

Publications of the Institute
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy

Volume 85

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume 85

Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī
‘Alī ibn Muḥammad ibn al-‘Abbās
(d. 414/1023)

Texts and Studies
Collected and Reprinted

2000

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume
85

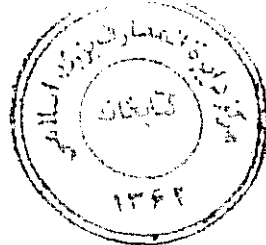
ABŪ ḤAYYĀN AT-TAWḤĪDĪ
'ALĪ IBN MUḤAMMAD IBN AL-'ABBĀS
(d. 414/1023)

TEXTS AND STUDIES

Collected and reprinted
by
Fuat Sezgin

in collaboration with
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,
Eckhard Neubauer

2000



Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

BBR 9
.J8
vol. 85

50 copies printed

ISSN 1437-5125
ISBN 3-8298-6091-9

© 2000

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften
Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main
Federal Republic of Germany

Printed in Germany by
Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

TABLE OF CONTENTS

Kurd 'Alī, Muḥammad: <i>Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī</i> . Majallat al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī (Damascus) 8. 1346/1928. pp. 129-148; 207-225; 269-285.	1
Margoliouth, David Samuel: <i>Some extracts from the Kitāb al-Imtā' wal-Mu'ānasah of Abū Ḥayyān Tauḥīdī</i> . Islamica (Leipzig) 2. 1926. pp. 380-390.	58
Fariq, K.A.: <i>Abu-Hayyan at-Tauhidi and his Kitabul- Muqabasat</i> . Islamic Culture (Hyderabad) 28. 1954. pp. 372-388.	70
Keilani, Ibrahim: <i>Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī. Essayiste arabe du IVe s. de l'Hégire (Xe s.). Introduction à son oeuvre</i> . Beirut 1950. 118 pp.	87
al-Kailānī, Ibrāhīm (Ed.): <i>Thalāth rasā'il li-Abī Ḥayyān at- Tawḥīdī. (Risālat as-Saqifa, Risāla fī 'ilm al-kitāba, Risālat al-Ḥayāt)</i> . Damascus 1951. 10, 88 pp; 3 pls.....	205

مجلد البحث العلمي العربي

(دمشق): آذار سنة ١٩٢٨ م الموافق رمضان وشوال سنة ١٣٤٦ هـ

ابوحيان التوحيدي

عصر التوحيدي

ابن القرن الذي أولد التوحيدي ، وشبّ فيه واكتهل وشاب ، هو العصر العباسي الثالث ، فسدت في تضاعيفه عصبية بني العباس ، فلم تبق لهم كلمة مسموعة ، ولا رأي جميع ، ولا قوة نافذة ، ولا كيان يُرتجى معه البقاء ، دخلت الاعاجم منذ قرن وتسلطت على امور الدولة ، ودب ديبها في جسم العباسيين ، وما دخل القرن الرابع حتى رأيت الامور تلتوي ، ودولة الخلافة تخرج عن الصورة التي رسمها لها الاسلاف ، وشمل الضعف معظم أوضاعها ، وعاث سوس فساد الغريب في ذلك الجسم العظيم ، وناثر عقد البلاد الاسلامية وانتقصت من أطرافها ، والاهواز مشتتة ، والنفوس شعاع .

لم يكند ينسلخ الربع الاول من هذا القرن حتى استولى ابن رائق على البصرة وواسط ، واستأثر البريدي بالاهواز وأعمالها ، وذهب ابتداءً بويه الديلي بفارس والري وأصفهان وطبرستان وجرجان وكرمان والجل ، وغدت خراسان وماوراء النهر بيد السامانية ، والموصل وديار بكر ومصر وربعة في ايدي بني حمدان ، وانتقلت مصر والشام الى الاخشيدية ، والبحرين والجماعة الى القرمطي ، والمغرب وإفريقية الى القائم العلوي ، والاندلس للناصر عبد الرحمن الأموي .

ولم يبق للخليفة العباسي غير بغداد وأعمالها ، والحكم فيها لابن رائق ، ولبس للخليفة وزير ، وإنما كان له كاتب يدبر إقطاعاته واخراجاته القليلة ، وكلما امتدت كلمة

ملك او امير سطا على من يجاوره واستصفي مملكة صاحبه ، فابن رائق بعد البصرة استولى على دمشق ، والبريدي بعد خوزستان استولى على بغداد ، وبنو بويه بعد بلاد الشرق استولوا على بغداد (٣٦٧) وخُطب لهم فيها مع الخليفة . وهكذا كانت مملكة بني العباس نهب ايدي الاثراك والديلم — والاثراك جيل من التتر معروف والديلم سكان الجبال في فارس — وكلهم شاركوا العرب في سلطانهم بل حاولوا نزع تراثهم من ابلدئهم .

وكثر قتل الخلفاء وخلعهم ، فقتل المقتدر ، وبويغ للقاهر ثم خلع ، وخلفه الراضي ، واستخلف المتقي ، ثم بويغ للستكفي وهو كأكثر من سلفه مغلوب على امره . وهناك دول تقوم في الشام كدولة بني حمدان بعد الاخشيديين ، ودولة الفاطميين تستولي على مصر (٣٦٣) ويخطب للفاطميين في مكة والمدينة بدل الخليفة العباسي ، ونقتطع من تلك الدولة العظمى دول وممالك . وقد أصبح خليفة بني العباس أشبه بصاحب منصب ديني له القول ولغيره العمل ، هو يملك الاسم والجسم يشغله المستغلون من المنغليين والمتوثبين ، والبلاد تخرب والنفوس تهلك ، حتى لقد خربت بغداد عند استيلاء البويهيين عليها واخذوا بتجديدها ورموا لاول امرهم وكانت في القرنين الثاني والثالث أعمر مدينة في الارض . وكان القرامطة^(١) خلال ذلك القرن يعيشون في البلاد ، فعلوا أفاعيلهم في العراق ثم تعدوا الى الشام بعد ان عبثوا بمقدسات الامة في الحجاز وكذلك كان شأن غيرهم من الطوارج والنزاع الى الفتن .

اما الروم فكانوا يقادرون الشام القتال ويراوحونها ، ودولة بني حمدان كفت البلاد عاديتهم . وفي خلال هذا القرن انقرضت دول ولاسيما السامانية والايخشيدية وقام محمود بن سبكتكين رجل ذاك القرن فاستولى على خراسان وامتدت فتوحه حتى فتح جزءاً مهماً من بلاد الهند والشرق .

(١) القرامطة نسبة لمحمد بن قُرْمَط لقب بذلك لقمرطته اي ثقبه في خطه

او خطوه وهو صاحب الدعوة الباطنية .

الحالة العلمية والاجتماعية في عهده

وفي هذه المملكة بل الممالك التي كانت تُحفظ في أقدارها ، وتختلط أمورها بأيدي أختيارها وأشرارها ، نشأت زمرة صالحة من العلماء والادباء ، بقوة التسلسل المنبعثة من عمل القرن الثالث . وقد تضعف السياسة في أمة وتبقى قوتها المفكرة سائرة سيرها ، علومها آخذة بالنظام الذي كان لها على عهد سيادتها ، كما قيل « يفني التقيصر . وفيه ربح المنديل » ولقد ساعد على هذه النهضة بعض أصحاب السلطان من هؤلاء الملوك ، ممن ارادوا ان يكون في مجلتهم الأجلاء والفضلاء ، يستأثرون بهم دون جيرانهم ، ويزينون بهم ملكهم ، او يستخدمونهم ليعينونهم على قيام أمرهم ، او يخزنون طبقة من الادباء والشعراء ، ينادونهم ويمدحونهم ، ويخلدون مآثرهم ، ويعظمون مفاخرهم ، فيعتزون بهم عند القريب والغريب ، والبغيض والحبيب . فكانت في هذه السبل تجاري بغداد كل من أصفهان وشيراز ونيسابور وهمدان وأرجان وكرمان والري وسمرقند وبلخ وحلب والقاهرة وقرطبة .

وتنوعت المذاهب التي غلبت على البلاد ، فكانت اهل البصرة قدربة وشيعة وحنابلة ، وفي بغداد من جميع النحل وفيها غالبية يحبون معاوية ، ومشبهة وهم أصناف كثيرة ، ويهود اقليم الجبال اكثر من نصاراها ، ومجوسها كثير ، والمجوس أصحاب زردشت المعظمين للنار وسائر الانوار بقيت منهم بقية مهمة الى هذا القرن في العراق والاهواز وفارس وأصبهان وخراسان وغيرها من مملكة الفرس قبل الاسلام . ولكل بلد من بلاد العجم طرز يخالف الطرز الآخر ، فمنها ما تجد فيه الغلبة للحنفيين ، ومنها ما كانت حنابله كثيرة ، ومنها ما كانت شيعة غالبية ، ومنها ما تغلب فيه أصحاب الحديث ، وأكثر اقليم خوزستان معتزلة ، وفيه الاقاليم الاخرى شيعة وحنابلة وشوافع . والفتن كثيراً ما تقع بين الحنابلة والشوافع في بغداد او بين السنة والشيعة في دار السلام وبعض أصقاع فارس والجبال وما اليها فينبغي بعضهم بعضاً .

والحنابلة في بغداد يشرون على المنكرات ينكرونها بالعنف ، ويقضون عليها بالقوة ، ويتدخلون في امور لو كانت للحكومة بعض قوة ما وقعت ، كما فعلوا في بغداد يوم

مات محدث الامة ومؤرخها ابن جرير الطبري ومنعوا دفنه في المقابر ، لأنه لم يذكر الإمام احمد بن حنبل في جملة الفقهاء وعده في المحدثين ، وكما وقعت نثنة عظيمة في بغداد بين الخنابلة وخصوصهم قتل فيها خلق كثير من الجند والعامه وذلك بسبب خلاف نشأ في تفسير قوله تعالى : « عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً » . فقال ابو بكر المروزي وأصحابه بقول ، وقالت الطائفة الاخرى بأخر ووقع المرح والهجج .
ومن اجل هذا اعتمت بعض العلماء والحكماء باهداب النقية^(١) خشية العامة^(٢)

(١) النقية مشتقة من القاء اي خافه وهي ضد العلانية ، وكان السلون لاول عهدهم وهم ضعاف يتقون من عدوم فيدارونه اذا كان قوياً من غير ان يستحلوا دماً حراماً او مالا حراماً او غير ذلك من المحرمات او يظيروا الكفار على عورة المسلمين . واختلفت الفرق الاسلامية في النقية ومنها التي تجوزت فيها كثيراً وبعضهم حدد لها شروطاً ولا سيما عندما يخشى المرء على نفسه فيدفع الضرر عنها بالمدارة والمداينة والمباينة .
والعقل يقتضي بان يستعمل في دار النقية ما لا يستعمل في دار العلانية .

(٢) قال ابو عبدالله المرزباني المتوفى سنة ٣٨٤ هـ في الموشح : حدثني احمد بن محمد بن زياد قال : سألت ابا العوث عن السبب في خروج ابيه عن بغداد ، فقال لي : كان ابي قد قال في قصيدته التي رثي فيها ابا عيسى بن صاعد ابياتاً ، وجد بها بعض اعدائه عليه مقالاً ، فشنع عليه انه تنوي ودارت في الناس ، وكانت العامة حينئذ غالبية ببغداد ، يخافهم على نفسه فقال لي : قم يا بني حتى نطفي أعنا هذه الثائرة بمخرجة نلم فيها ببلدنا ونعود ، قال : نفرجنا ، وأقام فلم يعد . قال والايات :

اخى متى خاضمت نفسك فاحيئشد	لها ، ومتى حدثت نفسك فاصدق
ارى علل الاشياء شتى ، ولا ارى الذ	جمع الا علة للفرق
ارى العيش ظلا توشك الشمس نقله	فكيس في ابغناء العيش كذاك أو متق
ارى الدهر غولاً للنفوس ، وانما	بقي الله في بعض المواطنين من بقي
فلا تتبع الماضي سؤالك لم مضى؟	وعرج على الباقى فسائله لم بقي
ولم ار كالدنيا حليلة واطق	محب متى تحسن بعينه تطلق
تراها عياناً وهي صنعة واحد	فتحسبها صفة حكيم واخرق

وجبهة السلاطين ، ممن قد يحرضون على مراعاة العامة أكثر من حرصهم على رضا الخاصة ، والفتنة واجبة في مثل هذه الأحوال ، فكان ما كان من تأليف المجلس السرية من الفلاسفة وأرباب العقول الكبيرة . وكان التوحيدي الذي يعثنا الآن تحليل حياته ، ووصف عمله ، أحد أساطين تلك الحليمة حقبة من الزمن ، والحركة الدائمة في الافادة والاستفادة . والعقل الكبير والعامل الجبار ، ملئت أيام حياته بغرائب فكان عجباً في نفسه ودرسه وقوة إنتاجه على معاندة الدهر له .

نشأته وأعماله

هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي (بفتح التاء وسكون الواو وكسر الحاء المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها) نسبة فيما قيل للتوحيد وهو نوع من التركان يبيعه أبوه بالعراق ، وعليه حمل بعض شراح ديوان المنبجي قوله :

بترشفت من في رشفات هن فيه أحلى من التوحيد

وقيل ان التوحيدي نسبة للمعتزلة ، لانهم يسمون انفسهم اهل العدل والتوحيد ، وهو الأرجح . ذكروا في اصله انه شيرازي وقيل نيسابوري وقيل واسطني ، ولا يعلم ان كان أجداده عربياً صرفاً أو فرساً استعربوا ، وكنيته أبو حيان ، ولد على الغالب في أواخر العقد الثاني من القرن الرابع او في أوائل العقد الثالث وعُمُرُ لانه مات على رأس الاربعمئة او بعدها بقليل .

نزل التوحيدي بغداد صغيراً على ما يظهر ، وتخرج في النحو بابي سعيد السيرافي وعلي بن عيسى الرماني ، وبالفقه الشافعي بابي حميد المرزوزي وابي بكر الشافعي ، وحضر في أوقات مختلفة بين سنتي ٣٦١ — ٣٩١ هـ دروس يحيى بن عدي وابي سليمان المنطقي وغيرهما من الفلاسفة . فجاءه فتناً في العلوم من النحو واللغة والشعر والادب والفقهِ والكلام على رأي المعتزلة ، وبأخذة الفلسفة عن ورثة علوم الاقدمين في عصره عد حكماً عظيماً ، وصفا ذهنه ، وزاد تسامحه ، وأصبح يحكم عقله - فيما يرى - ويجمع ، لا يأخذ الاشياء على ظواهرها بل يعمق البحث ويواصل الدرس والنظر ، غير متحيز لفئة ، ولا متعصب لرأي جماعة .

وصفه ياقوت بأنه كان جاحظياً ، يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ ، ويشتهي ان ينظم في سلكه ، فهو شيخ في الصوفية ، وفيلسوف الادباء ، واديب الفلاسفة ، ومحقق اهل الكلام ، ومتكلم المحققين ، وإمام البنفاء ، فرد الدنيا الذي لانظيره ذكاء وفطنة ، وفصاحة ومكانة ، كثير التحصيل للعلوم في كل فن ، حجة نظمة واسع الرواية والدراية . قال : ولم أر واحداً من اهل العلم ذكره في كتاب ، ولا أدمجه في ضمن خطاب ، وهذا من العجب العجيب . وقال فيه انه صوفي السمى والهيأة ، وانه كان فقيراً صابراً ، وعده السبكي في فقهاء الشافعية وقال انه من المؤرخين وروى الحديث وأرواه ، وآخر ما أخذ عنه بشيراز سنة اربعمائة .

ولابي حيان تصانيف كثيرة منها كتاب الصديق والصدقة ، وكتاب المقابسات او المقابسة وكتاب الاشارات الالهية جزآن ، والرد على ابن جنى في شعر المنبي ، وكتاب الامناع والموانسة جزآن ، وكتاب الزلقة جزء ، وكتاب رياض العارفين ، وكتاب تقرىظ الجاحظ ، وكتاب مثالب الوزيرين^(١) وكتاب الحج العقلي اذا ضاق

(١) اطلع ياقوت الحموي على بعض كتب التوحيدى أوائل القرن السابع ونقل منها كثيراً في كتابه معجم الادباء فمنها اطلع عليه ومنها ما كان يخط المؤلف كتاب تقرىظ عمرو بن بحر الجاحظ و « مثالب الوزيرين » و « الامناع والموانسة » و « كتاب المحاضرات او محاضرات العلماء » . وفي مكاتب الاسنانه نسخة من مثالب الوزيرين وفي دار الكتب بدمشق الجزء الاول من الاشارات الالهية وله مختصر محفوظ في دار كتب الامة ببرلين . وفي دار الكتب الامبروز يانية في ميلانو بايطاليا الجزء الثاني من الامناع والموانسة ونسخة من كتاب البصائر له وفي مكتبة الفاتيخ في الاسنانه خمس نسخ مخطوطة من كتاب البصائر والذخائر وفي دار الكتب في لينينغراد نسخة من الحجج للتوحيدى . وفي كتاب في التصوف كان بدمشق فبيع مؤخرآ في القاهرة وهو مكتوب بالقلم الكوفي ذكر لابي حيان وعده المؤلف في المتصوفة وانس من عباراته على ما حدثني الثقة ولم يكتب لي الاطلاع على هذا الكتاب . وليس لابي حيان من المطبوع سوى رسالة الصديق والصدقة وكتاب المقابسات ورسالة ثمرات العلوم .

الفناء عن الحج الشرعي ، ورسالة في صلوات الفقهاء في المناظرة ، الرسالة البغدادية ، الرسالة في أخبار الصوفية ، الرسالة الصوفية ايضاً ، الرسالة في الحنين الى الاوطان ، كتاب المحاضرات والمناظرات ، كتاب البصائر والذخائر في عشرة مجلدات كل مجلد له فاتحة وخاتمة .

وكتبُ ابي حيان أسئلة وأجوبة وروايات ومساجلات ومحاضرات ومحاضر جلسات وتقرير وتقرير ونقد وراز ووعظ وإرشاد وكل صفحة منها تدل على علو كعبه في العلوم المختلفة ، وبلوغه درجة عالية في الفهم أنزاه منازل أعظم المنشئين والمؤلفين واتي فيها بصورة صحيحة من صور العلم والأدب في أيامه . وسنعرض هنا لبعض تأليفه ونسوق رواميز منها مما كتبه التوحيدي مباشرة او مما نقل عنها في الامهات نعرضها لتبين روح هـ احبها من أقواله وانتم لنا أمينينا في الوقوف ما أمكن على حياة هذا العظيم ، الذي نكثرت النفوس لمشربه وأنكره كثيرون ، وما مشله بالذي يكون نكرة . ذلك لانه قال الحق ولم يزل قائله من المحقوتين كما قال المعري .

تصوف التوحيدي وفلسفته

كان التوحيدي على ما يظهر من كلامه ، من اهل الباطن اي الصوفية ، ومن اهل الظاهر اي الدينين الحكماء ، جمع بين مذهب الصوفية أمثال المحاسبي والتسري والجنيد والسري السقطي والرقى وبشر الحافي وابراهيم بن آدم وابن يسار وغيرهم من النساك او الصوفية ، ومذهب السجستاني والزنجاني والمهرجاني والصينري والمقدمي والمجتبي وابن زُرعة وابن سوار وابن رِفاعة في الحكمة . وكان الصحابة والتابعون نساكاً في الصدر الاول ، زاهدين بالطبع في زخارف الدنيا ، ولم يكذب ينصف القرن الثاني حتى هجمت الحضارة فنشأ التصوف ، وصار طريقة يقبل عليها المتزهدون ، يعالجون بها كلب المتكالبين على الدنيا ، واول من سمي بالصوفي في اهل السنة ابو هاشم الصوفي الثوفي سنة ١٥٠ . وسلك الصوفية طريق تصفية النفس بالرياضة ، والعزوف عن بهارج العالم ، وعرفوا علمهم بانه العمل لما فيه ترقية اهل الكمال من النوع الانساني في مدارج سعادتهم ، والامور العارضة لهم في درجاتهم ، بقدر الطاقة البشرية .

وقيل ان اصل اسمهم الصوفية يزجم الى آل صوفان خدام الكعبة المنسكون المتصوفون ،
والارجح انهم نسبوا الى الصوف لباس العباء واهل الصوامع ، لان هؤلاء القوم
خلعوا ثياب الخبز والحزير ، ولبسوا هذه المسوح على عادة اهل النسك في اهل الاديان
الآخري ولم مراسمهم ومصطلحاتهم .

اما الفلسفة فحدها كما قال الفارابي : « العلم بالموجودات بما هي موجودة » او علم
حقائقي الاشياء والعمل بما هو أصلح . وكانوا في ذلك العصر يقسمون الفلسفة قسمين
احدهما الجزء النظري والآخر الجزء العملي ، وينقسم الجزء النظري الى ثلاثة أقسام
وذلك ان منه ما يخص فيه عن الاشياء التي لها عنصر ومادة ويسمى علم الطبيعة ،
ومنه ما يخص فيه عما هو خارج عن العنصر والمادة ويسمى علم الامور الالهية ،
ومنه ما ليس يخص فيه عن اشياء لها مادة مثل المقادير والأشكال والحركات وما شبه
ذلك ، ويسمى العلم التعليمي والرياضي ، وكأنه متوسط بين العلم الاعلى وهو الالهي ،
وبين العلم الأسفل وهو الطبيعي . واما الفلسفة العملية فهي ثلاثة أقسام احدها تدبير
الرجل نفسه او واحداً خاصاً ويسمى علم الأخلاق ، والقسم الثاني تدبير الخاصة
ويسمى تدبير المنزل ، والقسم الثالث تدبير العامة وهو السياسة المدنية والامة
والملك . وكانوا يديجون في العلم الطبيعي الطب والآثار العلوية وعلم المعادن والنبات
والحيوان وصناعة الكيمياء .

وكان التوحيدي صوفياً فيلسوفاً بهذه الشروط ، شهدت له كتبه بانه متصوف ،
وشهدت له بانه فيلسوف ، فجمع من ثم بين العلوم المادية والعلوم المادية ، ووفى كل
علم قسطه من النظر ، فكان فيه الصدر المقدم . ولبست له طريقة خاصة في التصوف
ولا مذهب معروف في الفلسفة ، بل انه أحاط بجميع الطرق ، وحنى عليها وبسط
لاهلها جناح الرحمة ، وطابت نفسه بعشرة اهل ثقبتها والأخذ عنهم . وقد تجلت
شخصيته العلمية بما نقله من المباحثات والناقشات المشربة بروح الحرية الممولة بعامل
الحرارة على كسر القيود التي قيدت اهل مذهب خاص من مذاهب العلم الديني
او الفلسفي ، وبدا كل ذلك في مظهر غريب بأسلوب انشائه . وإنما على مثل اليقين
ان غفلة المؤرخين اوتغافلهم عن الترجمة للتوحيدي ، مع هذه البسطة في العلم الواسع ،

والبيان الرائع ، كانت بسبب أخلاقه فغمطوه بذلك حقه ، لكن الفضل لا يستر بحجاب ، والعقل لا تخفى عظمته على ذوي الالباب معها تبدلت الاحوال ودرجت الأجيال والأحباب .

أخلاقه وحالاته

ظهر ان ابا حيان كان مقترأ عليه في الرزق ، وانه ربما كان يعيش بالوراقة او النسخ في بغداد مدة طويلة — والوراقة في القديم كالطباعة في العصر الحديث من موارد اليمش لكنها صناعة شاقة وان كانت خبير معوان لاخراج العلماء والادباء — ولم يل التوحيدي اسراً من امور الدولة ، ويستحيل على من كان في مثل علمه واستغراقه في دفاثره ، ان ينف الى تقليد الأعمال الدينية والادارية والسياسية ، او يجد في وقته متسعاً للقيام بها ، فاذا لم تكن له إدرات من السلطات او الخليفة يعيش بها بترح به العَوَزَ والايلاق . وهكذا كان شأن بعض معاصريه مثل ابي بكر القومسي الفيلسوف الذي وصفه ابو حيان بانه كان بجزاً عجائزاً ، وسراجاً وهاجاً ، وكان قرين التوحيدي في الضر والفاقة ومقاساة الشدة ، ومن الإضافة بمنزلة عظيمة ، وهو الذي قال للتوحيدي ذات يوم : ما ظننت ان الدنيا ونكدها تبلغ من انسان ما بلغ مني : ان قصدت رجلة لاغتسل منها نضب ماؤها ، وان خرجت الى القفار لا تيم بالصعيد عاد صليداً أملس . فالتوحيدي لم توظف له وظيفة ولا أجري عليه رزق ، فمن اين كان يرتزق ؟ وهو يرى جنون الدهر بابنائهم ، ويشهد المتوسطين في العلم والعقل بل بعض التواكي ينهال عليهم الرزق اي انه يمال وتوايتهم ضرور السعادة ولما تستعد لها انفسهم .

وليس الغنى والفقر من حيلة الفتى ولكن احاطت قسمة وجدود

نظر ذات اليمين وذات الشمال يلوب على من يضمه الى جملته ، ويكشف عنه ضره وبؤسه ، والناس ابتناء الدنيا ولا يلام الرجل على حباً مه كما قال علي (كرم الله وجهه) ولما تراسم الى بغداد نبأ مكارم ابن العميد والصاحب بن عباد من وزراء آل بويه في الشرق ، وكانا يفضلان على أعلام العلم في مدينة دار السلام وبترايتهم بهياتهم الحين

بعد الآخر ، ووصلت عطايهما الى شيخي - التوحيدى - ابي سليمان النبطي و ابي سعيد السيرافي - سمت نفس ابي حيان الى ان يقصد ذبك الوزيرين و انقطع اليها ، و قدم بين يدي فجوأ مدحها اولاً ، الا انه لم ينل منها رغبتة ، و انقلب بعد مقام ثلاث سنين في دارالصاحب لم ينله منه درهم ، و لا أعطاه راحة و لا زاداً ، و اخفق في قصرالصاحبين مع انها كانا مع الوزير المهلبى من اكبر حماة الأدب ، كما كان سيفالدولة بن حمدان في حلب . و ربما كان التوحيدى استطال عليها ، و فيها عزة السلطان و أبهة الفرس فازدرياه فشق عليه الامر ، و هجأها في كتاب اسماء « مثالب لوزيرين » اورد فيه حكايات في ثلبها ، و منها ما عزاه الى بعض من روى عنهم ، و ذكر وقائمه معها ، قال انه فارق باب الصاحب سنة ٣٧٠ و قد نال منه هذا الحرمان الذي قصد به ، و احفظه عليه ، و جعله من جميع غاشيته فرداً ، و من جملة ما تآمره من الصاحب ان هذا قدم اليه رسالة في ثلاثين مجلدة على ان ينسخها له فقال : نسخ مثله بأقبي على العمر و البصر ، و الوراقة كانت موجودة ببغداد ، فأخذ الصاحب في نفسه عليه .

و قد عرفنا شيئاً من أخلاق التوحيدى في هذا الكتاب ، و ربما أثار ما قاله فيه ثائرة التعصب للوزيرين ، و أحبابها كثار في الامصار ، فأعرض الناس عنه و أوقعوا فيه و أسقطوه من دواوينهم . و عجيب ان يغضب الناس لهضم حق المهجورين و لا يبتاطون لحق الهاجين ، و قلما يحفلون بالسبب الذي ألجأ هؤلاء الى الهجاء . و قيل ان الصاحب بن عباد اتهم التوحيدى بالزندقة نفر منه و طلبه الوزير المهلبى ليقتله ففر الى ديار بكر و في رواية انه مات في الاستنار . و لكن التوحيدى اذا فائته أفضال الوزيرين الصاحبين ، فقد لقي اكراماً من الوزير صمصام الدولة ابن سعدان و عبد الله ابن عارض الشيرازي ، و لابن سعدان ألف كتاب الصديق و الصداقة و كتاب الإمتاع و المؤانسة ، و للدأجي بشيراز ألف كتاب المحاضرات . و لم نعلم السبب الذي عاقب التوحيدى عن اهداء كتبه كلها الى بعض عظماء عصره ، و كانت طريقة اهداء المؤلفين مصنفاتهم لامير او عظيم من السائغ المعروف و كثير من المؤلفين كان من أهم موارد عيشهم التصنيف باسماء معاصرتهم و الارتزاق بعطايهم و هداياهم .

فقت الفاقة على التوحيدى ان يتكفف بعض الامراء ، و هو عارف بان استجداءهم

ضرب من ضرورب المذلة الفادحة ، و كتابه الى ابن العميد نموذج من هذا النزول بل التبذل ، ولكن العجز غالب لانه مبذور في الطينة كما قال عن نفسه . وقال انه تصفح الناس فوجدهم احد رجلين رجل ان نطق نطق عن غيظ ودمنة وان سكت سكت عن غضن و إحنة ، ورجل ان بذل كدراً بامنانته بذله ، وان منع حسن باقباله بخله . ولقد دعا ، وقد تفرقت عيناه بالدروع لما أخفق عند بعض من قصدهم ، وبان له ابوء الدهر به ، وضياح سعيه ، وخيبة أمله ، في كل ما ارتجاه للم او مهم ، او حادثة او نائبة ، دعا بما دعا به بعض الناسك فقال : « اللهم صن وجوهنا باليسار ، ولا تذلنا بالايقتار ، فسترزق اهل رزقك ، ونسأل شر خلقك ، ونبتلي بمحمد من اعطى ، وذم من منع ، وانت من دونهم ولي الاعطاء ، وبهدك خزائن الارض والسماء » .

واذا أنصفنا ابا حيان فلناه على ما بدر منه في حق عظيمين غمط حسناتها وجسم سيئاتها ، واي رجل بري من عيب او عيوب ، مما سافه اليه ضعف في نفسه ، او خيبة في أمله ، او مساس في عاطفته ، او اعتداد برأيه . فلانذهب مع القائلين في الحكم عليه بالزندقة اللهم اذا وقفنا في الحكم عليه عند حدود أقواله ، وفيها شاهد عدل على توحيده ، وبعده عن الالحاد الذي قُرف به . على ان معظم من ذكروه ومنهم صاحب تاريخ بغداد وهو مؤلف معجم الادباء قالوا انه كان يتألم اي يتنكس ويعتبد ، والناس على ثقة من دينه وصحة عقيدته . ودعوى ابن الجوزي في ان زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراوندي وابو حيان وابو الملاء المعري ، وانه كان اشدهما : صرّحاً وهو جمع ، من الكلام الذي يلقي على عواهنه ، اخذه على ما يظهر بدون روية ، وتابمه عليه بعض الناقلين من دون تحييص ولا تحليل ، وكذلك ما قيل من ان الضاحب ابن عباد وقف على قدح التوحيد في الشريعة وقوله في التعطيل وما كان يخفيه من ذلك ، فطلبه ليقته ففرّ ، كلام فيه نظر ايضاً^(١) على ان كثيرين

(١) في المئمة الاسلامية ترجمة للتوحيدى بقلم الاستاذ مرجليوث الانكليزي جاء فيها ان الوزير المهدي نفي ابا حيان لما صرّح به من الالحاد في كتيبه التي ضاعت . وذكره المترجم السيد مرجليوث كتاب التذكرة التوحيدية و كتاب أخبار القداماء وذخائر الحكماء ، وقال انه ليس من الثابت ان هذين التأليفين دخلا في شيء من فهرس كتب التوحيدى التي ذكرها ياقوت

من المتصوفة شطخوا أكثر من شطحات ابن الراوندي والتوحيدى والمعري فلم يُتهموا بشيء ولا قدح الناس في دينهم ، وذهبوا من هذا العالم بسلام ، لم يسسهم احد بسوء ، ولا طعن طاعن في عقيدتهم . ولطالما وجهت تهمة الزندقة الى كثير من توسعوا في علم الكلام او العلم الالهي ، او علوم الاوائل من الفلاسفة والطبيعي والرياضي من استعمالوا العقل ولم يحمدا على التقليد ، وكان نمط تفكيرهم جديداً يخالف من بعض نواحيه نمط التفكير الذي اصطنعه رجل مات او رجال ماتوا ، فوقروا في الصدور وعلت منزلاتهم بين الناس ، وكان الميت أفضل عندهم من الحي ، وقد يكون بينهما بون بعيد ، وفروق ظاهرة . والارجح انه كان للحسد والجهل مدخل كبير في الطعن على التوحيدى ، والطاعنون إما حسدة ساقطهم لؤم الغريزة الى النيل من عظيم بديهم واربي عليهم ، فما استطاعوا مشاركته ومنافسته ، او انهم جهلوا حقيقةه وتأولوا كلامه ، وباب التأويل متسع لمن يحاول ان يسقط مؤلفاً مثله ، خاض أصعب المسائل الالهية والدينية والاجتماعية .

وقال فيه بعض واصفيه انه قليل الرضى عند الاساءة عليه والاحسان ، الذم شأنه ، والثلب دكانه ، يشكي صرف زمانه ، ويبكي في تضاعيفه على حرمانه . وقد لامه أستاذه السيرافي يوماً وهو ينقل ذم أعرابي - بقوله « تأبى الا لا شغل بالقدح والذم وثلب الناس » فأجاب : « أدام الله الاستاذ ، شغل كل انسان بما هو مبتلى به مدفوع اليه » وهذا الخلق في النيل من الناس لا سبيل الى تبرئة ابي حيان منه ، لانه مما أجمعت الآراء على انه كان فيه متأصلاً بادباً ، وهو مزاج خاص من جملة أمزجة بني آدم . ويوشك صاحب هذا المشرب ان يعادى أكثر من يعاصرونه ، هذا وهم دونه في صوب العقل وذوب الفضل . و « اذا أقبلت الدنيا على احد أعارته محاسن غيره واذا أدبرت عنه سلبته محاسن نفسه » .

ان الرجل الذي يخوض غمار المباحث التي خاض التوحيدى عنها ، وخرج منها ناصع الجبين والحجة ، ناجح المعى والمرمى ، وهو من افراد الدنيا بذكائه ونبوغه ، يستحيل ان يثقيد بقبود أفكار غيره يصدر اذا صدروا ، ويرد اذا وردوا ، يقلدهم في كل ما قرروا او قرروا لهم ، ويتابعهم عموا او ضلوا ، أبصروا ام اهدوا

و «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى كل داخل في باطل إيمان إثم العمل به وإثم الرضى به» . وفي تاريخ البشر عدد ليس بقليل من نوابغ الارض كان نصيبهم نصيب ابي حيان من الناس والمجتمع : قضا ايامهم في ضيق من معاشهم ، وضيق من عقول اهل محيطهم ، وضيق من عبث الناظرين والمتعلمين ، وسيطرة المستبدين والجبائرين .

شعره وثقافته

ترى هل كان التوحيدي يسمع الموسيقى والغناء ، ويجلس الى ارباب الدعابة والمزول ولو في الاحابين ، ويخام ثوب الجند والوفار ساعة من ليل او نهار ، وبغداد في ايامه علفت الطرب ، ورفعت أقدار السمعين والسمعات الى أسمي الرتب ، وخرج الادب فيها عن حد النظر والخيال ، وأصبح أطرب الشعر ما صدر عن قلب ملتهب وفؤاد مضطرب ، ووصف واقعة حال ، بعيدة عن الخيال . واكبر الظن ان التوحيدي لم يكن على شيء من هذا اللهم الا اذا كان في صباه ، وقد عرف بنسكه وزمده ، أجمع على ذلك المارفون به ، لو لم تناقضه القطعة الوحيدة التي انتهت بنا من شعره وهي في غزل رقيق ، صدر عن ذوق تام في الغرام ، فكانت أشبه بكلام من ابتم للحياة والايام ، فأخذ ينظر اليها نظر المنقائل ، على حين كانت أكثر نظرات التوحيدي متشائمة تتألمة ، هذا اذا لم يؤول له مأول بان هذا اللسان كان في موضوع من موضوعات اهل الباطن ، كما يفسر بعض المتصوفة كثيراً من غزل من أثروا شعرهم او نثرهم فيدعون انه في العزة الالهية او في المقامات المطهرة . اما ابيات التوحيدي فهذه :

يا صاحبي دعا الملامة واقصرا	ترك الهوى يا صاحبي خسارة
كم لمت قلبي كي يُنقى فقال لي	لجّت ^(١) بين ما لها كفارة
أنا لا أفنى ولا أفتر لحظة	ان انت لم تعشق فأنت حجارة
الحب اول ما يكون بنظرة	وكذا الحريق بدأوه بشرارة
يا من احب ولا أسمي باسمها	إياك أعني فاسمعي يا جارة

(١) لجّ في اليمين لم يكفرها مدعيًا صدقه فيها .

شيء من تشاؤمه

كان ابو حيان قد أحرق كتبه في آخر عمره لقلته جدواها ، وضآئها بزعمه على من لا يعرف قدرها بعد موته ، وكتب اليه القاضي ابو سهل علي بن محمد يعذله على ضيعه ، ويعرفه قبح ما أفتمد من الفعل وشنيعه ، فكتب اليه ابو حيان يعتذر من ذلك : « حرسك الله ايها الشيخ من سوء ظني بمودتك وطول جفائك ، وأعاذني من مكافأتك على ذلك ، وأجارنا جميعاً مما يسود وجه عهد ان رعيتاه كنا مستأنين به ، وان أهملناه كنا مستوحشين من أجله ، وادام الله نعمته عندك ، وجعلني على الحالات كلها فداك » .

« وافاني كتابك غير مخطئ سب ولا متوقع ، على ظمأ يروح ^(١) مني اليه ، وشكرت الله تعالى على النعمة به علي ، وسألته المزيد من أمثاله الذي وصفت به بعد ذكر الشوق اليه والصبابة لبحري ما نال قلبك ، والتهب في صدرك ، من الخير الذي نبي اليك ، فيما كان مني من إحراق كتي النقبسة بالنار ، وغسلها بالمال ، فنجبت من إنزواء وجه العذر عنك في ذلك ، كأنك لم تقرأ قوله جل وعز (كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون) وكانك لم تأبه ^(٢) لقوله تعالى (كل من عليها فان) .

« وكانك لم تعلم انه لا ثبات لشيء من الدنيا ، وان كان شريف الجوهر ، كريم العنصر ، مادام مقلباً بيد الليل والنهار ، معروضاً على حوادث الدهر وتعاور الايام . ثم اني اقول ان كان أيدك الله ، قد أنقب خُفك ^(٣) ما سمعت ، فقد أدمى آظلي ما فعلت ، فليهن عليك ذلك ، فما انهرت له ، ولا اجترأت عليه ، حتى استخزت الله عز وجل فيه اياماً وليالي ، وحتى اوحى الي في المنام بما بعث راقد العزم ، واجد فاتر النية ، وأحيامت الرأي ، وحث على تنفيذ ما وقع في الرع ، وترهب في الخاطر ،

(١) شديد . (٢) آبه له وبه كمنع وفرح فطن او نسيه ثم نطقن له . (٣) اصل المثل ان يذم أظلك فقد تقرب خفي . الأظلم ما تحت منسم البعير ، والخلف واحد الاخفاف وهي قوائمه . يضر به المشكوا اليه للشاكي اي انامنه في مثل ماتسكوه (امثال الميداني) والمنسم كجلس طرف خف البعير وهما كالظفرين في مقدمته .

وانا أجد عليك الآن بالحجة في ذلك ان طالبت ، او العذر ان استوصحت ، لثقت بي فيما كان مني ، وتعرف صنع الله تعالى في ثنيه لي . ان العلم « حاطك الله » يراد للعمل كما ان العمل يراد للنجاة ، فاذا كان العمل قاصراً عن العلم كان العلم كلاً على العالم ، وانا اعوذ بالله من علم عاد كلاً وأورث ذلاً ، وصار في رقبة صاحبه غملاً ، وهذا ضرب من الاحتجاج المخالط بالاعتذار .

لماذا كره كتبه وما اورثته

« ثم اعلم علمك الله الخبير ، ان هذه الكتب حوت من اصناف العلم سره وعلايته فاما ما كان سراً فلم اجده له من يتخلى بحقيقته راغباً واما ما كان علانية فلم أصب من يحرص عليه طالباً على اني جمعت اكثرها للناس ولطلب المثالة^(١) منهم ولعقد الرياسة بينهم ولدت الجاه عندهم فحرمت ذلك كله ولا شك في حسن ما اختاره الله لي وناطه بناصيتي وربطه بامري وكرهت مع هذا وغيره ان تكون حجة علي لا لي .

وبما شخذ العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه اني فقدت ولداً نجيباً وصديقاً حبيباً وصاحباً قريباً وتابعا ادبياً ورئيساً منيباً فشق علي ان ادعها لقوم يتلاعجون بها ويدنسون عرضي اذا نظروا فيها ويشتمون بسهوي وغلطي اذا تصفحوها ويترأفون نقصي وعيبي من اجلها . فان قلت ولم ترحمهم بسوء الظن وتقرع جماعتهم بهذا العيب فجوابي لك ان عياني منهم في الحياة هو الذي حقق ظني بهم بعد المات وكيف أتركها لاناس جاورتهم عشرين سنة فما صح لي من احدهم وداد ولا ظهر لي من انسان منهم حفاظ . ولقد اضطرت بينهم بعد الشهرة والمعرفة في اوقات كثيرة الي اكل الخنخير^(٢) في الصحراء والى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة والى بيع الدتين والمرءة والى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق والى مالا يحسن

(١) الفضل يقال هو من ذوي مثالبهم . (٢) الخضر ككتف البقلة الخضراء كالخضرة كفرحة وهي بقلة خضراء خشناء ورقها مثل ورق الدخن وكذلك ثمرتها وترتفع ذراعاً وهي تملأ في البعير (التاج) .

بالحران يرسمه بالقلم وبطرح في قلب صاحبه الألم واحوال الزمان يادية لعينك بارزة بين مسائك وصياحك وليس ماقلته يخاف عليك مع معرفتك وفطنتك وشدة ثبعتك ونفرتك وما كان يجب ان ترتاب في صواب ماقلته واتيته بما قدمته ووصفته وبما أمكت عنه وطوبته اما هرباً من التطويل واما خوفاً من القال والقيل .

شكوى الهرم

« وبعد فقد أصبحت هامة ^(١) اليوم او غد فاني في عشر التسعين وهل لي بعد الكبرية والعجز أمل في حياة للذيذة او رجاء لحال جديدة الست من زمرة من قال القائل فيهم :

نروح ونغدو كل يوم وليلة وعمما قليل لا نروح ولا نغدو
وكما قال الآخر :

نفوقت درات الصبا في ظلاله الى ان أتاني بالفظام مشيب

وهذا البيت للورد الجمدي وتماه يضيق عنه هذا المكاف .

« والله ياسيدي لو لم اتعظ الابن فقدته من الاخوان والاخذان في هذا الصقع من النرباء والادباء والاحباء لكني فكيف بمن كانت العين تفرق بهم والنفس تستنير بقرهم فقدتهم بالعراق والحجاز والجيل والري وما والى هذه المراضع وتواتر الي نعيهم واشتدت الواعية ^(٢) بهم فهل انا الا من عنصرهم وهل لي محيد عن مصيرهم أسأل الله تعالى رب العالمين ان يجعل اعترافي بما اعرفه موصولاً بنزوعي عما اقترفه انه قريب محيد .

بن اقتدى في احراق كتبه والحامل له عليه

« وبعد فلي في احراق هذه الكتب أسوة بائمة يقتدى بهم ويؤخذ بهلهم ويعشي الى نارهم . منهم ابو عمرو بن العلاء وكان من كبار العلماء مع زهد ظاهر وورع معروف دفن كتبه في بطن الارض فلم يوجد لها اثر . وهذا داود الطائي وكان من خيار عباد الله زهداً وفقهاً وعبادةً ويقال له تاج الامة طرح كتبه

(١) يقال هو هامة اليوم او غد اي مشف على الموت . (٢) الصرايح .

في البحر وقال بناجيتها : نعم الدليل كنتِ والوقوفُ مع الدليل بعد الوصول عناءٌ وذهولٌ وبلاءٌ وخمولٌ . وهذا يوسف بن أسباط حمل كتبه الى غار في جبلٍ و طرحها فيه وسد بابهُ فلما عوتب على ذلك قال : دلنا العلم في الاول ثم كاد يُضلنا في الثاني فنجرتاه لوجه من وصلاه وكرهناه من اجل من أردناه . وهذا ابو سليمان الداراني جمع كتبه في نورٍ وسجرتها^(١) بالنار ثم قال : والله ما أحرقتك حتى كدت أحرقتك بك . وهذا سفيان الثوري ضَرَقَ الف جزءً و طرحها في الريح وقال : ليت يدعي قطعاً من هاهنا بل من هاهنا ولم أكتب حرفاً . وهذا شيخنا ابو سعيد السيراقي سيد العلماء قال لولده محمد : قد تركت لك هذه الكتب تكسب بها خير الآجل فاذا رأيتها تخونك فاجعلها طعمة للنار .

« وما اذا قول وسامعي يصدق ان زماناً اخرج مثلي الى ما بلغك لزمان تدمع له العين حزناً واسى و ينقطع عليه القلب غيظاً وجوى وضنى وشجى وما يصنع بما كان وحدث وبان ان احتجت الى العلم في خاصة نفسي فقليل والله تعالى شاف كاف وان احتجت اليه للناس ففي الصدر منه ما يملأ القُرطاس بعد القُرطاس الى ان انفى الانفاس بعد الانفاس وذلك من فضل الله علينا ولكن اكثر الناس لا يعلمون . فلم نعمي عيني ايدك الله بعد هذا بالخبر والورق والجلد والقراءة والمقابلة والتصحيح والسواد والبياض وهل ادرك السلف في الدين الدرجات العلى الا بالعمل الصالح وإخلاص المعتقد والزهد الغالب في كل اراق من الدنيا وخذع بالزيرج^(٢) وهوى بصاحبه الى الهبوط وهل وصل الحكمة والقدماء الى السعادة العظمى الا بالافتصاد في السعي والا الرضى بالميسور والا ببذل ما فضل عن الحاجة للسائل والمحروم فأين يذهب بنا ؟ وعلى اية باب نخط رحلتنا ؟ وهل جامع الكتب الا كجامع الفضة والذهب وهل المنهوم بها الا كالخريص الجشع عليها وهل المغرم بحبها الا ككاشترها ؟ هيهات الرحيل والله قريب والثواب قليل والمضجع مقض والمقام محض والطريق مخوف والمعين ضعيف والاعتزاز غالب والله من وراء هذا كله

(١) سجر النور أوقده . (٢) الزيرج بالكسر الزينة بالوشي او الجوهر .

طالب . نسأل الله تعالى رحمة يظللنا جناحها و يسهل علينا في هذه العاجلة غدوها ورواحها فالويل كل الويل لمن بعد عن رحمته بعد ان حصل تحت قدرته .

يشكو صحته وشيخوخته وعوزة

« ثم اني أبديك الله ما أردت ان أجيبك عن كتابك لطول جفائك وشدة التوائك عن لم يزل على رأيك مجتهداً وفي محبتك على قربك ونأيك (مقيماً) مع ما أجده من انكسار النشاط وانطواء البساط للعاور الملل عليّ وتخاذل الاعضاء مني فقد كلّ البصر وانعقد اللسان وسجد الخاطر وذهب الببان وملك الوسواس وغلب اليأس من جميع الناس ولكني حرصت منك . أضعته مني ووفيت لك بما لم تفد به لي ويمز عليّ ان يكون لي الفضل عليك وأحرز المزية دونك وما حداني على مكاتبتك الا ما أتته من تشوقك اليّ وتحرقك عليّ وان الحسبث الذي بلغك قد بدد ففكرك وأعظم تعجبك وحشد عليك جزعك والاول يقول :

وقد يجزع المرء الجليلد ويبتلي عزيمة رأسي المرء نأية الدهر

تعاوره الايام فيما ينوبه فيقوى على امر ويضعف عن امر

علي اني لو علمت في اسي حال غلب عليّ ما فعلته وعند اسي مرض وعلى اية عسرة وفاتة لعرفت من عذري اضرار ما ابديته واحتججت لي باكثر ما نشرته وطوبته واذا أنعمت النظر تيقنت ان لله جلّ وعزّ في خلقه احكاماً ، لا يفار عليها ولا يغالب فيها لانه لا يبلغ كنهها ولا يتال غيبها (ظلمتها) ولا يعرف قابها (مسانمها) ولا يقرع بابها وهو تعالى أملك لتواصينا وأطلع على ادائنا واقاصينا له الخلق والامر وبه الكسر والجبر وعلينا الصمت والصبر الى ان يوارينا الحمد والقبر والسلام .

