناظر الى الشيء من وراء الزجاج المصبوغة فانه يراه بلون ممتزج من لون الزجاج ولون ذلك الشيء في نفسه، واذا لم يكن الهواء ذا لون بذاته وهو قابل للون فهو اذاً ذو لون بالقوة وأمّا ينقله من القوة الى الفعل لوان الاشياء الموجودة فيه فيصير ذا لون بالفعل، ومصير الهواء ذا لون بالفعل بعد ان كان ذا لون بالقوة انفعال تامي

ثم حدّ الضياء فقال هو اثر في الجسم الصافي به يتم ويكون قابلاً للون، واعني بالجسم الصافي الهواء وما كان مثله من الاجسام ذوات الصفاء التي تدرك فيها الوان الاشياء، فقد تبيّن الفرق بين اللون والضياء فهما وان كانا متممين للهواء إلا ان الهواء أمّا يقبل اللون بتوسط الضياء اذ كان هو الذي يجعله اولاً مضيئاً

فاذا صار مضيئاً قبل حينئذ اللون ولولا توسط الضياء وتجهه للهواء لم يقبل
للوان الاشياء ، والدليل على انّ الهواء يقبل الالوان أنّا اذا وضعنا الشيء
المتلألئ في الهواء استكال الهواء وصار له لون مثل لون ذلك الشيء المتلألئ ،
فحدّ الضياء انه اثر في الجسم الصافي به يتم ويكون قابلاً للون وانما حدّ
(p. 265) ارسطو اللون والضياء من تجهيهما لانه كان يزعم ان الهواء الذي فيما
بين البصر والمبصر يتصبغ بلون المبصر ويصير ذا لون مثله بالفعل ، قال ولان
ذلك الهواء متصل بابصارنا وابصارنا من الاجسام ذوات الصقالة والجسم ذو الصقالة
يستحيل من الضياء واللون كما قلنا وجب ان يكون ابصارنا تستحيل من الضياء
وتتصبغ من لون ذلك الشيء ، الا ان هذه الاستكالة الموجودة في البصر لا تكون
الا بتوسط الضياء والهواء وتوسط جسم صافٍ يكون فيما بين البصر والمبصر يقوم
مقام الهواء من حيث ينقطع الهواء كالماء وما اشبهه من الاجسام الصافية ، قال
وهذه الاستكالة متممة للبصر لا مفسدة له ولذلك كان حدّ اللون انه تمام
الجسم الصافي ذو (ذو) المستشفّ وحدّ الضياء انه اثر في الجسم الصافي به
يتم ويكون قابلاً للون ، تمّ ذلك ولله الشكر والمنة دائماً

TRADUCTION.

EXTRAIT D'UN TRAITÉ TIRÉ D'ARISTOTE PAR HONEIN IBN ISHAQ
POUR PROUVER QUE LA LUMIÈRE N'EST PAS UN CORPS ,
PAR QOTEIM IBN HILAL AS-SABI.

Ce qui nous est parvenu de plus exact sur l'opinion des
anciens au sujet de la lumière, ce sont les arguments d'Aris-
tote. Voici comment il raisonne dans le livre *De l'âme* et ail-
leurs.

[1.] Tout corps qui se meut, ne se meut qu'en une période

de temps. Or la lumière ne se meut pas dans une période de temps. Donc elle n'est pas un corps. En effet, au lever du soleil, tout l'horizon est éclairé à la fois, et non une partie après l'autre. La lumière ne se meut donc pas dans une période de temps, car le temps se divise en « avant » et « après »; par suite, tout mouvement qui se produit dans le temps se divise par sa mesure⁽¹⁾.

[2.] *Autre argument.* — Tout corps est nécessairement simple ou composé. D'autre part, les corps soit simples, soit composés, lorsqu'ils se meuvent suivant leur nature⁽²⁾, ont nécessairement l'un des deux mouvements suivants : le mouvement rectiligne ou le mouvement circulaire. Les corps à mouvement rectiligne sont le feu, l'air, l'eau et la terre, et tous leurs composés. Le mouvement rectiligne se subdivise en deux sortes de mouvements : le mouvement centrifuge, comme celui du feu et de l'air; et le mouvement centripète, comme celui de l'eau et de la terre. Les corps à mouvement circulaire sont le ciel et les corps célestes qu'il renferme. Or la lumière ne se meut ni en ligne droite, ni en ligne courbe, mais du centre vers le haut, comme par exemple la lumière des lampes, ou du haut vers le centre, comme le mouvement de la lumière solaire, ou encore autour du centre, comme la lumière des corps supérieurs, laquelle suit le mouvement de chacun d'eux. Or tout corps ne se meut que dans un seul sens. Mais la lumière se meut en plusieurs sens. Donc elle n'est pas un corps⁽³⁾,

[3.] *Autre argument.* — Si la lumière du soleil était un corps, elle devrait, lorsqu'elle se répand dans l'air et qu'elle l'éclaire,

⁽¹⁾ Arist. (édit. Didot), *De Anima*, lib. II, cap. VII; *De Sensu et Sensibili*, c. VI.

⁽²⁾ Le manuscrit porte *بسطها* que nous lisons *بسطها*.

⁽³⁾ Arist., *De Cælo*, L. I, c. II. — Comparer l'argument suivant n° 10.

se trouver nécessairement dans l'une de ces trois alternatives : avoisiner l'air, le pénétrer, ou bien en être soutenu. Si elle avoisinait l'air, elle n'occuperait pas le même lieu que lui, car c'est là le propre des corps qui s'avoisinent. Le lieu occupé par la lumière serait donc éclairé et celui qu'occuperait l'air ne le serait pas. — Or le sens annule cette supposition, car nous voyons que dès que le soleil illumine l'air, ce dernier est éclairé tout entier. — Si la lumière pénétrait l'air, il faudrait que tous les deux à la fois se trouvassent dans le lieu de l'un ou de l'autre : or, si la chose était possible pour deux corps, elle le serait aussi pour trois et pour quatre et pour tous les corps du monde, en sorte que le monde tout entier entrerait dans un atome⁽¹⁾. Ce qui est impossible. — Il ne reste donc plus qu'une hypothèse : à savoir, que la lumière soit soutenue par l'air. Or ce qui est soutenu par un corps est un accident. — Donc la lumière est un accident.

[4.] *Autre argument.* — Si la lumière était un corps lumineux, il faudrait, lorsqu'elle se mêle à l'air ou qu'elle l'atteint, que les parties de ce dernier devinssent opaques, et par suite que l'air s'obscurcît. Prenons, en effet, une plaque de cuivre brillant : si nous lui appliquions une autre plaque semblable, elle perdrait certainement son éclat et deviendrait obscure. — Or nous ne voyons pas que l'air devienne opaque ou ténébreux toutes les fois que la lumière le pénètre : tout au contraire, il en devient subtil et éclairant. Si donc les corps brillants perdent leur éclat et s'obscurcissent lorsqu'on les applique l'un contre l'autre, et si, par contre, la lumière illumine l'air lorsqu'elle vient à l'occuper, il en résulte que la lumière n'est pas un corps, comme on l'a prétendu.

⁽¹⁾ Le texte porte *لجهاة* qui remplace un mot raturé. Il est évident qu'on doit lire *لجهاة*.

[5.] *Autre argument.* — Puisque la lumière est contraire aux ténèbres, et que les ténèbres ne sont pas un corps, il faut en conclure que la lumière elle-même n'est pas un corps. Car la raison⁽¹⁾ des deux contraires est la même : si l'un est un accident, l'autre l'est aussi, comme le noir et le blanc; et si l'un est un corps, l'autre l'est aussi, comme l'eau et le feu, qui se contrarient mutuellement par leurs énergies. Donc, puisque les ténèbres ne sont pas un corps, la lumière ne l'est pas non plus⁽²⁾.

[6.] *Autre argument.* — Si la lumière du feu était un corps, elle serait nécessairement du feu ou un corps émané du feu. Or : (a) il n'est pas possible que la lumière soit du feu, car le feu brûle tandis que la lumière ne brûle pas. En effet, on trouve de la lumière dans l'eau : or l'eau a pour propriété de refroidir et de mouiller, ce qui est précisément le contraire du feu. — Or lorsque deux contraires se rencontrent, ils se corrompent⁽³⁾ mutuellement; mais la lumière et l'eau, lorsqu'elles se rencontrent, ne se corrompent pas mutuellement; — donc la lumière n'est pas du feu. — De même, nous voyons que la lumière du feu tombe sur le coton et sur la laine et sur les objets que le feu a pour propriété d'enflammer. Or si la lumière du feu était du feu, elle brûlerait certainement ces objets et les enflammerait. — (b) Si la lumière du feu était un corps émané du feu, rien ne l'empêcherait de subsister après l'extinction du

⁽¹⁾ قوّة signifie, dans ce passage, *puissance, nature, raison*. C'est le *ratio* latin. — Les scolastiques ont rendu la même pensée dans les mêmes termes : *Eadem est ratio contrariorum*.