حاشية له

« ان سرّك جعلني الله فداك ان تواصلني بخبرك وتعرفني مقر خطايي هذا من نفسك فانعل فاني لا ادع جوابك الى ان يقضي الله تعالى تلاقياً بسر النفس ويذكر حديثنا بالامس او بفرق نصير به الى الرمس ونفقد معه رؤية هذه الشمس والسلام عليك خاصاً بحق الصفاء الذي بيني وبينك وعلى جميع اخوانك عاماً بحق الوفاء

الذي يجب عليّ وعليك والسلام . وكتب هذا الكتاب في شهر رمضان
سنة اربعمائة اه .

بمئذر بلاغته عن فعلته

هذا هو كتاب التوحيدي كشف به الغطاء عن محيا حقائق عصره وألم فيه
اي الإمام بما حدها على تعفية اثره لما لقي من الانكار وناله من اهل جيله وقبيله
فهو جن بما هجن وأزعج بما أزعج ولولا ان السو بدها غلبت عليه باقراره والياس من
الحياة ؛ بنيتها سد عليه مسالكه وزين له إتيان ما اتى على حين كانت ولا تزال بنات
الافكار اغلى من كل عقار ونضار لما أقيمت له معذرة ولا أسبل على ذنبه ستر
المغفرة . وبالسو بدها قد يهلك المرء اعز حبيب على قلبه حتى اذا تاب اليه عقله
ندم على فعلته بل بالمرّة الصفراء قد يقتل نفسه والنفس أعز الاعلاق على الاطلاق .
والتوحيدي مع هذا لم يأت بدعاً فرياً ولعمله اشباه ونظائر في كل عصر ومصر .
يبدان الزمن الذي قلبه كل مقلب وغيره في اعطاف النعم ينقلب واخرجه من جلده
ونبا به عن طوره بما رآه من خبيث وخبث وعت وعت — لم يرض ان يتلب
جميع جواهره وعقوده ليستمتع بذرو من درره اهل الاجيال الحاضرة من نحو
ما استمتع بها ابناة العصر الغابرة ففضى له من قبل الماتم الذي عقده لاحراق كتيبه
ان يتناقل الوراقون والطلابون أسفاره ويتنافسوا في نسخها واقتنائها فبقيت بصنيعهم
هذه البقية الباقية الصالحة من أفكاره التي حفظت ذكراه على كرور الاعصار
وطارت كل مطار في الاقطار والامصار .

وان اعظم ما ينقد عليه في هذه الرسالة قوله انه جمع اكثر كتيبه للناس ولطلب
الفضل منهم وعقد لرياسة بينهم ومن اجابه عندهم . وقوله هذا يناني في الحق هدي
المعلم فان العلم يراد لذاته وتأليف الكتب يقصد بها نفع الناس ونشر فكر وبث
حقيقة ثم يتوقع منها ما رب آخر هذا اذا كان يريد بعبارة ما فهمناه منها فان هذا
النصر يح مما يعاب عليه ؛ ما نرى هذه الافكار تلتئم مع الناسفة والصوف .

على اننا رأينا ابو حيان في بعض احواله ومواقفه يقول غير هذا رأينا يتول

وقد رأى في جامع الرصافة المعافين زكريا وقد نام مستديز الشمس سبعة يوم شاتٍ
 وبه من اثر الفقر والبؤس والضر امر عظيم مع غزارة علمه واتساع اديه وفضله
 المشهور ومعرفة بصنوف العلم سيما علم الاثر والاخبار وسير العرب واياها فقال له :
 مهلاً ايها الشيخ وصبراً فانك بعين الله ومرأى منه ومسمع وما جمع الله لاحد شرف
 العلم وعز المال فقال : ما لا بد منه من الدنيا فليس منه بد ثم قال :

يا محنة الدهر كفي ان لم تكفي فخني

قد أن ان ترحمنا من طول هذا التشني

طلبت جداً لنفسي فقييل لي قد توفي

فلا علومي تجدي ولا صناعة كفي

ثور ينال الثريا وعالم متخني

« للكلام صلة »

محمد كرد علي



ابو حيان التوحيدي

- ٤ -

نموذج من كتاب المحاضرات

اقتبس ياقوت في ترجمة ابي سعيد السيرافي « شيخ الدهر وقرير العصر المديم
 المثل المفقود الشكل » شيخ ابي حيان - المناظرة البديعة التي جرت بين ابي بشر
 متى بن يونس القنائي الفيلسوف وبين ابي سعيد السيرافي تأخذ بعض فقراتها - قال
 ابو حيان : ذكرت للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير ابي الفتح الفضل بن جعفر بن
 الفرات ، بين ابي سعيد السيرافي و ابي بشر متى واختصرتها فقال لي : اكتب هذه
 المناظرة على التمام ، فان شيئاً يجري في ذلك المجلس النبيه ، وبين هذين الشيخين بحضرة
 اولئك الاعلام ، ينبغي ان يفتنهم سماعه ، وتوعى فوائده ، ولا يتهاون بشيء منه . وكان في
 جملة من حضر ذلك المجلس الذي انعقد سنة عشرين وثلاثمائة : الخالدي وابن الاخشيد
 والكندي وابن ابي بشر وابن رباح وابن كعب وابو عمر وقدامة بن جعفر والزهرري
 وعلي بن عيسى بن الجراح وابو فراس وابن رشيد وابن عبد العزيز الهاشمي وابن يحيى
 العلوي ورسول ابن طنج من مصر والمرزباني صاحب بني سامان . قال التوحيدي
 فقال لي الوزير : اين ابو سعيد من ابي علي ، واين علي بن عيسى منها ، واين ابن
 المراغي ايضاً من الجماعة . وكذلك المرزباني وابن شاذان وابن الوراق وابن حيويه
 فكان مني الجواب : ابو سعيد اجمع لشمل العلم ، وانظم للمذاهب العرب ، وادخل في
 كل باب ، واخرج عن كل طريق ، والزعم للجادة الوسطى في الدين والخلق ،
 واروى للحديث ، واقضى في الأحكام ، وافقه في الفتوى . واحضر بركة على المختلفين
 واظن اثرأ في المقتبسة .

وما جاء في هذه المناظرة في اللغات والترجمة : ان لغة من اللغات لا تطابق
 لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في اسمائها وانعالمها وحروفها وتأليفها وتقدمها
 وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتشديدها وتخفيفها وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها
 وسجعها ووزنها وميلها وغير ذلك مما يطول ذكره . . . فمن اين يجب ان نثق بشيء

ترحم لك على هذا الوصف بل انت الى ان تعرف اللغة العربية احوج منك الى تعرف
المعاني اليونانية على ان المعاني لا تكون يونانية ولا هندية كما ان اللغات لا تكون
فارسية ولا عربية ولا تركية . . . ومن فقرها قال ابو سبيد : فانت (اي متى)
اذآ لست تدعوننا الى علم المنطق بل الى تعلم اللغة اليونانية وانت لا تعرف لغة يونان ،
فكيف صرت تدعوننا الى لغة لا نفي بها وقد عفت منذ زمان طويل ، وباد اهلها ،
وانقرض القوم الذين كانوا يتفاهون بها ، و يتفاهمون اغراضهم بتصرفها ، على انك
تنقل من السريانية ، فما نقول في معان منخولة بالنقل من لغة يونان الى لغة أخرى
سريانية ، ثم من هذه الى لغة أخرى عربية . قال متى : يونان وان بادت مع لغتها
فان الترجمة قد حفظت الاغراض ، وادت المعاني ، واخضت الحقائق . قال ابوسبيد :
اذا سلناك ان الترجمة صدقت وما كذبت ، وقوتت وما حرقت ، ووزنت وما جزفت ،
وانها ما التاثت ، ولا حافت ولا نقصت ولا زادت ، ولا قدمت ولا اخرت ، ولا
اخذت بمعنى الخاص والعام ، ولا باخص الخاص ولا باعم العام . وان كان هذا
لا يكون ، وليس في طبائع اللغات ، ولا في مقادير المعاني . نكأ نك نقول بعد هذا
لا حجة الا عقول يونان ، ولا برهان الا ما وضعوه . ولا حقيقة الا ما ابرزوه . قال
متى : لا ولكنهم من بين الامم اصحاب عناية بالحكمة ، والبحث عن ظاهرها هذا العالم
وباطنها وعن كل ما يتصل به ، ويتفصل عنه ، وبفضل عنايتهم ظنير ما ظنير ، وانتشر
ما انتشر ونشأ ما نشأ من انواع العلم واصناف الصناعة ولم نجد هذا لغيرهم . قال
ابوسبيد : اخطأت وتعصبت وملت مع الهوى فان العلم مبيثوث في العالم . ولهذا
قال القائل :

العلم في العالم مبيثوث ونحوه العاقل مبحوث

وكذلك الصناعات مفضوضة على جميع من على جديد الارض ولهذا غلب علم في
مكان دون مكان وكثرت صناعة في بقعة دون صناعة وهذا واضح والزيادة عليه
مشغلة . ومع هذا فانما كان يصح قولك وتسلم دعواك لو كانت يونان معروفة بين
جميع الامم بالعصمة الغالبة والفطرة الظاهرة والبنية المخالفة وانهم لو ارادوا ان
يخطئوا ما قدروا ولو قصدوا ان يكذبوا ما استطاعوا وان السكينة نزلت عليهم

والحق تكفل بهم والخطأ تبرأ منهم والفضائل لصقت باصولهم وفروعهم والرزائل بعدت عن جواهرهم وعروقهم وهذا جهل عن يظنه بهم وعناد ممن يدعيه عليهم بل كانوا كغيرهم من الامم بصيرون في اشياء ويخطئون في اشياء ويصدقون في امور ويكذبون في امور ويحذنون في احوال ويسبون في احوال

قال ابو حيان : هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الشيخ صالح باملائه وكان ابو سعيد روى لهما من هذه القصة وكان يقول لم احفظ على نه في كل ما قلت ولكن كتب ذلك القوم الذين حضروا في الراح كانت معهم ومحابر ايضا وقد اختلف كثير منه . قال علي بن عيسى : وتقرض المجلس واهله يتعجبون من جأش ابي سعيد ولسانه المتصرف ووجهه المتهلل وفوائده المتتابعة . وقال له الوزير ابن الفرات : عين الله عليك ايها الشيخ فقد نديت اكباداً واقررت عيوناً وبهتت وجوهاً وحكت طرازاً لابنيه الايام ولا يطرقة الحدثان قال قلت لعلي بن عيسى : وكم كان سن ابي سعيد يومئذ قال مولده سنة ثمانين ومائتين وكان له يوم المناظرة اربعون سنة وقد عبث الشيب بلهازمه ^(١) .

٢. ذج من كتاب الامتاع

نقل القزطبي ان السبب في تأليف التوحيدي كتاب الامتاع والمؤانسة ان اباسليمان المنطقي أستاذ التوحيدي في الفلسفة — وكانت داره في دارالسلام مقبل اصحاب العلوم القديمة — كان لا تقطاعه عن الناس ، ولزومه مجلسه ، يشتهي الاطلاع على اخبار الدولة ، وعلم ما يحدث فيها ، بمكان من يشاء من الاجلاء ، ينقل اليه بعض اخبارها ، وكان ابو حيان من بعض المعتمدين به ، وكان يغشى مجالس الرؤساء ويطلع على الاخبار ومعا علمه من ذلك نقله اليه ، وحاضره به ، ولاجله صنف كتاب الامتاع والمؤانسة ، نقل له فيه ما كان يدور في مجلس ابي الفضل عبدالله بن العارض الشيرازي عندما تولى وزارة صمصام الدولة بن عضد الدولة . قال : وهو كتاب تمتع على التحقيق ، لمن له مشاركة في فنون العلم ، فانه خاض كل بحر ، وغاص كل لجة . قال القزطبي : وما احسن

(١) لهازم ج لزيمة وهما عظيمان نائشان في الجهبين تحت الاذنين .

مارأيته على ظهر نسخة من كتاب الإمتاع يخط بعض أهل جزيرة صقلية وهو : ابتداء
ابو حيان كتابه صوفياً ، وتوسطه محدثاً ، وختمه سائلاً ملحقاً اه . وفي الكلام الاخير
صورة صغيرة مما كانت يعاب على اخلاق ابي حيان وقد لا يجد المدافع معذرة ،
يمتدح بها عنه .

واليك نموذجاً آخر من كتاب الإمتاع قال ابو حيان وقد ذكر طائفة من متكلي
زمانه ثم قال : واما مسكويه فقير بين اغنياء ، وغني بين ابناء ، لانه شاذ وانما اعطيته
في هذه الايام صفو الشرح لايساغوجي وقاطيفورياس من تصنيف صديقتنا بالري .
وقال الوزير ومن هو ؟ قلت : ابوالقاسم الكاتب غلام ابي الحسن العامري ، وصحبه
معي وهو الآن لائذ بابن الخمار ، وربما شاهد اباسلمان المنطقي ، وليس له فراغ ، لكنه
محبب في هذا الوقت للحسرة التي لحقته بما فاتته من قبل فقال : يا عجب الرجل صحب ابن
العميد و ابا الفضل ورأى ما عنده وهذا حظه قلت : قد كان هذا ولكنه كان مشغولاً
بطلب الكيمياء مع ابي الطيب الكيمائي الرازي ، مملوك الهمة في طلبه ، والحرص على
اصابته ، مفتوناً بكتب ابي زكريا وجابر بن حيان ، ومع هذا كان اليه خدمة صاحبه
في خزائنه كنبه ، هذا مع تقطيع الوقت في الحاجات الضرورية والشهوية ، والعمر قصير
والساعات طائفة ، والحركات دائمة ، والفرص بروق تأتلق ، والاطوار في عرضها
يتجمع وتفترق ، والنفوس عن قرابتها نذوب وتحترق ، ولقد عطف العامري الري
خمس سنين ، ودرس واملى ، وصنف وروى ، فما اخذ عنه مسكويه كلمة واحدة ،
ولا وعى مسألة ، حتى كأنه كان بينه وبينه سد . ولقد تجرع على هذا التواني الصاب
والعلمق ، ومضغ لقمته حنظل الندامة في نفسه ، وسمع باذنه قوارع الندامة من اصدقائه ،
حين ما ينفذ ذلك كله ، وبعد هذا فهو زكي حسن . . . نبي اللغظ وان بقي عساه يتوسط
هذا الحديث ، وما ارى ذلك مع كلف الكيمياء وانفاق زمانه ، وكذبته وقلبه في
خدمة السلطان ، واحتراقه في البخل بالدائق والقيراط والكسرة والخرقه ، نعوذ بالله
من مدح الجود باللسان ، واينثار الشحم بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ، ومفارقته بالمعمل .
قلنا وهذا الحكم على ابن مسكويه وهو من الفلاسفة ايضاً فيه من القسوة ما فيه ، بل
هذا الحكم على معاصريه ، وان كان اكثره صحيحاً يوغر ولاشك الصدور وبوفر الاحقاد

والطوائف ، والنفوس البشرية قد نشأذى بكشف حقائقها . اما هو فتمزعه واحد وهو ما قاله في آخر كتاب اخلاق الوزيرين « ولكن النقص من يدعي التمام اشنع ، والحرمان من السعيد المأمول فاقرة ، والجهل من العالم منكر ، والكبيرة من يدعي العصمة جائحة ، والبخل من يتبرأ منه بدعواه عجيب » . ومن الانصاف ان نقول ان التوحيدي اجاد كل الاجادة في التعريف بالرجال ووقفنا على نفسياتهم ونزائهم ، وليس هذا بالامر السهل ، وما كل من كتبوا في العرب نظروا الى هذه المظاهر من الناس .

مثال آخر من كتاب الايمتاع

جماعة اخوان الصفا

سأل الوزير ضمام الدولة بن عضد الدولة اباحيان التوحيدي في حدود سنة ٣٧٢ عن اخوان الصفا بقوله : اني لا ازال اسمع من زيد بن رفاعه قولاً يربيني ، ومذهباً لاعبدلي به ، وكناية عمالاً أحققه ، واشارة الى ما لا يتوضح شيء منه ، يذكر الحروف ويذكر القلط . ويزعم ان الباء لم تنقط من تحت واحدة الاسبب والتاء لم تنقط من فوق اثنين الالمة والالف لم تُعجم الا لغرض واشباه هذا . واشهد منه في عرض ذلك دعوى بتعاطفها وينتفخ بذكرها فما حديثه وما شأنه وما دخلته فقد بلغني يا اباحيان انك تنشأ وتجلس اليه وتكثر عنده ولك معه نوادر مجيبة . ومن طالت عشرته لانسان صدقت خبرته وامكن اطلاعه على مستكن رأيه وخافي مذهبه . فقلت ايها الوزير : انت الذي تعرفه قبلي قديماً وحديثاً بالاختبار والاستخدام وله منك الامصرة القديمة والنسبة المعروفة فقال : دع هذا وصرفه لي فقلت : هناك ذكالك غالب وذهن وقاد ومنسج في قول النظم والنثر مع الكتابة البارة في الحساب والبلاغة وحنظ ايام الناس وسماع المقالات وتبصر في الآراء والديانات ونصرف في كل فن اما بالشدو الموم واما بالتوسط المفهم واما بالنشاعي المقم . قال : فعلى هذا ما مذهبه قلت : لا ينسب الى شيء ولا يعرف برهط لجيشانه بكل شيء وغلبيانه بكل باب ولاختلاف ما يبديو من بسطته بيانه وسطوته بلسانه وقد اقام بالبصرة زمناً طويلاً وصادف بها جماعة لاصناف العلم وانواع الصناعات منهم ابو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي

وأبو الحسن علي بن هرون الزنجاني وأبو أحمد الميزر جاني والعمري وغيرهم فصحبهم وخدمهم . وكانت هذه العصاة قد تألفت بالمشرة وتضافت بالصدافة واجتمعت على القدس والطهارة والتصيحة فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى القوز برضوان الله وذلك أنهم قالوا : ان الشريعة قد دأست بالجبهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية وزعموا انه متى انظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال وصنفوا خمسين رسالة في جميع اجزاء الفلسفة علمياً وعملياً وافردوا لها فهرساً وسموها « رسائل اخوان الصفاء » وكتبوا فيها اسماءهم وبشوا في الوراقين ووجهوها للناس وحشوا هذه الرسائل بالسكيات الدنيئة والامثال الشرعية والحروف المحتملة والطرق المموجة .

قال الوزير : فهل رأيت هذه الرسائل قلت : قد رأيت جملة منها وهي بثوتة من كل فن بلا إشباع ولا كفاية وفيها خرافات وكتابات وتلفيقات وتزيينات . وحملت عدة منها إلى شيخنا ابي سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام وعرضتها عليه فنظر فيها اياماً وتبجها طويلاً ثم ردها عليّ وقال : تعبوا وما اغنوا وانصروا وما اجدوا وحلموا وما اردوا وغنوا وما اطربوا ونسجوا فلهلوا ومشطوا فلفلوا ظنوا . الا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ظنوا انه يمكنهم ان يدسوا الفلسفة التي هي علم النجوم والافلاك والمقادير والمجسطي وآثار الطبيعة والموسيقى الذي هو معرفة النغم والايقاعات والقمرات والادزان والمنطق الذي هو اعتبار الافعال بالاضافات والكميات والكيفيات في الشريعة وان يربطوا الشريعة في الفلسفة وهذا سرام دونه حدّ (ممنوع باطل) وقد تورد على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا احدت انياباً واحضراسباباً واعظم اقداراً وارفع اخطاراً واوسع قوى واوثق عرى فلم يتم ما ارادوه ولا بلغوا منه ما املوه وحصلوا على لوثات قيحة ولغثات واضحة موحشة وعواقب مخزية فقال له البخاري ابن العباس : ولم ذلك ايها الشيخ فقال : ان الشريعة مأخوذة عن الله عز وجلّ بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي وباب المناجاة وشهادة الآيات وظهور المعجزات وفي اثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ولا بد من التسليم المدعوا اليه والمثب عليه وهناك يسقط « لم » ويبطل « كيف »

و يزول «هلا» و يذهب «لويليت» في الريح الخ (عن تراجم الحكماء) . هذه حقيقة جمية اخوان الصفا . وصفها التوحيدي اجمل وصف وابلغ في كلامه على زيد بن رفاعة و كان شيخنا العلامة الشيخ طاهر الجزائري كثيراً ما قال ان زيد بن رفاعة و الخليل بن احمد و ابا الاسود الدؤلي كانوا من افراد الدنيا و ما احلى قول التوحيدي في ابن رفاعة انه تصرف في كل فن اما بالشدة الموهمة و اما بالتوسط المفهم و اما بالنسائي المفهم .

كتاب تقر يظ الجاحظ

هذا الكتاب ينقل عنه ياقوت احياناً و نقل عنه الجرجاني في كتابات الادباء كما نقل ايضاً عن كتاب الذخائر او النظائر قال : قرأت بخط ابي حيان التوحيدي في كتابه الذي الفه في تقر يظ الجاحظ و قد ذكر العلماء الذين كانوا يفضلون الجاحظ فقال و منهم علي بن عيسى الرماني فانه لم ير مثله قط بلا نقية و لا تحاش ولا استمزاز و لا استيماش علماً بالنحو و غزارة في الكلام و بصراً بالمقالات و استخراجاً للمعاني و ايضاً للشكل مع تأله و نزه و دين و يقين و فصاحة و فقاهاة و عفاة و نظافة . و نقل ياقوت ايضاً جملة من هذا الكتاب فقال : و منهم (اي من الذين قدمهم التوحيدي على الجاحظ و فضاهم) ابو سعيد السيرافي شيخ الشيوخ و امام الائمة معرفة بالنحو و الفقه و اللغة و الشعر و العروض و القوافي و القرآن و الفرائض و الحديث و الكلام و الحساب و الهندسة . اتقى في جامع الرصافة خمسين سنة على مذهب ابي حنيفة فما وجد له خطأ و لا عثر منه على زلة و قضى ببغداد و شرح كتاب سيبويه في ثلاثة آلاف ورقة بخطه في السلياني فما جراه فيه احد و لا سبقه الى اتمامه انسان هذا مع الثقة و الديانة و الامانة و الرواية صام اربعين سنة و اكثر الدهر كله .

و هذا الكتاب من عجائب التوحيدي ايضاً فانه على ما ظير من هذين النموذجين فيما نرى في وصف السيرافي و الرماني انه فضلها على الجاحظ في هذا الاختصاص و هذا موضع نظر ايضاً مثال آخر من هذا الكتاب عن طبقات الادباء لياقوت : قال ابو حيان في كتاب تقر يظ الجاحظ و من خطه الذي لا ارتاب فيه نقلت قال : قلت لابي محمد الاندلسي يعني

عبدالله بن حمود الزبيدي وكان من عدد اصحاب السيرافي وله في هذا الكتاب ذكر .
 قد اختلف اصحابنا في مجلس ابي سعيد السيرافي في بلاغة الجاحظ وابي حنيفة صاحب النبات
 ووقع الرضى يحكك فما قولك ؟ فقال : انا أحقر نفسي عن الحكم لهما وعليها فقال :
 لا بد من قول . قال : ابو حنيفة اكثر ندارة وابوعثمان اكثر حلاوة ومعاني ابي عثمان
 لا نطة بالنفس سهلة في السمع ولفظ ابي حنيفة اعذب واعرب وادخل في اساليب العرب
 قال ابو حيان : والذي اقول واعتقده وآخذ به واستهام عليه اني لم اجد في جميع من تقدم
 وتأخر ثلاثة لواجمع الثقلان على تقر يظهم ومدحهم ونشر فضائلهم في اخلاقهم وعلمهم
 ومصنفاتهم ورسائلهم مدى الدنيا الى ان يأذن الله بزيها لما بلغوا آخر ما يستحقه كل
 واحد منهم . هذا الشيخ الذي انشأنا له هذه الرسالة وبسببه جئنا هذه الكلفة اعني
 ابا عثمان عمرو بن بجر والثاني ابو حنيفة الدينوري فانه من نوادر الرجال جمع بين حكمة
 الفلاسفة وبيان العرب له في كل فن ساق وقدم ورؤاء وحكم وهذا كلامه في الانواء
 يدل على حظ وافر من علم النجوم واسرار الملك فاما كتابه في النبات فكلامه فيه في
 عروض كلام ابدى بدوي وعلى طباع افصح عربي . ولقد قيل لي ان له في القرآن
 كتاباً يبلغ ثلاثة عشر مجلداً ماراً به وانه ما سبق الى ذلك النمط هذا مع ورعه وزهده
 وجلالة قدره . وقد وقف الموفق عليه وسأله وتحنى به . والثالث ابو زيد احمد بن سهل
 البلخي فانه لم يتقدم له شبيه في الاعصر الأول ولا يظن انه يوجد له نظير في مستأنف
 الدهر ومن تصفح كلامه في كتاب اقسام العلوم وفي كتاب اخلاق الامم وفي كتاب
 نظم القرآن وفي كتاب اختيار السيرة وفي رسائله الى اخوانه وجوابه عما يسأل عنه
 ويبدء به علم انه بجزر الجبور وانه عالم العلماء وماروي في الناس من جمع بين الحكمة
 والشريعة سواء وان القول فيه لكثير ولولنا صرت اليها اخبارهما لكننا نحب ان نورد
 لكل واحد منها تقريباً مقصوراً عليه وكتاباً منسوباً اليه كما فعلت بابي عثمان اه .

مثال من مثالب الوزيرين

قال ابو حيان : حدثنا ابو بكر الصميري قال : حدثنا ابن سمكة قال : حدثنا ابن
 محارب قال : سمعت احمد بن الطيب يقول ان صديقاً لابن ثوابة الكاتب ابي العباس

بكفى اباعبيدة قال له ذات يوم : انك بحمد الله ومنه ذو أدب وفصاحة وبراعة فلو
اكتلت فضائلك بان تضيف اليها معرفة البرهان القياسي وعلم الاشكال الهندسية الدالة
على حقائق الاشياء وقرأت اقليدس وتديرته . فقال له ابن ثوابة : وما كان اقليدس
ومن هو قال : رجل من علماء الروم يسمى بهذا الاسم وضع كتاباً فيه اشكال كثيرة
مختلفة تدل على حقائق الاشياء المعلومة والمغيبية يستخذل الذهن ويدقق الفهم ويلطف
المعرفة ويصفي الحاسة ويثبت الروية ومنه افلتم الخط وعرفت مقادير حروف المعجم
قال له ابو العباس بن ثوابة : وكيف ذلك قال : لانعلم كيف هو حتى تشاهد الاشكال
وتعابن البرهان فقال : فافعل ما بدالك . فأتاه برجل يقال له قويري مشهور ولم يعد
اليه بعد ذلك . قال احمد بن الطيب : فاستظرفت ذلك وعجبت منه فكنتت الى
ابن ثوابة رقعة نسختها . بسم الله الرحمن الرحيم اتصل بي جعلت فداك ان رجلاً من
اخوانك اشار عليك بتكميل فضائلك وتقويتها بشيء من معرفة القياس البرهاني وطمأنينتك
اليه وانك أصغيت الى قوله وأذنت له فاحضرك رجلاً كان غاية في سواه الادب
معدتاً من معادن الكفر واماماً من أئمة الشرك لاسفراراك واسنفوائك يخادعك عن
عقلك الرصين وبنازلك في ثقافة فهمك المبين فأبى الله العزيز الا جميل عوائده
الحسنة قبلك ومننه السوابق لديك وفضله الدائم عندك بان تأتي على قواعد برهانه من
ذرونه وتخط عوالي اركانه من اقصى معاقد أسه فأجبت استملاي ذلك على كنهه
من جهتك ليكون شكري لك على ما كان منك حسب لومي لصاحبك على ما كان منه
ولأتلافي الفارط في ذلك بتدبير المشيئة ان شاء الله تعالى .

قال فأجابني ابن ثوابة برقعة نسختها : بسم الله الرحمن الرحيم . وصلت رقعتك
أعزك الله وفهمت نحوها وتديرت متضمنها والخبر كما اتصل بك والامر كما بلغك
وقد خلصته وبينته حتى كأنك معنا وشاهدنا واول ما قول الحمد لله مولى النعم والمتوحد
بالقسم اليه يرد علم الساعة واليه المصير وانا اسأل ايزاع الشكر على ذلك وعلى ما منحنا
من ودك واتمامه بيننا عنه .

وهنا ذكر ما وقع له واظهر تأفقه من علم الهندسة ولعن الوسيط له الى معلمها على
صورة مشحكة يخرج بنا ان اقتبسناها عن الغرض الذي قصدنا . وقد عقب عليها ياقوت

بعد ان نقاها يرمتها في ترجمة احمد بن محمد بن ثوابة بقوله : لاشك ان أكثر ما في هذه الرسالة مفتعل مزور وما ظن برجل مثل ابن ثوابة وهو بمكانة من العلم بحيث تلقى اليه مقاليد الخلافة فيخاطب عنها بلسانه القاصي والداني ويرتضيه العقلاء والرزراء، بحيث لا يرون له نظيراً في زمانه في براعة لسانه تولى كتابة الانشاء السنين الكثيرة ان بكرن منه هذا كله . ولكن عسى ان يكون منه ما كان من ابن عباد وهو الذي ساق ابوحيان خبر ابن ثوابة لاجله وهو ان قال كان ابن عباد يسب اصحاب الهندسة ويقول جاءني بعض هؤلاء الحق ورغبني في الهندسة فابتدأ فأثبت خمسة وعشرين وخط خطأ ووضع شكلاً وطول وزعم انه يعمل برهاناً على ذلك فقلت له : كنت اعرف ان هذا خمسة وعشرون ضرورة وقد شككت الآن فأنا مجتهد حتى اعلم بالاستدلال وهذا هو الخسار . قال يا قوت ومثل هذا لا يبعد ان يقول مثله من لم يتدرب بهذه الصناعة فاما ما تقدم من حديث ابن ثوابة فهو غاية في التجلف والرجل كان اجل من ذلك وانما اتى اما من جهة احمد بن الطيب لانه كان فيلسوفاً وكان ابن ثوابة متعجباً كما ذكرنا فأخذ يخزمنه ليضحك المعتضد فان احمد بن الطيب كان من جلساء المعتضد واما ان يكون ابوحيان جرى على عادته في وضع ما أكثر من وضعه من مثل ذلك والله اعلم . وعندنا ان التوجيه الاول اوجه اي حمل هذا الكتاب على اختراع احمد بن الطيب للاصمياك والهزوء والتوحيدى اورد الرسالتين على علانها كأن لسان حاله لم أمر بها ولم تسؤني .

مثال من كتابه الصداقة والصديق

قال في مقدمة هذا الكتاب « اللهم خذ بايدينا فقد عثرنا واسترطينا فقد اعورنا وارزقنا الألفه التي بها تصلح القلوب ولنقى الجيوب حتى نعيش في هذه الدار مصطلحين على خير مؤثرين للفقوى عاملين شرائط الدين آخذين باطراف المروءة آتفين من ملاسبة ما يقدرح في ذات البين متزودين للمعاينة التي لا بد من الشخوص اليها ولا محيد عن الاطلاع عليها انك توتي من تشاء ما تشاء .

« سمع مني في رقت بمدينة السلام كلام في الصداقة والعشرة والمؤاخاة والألفه

وما يلحق بها من الرعاية والحفاظ والوفاء والمساعدة والنصيحة والبذل والمؤاساة والجرود والتكريم مما قد ارتفع رسمه بين الناس وعفى اثره عند العام والخاص وسئلت إثباته ففعلت ووصلت ذلك بجملة مما قال أهل الفضل والحكمة وأصحاب الديانة والمرورة ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن ان يستفاد منها وينتفع بها في المعاش والمعاد . وسمعت الخوارزمي أبا بكر محمد بن العباس الشاعر البليغ يقول : اللهم نفق سوق الوفاء فقد كسدت ، وأصلح قلوب الناس فقد فسدت ، ولا تمنني حتى يبور الجهل ، كما بار العقل ، ويموت النقص كما مات الفهم . وأقول : اللهم اسمع واستجب ، فقد برح الخفاء ، وغلب الجفاء ، وطال الانتظار ، ووقع اليأس ، ومرض الامل ، واشقى الرجاء ، والفرج معدوم ، وأظن ان الداء في هذا الباب قديم ، والبلوى فيه مشهورة ، والمجيج منه معتاد .

« فأول ذلك اني قلت لابي سليمان محمد بن طاهر السجستاني اني ارى بينك وبين ابن سيار القاضي مازجة نفسية ، وصداقة عقلية ، ومساعدة طبيعية ، ومؤاتاة خُلُقِيَّة . فن ابن هذا وكيف هو ؟ فقال : يا بني اختلطت ثقتي به بثقته بي ، فاستفدنا طمأنينة وسكوناً لا يرتان على الدهر ، ولا يمحوان بالقهر ، ومع ذلك فبيننا بالطالع ، ومواقع الكواكب ، مشاكلة عجيبة ، ومظاهرة غريبة ، حتى انا نلتقي كثيراً في الارادات والاختيارات ، والشهوات والطلبات ، وربما تزاورنا فيحدثني باشياء جرت له بعد اترافنا من قبل ، فأجدها شبيهة بامور حدثت لي في ذلك الاوان ، حتى كأنها فسائم بيني وبينه ، او كأنني هو فيها او هو انا ، وربما حدثته برؤيا فيحدثني باختها ، فقرأها في ذلك الوقت او قبله بقليل او بعده بقليل . قال : ورأيت قد ملكه التعجب من هذا وشبهه ، فحدثته بما انقسمه من قوى الفلك ، وان سهامنا واحدة ، وانصا بانامنا متساوية ، او قرية من التساوي ، فمجبب وازداد بصيرة في إخلاص الصداقة ، وتوكيد العلاقة . فقلت لابي سليمان كيف يصح هذا ، وانت مطالبك في الغلظة ، وصورك مأخوذة من الحكمة ، وقَوْلِيَبِيَك^(١) مجموعة من الحقائق ، وخوضك في الغوامض والدقائق ، وذلك رجل في عداد القضاة ، وجلة الحكام ، واصحاب القلائس ، ومخاضة(?) الظاهر

(١) الة تسمية تصغير القنبة وهي الامعاء .

الذي عليه الجمهور ، وأماخذهم عليه السواد الأعظم . فقال : هذا هو الذي انفردنا عنه ، بعد ان ازدوجنا عليه ، والاصل ابدأ مخالف للفرع ، لاخلاف الضد للضد ، ولكن خلاف الشكل للشكل ، وكان مشتريه خالياً من قوة زحل ، فبرز في حلبة القضاة ، وكان المشتري لي مقتبساً من زحل ، فظهرت بما نرى ، فجمعنا المشاكلة على العلم ، وفرقنا الاختلاف بالفن .

قلت : هذا والله ظريف ، وما يزيد في طرافته انك من محبتات وهو من الصيحة فقال : الامكنة في الفلك أشد تضاماً من الخاتم في اصبعك ، وليس لها هناك هذا البعد الذي يقيده بالمسافة الارضية ، من بلد الى بلد ، بفراخ تقطع ، وجبال تعلى ، ويحار أخرق ، فقلت : هل يمد عليه في شيء او يمد عليك في شيء ؟ فقال : وجدني به في الاول ، قد حججني عن موجدني عليه في الثاني ، على انه بكنتي حني فيما خالف هواي بالسحة الضئيلة ، واكتفي انا ايضاً منه في مثل ذلك بالاشارة القليلة . وربما تماثلنا على حال أعرض على طريق الكناية عن غيرنا ، كأننا نتحدث عن قوم آخرين ، ويكون لنا في ذلك مقنع ، واليه مفرع . وقلنا نجتمع الا ويحدثني عني بأسرار ما سافرت عن ضميري الى شفهي ، ولا نددت عن صدري الى لفظي ، وذلك للصفاء الذي تسامه ، والوفاء الذي تنقاسه ، والباطن الذي تنفق عليه ، والظاهر الذي ترجع اليه ، والاصل الذي رسوخنا فيه ، والفرع الذي تشبثنا به ، والله ما يسرني بصدائه حُمر النعم ، ولا أجد بها بيجاتي ما يجد بيجاتي لي واذا كنت اعشق الحياة لاني بها احيا كذلك اعشق كل ما وصل الحياة بالحياة وجني لي ثمرتها وجلب لي روحها وخلط بي طيبها وحلاوتها . وكان ابوسليمان يحدثني عن ابن سيار بجمائب واما انا فباعرفته الا قاضياً جليلاً صاحب جدٍ ونجيمٍ وتوقيرٍ وتعظيمٍ وكان مع ذلك بسيط اللسان شريف اللفظ واسع التصرف لطيف المعاني بعيد المرامي يذهب مذهب ابي حنيفة .

تعريف للصدافة وضروب للاصدفاء

« ثم قال ابو سليمان : الصداقة التي تدور بين الرغبة والرغبة شديدة الاستحالة وصاحبها من صاحبه في غرور والزلّة فيها غير آمنة وكسرها غير مجبور . قال :

فاما الملوك فقد جلوا عن الصداقة ولذلك لا تصح لهم أحكامها ولا توفي بمهودها وانما
 أمورهم جارية على القدرة والقهر والهوى والشائق والاستملاء والاستخفاف واما خدمهم
 واولياؤهم فعلى غاية الشبه بهم . ونهاية المشاكلة لهم لان تشابههم بهم (انتسب فيه اعتلق)
 وانتسابهم اليهم وولوع طورهم بما يصدر عنهم ويرد عليهم . واما النناء واصحاب الضياع
 فلبسوا من هذا الحديث في غير ولا تقير . واما التجار فكسب الدوانيق سد بينهم وبين
 كل مرودة وحاجز لهم عن كل ما يتعلق بالفتوة . واما اصحاب الدين والورع فعلى قلتهم
 ربما خلصت لهم الصداقة لبنائهم اياها على التقوى وتأسيسها على أحكام الحرج وظلب
 سلامة العقبى . واما الكتاب واهل العلم فانهم اذا خلوا من النفاخ والتخاسد تتزري
 والمناحك فربما صحت لهم الصداقة وظهر منهم الوفاء وذلك قليل وهذا القليل من الاصل
 القليل . واما اصحاب المذاب والتطيف^(١) فانها رجزة^(٢) بين الناس . لا محاسن
 لهم فتذكر ولا مساعي فننشر ولذلك قيل لهم همج ورعاع وأوباش وأوتاش^(٣) ولغيف^(٤)
 وزعانف^(٥) وداصة^(٥) وسؤة^(٥) اط وانذال وغوغاء لانهم من دقة العهم وخساسة النفوس
 واووم الطباع على حال لا يجوز ان يكونوا في حومة المذكورين وعصابة المشهورين .
 فلهذه الامور الخائلة عن مقارها الزائفة الى غير جهاتها علل واسباب لونة من الزمان
 قليلاً نكتنا نشط لشرحها وذكر ماقداتي النديان عليه وعنى اثره الازهال وشغل
 عنه طلب القوت ومن اين يظفر بالعداء من كان عاجزاً عن الحاجة وبالعداء من كان
 قاصراً عن الكفاية وكيف يحنال في حصول ظمرين للستر لا للتجمل وكيف يهرب
 من الشر القبل وكيف يهرول وراء الخير المدير وكيف يستعان بن لا يعين ويشتكى

(١) التطيف نقص يخون به صاحبه في كيل او وزن والمطفون الذين ينقصون
 المكيال والميزان والمذاب جمع مذبة بكسر الميم ما يذب به الذباب وهي هنة تسوى من
 حلب الفرس ويقال أذناها مذابها وهو مجاز . (٢) الرجز رجة بقية ماء مختلط بطين
 في أسفل الحوض ويطلق على الحمق والمهازيل . (٣) الوتش القليل من كل شيء ورذال
 الناس ولعلمها الأوتاش وهم الأوباش . (٤) اللغيف من يأكل مع اللصوص ويحرس
 ثيابهم ولا يسرق معهم . (٥) جمع دائص وهو اللص او من يتبع الولاة .

الى غير رحيم ولكن حال الجربض دون القربض^(١) .
 ومن العجب والبديع انا كتبنا هذه الحروف على ما في النفس من الحرق والاسف
 والحسرة والغىظ والكمد والومد وكأني بعيرك اذا قرأها تقبضت نفسه عنها وامر
 نقيه عليها وانكر عليّ التطويل والتهويل بها . وانما اشرت بهذا الى غيرك لانك
 تبسط من العذر ما لا يجوز به سواك وذلك لئلا يجالي واطلاعتك على دخاني واستمراري
 على هذا الاتقاض والعوز للذين قد نقضا قوتي ونكثا مرتي وأفسدا حياتي وقرناني
 بالأسمى وحجاني عن الأسمى لاني فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق مشفق والله لربما
 صليت في الجامع فلا ارى الى جنبي من يصلي معي فان انفق فبقال او عصار او نواف
 او قصاب ومن اذا وقف الى جاني أسدرني^(٢) بصنانه وأسكرني بنثه . فقد أمسبت غريب
 الحال غريب اللفظ غريب الخلة غريب الخلق مستأنسا بالوحشة فأنعنا بالوحدة معتادا
 للصمت ملازما للعبية محتتملا للاذى بأنسا من جميع من تري متوقفا لما لا بد من
 حلولة فشمس العمر على شفا وماء الحياة الى نضوب ونجم العيش الى افول وظل
 التلبث الى قلوب اه» .

سبب تأليف الصداقة والصديق ومرمى التوحيد في صنعة الرسائل

وقال التوحيدي بعد ذكر هذه المقدمة ان سبب انشائه هذه الرسالة في الصداقة
 والصديق انه ذكر « شيئا منها لزيد بن رفاعه ابي الخير فناه الى ابن سعدان الوزير
 ابي عبدالله سنة احدى وسبعين وثلاثمائة قبل تحمله اعباء الدولة وتديره امر الوزارة
 حين كانت الاشغال خفيفة والاحوال على اذلالها^(٣) جارية » فأشار عليه ابن سعدان

(١) الجربض الغصة من الجرض وهو الربق والقربض الشعر واصل المثل ان
 رجلا كان له ابن نبغ في الشعر فناه ابوه عن ذلك فجاش به صدره ومريض حتى
 أشرف على الهلاك فأذن له ابوه في قول الشعر فقال هذا القول . (٢) أسدرني حيرني
 ولم نجد هذا الفعل في الكتب التي بين ايدينا . (٣) في المثل : أجر الامور على اذلالها
 اي على وجوهها التي تصلح وتسهل وتيسر ويقال جار به على اذلاله اي على وجهه
 وواحد الاذلال ذل بالكسر .

ان يدونه فجمع هذه الرسالة وابطأ عن تجريرها فلما مرَّ على ذلك بعض سنين عثر على المسودة وببضها .

وقد قال في مكان آخر : « قد انت هذه الرسالة على حديث الصداقة والصديق وما يتصل بالوفاق والخلاف والهجر والصلة والعتب والرضا والمذق والاخلاص والرياء والنفاق والحيلة والخداع والاستقامة والالتواء والاستكانة والاحتجاج والاعتذار . ولو امكن لكان تأليف ذلك كله أتم مما هو عليه واجرى الى الناية في خيم الشيء الى شكله وحبسه في قلبه فكان روثقه أبين ورفيقه أحسن ولكن العذر قد تقدم . ولو أردنا ايضا ان نجمع ما قاله كل ناظم في شعره وكل ناثر من لفظه لكان ذلك عسراً بل متعذراً فان أنفاس الناس في هذا الباب طويلة . وما من احد الا وله في هذا الفن حصه لانه لا يخلو احد من جار او معامل او حميم او صاحب او رفيق او سكن او حبيب او صديق او أليف او قريب او بعيد او ولي او خليط كما لا يخلو ايضا من عدو او كاشح او مداح او مكاشف او حاسد او شامت او منافق او مؤذٍ او منابذ او معاند او منزل او مضل او مغل . وقد قال الاوائل الانسان مدني بالطبع . وبسان هذا انه لا بد له من الاعانة والاستعانة لانه لا يكمل وحده لجميع مصالحه ولا يستقل بجميع حوائجه وهذا ظاهر . واذا كان مدنياً بالطبع كما قيل فبالواجب ما يمرض في أضعاف ذلك من الاخذ والعطاء والمجاورة والمخاطرة والمخالطة والمعاشرة ما يكون سبباً لتنظام الحال او يكون سبباً لانتشار الامر . ولا محالة ان هذه وأشباهاها مفضية بالناس الى جملة ما نعمته هؤلاء الذين روينا نظمهم ونثرهم وكتبنا جورهم وانصافهم وذلك اعلى فنون ما قالوه ونظروه وعيون ماذكروه وتشروه وتروي في هذا الموضع بقية أبيات وان عن شيء حكينا . ونغلق الرسالة فانها اذا طالت أبغضت واذا أبغضت هجرت اه . وهذا النموذج الضئيل الذي أوردناه من الصداقة والصديق كافٍ في الحكم على أسلوبها والروح الذي ينزع اليه في تأليفها . وملاحظة التوحيدي على ائتلاف المتضادين في العلم والتمثيل بصداقة أستاذه ابي سليمان النطفي وصديقه ابن سيار القاضي ووصف ابي سليمان وصفاً دقيقاً للصلات التي عقدت بين قلبهما ثم ابدانه في وصف طبقات الاصدقاء كل ذلك من جميل الوصف والى اليوم ما اختل هذا التقسيم وان رأيت

الوفاء والصدقة في النادر الشاذ . ومن أبدع الصفحات وصف غرته في أمته
غربة الفكر والاجتماع والنحلة والخُلُق والعادة . ولا بدع فهو من جيد الوصف في
تسمية اهل عصره ومنزلة العالم بين جمهور الناعة والغوغاء . ومن أجمل الاعذار
اعتذاره عن طول هذه الرسالة علماً منه ان مكانة الكتاب بمادته لا بسته ولكن اذا
قضت الحال بالتطويل اضطر المؤلف الى اطلاق عنان بيانه .

مثال من مجالسهم

في كتاب الصداقة والصدق قوله : رأيت ابن سعدان بنشد يوماً وقد انكر شيئاً
من بعض الندماء .

عدو راح في ثوب الصديق شريك في الصبوح وفي الغبوق
له وجهان ظاهره ابن عم وباطنه ابن زانية عتيق
يسرك ظاهراً ويسوء سراً كذاك تكون ابنا الطريق

وانا أسمي لك ندماءه ، وأروي كلاماً له وصفهم به . منهم ابو علي عيسى بن زرعة
النصراني المتفلسف ، وابن عبيد الكاتب ، وابن الحجاج الشاعر ، وابو الوفاء المهندس ،
وابن بكر ، ومسكويه ، وابو القاسم الاهوازي ، وابو سعد بهرام بن ازدشير . وكان
أوزنهم عنده ، وألصقهم بقلبه ، وابن شاهويه . هؤلاء اهل المجلس سوى الطارئين
من اهل الدولة لا فائدة في ذكرهم . قال زيد بن رفاعه وكان قريباً له من جهة
الخوف له (?) : رأيت الوزير اليوم يصف ندماءه بكلام يصلح ان يكتب على الاحداق ،
ويعرض على اهل الآفاق ، ليسقيده الصغير والكبير . قال : اصحابي طرائق قدد ، كما
قال عبد الحميد الكاتب : الناس أخياف مختلفون ، وأصناف متباينون ، فمنهم علق
مضنة لا يباع ، ومنهم غُل مظنة لا يُبتاع . وكما قال الآخر :

الناس أخياف وشئ في الشيم وكلهم يجمعهم بيت الأدم

فأما ابن زرعة فكبره بالحكمة ، وخيلاؤه بالثروة قد قدحا في حاق^(١) عقله ،
وهو لا يحس بذلك القدح ، فليس لنا منه اذا جالسنا الا التفتيح والتعظم والتهويل

(١) وسط عقله .

بارسقاطليس وأفلاطون وسقراط وبقراط وفلان وفلان ، ومجالس الشراب ليحيى في
عن هؤلاء ، وهؤلاء يجلبون عن مجالس الشراب ، يأنثم ياغافل ياساهي ، وابن انت من
هؤلاء . الحكماء القدماء أسيرتك سيرتهم ، أحالك حالم ، انما تدعي عقائدكم باللسان ،
وتنتحل اسماءهم باللفظ . فاذا جاءت الحقيقة كنت على الشط تلعب بالرمل ولولا انه
يكدر هنزل جدنا يخذ هنله لكاف محمولاً مقبولاً ولكنه يأبى الا ماألفه وأفاد
لمرات عليه .

واما ابن عبيد فكلفه بالخطابة والبلاغة والرسائل والفصاحة قد طرحه في عمق
البحر لا مطمع في انقاذه منه ولا طريق الى صرفه عنه هذا مع حركات غير مناسبة
وشمائل غير دمثة ومناظرة مخلوطة بذلة اهل الذمة ودالة اصحاب الحجوة .

واما ابن الحجاج فقد جمع بين حد القاضي ابي عمر في جلسته وحديثه وقيامه
وتخطئه مع حياء كأنه مستعار من الغانية الشريفة وبين سخف شعره الذي لا يجوز
ان يكون لراويه مروءة به فكيف لقائله فنحن اذا نظرنا اليه تخيلنا صورة سخف
شوهاة في صورة عقل حسنة ولا تخأص هذه من هذه ولا جرم استماعنا به
قاصر عن مرادنا منه ودنوه مناساب عن مراده له . اما الوفاء فهو والله ما يقعد به
عن المؤانسة الطيبة والمساعدة المطربة والمفاكحة اللذيذة والمواتاة الشهية الا ان
لفظه خراساني واشارته ناقصة هذا مع ما استفاده بمقامه الطويل ببغداد والبغدادي
اذا «تجوسن» كان أحلى وأظرف من الخراساني اذا «تبغدد» . وان شئت فضع
الاعتبار على من أردت فانك تجد هذا القول حقاً وهذه الدعوى مسموعة .

واما مسكويه فانه يسترد بدمامة خلقه ما يتكلفه من تهذيب خلقه واكرد له
المشاغبة في كل مايجري لايجد في نفسه من المكانة والقرار ما يعلم معه ان مضاهه في
فن هو فيه طويل الذيل مديد السيل لا يأذن له في تعاطي فن آخر هو فيه قصير
الباع بليد الطباع وصاحب هذا الرأي محكور به مصاب بيجيد رأيه وقد أفسده .
قال المهلبى قال ابن العميد وفعل ابن العميد : وما ذكره لهذين الا استظالة على
الحاضرين والتشيع بذكر الرجال واضع من قدر الرجال .

واما ابن بكر فهو تميمة المجلس ولا بد للدار وان كانت قوراء من مخزنج وهو

يجهله مع خفة روحه وقبح وجهه أدخل في العين وألصق بالقلب من غيره مع علمه وثقل روحه وحسن ظاهره .

وأما الأهواري أبو القاسم فلا حلاوة ولا مرارة ولا حموضة ولا ملوحة وإنما هو كالبصل في القدر وكالاصبع الزائد في اليد على أنا نرى فيه حقاً قديماً ونرحمه الآت رحمة حديثة .

وأما سيدي أبو سعد فوالله أني لأجد به جداً اتهم فيه نفسي وما وجدت ألم سهر معه قط واني أرى حديثه أتق من المني إذا أدركت ومن الدنيا إذا ملكت . وإن تمازجنا بالعقل والروح والرأي والتدبير والنظر والارادة والاختيار والعادة ليزيد على حال توأمين تراكضا في رحم وتراضعا من ثدي ونوغبا في مهد وما أخوفني ان يؤتى من جهتي أو أوتى من جهته وان عاقبته موصولة بعاقبتي لاني مأمنه وهو مأمني وما أكثر ما يؤتى الانسان من مأمنه والله المستعان .

وأما ابن شاهويه فشيخ ليس لنا فيه فائدة الا ما يلتي الينا من تجاربه ومشاهداته ولولا زيادته التي تصنع بها من نفسه وبعض من خطراته لكان هدك (نعم) من رجل ولكن من لك بالمهذب ألم يقل الاول : اي الرجال المهذب .

قال زيد بن رفاعه : قلت ايها الوزير ان طلوعك في خبايا ضمائرهم وعملك بجنفايا سرائرهم يطالبانك بالافراج عنهم وقلة الاكتراث بهم قال : لا تفعل والله ما هذه الجماعة بالعراق بشكل ولا نظير وانهم لاعيان اهل الفضل وسادة ذوي العقل واذا خلا العراق منهم فرقن^(١) على الحكمة المروية والادب المتهادى أتظن ان جميع ندماء المهلبى يفون بواحد من هؤلاء او تقدر ان جميع اصحاب ابن الميمد يشبهون أقل من فيهم . قال : قلت هذا ابن عباد بالري وهو من يعرف ويسمع . قال : ويحك وهل عند ابن عباد الا اصحاب الجدل الذين يشغون ويحمقون ويتصاحجون وهو فيما بينهم يصحح ويقول قال شيخنا ابو علي وابوهاشم دعنا من حديثه وغثائه وشعبته فما احب ان أزيد في وصفه على ما أشرت اليه والله لو تصدى انسان متوسط في العلم والادب

(١) البرقين مواضع في الحسبانات لثلاث بتوم انها بهضت كي لا يقع فيها حساب .

والحنكة والانصاف لذكر شأنه وسيرته ، ووصف حاله وطريقته ، الحكي كل غريبة ،
 واتى بكل أعجوبة . الرجل مجود ، وفي زمرة اهل الفضل معدود .
 قال : رويت هذا الخبر على ما اتفق وكنت أطلب له مكاناً منذ زمان فلم اجد
 الا هذه الرسالة الآتية على حديث الصداقة والصدق اه » .

عرفنا بهذا الضرب من التدوين طبقة راقية من العلماء في عصر التوحيدي
 وما يغمزهم به الغامزون ، وأنى بغنايهم المغتابون ، ولو كتب انسا الاطلاع على جميع
 ما كتبه ابو حيان في كتبه : المحاضرات والايام والالبصائر وما تخلل المجالس التي روى
 أخبارها مما شهده بنفسه او نقله اليه معاصروه الثقات — لجاءت السلسلة تامة من كل
 وجه في الحكم على اهل القرن الرابع في بغداد وتبديل الحكم عليهم وناقضت أحكامه
 أحكامهم بمنى من نقلوا تراجمهم كأنها حكم مسط لا ينقض .

محمد كرد علي

« للبحث صلة »



ابو حيان التوحيدي

- ٣ -

كتابه ثمرات العلوم

قال ابو حيان في مقدمة هذا الكتاب : « اطال الله بقاءكم وأدام كرامتكم ، وحرص نعمه عليكم ، وحفظ هواهيه لديكم ، ولا أخلاكم من عوائده الجسيمة ، وفوائده الكريمة ، وجعل حظ الغريب السلامة بينكم ، اذا فاته الغنمة منكم . وقد كان يقال من لم يغضب لنفسه ناصراً ، لم يغضب لبني جنسه مناصراً ، ومن لم يخف (لعلمه يقف) عند العظيمة منصفاً ، لم يرج عند الزرائب مسعفاً ، ومن لم يأنف من القذع في عرضه آتياً ، لم يبت على الخسف الا راضياً ، والغضب وان كان مذموماً عند بعض الخلال ، فانه محمود في بعض الأحوال ، وكما ان استمرار الغضب في جميع الأحوال ، نوع من فساد الأخلاق ، كذلك ايضاً الرضا في جميع الامور ، ضرب من ضروب النفاق . ولا بد من التقلب بين الرضا والغضب ، كما انه لا بد من التردد بين الراحة والتعب .

« وقد كنت أحب لصديقي وجليسي ، ومن يأنس بمكاني ، ان لا يجعل اللجاج مطيته ، والمخيل والمكر طويته ، فان ذلك أحسن له عند الله ، وأزين له عند الناس ، ومن بعد ذلك فاني لم أورد بلادكم من العراق مباحياً لكم ، ولا حضرت مجالسكم طاعناً فيكم ، ولا تأخرت عنكم متظالاً عليكم ، ولا لتبعت مساويكم شامتاً بكم ، بل وردت مستفيداً ومفيداً ، ومباحثاً ومستزيداً ، فما هذا الذي بلغني عن بعضكم على حسن توفري على صغيركم وكبيركم ، اما انه لو أنصف لعلم اني الى آسجحه ، أحوج مني الى تصفحه ، وهو بمجالسته اسعد مني بمجادلته ، وانا لاجانته اشكر مني لامتحانه ، وهذا باب باطنه ظاهر ، وشاهده حاضر ، وخفيه جلي ، ولكن ما اصنع والشاعر يقول : « انما للعبد مارزقا » .

« ولعمري ما زال الناس يمتادون التناؤف والتقارف ولكن كانوا يروون التساعف والتناصف ولا يتناسون بينهم التعاون والتوازر والتبرادف والتناصر

والذي هاجني لهذه الشكوى وأجوجني الى هذه المدوى قول قائل منكم : ليس للمنطق مدخل في النقه ولا للفلسفة اتصال بالدين ولا للحكمة تأثير في الأحكام وهذا كلام من لو انهم النظر واستقصى الحال لوقف على ما عليه فيه وعرف بالله منه . فكان يتبدل بالخلاف وفاقا وبالمنازعة خلاتنا غاب هذا الرجل المنطق وهجن طريقة الأوائل وزرى على الحكمة وفيل رأي الناظر فيها وفتح اختيار الباحث عنها وهذا كله ان لم يكن قلبه سوء تحصيل فإنه يوشك ان يكون ضيق عطن وخرج صدر ومجازفة في القول وانحرافاً عن الصواب وامتناً من الاعتقاد الخ . وربما نيل من عرض صاحبها وأنجى باللائمة عليه من اجلها وهو قلم لا يقصد الا الخير ولا اراد الا الرشاد وقد يؤتى الانسان من حيث لا يعلم ويرى من حيث لا يثقي كما يؤتى من حيث لا يحتسب وينجو وقد اشقى ويدرك وقد غلب الناس .»

وعاد في آخر الرسالة وختمها بقوله يعتذر عن طولها : قد تكرر اعتذاري من طول هذه الرسالة وكان ظني في اولها انها تكون لطيفة خفيفة يسهل انتساخها وقراءتها فهاجت بشجون الحديث وروادف من الطيب والخبث فاقبل حاطك الله هذا العذر الذي قد بدأته واعدته ونشرته وطويته على انك لو علمت في اي وقت ارتفعت هذه الرسالة وعلى اي حال تمت لتعجبت وما كان يقل في عينك منها يكثير في نفسك وما بصغر منها بنقدك يكبر بعقلك اه

وفي الحق ان رسالته في الصداقة والصديق قد حملت من آراء الناس الى عصره كل مارق وراق من المنظوم والمنثور في موضوعه ولم يقتصر على حكماء الاسلاميين بل تعدى الى ايراد اقوال فلاسفة يونان . وفي الرسالة من رسائل الكتاب في هذا الباب ما هو مفيد على غير الاحقاب . وقد ذكر ابا سليمان المططي و ابا سعيد السيرافي غير مرة وروى عنهما ما دل على اعظامه لها شأنه في مقابلاته . ولا مرء في اب رسالة الصداقة والصديق مرآة صادقة تمثل فيها افكار اربعة فروع في هذا النوع الصغير من الأدب . ولغة حوت مثل هذه الافكار وهذه المعاني هي ولا شك أغنى اللغات باديها .

وهذه الرسالة على ما رأيناها كتبها يباعث لقوم لم يفهموا مقصده من العلم وتأولوا

كلامه فجههم بما كتب وأجاد . وجميع كتبه على ما ظهر من النظر في المعروف منها
مادعا الى وضعه دواع حافزة وامور جاش بها صدره . فهي معمولة بالمناسبات لامتعلة
ولذلك جاءت عليها هذه الطلاوة التي نحبها ونلسمها .

نموذج من كتاب المقابسات

والجمع العلمي البغدادي في القرن الرابع

من جملة كتب ابي حيان التي نجت من مخالب العدم وثناقلها الناس الى عصرنا
كتاب المقابسات . واسمه صيغة نفاعل من قبسته او اقبسته علماً وخبراً اي ان كلاً
اقبس صاحبه علماً وصاحبه اقبسه من علمه . ذكر فيه ابو حيان واكثره من محفوظه
بعض ما وقع اليه من مفاوضات علماء مشهورين كانوا في بغداد يختلفون الى مجلس
صديقه وأستاذه ابي سليمان المنطقي محمد بن ظاهر بن بهرام السجستاني وعنه اكثر
مروياته . فيتذاكرون في موضوعات شتى في الفلسفة او ما وراء الطبيعة والادب
واكثرها على طريقة السؤال والجواب لرجال جمعت بينهم كلمة العلم والحكمة وهذبت
نفوسهم الآداب العالية يتناجون بالافكار الصحيحة والشاذة ولم يفرق بينهم اختلاف
نحلهم ومذاهبهم .

والعلم هو الجامعة الكبرى بين البشر وكان فيهم الجومسي والصابي واليعقوبي
والنسطوري والمخد والمعتزلي والشافعي والشيعي أمثال ابي زكريا يحيى بن عدي وابي
الفتح البوشنجاني وابي محمد اتقدسي المررضي وابي بكر القومسي وعيسى بن ثقيف الرومي
وابن مقداد وابي القاسم الانطكي وكان يعرف بالجنبي وابي محمد الاندلسي التحوي
وابي اسحق الصابي والحوارزمي الكاتب ووهب بن بهيش الرقي وابن سرار وماني الجومسي
وابي الحسن محمد بن يوسف العاصمي وعبيد الكاتب والبديهي وابي اسحق النصببي
وابي علي عيسى بن زرعة المنطقي ومظير الكاتب وابي الخطاب الكاتب وغيرهم « من
كل من هو واحد في شأنه وفرد في صناعته » وكان مذهبهم في الفلسفة على الارجح
مذهب ارسطاطليس شأن معظم فلاسفة الاسلام أمثال ثابت بن قرة وحنين بن
اسحق وبعقوب بن اسحق واحمد بن سهل البلخي وابن مسكويه والقمي والسرخسي

والنيسابوري . يطلقون في جلساتهم الخاصة عنان أفكارهم . ويخرجون عن القيود الكسبية فاصدين الى هدف واحد وهو معرفة حقائق الاشياء مجردة لا تشوبها المؤثرات شأن علماء العصور الاخيرة من اهل الحضارة الحاضرة . واذا احببت تعريف كتاب المقابلات بمصطلح اهل هذا العصر نقل هو محضر جلسات المجمع العلمي البغدادي في القرن الرابع وكان لا يحضرها الا من بدعى اليها . ويوافق من اكثر الوجوه على ما يلقى فيها .

وهذه المصاحف مثال ناطق بافصح بيان بان النصرانية لم تكن مضطهدة في العهد العباسي كما زعم بعضهم بل ان الاسلام كان دين الدولة والبلاد لاهلها فكانت بحكم الطبيعة كلمة المسلمين هي العليا وقد ساووا عامة اهل المذاهب بانفسهم الا قليلاً على صورة لم تصل اليها اكثر دول الحضارة الحديثة اليوم . وعلى ذكر هذه المجالس لا بأس بان نقول ان علماء العرب ما برحوا منذ الاعصر المتطردة بتألفون ويتعاشرون في اندية لهم خاصة تجتمعهم جامعة الاعمال العقلية فيتقاربون وان اختلفوا في مظاهرهم وقد لا يخلجهم الزمن من موعس عليه من بينهم يفتح صدر مجلسه لهم يستطلع طلع افكارهم ويأسس بهم ويأسسون به ويعطف عليهم ويعطفون عليه . وقد تكوّن مجالسهم ذات صبغة لها من اهل الدولة من يحميها او تكون للسر واللعب واللهو وتعاطي اللذائذ . ومعظم ما نأهى اليها من اخبارها مفيد جد مفيد .

غلطات الترجمة والفرق بين الشريعة والحكمة وكلام في التصوف

سئل ابوسلمان المنطقي لم لم يصف التوحيد في الشريعة من ثواب الظنون وأمثلة الألفاظ كما صفا ذلك في الفلسفة فقال : انا لا نظن ان كل من كان في زمان الفلاسفة بلغ غاية افاضلهم وعرف حقيقة أقوالهم نقدتهم بل كان في القوم من رأى رأي العامة وحط الى ما حطت اليه ولم يبين منهم كثير شيء مع قدم الزمان ولقاء المحققين المناضلين وهذا اذا حل لا يكون قادحاً فيما نقصناه من القول في حقائق التوحيد الذي ظفر به خلاصان الحكمة وفرسان الصناعة . على ان الترجمة من لغة يونان الى العبرانية ومن العبرانية الى السريانية ومن السريانية الى العربية

قد اختلف بخصوص المعاني في أبحاث الحقائق اخلاقاً لا يخفى على احد . ولو كانت معاني يونان تنجس في انفس العرب مع بنائها الرائع ونصرفها الواسع وافنانها المعجز وسعتها المشهورة لكانت الحكمة تصل اليها صافية بلا شوب وكاملة بلا نقص ولو كنا نفقه عن الاوائل أغراضهم بلغتهم كان ذلك ايضاً نافعاً للغيل وناهماً للسبيل وسيناً الى الحد المطلوب ولكن لا بد في كل علم وعمل من بقايا لا يقدر الانسان عليها وخفايا لا يهتدي احد من البشر اليها وذلك للمعجز الموروث عن الهيمولي والضعف الثابت في الطينة الاولى وهذا لكي يكون الله تعالى ملاذاً للخلق ومعاذاً للعالم .

قال ابو حيان لابي سليمان : ما الفرق بين طريقة المشككين وبين طريقة الفلاسفة فقال : ما هو ظاهر اكل ذي تميز وعقل وفهم وطريقتهم موصلة على مكابلة اللفظ باللفظ وموازنة الشيء بالشيء اما بشهادة من العقل مدخولة واما بغير شهادة منه البتة والاعتماد على الجدل وعلى ما يسبق الى الحس او يحكم به العيان او على ما يسبح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الالف والصاد والمنشأ وسائر الاعراض التي بطول احصاؤها ويشق الايمان عليها وكل ذلك يتعلق بالغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما انفق وإتمام القول الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له مع بوادر لا تليق بالعلم ومع سوء أدب كثير نعم ومع قلة تأله وسوء ديانة وفساد دخلة ورفض الورع فجعله والفلسفة ادام الله توفيقك محدودة بمحدود ستة كلها تدلك على انها بحث عن جميعها في العالم : من ظاهرها العين وباطن للعقل ومركب بينها ومائل الى حد طرفيها على ما هو عليه واستفادة اعتبار الحق من جملته وتفصيله ومسموعه ومريته وموجوده ومعدومه من غير هوى يمال به على العقل ولا لف تغفر معه جنابة التقليد مع أحكام العقل الاختياري وترتيب العقل الطبيعي وتحصيل ما ند واتقلب من غير ان يكون اوائل ذلك موجودة حياً وعياناً وكانت محقة عقلاً وبياناً ومع اخلاق الهيثة واختيارات علوية وسياسات عقلية ومع اشياء كثيرة بطول ذكرها وتعدادها ولا تبلغ اقصى ما لها من حقها في شرفها . ثم قال : وكان شيخنا يحيى بن عدي يقول : اني لا أعجب كثيراً من قول اصحابنا

إذا ضمنا وإياهم مجلس نحن المتكلمون ونحن أرباب الكلام والكلام لنا بنا كثير وانتشر
ومح وظهر كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام لعلمهم عند المتكلمين
خرس وسكوت . أما يتكلم بأقوم الفقيه والتجوي والطبيب والمهندس والمنطقي والنجم
والطبيبي والالهي والحديثي والصوفي . قال وكان يلجج بهذا وكان يعلم أن القوم قد
أحدثوا لأنفسهم أصولاً وجعلوا ما يدعونها محمولاً عليها ومسؤولاً عن عمرها . وان
كانت المثلثات تجري عليهم ومن جهتهم بقصدهم مرة وبغير قصدهم أخرى .

قال أبو حيان رويت لأبي سليمان كلاماً لبعض المتصوفة فلم ينكح ولم يهش عنده
وقال : لو قلت أنا في هذه الطريقة شيئاً لقلت : الحواس مهالك والأوهام مسالك
والمعقول ممالك فمن خلص نفسه من المهالك قوي على المسالك ومن قوي على المسالك
أشرف على الممالك شرفاً يوه له إلى المالك . قال أبو الخطاب الكاتب : أيها الشيخ
هذا والله أحسن من كل ما سمع منهم فلوزدنا منته فقال : الحواس مضلة والأوهام مزلة
والمعقل مذلة . فمن اهتدى في الأول وثبت في الثاني أدرك في الثالث ومن أدرك
في الثالث فقد أفلح . ومن ضل في الأول وزل في الثاني خاف ومن خاف في الثالث
فبر من الهجج . واستزاده . مظهر الكاتب البغدادي فاستمعني قال : هذا حديث قوم
أرعدوا على بعض المشاكسة . . . إلى أن قال : فسبحان من له القدرة وهذه الخليفة
و هذه لاسترار في هذه الطريقة اه .

على هذا النحو كانوا يمتنون في أحاديثهم فقد صرح أحدهم بما يراه في التصوف
لم يحط منه ولا من المتصرفين إليه وإزاد آخر المتكلمين في غير ما تدليس وقأوب
مهم والمتكلم غير مسلم وتلم الكلام خاص بالاسلام لكن العلم مشاع لأهل كل
مذهب ولم يحمل كلامه على غير محمله وقال آخر في الفلسفة وامتدح من معاني
اليونان وقال لو كتبت بالبيان العربي لكأنت غيرها وهذه هي الحرية المطلقة ولولاها
بأعاش علم صالح ولا انبعث عقل راجح ولا كانت حضارة هذه الأمة مما ترتفع به
الرؤوس ويقال فيها على الدهر لا عطر بعد عروس .

كتابه الاشارات الالهية ومخاطبة النفس

قال في مقدمة هذا الكتاب : اللهم انا تسألك ما يسأل ، لا عن ثقة بيباض وجوهنا عندك ، وافعالنا معك ، وسوالف احساننا قبلك ، ولكن عن ثقة بكرمك الفائض ، وطمعاً في رحمتك الواسعة ، نعم وعن توحيد لا يشوبه إشراك ، ومعرفة لا يخالطها إنكار ، وان كانت اعمارنا قاصرة عن غايات حقائق التوحيد والمعرفة ، نسأل ان لا ترد علينا هذه الثقة بك ، فشمت بنا من لم يكن له هذه الوسيلة اليك ، يا حافظ الأمرار ، ويا مسبل الأستار ، ويا واهب الأعمار ، ويا منشي الاخبار ، ويا مولج الليل في النهار ، ويا مصافي الأختيار ، ويا مداري الأشرار ، ويا منقذ الأبرار من النار والعار ، عد علينا بصحكك عن زلاتنا ، وانعشنا عند ثنائع صرعائنا ، وحطة حالنا معك في اختلاف سكرائنا وصحوائنا ، وكن لنا وان لم تكن لانفسنا ، لانك اولى بنا ، واذا خفنا منك فابرح خوفاً منك برجائنا فيك ، واذا غلب علينا بأسنا منك فتلقه بالأمل فيك

ومن فصوله فيه : أيها المحاور ، والصديق الجوار ، كيف أنكمم والنواد هائم في كل واد ، والمخاطر خال من كل جاد وهاد ، ام كيف اشكو والسر ظاهر باد ، ام باي شيء أنمل وكل بأجده مررد ومعاد ، ام على من أعتمد ، وكل احد اراه فهو لي ضد ومعاد ، اتناسي محترقة بالحسرات ، ودموعي مترقرقة بين النغمات والزفرات ، وكيدي مشتعلة على المناظر والهيات ، ويقظتي جارية على الرسوم والمائدات ، واحلامي عارية من كل ما له حاصل وثبات ، ونفسي رهينة بالسيئات ، مفتونة بالحسنات ، بالسوانح والخطرات ، مغبونة عن الحسنات والصالحات ، الجهات دوني . نسدة ، والوجوه أوماي مسودة ، ان قلت قيل هذا زور وبهتان ، وان أشرت قيل هذا غرور وعدوان ، وان سكت قيل هذا سهو ونسيان ، فليت من ابتلاني بما لا طاقة لي به ، رحمني بما لا غنى لي عنه ، اوليت من طردني عن بابي ، اعلمني لعتابه ، اوليت من جرت عني سرفاقه ، اخطر على بالي حلاوة لقائه ، اوليت من غمسي في بحر البلوى ، طرحني الى ساحل النبي ، اوليت من حطني عن درجة المجدومين رقابي الى مقامات الخدم

وقال من رسالة ايضاً : حرام على قلب استنار بنور الله ، ان يفكر في غير عظمة الله ، حرام على لسان تعوذ ذكر الله ، ان يذكر غير الله ، حرام على نفس طيبت من أدناس الدنيا لله ، ان تدس بشيء من مخالفة الله ، حرام على عين نظرت الى مماكرة الله ، ان تحقد الى غير الله ، حرام على كبد ابتأت بالثقة بالله ، ان تظمن الى غير الله ، حرام على من لم ير الخير الا من الله ، ان يجدد طمعاً في غير الله ، حرام على من شرف بخدمة الله ان يتضع بخدمة غير الله ، حرام على من الف فناء الله ان يرجع الى غير الله ، حرام على من تلذذ بمناجاة الله ان يساجي غير الله ، حرام على من رتع في فقه الله ان يعبد غير الله . . .

وأعجب من هذا ان يرمى من يقول هذا القول في العزة الالهية بالزندقة ويتهمر بالاروق كأن كل هذا الاحسان لا يكفر سيئة للإنسان وكل هذا التقديس والتوحيد لا ينجي صاحبه من الوعد والوعيد والبشر غريب باطواره في جميع أعمارهم .

وساق ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة فصولاً من كلام ابي حيان وعن لها بقوله « ومن الدعوات الفعيجة المستحسنة » وهاكم نموذجاً منها وهي برهان آخر على توحيدهِ وان نفسه كادت تُجرد من المادة والكثافة البشرية وتلغى باللائكة وتنزل منازل الأبرار . وهذا هو وجه الغرابة في حياة التوحيدي جمع كل صفات العلماء ولم يفقه شيء من فضائل النفس والدرس . قال : « اللهم اني ابرأ من الثقة الا بك ، ومن الأمل الا فيك ومن التسليم الا لك ومن التفويض الا اليك ومن التوكل الا عليك ومن الطالب الا منك ومن الرضا الا عنك ون الذل الا في طاعتك ومن الصبر الا على بلائك واسألك ان تجعل الإخلاص قرين عقيدتي والشكر على نعمك شعاري ودثاري والنظر الى ملكوتك دأبي ودبدي والالتئاد لك شأنني وشغلي والخوف منك امي وايماني واللياذ بذكرك بهجتي ومسروري اللهم تلج برك وانصل خيرك وعظم رفقك ونهاج احسانك وصدق وعدك وبرقتك وعمت فواضلك وتمت نوافلك ولم تبق حاجة الا وقد قضيتها او تكففت بقضائها فاختم ذلك كله بالرضا والمغفرة انك اهل ذلك والقادر عليه والملي به .

ومنها اللهم اني أسألك جداً مقروناً بالتوفيق وعلماً بربيتنا من الجهل وعملاً

عرياً من الرباء وقولاً موشحاً بالصواب وحالاً دائرة مع الحق وفطنة عقل مضروبة في سلامة صدر وراحة جسم راجعة الى روح بال وسكون نفس موصولاً بثبات يقين وصحة حجة بعيدة عن مرض شبهة حتى تكون غايبي في هذه الدنيا موصولة بالأمثل فالأمثل وعاقبتني عندك بمجودة بالأفضل فالأفضل من حياة طيبة انت الواعد بها ونعيم دائم انت المبلغ اليه اللهم لا تخيب رجاءه هو منوط بك ولا تصغر كفاً في ممدودة اليك ولا تعذب عيناً فتحتمها بنعمتك ولا تذلل نفساً هي عزيزة بمعرفتك ولا تنسب عقلاً هو مستضيء بنور هدايتك ولا تخرس لساناً عودته الثناء عليك فكما كنت اولاً بالفضل فكُنْ آخراً بالاحسان الناصية بيدك والوجه عان لك والخير متوقع منك والمصير على كل حال اليك ألبستي في هذه الحياة البائدة ثوب العصمة وحطني في تلك الدار الباقية بزينة الامن وافطم نفسي عن طلب العاجلة الزائلة وأجرني على المادة الفاضلة ولا تجعلني ممن سها عن باطن مالك عليه بظاهر مالك عنده فالكفي من لم تأخذ بيده ولم يؤمنه من غده والسعيد من آوئته الى كنف نعمتك ونقلته حميداً الى منازل رحمتك غير مناقش في الحجاب ولا سائق له الى العذاب فانك على ذلك قدير .

مثال من كتاب البصائر

من أهم ما حواه كتاب البصائر مناظرة ابي بكر الصديق مع علي ومبايعته اياه وقد اقتبس العلماء هذه الرسالة ومنهم من غمز التوحيدي واتهمه بانه هو واضعها مثل ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة ومنهم من اکتفى بروايتها مثل محيي الدين بن عربي في المسامرات . ويعيد عن العقل عن ان يضع التوحيدي هذه الرسالة وهي بعيدة عن أسلوب كلامه وان أحب ابن ابي الحديد ان يشبهها به . اما التوحيدي فزاهياً من رجل معروف كان يحفظها فقال : سمعنا ليلة عند القاضي ابي حامد احمد بن بشر المرورودي ببغداد بدار ابي حشبان في شارع المازبان فتصرف الحديث بنا كل متصرف وكان ابو حامد معنا مفتاً مخلطاً من بلا^(١) غزير الرواية لطيف الدراية له في كل جو

(١) الممن الذي يتصرف في المعاني والممن الذي يتصرف في كل فن والمزهل

منفس وفي كل نار مقتبس فجرى حديث السقيفة وشأن الخلافة فركب كل منا مركباً وقال قولاً وعرض بشي' ونزع الى فن فقال ابو حامد : هل فيكم من يحفظ رسالة ابي بكر الصديق الى علي وجواب علي له ومبايعته اياه عقيب تلك المناظرة فقالت الجماعة التي بين يديه : لا والله فقال : هي من درر الحقائق^(٢) المصونة ومخبات الصادقين في الخزائن المحوطة ومنذ حفظتها مارويتها الاللهلي ابي محمد في وزارته وكتبها عني في خطوة بيده وقال : لا اعرف على وجه الارض رسالة أعقل منها ولا أبين وانما لتدل على علم وحكم ونصاحة وفقاهة ودهاء ودين وبعد غور وشدة غوص . فقال له ابو بكر العباداني : أيها القاضي فلو أتممت المئة علينا بروايتها وسمعناها ورويناها عنك فنحن أوعى لها من المهلي وأوجب ذماماً عليك الخ .

وبعد ان أورد التوحيد هذه الرسالة العجيبة قال : روى لنا هذا كله ابو حامد ثم أخرج لنا اصله فقابلنا به فما كان غادر منه الا ما لا يبال له فاما ما رواه لنا ابو منصور الكاتب فانه خالف في احرف في حواشي الكتاب كل حرف بازاء نظيره الذي هو مبدل منه وقد كان ابو منصور بلغة العرب أبصر وفي غرائبها اتقده وانما قدمت رواية ابي حامد لانه بشأن الشريعة اعلم ولأعاجيبها أحفظ وفيها أشكل منها أفقه . وبالجملة فالدلائل كلها قائلة بان الرسالة ليست من صنع ابي حيان وانما كانت معروفة قبله واذا ابى بعضهم الا ان يقول انها موضوعة كلها فيكون ذلك قبل عصر التوحيد بكثير وهي على كل حال لا تخلو من اصل ربما زيد عليه بايدي من أحبوا ان يقابلوا القوة بثقلها من اهل السنة وأرادوا نكابة الشيعة في كثير مما صنعوه فزادوا اموراً في هذه الرسالة وقعت بين الصحابة او تمثلوا وقوعها والبسوها ثياب العصر الذي نسبوا اليه .

والرسالة من جملة ما يجب على الأديب ان يستظهره ويعيه لانها حوت من أساليب

بكسر الميم الرجل الكيس اللطيف يقال هو مختلط مزبل كما يقال هو رائق فائق والمراد به انه كثير المخالطة للناس والمزاولة لهم . (٢) الحقائق جمع حقة وعاء يجبس فيه الطيب والجوهر .

البلاغة كل جميل وفيها من الأمثال والحكم وضروب الدعاء. والخلابة ما يعجب منه ولا يزال عليه سحرة من الخلاوة والطلاوة. ما طال بها العهد. ولولا خشية الاملال لأوردتها برمتها وهي في بضع صفحات عارضتها على الاصول التي ظفرت بها مطبوعة كانت او مخطوطة وعلقت عليها حواشي لغوية لتبلي بها معانيها الدقيقة المعجبة.

وهالك جملة قليلة من الرسالة قال ابو بكر الى ابي عبيدة : امض الى علي واخضع له جناحك ، واغضض عنده صوتك ، واعلم انه سلالة ابي طالب ، ومكانه بمن فقدنا وبالامس مكانه ، وقل له : البحر مغرفة والبر مغرفة ، والجو أكلف ، والليل أغدق ، والسما جلواء ، والارض صلعاء ، والصعود متعذر ، والمهبط متعسر ، والحق عطوف رؤوف ، والباطل نسوف عسوف ، والعجب مقدحة الشر ، والفتن زائد البوار ، والتعريض شجار الفتنة ، والقحة تقوب العداوة ، وهذا الشيطان متكي على شماله ، تمثيل بيمينه ، نافع^(١) حضيض لامله ، ينظر الشتات والفرقة ، ويدب بين الامة بالشحناء والعداوة ، عناد الله ولرسوله ولدينه ، يوسوس بالفجور ، ويدلي بالغرور ، ويمني اهل الشرور ، ويوحى الى اوليائه زخرف القول بالباطل ، دأباً له منذ كان على عهد ابينا آدم ، وعادة له منذ اهانه الله عز وجل في سالف الدهر . . .

ولقد أرشدك من افاء ضالتك ، وصافاك من احيا مودته بعتابك ، واراد لك الخير من أثر البقاء ، ملك ، ما هذا الذي تسول لك نفسك ، وبدوي قلبك ، يلتوي عليه رأيك ، ويتجاوز دونه طرفك ، ويستشري به ضغتك ، ويتراد معه تفكك ، وتكثر معه صعداؤك ، ولا يفيض به لسانك ، أمجمة بعد افصاح ، أتليس بعد ايفصاح ، أدين غير دين الله ، أخلق غير خلق القرآن ، أهدي غير هدي النبي

(١) الصلعاء لا نبات فيها والجلواء المحمية وأغدق الليل أظلم والأكلف الأعزب والمفرقة من الفراق وهو الفزع والمفرقة يفرق فيه والمصوف الريح الشديدة والتسوق الطويل الشاق الذي ينسف صاحبه ومن الجواز بيني وبينه عقبة نسوف طويلة الشاقة والشجار ككتاب خشبة توضع خلف الباب والضغن العداوة والتقوب ما تسعل به النار من دفاق العيدان ونحوها والناجح الرافع .

صلى الله عليه وسلم ، أمثلي يمشي له الضراء ويدب له الخمر ، أم مثلك بقص عليه
الغضاء ، أو يكسف في عينه القمر ، ما هذه القمعة بالشنان^(١) ، وما هذه الوعوة
باللسان . . .

والآن قد بلغ الله بك ، وأرهص الخير لك ، وجعل مرادك بين يديك ، وعن
علم أقول ما تسمع ، فارتقب زمانك ، وقلص أردانك ، ودغ التجسس والتعسس ، لمن
لا يطلع لك إذا خطى ، ولا يتزحج عنك إذا عطى ، فالامر غض ، والنفوس فيها
مض ، وانك ادغم هذه الامة فلا تحلم لجابجا ، وسينها العضب فلا تلب اعوجاجا ،
وماؤها العذب فلا تحمل أجابجا ، والله لقد سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
هذا الامر فقال لي : يا ابا بكر هو لمن يرغب عنه لا لمن يرغب فيه ويمحاش عليه
ولمن يتفائل عنه لا لمن يشخ إليه ولمن يقال هو لك لا لمن يقول هو لي والله لقد
شاورني رسول الله (ص) في الصهر فذكر فتياناً من قر يش فقلت له اين انت من
علي فقال اني لأكره لفساطمة مبيعة شيا به وحدة سنة . فقلت : متى كفتته يدك
ورعته عينك . حفت بها البركة وأسبغت عليها النعمة . مع كلام كثير خاطبته به
رغبة فيك وما كنت عرفت منك في ذلك حوجاه ولا لوجاه فقلت ما قلت وانا
أرى مكان غيرك وأجد رائحة سواك وكنت لك اذ ذاك خيراً منك الآن لي
ولئن كان عرض بك رسول الله (ص) فقصد كني عن غيرك وان كان قال فيك
فما سكت عن سواك وان يخلج^(٢) في نفسك شيء فإلهم فالحكم مرضي والصواب
مسموع والحق مطاع . . .

(١) افاء ارجع وتراذ مثل تردد والتخاوص غض البصر مع الاحداق كأنه يقوم
سهماً ويدوي به قلبك اي يفسد من داء والصعداء النفس المعالي في الغضب والمم
والضراء الشجر الملتف في الوادي والخمر الشجر الملتف ايضاً يقال للرجل اذا اختل
بصاحبه هو يدب له الضراء ويمشي له الخمر والقمعة حكاية اصوات السلاح والجلود
اليابسة وغيرها والشنان جمع الشن بالكسر وهو الجلد اليابس يحرك للبعير ليفزع وفي
المثل ما يعمق له بالشنان يضرب لمن لا ينجده ولا يروع . (٢) يقال رهصني في الامر

فذلك في حياة التوحيدي

أظننا بلغنا حاجة النفس في نقل صورة التوحيدي نقلاً أن لم يكن مطابق الاصل فهو قريب منه بعد اقتباسنا درراً من كتبه ورسائله واستفجننا منها ما انطوت عليه نفسه من الخوارج وقلبه من النزوات وما نقلب فيه من البأساء والضراء وكيف لم تقدم به الهمة عن الاختلاف الى العظاء والاخذ عن العلماء فقتل المجتمع خيرة وعرف مكنونات الصدور . وعساكم بما سمعتم من كلامه قد تمثلت لكم سلامة الفكر والابداع فيه وسلاسة الانشاء وتجويده . أرايتم هذا الابداع الذي يقف عنده العقول حائرة يكتب صاحبه في العلوم المختلفة فلا يتجرنه لفظة وتتناسق الجمل في تركيبها لتناسق العقد النفيس ويوائم بين الفاظه ومعانيه اي مؤاممة ويؤثر في قلب السامع فيستميله بما يميله من مقوله على مسامحة . أرايتم كيف آضت اللغة في يد التوحيدي كالبحرين يرسمه الرسم الذي يشاء او كالقراطس في يد المصور الحاذق وعنده جماع الاصباغ يصوره بما همفو اليه نفسه من صور الارض والسماء .

اللغة في نظر التوحيدي واسطة تعبير وتصوير لا أداة لطافة وظرافة كانت على أسلة لسانه وقلمه غزيرة المائية نضيرة الدباجة وكان يباين الصافي البراق يسيل مطواعاً لبنايه يتصرف به تصرفاً غريباً ويصرفه في ضروب الموضوعات العالية .

استعملني فيه ومن الجواز أرهص الله فلاناً جعله الله معدناً للخير . يقال فلان يمتس الأثار اي يقتصها ويمتس الفجور يتبعه . وقلص اردانك شمر اكاملك . والمض الألم والغض الجديد وظلوع عرج وحليم الاديم والجلد اذا فسد في العمل وقع فيه دود فنثقت وفي المثل كدابة وقد حليم الاديم يضرب لمن يسعى في اصلاح امر بعد ان اوصله الفساد الى حيث لا يرجي اصلاحه . جاحش حامى ودافع يقال جاحش عن خيط رقبته اي نفسه وهو مثل قال الميداني اصله من الجحش الذي هو سنجح الجلد يقال اصابه شي فجحش وجهه اي قشره فجحش شقه الأيمن . مية الشباب اوله . والحوجاء الحاجة ومنه ما كان في نفسه حوجاء ولا لوجاء ولا حويجاء ولا لويجاء اي حاجة . واختلج تلجلج .

وكانت اللغة في عصره أصبحت وقد استقرت علومها لغة حضارة باهرة اخذت الزيادة النافعة من الامم القديمة وزادت عليها تجارب قرنين فمرت الناظها على التعبير عن كل معنى وصفاً رصفاً وأجماً فكانت من أجمل صيغ الألفهام والانجيام ولطفت مادتها بفرج منها الحوشي بقاعدة بقاء الانسب ودرجت بعد ذلك نقية لا شوب فيها ولا تعقيد كأنها خلقت منذ عرفت لغة فلسفة وطبيعة والهيئات كما كانت لغة شعر وخطب منذ أقدم عصور الجاهلية .

ذاكر التوحيدى في العلوم المختلفة طبقة عالية من أذكى العلماء وكانوا في العلم جميعاً وفي مذاهم شتى فلم يحمده على نقل كلام اهل فن واحد ولا صمت أذنه عن سماع من خلفه في معتقده فكأن شأنه شأن عالم في عصرنا فتح بحثاً في مجلة وكتاب يؤلفه وانشأ يجمع في كتابه وجزازاته افكار المتضادين ومرامهم في العلم والتفكر وهذا كان على حصة موفورة في كتب التوحيدى على ما رأينا لخص لمعاصره آراء المتقدمين وخلف لمن بعده صورة صحيحة من آراء من عاشرهم وعاصرهم ونقدمهم في الميلاذ فأدر كنبها اسمعناه حقيقة عصره في أساليب التفكير ومبلغه من الحكمة . ويحمد قصد التوحيدى في نقل كل مجلس على حقيقته وان كان بعضهم لم يرقه التعرض لتدوين ما يخالف معتقدهم اما هو فما كان له ان ينقل كل كلام يرتضيه كل انسان لانه لا يحيط باهواء جميع الناس وتعدد الاهواء كتعدد الأنامى وهو مخالف في طريقته طريقة كثير من المؤلفين فكيف ينطق بلسان من لا يعتقد على صواب فيما يذهب اليه واذا رأى بعض المتخلفين في كلامه بعض المهمة فيجابون واي كلام خلا مما يتعلقى عليه بشيء . ان التوحيدى لى شيوخ العلم والحكمة فحمل عنهم وجود وصفهم واجمل طرازهم وكما نقل شيئاً لا يوافق نحلة ومذهباً قال خصوم فكره انه بصطنع نقله و يزور على رواته ان يزورون له . كان راوية المجالس العالية والرواية كما قيل العلم المستطيل ومخالفوه يسوءهم هذا وينوءهم حتى سرت احكامهم الجائرة عليه الى من عرفوا باعتدالهم من المؤرخين فأقروها وتابعوا على العمياء قائلها . خالف التوحيدى في طريقته العلمية مألوف كثير من العلماء فينبسه وبينهم بعد باعد وليس من الانصاف ان يأخذوا على النابغة خروجه عن مألوفهم .

الحق اباح لا يُخيل سبيله والحق يعرفه ذوو الاحلام
لا جرم ان التوحيدي حار في امره مع من وُسِموا بالعلم في عصره وهم محافظون
متشددون في تقاليدهم ومصطلحاتهم لا يبالون ان يرموا كل من ابداع طريقة وكشف
عن حقيقة بالنسبي والتبديع والتفكير ومن اسهل الاعمال عليهم ان ينقروا من
ذوي السلطان بضرب عنق من لا بدركون مغازيه ومعانيه ممن بذهم واري عليهم .
ويا لبؤس عالم لم يتخذ له يداً عند صاحب صولة في مثل ذلك المجتمع فان مجرد اتهام
بعض المعنّدين له بالتحلال العقيدة كاف في بترجيل حياته ولا من يرحمه او يتشفه
به . اراد المؤمن « رضي الله عنه وارضاه » اول المئة الثالثة ان يُخرج الامة من
ربقة التقليد الاعمى الى ساحة العقل السليم فرأى ان يسيطر على الدين واللغة
والآداب والعلوم بتسامح وتعقل ليس بعدهما غاية ولكن معظم ما بناه تهمدم بأقول
تجمعه وبالإسف فلم ينشأ بعده للامة خليفة في وزنه وعياره يحمي العقل ودعائه
ويفسح للباخنين مجال النقد والنظر .

ومن اعظم المصائب في تاريخ هذه الامة ان اقدار البلاد معلقة ابدأ على الرأس
الذي يدير امرها خليفة كان او سلطاناً او اميراً متى زال تزول معه اوضاعه وراثيته
وقل ان بنى الخلف على اساس السلف او سار التأخر على قدم المتقدم خصوصاً
في المسائل الذهنية والمطالب الاجتماعية والمدنية ولذلك كانت حضارتنا في كل
عصر وقطر كالارض البقعة نباتها منقطع او كالكواحات المتفرقة في المهمل القفر
يختلف شكلها باختلاف البقعة التي نشأت فيها وتلبس ثوباً فُصل على عقل صاحب
السلطان الاكبر وكثرة بلائه وغنائه . وقلما عهد ان سار الابن بسير ابيه وجده الا
على عهد اوائل العباسيين وفي بعض دور الأُمويين في الشرق والأُمويين في
الاندلس وما عدا ذلك فأفراد من اصحاب السلطان زانوا عصورهم بهمهم فأحالوا
القفار جناتنا وجعلوا من العلم لسلطانهم سلطاناً حتى اذا مضوا لسبيلهم عادت الامة
سيرتها الاولى ثبت ان الامة اعلق بشغاف قلبها لاسيما واكثر الزعماء يعتقدون
ان الراحة في ترك العقول جامدة خامدة حتى لا يرتفع عقل عن عقل ولا يمتاز
فاضل بعموم الفضل .

فالرجل الذي لم يأبه لما اعترضه من العقبات ومزق حجب الوهم وحكم سلطان العقل واستعرض كالتوحيد ما جادت به قرائح اعظم الملة في القرون الثلاثة قبله وكتب العلوم الحكيمية بهذا البيان الرائق حتى لا تلج فيه اثر الصنعة ولا بشاعة التكلف وتسيغه وتستطبه على كدورة في شرعته احياناً - فالرجل الذي كان كذلك حاله يعد النابغة المحتمد حقاً وصدقا .