⁽²⁾ Arist., *De Anima*, L. II, c. VIII.

⁽³⁾ فساد répond ici au *corruptio* des scolastiques : c'est pourquoi nous avons préféré « corruption » à *altération*, qui n'emporte pas l'idée d'une transformation complète, autrement dit du passage d'une nature à une autre. Comparer l'argument suivant n° 7.

feu, car les corps subsistent en eux-mêmes et possèdent leur individualité propre. Or le sens annule cette supposition, car nous voyons que la lumière cesse d'exister dès que le feu disparaît. Donc la lumière n'est pas un corps.

[7.] *Autre argument.* — Si la lumière du feu était un corps, elle serait nécessairement susceptible de corruption, tout comme le feu, car nous trouvons que la disparition de la lumière est liée à celle du feu. — Or tout corps qui subit une corruption passe nécessairement à l'état d'une nature corrompue ou d'une nature intermédiaire, comme l'eau qui, lorsqu'elle est corrompue par le feu, devient vapeur. Or la lumière, lorsqu'elle se corrompt, ne passe ni à l'un ni à l'autre de ces deux états des corps. Donc elle n'est pas un corps.

[8.] *Autre argument.* — Lorsque nous disons qu'un corps éclaire, nous entendons uniquement qu'il produit de la lumière; comme, par exemple, lorsque nous disons qu'un corps chauffe, nous entendons uniquement qu'il produit de la chaleur. Or la production est l'opération de l'agent sur l'objet capable de recevoir son action. Mais nulle action n'est un corps. Donc, puisque l'action est un accident, la lumière l'est aussi.

[9.] *Autre argument.* — La lumière est une qualité, puisqu'elle peut augmenter ou diminuer, et que le plus et le moins sont des propriétés de la qualité. En effet, nous disons que tel corps est moins lumineux que tel autre. De même nous trouvons que la lumière est susceptible (de l'attribut) de ressemblance ou de non-ressemblance. Or c'est là une propriété spéciale, commune à tous les genres de qualités. Nous disons, en effet, que la lumière du feu n'est pas semblable à celle du soleil, et que la lumière de telle étoile est semblable à celle de

telle autre étoile. Donc la lumière est une qualité. Or la qualité est un accident. (Donc)

[10.] *Autre argument.* — Le lieu est doué d'une puissance dont l'action est manifeste dans les choses naturelles. C'est pourquoi il y a, pour chaque corps, un lieu propre qu'il exige par sa nature. Or le lieu est une des choses qui priment toute connaissance de la nature des objets. Cela posé : puisque les corps à mouvement rectiligne et les corps à mouvement circulaire occupent un lieu assigné par la nature (en effet, le haut est le lieu du feu et de l'air, le centre celui des corps dont les éléments composants sont principalement la terre et l'eau, et la périphérie⁽¹⁾ celui des corps qui se meuvent en ligne courbe; de sorte que ces trois lieux sont les lieux naturels), et puisqu'il est impossible qu'un corps soit privé de son lieu propre (car s'il est impossible qu'un corps soit privé de son mouvement naturel propre, il faut nécessairement qu'il occupe son lieu propre assigné par la nature), il résulte de ces prémisses que la lumière n'est pas un corps. En effet, aucun de ces trois lieux, à savoir le haut, le centre et la périphérie, n'appartient à la lumière d'une façon plus spéciale que les deux autres, car elle les occupe tous les trois et n'en exige précisément aucun lorsqu'elle vient à quitter l'un d'entre eux⁽²⁾.

[11.] *Autre argument.* — La lumière est opposée aux ténèbres, soit comme le contraire à son contraire, soit comme l'être au néant⁽³⁾. Or, que la lumière possède l'une ou l'autre de

⁽¹⁾ الموضع المحيط بالوسط, littéralement : le lieu qui est *περι τὸ μέσον* : Arist., *De Cælo*, L. I, c. II. — Le mot «périphérie» semble rendre assez exactement cette expression dont nous ne connaissons pas d'équivalent français.

⁽²⁾ Comparer l'argument n° 2.

⁽³⁾ Autrement dit, comme le contradictoire à son contradictoire. Aussi nous

ces deux oppositions, elle est toujours un accident. En effet, les contradictoires et les contraires sont des attributs qui s'opposent mutuellement, comme le noir au blanc, parmi les contraires, et la cécité à la vue, parmi les contradictoires⁽¹⁾. Or la substance n'a pas d'opposé, et tout ce qui a un opposé n'est pas une substance. Mais la lumière est l'opposé des ténèbres. Donc elle est un accident.

[12.] *Autre argument.* — La lumière pénètre le charbon. Or le charbon est un corps. Mais un corps ne peut pas en pénétrer un autre. (Donc. . . .)

[13.] *Autre argument.* — Le « poli » est une espèce de lumière, car, lorsqu'on prend un corps solide noir et qu'on le polit, il devient brillant. Or le polissage consiste à appliquer les parties du corps les unes contre les autres et à leur donner une même surface, de façon qu'il n'y reste aucune protubérance : c'est alors précisément que le corps devient lumineux. Cet état est donc un accident.

Voilà la somme de ce qu'a dit le Philosophe sur la lumière. Lorsqu'il en vint à donner une définition rigoureuse de la lumière et à établir sa différence d'avec la couleur⁽²⁾, il commença d'abord par poser qu'il y a deux sortes de passions⁽³⁾ : celle qui corrompt le patient et celle qui le perfectionne. Nous

traduisons plus bas cette expression composée, par un seul mot français « contradictoires ».

⁽¹⁾ Arist., *Categor.*, c. VIII, *De oppositis*.

⁽²⁾ Le manuscrit porte après ce membre de phrase la conjection *et*, qui est évidemment une addition de copiste.

⁽³⁾ Nous n'avons pu trouver nulle part dans Aristote cette théorie sur la passion, comme préliminaire à la définition de la lumière. Elle n'en est pas moins conforme à la doctrine générale du philosophe sur l'action et la passion.

avons un exemple de la première dans la passion que fait subir le noir au blanc, car lorsque le noir agit sur le blanc, ce dernier se corrompt et devient noir; et un exemple de la seconde dans la passion que fait subir la lumière à l'air, car la lumière le rend lumineux sans lui faire subir la moindre corruption dans sa nature⁽¹⁾ : au contraire, l'air en devient parfait.

Après ce préliminaire, le Philosophe parle comme il suit :

La couleur est la perfection de tout corps limpide, transparent, c'est-à-dire de l'air, de l'eau et de tous les corps diaphanes semblables, dans lesquels on perçoit les couleurs des objets dans leur réalité. Car l'air n'est pas coloré par lui-même, mais il reçoit les couleurs d'autrui. S'il était coloré par lui-même, il ne laisserait parvenir à nos yeux aucune couleur étrangère dans sa réalité, et les couleurs opposées des objets prendraient sa propre couleur, comme il arrive à celui qui, regardant à travers un verre coloré, voit l'objet sous une couleur composée de celle du verre et de la couleur propre de l'objet. Or, puisque l'air n'a pas de couleur par lui-même et qu'il la reçoit d'ailleurs, il n'est coloré qu'en puissance, et il n'y a que les couleurs des objets qui y sont présents qui, le faisant passer de la puissance à l'acte, le rendent coloré en acte⁽²⁾. — Or devenir coloré en acte après avoir été coloré en puissance est une passion qui perfectionne.

Ensuite il définit la lumière et dit : La lumière est une action subie par un corps diaphane, par laquelle il se perfectionne et reçoit la couleur. J'entends par corps diaphane l'air et tous les corps diaphanes semblables dans lesquels nous percevons les couleurs des objets. La différence entre la couleur

⁽¹⁾ Le manuscrit porte : من غير ان يتسدد بعين ذاته. Il semble évident, par le contexte, que c'est من غير ان يتسدد بتغيير ذاته qu'il faut lire.