كتب التوحيدى فأكثرت من الكتابة وتأليفه حجة كما علمت ومع هذا فانشاؤه طبقة واحدة لم يتمم فيما يكتب ولا عني بالنميق والتجبير والصقل والتطرية . وكان هدفه ابلاغ العقول ما يحول في الخواطر من أقصر الطرق واسهل المسالك تارة ومن اطولها تارة أخرى . اختص بوصف آراء المفكرين والنظار على وجه لم يؤثر عن غيره حاشا الجاحظ واضع هذه الطريقة في ايراد الحقائق وتمثيل طبقات المجتمع ولا سيما اهل الذكر والفكر تمثيلاً يقربه من كل ذهن فكأنه تلقى باليمين ذلك الاسلوب الذي كاد يموت بموت الجاحظ واتمه بما حدث بعد ابي عثمان من فوف القول وضروب المعارف . ولو كانت روح التوحيدى غير معذبة بالاخفاق والاملاق كروح الجاحظ الشفافة البراقة وسلم بما يكدر صفوه وصفاءه . واطمان بما تطمئن به روح من تهنا العيش لجاء التوحيدى كالجاحظ حذو القذة بالقذة . بيد ان اضطراب عصره كان منه اضطراب فكره وغفلة العطاء عن تعهد وحمائه ادت الى اشتغال قلبه بزرقه وجرايته فكأن في ذل الفقر وخوف القهر وقيد الأسر طول العمر . واذا قيل ان الجاحظ كان على دهاء لا ينكر محله فاننى يميز بزه لدعات حساده ومؤلمات مناظره . وان التوحيدى لم يعرف سياسة العلم ولم يستكمل في حلبة الجهاد العالمى تعاطي الاسباب الى الرزق وإحراز خصل السبق فلا تنس ان الجاحظ كان الخلفاء يرعونه ويحبونهم والوزراء يخادنونهم ويحبونهم والناس يعجبون به ويمجدونه . والتوحيدى يضطرب في حياته اضطراب الأرشية في الطوي البعيد كلما التفت بمنة جاءت الصدمة يسرة وكلما قال يسراً قالت الايام عسراً عاش في شظف من العيش ونجف من المال وكلب من الزمان فكأن الموتور المغلوك الموجع القلب المعضب النواد . وما المرء الا حيث وضعته يثته وهما أوثى من

عقل سلیم لا ینخرج عن کونه محصول مسکنه وهوانه ومدرسته واساتیده
واقرانه وعنوان ما تأثر به روحه منذ وعی علی نفسه وهو زبده ما اخذه بالقطرة من
دم ابویه واکتنه من اتصاله باجداد قدما، قد لا يعرف اخبارهم علی حین اورثوه
من حیث لا یشعر أخلاقهم وأطوارهم .

محمد کرد علی

——————

SOME EXTRACTS FROM THE *KITĀB AL-IMTĀ'*
WAL-MU'ĀNASAH OF ABŪ ḤAYYĀN TAUḤĪDĪ.

BY

D. S. MARGOLIOUTH (Oxford).

Abū Ḥayyān is one of the most interesting figures of the literary society of the Eastern Caliphate in the fourth Islamic century. His works never attained the success which rewarded those of Badī' al-Zamān Ḥamadhānī or Abū Bakr Khwārizmī; both they and their author suffered from almost persistent ill-luck, which indeed even the possession of one of them, the Censure of the Two Viziers, was supposed to bring¹. But the few which have been printed, and the fragments of the others, which Yāqūt in particular preserves, are full of interesting matter, and indicate a mind of considerable originality, well stocked with varied learning. It would seem that the most extensive of his works was the "Book of Entertainment and Conversation"², of which there is a copy in one of the less accessible libraries of Constantinople, whence Aḥmad Pasha Zakī had a copy made by rotography, with the view of publication. A copy of the first part of the work is in the possession of 'Abd al-Raḥmān Efendi Jamil-zādah of Baghdad, who most kindly permitted me to transcribe a considerable portion of it, when I was staying in that city; I had not time to transcribe the whole. There is no doubt that it is the work used by Yāqūt, since several of his quotations occur therein *verbatim*. I gladly use the space allotted me in the volume dedicated to the honour of our distinguished and meritorious colleague, Prof. Dr. FISCHER, to communicate a few passages which indicate the general scope of this work, and the value which it will have when published for students of Islamic history and literature. It was my first inten-

¹ Ibn Khallikān, tr. DE SLANE, iii, 254.

² DE SLANE comes to grief over this title.

tion to publish these in the original Arabic; but the author's style throughout is so prolix and tautologous that it seemed better to save space by giving in English the import of his statements.

The Preface is addressed to a Shaikh, who is afterwards identified as Abu'l-Wafā. One naturally thinks of Abu'l-Wafā Ṭāhīr b. Muḥammad b. Ibrāhīm, one of 'Aḍud al-daulah's captains¹, who is addressed as "the Shaikh" in the *Rasā'il* of Khwārizmī². This identification is, however, excluded by the fact that, whereas in the sequel Abu'l-Wafā appears as an intimate friend of the vizier Ibn Sa'dān, Ṭāhīr b. Muḥammad was his enemy, was in prison when he attained the vizierate, and was put to death by this vizier's order³. The person meant is then another Abu'l-Wafā, Muḥammad b. Muḥammad Būzjānī, a famous mathematician and astronomer, who was also in Baghdad at this time⁴. Indeed there is a reference to his astronomical studies in the dialogue which follows, and it would appear that he was at the time in control of the Hospital of Baghdad. This fact is not known to his published biographers⁵, who merely enumerate astronomical and mathematical works by him, though one of them includes him among physicians. His mathematical and astronomical studies have attracted considerable attention in Europe⁶.

In the lengthy discourse of this Shaikh, which Abū Ḥayyān ostensibly reproduces, he asserts that he had shown sympathy with the latter when in 370 he returned to Baghdad after the death of Dhu'l-Kifāyatain (Abu'l-Faṭḥ b. al-'Amīd), for whose patronage he had hoped, and the long series of indignities which he had sustained at the hands of the Ṣāḥib Ibn 'Abbād, of which a full account is preserved by Yāqūt⁷. This sympathy was due to their having met at Arrajan at the gate of the *faqīh* Ibn Shāhūyah, whom we may perhaps identify with a Shāfi'i doctor, who died 362, of whom Ibn Khallikān has a brief notice⁸. They had also met in Baghdad in 358. The Shaikh introduced Abū Ḥayyān to Abū 'Ab-

¹ See *Eclipse of the Abbasid Caliphate*, Index.

² Ed. Constantinople, 1297, p. 112.

³ *Eclipse* iii, 10 n.

⁴ Ibn Khallikān, tr. DE SLANE, iii, 320.

⁵ *Fihrist*, p. 283; Qifṭī, ed. Cairo, 1326, p. 188; Ibn Khall.

⁶ See L. A. SEDILLOT, *Histoire Générale des Arabes*, ii, 272 foll.; C. A. NALLINO, al-Battānī, ii, Index.

⁷ *Irshād al-Arṭh* V, 393.

⁸ ii, 616.

dallāh al-'Arid, better known as Ḥusain b. 'Abdallāh b. Sa'dān, or Ibn Sa'dān, who was in 370 Marshal of the Turks¹. This person employed Abū Ḥayyān to make a copy of the *Kitāb al-Ḥayawān* of Jāhiz, a book to which the latter had devoted much study. Presently, in 373, when Ibn Sa'dān became vizier, he made Abū Ḥayyān his entertainer; they had long conversations in private, and carried on an intimate correspondence. The Shaikh complains that Abū Ḥayyān had forgotten his benefactor, viz. himself, and adds that he distrusts Abū Ḥayyān's qualifications for dealing with princes. He will only consent to overlook Abū Ḥayyān's ingratitude if the latter will furnish a *verbatim* account of the conversations. "Do you think in consequence of the delusions which you have acquired through association with Ṣūfis, aliens, lunatics, scoundrels, and knaves that you will be excused for your behaviour?"

It is evident from the expressions used about Ibn Sa'dān that he is still vizier; he had ceased to be before the end of 373, and died in 375.

To this vehement and verbose harangue Abū Ḥayyān gives a soft answer; he is fully prepared to do the bidding of the Shaikh, to whom he makes full acknowledgment of his obligations, only he desires permission to set the matter out in the form of a *risālah* or pamphlet. The Shaikh approves this plan, but proceeds to give elaborate directions both as to matter and manner; directions which would seem to conflict with the theory that the *risālah* was to be a *verbatim* report of conversations which had actually taken place. Abū Ḥayyān is to favour neither matter nor manner too much; he must avoid imitating the "masters of style and eloquence" (i. e. the official scribes), as he is not one of them, and much is forgiven them which would not be pardoned in the case of others.

Abū Ḥayyān now proceeds to the composition of his *risālah*, to which however he prefixes a lengthy homily on the proper use of riches and the general depravity of the time.

When he was summoned by the vizier (Ibn Sa'dān) he was courteously greeted, and the vizier said: "I have heard about you from our Shaikh Abu'l-Wafā, who informed me that you are engaged by him to look after the hospital" (doubtless that founded and elaborately endowed by 'Aḍud al-daulah²), but I think you too good for

¹ *Eclipse* iii, 45.

² *Eclipse* iii, 69.

that¹, and may offer you something better and more distinguished"; meanwhile he wishes Abū Ḥayyān to come to him regularly to answer questions on all sorts of subjects, and gives him a variety of instructions as to the style of the answers required; of which perhaps the most interesting is that he is to avoid the discursiveness (*iftinān*) of the Baghdadis.

Abū Ḥayyān agrees to observe these conditions, but makes one stipulation which the vizier accepts: this is that he may use the *kāf* and the *tā*, i. e. may address the vizier in the second person singular, instead of employing the more respectful third. To this the vizier agrees, pointing out that the second person singular is the mode wherein God Almighty is addressed, not to speak of the Prophet, the Companions, the Caliphs, etc., who were all satisfied to be addressed in this way.

The first discussion was on the subject of حديث and the various derivatives of the root, with some account of the senses assigned to the words عتيق and قديم. This subject leads Abū Ḥayyān to mention with commendation a short treatise of Abū Zaid "collecting the classes of what is acquired in the way of knowledge, wisdom and experience from narratives and traditions", all exhaustively enumerated. The work meant is probably the *Faḍilat 'ilm al-akhbār* of Abū Zaid Balkhī². He is ordered to make a copy of it for the vizier, and not to grudge the communication of a rare work, "as is done by our friends from abroad". He then proceeds to quote traditions and verses on the subject of Conversation, and at the request of the vizier winds up with an amusing anecdote about Jahzah.

The next night's entertainment began with a question by the vizier about the loyalty of Abū Sulaimān the Logician, who was a special friend of Abū Ḥayyān. Of this person, whose full name was Muhammad b. Ṭāhir b. Bahrām Sijistānī, there is a brief notice in the *Fihrist*, and some of his works are quoted by Ibn Abī Uṣāibi'ah. In his work called *Zulfah* Abū Ḥayyān produced his epitaph on 'Aḍud al-daulah³. Here in answer to the vizier's question Abū Ḥayyān asserts that Abū Sulaimān had composed a *risālah* on Ibn Sa'dān's noble pedigree, talents, and virtues; and that was only what

¹ This seems to be the sense.

² *Irshād al-ʿArab* i, 142, 8.

³ *Eclipse* iii, 76.

the vizier had deserved, as he had rescued Abū Sulaimān from the direst poverty by renewing his allowance (*rasm*) of a hundred dinars, which he had lost by the death of "the king" — probably 'Aḍud al-daulah, whose system of assigning allowances to savants of all sorts is described by Miskawaihi with enthusiasm¹. The vizier then asks Abū Ḥayyān whether he is acquainted with al-Badihi's² epigram on Abū Sulaimān and as the reply is in the affirmative, asks him to recite it. It is exceedingly ill-natured:

ابو سليمان عالم فطن ما هو في علمه بهنتقمى
 لكن تطيرت عند رؤيته من عور موحش ومن برص
 وبابنه مثل ما بوالده وهذه قصة من القصص

"Abū Sulaimān is learned and sagacious; he has no deficiency in knowledge. Only, when you see him, you think his face ominous; for he is hideously one-eyed and leprous. His son has the same defects as his father; this is indeed a queer story".

The vizier then asks Abū Ḥayyān to give his opinion of the attainments of Abū Sulaimān as compared with those of Ibn Zur'ah, Ibn al-Khammār, Ibn al-Samḥ, Miskawaihi, Naṭif, Qūmisī, Yaḥyā b. 'Adī and 'Īsā b. 'Alī. His answer on the subject of Miskawaihi is quoted by Yāqūt³; many of the other persons are familiar from the account of their works in the *Fihrist*, pp. 274—276. Abū Ḥayyān has something complimentary but also something disagreeable to say about all of them; Ibn Zur'ah is too fond of money-making; Ibn al-Khammār is conceited and avaricious, with other bad qualities which spoil anything good that he achieves; Ibn al-Samḥ is far below these, in the first place owing to the stupidity of his intellect, in the second, owing to his devotion to money-making, by such humble pursuits as the business of a changer. Abū Bakr Qūmisī has a nature (*qarḥah*) belonging to the mould, while his thoughts are in the clouds; he is also wordly-minded, and envious of men of excellence. 'Īsā b. 'Alī has great command of language and expression, but grudges you a single word or an empty page. Naṭif comes about midway between the lot, but he is more skilful as a physician and a better debater than the others. Yaḥyā b. 'Adī is a good-

¹ *Eclipse* ii, 408.

² *Yatimat al-Dahr* iii, 32.

³ *Irshād al-Arib* ii, 89.

natured man, but poor in expression, and wholly incompetent as a theologian.

It is true that in all cases Abū Ḥayyān acknowledges that these illustrious contemporaries have certain merits; but he is very clearly bent on belittling them.

The vizier's next question is — What view do these philosophers take of the soul, and its immortality? "I cannot find any account of this matter among the rest of our friends, viz. Abu'l-Wafā, 'Alī b. Yahyā, Sāmīrī, Maghribī, Qūhī, Şūfī, *Ghulam* Zuḥal, Şāghānī, Ibn 'Abbadān, Abū Ya'qūb, Ibn Lala, Ibn Baks, Ibn Qūstīn, and Ḥar-rānī. These are either physicians or astronomers, and carefully avoid the subject of the soul". Abū Ḥayyān replies that all the former set are agreed that the soul is an eternal substance, but fancies that they have no real certainty in the matter, since else they would not be so keen about the pursuit of worldly advantages and pleasures.

The vizier next asks about Abū Sulaimān's attainments in astrology. They do not, is the reply, go beyond the construction of tables (*taqwīm*) indicating the positions of the stars. — But what do you think about forecasts? — Abū Ḥayyān first cites a verse:

علم النجوم على العقول وبال وطلاب شيء لا ينال مجال

"Astrology is an affliction to the intellect; the search for what cannot be procured is absurd".

He then proceeds to argue that astrology comes somewhere between success and failure; it is to be compared to medicine, which sometimes cures and sometimes kills; or to navigation, which sometimes brings a ship safely to port, but sometimes lets it be wrecked. It is not so certain that reliance can be placed on it, nor so faulty that it should be regarded as valueless. If navigation were so perfect that no one was ever drowned, this would be a public calamity (Abū Ḥayyān does not demonstrate this proposition); if it saved no one from drowning, that too would be disastrous. The same may be said of astrology.

The session winds up with an account of Abū Sulaimān's views on the soul, and the recitation of some erotic lines by 'Abdallāh b. Muş'ab Zubairī.

On another night the vizier commenced by asking Abū Ḥayyān about the story of the "man from Khorāsān." He proceeded to narrate it. One evening he was standing on the *Zanbariyyah* (long

pontoon)¹ of the Eastern Bridge, watching the pilgrims go by. There was a man from Khorāsān, a native of Sinjān, watching the camels to see that their burdens did not fall off. Looking to the Western side he noticed the stump whereon were the remains of the vizier Ibn Baqīyyah². He asked in Persian *Īn chīst* (what is this?) and was told how this vizier had been impaled by 'Aḍud al-daulah. The man said: What a strange world is this, and how few take note of its vicissitudes! 'Aḍud al-daulah is below the soil, and his enemy still above it! — Ibn Sa'dān said that it was this observation, reported to him, which had suggested to him to order the interment of Ibn Baqīyyah's remains.

The vizier then observes that he has heard how Abū Sulaimān visits on Fridays the envoys from Sijistān³, and that Abū Ḥayyān is present on these occasions. Who else were present, and what did they discuss? — Abū Ḥayyān names as the company on the last Saturday: Ibn Jabalah the *katīb*, Ibn Barmūyah, the son of the Inspector, Abū Manšūr, and his brother, Abū Sulaimān, Bundār the Singer, Ghazāl the Dancer, and (a blank for a songstress) behind the curtain. The first of these does not appear to be mentioned in the chronicles of the time; about the second and the third a fair amount will be found in the Index to the *Eclipse*; the artists appear to be unknown. Abū Ḥayyān at first declines to repeat the observations which he has heard, as this might seem a violation of confidence; but he relaxes when it is pointed out that rulers must know what fault is found with their conduct, if they are to improve.

He begins by reporting the criticism of Ibn Barmūyah; it is that the vizier favours unduly a number of disreputable persons, Ibn Shāhūyah, Bahrām, Ibn Malikhā, 'Umārah b. Ṭābir, and Ibn 'Ammār. Of these the first is known as the representative of the Qarmāṭians in Baghdad; the second as a distinguished, though not very successful, soldier; Ibn Malikhā is likely to be the same as the person mentioned by Ibn Abī Uṣaibi'ah with the spelling Ibn Makanja⁴, as a Christian clerk of this period; he had enjoyed the confidence of 'Aḍud al-daulah's vizier. — Ibn Jabalah suggests that the vizier had reasons of state for favouring these people, while acquainted with their

¹ See Glossary to Ṭabari.

² *Eclipse* ii, 413.

³ Compare *Eclipse* ii, 253.

⁴ i, 229.

character. — Ibn Barmūyah retorts that Ibn Yūsuf (i. e. 'Abd al-'Azīz b. Yūsuf, at this time an enemy of Ibn Sa'dān¹, and at a later period vizier) supposed that the favour shown to Ibn Shāhūyah was with the view of securing a retreat among the Qarmaṭians, should he (Ibn Sa'dān) meet with adversity. His patronage of Bahrām was owing to the latter's skill in intrigue; he associated with Ibn Malikhā as a jester; he promoted Ibn al-Ḥajjāj because of his coarse wit; and Ibn Ṭāhīr with the view of sharing his thefts. His attachment to Ibn Hārūn was owing to the latter's frivolity.

There is considerable confusion in the text at this point; after an account of the misdeeds of the persons mentioned we are flung into the diatribe against the Ṣāhib Ibn 'Abbād which is copied by Yāqūt in his life of the latter². It presently appears that this comes into an answer about this eminent personage, which arises from another answer. The vizier asks Abū Ḥayyān why he had refused to go to the Jabal with Abū Mūsā; one fancies that the person meant is rather Muḥammad b. Mūsā, who was sent by Ibn Sa'dān to invest Fakhr al-daulah with the provinces of which he was then in possession³. Abū Ḥayyān gives three reasons: first, that owing to the difference of their dispositions he and the Commissioner could never have got on; second, that he would have been expected to act as spy, and with such a man this would have been dangerous. Third, that he would have had to visit Ibn 'Abbād, a man who had grossly ill-treated him. In addition to these reasons he had never been on a political mission before, and was too old to commence. The third reason leads the vizier to ask for an account of Ibn 'Abbād, and thus the diatribe which Yāqūt reproduces is delivered. Abū Ḥayyān observes that he has already composed a work on the character of the Two Viziers, but is afraid to publish it. The Vizier demands a copy, giving a promise of absolute secrecy. Thus we learn the exact date of the composition of this lampoon, which appears to be still in existence, and that it was at first held back.

The vizier next tells Abū Ḥayyān that he supposed the latter to have encouraged Naṣr, the *Ghulām* of Khwāshādhah, to run away. Abū Ḥayyān denies that he had ever had more than a slight acquaintance with this person, having met him in 369 in Rayy, where he

¹ *Eclipse* iii, 97.

² *Irshād al-Arīb* ii, 276, 10.

³ *Eclipse* iii, 100.

was accompanying his master¹, and on his way to Qābūs in Jurjān, where he was to have some high post. Had he had any idea of Naṣr's intentions, he would have communicated them to Abu'l-Wafā. — It would seem that the political scandals end here; for after the vizier has extracted a promise from Abū Ḥayyān that he will report what he hears of this nature, the latter adds that never again did they broach a subject which it would be better to leave alone.

The diatribe on Ibn 'Abbād involved a discussion on his merits as a composer of Epistles, about which the opinions of various experts are cited; this leads the vizier to ask how Ibn 'Abbād compares in this respect with his contemporaries. Abū Ḥayyān replies that 'Abd al-'Azīz b. Yūsuf (the vizier's enemy) comes nowhere near Ibn 'Abbād; Ibn al-'Amīd (who had been dead many years) had (according to Ibn Thawābah)² been the first to ruin the epistolary style; this was because he endeavoured to imitate the style of Jāḥiẓ, who had special talents, such as are rarely found in the same individual. His son (Abu'l-Faṭḥ b. al-'Amīd) would have outstripped his father had he lived, but he too unsuccessfully imitated Jāḥiẓ, was a plagiarist, etc. When this conversation was continued on another night, Abū Ḥayyān declared that Abū Ishāq (Ibrāhīm the Ṣābian) was the most correct of contemporary composers of Epistles, only weak in grammar; Abū Ḥayyān's own teacher, Ibn 'Abdakān³, had expressed a very favourable opinion of Abū Ishāq's style, especially of his historical work, the *Tajī*⁴, and indeed the encomium on this Secretary of State is in superlatives throughout. When the vizier asks whether these persons had any serious competitors among their contemporaries, Abū Ḥayyān mentions in the first place Abū Ṭālib Jurjānī, a member of the family of 'Alī b. 'Īsā, the vizier; Abu'l-Ḥasan Falakī, for whom apparently he tries to intercede; but the dialogue again gets mixed up with the diatribe against Ibn 'Abbād.

The next séance opens with the familiar question whether the Arabs or the 'Ajam were superior. The reply is that the word

¹ Cf. *Eclipse* ii, 416.

² Member of a famous family of state secretaries. Both Buḥturī and Ibn al-Rūmī have encomia on members of it in their time.

³ Cf. *Irshād al-Arīb* ii, 278, 16.

⁴ Fragments of this are preserved in the *Yatimah* and the *Ta'rikh Yantui*. It would be very desirable to recover the work.

'Ajam includes three nations, Greeks, Persians, and Indians; and clearly the Arabs cannot be superior to all three; the vizier then confines his question to Arabs and Persians. Abū Ḥayyān begins by recounting a story of Ibn al-Muqaffa', told by Shabīb b. Shaibah. Various people of eminence were in the *Mirbad*, when Ibn al-Muqaffa' appeared. They all stopped their horses out of respect, and Ibn al-Muqaffa' suggested to them to move into the residence of Ibn Razīn, where they could sit down in comfort and converse. — The scene is evidently in Baṣrah, as the *Mirbad* was there; the Palace of Ibn Razīn is not then to be interpreted from the Qarāḥ Ibn Razīn of Baghdad. — Ibn al-Muqaffa' started the question: Which is the most intelligent nation? The people, with the view of paying him a compliment, replied: the Persians. He said no, they have no originality. — Then the Greeks. He said no; they are architects and engineers, nothing more. — Then the Chinese. He said no; they are artists without power of thought. — Then the Turks. He said they are savage beasts. — Then the Indians. He said no, they are visionaries, and charlatans. — Then the Zanj. He said: they are beasts allowed to graze.

They then referred the matter to Ibn al-Muqaffa' himself, who gave the prize to the Arabs. The hearers supposed him to be flattering them, but he proceeded to demonstrate the correctness of his view by enumerating the vast number of things which they had discovered without the aid of instructors.

Abū Ḥayyān is then asked whether he agrees with this view, and proceeds to elaborate the proposition that every nation has its own special excellences, which however are not equally distributed among all the members of the particular nation. Moreover each nation has a particular period in which its excellences and its failings are displayed. Thus, when Abū Muslim of Khorāsān was asked what sort of men he found bravest, he replied that every nation is brave at the time when it is coming to empire.

The author then proceeds to say that he has acquired some — though imperfect — knowledge of a variety of tongues, those of Persia, Greece, India, the Turks, Khwārizm, the Slavs, Spain, and the Zanj, and has found in none the beauties which distinguish the Arabic language.

He then quotes a violent attack on the Arabs from the work of Jaihānī. This person's full name was Aḥmad b. Naṣr, and he was

vizier to the Sāmānid Naṣr b. Aḥmad II., and maintained in office till 367¹. He was the author of several works, of which one, the *Masālik wa-Mamālik*, is frequently cited by Bērūnī in his *Athar Baqiyah*. It would seem that Abū Ḥayyān refers to some special treatise rather than to this work on general geography. This writer charged them with eating vermin, with treachery, internecine strife, and obscene abuse of each other; "they might seem to be stripped of human virtues, and clothed in the skins of swine; Kisrā used to call the king of the Arabs *sagshah* 'king of dogs' because of their resemblance to dogs, wolves, and their cubs". Abū Ḥayyān replies that the Arab diet is to be excused by the poverty of their country; the greatest kings who ever reigned, if they went to the peninsula, would have to use the same food and the same drink as the Arabs. There follows a long and eloquent account of the virtues of the Arabs, with a description of their markets in the *Fahiliyyah*, which is transcribed with certain omissions from Ya'qūbī's History².

This is to demonstrate how they (the Arabs of pagan times) combined civilization with the desert life, and displayed the best qualities of both. And thus Abū Ḥayyān claims to have absolutely refuted Jaihānī's work.

These extracts, added to some of the longer passages already made known by Yāqūt, e. g. the Dialogue on the Comparative Merits of Grammar and Logic between Abū Sa'īd Strāfi and Matthew of Dair Qunnā (*Irshād al-Arib* iii, 105 foll.), will probably be sufficient to show that this work of Abū Ḥayyān is a mine of curious matter, which ought to be in the hands of scholars, especially those whom the fourth century of Islam interests. It may be hoped then that Aḥmad Pasha Zakī, to whom we owe excellent editions of the *Tāj* of Jāhiz and the *Aynām* of Ibn al-Kalbī, will not delay too long over the publication of the work.

¹ *Irshād al-Arib* ii, 60.

² Ed. HOUTSMA, i, 313.

Abu-Hayyan at-Tauhidi and his *Kitabul-Muqabasat*

ABU-HAYYAN at-Tauhidi, a fourth century savant, was born at Shiraz or Nishapur in a humble Persian family. Later, he emigrated and settled down at Baghdad where he pursued, perhaps, for want of a better means of living, the vocation of a Warraq, that is, transcriber and seller of books. This vocation was quite common in the pre-printing days throughout the Muslim centres of learning.

Abu-Hayyan was an inquisitive scholar and his association with book-selling and transcription had brought him into contact with many books dealing with both intellectual and traditional sciences. The circles of some of the great contemporary Sufi-philosophers of Baghdad which he eagerly frequented, and his association with the scholasticism which flourished at the time, aided by his own study of the rationalistic cause, and the various philosophical schools, had greatly enlarged his mental horizon and broadened his religious outlook. Yaqut, the author of the valuable anthology of the savants, introduces him in these words: 'He was a versatile scholar, adept in all sciences such as syntax, philology, poetry, literature, jurisprudence and scholasticism which last he pursued on the lines of the Mu'tazilah. He was an admirer of al-Jahiz and a fervent follower of his style. In short he was a doctor of Sufi thought, a sage amid literary savants, a litterateur amid philosophers, a critical investigator of scholasticism, a spokesman of critical and independent thought and a leading stylist of beautiful prose. He was nevertheless of overbearing temperament, hardly to be silenced by rudeness or appeased with benevolence. Yet, he was an outstanding figure, unrivalled in intellectual keenness, eloquence and command of language, devoted zealously to every branch of learning and possessing a memory which was a storehouse of knowledge. Despite his all-round learning, fortune never smiled on him, with the result that there is no lack of wails and laments in his works over his privations. To my utter surprise, I have not found a

Both Shiraz and Nishapur are mentioned as the place of birth, and the exact dates of his birth and death are not known. He was probably born about A.H. 310 during the caliphate of the Abbasid Caliph, al-Muqtadir who was a mere figurehead and he died a few years after A.H. 400 at the age of at least 90 years.
.....1. *Irshadul Arib* by Yaqut. Cairo, 5/380 2. *Irshad*, 5/380

single man of learning devoting space to him in his works or referring to him in a discourse, except that Abu-Hayyan himself has made some personal observations in his fine book on the subject of "Friend and Friendship."

This century witnessed the emergence of a number of kingdoms in the bosom of the fast disintegrating Caliphate as a result of the unbridled extravagance and frivolous behaviour of the Abbasid aristocracy. Dominating the scene were about a dozen dynastic military powers which had parcelled out the caliphate and were engaged in a persistent struggle to eliminate one another. North Africa and Egypt had split into several contending military principalities, and parts of Syria upto al-Mausil, were held by the Arab Hamadanids. Al-Iraq and Iran were the scene of a very lively struggle for power amongst half a dozen dynasties of which the Persian Buwayhids of al-Iraq and Southern Iran (320-447) the Persian Samanids of a part of Iran and Transoxiana, (261-384), the Persian Ziyarids of Jurjan (316-431) and the Turkish Ghaznavids of Afghanistan (351-582) have left their mark on history.

Arts and learning were bound to be affected and had, since the time of the first 'Abbasids, or even earlier, assumed a much more mercenary than independent character, owing partly to their entire dependence on the patronage of the rulers and partly to the general poverty of the masses. The major part of the caliphate's resources went to the Imperial coffers to be recklessly used on luxurious and frivolous pursuits, providing incidentally a powerful incentive to the middle classes to lead a similar life of ease and levity. The caliphs recognizing that the patronage of art and learning was the traditional privilege of royalty, found the attraction towards it irresistible, as the patronage brought them plaudits of the multitude, the singing of their praises and the gratification of the lust for emulation in winning popular applause. A favourable atmosphere for the cultivation of arts and learning was thus contributed by the patronage of the court and also of the dignitaries of the realm.

The carving out of the 'Abbasid caliphate into a number of kingdoms meant a multiplication of the centres of culture, art and learning, as every prince and his wealthy dignitaries endeavoured to gain distinction by attracting poets, savants and men of letters to their own court to enlighten the atmosphere, to satisfy intellectual curiosity, and to defend and glorify their particular creeds and the attitudes taken up in religious disputations.

The Buwayhid domains were ruled by three brothers from their respective capitals at Isbahan, ar-Rayy and Shiraz, the caliph at Baghdad being only a pensioner and a titular head of these domains. The Buwayhids generally and their ministers in particular were very keen patrons of art and learning. Among these, the name of as-Sahib b. 'Abbad (d. 385, ar-Rayy) Dhu l-Kifayatayn Ibnu l-'Amid

(Isbahan), Ibnu-Sa'dan (Shiraz) al-Muhallabi (Baghdad) and Abu-Ishaq as-Sabi (Baghdad) are noteworthy. Abu-Hayyan was associated with all of these great ministers, past masters of the flowery style of literary prose, but was unable, it appears, to get from any one of them the patronage and recognition which his all round proficiency in learning richly deserved. His last bid for patronage was aimed at as-Sahib b. 'Abbad, a consummate scholar like himself, the glory of whose life consisted in seeking praise and fame through a very extensive patronage of arts and letters. Abu-Hayyan failed because of the reasons given below.

Soon after his arrival at the palace, the proud and pompous minister bade him copy out (he being a professional copyist) thirty volumes of his letters for which request had been made by an important personage of Khurasan. Not relishing this tedious task, Abu-Hayyan let an alternative suggestion reach the ears of the Sahib, namely, that it would be much better if he were to glean from the pile of the bulky volumes a compendium of fine letters that could serve as a pattern of literary excellence. This disrespect of his wishes and the indignity which the alternative suggestion offered to the presumed excellence of the whole lot, was an affront to As-Sahib's vanity. The event sealed Abu-Hayyan's fate. Though on many a future occasion he very meritoriously stood the awkward tests of the Sahib, and impressed him with his extensive knowledge, he could not thenceforward command the great man's esteem or sympathy. On the other hand, the Sahib became envious of his learning and would try in retaliation for fancied indignity, to disgrace him whenever opportunity offered. The reader will find in Yaqut's *Irshad* a number of anecdotes narrated by Abu-Hayyan himself on this subject. One such incident might be quoted. Abu-Hayyan was sitting one day in a room of the palace, busy copying some material received from the Sahib, when the latter happened to enter. Abu-Hayyan rose up to his feet in token of respect, but the great man instead of showing sign of pleasure, took the opportunity to hurl an insult at the poor savant. Assuming a very ridiculous and haughty look, graphically described by Abu-Hayyan he exclaimed: "Sit down, the copyists are too mean to get up out of respect for us." After three years of frustration and mortification, Abu-Hayyan abandoned ar-Rayy for Baghdad, thoroughly depressed and harbouring vindictive feelings against the minister. 'I left Sahib's door,' he writes, in A. H. 370, 'returning to the Madinatul S-Salam (Baghdad) without resource or conveyance. During my stay of 3 years with him he did not give me a single dirhem or anything equivalent to a dirhem.' "Abu-Hayyan took his revenge by narrating in a book entitled, *Mathalibul-Wazirayn*, the humiliations he had suffered at the hands of the Sahib and his counter-part, Ibnu l-'Amid, the minister at Isbahan. The account of the manifold vanities of which he was a victim and the indignities he suffered makes interesting reading.

1. *Irshad* 5/392. 2. *Irshad* 5/395

A reference to the salient features of the document preserved to us through Yaqut's *Irshad* will be helpful in throwing light on the nature of the *Mathalib* and on certain aspects of the character of the author and the Sahib. "When I was introduced to the Sahib, writes Abu-Hayyan in the *Mathalib*, 'he inquired about my Kunya and when I said it was Abu-Hayyan, he remarked "You are given, I understand, to the pursuit of literature." "Yes, like my other contemporaries, I replied. He asked: 'Is Abu-Hayyan declinable (Munsarif) or not?' If it pleases my lord, It is not, "was my answer; which far from pleasing him seems to have given him offence. Turning to one, by his side, he made a churlish remark about me as I came to know later. Then he added: 'Keep to our house and copy out this book.'" "I expressed my readiness to do so in obedience. Subsequently I remarked to one of the inmates of the palace, rather unguardedly. "I covered all the weary distance from al-Iraq to reach this door to get rid of this inauspicious vocation of book-copying which was not dull at Baghdad." My words fully or partially but in a different light, were conveyed to the Sahib and further added to his wrath.

Giving his reasons for recording the *Mathalib* of the Sahib, he says towards the end of the book: "What is my fault, may God honour you, if on asking the contemporary senior doctors (Shuyukh) and notables about him, I got the information which I have set forth before you in this place. Nevertheless, I have drawn a veil over many of his ignominies either to avoid prolixity or to keep my pen from recording obscenities and the diffusion of scandals and from mentioning what is unpleasant to the ear and is unseemly for narration. My omissions, however, do not take into account the vices which are not known to me as I left him in 370 A.H.

'Najah, the servant who looked after the library of the Sahib, brought thirty volumes of his letters to me and said: "Our lord bids you copy out these for some one who has requested for a copy of these from Khurasan. Frightened by their bulk, I remarked "This is a tedious job, but if he permits me I will cull from them sentences as comely as the white blazes on a horse's forehead, and phrases as lovely as pearls which would be passed on like bouquets in literary assemblies and would act as charms to cure the insane and would, never become stale or insipid. "This suggestion of mine when reported to the Sahib elicited the following remark from him: "He has disapproved of my letters and is averse to copying them and has disparaged them. By God, he will have to change his opinion about all that he has heard of my benevolence and will very well know his fate when he leaves"—as if I had committed the blasphemy of speaking ill of the Qur'an or throwing filthy rags (lit. soaked with menstrual discharge) at the Ka'bah, or hamstringing the she-camel of the Apostle Salih, or evacuating wind in the well of Zamzam, or had had the audacity of calling an-Nazzam (a great Mu'tazilid leader), a catamite (the Sahib was a staunch Mu'tazili and ardent admirer of an-Nazzam) or of stigmatising

Abu-Hashim as one who died in the house of a tavern keeper or of calling 'Abbad (the Sahib's father) as a teacher of children (the insinuation being of folly and homo-sexuality)."

'What is my fault, O people, if I was unable to copy out the thirty volumes which this dog fancies so highly that I can excuse him for his disapproval of my non-compliance. Can a human being transcribe so much and yet hope that God would benefit his body and not take away his eyesight.'

'What is my fault if in reply to his question: "How have you learnt this polished diction in which you write to me from time to time," "I say: How could it be otherwise while I pick up the fruits of your letters, draw from the well of your learning, get light and wisdom from your literature, frequent the sea shore of your genius, and drop after drop from your rain slakes my thirst." "These compliments were greeted by the rebuke: "You are a liar, woe to your mother, where in my language have you noticed begging, importunation, entreaties and implorations for mercy? My language is exalted like the sky, yours humble like dust. "This rebuke, may God help you, if it be a pointer to my ill-luck, is also plain evidence of brazen facedness, stupidity, irritability and meanness."

'Nay, what is my fault if on his asking me: "Have you been to Abu l-Fath Ibnul-'Amid?, I say: 'Yes, I have been to him and been in his assembly and witnessed such and such poets reciting their odes of praise and such and such rewards being bestowed by him on them, such and such doctors of learning and intellectual celebrities being invited from abroad, and such and such gifts being conferred on Abu-Sa'd as-Sirafi (a very pious intellectual luminary (d.368), Abu-Sulayman al-Mantiqi (another Sufi-philosopher of unusually wide outlook) "The accounts of the liberality and patronage of his rival at Isbahan put him to shame. The talk was highly distasteful to him and he shifted to another topic.³"

For more than thirty years of life which were still left to Abu-Hayyan he seems to have lived at home, making both ends meet with the pittance he earned as book-seller, apparently never daring to court the patronage of any great man, having lost all hope of generous or even decent behaviour, in the whole class of people blessed with world's riches. Besides book-selling and authorship his main hobby consisted, so it appears, of attending the assemblies in Baghdad of the Mu'tazilids, Mutakallims, and scholars interested in philosophy. Some of his books which have come down to us and particularly his *Muqabasat* which I propose to deal with, give a summary of the discourses and the expositions usually of a philosophical nature which enlivened the proceedings of these learned meetings.

3. *Muqabasat*, p. 22 *Irshad* 5/396-98.

But as he drew nearer his end, his life both financially and psychologically grew more and more distressing. The publication of the fateful *Mathalibut-Wazirayn* earned him the violent disapproval not only of the powerful Sahib but also of many religious and literary celebrities of Baghdad. The scope of Sahib's bounty was very large and the celebrities being the recipients of his favours, launched a campaign to sully the reputation of Abu-Hayyan, assailing him at the most vital point namely, his religious beliefs. A flood of light is thrown on this agitation by the following comment of a famous contemporary scholar of Baghdad, Ibnu-Faris (d. 377) who had been a tutor and favourite of the Sahib: Abu-Hayyan was too irreligious and impious a man to abstain from starting calumnies and slanderous charges. He found fault with serious matters such as the Shari'at which he subjected to hostile criticism urging its abandonment. Our lord the Sahib Kafi'l-Kufat (the most competent) came to know of some of the misguided beliefs he secretly cherished, and sought to kill him, but he fled and sought refuge with the Sahib's enemies, becoming their favourite with the aid of his lies and exaggerations. But they soon discovered his abominable ideas and loathsome beliefs, the heresies he concealed in his heart, the damage to Islam which he intended, the charges of misdeeds which he flung at the leading companions and the ignominies which he attributed to our predecessors of good repute. Consequently, the Wazir al-Muhallabi (d. 352) resolved to arrest him but he went into hiding where he died, God relieving us of one who has left nothing but a trail of disgrace behind.⁴

The contemporary oral and written condemnation of Abu-Hayyan by the creatures of the influential Sahib has set the pattern for his vilification by future generations, much in the same way as many precedents in traditional Islam have acquired the character of inviolable laws. Even such famous writers as Hafiz *adh-Dhahabi*, author of the much trusted book on Rijal, the *Tadhkiratu'l-Huffaz*, and Ibnu'l-Jauzi, author of the historical, *al-Muntazam*, together with many others, harp on the same string and do not care to investigate the works of Abu-Hayyan which tell a very different tale about his religious beliefs. The Hafiz *adh-Dhahabi* says: "Abu-Hayyan, the enemy of God was a mischievous person, corrupt in his beliefs."⁵ And as for Ibnu'l-Jauzi, his charges are much more serious. "The Zindiqs (heretics) in Islam have been three: Ibnu-r-Rawandi (d. 298), Abu'l-'Ala al-Ma'arri (d. 449) and Abu-Hayyan, more harmful than the first two to Islam because of his equivocal writings and avoidance of clear statements of belief."⁶ Fortunately there has never been an absolute dearth of critical or impartial judges in Islamic history, and two such judges we find in Ibnu n-Najjar and Ibnu s-Subki,

4. This is a quotation from one of the books (unavailable) of Ibnu-Faris *Muqabasat*, p. 15 and *Tabaqat'sh-Shafi'iyah* of Ibnus-Subki, Cairo, 4/3.

5. *Muqabasat*, p. 15 and *Tabaqat*, 4/2.

6. *Muqabasat*, p. 15 and *Tabaqat*, 4/2.

author of *Tabaqatu sh-Shafi 'iyyah* who says in repudiation of the charge levelled by *adh-Dhahabi*: "The two comments of Ibnu-Faris and Ibnu-Jauzi (recorded above) have prompted adh-Dhahabi by adding to his dislike for the Sufis, to malign Abu-Hayyan, but nothing in justification of the charges has been found by me on investigating his history, nor have I discovered anything to substantiate them in the many books of his which I have studied, except that he was a man of virile mind, and contemptuous of his contemporaries. These two aspects of his life do not justify the censure he has been subjected to."⁷ Ibnu-Najjar's evidence is more decisive: "Abu-Hayyan was a poor man, enduring hardships, devout in conduct and sound in his beliefs."⁸

A few years before his death, Abu-Hayyan took a most desperate step which shows the extent of the dismay and distress which darkened his whole life. His resources were shrinking rapidly, he had lost his son, his only worthy successor, he was shunned and hated, and was steadily going down in physical health. This step was his setting fire to the cumulative results of life-long labour in the field of scholarship, and in pursuit of his career as a copyist under the auspices of the Buwayhid wazirs and dignitaries. Above all, he lost the fruits of his participation in the learned discourses of rationalists and scholastics of Baghdad. The causes leading up to this step have been fortunately, preserved in one of his extant letters addressed to a Qadi who had written a letter of protest against this desperate action. Here are the salient portions of this important document: 'I have not ventured upon this course until I had approached the threshold of God, the exalted and mighty, for many days and nights, and until He revealed to me in dreams what gave the final touch to my resolve.' Ilm, (knowledge) may God encompass you, is meant to be acted upon in the same way as 'Amal (conduct) is meant for salvation (Najat), but if 'Amal falls short of 'Ilm, the latter becomes a burden to the possessor thereof, and I implore the protection of Allah against knowledge becoming a burden and an encumbrance like an iron collar in the neck. It should be further known to you that these books dealt with varieties of knowledge, open as well as hidden. As for the latter, I did not find anyone eager to enrich himself with its wisdom, as regards the former, I did not find an earnest seeker despite the fact that I had gathered most of it for the benefit of the people and attained excellence in order to establish ascendancy and acquire influence among them. Though I have been denied all this, I am sure God has ordained nothing but good for me in this denial. Another factor contributing to my resolve is the death of my capable son who was an amiable companion, and a cultured adherent. After him it was difficult for me to leave the books to the people to sport with, tarnish my honour and name, take malicious delight in picking my errors of omission and commission, hold me up to contempt because of

7. *Muqabasat*, p. 16 and *Tabaqat*, 4 | 3.

8. *Muqabasat*, p. 16 and *Tabaqat*, 4 | 3.

them. Should you ask: Why are you so distrustful of the people and stigmatize all of them as evil doers, my answer is that my experience of them while alive, has confirmed me in this conviction about their attitude towards me after my death. How could I leave my books to a people with whom I have lived for twenty years, but not one among them has ever borne me sincere love or treated me with consideration. Many a time have I been forced, notwithstanding my acquaintance with them, to satisfy pangs of hunger by eating jungle herbs and stooping to the disgrace of begging at the door of the great and the small, bartering away my piety and honour, practising hypocrisy, or by resorting to courses which ill became a respectable person and the mention of which is a torture to the mind. The vicissitudes of fortune are the dominant feature of life before you morning and evening, and what I have stated cannot be hidden from your ken Moreover, in setting fire to these books, I have followed the worthy example of famous doctors of learning, such as Abu-'Amr b-'Ala, a distinguished Savant of conspicuous unworldliness (Zuhd) and well-known piety, who buried in the bowels of the earth a number of his books which were never heard of again. Da'ud at-Ta'i also, though a chosen creature of God in austerity, jurisprudence, and piety and styled, Taju l-Ummah (crown of the nation) threw his books into the sea, saying in a low tone to them "You have been a good guide but dwelling with the guide, after arrival at the destination, is tiresome." Similarly Yusuf b. Asbat carried his books to a mountain cave and throwing them into it, shut up the entrance. When taken to task for his action, he remarked: "In the beginning, knowledge guided us but subsequently it was about to lead us astray, so we have abandoned it for the sake of what we have attained." "And likewise Abu- Sulayman ad-Darani, piling up his books in an oven, set fire to them and said "By God I have not burnt you until I got afraid of being burnt by you (in Hell)." Sufyan ath-Thauri too tore to pieces a thousand volumes of his authorship and scattering them to the winds exclaimed: 'Would that my hand had been severed at this or that joint and I had never written a single letter: 'In the same way Abu Sa'id as-Sirafi (d. 368) one of the teachers of Abu-Hayyan, a savant of great renown, said to his son Muhammad: 'I have left you these books with the help of which you can earn a good hereafter, but if you find them leading you astray, consign them to fire.

'This done, now, kindly note, may God help you, that I had no mind to reply to your letter in view of your protracted unkindness and neglect of a person who has always tried to conform with your views and has cherished love for you whether near or far, despite the despondency and gloom occasioned by repeated onslaughts of illness and physical infirmity, the eyesight weak, the tongue faltering, the mind stagnant. My hopefulness is gone and melancholy and despair of all mankind have taken hold of me. Yet, I have preserved in respect of you what you have wasted in respect of me, and fulfilled in regard to you

what you have not fulfilled in regard to me.....I have been prompted to write to you only by appreciation of the longing which I fancy you entertain for me in your heart, and the fact that on receiving news of the loss of books, you were greatly perturbed, surprised and grieved. However, if you knew of the state of my mind and the distress caused by ill-health, want and privation under the influence of which I took that step, you would have excused me many times more than I have tried to be excused, and would have justified my action. Further, on deep reflection you will be convinced that God governs mankind by laws in the fulfilment of which he cannot be baulked, the laws being beyond human knowledge, grasp or reach. His all-embracing omnipotence has the fullest control over us with a thorough awareness of our innermost thoughts. He is the master of the creation and has fullest authority over it, with absolute power to act as He deems fit. Our duty in such circumstances is no other than to endure and keep quiet until we hide our head in the grave.⁹ ”

Before taking up the *Kitabu l-Muqabasat* let me cite one other instance from one of Abu-Hayyan's books, which besides portraying the general picture of his misery, clearly shows him to be a victim of social ostracism in punishment for the offence he had given to the Sahib, a man of very wide authority and far reaching patronage. He says: I am without a friend and sympathizer who could be compassionate or kind to me in my distress. By God, I have often said my prayers in the mosque without seeing any body by my side and if any one happened to be there, it was a grocer or presser, carder or butcher, or some one else, who as he stood by my side grossly oppressed me by his foul odour. This is so because I am in peculiar circumstances, in a strange religious sect, and a stranger to mankind, accustomed to a forlorn life, reconciled to solitude, given to quiet, a comrade of perplexity, an endurer of injury and disillusionment, awaiting inevitable death, as the sun of my existence is on the point of setting, the water of my being is about to dry up, and the star of my life is sinking¹⁰.

Abu-Hayyan is known to have written many books of which seventeen have been noted by Yaqut. Of these unfortunately the following four only have seen the light of day: *Kitabu l-Imta wa'l-Mua' nasah*, 2. *Kitabu l-Muqabasat*, 3. *Kitabu l-Basair*, 4. *Risalah fi s-Sadiq-i-wa 's-Sadaqah*.

The *Kitabu l-Muqabasat* was published more than twenty years ago by the Egyptian scholar, Hasan as-Sandubi on the basis of two very corrupt lithographed Indian editions and despite the labours of the editor the book still calls for much textual improvement. Covering about 250 pages; the *Muqabasat* comprises big and small discourses on 106 topics of a philosophical character. These represent a reproduction of the discourses

9. *Irshad* 5/342. 10. *Zuhur 'l Islam* by Ahmed Amin p. 158.

made to a galaxy of the savants of Baghdad in his characteristic style. The arguments and items of information set forth in the discourses fail however at many places to develop logically, and come to an abrupt end leaving the reader more confused than enlightened. The language too is not infrequently loose and inadequate. The hero of the discourses is Abu-Sulayman al-Mantiqi as-Sijistani, a man of brilliant philosophical genius, most unbiassed in outlook and endowed with a degree of poise in the religious field which seems strange in an atmosphere ridden with religious sectarianism and tradition worship. A description of this estimable man, as left by Abu-Hayyan will not be out of place in this context. "He was, 'says our author,' possessed of the subtlest insight, being the profoundest of scholars in thought, clearest in perception, the most successful in finding the pearls of wisdom, though suffering from defective expression, caused by faulty Arabic due to deficient book knowledge. He was given to intense mental concentration and was adept in arriving at difficult deductions with ease, bold to interpret hints and allusions but reluctant to part with this treasure." "Next to Abu-Sulayman are featured Abu-Bakr as-Saymari, Abu-Zakariyya as-Saymari, an-Nushajani, al-Qumisi, and al-Maqdisi—scholars well versed in the polemics of the time, but so unpopular because of their unorthodox approach to religion and life as not to have been thought fit for notice by contemporary or subsequent biographers. Let me substantiate this by quoting the following casual reference by Abu-Hayyan to Abu-Bakr al-Qumisi mentioned above: "He was a raging sea of learning, a bright lamp of philosophy, yet his lot of misfortune, poverty, hardship and distress was great. Though honoured by great men, he had no luck with them, as he stood accused in his religion by the people and was a victim of assaults and persecution!"

The *Kitab-ul Muqabasat* was written at the request of an admirer of the author, who had been struck by the latter's philosophical knowledge. An invocation to the Almighty and an introduction have been prefixed to the book. The invocation and in fact, a host of passages in the body of the book, demonstrate a very earnest and thorough belief of the author in the existence of God and all the implications of his attributes, so that even the worst critic has no alternative but to admit the baselessness of the charge of scepticism brought against him. The following translation of the salient portions of the invocation, will, I hope, bear out my statement, though I shall furnish further testimony too in support. 'My lord,' he proceeds, 'We are fervently bent to glorify all Thy attributes, all that can be imagined about Thee and all that is known about Thee, and I entreat Thee for all the glory that is Thine, the glory of Thy power, the glory of answering prayers and hopes: Bestow on me the

11. *Al-Imta'* 1/33, quoted by *Zuhru l-Islam* p. 229.

12. *Irshad*, 5/380.

joy of heart by enlightening my mind and ordaining peace of the soul, by kindling the spark of light in it, decreeing ease of life through ample livelihood, and helping this object to be achieved through firm determination and a wide reputation of good conduct.....Guard us against the hasty and inconsiderate use of the tongue, the temptation of passion, the dangers of evil, the faults of judgement, the recklessness of conjecture, the vagaries of temperament, and prevent us God, from combating what is right and just, from straying from truth, from contentious behaviour and reproof of mankind, from haughtiness of learning and obtuseness of ignorance, from picking quarrels and being swept away by every gust of wind, from heedless response to every call, so that we may chant hymns of Thy unity (Tauhid) with hearts purged of associating anyone with Thy power and sing songs of Thy glory with tongues purified of all foul speech, and dedicate ourselves to Thee with minds free from confusion, and worship Thee in a manner shorn of all hypocrisy, fortified with conviction; and obey Thee in all circumstances, good or bad, rely upon Thee in all matters, serious or light, and endure for Thy sake whatever befalls."¹³

The negative part of the invocation in which Abu-Hayyan has besought Divine protection refers, we must remember, to the evils commonly prevalent amongst the intelligensia, the Rationalists, the Scholastic theologians, the Traditionalists and the Jurists, pitted as they were against each other with the moral and financial support of wealthy patrons."¹⁴

The Muqaddamah which is addressed to the admirer, sets forth two reasons for the delay in compilation of the book. The first refers to his nervousness to undertake a difficult subject in which he might not only fall short of the expectations of the admirer but also have to run the gauntlet of hostile critics. The second deals with the troublesome political and social conditions surrounding him. "By God", writes he, I have not delayed the collection of the philosophical discourses and its presentation to you, but because of the warnings of this world and the vicissitudes of people's fortunes, the shifting of its shadows, the setting of its stars, the lack of vigil by its sons and fathers, the successive spells of misfortune over those at the helm of its affairs, both those drawing milk from its teats and those repenting of the evil consequences its love has brought them. We find this abode bereft of those whose conduct could be pleasing, knowledge availed of, benevolence wooed, generosity sought, benefits tapped, and whose very conversation could be profitable... This state of affairs is due to the malevolence of heart, the unsoundness of pedigrees, the debasement of religion, the supremacy of shamelessness the disappearance of divine awe, the neglect of genuine culture and the

13. *Muqabasat*, p. 116.

14. See also *Lisan-al-Mizan* Vol. II where Abu Hayyan is depicted in different Shape.

taking of delight in obscene and abominable actions. By my life, the world has continued with its characteristic tendencies and its familiar ways, until today when its troubles have multiplied manifold for want of stern rulers, and profound devotees of God, and because of the extinction of people of modesty and self-respect and concentration of the people on mutual enmity and oppression¹⁵."

As stated above, the *Muqabasat* deals with more than a hundred topics, abstract and concrete, in a philosophical strain, such as: (1) The true significance of friendship and the philosophy of love and adoration. (2) Difference between *Fi'l* or *'Amal*, (3) The various senses of the word, *Tabi'ah*. (nature), (4) The true significance of the term, *Dahr* (time), (5) The true significance of laughter and its causes, (6) *Kahanat* and allied supernatural powers. (7) *Harakat* and *Sukun* and which of the two is antecedent in time, (8) Astrology and whether it is of any use, (9) That motion is the same even though it may be found in varying matter, (10) Comparison between *Mantiq* (logic) and *Nahv* (syntax).

Two of the discourses treat of about 150 definitions of such words as are in common use, but defy attempts at a comprehensive expression of their connotations. These definitions, though of philosophic complexion are clear enough to be grasped and can with real benefit be incorporated in dictionaries. Let me quote a few instances here. The word *'Ilm* is defined as "finding the true significance of things by logical processes." *Ma'rifah* is defined as an opinion or judgment not liable to change. *Wahm* is defined as a state of suspense between two extremes of an issue of which the true extreme is not discerned. Bravery is defined as a power composed of glory and rage seeking revenge. Pride is defined as presumption by man that he has the qualities he should have possessed but which he actually does not. *'Aql* is defined as a simple element capable of grasping the true significance of things all at once. *Ruh* (soul) is defined as a power pervading the body and responsible for the latter's perception, motion, stillness and peace. *Zann* (conjecture) is defined as a force supported neither by one's intellect nor the evidence of one's eyes.

Referring to the object of the book at the end of the *Muqabasat* 43, Abu-Hayyan says: "Let it be known to you that the object of this book and all that has been written down from the doctors of learning (*Shuyukh*) is to awaken the soul, strengthen the mind, reform the conduct, cultivate the practice of good and avoid evil."¹⁵.....

The real value of the book, to my mind, does not consist so much in its philosophical or moral utility, as in numerous revelations concerning the much condemned faith of Abu-Hayyan, his moods and circumstances and the atmosphere of the polemics of the times, the intellectual rivalry and religious antagonism encompassing Muslim life, and above all, the

¹⁵. *Muqabasat* p. 117

beliefs and opinions, very unorthodox and bold, entertained by a school of savants of the fourth century.

I do not think it to be of any great use to cite here the ample evidence interspersed throughout the book of the earnest godliness of Abu-Hayyan with the lack of which he has been charged by men of narrow outlook, as it is sufficiently borne out by the translation of the preface I have given above, and the testimony of scholars. However, to be true to my intention to substantiate the claim of his religiousness from the *Muqabasat*, I shall content myself with the concluding paragraph of a discourse about Sukun and Harakat by the hero of the book, Abu-Sulayman al-Mantiqi: "May God preserve you, were we to benefit from some of those pearls of wisdom, (i.e., those contained in Abu-Sulayman's discourse), we would have been happy and attained our object. So beseech your lord for that with humble entreaties and prostration before Him accompanied with constant worship, subtle inquiry, habitual seriousness and good to mankind."¹⁶

The book is resonant with an apologetic and plaintive note. The author is apologetic to the admirer for not being very comprehensive in his report of the discourses, and craves his forgiveness for the brevity of treatment of points which required greater exposition and for mistakes that might be found here and there. He is plaintive of his miserable lot, his poverty, disillusionment, old age and infirmities. A striking example of this apologetic and plaintive note is afforded by the following passage prefixed to his 91st *Muqabasah*: 'A variety of wisdom added to enlightened sayings has been brought out in the preceding *Muqabasa* in the treatment of which I have had the good fortune of being a transmitter from these Shuyukh (doctors), yet, I have tried my utmost to prune and sort out this intellectual treasure, preserving what is true and right, permitting myself from only minor additions indispensable for proper comprehension, or slight omissions which could be made without prejudice to the context. I request you to take from this treasure what suits you and reject what does not When I set about writing this book, the world was dark in my eyes, and the gates of prosperity had been slammed in my face, owing to the heavy burden of livelihood and lack of funds, the continuous loss of friends, the successive onslaughts of tragedies and unbroken series of troubled circumstances over and above my physical weakness, old age, the passing of youth, the setting of the sun of life, the sinking of the star of age, the lack of resources and proximity of death. Towards God I direct my steps, on Him I rely and from Him I seek assistance, for there is no surer guide than He and no better helper than He. In short, I request you to excuse me for the shortcomings that you may come across, for by God, I have ventured to put down this philosophical treasure in black and white, only because of my keen love for knowledge, and not because of any presumption of perfection on my

¹⁶. *Muqabasat*. p. 209

part. I have gathered it up from the mouths of many contemporary scholars during their various discourses in the assemblies of Baghdad.

The following pathetic words are recorded at the end of the *Muqabasah* 72: I have reached this stage in this book with neither heart in me nor grace owing to circumstances which, if I were to record, will only please the enemy. To God I complain of my circumstances, my distress and of my being a victim of the machinations of those who are neither lenient to me nor friendly.¹⁷

In *Muqabasah* 47, Abu-Hayyan narrates an even more pathetic case of a doctor of learning who had recourse to suicide. Most probably he held unconventional views and a religious outlook seasoned with philosophic wisdom, and was so harassed by all sorts of people as to be left without either the means of livelihood or mental peace and in consequence he rid himself of his miserable life by suicide. "We have seen, he writes, in recent times a doctor of learning landed in wretched circumstances, smarting under failing resources, fearfully shunned by the people with the result that his own learning was rendered odious to him. Goaded to desperation by his unending misfortunes, he one day entered his house, suspended a rope from the ceiling and strangled himself to death."¹⁸

A notable incident of the sectarian intolerance and intellectual rivalry pervading contemporary atmosphere, usually with the financial backing of wealthy patrons whose religious susceptibilities were easily stirred by interested scholars, has been narrated and commented upon by Abu-Hayyan, and the comment is highly laudable, as it shows him to be a very superior Muslim who, in contrast to the beliefs and practices of most of the religious and religio-philosophic sects (such as the Rationalists, Scholastic Schoolmen and their numerous offshoots), regarded learning and religion as a means of spiritual peace and social weal rather than as weapons of quarrel and debasement of the soul. Muhammad b. Yusuf al-Amiri of Naysabur, a great Aristotelian philosopher and spiritualist (d. 381) was a favourite of the Buwayhid minister, Ibnu l-'Amid and therefore attracted the jealous attention of many a polemical celebrity of Baghdad who wanted to disgrace him. An opportunity fell to them when Ibnul -'Amiri, in company with Ibnul -'Amid visited Baghdad in A.H. 364. Here, it seems that in an officially sponsored Munazarah (debate), a most favourite practice in those days, he was the victim of a bitter attack. Let us, now, hear Abu-Hayyan in the last passage of a long *Muqabasah* dealing with spiritual expositions, culled from Ibnul -'Amiri's book, *an-Nask'l-'Aqli*: "This is the end of the extracts taken from him, may God brighten his face. He was able to undertake this

17. *Muqabasat*. p. 383

18. *Muqabasat*. p. 219.

kind of spiritual talk, as he had trained himself to it and was given to think in those terms besides possessing a very admirable character. He arrived in Baghdad in A. H. 364 in company with the Dhu l-Kifayatan (Ibrahîl -'Amid) and was very rudely treated and contradicted by our Ashab (comrades, probably Mu'tazilids and Mutakallims) who are well known for their violent intolerance of any accomplished doctor from other lands. This attitude of theirs is productive of mutual disputations and destructive of the atmosphere of justice and fair-play, as it springs from the passions of the heart (Hawa). Hence their recourse to bitter contentions and interminable disputes. Owing to the supreme hold of this trait and cultivation of the ugly and mischievous habits of dispute, you will rarely find any of them free from this blemish. Philosophical enlightenment is more perceptible on their tongues, than in their deeds; they insist on others to give them their due not caring to give others what they owe them. This attitude, though common among all classes of people, is widespread amongst our Ashab (comrades) and the fury of their side is intense. I beseech Allah to make our intention pure, our action good and our knowledge useful.¹⁹

The *Muqabasah* 50 is a recapitulation of the views expressed by the profound Abu-Sulayman al-Mantiqi, to a select circle of enthusiastic inquirers about Kibhanat (divination), astrology and Nubuwwat (prophethood). In it I find a very sound opinion held with respect to the liability of the prophets to error—an opinion which shows that though the great majority of religious leaders stuck to the traditional concepts and practices of religion, there was still a small minority that could with an unbiassed mind judge tradition and grasp the Qur'an. The great calamity, says Abu-Sulayman, with regard to the position of the prophets is that one school of thought does not hesitate to use disrespectful language about them, while according to another school they are infallible beings and in all aspects above human limitations. Between these extreme views of the two schools of thought stands the right view, acceptance of which dispenses with the need for interpretation and ambiguity. According to this view, the person distinguished with the power of divine inspiration is in possession of an exalted rank as long as he is exclusively devoted to it in his communications and revelations, for under the influence of that power he will be enlightened about the most essential and momentous affairs and the warnings of ages. But as soon as his direct contact with this power ceases and he enters the domain of the every day life of human beings, he is like one of his species and co-evals so that if he is right in his word or action, it is because of his intelligence; and if he is wrong, it is because of his fallible nature, since

¹⁹ *Muqabasat*, p. 307.

he is now on a par with his fellow human beings, a blend of the four disharmonious elements, there being absolutely no difference between him and other men. But, as soon as this power of inspiration resumes its play and the soul gushes out with the divine word, this human recipient imparts what guides the mind, evolves order out of chaos, convinces soul, conduces to proper organisation of human affairs, corrects morals, refines tempers, and is a beacon of light to mankind and a blessing of God to humanity.²⁰

The same abu-Sulayman, has delivered an illuminating lecture about *Kalam* (dogmatic theology) and *Jadal* (polemics), the two systems aiming at rebutting, contradicting and debasing by means of a mixed religio-philosophic argument the non-Muslim critics and Muslim non-conformist sects, groups and individuals flourishing at the time under the auspices of wealthy patrons. These very harmful practices, far from separating the grain from the chaff which they aimed to accomplish, were pursued with the greatest dogmatic fervour and in a right-on-our-side spirit by every party, and led, on the one hand, to deepening of the sectarian differences among the Muslims, and on the other to the development of an intolerant, impolite and dishonest mentality. The systems of *Kalam* and *Jadal*, unfortunately emblazoned as the defence of the right and the faith, have been pursued with immeasurable harm to the chastening and enlightening role of the religion in all the Muslim educational institutions till our own day.

In response to a request by Abu-Hayyan to differentiate between the practices of the *Mutakallims* (dogmatic theologians) and philosophers, Abu-Sulayman observed: "The distinction between the two is quite clear to every discerning and intelligent person. The practice of the *Mutakallims* is based on measuring word for word and contrasting one argument with another either with the aid of corrupt rational evidence or no rational evidence at all, and is based on *Jadal* (polemics) or taking advantage of arguments clear to the eye or occurring to the senses or ideas comprising sense perception, fancy and imagination, as tinged with a particular environment, practice or place of upbringing or other accidental factors too numerous to mention. Their entire position is founded on the trickery of sophistry, the need for refutation and silencing of the adversary without regard to the means adopted and with the help of arguments quite pointless and sterile, accompanied with fits of passion (*Hawa*) unworthy of learning and spiced with discourtesy, yes, involving even disrespect to the exalted glory of God, disregard for good behaviour, and total abandonment of piety. And philosophy, may God always help you, is hedged by six

²⁰ *Muqabasat*, pp. 229-230.

limitations all of which stand for the investigation of the entire universe whether apparent to the eye or hidden to the mind? It aspires to beneficent discovery of truth in its aspects, heard and seen, existent and non-existent without the slightest interference by passion which corrupts reason or by the sin of Taqlid which one associated with another is bound to commit²²

I shall conclude this discussion by noticing two observations of Abu-Hayyan himself which very strongly demonstrate, on the one hand, his leanings towards an enlightened philosophical attitude as the best way of attaining what is right and true, and on the other, his hatred of all combative systems, which far from leading to the right, pervert both human endeavour and human psychology. "By my life," he says in criticism of the attitude of a Mutakallim, in Muqabasah 35, any one seeking peace of the soul, conviction of the heart, bliss of the mind through the methods of the people of quarrel and misfortune (Ashabu'l-Jadal wa'l-Bala) is sure to be overtaken by calamity and enveloped by misfortune. For Kalam in its various shades is nothing but struggle, quarrel, trickery and ambiguity pursued in equivocal, polished, embellished and quibbling language. It is rind without pulp, earth without vegetation, path without lamplight, Isnad (chain of transmission) without Matn (text), leaves without fruit.....in short, its harm is very great, its benefit nil?²³

After advocating the ascendancy of reason over the senses in comprehending God, He says in Muqabasah 42: "This is so (i.e., the supremacy of reason is manifest in every thing of which the principles and corollaries are sought with philosophic investigation, logical consistency and devotional surrender to the Almighty. On the other hand, if the same objective is sought by recourse to Jadal, i.e., disputation and debate, nothing will be the lot of man except doubt, conjecture dissension, rift, jealousy and Asabiyyah. For Hawa (passion) is the offspring and the hall-mark of disputation, over it, falsehood dominates completely, in it impoliteness dwells and abides. I entreat God to seize our hands and keep us away from passion, which is so noxious, and bless us with the graciousness suited to His glory.

K. A. FARIQ.

21. *Muqabasat* pp. 223-24.

22. *Muqabasat* p. 104

23. *Muqabasat* p. 206.

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

IBRAHIM KEILANI

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

ABŪ ḤAYYĀN AT-TAWḤĪDĪ

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

Introduction à son œuvre

BEYROUTH
1950

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

I. K.
Directeur des études arabes
au Lycée Franco-Arabe de Damas

AVANT-PROPOS

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

* *

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

* *

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

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

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

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

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

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

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

* *

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

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

* *

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

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

*
* *

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

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

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

Damas, le 15 avril 1950

I. K.

BIBLIOGRAPHIE

- AHLWARDT (W.): *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin, 1891.
- AL-ĀMILĪ: *Al-Miḥlāt*. Le Caire, 1329.
- AMIN (A.): *Zohr al-Islām*. Le Caire, 1364/1945.
- AL-AŠ'ARĪ: *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 2 vol. Istanbul, 1929-30.
- AL-'ASQALĀNĪ: *Lisān al-Mizān*. Haydarabad, 1331.
- AL-BAĞDĀDĪ (AL ḤAṬĪB): *Tārīḥ Bagdād*. Le Caire, 1931, 14 vol.
- BAḤĀ'Ī (A.): *Maḥāli' al-Budūr fī manāzil as-Surūr*, 2 vol. Le Caire, 1300.
- BAUDELAIRE (Ch.): *L'art romantique*. Paris, 1931.
- AL-BAYHAQĪ (Zahīr ad-Dīn): *Tallimat Šiwān al-ḥikma*. Lahore, 1351.
- BERGSON (H.): *Le rire*. Paris, 1924.
- BLACHÈRE (R.): *Abou-t-Tayyib al-Motanabbī* (Essai d'histoire littéraire). Paris 1935.
- BOER (T.-Y. de): *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1801 (Traduction arabe par Abū Rīda. Le Caire, 1937).
- BROCKELMANN (C.): *Geschichte der arabischen Litteratur.*, 5 vol., Leiden 1937, 1938, 1942, 1943, 1949.
- CARRA DE VAUX: *Les Penseurs de l'Islam*, 5 vol. Paris, 1926.
- AD-DAḤABĪ: *Mizān al-Itidāl fī naqd ar-rigāl*, 3 vol. Le Caire, 1325.
- DEIF(A) *Essai sur le lyrisme et la critique littéraire chez les Arabes*. Paris, 1917.
- Encyclopédie de l'Islam*. Leyde, 1913.
- AL-ĠĀḤIḤ: *Al-Bayān wat Tabyīn*, 3 vol. Le Caire, 1932.
- AL-ĠĀḤIḤ: *Al-Buḥalā'*. Le Caire, 1938.
- AL-ĠĀḤIḤ: *Al-Ḥayawān*, 2 vol. Le Caire, 1906.

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

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

- AL-QANNŪĠĪ (S.): *Abjad al-Ulām*. Pehobal (sans date).
- AL-QAZWĪNĪ (M.): *Abū Sulaymān Mantīqi Siġistānī* (Publication de la société des études iraniennes, Chalons-sur-Saône, 1933).
- AR-RUZRĀWĀRĪ (Abū Suġā⁴): *Dayl Taġārib al-Uman*, 3 vol. texte arabe, (éd. Amedroz et Margoliouth. Le Caire, 1916).
- AŞ-ŞĀHĪ³: *Kitāb Tuḥfat al-Umarā³ fī tārtḥ al-Wuzarā³* (éd. Amedroz) Beyrouth et Leyde, 1904.
- AS-SAM⁴ĀNĪ: *Kitāb al-ansāb* (éd. Margoliouth) Leyde, 1912.
- SAUVAGET (J.): *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman* (Éléments de Bibliographie), Paris, 1946.
- AS-SUḤKĪ: *Ṭabaqāt as-šāfi'ya*, 6 vol. Le Caire, 1324.
- AŞ-ŞUḤŪṬĪ: *Boġyat al-Wu'al*. Le Caire, 1326.
- AT-TA⁴ĀLIBĪ: *Yatimat ad-dahr*, 4 vol. Damas, 1303.
- ṬĀS KUFRI-ZĀDE: *Miftāḥ as-Sa'ada*, 2 vol. Haydarabad, 1123.
- AT-TAWḤĪDĪ: *Al-Muqābasāt* (éd. lithographiée de Bombay, 1306).
- AT-TAWḤĪDĪ: *Aş-Şadaqa waş-Şadiq*. Le Caire, 1323.
- AT-TAWḤĪDĪ: *Al-Imtā⁴ wal-Mu'ānasa* (3 vol. édités successivement au Caire en 1939, 1942, 1944).
- AT-TAWḤĪDĪ: *Başā'ir al-Qudamā³ wa Sarā'ir al-Ḥukamā³* (ms. de l'Université de Cambridge).
- AT-TAWḤĪDĪ: *Al-Išārāt al-Ilāhīya wa'l-Anfās ar-Rūḥānīya* (ms. de la Bibliothèque Zāhiriya à Damas).
- AT-TAWḤĪDĪ: *Riwāyat as-Saqifa* (ms. de la Bibliothèque Zāhiriya à Damas).
- YĪQŪT: *Irsād al-Artb ilā ma'rifat al-adtb*, 20 vol. Le Caire, 1936 et l'éd. de Margoliouth (D. S.), 7 vol. Le Caire, 1910.
- ZAYDĀN (G.): *Tārtḥ adāb al-logāt al-'arabiya*, 4 vol. Le Caire, 1924.
- AZ-ZUBAYDĪ: *Histoire des grammairiens et philologues* (éd. F. Krenkow. Rome, 1919).

CHAPITRE PREMIER

VIE D'ABŪ ḤAYYĀN AT-TAWḤIDI

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

* * *

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

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

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

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

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

* * *

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

(1) BLACHÈRE, *Motanabbi*, 6.

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

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

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

* * *

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

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

(1) YĀQŪT, XV, 6.

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

(3) ḌAHABĪ, III, 355.

(4) ḤUWĀNSĀRĪ, IV, 205.

(5) ḌAHABĪ, III, 353.

(6) IBN ḤĀLLIKĀN, I, 130.

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

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

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

(1) ZUJAYDĪ, 25.

(2) IBN ḤALLIKĀN, I, 130.

(3) YĀQŪT, VIII, 172.

(4) YĀQŪT, I, 130.

(5) MASSIGNON, *Recueil*, 86.

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

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

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

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

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

(1) MEZ, II, 330.

(2) MEZ, *ibid.*

(3) YĀQŪT, VII, 174.

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

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

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

(1) YĀQŪT, XIV, 74.

(2) YĀQŪT, XIV, 75.

(3) *Imlā'*, I, 133.

(4) IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, 6.

(5) PÉRIER, 217.

(6) PÉRIER, 216-217.

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

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

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

(1) PÉRIER, 216-217.

(2) *Muqābasāt*, 18.

(3) *Imtā'*, II, 174.

(4) *Imtā'*, I, 42.

(5) QIFĪ, 118.

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

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

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

(1) *Imtāʿ*, II, 24-25, 116-117.

(2) *Imtāʿ*, I, 29.

(3) *Imtāʿ*

(4) IBN ḤALLIKĀN, I, 458.

(5) QANNŪĒI, III, 295.

(6) IBN ʿASĀKIR cité par ḤASIBI, *Ṭabaqāt*, 38.

(7) IBN ḤALLIKĀN, II, 100.

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

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

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

* * *

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

(1) IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, 328.

(2) YĀQŪT, XVIII, 40.

(3) YĀQŪT, XIX, 151.

(4) IBN ḤALLIKĀN, I, 492.

(5) IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, 260.

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

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

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

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

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

(3) MISKAWAYH, II, 123-125.

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

Dans sa vie administrative, Muhallabī avait la réputation d'un ministre sévère et énergique, avec un penchant très accusé pour les Alides opposés aux Abbassides. Ses exploits à Bagdad, et ailleurs, contre les Abbassides sont relatés par les historiens de cette époque et notamment par Ṣābi² dans son *Tārīḥ al-Wuzarā'* (2).

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

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

(1) MISKAWAYH, 198.

(2) ṢĀBI², 331-332.

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

(4) ḌAHABI, III, 355.

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

* * *

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

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

(1) YĀQŪT, XV, 28.

(2) YĀQŪT, XV, 28.

(3) *Imtā'*, I, 120.

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

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

(1) *Imtā'*, I, 11.

(2) *Yāqūt*, XV, 42.

(3) *Blachère*, 7.

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

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

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

(1) BLACHÈRE, 7.

(2) AHMAD DEIF, 106.

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

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

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

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

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

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

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

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

On le fit entrer immédiatement et il obtint une récompense.

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

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

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

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

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

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

(1) IBN RAŠIQ, II, 49.

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

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

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

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

* * *

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

(1) YĀQŪT, IX, 40-42.

(2) YĀQŪT, IX, 40.

(3) ASQĀLĀNĪ, IV, 369-373.

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

(1) MISKAWAYH, II, 275 et sv.

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

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

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

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

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

(1) YĀQŪT, XV, 37.

(2) *Imtā*^c, I, 5-6.

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

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

* * *

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

(1) *Imtā'*, I, 66.

(2) *Imtā'*, I, 66.

(3) *Imtā'*, I, 66.

(4) *Yāqūt*, VI, 232.

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

* * *

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

* * *

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

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

(1) *Muqābasāt*, 31.

(2) *id.*, 17.

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

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

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

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

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

(1) IBN ḤALLIKĀN, I, 75.

(2) ṬA'ĀLIBĪ, III, 36.

(3) YĀQŪT, VI, 174.

(4) *Imtā'*, I, 3-4.

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

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

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

(1) YĀQŪT, XV, 43.

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

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

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

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

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

(1) YĀQŪT, XV, 36.

(2) YĀQŪT, VI, 186.

(3) YĀQŪT, XV, 7.

(4) IBN KAṬĪR, *Bidāya*, XI, 315.

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

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

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

(1) Yāqūt, VI, 174.

(2) Yāqūt, VI, 258.

(3) *Imlā'*, III, 227.

(4) Yāqūt, VI, 258 s.

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

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

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

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

* * *

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

(1) YĀQŪT, XV, 32.

(2) ḤUWĀNSĀRI, IV, 205.

(3) IBN ḤALLIKĀN, II, 60.

lèbre mathématicien et géomètre (1) que parleur de talent et brillant causeur» (2). Abū'l-Wafā³ nomma Tawhīdī à l'hôpital de Bagdad (3), puis, pour le tirer de la misère, le présenta à Ibn al-^cĀriḍ Abū 'Abd-Allah al-Ḥusayn b. Aḥ. b. Sa^cdān, vizir du prince buyīde Ṣamṣām ad-Dawla (mort en 375/985). Ibn al-^cĀriḍ était un fin lettré, doué d'une intelligence supérieure et de la vaste culture digne d'un ministre buyīde. Ibn al-^cĀriḍ s'était entouré d'un groupe de savants et d'érudits, comprenant, selon ses propres descriptions résumées en quelques mots : Ibn Zur^ca, un philosophe chrétien, qui «ne cesse de parler d'Aristote, de Platon, de Socrate et d'Hippocrate et de les exalter; Ibn 'Ubayd al-Kātib, qui se montrait épris de rhétorique, de discours, d'épîtres et d'éloquence; Abū'l-Wafā³, qui avait la manie de prononcer comme les gens de Khorasan, bien qu'il séjournât depuis longtemps à Bagdad; Miskawayh, qui avait l'habitude de travailler à plusieurs sciences à la fois, ignorant que la spécialisation dans une seule est la condition du succès; Abū'l-Qāsim al-Ahwāzī, Abū Sa^cd Bahrām b. Ardašīr et d'autres forment un groupe qui n'a pas de pareil en Iraq. Ils sont les maîtres de la sagacité et les seigneurs de la raison, et s'il arrivait, par hasard, que l'Iraq fût privé de cette élite, la sagesse qui se transmet de génération en génération, ainsi que les œuvres littéraires, qui sont des legs précieux, seraient perdus» (4).

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

(1) YĀQŪT, XV, 7. ABU 'L-WAFĀ³ est un des derniers grands traducteurs du grec et commentateurs d'Euclide, de Diophantos et de Ptolémée; son nom est surtout attaché au développement de la trigonométrie. Mais nombreuses sont aussi les questions géométriques qu'il traita avec compétence, et son influence sur les astronomes plus récents a été remarquable. Cf. Miélli, 108, 110.

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

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

(4) *Aṣ-Ṣadāqa*, 30.

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

* * *

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

* * *

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

(1) *Aṣ-Ṣadāqa*, 30.

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

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

* * *

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

* * *

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

Notre hypothèse s'appuie sur les données suivantes:

-
- (1) YĀQŪT, XV, 19-20.
 - (2) YĀQŪT, XV, 25.
 - (3) *Imtāʿ*, III, 227.
 - (4) *Imtāʿ*, I, 7.
 - (5) ĞUNAYD, 53.

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

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

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

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

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

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

(3) Ibid.

(4) SUBKĪ, IV, 2-3.

(5) 'ASQALĀNĪ, VI, 373.

(6) IBN ḤALLIKĀN, I, 4-5.

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

(1) 'ASQALĀNI, VI, 373.

CHAPITRE II

L'ŒUVRE DE TAWĤIDI (1)

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

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

I. — Les ouvrages littéraires

a) AL-'IMTĀ' WA'L-MU'ĀNĀSA (LA DÉLECTATION ET L'AGRÉMENT).

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

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

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

(2) Şuyūṭī, p. 348; Ṭāš Kupri-Zādé, I, 188-189.

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

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

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

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

(1) *Imtāʿ*, I, 70.

(2) *Imtāʿ*, III, 105.

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

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

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

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

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

(1) *Imtā'*, II, 1.

(2) *Id.* I, *Introduction*.

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

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

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

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

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

(1) QIFṬĪ, 59.

(2) IBN AL-'IBRĪ, 308.

(3) QIFṬĪ, 283.

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

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

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

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

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

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

(2) *Aṣ-Ṣadāqa*, 5-6.

(3) *Id.*, 5.

(4) *Id.*, 6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- d) DAMM AL-WAZIRAYN (1) (LA SATIRE DES DEUX MINISTRES).
Yāqūt cite de longs passages dans la bibliographie de Ṣāḥib b. 'Abbād et de Aḥmad b. Moḥammad b. Tawāba al-Kātib.
- e) AN-NAWĀDIR (cité par Tawḥīdī lui-même dans les *Muqābasāt*) (2).
- f) RISĀLA FI'L-ḤANIN ILA'L-AWTĀN (ÉPITRE SUR LA NOSTALGIE DE LA PATRIE) (3). Composée probablement au Hedjaz où Tawḥīdī se rendit au cours de sa vie errante, cette épître ressemble probablement à l'épître du même nom de Ġāḥiz et éditée au Caire en 1333/1914
- g) RISĀLA FI'ILM AL-KITĀBA (ÉPITRE SUR L'ART DE LA CALLIGRAPHIE). Citée par Brockelmann (4), éditée avec commentaire et traduction anglaise par Franz Rosenthal d'après un manuscrit unique de Vienne (5).

II. — Les ouvrages philosophiques

- a) AL-MUQĀBASĀT (LES ENTRETIENS).

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

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

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

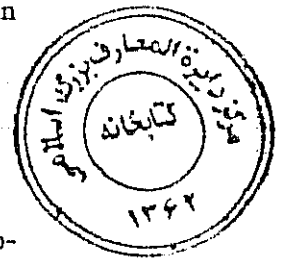
(2) *Muqābasāt*, 48.

(3) Cité par YĀQŪT, XV, 7.

(4) Supp. I, 436.

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

(6) Sous le n° 10 (philosophie).



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

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

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

(1) Sous le n^o 4803 (général).

(2) *Muqābasāt*, 4-18.

(3) *Muqābasāt*, 5.

(4) *Muqābasāt*, 18, 27, 59.

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

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

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

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

(1) *Muqābasāt*, 2.

(2) *Muqābasāt*, 40.

(3) *Muqābasāt*, 62.

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

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

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

(1) *Muqābasāt*, 23.

(2) *Muqābasāt*, 57.

(3) *Muqābasāt*, 14.

(4) *Muqābasāt*, 4.

(5) *Muqābasāt*, 4.

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

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

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

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

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

(2) MEYERHOF, 88-89.

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

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

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

(1) *Muqābasāt*, 5.

(2) *Muqābasāt*, 9.

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

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

(1) ZAKI MUBARAK, 176.

(2) *Muqābasāt*, 30.

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

(4) *Muqābasāt*, 19.

- b) RISĀLA FĪ ḌALĀLĀT AL-FUQAḤĀ' FĪ'L-MUNĀZARA (1) (LES ERREURS DES DOCTEURS DE LA LOI DANS LES DISCUSSIONS).
- c) AL-MUḤĀḌARĀT WA'L-MUNĀZARĀT (2) (LES DISCOURS ET LES DISCUSSIONS).
- Ce livre est cité par Yāqūt sous le nom de *Muḥāḍarāt al-^cUlamā'*, «Discours des savants» (3). Ibn al-^cArābī dans ses *Al-musāmarāt wa'l-muḥāḍarāt* (4), et Al-Ġazūlī dans son ouvrage *Maṭāli^c al budūr* (5) en ont cité des fragments.
- d) AL-IQNĀ' (LA CONVICTION) (6).
- e) AT-TAḌKIRA AT-TAWḤIDIYA (LES NOTES DE TAWḤIDI) (7).

III. — Les ouvrages mystiques

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

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

Citons, entre autres, ce texte:

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

«Dieu!

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

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

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

Dans un autre passage, nous lisons:

«O Dieu!

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

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

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

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

IV — Ouvrages de polémique et de biographie

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

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

(1) ḤŪWĀNSĀRI, IV, 205.

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

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

(4) YĀQŪT, XV, 7.

(5) YĀQŪT, *idem*.

(6) YĀQŪT, *idem*.

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

b) RISĀLAT AL-IMĀMA.

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

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

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

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

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

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

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

(1) IBN AL-'ARABĪ, II, 77.

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

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

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

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

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

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

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

(1) 'ASQALĀNĪ, VI, 369-373.

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

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

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

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

3) Aucun des théologiens des différentes écoles, muʿtazilités, šīʿites, aṣʿarites, gens du ḥadīth et gens du kalam, ne parle de cette histoire (2).

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

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

(1) ʿASQALĀNĪ, VI, 369-373.

(2) IBN ABĪ-L-ḤADĪD, II, 592.

(3) NUWAYRĪ, VII, 213.

(4) MINORSKY, 19.

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

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

c) LA DISCUSSION ENTRE SĪRĀFĪ ET QUNNĀ'Ī, sur le parallélisme

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

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

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

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

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

V. — Ouvrage de contenu incertain

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

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

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

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

(1) *Imtā'*, I, 108-128.

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

(3) YĀQŪT, III, 27-29 ; VII, I 150.

(4) YĀQŪT, XV, 7.

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

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

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

CHAPITRE III

LA PERSONNALITÉ DE TAWĤIDI

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

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

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

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

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

(1) Mez, I, 116.

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

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

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

(1) Yāqūt, XV, 20.

(2) *id.*, 5.

(3) *Imtā'*, I, 56.

(4) *Imtā'*, 13.

(5) Yāqūt, XV, 37.

(6) *Imtā'*, I, 104.

(7) Yāqūt, XV, 48.

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

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

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

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

(1) YĀQŪT, XV, 37.

(2) YĀQŪT, XV, 37.

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

(4) *Ṣadāqa*, 5.

(5) *Imtā'*, I, 227.

* * *

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

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

* * *

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

(1) *Imtā'*, I, 36.

(2) *Imtā'*, 46.

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

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

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

(1) *Ṣadāqa*, 5.

(2) *Imtā'*, I, 16.

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

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

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

(1) *Imtā'*, I, 16.

CHAPITRE IV

LE PROBLÈME DE SA ZANDAQA

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

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

Tawḥīdī fut assimilé aux deux grands «athées» de l'Islam: Ibn ar-Rāwandī et Abū¹-Alā al-Ma¹arrī (2), mais il fut considéré comme plus dangereux qu'eux, parce que, eux, disait-on, ils avaient déclaré leur athéisme, tandis que Tawḥīdī ne l'avait pas fait (3). Dahabī, que Subkī cite sans partager son opinion, dit: «Tawḥīdī était un

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

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

(3) DAHABĪ, III, 355.

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

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

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

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

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

(2) Subkī, IV, 2; 'Asqalānī, VI, 369.

(3) Subkī, IV, 3.

(4) Mez, I, 416.

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

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

* * *

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

* * *

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

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

(2) GOLDZIEHER, 140.

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

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

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

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

(2) MASSIGNON, *Ḥallāğ*, I, 190.

(3) MASSIGNON, *Ḥallāğ*, I, 161.

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

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

* * *

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

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

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

(1) GOLDZIEHER, 138.

(2) MEZ, II, 74.

(3) Cité par YAQŪT, XV, 8.

(4) ḤUWĀNSĀRĪ, IV, 205.

(5) *Al-Ḥallāğ*, I, 275.

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

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

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

(1) IBN AL-AṬĪR, *Kāmil*, VIII, 40.

(2) MASSIGNON, I, 275.

(3) GOLDZIEHER, 146.

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

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

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

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

* * *

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

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

(1) ḤUWĀNSĀRĪ, IV, 205.

(2) *Ṣadāqa*, 116.

(3) ḤUWĀNSĀRĪ, IV, 205. ṬĀS KUPRĪ-ZADĒ, *Miftāḥ as-Saʿāda*, I, 188.

(4) *Ibid.*

(5) ʿAṢQALĀNĪ, VI, 369.

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

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

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

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

(1) AŠ'ARĪ, I, 174.

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

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

(1) AS'ARĪ, I, 155.

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

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

* * *

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

(1) *Muqābasāt*, 56.

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

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

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

(1) GOLDZIEH, 88.

(2) ĠĀHIZ, *Ḥayawān*, I, 166.

(3) [']ASQALĀNĪ, VI, 369-373.

CHAPITRE V

L'ART LITTÉRAIRE DE TAWḤĪDĪ

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

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

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

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

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

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

(2) ĠUZŪLĪ, II, 117.

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

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

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

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

(1) *Imtā'*, I, 100.

(2) *Imtā'*, 101.

(3) *Imtā'*, 66.

(4) *Imtā'*, I, 64.

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

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

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

(1) *Baṣā'ir*.

(2) Ibn al-ʿAṭir, *Maṭal*, 138.

(3) Cf. Ġāḥiẓ, *Bayān*, I, 77.

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

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

* * *

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

(1) *Muqābasāt*, 42.

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

(3) *Imtā'*, I, 54.

(4) ḤUWĀNSĀHĪ, IV, 205.

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

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

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

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

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

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

(1) YĀQŪT, XV, 5.

(2) ʿASQALĀNĪ, IV, 369.

(3) *Imtāʿ*, I, 5.

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

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

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

* * *

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

(1) YĀQŪṬ, III, 27-28.

(2) *Imtā'*, I, 5-6.

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

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

(1) *E. I. I.*, 1028, DJĀHĪZ.

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

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

(1) *E. I. I*, 1028, DJĀHIZ.

(2) *E. I. I*, 1028, DJĀHIZ.

(3) MEYERHOF. 89.

(4) *Muqābasāt*, 22.

(5) *Muqābasāt*, 30.

(6) *Muqābasāt*, 43.

(7) *Imtā'*, II, 186.

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

* * *

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

(1) *Imtā'*.

(2) CARRA DE VAUX, I, 295.

(3) MEZ, I, 398.

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

* * *

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

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

(1) CARRA DE VAUX, I, 296.

(2) BAUDELAIRE, 302.

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

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

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

(1) LANSON, 152.

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

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

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

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

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

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

(1) *Imtā'*, I, 54-56.

(2) *Imtā'*, I, 44-45.

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

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

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

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

(1) *Imtā'*, I, p. 00.

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

(3) *Imtā'*, I, 33.

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

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

*
* *

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

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

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

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

(2) *Imtā'*, I, 33-34.

(3) BERGSON, 30.

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

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

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

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

(1) YĀQŪT, VI, 206.

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

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

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

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

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

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

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

(1) YĀQŪT, XV, 26.

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

(3) BERGSON, 113.

(4) BERGSON, 7.

CONCLUSION

PLACE DE TAWĤĪDĪ DANS LA LITTÉRATURE ARABE

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

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

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

(2) Ap. AL-ĀMILĪ, *Al-Miĥlāl*, 228.

(3) MEYERHOF, 89.

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

INDEX

A

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

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

B

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

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

C

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

D

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

*Discussion (la) entre Sīrāfī et Qun-
 nā'ī*, 70-71.
diwān ar-Rasā'il, 26.
 Djinns (les), 95.
 droit šafi'ite, 24, 25.

E

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

F

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

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

G

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

H, Ĥ, Ħ

Ḥaġġ (al-) al-'Aqlī, 64.
 Ḥakkāk (al-) (Ġa'far b. Yahya), 68.
 Ḥalidiya (Bibliothèque), 55.
 Ḥallaġ (al-) (Ḥusayn b. Mansūr),
 26, 59, 64, 78, 81, 82, 83, 84.
 Hamdanides (les), 70.
 Ḥanbalites (les), 25.
ḥarām, 82.
Ḥarīda, (al-), 27, 79.
 Ḥarūn ar-Rāšid (Abū Ishāq), 31.
 Ḥatim Ṭayy, 30.
Ḥayawān (al-), 53, 94, 107.
Ḥayawānāt (al-), 53.
 Ḥazraġ, 65.
 Hedjaz, 52, 54.
 Hippocrate, 42.

Hiṣām b. 'Abd al-Malik, 90.
Hizār Mazār (Mille visites), 45 n. 2.
 Ḥulḍī (al-) (Abū Muḥammad
 Ġa'far), 25.
ḥulūl, 81.
 Ḥusayn (al-), 70.
 Ḥusayn Ṭāha, 93 n. 2.

I, 'I

Ibn 'Abbad, 38.
 Ibn 'Abdūs, 53.
 Ibn Abī-l-Ḥadīd, 65, 69.
 Ibn Abī Ṭāhir, 53.
 Ibn al-'Amīd, 18, 27, 32, 38, 35,
 38, 43, 68, 91, 92, 93, 96.
 Ibn 'Aqīl (Abū-l-Wafa'), 78 n. 2.
 Ibn al-'Arabī, 62, 65.
 Ibn al-'Āriḍ (Abū 'Abd Allah al-
 Ḥusayn b. Aḥmad b. Sa'dān),
 24, 42, 43, 44, 48, 56.
 Ibn 'Asākir, 24 n. 6.
 Ibn Babi, 79 n. 1.
 Ibn Fāris, 79 n. 1.
 Ibn al-Furat, 71.
 Ibn al-Ġarraḥ (Abū 'Ubayda), 65.
 Ibn Ḥabašan, 65.
 Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, voir 'As-
 qalānī.
 Ibn Ḥallikan, 36, 41, 45.
 Ibn al-Ḥammār, 104.
 Ibn Hindū (Abū Muḥammad), 34.
 Ibn al-'Ibrī, 50.
 Ibn Kaṭīr, 39, 70.
 Ibn al-Munaġġim ('Alī b. 'Abd ar-
 Raḥmān), 30.
 Ibn al-Munaġġim ('Aū 'Īsā), 101,
 102.
 Ibn Makīḥa, 102.
 Ibn Mānī, 79 n. 1,
 Ibn al-Muqaffa', 90, 93.
 Ibn Murra, Ġamil, 51.

Ibn an-Naǧīm, 28, 29.
 Ibn Qutayba, 53, 107.
 Ibn Rānī, 27, 41.
 Ibn ar-Rāwandī, 78 et 78 n. 2.
 Ibn Sa'dan, 51.
 Ibn Šāhawwayh, 102.
 Ibn Salbē, 45.
 Ibn Sam'ūrī (Abū-l-Husayn), 25.
 Ibn Surayǧ, 24.
 Ibn Tawābā (Aḥmad b. Muḥammad al-Katib), 55.
 Ibn 'Ubayd (Al-Katib), 42.
 Ibn Wuḥayb Muḥammad, 31.
 Ibn Zayd (Rifa'a), 51.
 Ibn az-Zayyāt, 31.
 Ibn Ziyād (A'rabī), 53.
 Ibn Zur'a, 42, 103.
Iḥwān aṣ Ṣafā', 50, 61.
Imāma, 65, 67, 68.
 Imamites (les), 70.
Imtā' (al-) wa-l-Mu'ānasa, 24, 34, 43, 47-50, 71, 90, 98.
'Iqnā' (al-), 62.
 Iraq, 18, 42, 52, 70, 90.
Irsād al-Arib, 47.
 Islam, 27, 66, 78, 80, 81, 83, 85, 87.
Isārāt (al-) al-'ilāhīya wa-l-anfās ar-rūḥānīa, 62.
 Ispahan, 18.
isqāt al-wasā'il, 83.
 Istanbul, 50, 52.
ittiḥād, 81.
 Iyāḍ (le cadī), 30.