⁽²⁾ Arist., *De Anima*, L. II, c. VII; *De Coloribus*, c. 1.

et la lumière est donc manifeste. Elle consiste en ce que, bien que toutes deux perfectionnent l'air, cependant l'air ne reçoit la couleur que par l'intermédiaire de la lumière⁽¹⁾; car c'est la lumière qui le rend d'abord lumineux, après quoi il reçoit la couleur⁽²⁾. Sans l'intermédiaire de la lumière et sans la perfection qu'elle lui apporte, l'air ne recevrait pas les couleurs des objets. Ce qui prouve que l'air reçoit les couleurs, c'est que, lorsque nous y plaçons un objet luisant, l'air s'en informe et prend une couleur pareille à celle de l'objet luisant⁽³⁾. Il a donc défini la lumière en disant que c'est une action reçue par un corps diaphane, par laquelle il se perfectionne et reçoit la couleur. — La raison pour laquelle Aristote a défini la couleur et la lumière par la perfection qu'elles apportent, c'est qu'il pensait que l'air qui se trouve entre l'œil et l'objet perçu prend la couleur de ce dernier, et devient coloré comme lui en acte. De plus, puisque cet air arrive à nos yeux et que nos yeux sont des objets polis⁽⁴⁾, et que tout objet poli est informé par la lumière et la couleur, comme nous l'avons dit, il faut que nos yeux soient informés par la lumière et reçoivent la couleur de l'objet. Toutefois cette information ne s'opère dans l'œil que par l'intermédiaire de la lumière et de l'air, ou par l'intermédiaire d'un corps transparent, placé entre l'œil et l'objet perçu et remplaçant l'air intercepté, comme serait l'eau ou tout autre corps diaphane semblable. Or cette information perfectionne l'œil au lieu de le corrompre, et voilà pourquoi la couleur se définit : la perfection du corps limpide doué de transparence;

⁽¹⁾ Arist., *De Anima*, L. II, c. VII.

⁽²⁾ Le texte porte اللون qui serait le nom d'action de la 3^e forme pour لَبِيَان. Le même mot est reproduit plus loin, mais cette forme n'est pas usitée dans la langue; peut-être le texte portait primitivement ألوان au pluriel.

⁽³⁾ Arist., *De Coloribus*, c. I.

⁽⁴⁾ Arist., *De Sensu et Sensili*, c. II.



et la lumière : l'action reçue par un corps diaphane, par laquelle il se perfectionne et reçoit la couleur⁽¹⁾.

Fin du traité; à Dieu soit rendue toute action de grâces à jamais.

⁽¹⁾ Voir, pour ces définitions et pour les développements qui les précèdent, Arist., *De Sensu et Sensili*, c. III.

LES VERS DITS "SELDJOUK"

ET

LE CHRISTIANISME TURC,

PAR

M. W. D. SMIRNOW.

I

C'est sous ce titre de *Seldjouk*, donné par Hammer-Purgstall, qu'on désigne un fragment en vers, intercalé dans un poème mystique persan, le *Rebab-Namé* du sultan Veled, fils de Djelal-Eddin Roumi, fondateur de l'ordre des derviches Mevlévi.

On ne sait trop pourquoi M. Hammer donna ce titre à ces vers, ni pourquoi les orientalistes l'ont conservé après lui sans objection, car il n'y a point de données dans le poème qui l'autorisent suffisamment.

On va jusqu'à reproduire sans rectification la traduction erronée du vers 35.

Au lieu de lire ce vers comme suit :

صالح ايجون طوغدى طغدن بر دوه
امتى التوردى سوداندى يكه

ce qui signifie :

Pour Salih une chamelle est née d'une montagne;
Son peuple a apporté du lait chez lui,

on lit :

صالح ايجون طوغدى طغدن دوه
امتى التوردى سوداندى يكه

ce qui est traduit en allemand de la manière suivante :

Für Salih reisst der Berg, gibt ein Kamel ihm;
Er fuhr darauf vom Sudan heim die Seinen⁽¹⁾.

c'est-à-dire :

Pour Salih la montagne se fend et lui donne un chameau; il ramène les siens *du Soudan* à la maison,

ce qui ne répond pas au texte turc, ni à la légende elle-même, et n'a pas beaucoup de sens général.

L'auteur, qui écrit en persan, s'excuse d'intercaler dans son poème quelques dizaines de vers *turcs*; il dit bien *turcs*, et non pas *seldjouk*. Cette circonstance semble sinon anéantir, du moins amoindrir singulièrement l'importance de ces vers qui ne peuvent être considérés comme des documents suffisamment sûrs de l'ancienne langue turco-seldjouke, de nature à autoriser des considérations linguistiques et à en déduire les conséquences sur lesquelles des savants linguistes, entre autres M. Radloff, basent tout un système de particularités de la langue mentionnée.

Ces soi-disant particularités dialectales du fragment en question se retrouvent en grand nombre dans plusieurs manuscrits turcs d'origine récente. Nous insistons sur les mots

⁽¹⁾ *Jahrbücher der Literatur*, XLVIII, 1829; *Zeitschr. d. D. M. G.*, B. XX, p. 577; *Ibid.*, B. XXIII, p. 201 et suiv. *Noch einmal die Seldshukischen Verse*, von C. Salemann, p. 185 et 200 (*Mélanges asiatiques*, t. X, livraison 2. Saint-Pétersbourg, 1896). H. Salemann traduit :

(Wie) für Salih aus dem Berge ein Kamel geboren ward,
 (Und) er die Gemeinde *aus dem Súdán nach Hause* führte.

ce qui donne la signification suivante :

Pour Salih il naquit de la montagne un chameau,
 Il ramène la communauté *du Soudan à la maison*.

manuscripts turcs, car il n'y a rien de plus défavorable pour l'étude de la phonétique de n'importe quelle langue, surtout de la phonétique turque, que la transcription *arabe*. Les signes supplémentaires au-dessus et au-dessous des mots ne nous aident guère : pour les consonnes, il y a une surabondance de signes; pour les voyelles, un manque absolu ou une tautologie déplorable.

Il est vrai que dans le manuscrit de Vienne du poème persan les voyelles sont indiquées, mais nous ne pouvons guère en profiter, car il est évident à première vue qu'elles ont été ajoutées plus tard, aux premières et aux dernières lignes des pages du manuscrit : on y reconnaît des traces de nettoyage. L'encre employée par les copistes orientaux s'efface facilement, et comme le manuscrit de Vienne de *Rebab-Namé* avait été endommagé par l'humidité, un de ses premiers possesseurs orientaux l'aura restitué en tâchant de rétablir le texte et en y ajoutant des signes supplémentaires; puis il s'est lassé de cette tâche et l'a laissée inachevée.

Dans tous les cas, ces vers n'offrent pas des traits anciens qui ne le cèdent en archaïsme aux autres œuvres bien connues, comme, par exemple, le *divan* d'Achiq-Pacha, celui de Bourkân-Eddîn Sivaci, celui d'Ahmedi, ou enfin la partie de l'*Histoire des Seldjoukides* publiée par Houtsma.

Nous croyons donc que toutes les considérations linguistiques fondées sur le fragment en vers turcs, intercalé dans le poème du *Rebab-Namé*, restent douteuses et, par conséquent, elles nous paraissent superflues.

II

Pourtant cette poésie a une autre et très grande importance à un autre point de vue. On doit se demander pourquoi

l'auteur persan d'un poème *persan* a tenu à y insérer non seulement des vers turcs, mais aussi des vers grecs? Est-ce un simple hasard ou une plaisanterie? Nous ne croyons pas que cela soit ni l'un ni l'autre, ce que ne pourrait comporter ni le contenu du poème ni son caractère sérieux. L'auteur s'excuse de parler turc, néanmoins il le fait, et on en cherche la raison. On se demande aussi pourquoi il a fait des vers grecs, quoique en plus petit nombre que les vers turcs. Nous trouverons la réponse à ces questions en examinant le poème en son entier, et plus particulièrement les passages écrits en langues étrangères. Le *Rebab-Namé*, l'œuvre du sultan Véléd, est de même genre que le *Mesnevi* de son père Djelal-Eddin Roumi, et le *Divan* d'Achiq-Pacha. C'est le catéchisme d'une religion qui offre des similitudes avec l'Islam, mais qui pourtant s'en distingue. Sans décider d'avance ce que pouvait être cette religion, voyons un peu ce que contiennent les vers dits *seldjouk*.

N'ayant pas la possibilité d'entrer ici dans de longues digressions ni dans des confrontations de textes détaillées, exposons d'un seul coup notre opinion : ces vers turcs, de même que les vers grecs, présentent sinon un développement, du moins une paraphrase, une illustration de la même idée fondamentale qui se retrouve dans les neuf premiers versets du chapitre 1^{er} de l'Évangile de saint Jean, idée qui a été adoptée dans le *Credo* du concile de Nicée, principalement dans ce passage du deuxième article de foi : « Lumière de lumière ». C'est la base de la doctrine de la *lumière* et de la *grâce*.

Sans vouloir identifier deux religions différentes telles que le *vrai christianisme* et le *dervichisme*, nous croyons néanmoins à une certaine affinité entre elles, et nous supposons que cette affinité s'est produite non par des rapports directs, mais par des voies intermédiaires.

Or, sans insister ici sur les détails de l'opinion que nous

nous sommes faite à ce sujet, disons qu'il nous semble que cet intermédiaire entre la vraie doctrine chrétienne de l'apôtre saint Jean et les développements des *derviches musulmans* sur l'émanation panthéistique, aurait bien pu être quelque doctrine hérétique du christianisme, remontant au *gnosticisme* des premiers siècles de notre ère.

Or c'est l'hérésie de Manès qui nous semble se rapprocher le plus de ce rôle d'intermédiaire. On sait que le *manichéisme* s'était rapidement propagé en Égypte, en Mésopotamie et dans l'Asie Mineure, d'où il disparut brusquement, mais non sans continuer toutefois son existence latente sous de nouvelles formes. Nous croyons que cet aspect nouveau que revêtit le manichéisme n'est autre que le dervichisme turc d'Asie Mineure, et, dans les temps plus modernes, précisément le mevlévisme des derviches du statut de Djelal-Eddin Roumi.

Si l'on approfondit un peu le système de la doctrine manichéenne et si on le confronte avec le panthéisme mystique de la doctrine mevlévienne, on ne peut pas ne pas reconnaître un fonds commun à ces deux systèmes. Les considérations théoriques nous entraîneraient un peu loin, aussi je ne voudrais pour le moment arrêter votre attention que sur quelques données historiques servant d'appui à mon opinion, bien qu'indirectement.

Plus nous remontons le cours des siècles, moins nous trouvons de distinctions précises et claires entre les différentes doctrines religieuses chez les chrétiens orthodoxes, de même que chez les hérétiques et les sectaires. Rappelons ce fait que Constantinople a de tout temps servi d'arène à des controverses et à de vives discussions religieuses jusqu'à la séparation des deux Églises.

La lutte des iconoclastes nous semble marquer l'époque décisive de la séparation définitive du christianisme orthodoxe et

du manichéisme hérétique qui, plus tard, imbu de nouveaux éléments, devint en Europe la secte des *Bogoumils*, et en Asie le *dervichisme*, surtout le dervichisme des Mevlévis.

En effet, envisageons quelques menus faits de l'histoire qui ne sont pas sans importance et dont plusieurs attendent encore une interprétation satisfaisante. Nous avons d'abord la mention que les évêques qui se considéraient comme orthodoxes ne se distinguaient de leurs collègues voués à l'hérésie de Manès que par le choix de leurs aliments — poisson ou légumes.

Vers l'époque à laquelle se rapporte le document que nous venons de citer, le grand prince de Russie Vladimir, d'après les annalistes *chrétiens* russes, examinait différentes religions afin d'en choisir une pour son peuple. Est-ce qu'il ne s'arrête pas lui aussi à des indices purement extérieurs pour faire son choix ? Et comment envisage-t-il l'Islam ? Est-ce qu'il juge cette religion d'après les mêmes formes caractéristiques qui nous servent à l'apprécier maintenant ? En aucune façon : Vladimir rejette l'Islam parce que cette religion défend de manger de la viande de porc, de boire du vin, et peut-être encore à cause de la circoncision. Le reste lui semblait d'importance secondaire. De même, le christianisme ayant été défini par les paroles : « Notre religion est la *lumière* », il n'est plus question que des *jeûnes*. Pourtant la religion grecque était la seule exposée un peu longuement, avec certaines nuances de dogmes, qui ne semblaient guère à la portée de celui qui faisait le choix d'une religion, mais dont l'interprétation revenait plutôt aux lettrés d'une époque plus récente, comme l'annaliste russe Nestor. Le reste de l'humanité vivait dans une *double foi*.

En 1050, l'empereur de Byzance Constantin Monomaque ordonna, en témoignage de reconnaissance pour un service qui lui avait été rendu par Toghroul-Bey Seldjouk, de rebâtir la mosquée à Constantinople et de mentionner dans les prières

le nom de Toghroul-Bey; il fit décorer la mosquée de lampes (selon l'usage grec), appela des prédicateurs musulmans et leur assigna des appointements⁽¹⁾.

L'incertitude des notions sur l'Islam que nous constatons dans nos anciennes annales se retrouve dans des textes plus récents. Ainsi, dans le récit de la bataille de Koulikovo, l'auteur anonyme russe s'exprime ainsi sur le chef d'armée tartare, musulman Mamaï-Mourza : « Tu es de provenance grecque, idolâtre par ta religion, méchant iconoclaste. » Nous croyons que ce ne sont pas seulement des termes injurieux réunis un peu au hasard, mais aussi une preuve des idées confuses qu'on se faisait de la religion musulmane.

Enfin nous citerons le passage suivant du chevalier bourguignon Bertrandon de la Brocquière, qui visita Constantinople et la Terre Sainte en 1432-1433. Voici ce qu'il relate dans son voyage :

Comme sans cesse j'entendais parler de Mahomet, je voulus en savoir quelque chose, et m'adressai pour cela à un prêtre attaché au consulat vénitien de Damas, qui disoit souvent la messe à l'hôtel, confessoit les marchands de cette nation et, en cas de danger, regloit les affaires. Je me confessai à lui, réglai les miennes, et lui demandai s'il connoissoit l'histoire de Mahomet. Il repondit affirmativement et declara savoir tout l'*Al-koran*. Alors je le suppliai, le mieux qu'il me fut possible, de rediger par écrit ce qu'il en connoissoit, afin que je pusse le presenter à monseigneur le duc⁽²⁾.

C'était la veille de la prise de Constantinople par les Turcs, c'est-à-dire par ces *Sarrasins* mêmes avec lesquels il y eut tant de conflits relatifs aux articles de foi, durant les croisades.

⁽¹⁾ Baron V. Rosen, *Vasily Bolgaroboitza*, p. 206.

⁽²⁾ *Mémoires de l'Institut national des sciences et arts. Sciences morales et politiques*, Paris, an XII, t. V, p. 502-503.

III

Ce manque de clarté dans la compréhension de sa propre religion ou pour mieux dire cette *double foi* existait même parmi les partisans de l'Islam. Ainsi, bien que les Turcs soient considérés comme musulmans d'ancienne date, voici les notions que nous avons sur leur ancienne « orthodoxie ».

Parmi les princes seldjoukides il s'en trouve quelques-uns portant des noms chrétiens, comme par exemple Mikhaïl-Bey, Israël-Bey⁽¹⁾. A Cousaïr, village dans le désert égyptien, il y avait un monastère, fondé par l'empereur Arcade, fils de Théodose, en souvenir de son maître saint Arsène. Les églises, au nombre de huit, étaient ornées de plusieurs admirables peintures et tableaux, principalement l'église des Apôtres. Et nous apprenons, par un historien Abou Salih, que Khamarawaïh, fils d'Ahmed ibn Touloun, le second souverain de la dynastie turque des Toulounides, qui ont régné en Égypte et en Syrie (A. D. 884-895), avait l'habitude d'y venir, de s'arrêter devant ces peintures et d'admirer la beauté de leur exécution, s'arrêtant surtout devant une magnifique image de la Vierge. Il fit même construire dans ce monastère une *manzarah* (une loge), afin d'y contempler à son aise les peintures qui excitaient son admiration⁽²⁾.

Parmi les dynasties *seldjoukides* qui régnèrent en Asie Mineure se trouve celle des *Danyshmends*, nom qui signifie « les savants » par excellence. Nous avons de très curieuses monnaies *bilingues* des princes de cette dynastie, en caractères arabes et grecs⁽³⁾.

⁽¹⁾ Voir *Tarikhi Müneddjim-bashi*, et d'autres annales turques.

⁽²⁾ *The churches and monasteries of Egypt*, transl. from the orig. arabic, by B. T. A. Evetts. Oxford, 1895, § 145-150.

⁽³⁾ *Zeitschr. d. D. M. G.*, B. XXX, p. 486.

Le droit de battre monnaie est d'importance capitale chez les souverains orientaux, et il est douteux qu'un prince fervent musulman eût compromis son honneur de vrai croyant en autorisant qu'on inscrivît son nom sur des monnaies avec des lettres d'une langue étrangère, et surtout de la langue grecque appartenant à une religion ennemie.

M. Mordtmann, qui le premier a publié ces monnaies remarquables, explique leur origine en disant que le prince Zounnoun vint chercher un refuge chez l'empereur Manuel Comnène (A. D. 1174), après la mort de l'atabek Noureddin, et que ce fut la raison pour laquelle une légende grecque à côté de l'arabe existe sur les monnaies de ce prince malheureux. D'après notre opinion, au contraire, le prince ture Zounnoun trouva un refuge auprès de l'empereur Manuel Comnène parce que lui-même était favorable au christianisme, ce qui est prouvé, pour nous, par la présence même de cette légende grecque.

Ce n'est pas en vain non plus que la propagande du fanatisme musulman, d'origine arabe, fait de Seyid-Battal Ghazi un descendant des Danyshmends : cette descendance doit évidemment contribuer à rendre plus sympathique le champion légendaire de l'Islam et inspirer plus de confiance en la justice de sa cause. Son héroïsme consiste principalement à pénétrer chez des ennemis, travesti en moine chrétien.