J

Jahiz, voir Ġaḥiẓ.
Jardins (les) des connaisseurs, 64.
 Jérusalem, 55.
 jugement dernier, 57.

K

Ka'ba, 38.
kalām, 21, 22, 69.
Kāmil (al-), 53.
Kitāb al-wuzarā', 53.
 Khorasan, 38, 42.
 Koufa, 18.
 Kurd 'Alī, 79, 80.

L

Lanson, 100.
 Latins (les), 50.
 Lélius, 50.
 libre arbitre, 84.
 loi islamique, 81, 83.

M

Ma'ad, 57.
 Ma'arrī (al-) (Abū-l-'Alā'), 78.
 Madā'inī (Abū Ishāq), 20.
 Ma'dī (Ibn) (Karib), 30.
 « *Maḡālis* », 54.
maḡlis, 24.
 Malīnī (al-) (Abū Sa'īd), 68.
 Ma'mūn, 18.
 Manchester, 52.
Manzila bayn al-manzilatayn, 84.
Manzūm (al-) wa-l-manṭūr, 53.
 Margoliouth, 47, 64, 71.
 Marwān b. Muḥammad, 90.
 Marwarūzī (al-) (Abū Ḥamid), 24, 54, 65, 68, 69.
 Massignon, L., 20, 59, 81, 82.
Maṭālī' al-budūr, 63.
Maṭālib al-wazṭrayn, 55 n. 1.
 Mattā b. Yunus al-Qunnaṭī, 21, 23, 50, 71.
 Mazubān (al-) (rue), 65.
 Mecque (la), 44, 82.
 Mez, A., 20, 72, 79, 80, 82, 98.

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

N

Nağah (bibliothécaire), 38.
Nahğ al-balāğa, 69.
 Nahrawānī (an-), (Abū-l-Farağ al-Mu'afa b. Zakarya), 24, 25.
naḥwī, 25 n. 6.
 Namīrī (an-) (Maṣūr), 31.
 Naṣībī (an-) (Abū 'Ishaq), 61.

nature, 57.
Nawādir (an-), 53, 55.
 Naysābūr, 19.
 Nazzam, 38, 68.
niṣāq, 81.
Nihāyat al-Arab fi funūn al-Adab, 65.
noqta, 57.
Nostalgie (la) de la patrie, 44.
 Nuwayrī, 65, 69.

P

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

Q

Qalqachandī, 65.
Qaṣaṣ al-'Arab, 65.
 Qawwās (al-) (Abū-l-Faṭḥ), 21.
 Qifī (al-), 23, 24, 50.
 Qudāma (Ibn Ğa'far), 53, 93 n. 2.
 Qurayšites (les), 66.
 Quṣayrī (al-) (Abū-l-Qasim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin), 83, 84.

R

rafidites (les), 67, 68, 69, 70.
 Ramadan, 37.
Rapprochement (le) vers Dieu, 64.
 Rāsidīn (ar-), 69.
Rawḍāt al-Ğannāt, 41, 64, 82.
 Rayy, 18, 32, 34, 36, 38.
Récit de la Saqifa, 65.
Récit des soufis, voir Risāla fi aḥbar as-ṣūfiya.

- Risāla(ar-)li Abi-Faḍl Ibn al-ʿAmīd*
 71.
Risāla ilā A bī Bakr at-Ṭālaqānī, 71.
Risāla fī aḥ bār as-ṣūfiyya, 64, 83-84.
Risāla (ar-) al-Bağdādīya, 71.
Risāla fī ḳalālāt al-Fuḳahāʾ fī-l-
munāzara, 66.
Risāla fī-l-ḥanīn ila-l-Awṫān, 44,
 55.
Risāla fī ʿilm al-Kitāba, 55.
Risāla (ar-) al-Quṣairīya fī ʿilm
at-taṣawwuf, 83 n. 4, 84.
Risālat as-Saqīfa, 49.
Risāla sūfiyya, 64.
Risālat al-Ḥayāt, 71.
Risālat al-Imāma, 65.
Riwāyat as-Saqīfa, 65.
Riyāḍ al-ʿArifīn, 64.
 Rosenthal, Franz, 55.
rūḥ, 27 n. 3.
 Rummānī (ar-) (ʿAlī b. ʿĪsa), 21,
 22, 92.
rumūz, 59.
 Ruṣāfa, 19.
 Ryland, John (Bibliothèque), 52.
- S, Ş, Ş
- Sabéens, 56.
 Şabī, 26, 27.
 Sabūr b. Ardaşīr (Abū Naşr), 18.
 Saʿd b. ʿUbāda, 65.
Şadāqa (aş-) wa-ş-Şadīq, 44, 50-
 52, 64.
Şadd al-İzār, 45, 45 n. 2.
 şafiʿite, 24.
 Şağsī (as-) (Abū Naşr), 68.
 Şaḥīb b. ʿAbbād, 18, 27, 32, 35,
 36, 37, 38, 39, 40, 41, 55, 91, 93,
 100, 101, 104, 105, 106.
 Şaliḥ, 38.
 Salīm (Abū-l-ʿAlāʾ), 90.
- Şamşām ad-Dawla, 42, 102.
 Sandūbī (as-) (Ḥasan), 55.
Saqīfa, 65.
Şarḥ Nahḳ al-balāḡa, 65.
 Şaş, 24.
 Şaşī (Abū Bakr), 24, 25.
Satire (la) des deux ministres, 55.
Şayḥ aş-şuyūḥ, 45.
 Sibawayh, 20.
 Sicile, 50.
 Sigistān, 23,
 Sigistānī (Abū Sulaymān), 22, 23-
 24, 28, 36, 56, 61.
 şīʿisme, 69, 70.
 şīʿites, 25, 67, 68, 69, 70.
 şīʿites (anti-), 27.
 Strāf, 18.
 Strāfī (Abū Saʿīd), 19, 29, 21, 22,
 28, 50, 54, 71, 97.
 Şīrazī (aş-) (Abū Işḥāq İbrahim
 b. Yūsuf), 45.
 Socrate, 42.
 Soufis (les), 20, 81, 82.
 soufisme, 80, 81, 83, 84.
Şubḥ al-ʿAʿşā, 65.
 Subkī (as-), 45, 78, 79, 80.
 Suivants (les), 69.
 Şūlī (aş-), 63.
Sunna, 80, 81, 83.
 Suyūṫī (aş-), 47.
- T, T, T
- Ṭabarı, 24, 25.
Ṭabaqāt aş-şāfiʿīya, 79.
ṭabīʿa (at-), 57.
Ṭadkīra (at-) at-tawḥīdīyā, 62.
Ṭalb al-wazīrayn, 55 n. 1.
 Ṭalḥa, 66, 70.
Ṭamarāt al-ʿulūm, 64.
tanzīh, 85.
 Ṭap (at-) (Bab), 66.

Taqriḏ al-Ġāḥiḏ, 71.
Tāriḥ al-Wazara', 27.
tāṣawwuf, 81.
ta'ḥīl, 84, 85.
 Ṭawāba, voir Ibn Ṭawāba.
tawakkul, 81.
tawḥīd, 84, 85, 87.
 Tiflis, 101.
 Ṭoġroul beg, 18.
Traité du Rond et du Carré, 100.
 Transoxiane, 24.
 Tuġġ (Banū), 30.
 Turcs (les), 70.

U, ʿU

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

V

Vienne, 55.

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

W

Wa'd, 84.
wa'id, 84.
 Wāsiṭ, 19.
 Yahyā b. ʿAdy, 22-23, 28, 36, 56.
 Yaqūt, 18, 22, 47, 55, 62, 71, 74.

Z, Ḥ

Zaʿfarānī (az-), 105.
 Zahirīya, 56, 62, 65.
zandaqa, 78-88.
 Zaydites, 101.
 Zayn (az-) (Aḥmad), 47.
 Zemzem, 38.
zindīq, 78 et 78 n. 1.
 Zubayr (az-), 66, 70.
 Zulfā, 64, et 64 n. 3.
 Zuhri (az-), 54.

TABLE DES MATIÈRES

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

CHAPITRE I

VIE D'ABU HAYYAN AT-TAWHIDI

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

CHAPITRE II

L'ŒUVRE DE TAWHIDI

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

CHAPITRE III

LA PERSONNALITÉ DE TAWHIDI

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

CHAPITRE IV

LE PROBLÈME DE SA ZANDAQA

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

CHAPITRE V

L'ART LITTÉRAIRE DE TAWHIDI

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

المصادر الأجنبية :

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

HARTWIG DERENBOURG : *Les Manuscrits Arabes de l'Escurial*. Paris, 1884.

KRAFFT : *Die ar, pers. und turk Hass. der k. k. Orientalischen Akademie zu, Vienne*, 1842.

Ars Islamica, Vols XIII - XIV, 1948.

المصادر المعتمدة في نشر رسائل التوحيدي

المصادر العربية :

- إرشاد الأريب الى معرفة الأديب عشرون جزءاً القاهرة ١٩٣٦
- البداية والنهاية لابن كثير اربعة عشر جزءاً القاهرة ١٩٣٣
- الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري جزء٠ ان تأليف المستشرق آدم متز وتعريب محمد عبد الهادي ابو ريدة القاهرة ١٩٤١
- الإشارات الآلهية والانتفاش الروحانية لأبي حيّان التوحيدي (مخطوط في دار الكتب الظاهرية بدمشق)
- الصداقة والصديق لأبي حيّان التوحيدي القاهرة ١٣٢٣
- النفوس لابن الندم القاهرة ١٣٤٨
- الامتاع والموانسة لأبي حيّان التوحيدي ثلاثة اجزاء ١٩٣٩ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٤
- المقابسات لأبي حيّان التوحيدي (طبعة بومباي الهجرية) ١٣٠٦
- الروافي بالوفيات للسندي (مخطوط في المجمع العلمي العربي بدمشق)
- كتاب الانساب للسعدي (طبعة مارغليوث) ليدن ١٩١٣
- بنية الوعاة للسيوطي القاهرة ١٣٢٦
- بصائر القدماء وسرائر الحكماء لأبي حيّان التوحيدي (مخطوط)
- تاريخ الحكماء لابن الففطي ليسك ١٣٢٠ - ١٩٠٣
- خلاصة تذهيب الكمال في اسماء الرجال للخزرجي القاهرة ١٣٢٢
- شرح صحيح البلاغة لابن أبي الحديد ثلاثة اجزاء القاهرة ١٣٢٩
- طبقات الشافعية للسبكي ستة اجزاء القاهرة ١٣٢٤
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون جزءان استانبول ١٣١٠
- مفتاح السعادة لطاش كبري زاده جزءان حيدر آباد ١١٢٣
- وفيات الأعيان للفاضي ابن خلكان جزءان القاهرة ١٢٩٩

فهرس أسماء الكتب الواردة في رسائل التوحيدي

تاريخ الحكماء ٦٩ ، ٧٠	إرشاد الأريب الى معرفة الأديب ٧ [م] ٦ ،
تاريخ حكماء الاسلام ٦٩ ، ٧٠	٣٦ ، ٣٥ ، ٣٣ ، ٣٨
تجارب الأمم ٦	البداية والنهاية ٨ [م]
خلاصة تذهيب الكمال ٦ ، ٧	البصائر والذخائر (مخطوط)
رسالة في علم الكتابة ٧ [م]	الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري
رسالة الحياة ٧ [م]	المداقة والصديق ٣٧
رسالة السقفة ٧ [م]	الفتون الاسلامية (مجلة) ٩ [م]
شرح نصح البلاغة	الفهرست ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٦٩ ، ٧٠
لسان العرب ١٠	القاموس المحيط ١٣ ، ١٧
مفتاح السادة ٧ [م]	القرآن الكريم ١٥
وفيات الاعيان ٦٠ ، ٦٠ ، ٣٥ ، ٣٥	الاشاع والمؤانسة ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧
	المقابلات ١٠ [م] ٦٩
	الانساب ٦
	الروايف بالوفيات (مخطوط) ٧٤ ، ٧٥
	بنية الموعظة ٧ [م]

فهرس الامكنة والبلدان

جامعة فوآد الاول (مكتبة) ٩ [م]	آذربيجان ٣٦
جامعة الصوربون ٧ [م]	استانبول ٩ [م]
دار الكتب الظاهرية ٩ [م]	البصرة ٦
دمشق ٩ ، ١٠ [م]	الري ٧٨
شهيد علي (مكتبة) ٩ [م]	الاسكودريال ٨ [م]
عبادان ٦	القاهرة ٩ [م]
فارس ١٧	المأذبان (شارع) ٥
فيينا (مكتبة) ٩ [م]	المجمع الملكي العربي بدمشق ٧٤
	باريز ٨ [م]
	بنداد ٥ ، ٢٩
	بيروت ٧ [م]

ياقوت الرومي ٦	هشام بن عبد الملك ٤٠
يحيى بن خالد ٤٣	هشام بن عروة ٧
يحيى بن عدي ٦٩	هارتويك دورنبورغ ٨ [م]
يزيد بن رومان ٦	ومب ٣٨

فهرس الامم والفرق والجماعات

أهل العراق ٢٨	آل الزبير ٦
بنو الأصغر ١٧	السنة ٨ [م]
بنو بويه ٨ [م] ٦٠	الشيعة ٨ [م]
بنو ثؤابة ٣٥ ، ٣٧	الروافض ٨ [م]
	المهاجرون والانصار ٧ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٢٥

عيسى بن دأب ٦	روزنتال ٩ [م]
عيسى بن زرعة ٧٠	زيد بن رفاعه ٦٥
عيسى بن علي بن عيسى (الوزير) ٤٥	سالم ٦
فاطمة (بنت الرسول الاعظم) ١٣	سجبان وائل ٣٩
فاطمة بنت المنذر ٧	سميد بن حميد الكاتب ٤٥، ٤٤
فيثاغورس ٦٧ ، ٦٨	سقراط ٥٣ ، ٦٤
قتادة ٣٨	سلم الحراني ٤٤
قيصر ١٧	سهل بن مروان ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٦
كرافت ٩ [م]	سويقلس ٦٥
كسرى ١٧	صاحب الطاق ٤٠
مالك ٦	صالح بن كيسان ٦
متى بن يونس القناني (ابو بشر) ٦٩	طاش كبري زاده ٧ [م]
محمد بن احمد الخلال ٣٣	عباس ٣٨
محمد حسن بن السيد عيد النوتلي ٩ [م]	عيد الحميد بن يحيى (الكاتب) ٣٩ ، ٤١ ، ٤٥
محمود افندي حمزة ٩ [م]	عيد اللطيف (المكنى بالرواس) ٩ [م]
محمد بن قُليج ٦	عبدالله بن طاهر ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤
مروان (بن محمد) ٣٩	عبد الملك بن مروان ٧
معبد بن فلان ٤٢	عبيدالله بن أبي رافع ٤٦
مميز الدولة البويهي ٦	عبيدالله بن الحسن الغنبري ٤٧
معر ٦ ، ٧	عروة ٦
ملك يونان ٤٣	علي بن أبي طالب ٩ [م] ٥ ، ٧ ، ١٣ ، ١٥
مودوطيس ٤٢	٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٦
نافع القاري ٦	علي بن جعفر ٣٤
نصر بن سيار ٣٨	عمر بن الخطاب ٧ ، ١٥ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٦
نيقوماخوس ٦٨	مروان بن الماص ٤١
هارون الرشيد ٤١	عمر بن عبد العزيز ٦
هاشم بن سالم ٤٠	علي بن عبيدة ٣٩
هشام بن الحكم ٤٠	علي بن عيسى (الوزير) ٤٥

الصائى (ابو اسحاق) ٦ ، ٣٥ ، ٤٧	ابو سلمة ٧
الطائع ٣٤	ابو سليم ٤٦
المبَادانى (محمد بن الفضل) ٦	ابو سليمان السجستاني ٣٤ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٣
المتاي ٤٤	٧٨ ، ٧٤
المسجدي ٣٦	ابو عبد الله بن الزنجي ٣٦
الاعشى ٢١	ابو عبيدة بن الجراح ٧ ، ٨ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٢
الفضل بن يحيى ٤١	٢٦ ، ٢٣
المأمون (الخليفة) ٣٦ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٤	ابو الصباح ٧
التوكل (الخليفة) ٤٧	ابو الخير الحمار (سوار بن بابا بن بهرام) ٧٠
التصور (الخليفة) ٤٤	ابو الوفاء المهندس ٤٧
المهلبى (الوزير ابو محمد الحسن بن محمد) ٦	ابو موسى الاشعري ٤٦
النسري ٣٩	ابو نعيم ٧
باقل ٣٩	احمد بن ابي خالد ٣٦ ، ٤١
بروكلان ٩ [م]	احمد بن الخطيب ٤٧
بشر بن المتشر ٤٠	احمد يوسف ٣٩
بليناس ٤٢	ارسطاطاليس ٤٢
ثامة ٤٠	اسماعيل بن صبيح الثقفي ٣٩ ، ٤١
جالينوس ٤٢	افلاطون ٤٢ ، ٦٥ ، ٦٦
جبل بن يزيد ٣٩	اقليدس ٤٢
جرير بن حازم ٦	انكساغورس ٦٨
جعفر بن يحيى ٣٩ ، ٤١	اوميرس ٤٢ ، ٦٣
خليل مردم بك ٩ [م]	أيوب ٧
دمقراطيس ٦٧	البربري (ابو محمد) ٢٩ ، ٣٠
دوفنطس ٦٧	الحسن بن وهب ٤٣ ، ٤٦
ذو الرياستين ٣٦	الاخطل ٢١
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ١٣ ، ١٣ ، ٨	القرعبي ٦
١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦	المخطاط (ابو الحسن) ٣٣
	الذهبي ٦
	الاسكندر ٤٣
	السيوطي ٧ [م]

فهرس الأعلام

ابن حبشان ٥	آدم ٩
ابن خلكان ٥	ابراهيم بن جبلة ٤١
ابن سعد ٧٢٦	ابراهيم بن المرزبان السلار ٣٧
ابن سورين ٣٤	ابراهيم بن الحسن البواب ٤٨
ابن سيرين ٤٦	ابراهيم بن المباس ٣٦ ، ٤٣ ، ٤٥
ابن سندان (الوزير) ٤٧	ابراهيم بن سعد ٦
ابن عبّاد (الصاحب) ٨ [م] ٤٧٢	ابراهيم . . . ٤٦
ابن عمرو عروة ٦	ابن ابي الحديد ٥
ابن كثير ٨ [م]	ابن اسحاق ٦
ابن مقلة (ابو علي) ٣٠ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٧	ابن التوام ٣٨ ، ٤٤
ابن ميسرة ٦	ابن الزبير ٦
ابو أيوب المورياتي ٤٥	ابن الخلال (علي بن محمد) ٣٣
ابو بكر الصديق ٩ [م] ٤٥ ، ٧ ، ١٣ ، ١٨	ابن الزنجي (محمد بن اسماعيل) ٣٥
٢٣ ، ٢٥	ابن الزهري ٣٥
ابو بكر محمد بن زكريا ٧٨ ، ٨٠	ابن الزيات (محمد بن عبد الملك الوزير) ٣٨ ، ٤٥
ابو تمام الزينبي ٣٧	ابن العسيد ٨ [م] (١)
ابو حاتم ٧	ابن المقفع ٤٥
ابو حامد المرورودي ٥	ابن المرزبان (ابو عبد الله محمد بن خلف)
ابو حفص (عمر بن المتطاب) ٢٦	٣٦
ابو حيان التوحيدي ٧ [م] ٨ [م] ٩ [م] ١٠ [م]	ابن المرزبان (ابو عبد الله محمد بن عمران) ٣٦
٢٩ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٧	ابن المترف البنداوي ٣٦
٦٩ ، ٥١	ابن المديني ٧
ابو دلف العجلي ٤٥	ابن ثوابة ٤٥ ، ٤٦
ابو زكريا الصيرى ٦٩	ابن جريج ٧٢٦

(١) اشارة إلى المقدمة .

حتى تجال في أكناف ملكه ، ومنح العقول حتى يُستضاء بنورها في
تصفح عالمه ، وحشا المللكوت بالعجائب حتى يحار في قدرته ، وأبرز
امورا حتى يعترف بالآهيته ، وغيب امورا حتى يكون مستبدا
بربوبيته ، فالجود ظاهر بالموجود ، والقدرة جارية بالتصريف ،
والحكمة شائعة بالنظام ، والحاجة قائمة الى التوفيق ، والثقة مستحكمة
بالكرم ، والايان ثابت في القلب ، والمعرفة مريعة في النفس ، والتمجيد
معتود باللسان ، والجوارح منصرفة بالعبودية ، والشوق حديد الى اللقاء .
فالحمد لله على ذلك كله بخلص عقيدة السر وغاية قوة البشر . فهذا هذا .
وأما ترحال ابن زكريا فالى محل الخيرة ، ومطمأن الحسرة ، بحسب ما
ضل وأضل وهان وعز وأعتز ، لأنه حلق بالدعوى في كتبه حتى
ظننا انه ملك ، وأسف بالشك حتى تيقنا انه قد هلك والسلام .

قد أتينا على الغرض في هذه الرسالة على ما تقدم الوعد به من
شرح اصناف الحياة ، وازافة اللمع المضمومة اليه بقدر الوسع وأرجو
ان يكون مكانه من نفس الحاث على تصنيفه غير ناب ، ورضاه
عني فيه غير متعذر ، على اني والله ما كتبت الا بعد جمود الخاطر ،
وفلول الحد ، وعوز النشاط ، فقد علت السن ، ونهكت الكبرة ،
وانحنى الصلب ، وذوى الفهم ، وهرم الذهن ، وغلب الوسواس ، وأزف
الرحيل ويبد الله الفرج ، واليه المعراج والمعرج وعليه التوكيل .
تمت الرسالة والحمد لله وحده ، والسلام على من لا نبي بعده وعلى
اله واصحابه آمين .

تمت سنة ٩٧٣

لعمرى لا أدري وقد أذن اللى بعاجل تحالٍ الى أين تحالى ؟
 وأين مكان النفس بعد خروجه من الهيكل المنحل والجسد البالى ؟
 فقال : وما علينا من جهله اذا لم يدر الى أين تحاله ، أما تحالنا
 فالى نعيم دائم ؛ وخلود متصل ، ومقام كريم ، ومحل عظيم في جوار
 من له الخلق والأمر ، وهو الأول بالحق والموجود بالضرورة ،
 والمعروف بالفطرة ، والمشتاق اليه في السر والعلانية ، والمنزوع اليه
 بكل اشارة وعبارة ، والمشهود بكل سكون وحركة ، والمستعان
 به عند كل نائبة وفادحة ، والمعهود منه كل بر وكرامة ، الذي لا
 يسمح الخاطر ألا به ، ولا تعنو النفس ألا له ، ولا يسكن القلب
 إلا معه ، ولا يطمئن الفؤاد إلا بذكره ، ولا يدرك النجاح إلا
 بتوفيقه ، ولا يطرب إلا بنسيم لطفه ، ولا يطرد امد إلا بعنايته ،
 ولا يستقيم ذو أود إلا برفقه ، ولا يفى شارد إلا بتأليفه ، ولا ينقاد
 مارد إلا بتلطفه ، ولا يسلك طريق الا بهديته ، ولا يُنجأ من كريمة
 إلا بكلماته ، ولا يتعجب إلا من صنعه ، ولا يصاب برؤ اليقين
 إلا بفضله ؛ ولا يُتَهَنَأُ إلا بعباطه ، ولا تنال السعادة إلا باختصاصه ،
 ولا يعرف نعت شي إلا باقتصاصه ، ولا يطرب إلا بترحم ذكره ،
 ولا يتبرك في أمر إلا بتقديم ذكره واسمه ، ولا يُجَابُ بلدٌ وعمر إلا
 بدليله ، ولا يعالج عسير إلا بتسهيله ، ولا يقطع أمر إلا بتقديره ،
 ولا يدرك مأمول إلا بتيسيره ، ولا يستولى على الأمد إلا بطاعته ،
 ولا يعترز إلا بمعرفته ، ولا يوثق إلا بكرمه ، ولا يُحظى عنده إلا
 بتوحيده ، هو الذي وهب الاحساس ليُستمتع بنعمه ، وكرر الانفاس

وبين من تمني أن تكون جواهر البحر كلها طافية على ساحله حتى يُكفَى مؤونة الغوص في قعره؛ وذَهَبُ الأرض كَأُهْ موضوعاً على حديدِها^(١) حتى يُكفَى العناء في استخراجِه من معدنه؛ وتكون الجبال كلها مدكوكة حتى يُكفَى مشقة صعودها في حوائجِه؛ وتكون ثمار الأشجار مدركة يانعة في كل أوان ومكان حتى يُكفَى التعب والسقي والغرس والانتظار وعلى هذا باب التمني لا قفل عليه ولا حائل دونه. وأما اللبيب صاحب الحزم المصيب فهو الذي ينظر إلى العالم نظراً بالغاً صحيحاً تاماً ولا يعكسه عما هو به؛ ولا ينكسه إلى ما ليس عليه؛ ويأخذ منه شهادة في شيء سمي بمعونة العقل النير ذي الشعاع المنتشر الذي فضل به على الجنس الذي هو منه وعلى كثير من نوعية الذي هو به حتى ينكشف له بالعقل ما هو ملبوس بالحس؛ ويتضح له بالحس ما هو غامض بالعقل؛ ويشهد له الذهن بما هو موجود بالظن؛ وينصحه <الادراك> فيما هو مغشوش بالوهم؛ ويقربه اليقين مما يباعد الشك ثم لا يبقى أثر للتسويل والتضليل إلا محجواً؛ ولا كدر في طلب المعتقد إلا صافياً؛ فحينئذ يصادف الحق غير مشكوك فيه؛ ويدرك المراد غير مرتاب به؛ ويوصل إلى المطلوب؛ واللبّ رخي؛ والمشرب هنيء؛ والثقة حاصلة والطمأنينة واصله وقل من يتدرج إلى هذه الذروة إلا بعد أن يكون وثيق العروة؛ صحيح البصيرة؛ قوي العزيمة؛ محكم الأصل؛ مرهف النصل؛ وهذا قليل ومع قلته مأمول.

وقلت يوماً لأبي سليمان: أنشدني جماعة من أهل الري لأبي

بكر محمد بن زكريا الرازي بيتين وهما:

(١) كذا في الأصل ولله جدهما أو صدرها

في هوة العذاب ، ولا سبيل الى الاجابة الا بعد رفض كل ما خدع
النفس ، وخبَل العقل ، وأضلّ الرأي ، وزين العاجلة ؛ وطرح التهمة
في الآجلة وكان ينشد كثيراً :

النفس تشتاق الى قُدسها والجسمُ مطبوع على حبسها
وفعلها يخرج عن حدّه لالفها ما ليس من جنسها
وحبسها في السفل من علوها ادلُّ برهان على تجنّسها

فهذا هذا ؛ وعلى كل حال وبكل نظر ، فقد بان روضح ان
الظمن عن هذا المكان ضروري ؛ وان النية غير محتملة للبث لامور
بادية وخافية ؛ فيبني الآن أن نصدق البحث عن المصير الى الثاني
أهو الى البقاء أو إلى الفناء والى الوجود او الى العدم ، والى الكمال
او الى النقصان . أمّا لسان كل دين قديم أو حديث فقد أفصح عن
البقاء والدوام والخلود السرمدي في الثاني على اختلاف الحالات ؛ واما
الحكمة فجميع اجزائها وفنونها قد نطقت ونادت الى الحياة الثانية
بعد هذه الحياة المعروفة ؛ ولم يبق وراء هذين اللسانين البليغين
الا ما يهذي به ناس سخفت عقولهم ؛ وخفت أحلامهم ؛ وزاغت
آراؤهم ؛ وغلبت أهواؤهم ؛ وقصر نظرهم ؛ وخبثت طباعهم فشقّ
عليهم الاقرار بالمعاد والمنقلب وظنّوا انه متى لم تكن هذه الحال
عياناً او كاليان فانما هو ظنّ وتخيّل وحسبان . قال : ولو كان الأمر
على ما زعموا لم يحتاج الى العقل وبجته ؛ والنظر واستبطاطه ؛ والاعتبار
وتشبيهه ؛ وكان الشاهد كالتائب ؛ والتائب كالشاهد ؛ والظاهر كالباطن ؛
والباطن كالظاهر ؛ والعين كالأثر ؛ والأثر كالعين ؛ والراجم بهذا
الظن منور ؛ والمتمني لهذه الحال مرحوم . ولا فرق بين هذا التمني

ولا جَورهم وعدلهم . والمنقلب إلى المعاد موقوف على هذه الحالات التي عددها وعلى أمثالها وان لم نعددها لا على الجثث البالية ، والابدان المتحللة ، واللحوم المنتنة ، والشحوم الذائبة ، والمهل^(١) الجاري ، وهذا كله خبر عن الأصداف ، فأين الخير عن الدرر التي كانت في الاصداف ؟ واين الاعلاق من الحقائق ، وأين الامتعة من الأوعية ، واين اللطائف من الكنائف ؟ وأين القشور من اللب ، واين الجواهر الباقية من الأعراض الفانية ؟

ثم قال : اعلم ان الناظر في هذا الكتاب رجلان : رجل ينظر الى الأشياء ورجل ينظر في الأشياء . فالأول يجار فيها لأن صورها وأشكالها ومخاطبتها تستفرغ ذهنه ، وتستملك حسه ، وتبدد فكره فلا يكون له منها ثمرة الاعتبار ، ولا زبدة الاختيار ، واذا فقد الاعتبار في الاول فقدت فائدة الاختيار في الثاني ، وأما الناظر في الاشياء فانه يتأني في نظره ، وتأنيه يبعثه على التصفح البالغ ، والتصفح البالغ يؤديه الى تمييز الصحيح من السقيم ، والباقي من الفاني ، والدائم من العارض ، وما هو قشر مما هو لب ، وما هو شعار مما هو دثار ، وما هو شجرة مما هو ثمرة ، فيعلم حينئذ ان الدنيا قشرة الآخرة ، وان الآخرة لب الدنيا ، وان الموت صراط اليها والعابر على الصراط حري يجمع الزاد وتمهيد المهاد ، وان نشأه في هذه الدار لم يكن الاستيطان والخلود ، ولكن للجواز من مكان الى آخر يصلح للمقام والتبوء والتمهيد . فان الانسان الى ذلك دعي بكل لغة وبكل ناموس وبكل لطيفة . فن أطاع وأجاب فقد هدى الى سواء الصراط ، ومن أبى فقد تردى

(١) المهل : صديد الميت خاصة .

حكم كأس المنون أن يتساوى في حاسها الغني والالمعي
ويصير الغني تحت ثرى الأر ض كما صار تحتها اللوذعي^(١)
فسل الارض عنها ان أزا لالشك والشبهة السوأل الحفي^(٢)

فقال : هذا النمط مفسدة للشباب الأغرار ، والذين ليست لهم
بصيرة في الامور ، وهم عبيد الاحساسات الوافدة بالعادات الفاسدة ،
والاعتقادات الرديئة بتلقين قرناء السوء ، وقائل هذا قد عاتد الدين ،
وخلع ربته^(٣) الحياء ، وأفصح عن الفساد ، وصدّ عن الحكمة ، وقدح
بزند الشبهة في النفوس الضعيفة ، والعقول الخفيفة . يا مسكين أمن
أجل أن الصالح والطالح والعالم والجاهل صاروا تحت التراب
يتساوون في العاقبة ؟ أما تساوى قوم سافروا من بلد الى بلد فلما بلغوا
المقصد نزل كل واحد في مكان كان معداً له . وتلقني بغير ما يلقي به
صاحبه ؟ أما دخل قوم داراً فأجلس كل واحد منهم في بقعة بعينها
وقوبل هذا بشي ، وهذا بشي . آخر ثم تقول : سل الارض عنها ا
قد سألنا وخبرتنا أنها ضمت أجسادهم وجشهم وأبدانهم لا كفرهم
وإيمانهم ، ولا أنسابهم وأحسابهم ، ولا حكمتهم وسفهم ، ولا طاعتهم
ومعصيتهم ، ولا أقوالهم وأفعالهم ، ولا يقينهم وشكهم ، ولا
زهادتهم وتسبيحهم ، ولا معرفتهم وتوحيدهم ، ولا خيرهم وشرهم ،

(١) ورد هذا البيت في الروافي هكذا مصحفاً :

ويحلّ البلد حيث يرى الار ض كما حلّ تحتها اللوذعي

(٢) ورد بدلاً عن هذا البيت :

اصبحا رمة ترايل عنها فصلها الجودري والرضي

(٣) الريقة : العروة في الحبل ، وخلع الريقة : نحل .

والحرقة اللازمة ، والحاجة الفاضحة ، والأسف الراتب ، والضجر الغالب ، فهذان على تقابلها منقوصان منحوسان قد زلًا وضلًا وترديًا في الهوة السفلى وما لهما ناعش ، ولا ناصر ، ولا شفيق ، ولا ناصح . قال : فأما الثالث فهو الحكيم الذي قد وثق بالمعاد ، واطمأن الى حسن المنقلب فهو يدأب في أخذ العتاد ، وإعداد الزاد للحياة الصافية التي هي في مقابلة الحياة الكدرة ، ويكون دؤوبه ونصبه على قدر استبصاره وشوقه الى الله تعالى في وزن معرفته بالله ، ومطالعه على حسب يقينه في نفسه ، وخطواته على استقامة صراطه ، واجتهاده في مثال قربه ، وحنينه يتلو رقيه ، ورقيه في وزان صفائه ، وهذه مقالة لا تلج كل أذن ، وصوب لا يلين به كل طين ، وعين لا يشرب منها كل وارد ، وترخم لا يطرب عليها كل سامع ، ولحن لا يفهمه كل قطن . قال : وإنما حرمت هذه الحكم لأن الناس قد ملكتهم الطبيعة ، وخذعتهم العاجلة ، وقمرهم^(١) الشباب وخمرهم الشراب ، وسباهم الهوى ، وتحكم فيهم الردى . ولا جرم الحق كالبارق في عقولهم ، والحكمة كاللعة على ألسنتهم ، لا في درجات الديانة يرتقون الى الجنة ، ولا بنصائح الحكم يتنقون من أوساخ الشبهة والظنة . وكان أبو سليمان اذا نزل هذا الوادي من القول قام خطيباً ، فبدّ كل قائل ، وسبق كل جواد ، واستولى على كل أمد ، وأنشد أبو سليمان قول شاعرهم :
إنما العيش في بهيمية اللذّة لا ما يقوله الفلسفي^(٢)

(١) قره : سلبه ماله .

(٢) في الروافي بالرفيات (مخطوط في المجمع العلمي العربي بدمشق) ترجمة محمد بن

طامر بن جبرام السجستاني : لذة العيش .

فالحياتان واحدة وان توسطها الموت ؛ كما ان الشمس واحدة ، وإن توسطها الارض وأعني القرص قرص الشمس ، والشعاع المبسوط على الارض .

تنفس القول بما اعترض ، وطال قليلاً ونزج الى فض ما كنا عليه ونقول : وأما النوع الآخر فهو ما يكمل الانسان كمآلاً لا عبارة لنا عنه في هذا الوطن ، ولا خبر عنه عند احد من هذا النوع ، وهذا هو الذي خلص من جميع ما دعا اليه الانبياء عليهم السلام ، وحض عليه الحكماء ، وتردد بين تعريض في غاية الحلاوة ، وتصريح في نهاية الخطابة ، وها هنا نستغني عن كل دليل وبرهان ، وعن كل قيل وقال ، لأن المطلوب يصير موجوداً ، والمتمسك يصير مدركاً ، والمبتغى يصير حاضرًا ، فاولانا بعد الإشراف على هذه السبيل الواضحة بالعقل ، المسلوكة بالقصد ان ننفق هذه الايام اليسيرة القصيرة الساعات ، المحدودة المعدودة في طلب هذه المراتب العلية ، والدرجات الشريفة والاحوال الحسنة الكريمة .

وقال ابو سليمان: الناس في حديث الموت ثلاثة، فأما الغني ذو الجدة والقدرة والثروة فهو يكره الموت بالبينه ، وفي مقابلته الفقير الشقي السيء البخت المحروم المرحوم ، وهذا على الضد يتمنى الموت ، والاول انما يكرهه لأنه يجب ان ينال اللذة ، ويفرق في الشهوة ويستمتع بالنعمة، وان كانت غايته في هذه الحال الكلال والانحلال والانقطاع . والثاني اعني الفقير انما يتمنى الموت ليتخلص من الحسرة الخائفة،

وسكنات تنيرها^(١) بالسوا: وفي الجملة يلحظ عوالي الامور، ويتحلى بعالي الاخلاق، ويكون في ظاهره انساناً مجهوداً، وفي باطن ظاهره مهندياً زكياً، وفي ظاهر باطنه ملكاً كريماً. وهذا تمثيل على تقريب، واللفظ ظلوم، والعبارة فتانة، إما تضع الى النقص المتحيف، واما ترفع إلى الزيادة المفسدة.

واما أحد نوعي الاستضاءة في العقل فهو ما يحصل لهذا الانسان المعني بجأصة نفسه، المعان على الاقتباس بعقله، القاصد الى اقتباس حياته الدائمة من حياته الميتة المنقطعة، فان قلت وكيف يكون هذا؟ وهل يجوز ان يقتبس حياة دائمة من حياة منقطعة؟ فهذا اول غفلتك، وأجني جان عليك. انت قد تشعل سراجك من سراج آخر قد أشفى على الانطفاء، فيتصل الثاني وينقطع الاول. فان قلت: ان هذا الثاني اذا اشتعل فهو ايضاً الى الجود، فاعلم ان ذلك انما هو كذلك لانك نقلت شيئاً من زمان الى زمان الحق متشابه حكماً بما فيه، وهذا التشابه لا يعاند الحكم الأول اعني انه ان زهر^(٢) السراج الثاني باشتعاله من الأول الحامد. فأما المقتبس لحياته الدائمة من حياته المنقطعة فانه يسير من حياة زمانية الى حياة دهرية؛ بدليل ان الزمان خليفة الدهر، فما كان محفوظ العين بالزمان كان محفوظ العين بالدهر، لا فاصلة بين الزمان والدهر، لأن آخر الزمان موصول بأول الدهر، والدهر زمان ولكن في هذا العالم، والزمان دهر ولكن في ذلك العالم، فلا تعجب من زمني تحوّل دهرياً بالمشابهة النفسية والمشاكلية الجوهرية،

(١) في الاصل: تزيها

(٢) زهر السراج: أضاء.

يُحسّ بما يبقى في العقل من بعده، فالف التركيب يجد عن الاستيحاش من البسيط لأنه عدم ما ينظر الحس، أعني الموت، والعدم كونه جملة؛ الا انه كما شقّ على الانسان الناقص الثقل من هذا الوجه، هانت على الانسان الفاضل من ذلك الوجه؛ لأنه اذا كان مُطلعاً على الغيب، منقطعاً عن الشهادة اقبل على بسيطه الذي كان غريباً من تركيبه وعلم أنّ هذه الحال إنما هي تحيُّله تركيبه الذي ورثه من الميولي والصورة الى بسيطه الذي ناله من الصورة، فهذا العرفان في هذا المكان مسكنة للنفس؛ ومصرفة للقلق، ومجّبة للانس، وها هنا يحدث الشوق الى الله تعالى والى الدار الآخرة والى ما اعدّ للعارفين والموحدين له، والطالبيين لمرضاته، والراغبين في خدمته، والمجاهدين في سبيله والشائئين لوائح ما سطع^(١) من عنده.

قال أبو سليمان: انما أتى الناس في اضطراب اسرارهم عند هذه الحقائق للثقل الجاثمة على قلوبهم. فقال الاندلسي: ما الثقل؟ فقال: سهو الفؤاد بركاكة المزاج، وبلادة الطباع، ثم قال: والثقل في اليقظة بإزاء الحلم في النوم، واليقظة في الحس بإزاء الاستضاءة في العقل، وكما ان اليقظة في الحس على نوعين كذلك الاستضاءة في العقل على نوعين، فأحد نوعي اليقظة في الحس أن صاحبها يتفد في الامور الحسية، ويتوغل فيها بمكر ودهاء، وكيس وفطنة وأحتيال، والنوع الآخر في اليقظة أن صاحبها يقبل على نفسه وجوهره وحقيقته فيعتني بمعرفتها، والعناية بها بتربية العقل من حركات تعظيمها بالعدالة

(١) في الاصل: ما سطع.

قال عيسى بن زُرْعَة^(١) : قال بعض أصحابنا من النصارى ممن تَقَلَّسَ وتَقَشَّفَ وتَرَهَّبَ : كيف يُبصر الإنسان معاده بعين الثقة ، وعقله مستأسر في بلاد الشهوات ، وأمله موقوف على اجتناء اللذات ؛ وسيرته جارية على أسر العادات ؛ ودينه مستهلك بضروب الضلالات ؛ والله لو انسلَّ من نفسه الغضوب ؛ ومن نفسه المرغوب ؛ وصار في باحة الصفاء ، وفضاء الطهارة والسناء ، لكان الإلف الذي نشأ منشأه ، وقوي بقوته ؛ وزاد بزيادته وشرفَ بامتداده يُقْذِي عينه ، ويُدْمِي جبينه ، ويغطي عليه أبْنُه^(٢) ، ويلفته عن سُنْتِه ويُزِل قدمه في مسلكه ، فكيف وهو في الشهوات منغمس وفي الشبهات مرتكس^(٣) . وعن الرياضة نائم ؛ وعن الناصح مُعْرَض ؛ وعلى المرشد مُعْتَرِض ؛ والى ما يضر جانح ، وعمَّا ينفع نازح .

قال ابو الخير الخمار^(٤) : إِنَّمَا شَقَّ عَلَى الْإِنْسَانِ الْخُرُوجُ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ مِنْ نَاحِيَةِ تَرْكِيبِهِ الَّذِي كَانَ بِهِ مَوْجُودًا فِي عَالَمِ الْحَسِّ . وَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ بِالْتَرْكِيبِ كَانَ إِنْسَانًا ، وَبِالْحِكْمَةِ كَانَ كَامِلًا عَلِمَ أَنَّ الْوُجُودَ الَّذِي كَانَ لَهُ بِالْتَرْكِيبِ كَانَ مُسْتَفَادًا مِنْ هَذَا الْبَسِيطِ ، وَأَنَّ أَحَدَ الْوُجُودَيْنِ ظَلَّ لِلْوُجُودِ الْآخَرَ ، وَإِنَّ الظَّلَّ زَائِلٌ ، وَالشَّخْصَ تَابِتٌ ، وَإِكْنَ كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يُحْسَبُ بِمَا يَبْقَى فِي النَّوْعِ مِنْ بَعْدِهِ كَذَلِكَ لَا

(١) راجع ترجمته في تاريخ الحكماء . ٢٢٥ ، الفهرست ٣٦٩ ، تاريخ حكماء الاسلام ٧٥ .

(٢) أَبْنُه : عيه

(٣) مرتكس : متكس .

(٤) هو ابن سواد بن بابا بن جرام ابو الخير البغدادي المعروف بابن الخمار

راجع ترجمته : تاريخ الحكماء . ١٦٤ ، تاريخ حكماء الاسلام ٢٦

هذا الحكم ظاهر في اشخاص هذا النوع كذلك الحكم واضح في نفوس هذه الاشخاص أعني أن منها النفس الفاضلة الكاملة ، النقية المقدسة ، ومنها النفس الناقصة الخسيسة الضعيفة المُدنّسة ، ومنها النفس المتوسطة ؛ هكذا يمكن ان نبعث بعده ، وكما ان الاشخاص التي عدت هذه الآلات التي بها تتم منافحها ها هنا معذبة ، كذلك الانفس الشريرة احوالها في معادها ومنقلبها رديئة .

قال ابو سليمان^(١) : وهذه عبارة شافية في الشقاوة والسعادة ، قال : ولو أن انساناً قال : إن الأعمى والأخرس او الزمن أو من أشبه هؤلاء شقي لم يَبُعد ؛ وإن البصير الناطق الصحيح السوي هو سعيد لم يَبُعد ، كذلك الذي نرى ان العالم الخير الحكيم في المعاد سعيد ، وإن الجاهل الشرير السعيد في المعاد شقي لم يَبُعد فهكذا أيضاً هذا .

قال أبو زكريا الصَّيمري^(٢) : طبقات الناس من عالم خير أو عالم شرير ؛ أو جاهل خير أو جاهل شرير . قال : وليس في القسمة أن يكون العالم لا خيراً ولا شريراً ؛ وأن يكون الجاهل لا خيراً ولا شريراً قال : فهذه الاحوال منوطة براقب اهلها في الاول والآخر ؛ والظاهر والباطن أي قبل الموت بالحياة وبعد الحياة بالموت .

(١) هو ابو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني ، تلميذ ابي ريش مثنى بن يونس التتائي ويحيى بن عدي . كان من اعظم علماء المنطق والمطالعين على دقائعه واسراره ، وله «نظر في الأدب وشره» وكان التوحيدي كثير الملازمة لمجالس ابي سليمان والنقل عنه .

راجع : تاريخ الحكماء ٢٨٢ الفهرست ٣٦٩ . تاريخ حكماء الاسلام ٨٣

(٢) ورد ذكره في المقابلات : في مواضع عدة . وفي تاريخ الحكماء ٢٢٢ تحت اسم

«ابو زكريا الصيمري» .

وقيل لنيقوماخوس ذلك فقال : نِعَمَ الْمآبُ لَوْلَا فُرْقَةُ الْإِحْبَابِ
وما يتوعدنا فيه الآلهة من العذاب .
هذه اشارة الى سوء العاقبة الذي كسبه بسوء الاختيار . واسم
الآلهة ها هنا مستعار .

وسمعت بعض الزهاد عند موته يقول وقد نظر في وجوه
اصدقائه واصحابه وهم عند رأسه : ما أشد مفارقة الاصدقاء فقلت
له : إن كنت على ثقة من القدوم على اصدقائك الذين قدمتهم فلا
تأسف على اصدقائك الذين خلفتهم ، وإن كنت على غير ثقة فلا
تأسف فامضض نفسك بالأسف عليها فقد فاتتك وفات بفوتها .

وقال انكساغورس : كما ان الموت رديء لمن الحياة جيدة له
فكذلك هو جيد لمن الحياة له رديئة ، فليس ينبغي أن يُقال : إن
الموت رديء . فقط بل جيد ايضاً ، لا بل ينبغي أن يقال : الموت
ليس جيداً ولا رديئاً لكنه بالاضافة الى شيء ما يكون جيداً او
رديئاً .

وقال فوثاغورس : إن آثار الطبيعة في هذا العالم قد رُمزت
بظواهرها رمزاً بعد رمز ليخلص باطن ما في هذا العالم الذي هو قبالة
ذلك العالم ، فمن تلك الآثار أن الطبيعة لم تخرج اشخاص نوع الانسان
كاملة الاعضاء ، صحيحة الآلات ، بل منها الشخص التام أعني ان
يكون ذا لسان وعينين ويدين ورجلين وساژ ما يتم به البدن ويقدر
على منافعه الحاضرة والغائبة ، ومنها الشخص المشوه الناقص كأنسان
لا يد له ولا عين أمام العاهات المعروفة والآفات المعهودة . وكما ان

حائل الاخلاط ، ذو قوة متناهية ، والاخلاط مقاديرها محدودة ،
والذوبان والسيلان يعملان عليها في الجملة والتفصيل والزمان بتصاريفه
بمدّ الفناء ، وتحْيِفُ البقاء حتى يكون آخر ذلك بالفراق الحسي . لكن
بهذا الفراق الحسي يقع ذلك الوصال العقلي . فهذا هذا .