Nous rapporterons encore un fait important, mentionné par le chevalier Bertrandon de la Brocquière, déjà cité. Un des princes de Karaman, très puissant à cette époque, Murad-Bey, fut baptisé selon la religion grecque, ainsi que son fils; il possédait plusieurs femmes chrétiennes, et tous ses conseillers étaient baptisés. Voici ce que nous lisons dans le voyage de Bertrandon : « Lui (Murad-Bey) et son fils ont été baptisés à la grecque pour ôter le flair (la mauvaise odeur), et l'on m'a dit même

que la mère de son fils étoit chrétienne. Il en est ainsi de tous les grands, ils se font baptiser afin qu'ils ne répandent point de mauvaise odeur⁽¹⁾. »

Il n'est guère possible d'attribuer à une coïncidence fortuite la conversion de Murad-Bey et ce fait que la capitale de ce prince tout-puissant et indépendant étoit la ville de Konia, centre du dervichisme mevlévien, où se trouve le tombeau du chef de cette secte spiritualiste et contemplative, Mevlana Djelal-Eddîn Roumi.

Nous avons encore le témoignage, analogue et plus ancien (A. D. 1389), d'un pèlerin russe, le diacre Ignace, qui raconte que le sultan Murad I^{er}, de la dynastie d'Osman, étoit de famille chrétienne, et que le premier sultan qui embrassa la religion musulmane fut Orkhan, fils d'Osman I⁽²⁾.

On ne peut guère croire à une erreur de la part du narrateur ni encore moins soupçonner de mensonge la nouvelle rapportée par cet ecclésiastique, narrateur des plus consciencieux et des mieux informés dans ses relations de voyage.

Dans le *Lataïf-Namé*, œuvre du célèbre poète turc Lamii, rédigé par son fils, nous trouvons un récit assez significatif relatif au pacha Sarydja. Ce fameux chef d'armée de Murad I^{er} (1359-1389) ordonna à son intendant de choisir un endroit en Hongrie pour y fonder un monastère chrétien, une belle église. Voici en quels termes il motivait ce louable projet :

Des hommes lettrés et savants prétendent que la religion de Mohammed est la vraie religion et que celle de Jésus est fausse, et que ses adeptes sont des *kiafir* et des ignorants; d'autres non moins doctes en science affirment que c'est la religion de Jésus qui est la vraie et la plus ancienne et que celle de Mohammed n'est qu'un culte plus récent. Aussi nous nous adressons aux deux prophètes (Jésus et Mohammed); et, selon que l'une

⁽¹⁾ *Op. cit.*, p. 539.

⁽²⁾ Ssacharov, *Skazaniia Rousskago Noroda*, t. II, part. VIII, p. 99 a.

ou l'autre de ces deux croyances sera justifiée au jour du Jugement dernier, nos bonnes actions seront comptées d'après l'islam ou le christianisme⁽¹⁾.

Il serait difficile de citer un témoignage plus formel de la dualité de croyance.

Vers la même époque vivait un autre sultan Mohammed I^{er}, qui reçut le titre de *Tchélebi*; les historiens grecs en parlent en termes très favorables, faisant surtout l'éloge de sa bienveillance envers les chrétiens. Ce titre *Tchélebi*, selon les recherches du baron V. R. Rosen, signifie un homme d'*origine chrétienne*⁽²⁾.

Pourtant son règne coïncide avec l'époque des dévastations de Tamerlan dans l'Asie Mineure et de la révolte des derviches sous les ordres du savant cheikh Bedreddin Simavna-Oghlou.

A quelle religion appartenait Tamerlan? On le dit musulman. Mais on sait quels ravages il exerça dans les États du sultan Baïazid I^{er}, son adversaire politique. A Bagdad, le tombeau d'Abbou-Hanifah, chef et soutien de la majeure partie des Sounnites, fut complètement bouleversé par les troupes de Timour : les ossements du saint musulman furent enlevés et brûlés, sa fosse comblée d'excréments, les mosquées turques transformées en écuries. En somme, tout ce qui se rapporte au culte musulman fut à tel point profané, que les musulmans de l'Asie Mineure oublièrent jusqu'au jour sacré du vendredi.

Quant à Timour, Clavikho nous en parle comme d'un viveur, organisant chaque jour des festins où le vin ruisselait. Ce même Clavikho mentionne une particularité très caractéristique du décor intérieur dans la tente de la première femme de Tamerlan : il parle de deux petites portes surmontées des images des apôtres Pierre et Paul, que Tamerlan

⁽¹⁾ Ms. de Paris, A. F. T. 228, fol. 66 v^o-67 r^o.

⁽²⁾ *Zapiski Vostotchnago Otdéleniya Rousskago. Imper. Archéol. Obchestva*, t. V, p. 306.

aurait apportées de Brousse, entre autre butin, au cours de sa campagne en Asie Mineure.

Ce conquérant barbare, s'il eût professé l'islamisme, aurait-il pu estimer ces objets du culte chrétien qui sont en plein désaccord avec les dogmes de la religion musulmane? Leur aurait-il reconnu, ce sauvage des steppes de l'Asie centrale, une valeur purement esthétique? Ce ne semble guère probable.

Que Tamerlan ne fût pas un vrai musulman, mais qu'il appartînt plutôt à quelque secte hérétique comme celle des théosophes du dervichisme soufique, cette hypothèse nous semble appuyée encore par ce fait que le cheikh Bedreddîn Simavna-Oghlou, ci-dessus mentionné, avant d'avoir provoqué des émeutes religieuses dans les domaines des Osmanlis, jouissait des faveurs et de l'hospitalité de Tamerlan : c'est en présence de ce prince qu'eurent lieu les savantes discussions religieuses auxquelles Bedreddîn prit une part des plus actives. Tout cela se passait à Samarkande, où pendant un certain temps florissait le christianisme nestorien, comme en témoignent encore les pierres tombales nouvellement découvertes aux environs de Verny et de Pichepek.

La révolte provoquée par les sermons de cheikh Bedreddîn éclata au nom de l'union et de la fraternité des musulmans et des chrétiens⁽¹⁾. Mais les partisans de l'Islam, dans sa forme arabe pure, eurent l'avantage, et Bedreddîn ainsi que les adeptes fervents de sa doctrine succombèrent en martyrs.

Le même sort fut réservé à un prédicateur musulman de Brousse, qui proclamait l'égalité de Jésus avec Mohammed, en mettant même le premier au-dessus du second. Il fut condamné à mort par les savants musulmans d'Égypte, sur la demande d'un seul musulman, un fanatique originaire de Brousse.

⁽¹⁾ Hammer, *Gesch. d. O. R.*, I, p. 376-377.

Mais cette condamnation n'eut pas lieu à cause de la sympathie que les habitants musulmans de Brousse professaient pour le prédicateur; plus tard, il fut égorgé par le fanatique mentionné près de la mosquée où il prononçait ses discours hérétiques, parce que, malgré la sentence du haut tribunal mahométan qui l'avait condamné, il vivait en repos.

Nous avons également plusieurs autres témoignages des bonnes dispositions des anciens musulmans envers les chrétiens. Nous ne croyons donc pas qu'on puisse attribuer à une simple curiosité de la part du sultan Mohammed II l'ordre qu'il donna à un cadî de traduire en turc la profession de foi chrétienne que le patriarche Gennadius Scholarius avait exposée de vive voix et par écrit.

Au temps de la domination tatare en Russie, les khans musulmans se sont fait remarquer par de nombreux actes de déférence envers le clergé russe. Quelques historiens veulent interpréter ces marques de bienveillance comme des manœuvres d'une diplomatie astucieuse de la part des Tatars. Mais il nous semble plus simple de n'y reconnaître que les traces de la double croyance professée par ce peuple. Ce fait nous paraît confirmé par l'anecdote bien connue du khan Djanybek, invitant le métropolitain Alexis à faire des prières pour le rétablissement de sa femme Taïdoula, gravement malade. Les annales russes donnent à ce khan le surnom de « débonnaire ». Il y a là, ce nous semble, une manifestation significative.

Je citerai encore à l'appui de cette opinion un fait tout récent. Il y a deux ans, avait lieu à Nazareth un pèlerinage religieux d'une foule de musulmans indigènes de tous sexes, foule d'environ 150 personnes. Cette foule s'était rendue dans une église chrétienne pour contempler une image miraculeuse : un enfant musulman très dangereusement malade avait été guéri par cette image de la Vierge, grâce aussi aux prières de sa

mère musulmane. Le missionnaire chrétien, à qui la foule s'était adressée pour demander l'autorisation d'entrer dans l'Église, plaça l'Évangile sur la tête de l'enfant et lut le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean, que l'auditoire écouta avec recueillement. Comment expliquer le choix de ce morceau si bien accueilli? — Simplement parce que le chapitre en question ne pouvait en aucune façon choquer les croyances des musulmans, car il ne contient presque rien qui ne soit d'accord avec les dogmes fondamentaux de l'Islam.

Ceci nous ramène au début de notre étude, c'est-à-dire aux vers *seldjouk* du *Rebab-Namé*. Nous sommes entièrement convaincu que ces soi-disant vers intercalés dans le poème, de même que les vers *grecs* qui s'y trouvent, n'ont d'autre raison d'être que l'imitation du procédé de propagande religieuse *en différentes langues* employé par les Apôtres, qui commencèrent tous à parler les « langues étrangères », conformément au commandement de Jésus : « Allez et enseignez tous les peuples » (évidemment en s'adressant à chacun d'eux dans la langue indigène).

On est donc bien tenté de signaler ces analogies, quand on lit les vers turcs et grecs dans le poème du *Rebab-Namé*. Il semble que ce n'est pas en vain que l'évangéliste saint Jean avait été reconnu comme l'apôtre par excellence de l'Asie, c'est-à-dire surtout de l'Asie Mineure. Ce fait historique fut transformé plus tard en la légende bien connue du royaume chrétien des Indes où réside le *prêtre Jean*, et il se reflète dans le nom énigmatique d'Argon, donné par les Mongols aux chrétiens de la secte de Nestor⁽¹⁾.

Enfin mentionnons encore le nom tout aussi énigmatique d'*akhound* que les musulmans de l'Asie Centrale et de la Perse

⁽¹⁾ *Revue de l'Orient*, 1862, p. 307-310.

donnent à leurs prêtres : nous y voyons comme une dernière lueur du christianisme nestorien, étouffé plus tard par l'Islam. Le nom d'*akhound* ou d'*akhoun* (آخوند, آخون) semble n'être qu'une contrefaçon du mot grec Ἄρχων = « pater innatus ». Quant à ce mot, qui fut d'un usage constant, il servit, en même temps que le fameux Λόγος, pour ainsi dire de base à tout le système théosophique du gnosticisme chrétien ⁽¹⁾. Ce système, après avoir passé par le manichéisme, s'est perpétué jusqu'à nos jours, où il se montre sous l'aspect nouveau du dervichisme. Quant aux rapports de ce dernier avec l'Islam, ils ne vont pas au delà de quelques traits tout à fait extérieurs et de peu d'importance.

⁽¹⁾ *Annales du Musée Guimet : Essai sur le gnosticisme égyptien*, par Amélineau, t. XIV, p. 105 et suiv.

vus, Edelhirsch im Besondern. Der איל wird als Muster der Behendigkeit gebraucht. «Er macht gleich den אילות meine Füße», Ps. xviii, 34; ebenso Jes., xix, 6: «Dann wird hüpfen der Lahme wie ein איל.» — Ferner als Bild der Anmuth: «Die heilige Lehre ist wie die אילת lieblich» Spr. Salom., v, 19.

אָנָפֶה, Lev. xi, 19, und Deuter. xiv, 18, *الْبَبَعَاءَ*, *Psittacus* «der Papagei». — Targum אבני; Sept. *Χαραδριός*; Vulgata *Charadrius* «der Regenpfeifer». Dieser Vogel gehört zu den Stelzvögeln; er hat einen scharfspitzigen Schnabel, langeritzte Nasenlöcher, schlanke, dünne Beine mit drei Zehen, schmale spitzige Flügel, kurzen, runden Schwanz und weiches, braungelbliches Gefieder. Er nistet im Norden in Sümpfen und Mooren; seine Nahrung besteht in Insekten und Würmern. Bei heranziehendem Regen lässt er gewöhnlich einen lauten Pfeifton hören, weshalb er Regenpfeifer genannt wird.

אָנָקָה, Lev. xi, 30. *الْوَرَكُ*, *Salamander*. Gesenius bezeichnet אָנָקָה *الْوَرَكُ*. Diese ist der lib. Eidechse ähnlich, aber grösser, hat einen langen Schwanz, kleinen Kopf und schnellen Lauf. Brehm u. a. nennen ein ihnen in der Nähe des Nils gefundenen Eidechsen *Crocodilus niloticus*. Septuaginta, Vulgata und andere Interpreten übersetzen אָנָקָה *Μυγαλή*, *Mygale*, «Spitzmaus».

אָפֶפֶה. Ijob, xx, 16, *لَسَانُ الْاَفْعَا لُشׁוֹן אָפֶפֶה*; Jes. xxx, 6, *אָפֶפֶה* *الافاعي*. Septuaginta. *Ὄφεις*. Vulg. *Vipera*.

אָקוֹ, Deuteron., xiv, 5. *الْوَعَلُ* Targ. יעלא, «Steinbock», *حُلا* Sept. *Τραγέλαφος*, *Tragelaphus scriptus*, «Streifenantilope».

אָרְבֶּה, *الجراد*, Targum נובא, *حَصْرَا*, *Locusta* «die Wanderheuschrecke». Septuaginta *Βροῦχος*. Vulgata *Bruchus*.

1. *Locusta viridissima*, «Heupferd». Diese Heuschrecke ist grasgrün, hat lange, gleichbreite, den Hinterleib um das

doppelte an Länge überragende Flügeldecken, deren Hinterfeld gebräunt ist; Scheitel und Thorax mit rostrother Längstbinde. (Gerstaecker, S. 53.)

2. *Bruchus*. Zu dieser Gattung werden 300 Arten gezählt u. a. *Bruchus Pisi* «der Erbsenkäfer». Diese Angaben sind in mos. wit. Hinsicht nicht massgebend. S. Jore Deah Abschn. 85.

אָרְנָבָה, الأرنبة, Targum ארנבא, أرنبا, *Lepus*, «der Hase». Septuaginta Χοιρογρύλλος «Stachelschwein».

אָהֶן, الأهن, Targum אהנא, أهنا, Όνος, *Asina*, «Eselin».

בְּהֵמַת, Ijob, xi., 10, بَهْمَات, بهمات, Targum לוויהן, לויהן, «ein junges Kammeel». (Freyt. Lexic., S. 48.)

בְּבִרְיִים אֲבוּסִים, I Kön., v., 3. Targum עופות מפותמים; Septuaginta Όρνίθων εκλεκτων σιτευτά «gemästetes Geflügel». Raschi erklärt: «Von unseren Lehrern sagt man, es wären gemästete Hühner gewesen»; רד"ק erklärt עוף המסורס «castrirtes Geflügel». רבה zu Lev.: R. Berachja erklärt im Namen des Rabbi Jehuda, ברבורים ist die Geflügelgattung der Barbarja. Die Rabbiner sagten, es wäre einer der bekannten reinen Vögel, welcher sehr vorzüglich schmeckt; er wurde aus dem Barbarenlande gebracht.

בְּרִינִי, ist auch ein aus Gerstenmehl bereitetes Gericht. (Siehe Freyt. Lexic., S. 28.)

גֹּזֵל, فرأخ, בר יונה, «eine junge Taube»; im allgemeinen versteht man unter גֹּזֵל einen jungen Vogel, wie Deuter., xxxii., 11, בנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף.

גָּזֵם, Joel, i., 4. الدود, זחלא, «Raupen», Κάμμη, *Eruca* «Raupe».

גָּמֵל, نمل, «Kameel», Κάμηλος «Kameel».

דָּאָה, Lev., xi, 14, **الْحِدَاةُ**, דִּיהָא, **מִלּוּס**, *Milvus* « die Weihe die Weihen », gehören zu dem Falkengeschlecht; sie sind von mittler Grösse, haben schlanke Beine, lange spitzige Flügel und zu einer Art Schleier umgebildeten Befiederung des Gesichtes. Sie leben auf freiem Felde, auf Wiesen und in Sumpfigenden von Insekten und Wirbelthieren, horsten auf oder nahe dem Boden und legen vier bis fünf Eier.

דְּבוּרָה, **الْحَلَّة**; דְּבִרְוּתָא, **مِدْهٖ**, *Mélis, Apes* « Biene ».

דְּגָה, **السَّمَك**; נוּנִי, **ثَمَل**, *Ἰχθύες, Pisces* « Fische ».

דּוּב, **الدَّبَّ**; דּוּבָא, **أرْكٓط**, *Ἄρκτος, Ursus* « die Bär ».

דְּדוּכִיפָה, **الهُدَّهْد**; נַגְר טוּרָא, **Ἐποπα**, *Urupa* « der Wiedehopf ».

דָּהָה, Deuter., xiv, 13, **الْحِدَاةُ**, gleich דָּאָה nach Talmud Chulin, fol. 63 b, דָּאָה וּדְיָה אַחַת הִיא, — דָּאָה ist identisch mit דִּיהָא.

דִּישוֹן, Deut., xiv, 5, **الْأَرْوَى**, *Capras rupiculas*; דְּיִיבָא, **Πύγαργος**, *Pygargos* « Weissteiss ».

דְּרוּר, Ps. lxxxiv, 4, **الْبِمَام**, *Columba silvestris* « Waldtaube »; שְׂפָנִינָא, **تُرْتُور**, *Turtur* « Turteltaube ».