واما قوله : فن أَمَاتَ نفسه فإِنَّمَا أَرَادَ النفس الشّهوى ، فلا تغلط
في الاسم اذا شابه الاسم ، فالاسماء قد تقترن في مواضع ومعانيها
مفترقة ، والمعاني قد تنتظم في اماكن واسماؤها منتشرة ، ولهذا احتيج
الى الآلة المنطقية والامثلة القياسية في الامور الجزئية .

واما قوله : كان موته الطبيعي حياة له فقد تقدمت شهادة الحق
في طبيّ ما سلف من الشرح .

وقال ديمقراطيس : أَمِتَ الشهوات في النفس ، ولا تُبِتَ النفس
في الشهوات ، فانك اذا أَمِتَ الشهوات فيها فقد القيتهما في الشهوات ،
وإذا أَمَّتْها في الشهوات فقد حرمتها الشهوات . يريد بذلك انك اذا
حرمتها حظوظها العاجلة فقد وهبت لها حظوظها الآجلة ، واذا غمستها
في حظوظها العاجلة فقد حُلَّتَ بينها وبين حظوظها الآجلة وهذا واضح .

وقال فيثاغورس : النفس بحر الشهوات ، والعقل بحر النجاة ،
والحكمة بحر الخيرات ، والجهل بحر الضلالات ، والموت بحر الحياة .

وقيل لدوفنطس : ما تقول في الموت أَخَيْرُ هو أو سُوءٌ ؟ فقال :
أَيُّ خَيْرٍ في فرقة الاحباب ، وذوي المودّات لولا القلْكُ من الأسر ،
والراحة من الجبر والكسر .

في الخروج من الوليمة الى أهاليكم . هذا مثل صحيح واضح ولو قال: لتكن مبادرتكم الى الخروج من الدنيا كمبادرتكم في الخروج من السجن الى حبسكم في الجنان الملتقمة ، والحدائق المونقة لكان ابلغ ، وفي الحقيقة أوغل .

وقال أفلاطون : الموت موتان ، موت إرادي ، وموت طبيعي ، فمن أمات نفسه موتاً ارادياً ، كان موته الطبيعي حياة له ، هذا أيضاً في غاية الظهور ؛ وزيده نوراً بالعطف عليه ، فان الكلام يكون تارة خافياً ، وتارة في غاية الخفاء ، ومرة بيناً ، ومرة في غاية البيان ، فالحاجة الى تفسير ما في غاية الخفاء اشد من الحاجة الى ما هو في اول الظهور ، وهذا كشعاع الشمس لما كان في غاية الظهور والانتشار كان صعب المدرك ، وما هكذا القمر ، فإنه إذا كان دون ذلك امكن ادراكه ، ويستريح النظر فيه ، فبهذا العذر نجس على تفسير ما هو ظاهر بما هو أظهر منه ، او على تفسير ما هو اظهر بما هو اعدل منه اي اقرب الى الفهم ، وألوط بالذهن ، واقرب من الامن العقل . فتقول : الموت الإرادي هو وقع الشهوات المردية ، وإخمد نيرانها المحرقة ، وتسكين سوانحها المثلثة ، ونفي نوازيها الجامحة . فهذه الحالة تفرغ النفس العاقلة لاقتناء كمالاتها الالهية ، وإفاضة حركاتها العدلية ، وإيراز سكناتها الكمالية ، فاما إذا كانت الشهوات واقدة ، واللذات مطلوبة ، والعادات غالبية ، فان النفس العاقلة إما ان تكون ذليلة في مكانها ، او مهزومة عن اوطانها ، او في حرب دائرة الرحي ، مخوفة العاقبة والمنتهى ، واما الموت الطبيعي فهو غير مشكوك « فيه » لأنه

الخطاب فيه ، وتألف القول عليه ، وسارت العبارة الصريحة والاشارة الكلية نحوه . قال زيد « > بن رفاعه < » لتلميذه : لا تخف موتَ البدن ، ولكن يجب عليك أن تخافَ موتَ النفس . فقال تلميذه : لم قلت : خافوا موتَ النفس ، والنفس الناطقة لا تموت عندك . فقال : اذا انتقلت الناطقة من حدّ النطق الى حدّ البهيمية وإن كان جوهرها لا يبطل فإنها قد ماتت من العيش العقلي . قال ابو سليمان : صدقَ هذا السيد لان النفس كما تستتير بالمعارف الصحيحة والعقائد اليقينية ، والحركات المعتدلة ، والافعال الواجبة . كذلك تصدأ وتُظلم وتثوى بالجملالات الراكدة والآراء الفاسدة ، والحركات المختلطة ، والاعمال الشنيئة ، والحالتان في طرفين متباعدين وليس الصدي كالحلجو ، ولا الطالع كالفارب ، ولا الوجه كالثقا ، ولا العالي كالسافل ، الامور موزونة ، والمثال واضح ، والقياس صدوق ، والاعتبار حق ، والتقصير وبال ، والمهيناء سَفَه ، والاحتياط محمود ، والمستظهر مغبوط ، والراغب الى الفاني فاني ، والراغب في البقاء باق ، ومن طلب وجد ، ومن جَبُن استنجد .

قال سويقلس : ان الذي لا يعلم أن له حياةً إلا حياةً طبيعية فقط فهو شقي ، وذلك أن هذه الحياة الطبيعية شبيهة بالظل الزائل ، والنبات السريع الجفوف ، وبقاء صاحبها على الارض قليل يسير بسيرة البهائم ، فاما الذي يعلم ان له مع ذلك حياةً نفيسة يغدوها بالنطق فانه غير مائت وهو مغبوط باق يقتدي بافعاله بالله عز وجل .

قال أفلاطون : لتكن مبادرتكم الى الخروج من الدنيا كبادرتكم

الانسان مع فضائله التي هي العقل والتمييز والمعرفة والعلم يفارق
 البهيمة والسَّبُعِيَّة في الأول بالتحقيق؛ ثم يصير مشاكلاً لهذا الثاني
 اعني في الفناء والبطلان، كأن هذه الخيرات التي مُنِحَها وُحِصَّ بها انما
 كان الغرض فيها ان يعتملها في منافع هذه الحياة الناقصة المنقصّة
 والاحوال البائدة المنتهية، لا وحق العقل الذي اذا شهد صدق، واذا
 بين حقاً، بل وقعت الميزة والخصوصية في هذا الطرف لتكون
 مستصعبة للتضاعف والتزايد والاستثمار الى الطرف الآخر ولا تضع
 ولا تضمحل بل تبقى وتثبت وتنمو وتركو لأنها لو انقضت بانقضاء
 الانسان ولم تثمر في الثاني بعد ان ازهرت في الأول ولم تخفف آنفاً
 كما وعدت سابقاً، ولم تتم بباطنها كما نقصت بظاهرها، ولم ترمز
 لغايتها كما افصحت لشاهدها لكانت الحكمة مبتورة، والقدرة
 مقصورة، والجود مشوباً، والكرم مروباً، والياس واقعاً، والحيلة
 غالبية، والرجاء ضائعاً، ومعاذ الله من ذلك، بل لما كان مبدأ السباع
 والبهايم مخالفاً لمبدأ الانسان بالصورة المشاهدة بالعين والصورة المدركة
 بالعقل كان الانسان مخالفاً لمتهى البهايم والسباع بالاعتبار المستفاد
 من العقل والتمييز الحاكم بالاولى والاخرى، والرأي المصنئ من
 الهوى .

قال سقراط : نحن نعيش عيشاً طبيعياً كي نعيش عيشاً عقلياً فاذا
 كان العيش الطبيعي انما نحتاج اليه للعيش العقلي فلانعطي القوة
 الطبيعية شيئاً اكثر مما تدعو اليه الحاجة والضرورة، وهذا الذي
 قاله هذا الفاضل بين، وهو غني عن التفسير وقد نضر ما تردد

وزال عنا تقسمنا ؛ وفارقنا وهننا ؛ وزال حسنا ؛ وعلا زماننا الى
 دهرنا ؛ وعطف علينا العقل بشعاعه ، وأودعنا ما هو من جواهره
 ودرره . فأما ما دمنا نرتكض في ظله الهيولي فأنا نقتد كل حظاً
 جسيم ؛ ونتجه على كل فائت متمنى ؛ فإذا اقررنا بهذا الإشكال العويص
 فقد حرم الكلام في هاتين الحياتين اللتين ليستا من باب الهيولي
 والصورة وتخطيط الطينة المهيئة الا من جهة الدلالة عليها من ناحية
 الاسم المستعار لها فذا هذا وقد سقنا كلاماً لزمنا من حيث على نظم
 منتشر ؛ وجمع منتشر ، على أننا لو أردنا شرح ذلك بنوع آخر من
 البيان لكنا نعجز عنه ؛ او نتعرض لحدوث الملل منه ؛ ونرجع الى
 ما وعدنا من اضافة لمع من كلام فلاسفة اليونان وغيرهم الى ما تقدم ؛
 فان في ذلك معونة لما مضى وتنبياً على حقيقته ، ونقياً للشبهة إن
 عرّضت فيه ؛ وان وجدنا قوة في الكلام على شيء منها وصلناها بما
 يزيدنا صقلاً عند السمع ؛ ويزيدها جمالاً عند الفهم ؛ ويكسيها ثقة
 عند النفس ان شاء الله تعالى .

**

قال او ميرس : اني لأعجب من الناس وهم يكتنهم الاقتداء
 بالله سبحانه وتعالى فيدعون ذلك الى الاقتداء بالبهائم والسباع فقال
 تلميذه : لعل هذا هو لأنهم قد رأوا انهم يموتون كما تموت البهائم .
 فقال او ميرس : فلهذا السبب يكثر تعجبي منهم من قبل انهم يحسبون
 انهم لا يسون بدنأ ميتاً ولا يحسبون ان في ذلك البدن نفساً حية غير
 مائتة وفي هذا الذي قال هذا السيد تنبيه تام ، وزجر نافع ؛ وإيضاح
 لبعض ما يمر باطرافه الشك . ويعد في احكام الحكمة ان يكون

النعمة ، تدرجاً الى هذه العاقبة . ولعمري ان من سافر الى بلد العدل والأمن والخصب مرّ في طريقه على كل مشقّة وقلّة أعوان وجذب وما هذا والله بالصعب ، ولا بالشديد مع هذا العمر القصير ، والعيش العسير ، والعوارض المؤذية ، والشدائد المعترضة ، والآفات المترددة . نسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء ان يحولنا من هذا العناء المحشو بالعناء بعد العناء الى ذلك الجوار المكنون بالقرار بتيسير وتسهيل ، ورضى قلب ، وتسليم نفس ، ورقة بال ، وفؤاد مجيد قريب بجيب .

فهذا شرح اصناف الحياة الثمانية على ما جادت القرينة؛ وساعدت العبارة عليه ؛ فاما الحياتان الباقيتان اللتان احدهما للملائكة ، والاخرى التي بها يقال لله تعالى جده حيّ فليستا من الأصناف التي يلبج الوهم في كُنْهها ؛ او يلمّ النطق بحقيقتها ، ونعوتها لم تقع الينا جملة في عرض التسليم والتعظيم ، وكم من جملة نَبأ التفصيل عنها ، وكم من تفصيل وقف عن جملة البيان ؛ ولهذا حَسَن ان نسلو عن كل فائت من تلك المعان ؛ ونتعلل بما وضح لنا في هذا المكان ؛ ولا نتكلّف ركوب البحر بلا سفينة صحيحة ؛ ولا آلة حاضرة ، ولا ملاح ماهر ؛ وذلك الجرم محروس من إشراق الوهم ؛ ومن تغلقل العقل . ومن رسوم الذوات ، ومن حدود الصفات ومن الجسارة على ما يجلّ عنه ، ويعتلي عليه ؛ نحنُ مكانيون ؛ زمانيون ؛ خياليون ؛ وهيون ؛ ظنيون ؛ متقسمون مما كان وما يكون ؛ حريون بالجهل جديرون بالتقص . وانما ندرك بعض ما ندرك اذا صفت طينتنا ؛

نعم وأما الحياة الثامنة فهي حياة العاقبة ، وهي التي تنال بعد
المفارقة التي تسمى الموت ويستفظمها الجمهور ، والاجتهاد والسعي
والكدح والدؤب والاعتاد والتجمل والتكلف والقيام والقعود
والعبادة والزهادة والتعب والمشقة والقلق والسؤال والجواب
والاستعانة كلها لهذه ، وإنما احتيج الى جميع ما سلف القول فيه من
اجلها لانها الغرض الأقصى وإليها المنتهى ، وهي بالتمثيل شخص وما
سواها ظلٌّ ، وعَيْنٌ وما عداها أثرٌ ، وبقظة وما قبلها حلمٌ ، وإنما كان
كده الفلاسفة اليونانيين والإلميين والطبيين والمتقدمين والمتأخرين
(×) بهذه الحياة الجامعة بين السرور والبقاء السرمدي في حظيرة
القدس ومراد الأُنس ، حيث لا يتعذر مطلوبٌ ، ولا يفقد محبوبٌ ،
حيث الطمأنينة والروحانية عند ربوة ذات قرار ومَعِينٌ ، وحيث لا
عبارة لنا عن كنهه لأنه بلد لا عهد لنا به ولا ألفة بيننا وبين شكله ،
وإنما شعرنا بهذا كله بتورٍ إلهي سرى إلينا فشاع فينا ووجدناه يقيناً
لا ريب فيه ، وشهدناه عياناً لا مِرْتَبَةً به ، والعيان العقلي فوق القياس
الحسي ، لأن العقل مولى والجس عَيْدٌ ، وشهادة المولى مقدمة على
شهادة العبد ، فلذلك عرّينا أنفسنا جُهْدَنَا وطاقتنا عن كل أصفر وأحمر ،
وعن كل حلو وحامض ، وعن كل لين وناعم ، وعن كل زَبْرَجٍ رائق
وفاخر فائق . وفي الجملة عن كل ما أوثق القيد ، وأوثق النفس ،
وأوقع الدين وبالغ في اجتلاب الملكة ، نعم ورفعنا قرنا، السوء من
داخل وخارج رغبةً في تلك الحياة ، وشوقاً الى هذا الملكوت ،
ووجدنا بهذه الغبطة ، وطرباً الى هذا النسيم ، وشقاً للجيب على هذه

وأما الخلد فكأنه أدخل في الامتداد الذي لا طرف له .
وأما الكون فهو من حركات الزمان وأثر الخلدان .

وأما الوجود فليس من هذا القبيل لأنه في الحقيقة في حضن الدهر
إلا أن الدهر لما كان أم الزمان استعير منه ، ونُعت بولده الذي هو
الزمان . وفي الجملة اذا تشابهت الاسماء دق الفرق بينهما ، كما أنه اذا
تباينت الاسماء شق الجمع بينهما ، والنعت انما يوضح اذا كان عليه نور
الحس ويتحقق اذا طاف به نور العقل ، وكل خفي في ساحة الحس فهو
باذ في فضاء العقل ، وكل باذ في فضاء العقل فهو خفي في ساحة الحس
ولولا هذا البون لكان الاستدلال من الشاهد على الغائب سهواً ،
والاستنباط من الغائب في الشاهد لغواً ، او لكانت الامور ظاهرة
على سير لا يختلف في تناولها وادراكها والإحاطة بها ولكن ليس
الأمر هكذا ، واذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون ، فعلى هذا لا
تشق بشهادة الشاهد في كل مكان ؛ ولا ترتب بحجة الغائب في
كل زمان ، لكن أضف ابداً الى حجة الشاهد أثراً من الغائب ،
واضف الى الغائب أثراً من الشاهد حتى يبين لك القياس ، فان العالم
متلبس أعني أن بلد الحس متاخم لبلد العقل إلا أن نور الحس وإن
كان شائعاً فهو قمري ، ونور العقل وإن كان غير شائع فهو شمسي ،
وأن دائرة هذا أعني القمر من دائرة هذا أعني الشمس فافهم فان هذه
النكتة متعلقة بالتحية ، وهذه العويصة موشحة بالرحمة .

قد بعدنا عما كنا فيه بهذا الاعتراض ، والرأي الرجوع اليه ،
قال كلام اذا وجد مسرحاً لم يقف ؛ والمخاطر اذا اصاب سحاً لم يكف .

الإنسان من الذِّكر والصيت والشهرة بأي وجه كان ولذلك قال الأول : ان الثناء هو الخلد . ولما شعر الإنسان بالبقاء جَدَّ في طلبه بكل وجه ، وشامَّ برقه بكل طَرْفٍ ؛ وحلم به في كل نَاسٍ ؛ وتناه في كل انتباه ؛ وكل أحد يتوهم نوعاً غير نوع صاحبه بقدر مزاجه ونقصه وزيادته ؛ وعقله ورأيه ؛ وبديهته ورويته وعلى هذا (وهماً^(١)) الناس . وصاحب هذا الغرض لما غفل عن البقاء الحق سَعَى في كسب الحياة التي كأنها بالذِّكر والصيت والاشتهار كالحياة المألوفة بالحس والحركة ؛ ومن هذا الضرب طلب الإنسان النسل لأنه يتخيل لبقاء النوع شبيهاً لبقائه الشخصي ولهذا يقال : نَسَلَهُ أَي نَسَلَ مِنْهُ ، وَسُلَاتُهُ أَي سُلَّ مِنْهُ ؛ وَمُصَابَتُهُ أَي مَصَّ مِنْهُ ؛ والفرق بين الحياة والبقاء ؛ والعيش والدوام ، والثبات والخلد ؛ والكون والوجود مشهور واضح . فان تركنا ذكره ميلاً الى تخفيف الرسالة جاز ؛ وان هَشَّسْنَا للإشارة إليه ساغ ؛ وتقول في ذلك بعد هذا الشرح عليه ما يتيسر وان كان غير آتٍ على الغاية . اما البقاء فهو أعم من الحياة لأننا نقول في الحي باقي ، وفي غير الحي ايضاً نقول : باقي ؛ والحياة أُدْخِلَ في الحس لأنها أُعْلِقَ بالحركة ؛ والباقي قد يكون بحركة وغير حركة ؛ فاما العيش فانه اشد لطافةً بمادة الحياة ؛ وكذلك يقال : خرج فلان في طلب المعاش . فاما الحياة فقد كانت قبل هذا الخروج ؛ ولذلك يقال في الله تعالى حي ولا يقال عايش .

وأما الثبات فالإشارة فيه الى الرسوخ ، والامتداد منه عارض .
وأما الدوام فالامتداد فيه أَيْبُنُ إِلَّا أَنَّهُ فِي الْحُسُوسِ أُحْرَى .

(١) كذا في الأصل .

وصفيت سريرته من الكندر ، وبرّ سعيه في كلّ ما حلا وأمر ، وإنما أفرزنا الاخلاق من الديانة والسكينة والعمل الصالح لأن الخلق تابع للخلق بالمضارعة اللفظية ، وهو ينقسم بين ما يزول بالرياضة كلّ الزوال ، او يقلّ بعض الإقلال ، وبين ما يكون صورة للنفس لا يطمع في البراءة منه ، والطهارة عنه ، وقد صنّف الحكماء الأولون والآخرين كتباً في الأخلاق وذكروا أعيانها بأسائها وصفاتها ، وحدودها ورسومها ، ومجملها ومفصلها ، ودلّوا على الحسن والقبيح منها ، ودعوا الى التحليّ باحسنها ، والتعريّ من أسسجها ، فضربوا لها الامثال ، وسحبوا عليها ذيول المقال ، فلذلك كفت الإشارة في الجملة اليها دون التفصيل الدال على خلق خلق منها ، ولو ميّزنا الاخلاق بالشرح في هذا المكان للزم ايضاً ان نشرح الدين والعمل وجميع ما سلف اللفظ به وأتى الذكر عليه .

واما الحياة السادسة فهي ان نستجمع من جملة الحيوات المتقدمة لأننا كما رسمنا كل واحدة منها باللفظ الوجيز ، والعبارة الخاصة دللنا في هذا المكان على صورة أخرى تحدث لها بالتناظم والتلازم والاجتماع والتأليف لم تكن من قبل لأن الاشياء المفردة ، صورها مخالفة للاشياء المتضامة ، وكذلك الاشياء المتباينة ليست كالأشياء المتلازمة وهذا عيان وهو غني عن البرهان ، فمن فاز بهذه الحياة علا شأنه ، وشرف مكانه ، وبلغ الى قفوة النجاة .

وأما الحياة السابعة فهي حياة الظن والتوهم أعني ما يغلب على

مرجبة على تركيباتهم؛ وجسميتهم ملوكة بروحانيتهم، وكثافتهم مغلوقة بلطاقاتهم. فعلى هذا إن قيل: إن العالم آجياً من الخامل، أي أكثر حياةً في هذه الحياة التي فرنا لم يكن منكراً ولا بعيداً.

**

وأما الحياة الثالثة فهي حياة العمل الصالح بالرفع والوضع والأخذ والعطاء والعشرة والصدقة والوداعة والرعاية وحسن العهد وصدق الوعد، وهذه الحياة إذا انضمت إلى الحياتين الأولتين كملت الإنسان، وزادت في قيمته، وعلت من درجته، وأفادته شرفاً أبدياً، وعزاً سزمدياً، وألبسته جلاب البقاء، وسلكته إلى كف السعادة، وخلطته بزمرة الملائكة.

**

وأما الحياة الرابعة فهي حياة الديانة والسكينة، وبها ينال صاحبها خير العاجلة والآجلة، لأن سربال الدين صافٍ، وقُلتُه عليه، وُعُشاهُ مأمولة، وسريرته ظاهرة، وعلايته مرضية، فبالدين يكمل الناقص، ويزداد الراجح، وينجو المشفي، ويبرأ العليل، ويرشد الغوي، ويستبصر العمي، ويهتدي الضال، ويستقيم المعوج، ويُدرك الفائت، ويستبان الغيب. وتمجيد الدين طويل لا غاية له فيوقف عندها؛ ولا حد له فينتهي إليه فلذلك نبسط عُذرنا في الإمساك عنه بعد الدلالة على نصه.

**

فأما الحياة الخامسة فهي حياة الاخلاق التي من هذبها، ومن تهذب بها، ونفى خبيثها، وتحلى بطيبها، هنا عيشه، وعيش من يعايشه،

ويقبل بالطبع الأول هذه الحالات فلماذا لا يقال : هذا الحي آخياً من هذا الحي وقد يُقال : زيد آخياً من عمرو أي انه اكثر حياء منه . ولعله يقال ايضاً : هذا الحيوان آخياً من هذا الحيوان ، أي اطول مدة في الحياة ، فأما في نفس الحياة فهي في الجنس والنوع والشخص واحد فقد بان أن الصنف الاول من اصناف الحياة قد اشترك فيه ، وهذا الاشتراك وقع بالحكمة كالأساس لباقيها ، وكالتغرس لكل ما يدخل في حوزتها .

واما الحياة الثانية فهي حياة العلم والمعرفة والفهم والدراية والحفظ والروية والحكمة^(١) والبحث والاستنباط والمسألة والجواب وهذه الحياة تُستفاد بالتأييد الإلهي ، والاختيار البشري ، مع النية الحسنة ، والسعي الدائم ، والمحبة النفسية ، واللطافة الروحية ، والريّة المزاجية . فأما الحياة الاولى فهي مع الجليّة والفطرة ، وهي صورة الطينة ولذلك وقع فيها الاشتراك من الجميع وهذه الحياة هي الهادية لصاحبها الى نيل الكمال وبلوغ الآمال ، والتفاضل الواقع في هذه بحسب الحظ والاطلاع والسلوك والزّماع^(٢) فإن عرّضَ النقص في سلوك هذه الحياة فإن صاحبها يصير شبيهاً بضرّوب الحيوان التي وصفناها من قبل . وإن كان ارفع منها في الجواهر ، والسِّنخ ، والعنصر ، والشّكل ، والنفس وإن استمر صاحب هذه الحياة على اخذ الفوائد المُجدية ، واقتباس المعارف المحققة صار شبيهاً بالملائكة الذين بسائطهم

(١) في الماش : حياة حسن التمييز للقوة النظرية .

(٢) الزّماع : المضاء في الأمر والعزم عليه

العلم به إلا في الجملة ، ويعتاص المراد منه إلا مع التسليم ، فالصنف الأول يقال له حياة الحسّ والحركة . والصنف الثاني يقال له : حياة العلم والبصيرة . والصنف الثالث يقال : حياة العمل والكدح . والصنف الرابع يقال له : حياة الخلق والسجّية . والصنف الخامس يقال له : حياة التدبّين والسكينة . والصنف السادس يقال له : حياة الكمال الأول . والصنف السابع يقال له : حياة الظن والتوهم ويقال له أيضاً : حياة الذّكر . والصنف الثامن يقال له : حياة الكمال الثاني وهي حبّ العاقبة .

فهذه ثمانية اصناف ، ويتدرج فيها الواحد بعد الواحد من البشر بحسب السهام العلوية والمكاسب السفلية والتأهيل الالهي بالمواهب السابقة ، والتكامل البشري والمساعي السابقة . والصنفان الآخران احدهما حياة الملائكة والآخر ما يقال له : ان الله عزّ وجلّ حيّ ، وهاتان الحياتان نقتنع في أمريهما بالكتابة عنها . لاشكال الكثرة فيها ولإضرار العقل عن تحديدهما وحرّج الصدر عن توهمها وتثليلها فيك فنقول :

اما الحياة الأولى فهي حياة الانسان التي بها يحسّ ويتحرّك ويلذّ وينعم ويشتهي ويألم وهذه مشتركة أعني أنّ ضروب الحيوان من فرس وحمار وخنزير وقرود وغير ذلك لها هذه الحياة التي تشتمل على الحسّ والحركة والقوم الى الغذاء ، والحاجة إلى البقاء ، وبها يتعلق الى تحلل المنحل منها ، وبها يتشوق الى استجلاب امثاله إليها ، ولا تفاوت في تلك الحياة بين هذه الضروب بل كلّها تجتمع في الصفات ،



يصدّ، ولا مانع يمنع إلا أن يأذن الله بفرحة يقضيها، ونشأة أخرى يُعيدها؛ ونظرة يجبرُّ بها كسر الزمان، وجذم أصله وفصله الحدّثان، ومن دون ذلك ما يتزحزح عن هذه البقعة الغاصة بأنواع الأسي والحُرقة. نسأل الله العظيم أن يقضي ذلك مرفوعاً بغفرانه قبل أن يتمنى بالقلب واللسان فالأول يقول :

فالموت خيرٌ للفتى فليهلكن وبه بقيه
من ان يرى تهديه ولدان المقامة بالعشيه
فانه ولي ذلك والقادر عليه .

نعم أبقاك الله وأتمّ نعمته عليك ، ومع الذي قدمت وأخرت ، وصعدت وصوبت ، فإنني لم أر من حقّ هذا الصديق الكريم ان اخالفه عامداً ، وانحرف عن مراده مُعانداً ، بل رأيت ان اتقلد الكلام في ذلك بالغاً وقاصراً ، ومنتبهاً ومتوسطاً لأنجو من عتبه ، وأفوز بمرضاته ، وليكون وجهي في طاعته أغرّ واضحاً ، وصوابي عنده مقبولاً ، وخطايي لديه مُحتَملاً .

وأعودُ فأقول في شرح أصناف الحياة بمبلغ العلم الذي عندي ، فاذا فرغتُ منه اضفتُ الى جملته فقراً شريفة ، بعبارات مألوفة ، على قدر الرسالة فان تلك اشبه للحال ، واجلب للفائدة ، وأحمم للمادة التكلّف ، وابلغ الى الغرض المنحو ، وآتى على المراد المقصود ان شاء الله تعالى .

اصناف الحياة عشرة : ثمانية مُتَمَّتْ بها البشر على التفاوت الواقع بين الحيّ والحيّ كما سنبتين من بعد ، واثنان مرتقيان الى ما يشكل

نشر الحكمة ثوابٌ روحاني ، وذكرٌ دهرى ، وصيتٌ باقٌ ، وبهجةٌ موموقةٌ ؛ ولو لم يكن فيه الا التلذذ به ، واستنتاج بابٍ بعد بابٍ يايه لكان يجب ان لا يكسل عنه ، ولا يجنح الى التفريط ، والتقاعد دونه . وهذا الذي قاله هذا السيد ظاهر الصواب ، ناصع الدليل ؛ موجود البرهان غير مشكوك فيه ، ولا مرتاب منه . ولكن اين البال الرخي ؛ والفوآد الذكي ؛ واللسان الحليف ؛ والصديق المساعد ؛ والمستمع الواعي ؛ والطالب الراغب ؛ وأتى لي الامان من الخطأ والسلامة على المنحنى .

هذا وقد قال سقراط الآلهي : افرح بما لم تنطق به من الخطأ اكثر من فرحك بما لم تسكت عنه من الصواب ، وهذا كلام نفيس يبحث على معرفة مواقع النطق والصمت ، وهذه المعرفة نتاج للفكر الصحيح ، آتية بالحق ، جلوبة للرشد ، هيهات ، غامت سماء العلم وأظلم جو البيان ، وانكسر فقار الدين ، وتحطم عمود الشباب وقل نصير الأدب ، وتقوض بناء الخير ، ويلى ثوب المروءة ، وغارت عين الحياة ، وعقمت أم الوفاء . فلا جرم لا باب للعرف الا وهو مسدود ، ولا جرف للعقل الا وهو منهار ، ولا جانب للقيض الا وهو منشل ، ولا ثغر للحكمة الا وهو متباح ، فالمصيبة عامة ، وإن كان العزاء خاصاً ، والبلاء شامل ، وان كان المكترث به قليلاً ، والعجب حاضر ، وإن كان المتعجب غائباً ، والعليل مستغيث ، وإن كان الطبيب مققوداً .

وأقف عن هذا الحديث فانه قد قيل مسلسلاً ليس بين يديه حاجز

أبصر ما دونه فتوقَّاه ، وما فوقه فتلقَّاه ، وما عن يمينه فاختره ، وما عن شماله فاحترز منه ، وما أمامه فانتظره ، وما وراءه فاحتقره ، وحلَّنا بشعار لا نتحدث به إلا عنك ، ولا ندعو به إلا إليك ، ولا نُثني به إلا عليك ، ولا نتهالك إلا من أجلك ، ولا نخضع ولا نضرع إلا لوجهك ، يا ذا الجلال والإكرام ، ويا مصرف الأيام بين النَّقض والإبرام .

جرت أدام الله رَوْح قلبك ، ويرد فوآدك ، مذاكرةً في البيان عن أصناف الحياة التي هي محبوبةٌ كلِّ نفس ، ومطلوبةٌ كلِّ ذي حسٍّ ، وكان الكلام فيها يقسو مرةً ويلين أخرى ، ويحمد طوراً ، ويتقد طوراً ، ولا يأتلف اثتلافاً ، له فنون ترسم بالعلم ، وتبسط باللفظ ، وذلك لكلول الحدة ، وعلو السن ، ونضوب ماء الوجه ، وانفصاح متن الحال ، وببند قوى الطبيعة ، وتهافت قوة الفطرة ، وخلوقة الأدمة ؛ والبشرة ، وعوارض آفات القرميحة ؛ وتباعد اقطار العبارة عن الحقائق المحدودة ، ثم اني نعمت بشيء منها على (×) في الحديث السانح المهود عند بعض الرؤساء ، ممن آتاه الله عبرةً في أمره ، وصحة استبانة في شأنه ، فعرف ما عليه وله ، وقصر زمانه على اختيار النافع عاجلاً ، واجتناب الضار آجلاً ، هذا مع اشغاله المتكاثفة ، ونظره المتوزع ، وفكره المتعب أخذ الله بيده وأعانه على ما يحمل من أمره ، فلما فهم أعجب ، ولما أعجب حض على تأليفه في كتاب ، وتلطَّف في ذلك بأحسن قول ، ووعد عليه أجزل ثواب ، وقيل^(١) الرأي في النكول عنه ، والرضي بالجواز عليه . وقال : في

(١) فيلّ الرأي : ضمّنه .

رسالة الحياة

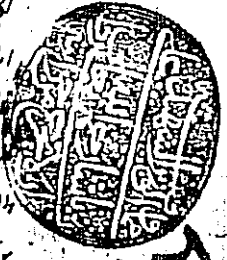
للأبي حيان التوحيري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ، رَبِّ تَتِمَّ بِالْحَسَنِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ، اللهم اجعل فكرنا في ملكوت سمائك وارضك وما بينها ، عائداً علينا بمعرفتك ، وبجنا عن اسرار حكمتك ، محرراً لنا الى خالص توحيدك ، وتصفحنا لظاهر علمك وباطنه ، مفضياً بنا الى الثقة بك ، واستيحاشنا عن كل ما يُبعدنا عنك ، باباً مفتوحاً للأنس بذكرك ، وبراءتنا من عبادك الجاهلين بك ، الضالين عنك ، موصولة بطاعتك ومرضاتك ، ومهما أثبت في أمرنا فاخصصنا بتأييدك ، واعممنا بتسديدك (وأمتع) قلوبنا بالرضا عنك ، وأهزج ارواحنا بالشوق اليك ، واشحذ ألسنتنا بالدعاء الى عبادتك ؛ وطهر افئدتنا من أدناس الشك والريب في طلب القربة عندك ، وأرنا الحق في معرضه البهي المونق حتى نتخله موقنين ، وبين لنا الباطل في منظره الزري حتى نولي عنه معرضين ، وفي الجملة والتفصيل كن لنا ناصراً ، ومعيناً حاضراً ، وإلينا ناظراً ، وهيناً للحد من خطرات الحيرة ، ونظرات الحسرة ، وأملاً قلوبنا بالنور الذي من خص به

رِسَالَةُ الْحَيَاةِ

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله العلق والذات المبرورة
 في كل وقت ما كنت يا محمد
 من استلامك كسر الكون
 فالكسب والذات المبرورة
 كلك يا محمد ما كنت
 هو بلين بك المبرور
 انبت يا ارميا حصصا يا محمد
 فلو بنا يا ارميا فكت
 سبنا بلذاتنا الى جنة
 والرب غفور الرحيم
 ستمين دهن ان الابل
 بجملة والتفصيل
 من فطرت الهنود
 به العارضة فوفى
 كفضة



111
 111

الحمد لله العلق والذات المبرورة
 في كل وقت ما كنت يا محمد
 من استلامك كسر الكون
 فالكسب والذات المبرورة
 كلك يا محمد ما كنت
 هو بلين بك المبرور
 انبت يا ارميا حصصا يا محمد
 فلو بنا يا ارميا فكت
 سبنا بلذاتنا الى جنة
 والرب غفور الرحيم
 ستمين دهن ان الابل
 بجملة والتفصيل
 من فطرت الهنود
 به العارضة فوفى
 كفضة

الحمد لله العلق والذات المبرورة
 في كل وقت ما كنت يا محمد
 من استلامك كسر الكون
 فالكسب والذات المبرورة
 كلك يا محمد ما كنت
 هو بلين بك المبرور
 انبت يا ارميا حصصا يا محمد
 فلو بنا يا ارميا فكت
 سبنا بلذاتنا الى جنة
 والرب غفور الرحيم
 ستمين دهن ان الابل
 بجملة والتفصيل
 من فطرت الهنود
 به العارضة فوفى
 كفضة

نموذج من رسالة الحياة - مخطوطة مكتبة شهيد علي في استانبول رقم 11186 .

تمت الرسالة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين
وصحبه الاكرمين وسلامه على الفقير الوهاب الغني
ابراهيم بن الحسن البواب البغدادي في اواخر
شهر رمضان المعظم سنة ثمان وعشرين وسبعماية
رب اختم بالخير

وقال عبيد الله بن الحسن العنبري : ما قرأت كتاباً بليغاً إلا
واعثب فوآدي سروراً ، ولا رأيت خطأ حسناً الا وامتلأت عيني
قروراً .

ونظر المتوكل الى خط احمد بن الخطيب فرآه رديئاً فقال : ما
اقدر الله ما يشاء : لقد جمع هذا الرجل فرق الخزي في جلده : خبث
الطبع ، وسفه اللسان ، وفساد العقيدة ، وسوء المعاملة ، وقبح الوجه ،
ورداة الخط ، اني اظن ان جليسه معه في بلوى ومخوف عليه العدوى .

ورأيتُ أبا الوفاء المهندس يقول لابن سَعْدَان : والله أيها الوزير
ان خطك في الغاية ، وان بلاغتك في النهاية ، فما الذي يدعو الى
الاستعانة بالصابي ابي اسحق في مكاتبة ابن عبّاد ؟ فقال : ان ابن عبّاد
كثير التبع للغيب ، شديد الشهامة بالعائر ، وأنا اكره ان يرميني
فيصمي ولا يشوي ، ولأن احصن عقلي وعرضي بترك احتمال خطي
ولفظي أحب اليّ من أن أصبر ملسوعاً بآبرته ، مكسوعاً بحضرته
وبعده ، ولأن يقوم غيري مقامي فأكون حريها مودعاً ، اسلم من
الـ (. . .) ام اعرى وابقى مسفهاً مروغاً .

قال الشيخ ابو حيان : هذا ما انتهى القول في الخط وصفاته والقلم
وحالاته وان زدنا على ذلك ثقل ومل . وأرجو ان تعيره من رضاك
(ما) يكون لي سبباً قوياً في المكانة من قبلك والقبول في نفسك
والسلام .

وقال ابن ثوابة : الشكل للكتاب كالشكل للدواب .
 وقال سهل بن هرون : سوء الخط زمانة الأديب ؛ وقبح العبارة
 وضممة على اللبيب .

ونظر الحسن بن وهب الى خط كاتب فقال : هذا متنزه اللحظ
 الغنج ، ومُجْتَنَى اللفظ البهيج .

وقال عبيد الله بن أبي رافع : كنت أكتب لعلي بن أبي طالب
 كرم الله تعالى وجهه فقال لي : يا عبيد الله ألق دواتك ، وأطل سن
 قلمك ، وفرج بين سطورك ، وقرمط حروفك ، والزم الاستواء .

وقال ابو سليم : كنت أكتب المصاحف فرّبي علي بن أبي طالب
 رضي الله عنه فقال : اجلل قلمك ، فقصمت منه قصمة ثم كتبت فقال :
 نعم هكذا ، نوره كما نوره الله .

وقال ابن سيرين : كان يكره ان يكتب القرآن مشقاً لأن في
 ذلك تعجرفاً وخرقاً .

وقرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه من خط كاتب لأبي موسى
 الأشعري حناً فكتب اليه : قد أرسلت لك سوطاً وقال بل في حقه
 اليك ، فكتب له الله محذوفاً ، فكتب اليه انا انت اضرب كاتبه
 سوطاً .

وقال ابراهيم () : من وهب له العقل في نفسه ، والبلاغة في
 لسانه ، والخط في يده ، والسمت في هيأته ، والحلاوة في شائله ، فقد
 نظمت له المحاسن نظماً ، ونثرت عليه الفضائل نثراً ، وبقي عليه الشكر
 وأتى له ذلك .

وقال ابن ثوبان: اعجام الكتاب يمنع من استعجابه.

وقال علي بن عيسى الوزير على ما حدثنا به ابنه عيسى: الخطوط المعجمة كالبرود المعامة.

ورفع رجل الى عبد الله بن طاهر قصة قد اكثر تراها فوقع فيها: ان ضمن لنا من الصابون ما نغسل به ثيابنا من تراب قصته قضينا حاجته.

وقال ابو ايوب المورياني: حلوا عواطل العلم بالتقييد؛ وحصنوها من شبه التحريف.

وقال ابراهيم بن العباس: القلم ينطق عن الساكت؛ ويخبر عن الباهت؛ ويترجم عن القلوب؛ ويطلع على الغيوب؛ ويشافه على بعد الدار؛ وتناهى المزار؛ لا تنقطع اخباره؛ ولا تدرس آثاره؛ ناطق، ساكت، مقيم، مسافر، شاهد، غائب، نا، حاضر، ان استهض بادر، وان وعى أحضر، كتوم السر، مأمون الشر.

وقال محمد بن عبد الملك الوزير: الكتاب المعجم هو العربي، وغير المعجم هو النبطي.

وقال سعيد بن حميد: من سلك طريقاً بلا اعلام ضل، ومن قرأ خطأ بلا اعجام زل.

وقال عبد الحميد: الأرض المساء وحشة؛ والروضة الزهراء بهجة، فاذا نورت فقد انتهى حسنها، وكذلك الخط بلا نقط ولا اعجام كالأرض المساء والمنقوط المعجم كالروضة المنورة.

الانامل وارسال المدّة بقدر اشباع الحروف ، والتحرّز عند افراغها من التظليل ، وترك الشكل على الخطأ والإعجام على التصحيف ، وتسوية الرسم ، والعلم بالفصل وإصابة المقطع .

وقال سعيد بن حميد الكاتب: من أدب الكاتب ان يأخذ القلم في اصلح اجزائه وأبعد ما يمكن من موضع المداد فيه؛ ويعطيه من ارض القرطاس خطه؛ ولا يكتب بالطرف الناقص من سنه؛ ويضعه على عيار قسطه؛ ويصوره باحسن مقاديره حتى لا يقع التمني لما دونه؛ ولا يخطر بالبال شأو ما فوقه، ويعدله في شطره؛ ويشبهه مما يأتي من شكله؛ ويقرن الحرف بالحرف على قياس ما مضى من شرطه في تقريب مساحته؛ وتبعد مسافته؛ ولا يقطع الكلمة بحرف يفرد في غير سطره ويسوي اضلاع خطوط كتابه؛ ولا يجليّه بما ليس من زيّه؛ ولا يمنعه ما هو له بحقه ، فتختلف حليته وتفسد قسمته .

وقال سلم الحرّاني : عطّروا دفاتر آدابكم بسواد الخبر .

ونظر العتّابي الى وراق يخط فلم يرتض خطه فقال له : اغتفر رداة خطك بسواد حبرك ، فان شدة القبح اولى بشدة السواد .

وقال المأمون : كواكب الحكم في ظلم المداد .

وقال المنصور : ان هذه الحكم تند ، فاجعلوا الكتب لها نجمة ، والاعلام عليها دعاة .

وقال ابن التوّام : شكلوا قرائن الآداب لا تنفر عن الصواب .

ورفع رجل قصة الى عبد الله بن طاهر فوقع على ظهرها : ما احسن ما كتب لولا انه اكثر شونيزه .

وقال ملك يونان : امر الدنيا تحت شيئين ، احدهما تحت الآخر
السيف والقلم ؛ والسيف تحت القلم .
وقال الاسكندر : لولا القلم ما استقامت المملكة ؛ وكل شي
تحت العقل واللسان لأنها الحاكمان على كل شي . ؛ والقلم يُريكها
شككين ، ويُشهد كهما صورتين .
وزعم المنجمون ان القلم نفاع في حساب الجمل .
وقال يحيى بن خالد : الخط صورة ؛ فروحها البيان ؛ ويدها
السرعة ؛ وقدمها التسوية ؛ وجارحتها معرفة الوصل .
وقيل لأعرابي : كيف ترى ابراهيم بن العباس في كتابته ؟
قال : يشجج اللؤلؤ المنشور منطقه في الخط ؛ وينظم الدر بالاقلام في
الكتب .

وقال ابراهيم بن العباس لغلام بين يديه : ليكن قلمك صلباً بين
الدقة والغلظ ؛ ولا تبرم عند عقدة فان فيه تعقيد الامور ؛ ولا
تكتب بقلم ملتو ، ولا ذي شق غير مستو ؛ فان اعوزك الفارسي
والبجري واضطرت الى الاقلام النبطية ؛ فاختر منها ما يضرب الى
السمة ؛ واجعل سكينك احد من موسى ؛ ولا تبر به غير القلم ؛
وتعهذه بالاصلاح ؛ وليكن مقطك اصلب الخشب لتخرج القطعة
مستوية ؛ وأبر قلمك الى الاستواء لاشباع الحروف ؛ واذا اجلت
فالى التحريف واجود الخط ايئه ؛ واجود القراءة آيينها .

وكان الحسن بن وهب يقول : يحتاج الكاتب الى خلال ، منها :
تجويد بري القلم واطالة جلته ، وتحريف قطته وحسن الثاني لامتطاء .

ورفع معبد بن فلان رقعة الى عبد الله بن طاهر بخط قبيح فوقع فيها : اردنا قبول عذرِكَ فأقطَعنا دونه ما قابلنا من قبح خطِكَ ؛ ولو كنت صادقاً في اعتذارِكَ لساعدتكَ حركة يدِكَ ؛ أو ما علمت ان حسن الخط يناضل عن صاحبه ، ويوضح الحجّة ، ويمكّنه من درك البغيّة .

وتخاير غلامان في خطهما الى سهل بن هرون فقال لاحدهما : أما انت فخطك تبر مسبوك ؛ وقال للآخر : أما انت فخطك وشي محوك ؛ تكافأتما الى نهاية وتوافيتما على غاية .

وقال اقليدس : الخط هندسة روحانية ظهرت بآلة جسدية .

وقال اوميرس : الخط وشي أظهره العقل بواسطة الحس في القلم ؛ فلما قابل النفس عشقته بالعنصر الأول .

وقال أفلاطون : القلم عُقال العقول ؛ والخط بسط الحس والمدرك ؛ به مراد النفس .

وقال مودوطيس : القلم قيم الحكمة والخط مخدوم القلم ؛ والمعنى جود العقل والبلاغة زينة الجملة .

وقال جالينوس : القلم طبيب الخط ؛ والخط مدبّر النفس ؛ والمعنى عين الصحة .

وقال بليناس : القلم الطلسم الأكبر ؛ والخط نتيجه .

وقال ارسطاطاليس : القلم العلة الفاعلة ؛ والمداد العلة العنصرية ؛ والخط العلة الصورية ؛ والبلاغة العلة التامية .

وقال اعرابي ونظر الى احمد بن أبي خالد وهو يكتب : الدواة منهل ، والقلم وارد ، والكتاب عَطَن .

وقال المأمون : الخط روضة العلم ؛ وقلب الفهم ؛ وفن الحكمة ؛ وديباجة البيان .

وقال ابراهيم بن جبلة : مرّ بي عبد الحميد الكاتب وأنا اخط خطاً رديئاً فقال : أتحب أن يهود خطك ؟ قلت : نعم . قال : قلّمك اطل جِلْفَتَه ، وأعد قطته . ففعلت فجاد خطي .

ونظر جعفر بن يحيى الى خط حسن فقال : لم أرَ باكياً احسن تبسماً من القلم .

ونظر المأمون الى موآمرة بخط حسن فقال : لله درّ القلم كيف يحوك وشي المملكة ؛ ويطرّز اطراف الدولة ، ويقيم اعلام الخلافة . ودخل كاتب لعمر بن العاص على عمر فقال له : ألت ابن القين بمكة ؟ قال : بلى . قال له عمر : لا يلبث القلم ان يبلغ بصاحبه .

وكان الرشيد معجباً بخط اسماعيل بن صبيح فقال لأعرابي : صف لي اسماعيل في كتابته فقال : ما رأيت أطيش من قلمه ، ولا اثبت من حكمه . فقال : أحسنت يا اعرابي وأمر له بال .

وقال الفضل بن يحيى : رداة الخط احدى الفدامتين ؛ كما قالوا : حسن الخط احدى البلاغتين .

ونظر عبدالله بن طاهر الى خط كاتب فلم يرضه قال : تحوا هذا عن مرتبة الديوان فانه عليل الخط ولا يؤمن ان يُعدي غيره .

وقال ابن المقفع : القلم يريد العلم يجب بالخير ؟ ويجلي مستور
النظر ؟ ويشخذ كليل الفكر ؟ ويجتني من مثقه ثمرة الغير والعبير .
وقال ابو ذؤلف العجلي : القلم صائغ الكلام ؛ يفرغ ما يجمعه
القلب ويصوغ ما يسبكه اللب .