דָּאָב, **الدَّبَّ**; דְּיִיבָא, **أرْكٓط**, *Λύκος, Lupus* « Wolf ».

דְּבוּב, Jes., vii, 18, **الدُّبَابُ**; דְּבוּבִיָּא, **مُذَّج**, *Mutia, Musca*, Fliege.

דְּוִן, Ps. lxxx, 14, **جَاوَزُ الْوَحْشِ**, der Wald- oder wilde Esel. Targum תְּרַנְנול בְּרָא, Syr. **مُتَمَل** **وَكَل**, Septuaginta, *ὄνος ἄγριος*, Vulg. *Ferus depastus*. Nach Midrasch Rabbah zu Lev. wäre וִין ein monstruöser Vogel, der mit seinen Flügeln das Sonnenlicht verdunkelt; cf. Tract. Baba Bathra, fol. 736.

וְיָרִי, Deut., xiv, 5, الْزَّرَاذِيلُ; וְיָרִי, Καμηλοπάρδαλις, *Camelpardus* « Kameelparder ». Dieses wiederkäuende Thier wird zu den Giraffen gezählt; fossile Thiere aus der Tertiärzeit werden als Verwandte der Giraffe und des Kameels angesehen, u. a. das *Sivatherium* war an Gestalt einem Rinde ähnlicher als einer Giraffe.

וְיָרִי. Spr. Sal., xxx, 31 Sept. ἀλεκτωρ. Targum אַבְרָא, ebenso andere alte Interpreten übersetzen « Hahn »; nach Thalmud Baba Kama, fol. 92 b, Chulin. 65 a, gehört וְיָרִי zum Rabengeschlecht; manche übersetzen *Vertagus* « Jagdhund ».

וְיָרִי, الخنزير, חזיר, Schwein.

וְיָרִי, الحنظل, חנקא, *Acris*, *Locusta*. Hierzu gehören die Laubheuschrecke und das Heupferdchen. S. Anmerk. bei אַרְבָּה.

וְיָרִי, الخلد, Lev., xi, 29 « der Maulwurf ». Targ. חולדא, فُحْمَا, Γαλή, *Mustela* « das Wiesel ».

וְיָרִי, الحمار, חמור, *Onos*, *Asinus* « Esel ».

וְיָרִי, الحرباء, (Freyt. Lexic.), *Chamaeleon*, חומטא, سَحَابِيَا, Σαῦρα, *Lacerta*.

וְיָרִי, الصقر, (Freyt. Lexic.), ein fleischfressender Vogel. Targum חַרְיָא, Septuag. Ἡρωδίας. Vulgata *Herodias* « Reiher ». Man unterscheidet *a Herodias alba*, der kleine Silberreiher, *b Herodias garzetta*, der kleine Silberreiher. Viele übersetzen חַרְיָא « Storch ». Tract. Chulin, fol. 63, דִּיהָ לְבָנָה, womit Herod. alba gemeint sein kann.

וְיָרִי, القمل, « Ungeziefer, Läuse ». Targ. וְחַלָּא, Syr. مَصْرَا « Heuschrecke », Sept. Ἐρυσίθη, Vulg. *Ærugo* « Mehlthau oder Schimmel ».

תַּפְּר פִּירוֹת, Jes., II, 20. Vulg. *Talpa* «Maulwurf».

מְלֵחָה, אֶמְרָא; אֶחָדָא, Ἄρνε, *Agnus* «Lamm».

יוֹנָה «Tauben».

יֶחְמוֹר, Deuter., XIV, 5, اَلْيَحْمُورُ; יֶחְמוֹרָא, Βούβαλος, *Bubalus* «der Büffel».

יָמִים, Gen., XXXVI, 24, اَلْبَغَالُ, *Mulos*. Siehe Tract. Pessachim, fol. 54 a: 'Ana, selbst ein Bastard, züchtete Maulthiere. Targum גִּבּוֹרִיָא, *Gigantes*. Syr. حَتْلَا, «Wasser».

יְנִישׁוּף, اَلْبِشْقُ, *Nisus*, «Sperber». Targ. קַפּוֹפָא, Septuag. Ἴβις, Vulg. *Ibis*. Der Ibis ist eine Gattung storchartiger Stelzvögel mit langem, nach unten gebogenem Schnabel und nacktem Kopfe. Unter den verschiedenen, schöngefärbten Ibisarten ist der *Ibis religiosa* am bekanntesten; er ist etwa 40 Centimeter hoch, hat weisses Gefieder; jedoch die Flügelspitzen, sowie der Schnabel, Kopf, Hals und Füsse sind schwarz. Er wurde von den alten Ägyptern heilig gehalten und nach dem Tode einbalsamiert. Deshalb wird in der ägyptischen Hieroglyphenschrift der Thoth, Gott der Weisheit und Wissenschaften, mit dem Ibiskopfe dargestellt.

יַעֲלָ, Ps. CIV, 18, اَلْاَيَّالُ, Targ. יַעֲלָא, Sept. Ἐλάφος, Vulg. *Cervus* «der Hirsch». In der Mischnah ist יַעֲלָ «der Steinbock».

* בַּת הַיַּעֲנָנָה, اَلتَّغَامُ, Targ. בַּת נַעֲמִיתָא, Syr. تَحْحَا, Sept. Στρουθός, Vulg. *Struthio*, «der Straussvogel».

בְּשָׁב oder בְּבֶשֶׁת, «Schaf».

כּוֹס, اَلْبُومُ, Targ. קְרִיָא, Syr. حُوَيْلُ, Vulg. *Bubo* «die Eule», Sept. Νυκτιγόραξ, «der Nachtrabe».

כַּח, *Chamaeleon*. Targ. כְּזָחָא, «Krokodil». Sept. Χαμαι-
λέων, Vulg.

כְּלָב, Hund.

בְּנִימ, קְלִמָּה; קְלִמָּה, *ჭიქა* «Läuse». Sept. Σκνῖπες, Vulg. *Sciniphes*, «stechende Fliegen oder Mücken».

כְּרָבָרוֹת, Jes., LXVI, übersetzen manche Interpreten mit «Kameele». S. רַרְק.

לְבִיָּה, לְבִיָּה. Targ. לְוִיָּה, Löwin, *لویا* Sept. Σκύμνος «junger Löwe».

לְוִיָּה, לְוִיָּה. Targ. לְוִיָּה, Syr. *لویا*, Vulg. u. Sept. Δράκων, *Draco*.

לְוִיָּה, *العظاءة*. Targ. חֶלְקָה, die Eidechse, Sept. Ἀσκαλαβώτης, *Ascal* «Haftzeher», sind glattköpfige, dickbäuchige Eidechsen, die sich besonders dadurch auszeichnen, dass ihre Zehen blattförmige Hauterweiterungen zeigen, die durch eigene Muskeln bewegt werden. — Vulg. *Stellio*, die Dornechse, Agamen-Eidechse.

לְוִיָּה, *شبل*. Targ. בְּרַ אֲרִיָּה «Junger Löwe».

נָחָשׁ, *الشعبان*; חוּיָא, *سوس*, ὄφεις, *Serpens*.

נָחָשׁ, *البازي*; נַצָּא, *Ιέραξ*, *Accipiter*, «der Sperber, Habich».

נָשָׂר, *النسر*; נָשָׂרָא, *نسر*, *Αετός*, *Aquila* «der Adler». נָשָׂר bezeichnet verschiedene Gattungen grosser Raubvögel: a. den Goldadler. «Die auf Gott vertrauen, erhalten stets neue Kraft und sind wie ein נָשָׂר hoch» (Jes. XL, 31); b. den Geier als Zeichen seines nackten Halses. «Mache dich kahl und scheere dich um deine zarten Söhne. Mache breit deine Glatze gleich dem נָשָׂר»

(Micha, 1, 16); *c.* den Aasgeier. « Wohl auf deinen Befehl erhebt sich der נָשָׂר und bauet hoch sein Nest. Auf Felsen wohnt er und horstet, auf Felsenspitzen und Bergzinnen. Von dort aus erspäht er Beute, seine Augen blicken in die Ferne. Schon seine Jungen schlürfen Blut, und wo Leichen sind, dort ist er. » (Ijob, xxxix, 27-30.)

a. סוס, الخيل; סוסים, حصا, ἵππος, *Equus*, « Ross ».

b. סוס, Jes., xxxviii, 14, سُونُوَّة. Targ. סוסים, Syr. صُنُوْبَا. Sept. Χελιδών, *Hirundo*, « Schwalbe ».

סוס, Jerem., viii, 7. Targ. כורקניא, « Kranich ».

סְלָעָם, الدَّبَّاءُ « Bruch, Samenkäfer », *Bruchus Pisi* « der Erbsenkäfer ». Targ. רשונא, Sept. Ἀτλάκη, Vulg. *Attacus*. Dieses Insekt hat starke sichelförmige Vorderflügel und grossen Fensterflecken auf beiden Flügeln. Die Cocons mehrerer Arten benutzt man zur Gewinnung der Seide. (Gerstæcker, S. 240.) S. Anm. *b.* אַרְבֵּה.

סם, Jes., li, 8, السوس, Syr. صُفْلَا, Sept. Σητός, Vulg. *Tinea*, « Motte ».

עגור, Jes., xxxviii, 14, וסוסים ועגור, Jerem., viii, 7. Rabbi Saadia u. a. Interpreten übersetzen עגור als Epitheton zu סוס « die zwitschernde Schwalbe »; manche übersetzen « Papei, oder Kranich ».

עָגֵל, « Kalb ».

עֵז, « Ziege ».

עֲנַבְיָה, العنقاء, *Gryphus* « der Greif », ein Geiervogel von ausserordentlicher Stärke, der Kammgeier. In der Mythologie der

Azteken wird dieser Vogel genauer beschrieben. Targ. עֲוִיא, Sept. Ἀλιαίετος, *Haliaetus*, «Meeradler».

עֲטִילָה, لَيْسَانُ. Targ. עֲטִילָה, Septuag. Νυκτερίς, *Vespertilio*, «Fledermaus».

עֵיט, «ein Raubvogel».

עֲבָכִישׁ, Jes., lix, 5; Ijob, viii, 14, العنكبوت; וְגַרְדֻּמָּיִם, Ἀράχνης, *Araena*, «Spinnen».

עֲבָכָה, الْفَأْرُ; עֲבָכָה, حُمَمَانَا, *Mus, Mus*, «Maus».

עֲבָשׁוּב, Ps. cxl, 4, الأفاعي. Targ. עֵיכוּבִיקָה, Ἀσπίς, *Aspis*, eine Art Brillenschlange. Mit dieser Schlange liess sich Kleopatra tödten, indem sie dieselbe an den Arm sich setzen liess.

עֲקָרָה, عَقْرَبٌ. Targ. עֲקָרָה, Σκορπίος, *Scorpio*.

עֲוֹרָה, «Rabe».

עֲוֹרָה, Daniel, v, 21, جَرَّ الْوَحْشِ, حَيٌّ, ὄναγρος, *Onager* «Waldesel».

עֲוֹרָה, البغال, פָּרָה. כוּדָנָה, حَمِيْسَا, Ἡμίονος, *Mulus* «Maulesel», auch אַחַשְׁתְּרִנַּיִם.

פָּרָה. Siehe עֲוֹרָה.

פָּרָה, «Kuh».

פָּרָה, العنقاب, *Ossifraga* «Beinbrecher»; andere Interpreten übersetzen *Gryphus*. S. עֲוֹנָה.

פָּרָעֵשׁ, Samuel I, xxiv, 15, دَرَّعْتُ, Ψύλλος, «Floh».

פָּחָן, חֲרָמָנָא; الأفعى, Ἀσπίς, *Aspis*.

צָב, Lev., xi, 29, الصَّبَّ; צָבָא, *Chalcis*. Die *Chalcidæ* haben einen gestreckten Körper, regelmässigen Kopf und schuppige Zunge; sie leben in tropischen Gegenden. Andere Interpreten übersetzen «Krokodil».

צָבִי, חֲרָמָנָא; الظبي, «Δορκάς, *Caprea*, die Gemse», auch das Reh.

צָפּוֹר, «Vogel».

צָפְעוֹנִי, חֲרָמָנָא; الظبي, Ἀσπίς, *Aspis* «Manche Interpreten übersetzen Basilisk».

קָאָח, القيق, «der Schwan», Sept. Πελεκάνη «der Pelikan».

קָפּוֹד, Jes. xxxiv, 11, القنفذ, Ἐχίνος *Erius* «der Igel».

קָפּוֹד *ibid.* 15, wie קָפּוֹד.

קָרָא, Jerem., xvii, 11; I Sam., xxvi, 20, الحَکَاةُ. Targ. קוֹרְאָה, Sept. Πέρδιξ, Vulg. *Perdix*, das Rebhuhn.

רָאָה, Deut. xiv, 13, الجارح. Unter diesem arabischen Namen versteht man ein Thier, welches zur Jagd verwendet wird. Targ. בת כנפא, *Ixion*, Sept. Γύψ *vultur*, Bart- oder Lämmergeier, Vulg. *Ixion*.

רָאָם, الكركدن, «Einhorn», *Rhinoceros*.

רָחֵל, «Schaf».

רָחֵמָה, הרחם, «Sperber». Sept. Ἐποψ, «der Wiedehopf». Targ. ירקריקא und Vulg. *Porphyrio*, «Purpurvogel».

רָחֵמָה, Job, xxxix, 13. Targ. תְּרַנְנֹול בְּרָא, Raschi יוקני בְּרָא.

שחל, «Löwe».

שחף, السَّاف, Meeradler. Targ. צפר שחפא, Sept. Λάρος, Vulg. *Larus*, «Möve».

שוער «Fuchs».

שקוי, Ijob, xxxix, 36. Thalm. Tract. ראש השנה, fol. 262 : Rabbi Simon, Sohn Lakisch's, erzählt : Er habe auf seiner Wanderung gehört, dass man einen Hahn שקוי nenne. מדרש רבה zu Lev., Cap. xxv. Rabbi Lewi sagte : Im Arabischen nennt man den Hahn שקוי. שקוי, ירושלמי. Tract. ברכות, fol. 35 a. R. Lewi sagte, in Rom nennt man den Hahn שקוי.

שקוי, السَّقَوِي, Targ. שקוי, صَقْو, Sept. Ὄρτυγομήτρα, Vulg. *Coturnix* «Wachtel».

שקף, الزَّجَج (versio latina), Vultur, Targ. שקיננא «Fischgeier», *Kataρράκτης*.

שקטית «Spinne», nach manchen Interpreten, *Stellio*. S. לקטא.

שפיפוי, المعرُون, Targ. חורמן u. חיוי, «Otter».

שפן, الأراب, Kaminchen. Targ. טפןא, Sept. Δασύποδα «Hase».

תולעת, «Wurm».

תחטס, الخَطَّاف «die Schwalbe». Targ. ציפא, Sept. Γλαυκα, Vulg. *Noctua* «Nachteule».

תחש, الياقوت, *Hyacinthus* übersetzt Rabbi Saadia Jecheskel, xvi, 10, תחשים, in Exod. دَارِس. Targ. סוסנונא, Syr. حَمَمَة, Sept. Ἰακίνθωα. Demnach wäre תחש der Name einer Farbe, nämlich der Hyazintfarbe. Manche Interpreten übersetzen תחש, «Dachs», עורות תחשים, «Dachsfelle». Nach Raschi wäre תחש ein

reines Thier mit bundgeflecktem Felle, das in jener Zeit der Gesetzgebung bekannt war.

תַּשְׁבֵּת, Lev. xi, 18, الشَّاهِيْنُ «der Falke»; *ibidem*, 30, أَبْرَص, *Stellio* «die Dornechse oder *Hardun*». Targ. אַרְבִּישָׁא, *Stellio*, Sept. Ἀσπάλαξ, Vulg. *Talpa* «der Maulwurf»; ebenso erklärt Raschi.

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
Un poète arabe du 11 ^e siècle de l'hégire, par M. BARBIER DE MEYNARD.....	1
Communication sur le Livre d'Ibn al-Modjâwir, par M. DE GOEJE.....	23
Note on an obscure Arabic word in ms. of Ptolemy, Al-Sufi and other derivative Arabic mss, by M. E. B. KNOBEL.....	35
Di un vaso arabo posseduto dal signor marchese Alfieri di Sostegno, nota di Ignazio GUIDI.....	39
Catálogo de los manuscritos árabes que se conservan en la Universidad de Granada, por el Dr. D. Antonio ALMAGRO Y CARDENAS.....	45
Une secte judéo-musulmane en Turquie, par M. DANON.....	57
Les Zindîqs en droit musulman, par M. Cl. HUART.....	69
Le dialecte de Chirâz dans Sa'di, par M. Cl. HUART.....	81
La poésie populaire des Turcs osmanlis, par M. KUNOS.....	93
Les Hachwia et Nabita, par M. G. VAN VLOTEN.....	99
Notice sur un ancien manuscrit arabe, par le R. P. L. CHEIKHO.....	125
Les vers dits «Seldjouk» et le christianisme turc, par M. W. D. SMIRNOW.	143
Zoologie der Bibel nach der arabischen Interpretation des Rabbi Saadia Hagaon und anderer Interpreten von Rab. Dr. J. SCHWARZSTEIN.....	159

24

GB L 18

urna Sig.: G.B. L. 18
ent Tít.: Actes du Onzième Congrès I
 Aut.: Congreso Internacional de
 Cód.: 1008095