وقال هشام بن الحكم : الخط حلى تصوغه اليد من تبر العقل ،
وقصب يحوكه القلم بسلك الخندق .

وقال فيلسوف يونان : بنور الخط تبصر الحكمة ؛ ويرفق القلم
تصور السياسة .

وقال ثمامة : ما اثرته الاقلام لم تطمع في دروسه الأيام .

وقال هشام بن عبد الملك : الخط صورة ضئيلة لكن لها معان
جليلة ؛ وشبح حقير لكن له شأن كبير .

وقال صاحب الطاق : رب خط جاف عن العيون قد ملاً اقطار
الظنون .

وقال هاشم بن سالم : صورة المداد في الابصار سوداء ؛ ولكنها
في البصائر بيضاء .

وقال بشر بن المعتمر : القلب معدن ؛ والعقل جوهر ؛ واللسان
مستنبط ؛ والقلم صائغ ؛ والخط صيغة .

وقال سهل بن هرون : القلم انف الضمير اذا رَعَفَ^(١) اعلن
اسراره ؛ وابان آثاره وأشاع أخباره .

(١) رَعَفَ : خرج من انفه الدم

الغابرين ، وأما اللسان للشاهد لك ، والقلم للغائب عنك ، وللماضي والغابر بعدك ، فصار نفعه اعم ، والدواوين اليه افقر والملك المقيم بواسطة بلاده لا يدرك مصالح اطرافه وسد ثغوره وتقويم مملكته الا بالكتاب ، ولولا الكتاب لما استقر التدبير ولا استقامت الامور .

وقال اسماعيل بن صبيح الثقفي : عقول الرجال تحت اسنان اقلامها .

وقال علي بن عبيدة : القلم أصم ولكنه يسمع النجوى ، وأبكم ولكنه يفصح عن الفجوى ، وهو أعمى من باقل ، ولكنه افصح وأبلغ من سحبان وائل يترجم عن الشاهد ويخبر عن الغائب .

وقال احمد بن يوسف كاتب المأمون : ما عبرات الغواني في خدودهن بأحسن من عبرات الاقلام في بطون الكتب .

وقال جعفر بن يحيى : الخط سمط الحكمة ؛ به تفصل شذورها ، وينظم منشورها ، ويؤلف بددها ، ويكتنف مددها .

وقال النمري : الاقلام مطايا الفطن ، وبرد القرائح ، وطلائع الالباب .

وقال جبل بن يزيد : القلم لسان البصير يناجيه بما استتر من الاسماع ؛ ويناغيه بما استثار من الطباع ؛ ويجدثه بما حدث وان كان في البقاع .

وقال عبد الحميد بن يحيى كاتب مروان : القلم شجر ثمرته اللفظ والفكر ؛ بحر لؤلؤه الحكمة والبلاغة ؛ منهل فيه ريّ العقول الظامئة ؛ والخط حديقة زهرتها الفوائد البالغة .

قال بعض السلف : الخط الحسن يزيد الحق وضوحاً .
وقال قتادة في قوله جل ثناءه : « يزيد في الخلق ما يشاء » قال :
الخط الحسن .

وروى عن وهب قال : إن رجلاً كتب بسم الله الرحمن الرحيم
فأحسن تخطيطه وتخطيطه فغفر الله له .

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : شرّ القراءة الهذّرة^(١) ،
وشر الكتابة المشق^(٢) .

وقال عمر : احسن الخط آيينه ؛ وأبين الخط احسنه .

وقال عباس : الخط لسان اليد ، والبلاغة لسان العقل ، والعقل
لسان المحاسن ، والمحاسن كمال الانسان .

وقال الحكيم الاول : القلم احد اللسانين كما قيل : قلة العيال
احد اليسارين .

وقيل لنصر بن سيار : فلان لا يخط . قال : تلك الزمانة^(٣) الخفية .

وقال ابن الزيات الوزير : بالقلم ترفّ بنات العقول الى خدود
الكتب .

وقال ابن التوأم : خط القلم يقرأ بكل مكان وفي كل زمان ،
ويترجم بكل لسان ، ولفظ اللسان لا يجاوز الآذان ولا يعم الناس
بالبیان ، ولولا الكتاب لاختلفت اخبار الماضين ، وانقطعت انباء

(١) الهذرة : سرعة الكلام والقراءة .

(٢) المشق : في الكتابة مدّ حروفها .

(٣) الزمانة : العامة .

لابراهيم بن المرزبان السلار يقول : اصلح الخطوط وأجمعها لأكثر الشروط ما عليه اصحابنا بالعراق فقلت : ما تقول في خط ابن مُثَلَّة ؟ قال : ذاك نبيّ فيه أفرغ الخط في يده كما أوحى الى النحل في تسديس بيوته .

وقلت لأبي الجمل^(١) وكتب لثاشنيكبير نصر الدولة : بأي شيء تفرق بين خط اهل العراق ؟ قال بما لا يخفى على ذي حسّ ؛ ولا يحتاج فيه الى شك وحدث ؛ خط اصحابنا سفر ناضر ؛ وخط اهل الجبل كمد ؛ جاف ؛ عليه نبوّ . واذا اتفق فيه قويم كان كالخطأ في طي الصواب ثم لا يكون ذلك رونق لتأهب الحروف الباقية ؛ وكل شيء مستغرق في اشياء فلا بهجة له .

وسمعت ابو تمام الزينبي^(٢) وكان حسن الخط ؛ بديع البلاغة يقول : وقيل قبل له : أنى لك هذا الخط وهذه البلاغة ؟ قال : أما الخط فاني ثقّلت فيه ابن مُثَلَّة ابا علي وان كنت بعيداً من شأوه ؛ غير شاق لغباره . وأما البلاغة فالعرق الهاشمي انجب والافتداء بيني ثوابة أفيد .

وان ذهبتُ أحكي جميع ما وعيتُ من سادة هذا الشأن ؛ وكبراء هذه الصناعة طال وكثُر ؛ وأروى لك في هذا الجزء فقراً للحكام والعلماء تتصل بوصف الخط ؛ وتفيد دربة لطالبه حتى تصير محذراً به على التنافس فيه ؛ واقتباس الخط الاوفى بجوله وقوته والمدار على الطبع المنقاد ؛ والارادة القوية ؛ والتأييد السابق .

(١) ذكره التوحيدي في الإمتاع ١: ٦٦ ، وفي الصداقة والصديق ٢٣

(٢) ذكره التوحيدي في الإمتاع ٣: ٣١٢

وسمعت العسجدي يقول : للخط ديباجة فتساويه ؛ وأما وشيه فشكاه ؛ وأما التامع فشاكه بياضه لسواده بالتقدير ؛ وأما حلاوته فافتراقه في اجتماعه .

وسمعت ابن المرزبان^(١) الكاتب البليغ يقول : الخط هندسة صعبة ؛ وصناعة شاقة ؛ لأنه إن كان حلواً كان ضعيفاً ؛ وإن كان متيناً كان مغسولاً ؛ وإن كان جليلاً كان جافياً ؛ وإن كان دقيقاً كان منتشرأ ؛ وإن كان مدوراً كان غليظاً ، فليس يصح له شكل جامع لصفاته الكبر والصغر إلا في الشاذ المستندر .

وسمعتُ ابن المشرف البغدادي يقول : رأيتُ خط أحمد بن أبي خالد كاتب المأمون وكان ملك الروم يُخرجه في يوم عيده في جملة زينته ؛ ويعرضه على العيون فقال : وكانت ألفاته ولاماته على غاية الانتصاب والتقويم ؛ ولم أجد في جميع حروف خطه عيباً إلا في الواوات الموصولة ؛ والياءات المفصولة . قال : ورأيتُ خط إبراهيم ابن العباس ؛ وكان ضعيفاً جداً ؛ ولكنه كان شديد الحلاوة قهاراً للعيون . قال : ورأيتُ خط ذي الرياستين وكان نهاية ؛ لكنه كان لا يكتب بالقلم الاوسط ولا الدقيق . قال : وليس لاهل المشرق ولا لأهل المغرب خط موصوف .

قال لنا ابو عبد الله بن الزنجي الكاتب ورأيتُه بأذربيجان يكتب

(١) هو ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني (٢٩٧-٣٧٨ هـ) كاتب مشهور . ماصر للترجيدي إرشاد الأريب ١٨ : ٢٦٨ ، الفهرست ١٩٠ . وهناك رجل يعرف بابن المرزبان وهو ابو عبد الله محمد بن خلف ابن المرزبان الفهرست ٢١٢

وسمعت أبا إسحاق الصابي^(١) يقول: ما حررتُ كتاباً قط عقيب التسيويد إلا ورأيت التنافر في خطي؛ والتطاير من قلمي، والتشاغل في يدي^(٢)؛ فاما اذا جمعتُ بعده جمّة، او نمت بعده نومة فأنا على صواب ما أريد منه جري، ومن الخطأ فيه بري.

وسمعت ابن الزُّهري^(٣) يقول: وكان لحق ابن مُثَلَّة وابن الزنجي^(٤) وبني الثوابة^(٥): من حقق الحروف المفصلة تحقيقاً ثم وصل الاثنيين بالثالث ثم وصل الثلاثة بالرابع على هذا الى آخر متصل بالكلمة كقولهم: فسيكفيكمهم، ويستنصرون، والاستعلام والاستفهام، والاستقامة، والاستقامة، وخجنج، وجججا، والاستنجاح، والججاججة، والصيدانة، والصياقلة، والصقالبية، والنظارفة، والطارخنة، والبطارقة، ووقف على المتماثلين مثل، حططت وخططت، وقططت، ونصص، وحصص، وقصص، واستنصح، واستصحب، وتكوكب، واستنجح، واستصلح، واستقبح، واستشرح، وما اشبه هذا فانه كثير، رجوت له ان يبلغ من رسم الخط الذروة العالية. قال: وملاك الأمر تقويم اعجاز السطور، وتسوية هوادي الحروف، وحفظ التنسيق وقلة العجلة واظهار القُدرة في عرض الاسترسال، وارسال اليد في طي الاقتدار.

(١) راجع ترجمته في إرشاد الأريب ٣ : ٢٠، وفيات الاعيان ١ : ١٢

(٢) وهذا ما يسمى بتَشَجُّج الكَتَّاب Crampes d'écrivains

(٣) ذكره التوحيدي في الإمتاع ٣ : ٢١٢

(٤) هو ابو عبدالله محمد بن اسماعيل بن زنجي، لا كان يوصف بمن الخطه الغهرست ١١٠

(٥) راجع تراجم بني ثوابة في إرشاد الأريب ٦ : ١٤٤، ٧ : ١٨٦، الغهرست ١٨٧

وسمعه يقول يوماً آخر: الخط بالحبر في الجملة مفسدة.

وسمعت ابن سورين^(١) الكاتب يقول: الناس يظنون ان إدمان المشق مجود للخط، فلم أجد هذا الحكم منتظماً بالصواب، ولا مطمئناً الى الحق، ولا ملقياً بالقبول لأن الإدمان للمشق موالاة الحركة بالحركة مع تفاوت النسب، وذلك مجلبة للشعث، لأنه يصدر عن كلاله اليد، وربما اورث القلم طغياناً او احدث في الأداة عصباناً. وسمعت علي بن جعفر^(٢) الكاتب للطائع، وكان حسن الخط يرغب عليه التدوير يقول: لا شيء انفع للخطاط من ان لا يباشر شيئاً بيده في رفع ووضع خاصة اذا كان ذلك الشيء ثقيلاً، فان الحركات اذا تمثلت بالحروف، والحروف اذا اندفعت بالحركات كانت الصور الخطية والحروف الشكلية محفوظة الاعيان بامتلائها بهما، محروسة الابدان بانتسابها اليهما. قال: ولقد رفعت يدي بسوطي الى الدابة مراراً في بعض الأيام وقتعتها به فتغير خطي مدة.

فحكيت ذلك لأبي سليمان فقال: لله دره الكائناتما اشتق هذا الوصف من الموسيقى لأنه يزن الحركات المختلفة في الموسيقى فتارة يخط الثقيلة بالخفيفة، وتارة يجرّد الخفيفة من الثقيلة، وتارة يرفع احدها على صاحبها بزيادة نقرة او نقصان نقرة، ويمر في اثناء الصناعة بالطف ما يجد من الحس في الحس، ولطيف الحس متصل بالنفس اللطيفة، كما ان كثيف النفس متصل بكثيف الحس. وكان كلامه أبلغ من هذا ولكن له موضع هو أولى به.

(١) ذكره التوحيدي في الإمتاع ٣ : ٢١٢

(٢) ذكره التوحيدي في الإمتاع ١ : ٦٢

وأواسطها وأواخرها وأسافلها وأعاليها بما يفيدها وفقاً لا خلافاً .
وأما المراد بالتدقيق فتحديد اذئاب الحروف بإرسال اليد ، واعتمال
سن القلم ، وإدارته ، مرة بصدرة ، ومرة بسنّيه ، ومرة بالأتكا ،
ومرة بالارخاء ، بما يضيف إليها بهجةً ونوراً ورونقاً وشذوراً .
وأما المراد بالتفريق فحفظ الحروف من مزاحمة بعضها لبعض ،
وملابسة أول منها لآخر ليكون كل حرف منها مفارقاً لصاحبه بالبدن
مجامعاً بالشكل الأحسن .
فهذه جملة كافية متى كان طبع الكاتب مؤتياً ، وفعله مواظماً ،
وقريحتة عذبة ، وطنيته وطئة .

اقوال في الخطوط : وسمعتُ الأعسرُ الخطّاطُ أبا الحسن يقول :
الخط أربعة أقسام : فالأول هو المحقّق بالقلم الغليظ ، والوسط ،
والدقيق محرقاً او مقوماً ، ثم الشبيه به فيها قال : فاجتهد ان لا يكون
الغليظ من الاقلام جافياً ، ولا الوسط منها منافياً ، ولا الدقيق منها
ضعيفاً .

وقال المدرّس بباب الطاق يوماً لابن الخلال^(١) الوراق يوماً : يا هذا
إذا حرّفت القلم فلا تثقل عليه يدك ، وإذا قومته فلا تحمفها عنه ،
وعيب خطك مع حلاوته ان شحمة قلمك زائدة على الحاجة ، ولك
فيه خطرقة تدل على قلة المبالاة فلا تفعل فان سطرأ من التحسين أنفع
لك ، وانفق عليك من عشر ورقات في التشمير .

(١) هو أبو الحسن علي بن محمد الخلال « صاحب الخط المليح والضبب الصحيح
مروف بذلك مشهور » توفي سنة ٣٨١ هـ . ارشاد الأريب ١٤ : ٢٤٥ ، وهناك رجل آخر
معاصر للتوحدي يرف بابن الخلال وهو محمد بن أحمد الخلال عرف بمجودة الخط أيضاً .

فهذا ما يعمّ الحروف كلها عماء ، فأما ما يختص واحداً واحداً منها
فسأقوله على اثر هذا .

وأما المراد بالتحديق فاقامة الحاء والحاء والجيم وما أشبهها على
تبييض اوساطها ، محفوفة عليها من تحتها وفوقها واطرافها كانت
مخلوطة بغيرها او بارزة عنها حتى تكون كالأحداق المفتحة .

وأما المراد بالتحويق فادارة الواوات والفاءات والقافات وما
اشبهها مصدرّة وموسطة ومدنّبة بما يكسبها حلاوة ويزيدها طلاوة .
وأما المراد بالتخريق فتفتيح وجوه الهاء والعين والغين وما اشبهها
كيف ما وقعت افراداً وازواجاً بما يدل الحس الضعيف على اتضاحها
وانفتاحها .

وأما المراد بالتعريق فابراز النون والياء وما اشبهها ، مما يقع في
اعجاز الكلمة مثل من وعن وفي ومتى والى وعلى بما يكون كالمسوج
على منوال واحد .

وأما المراد بالتشقيق فتكثف الصاد والضاد والكاف والطاء .
والظاء وما اشبه ذلك مما يحفظ عليها التناسب والتساوي ، فان الشكل
بها يصح ومعها يخلو ، والخط في الجملة كما قيل : هندسة روحانية بألة
جسمانية .

وأما المراد بالتنسيق فتعميم الحروف كلها مفصولها وموصولها
بالتصفية ، وحياطتها من التفاوت في التأدية ، ونفض العناية عليها
بالتسوية .

وأما المراد بالتوفيق فحفظ الاستقامة في السطور من اوائلها

الشيء متوسطاً جِلْفَةً^(١) القلم دقّ او غلظ . وأما الشقّ قِبَاعْتِبار
الاقلام ان كان صلباً ؛ فيشق اكثر الجلفة ؛ وان كان رخواً يكون
مقدار ثلث الجلفة ؛ وان كان معتدلاً يتوسط .

وأما القط فأنواع : محرف ؛ ومستوي ؛ وقائم ؛ ومصوب
وأجودها : المحرف المعتدل ؛ ومنهم من يحنج الى تدوير القطعة ويمدّها ؛
ويرغب فيها ؛ وأعني بالمدوّرة ان لا تظهر لها تحريفاً ؛ وأن يكون وضع
يدك بالسكين على الاستواء لا يميل الى جهة بشيء البتة ؛ والقائم أن
يكون استواء القشرة والشحمة معاً ؛ والمصوب بالنسبة الى الشحمة
او القشرة غير محمود .

وقال المدقّق الفاضل الوزير الكاتب أبو علي بن مُثَلَّة في وصف
القلم : أطل الجلفة ، وحسّنها ، وحرّف القطعة وأيينها ، والقطُّ هو
الخطُّ .

معاني الخط : والكاتب يحتاج الى سبعة معانٍ : الخط المجرد
بالتحقيق ، والمحلّي بالتدقيق ، والمجمل بالتحويق ، والمزّين بالتحريق ،
والمحسن بالتشقيق ، والمجاد بالتدقيق ، والمميز بالتفريق . فهذه اصوله
وقواعده المتضمنة لفنونه وفروعه ، وكل قلم يظهر له العمل على قدره -
والورد كفاء صدره ان شاء الله .

أما المجرد بالتحقيق فإبانة الحروف كلها منشورها ومنظومها ،
مفصلها وموصلها ، بمداتها وقصراتها ، وتفرجاتها وتعرجاتها ، حتى تراها
كأنها تبسم عن ثغور مفلجة ، او تضحك عن رياض مدبجة .

(١) الجلفة من القلم : من مبراه الى رأسه او مكان يريه .

والاندلسي ؛ والشامي ؛ والعراقي ؛ والعباسي ؛ والبغدادية ؛
والشعب ؛ والزيجاني ؛ والمجرد ، والمصري ؛ فهذه هي الخطوط العربية
التي كان منها ما هو مستعمل قديماً ؛ ومنها قريبة الحدوث ؛ وأما هذه
الطرائق المستنبطة فهي مروية عن الصحابة حتى اتصلت بابن مقله^(١)
وياقوت وغيرهم وهم تفننوا فيها بحسب اجتهادهم .

و كنت - أطال الله بقاءك - في مجلس ابن البربري وقد حفل
بأرباب الاقلام والخطوط وصار كلُّ منهم يُظهرُ نخباته من النوادر .
أنواعُ الاقلام : فقال احدهم : خير الاقلام ما استمكن نُضجه
في جرمه ؛ وجفّ ماؤه في قشره ؛ وقطع بعد إلقاء بزده ؛ وصلب
شحمه ؛ وتقلّ حجمه .

وقال آخر : ان القلم المحرف يكون الخط به أضعف وأحلى ؛
والمستوى أقوى وأصفي ؛ والمتوسط بينهما يجمع احدَ حالَيْهما ؛ وما
كان في رأسه طول فهو يعين اليد الخفيفة على سرعة الكتابة ؛ وما
قصر فبخلافه .

أنواع البرّي : وقال آخر : البرّي على اربعة أقسام :

الفتح : وهو في القلم الصلب أكثر تعبيراً ؛ والرخو أقل والمعتدل
بينهما ، والنحت نوعان : نحت حواشيه ، ونحت بطنه ؛ اما حواشيه
فيكون مستويّاً من جهة السّتين معاً ولا يحيف على أحد الشقين
فتضعف سنه ؛ وتكون شحمة القلم في بطنه متساوياً ، وأن يكون

(١) راجع ترجمة أبي علي محمد بن علي بن الحسين بن مقله في وفيات الاعيان ٢: ٦١

رسالة في علم الكتابة

قال الشيخ ابو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي الصوفي
البغدادي رحمة الله عليه :

كنتُ - اَطالَ اللهُ بقاءك وأدامَ سرورك - يوماً من الأيام عند
بعض الرؤساء، وجرى كلامٌ في نعتِ الخطِّ وشرح اقسامه، وتفصيل
فنونه، ووصفِ مذاهب أصحابه من أهل العراق وغيرهم؛ وكان
هذا الرئيس ذا خطٍّ مُعجز منه؛ وكان عديمَ المساجل عليه؛ فانبريتُ
بكلامه كنتُ وَعَيْتُ جَلَه من البربري أبي محمد^(١)؛ المُحرَّر عندنا
ببغداد؛ وكان مبرِّزاً في صناعته وارتأ لها من أبيه وعمه - والعرق
إذا وشجَّ على شيء من الفضائل والردائل اتى بالغرائب، وأوفى على
العجائب - ووصلتُ ذلك بما كنتُ سمعته من الافاضل واصحاب
الاقلام البارعة؛ وارباب الخطوط اليانعة مما التقطته أيدي الاقلام من
ترتيب الحروف على احسن نظام من رقة اللطافة، ودقة الطرافة ممن
تقدموا؛ وكانت العبرة في زمانهم بتعيين قواعد الخط الكوفي بأنواعه
وهي اثنا عشرة قاعدة :

أنواع الخطوط العربية : الاساعيليّ، والمكيّ، والمدنيّ؛

(١) راجع الفهرست ١٣، إرشاد الأريب ٦: ٥٢

رِسَالَتِي فِي عِلْمِ الْكَيْبَرِ

وزعمت أنك مُلجَمٌ^(١)، فلعمري إن من اتقى الله عزَّ وجلَّ وآثر
رضاه، وطلب ما عنده، أمسك لسانه، واطبق فاه، وجعل سعيه
لما وراه.

قال علي رضي الله عنه: والله ما بذلت ما بذلت وأنا أريد نكته،
ولا اقررت بما اقررت وأنا أبني حوَّلاً عنه، وإن أخسر الناس صفقةً
عند الله من آثر النفاق، واحتضن الشقاق، وبالله سلوة^(١) من كل
كارث، وعليه التوكل في كل الحوادث، إرجع يا أبا حفص إلى
مجلسك ناقع القلب، مبرود الغليل، فسيح اللبان^(٢)، فليس وراء ما
سمعت وقلت إلا ما يشد الأزر، ويمنع الإصر، ويجمع الألفة،
ويرفع الكلفة، ويوقع الزلفة بمعونة الله عزَّ وجلَّ وحسن توفيقه.
قال أبو عبيدة: وانصرف عمر، وهذا أصعب ما مرَّ بنا^(٣) بعد
فراق رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(١) ظ: العوذ.

(٢) اللبان: الصدر.

(٣) ظ: ح: بناصيتي.

هو لا، المهاجرون والأنصار من الذي قال بلسانه: إنك تصلح لهذا الأمر، أو أوماً بعينه، أو همهم^(١) في نفسه؟ أتظن أن الناس قد ضلّوا من أجلك، أو عادوا كفاراً زهداً فيك، وباعوا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم تماماً^(٢) عليك؟ لا والله! ولكنك اعتزلت تنتظر الوحي، وتتوكف^(٣) مناجاة المالك ذلك أمر طواه الله عز وجل بعد محمد صلى الله عليه وسلم، كأن الأمر معقود بأنشؤطة^(٤)، أو مشدود بأطراف ليطة^(٥) كلاً والله! إن الغاية لمخلقة^(٦)، وإن الشجرة لمورقة، ولا عجا، بعد حمد الله إلا وقد أفصحت؛ ولا عجفا، إلا وقد سمنت، ولا بلها، إلا وقد فطنت، ولا شوكا، إلا وقد نفحت^(٧).

ومن أعجب شأنك قولك: لولا سابق قول، وسالف عهد، لَشَفَيْتُ غِيظِي، وهل ترك الدين لأحدٍ من أهله أن يشفي غيظه بيده ولسانه؟ تلك جاهلية قد استأصل الله شأفتها؛ ودفع عن الناس آفتها، واقتلع جرثومتها، وهوور^(٨) ليها، وغور سئلهما، وأبدل منها الروح والرئحان، والمهدى والبرهان.

(١) المهمة: الكلام الخفي.

(٢) ح: تماماً.

(٣) ك > < تو كف: انتظر.

(٤) أنشؤطة: عقدة سهل حلها.

(٥) الليطة: قشر النصب.

(٦) ظ: للمحقة، ح: لمخلقة.

(٧) ك: ولا شردا، إلا وتنجت شوكا: صفة لموصوف محذوف أي بقعة شوكا.

بني ذات شوك. نفحت: نفع الزهر عقب ريح.

(٨) هوور: أذهب.

خَلْفَهَا وَوَرَائِهَا ، إِنْ قَلَّخْنَا أَوْرِينَا ، وَإِنْ مَتَخْنَا أُرُونَا ، وَإِنْ قَرَّخْنَا
 أَدْمِينَا ، وَإِنْ نَصَحْنَا أَرِينَا ، وَلَقَدْ سَمِعْتُ أُمَامِيْلِكَ الَّتِي لَعُوْتُ^(١) بِهَا
 عَنْ صَدْرِ أَكْبَلِ الْجَلْوِيِّ ، وَلَوْ شِئْتُ لَقَلْتُ عَلَى مَقَالَتِكَ مَا إِذَا سَمِعْتَهُ
 نَدِمْتُ عَلَى مَا قُلْتَهُ . زَعَمْتَ أَنَّكَ قَعَدْتَ فِي كَسْرِ بَيْتِكَ لَمَّا وَقَدَّكَ بِهِ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِفِرَاقِهِ ، أَفَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 وَقَدَّكَ وَحَدَّكَ وَلَمْ يَقْدِرْ سِوَاكَ ؟ بَلْ مُصَابِهِ اعْظَمُ وَاعَزُّ مِنْ ذَلِكَ ، وَإِنْ
 مِنْ حَقِّ مُصَابِهِ أَلَا يَصْدَعُ شَمْلَ الْجَمَاعَةِ بِكَلِمَةٍ لَا عِصَامَ لَهَا ، وَلَا يَزْرِي^(٢)
 عَلَى اخْتِيَارِهَا بَمَا لَا يُؤْمِنُ^(٣) كَيْدَ الشَّيْطَانِ فِي عَقْبَاهَا .

هذه العرب حولنا ، والله لو تداعت علينا في مصبح يوم لم نلتق
 في مساء ، وزعمت أن الشوق الى اللحاق به كافٍ عن الطمع في غيره ،
 فمن الشوق اليه نُصْرَةُ دِينِهِ ، وَمُوَازَرَةُ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَعَاوَنَتِهِمْ
 فِيهِ . وزعمت أنك عكفت على عيد الله تجمع ما تبدد منه ، فمن
 العكوف على عهده النصيحة لعباده ، والرافة على خلقه ، وبذل ما
 يصلحون به ، ويرشدون إليه . وزعمت أنك لم تعلم أن التظاهر عليك
 واقع ، ولا لك عن الحق الذي سيق إليك دافع^(٤) ، فأَيُّ تظاهر وقع
 عليك ، وأَيُّ حقٍ لَطَّ^(٥) دونك ، قد عامت ما قالت الأنصار لك
 سرًّا وجَهْرًا ، وما تَمَلَّبت عليه بطنًا وظهْرًا ، فهل ذكرتك أو أشارت
 بك ، أو وجدت رضاها عندك ؟

(١) ظ لعوت . لغوت : نكلت .

(٢) ح : يزدرى .

(٣) ح : لا بد من .

(٤) ك ، ح : > < .

(٥) ظ ، ح : ليط ، لظ : خفي واستتر

مُلَجِّمٌ إِلَى أَنْ أَلْقَى رَبِّي ، وَعِنْدَهُ أَحْتَسِبُ مَا نَزَلَ بِي ، وَأَنَا غَادٍ إِلَى
جَمَاعَتِكُمْ ، وَمَبَايِعُ لِصَاحِبِكُمْ ، وَصَابِرٌ عَلَى مَا سَاءَ بِي وَسَرَّكُمْ ،
لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ، وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا .

قال ابو عبيدة : فعدتُ الى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ؛
وقصصتُ^(١) القول على غره^(٢) ، ولم أختزل^(٣) شيئاً من حلوه وسره ،
وذكرتُ غدوه الى المسجد ، فلما كان صباح يومئذ واني علي رضي
الله عنه ، فخرق الجماعة الى أبي بكر رضي الله عنه فبايعه ، وقال خيراً ،
ووصف جميلًا ، وجلس زميتًا^(٤) ، واستأذنه للقيام ونهض فشيئاً عمر
رضي الله عنه تكرمه له ، واستبرأ^(٥) لما عنده ، فقال له علي : ما
قعدت عن صاحبكم زهدًا^(٦) فيه ، ولا أتيتُه فرقامه ، وما أقول ما
أقول تملّة ، واني لأعرف منى طرقي ، ومخطى قدمي ، ومترع
قوسي ، وموقع سهمي ، ولكنني قد أزممت^(٧) على فاسي ، ثقة بالله في
الإدالة^(٨) في الدنيا والآخرة . فقال له عمر : كفضيكَ غربك ،
واستوقف سربك ، ودع العصا بلحائها ، والدلو على رشاها ، فإننا من

(١) ظ : واقتصمت ، ح : فنصمت .

(٢) على غره : على طيه الأول . الدر : الكسر المثني في جلد أو ثوب ، يضرب
مثلاً للأمر الذي لا يغير عما كان إليه .

(٣) ك : اعتزل .

(٤) ك [] ظ : قليلاً . الزميت : الوقود الساكن .

(٥) ظ : استياناً .

(٦) ظ ، ح : كارهاً له .

(٧) أزم : أزم الفرس على فأس اللجام اذا عضتها وقبض عليها . وفأس اللجام :

الحديدة المترسة منه في الحنك ، يريد أنه كتم ما في نفسه .

(٨) ح : الإباله .

نعم يا أبا عبيدة ، أكل هذا في أنفس القوم يَحْتَبُونَ به ، ويطجعون عليه ^(١) ؟ قال ابو عبيدة : فقلت : لا جواب لك عندي ، إنما أنا قاضٍ حقَّ الدين ورائقُ فتى الاسلام ، وسادُّ ثلثة الأمة ، يعلم الله ذلك من خلجات ^(٢) قلبي ، وقرارة نفسي ، فقال علي رضي الله عنه : والله ما كان قعودي في كسر هذا البيت قصداً للخلاف ^(٣) ، ولا إنكاراً للمعروف ، ولا زرايةً علي مسلم ، بل لما وَقَدَنِي ^(٤) به رسول الله صلى الله عليه وسلم بفراقه ، وأودعني من الحزن بفقدته ؛ وذلك أني لم أشهد بعده مشهداً إلا جدد لي حزناً ، وذكّرني شجناً ، وإن الشوق الى اللّحاق به كافٍ عن الطمع في غيره ، فقد عكفتُ على عهد الله أنظر فيه ، وأجمع ما تفرّق منه رجاء ثوابٍ مُعَدٍّ لمن أخلص عمله ، وسلم لعامة ومشيئته أمره ، على أني ما علمت أن التظاهر علي واقع ، ولا عن الحق ^(٥) الذي سيق إليّ دافع ^(٦) ، وإذ قد أقيم الوادي بي ، وحيداً النادي من اجلي ، فلا مرجأ بما ساء أحدًا من المسلمين ^(٧) ، وفي النفس حاجات ^(٨) لولا سابق قول ، وسالف عهد ، لشفيتُ غيظي بِخِصْرِي وَبِنَصْرِي ، وَخُصْتُ لِحْتَهُ بِأَخْصِي وَمَفْرِقِي ، لكنني

(١) ظ : يضطجعون ، ح : يغيثونه ويصلطعون .

(٢) ظ : خلجان ، ح : جلجان .

(٣) ح : للخلافة .

(٤) وقَدَنِي : تركني عليلًا ، والموقوذ : المسترخي من ضرب او ناس .

(٥) ظ ، ح : ولي عن الحق .

(٦) ح : رافع .

(٧) ظ : < وسرتني > .

(٨) ظ ، ح : كلام .

مضى من عمرك ، ودَرَجَ من قومك ^(١) ، فتود أن لو سُقِيتَ بالكأس
التي آيَيْتَهَا ، ورددت للحال التي استبريتها ^(٢) ، والله تعالى فينا وفيك
أمرٌ هو بالغةٌ ، وغَيْبٌ هو شاهده ، وعاقبةٌ هو المرجو لصرائها
وسرائها ، وهو الولي الحميد ، الغفور الودود ، قال أبو عبيدة : فشيتُ
مترَمَلاً ، أتوجأً ^(٣) كأنما أخطو على أم رأسي فرقاً من الفرقة ، وشفقاً
على الأمة ، حتى وصلت الى علي رضي الله عنه في خلا ، فأبشثُهُ
الأمر ^(٤) كله ، وبرئتُ اليه منه ، ورَفَقْتُ به ؛ فلماً سمعها ووعاها ،
وسرت في أوصاله سُمِّيَاها قال : حَلَّتْ مُعْلَوِّطَةٌ ، وولت مُخْرَوِّطَةٌ ^(٥) ،
حَلٍ لا حَلِيَتٍ ^(٦) ، التمس أولى لها من أن أقول لَمَا ^(٧) :

إحدى لياليك فيهسي هيسي لا تنعمي الليلة بالتمراس ^(٨)

(١) ظ : يومك .

(٢) ك : الى تلك التي استبريتها . استبريتها : تحلبت عنها وطلبت البراءة منها .

(٣) ك ، ظ : اتوخى . التوجؤ : التمارج .

(٤) ظ : فأبأته ذلك كله ، ح : فأبشثه بي كله .

(٥) المملوطة : من الاعلاوط وهو ركوب الرأس من غير روية ، والمملوطة الناقصة

نوسم في عنقها . المخروطة : الدابة الجروح المرعة .

(٦) حلٍ لا حليت : ان العرب اذا زجرت الإبل قالت : حلٍ حلٍ ، فاذا لم

ترجر قالت لها : حلٍ لا حليت أي لا أصبت خيراً ، أو لا ظفرت بما أردت .

(٧) يقال للفرس الجواد والناقة النجيبة اذا عثر : تمسأ لك ، ولنبرهما : لمأ لك .

قال الأعشى :

بذات لوثٍ عفرناةٍ اذا عثرت فالتمس أدنى لها من أن أقول لَمَا

وقال الأنخل :

فلا هدى الله قبيلاً من ضلالتها ولا لَمَا ليني زكوان ان عثروا

والثل « لَمَا له » يضرب للدعاء للماثر بأن يتمش اي سلت ونجوت .

(٨) مثل يضرب لمن يقع في داهية وأمر عظيم يحتاج فيه إلى الجِد والاجتهاد . الحيس :

السير من أي ضرب كان .

فأما أبو بكر الصديق فلم يزل حَبَّةً^(١) قلب رسول الله ، وعلاقة
 همته ، وَعَيْبَةً^(٢) سرِّه ، ومثوى حُزْنِهِ^(٣) ، ومفزع رأيه ومشورته ،
 وراحة كَفِّهِ ، ومرمق طَرْفِهِ ، وذلك كُلُّهُ بمحض الصادر والوارد
 من المهاجرين والأنصار ، شهرته مغنية عن الدلالة عليه ، ولعمري
 إِنَّكَ اقرب الى رسول الله قرابةً ، لكنه اقربُ قُرْبَةً^(٤) ، والقربة
 لحم ودم ، والثربة روح ونفس ، وهذا فَرَقٌ قد عرفه المسلمون ولذلك
 صار معه المؤمنون أجمعون^(٥) ، ومهما شككت فيه فلا تشك أن يد
 الله مع الجماعة ، ورضوانه لأهل الطاعة ، فأدخل فيما هو خير لك اليوم ،
 وأنفع لك غداً ، وألفظ من فيك ما تعلق بأهاتك ، وأنفك السخيمة
 من صدرك^(٦) ، فان يكن في الأمل طول ، وفي الأجل فُسْحَةٌ ،
 فستأكله مريضاً أو غير مريض ، وستشربه هنيئاً أو غير هنيء ، حين لا
 راد لقولك إلا من كان منك ، ولا تابع لك إلا من كان طامعاً
 فيك ، يمضُ إهابك ، ويفري أديمك^(٧) ، ويذري على هديك ، فهناك
 تفرع السِّنُّ ، وتجرع^(٨) الماء مضروراً^(٩) بدم ، وحينئذ تأسى على ما

(١) ظ < سويداء > .

(٢) ح : غيبة . العيبة : موضع السر .

(٣) ك : حزبه .

(٤) القربة : المترلة والدنو .

(٥) ظ ، ح : قد عرف المؤمنون ولذلك صاروا اليه أجمعين .

(٦) ظ ، ح : والفظ سخيمة صدرك عن نفائك .

(٧) ظ ، ح : قادمك .

(٨) ك : تشرب .

(٩) ظ ، ح : مزروراً .

ولكن سَلَا عنها ، فولت له ، وتطامن لها فليصِّتْ به ، ومال عنها
فالت إليه ، واستمر^(١) دونها فاشتملت عليه ، حيوَةً حباه الله بها ،
وعاقبةً بلَّغه الله إياها ، ونعمةً سرَّبلَهُ جمالها ، ويداً أوجب عليه
شكرها ، وأمةً نظر الله به لها ، وطالما حلفت فوقه في أيام رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو لا يلتفت لفتها ، ولا يرتصد وقتها ، والله أعلم
بخلقها ، وأراف بعباده ، يختار ما كان لهم الخير ، وانك بحيث لا يجهل
موضعك من بيت النبوة ، ومعدن الرسالة ، وكهف الحكمة ، ولا
يُحَدُّ حَقَّك فيما آتاك ربُّك ، ولكن لك من يزاحمك بمنكب اضخم من
منكبك ، وقُرْبِي أَمْسٌ من قُرْبَاك^(٢) ، وسنَّ أعلى من سنِّك ، وشيبة
أروع من شيبتك ، وسادة لها عِرْق^(٣) في الجاهلية وفرع^(٤) في
الاسلام^(٥) ، ومواقف ليس لك فيها جَمَلٌ ولا ناقة ، ولا تُذْكَر في
مقدمة منها ولا ساقية ، ولا تَضْرِب فيها بذراع. ولا إصبع ، ولا
تخرج منها بهيِّع ولا رُبَّع^(٦) .

(١) ظ : واشتم ، ح : انشمر .

(٢) ظ : وقرب أَمْس من قريتك .

(٣) ظ : عراقه .

(٤) ظ : قدم .

(٥) ظ > والشريفة < .

(٦) ظ ، ح : البازل وهو الجبل القوي في سنة التاسعة . الرُبَّع : الدهير من اولاد
الإبل الذي ينتج في الربيع . الهَيِّع : الذي ينتج في آخر الشتاء فيكون ضيقاً . ظ ، ح
> فإن عذرت نفسك فيما صدر به شغفتك من ضاغيتك ، فاعذرنا فيما تسع منا في لبن
وسكون ما لا تبده ولا تلاطه عليه ، ولئن حزنت لهذا لينجسنَّ عليك ، ما ينسبك الأول
ويهلك عن الثاني ، ولولا علم من عرضنا به في انفسنا له ما سكنت ، ولا اتخذته انت وليجة
الى بعض الأرب .

رسالة ، وثمره حكمة ، وآثار^(١) رحمة ، وعنوان نعمة ، وظل عِصمة ،
 بين أمة مهديّة بالحق والصدق ، مأمونة على الفتق والرتق ، لها من
 الله قلب^(٢) أبيّ ، وساعد قويّ ، ويد ناصرة ، وعين باصرة ، أتظنُّ
 ظناً أن أبا بكر وثب على هذا الأمر^(٣) مفتاتاً على هذه الأمة ،
 خادعاً لها ، ومتسلطاً عليها ؟ أترأه امتلح^(٤) أحلامها^(٥) ، وأزاغ^(٦)
 أبصارها ، وحلّ عقودها ، وأحال عقولها ، واستلّ من صدورهما
 حمتها ، وانتزع من أكبادها عصبيّتها ، وانكث^(٧) رشاها ،
 وأنضب^(٨) ماءها ، وأضلّها عن هداها ، وساقها الى رداها ، وجعل
 نهارها ليلاً ، ووزنها كيلاً ، ويقظتها رقاداً ، وصلاحها فساداً ؟ إن كان
 هكذا إن سحره لمبين ، وإن كيده لمتين ، كلا والله باي خيل
 ورجل^(٩) ، وبأي سينان ونصل ، وبأي قوة ومنة ، وبأي ذخيرة وعدة ،
 وبأي أيدي وشدة ، وبأي عشيرة وأسرة ، وبأي تدريج^(١٠) وبسطة^(١١) ،
 لقد أصبح عندك بما وسّته منيع الرتبة ، رفيع العتبة ، لا والله ا

(١) ظ : ثرة ، ح : اثره .

(٢) ك ، ظ : أب .

(٣) يعني الخلافة .

(٤) امتلح : انتزع .

(٥) ح : اخلافها : جمع خلفه وهي الشرة بعد الشرة من كل شيء أي ثرات عقولها .

(٦) أزاغ : أمال .

(٧) ظ : انكث .

(٨) ك : انتطب .

(٩) رجّل : جمع راجل وهو الذي لا ظهور له فيركبه .

(١٠) ظ : درع ، ح : تدرع ؛ التدريج : من درج الثوب طواه ولفّه .

(١١) ظ : < وبأي قدرة ونسطة > .

والقذاة التي أَعَثَّتْ ناظرك؟ وما هذا الدَّحْسُ^(١) والدَّسُّ اللذنان
يدلّان على ضيق الباع، وخَوَرِ الطِّبَاعِ؟ وما هذا الذي لَبَسَتْ بسببه
جِلْدَةَ النَّمْرِ، واشتعلت عليه بالشَّحْنَاءِ والنُّكْرُ، لَشَدَّ مَا اسْتَسَعِمَتْ
لها، وَسَرَّيْتَ سُرَى ابْنِ أَنْقَدٍ^(٢) إليها. إِنَّ الْعَوَانَ لَا تُعَلِّمُ الْحِجْرَةَ^(٣)،
وَالْحَصَانَ لَا تَكَلِّمُ خَبْرَةَ^(٤)، وما أحوَجَ الفرعاء^(٥) الى فال، وما
افقر الصلحاء الى حال، لقد خرج رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والأمر
معيَّدٌ مَخْيَسٌ^(٦)، ليس لأحد فيه ملمس ولا مأنس، ولم يُسِيرْ فَيْكِ
قَوْلًا، ولم يَسْتَنْزِلْ فَيْكِ قِرْآنًا، ولم يَجْزَمْ فِي شَأْنِكَ حَكْمًا^(٧)، ولسنا
فِي كِبْرَوِيَّةٍ كِبْرَى، ولا فِي قَيْصَرِيَّةٍ قَيْصِر، تانك لأخذان فارس،
وأبناء الأصفر، قوم جعلهم اللهُ جَزْرًا^(٨) لسيوفنا، وَجَزْرًا^(٩) لرماحنا،
وَمُرْعًا لطماننا^(١٠)، وَتَبَعًا لسلطاننا، بل نحن في نور نبوة، وضياء

- (١) الدَّحْسُ : التدسيس في الأمر يتبطنه ويطلبه، وتسى دوية دقيقة تدخل
تحت التراب دحانة وصيان البادية يذوتها في الفخاخ يصيدون بها المسافرين .
(٢) ابن أنقد : القنفذ . وفي الغاموس : بات بليل أنقد لأنه لا ينام الليل كله .
(٣) العوان : المرأة التي قد استت ولما تحرم ، أي انما لا تحتاج الى تعليم الاختار ،
يضرب للرجل المجرب .
(٤) الحصان : المرأة العنيفة . المبرة : الاختيار .
(٥) الفرعاء : الطويلة الشعر .
(٦) في الغاموس : المخيس : المذلل .
(٧) ك [ولم يجزم في شأنك حكماً] .
(٨) الجزر . كل شيء مباح للذبح .
(٩) ظ : خرزًا لسيوفنا ، جزرًا لرماحنا . أي مطروحين كما يبرونها من قولهم
أجر فلانًا اذا طمنه وترك الرميح فيه يجره .
(١٠) المرع : جمع مزرعة : القطعة من اللحم .

وَحَقُّ مُشَاعٍ أَوْ مَقْسُومٍ ، وَنَبَأٌ ظَاهِرٌ أَوْ مَكْتُومٌ ، وَإِنْ أَكْبَسَ
 الْكَيْسِيَّ (١) مِنْ مَنَحَ الشَّارِدِ تَأْلُفًا ، وَقَرَبَ (٢) الْبَعِيدَ تَلَطُّفًا ، وَوَزَنَ
 كُلَّ أَمْرٍ بِمِيزَانِهِ ، وَلَمْ يَجْلِطْ خَبْرَهُ بَعْيَانِهِ ، وَلَمْ يَجْعَلْ فِتْرَهُ مَكَانَ
 شِبْرِهِ ، دِينًا كَانَ أَوْ دُنْيَا ، ضَلَالًا كَانَ أَوْ هُدًى . وَلَا خَيْرَ فِي مَعْرِفَةِ
 مَشُوبَةٍ بِنَكْرَةٍ ، وَلَا فِي عِلْمٍ مُتَمَتِّلٍ فِي جَهْلٍ ، وَلَسْنَا كَجِلْدَةٍ رُفِعَ (٣)
 الْبَعِيرُ بَيْنَ الْعِجَانِ (٤) وَبَيْنَ الذَّنَبِ ، وَكُلُّ صَالٍ فَبِنَارِهِ ، وَكُلُّ سَائِلٍ
 فَالِي قَرَارِهِ ، وَمَا كَانَ سَكُوتُ هَذِهِ الْعَصَابَةِ إِلَى هَذِهِ النَّايَةِ لِعَمِي
 وَشَيْبِيَّ (٥) ، وَلَا كَلَامُهَا الْيَوْمَ لِقَرَقٍ أَوْ رَفِقٍ (٦) ، فَقَدْ جَدَعَ اللَّهُ بِمُحَمَّدٍ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْفَ كُلِّ ذِي كِبَرٍ ، وَقَصَمَ (٧) ظَهَرَ كُلِّ جَبَّارٍ ،
 وَقَطَعَ لِسَانَ كُلِّ كَذُوبٍ ، فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ . مَا هَذِهِ
 الْخُتْرُونَ (٨) الَّتِي فِي قَرَّاشٍ (٩) رَأْسُكَ ، وَمَا هَذَا الشَّجَا الْمُعْتَرِضُ فِي
 مَدَارِجِ انْفَاسِكَ ، وَمَا هَذِهِ الْوَحْرَةَ (١٠) الَّتِي أَكَلَتْ شِرَاسِيْفَكَ (١١) ،

(١) ظ : الناس ، ح : الكيس .

(٢) ظ ، ح : قارب .

(٣) ظ : رقع ، ح : عقر . الرَّفِيعُ : اصل الفخذ من باطن ، وارتفاع البدن : كل موضع اجتمع فيه الوسخ .

(٤) العجان : الامت . وذلك كناية عن الحفاة والمهانة .

(٥) ظ : ولي سروه لي ، ح : لي . العي : عدم القدرة على الكلام والشبي اتباعاً للعبي .

(٦) ظ : فتنق او رتنق ، ح : فرق أو رهنق .

(٧) ظ : قصر ، ح : قصف .

(٨) الختروانة : الكبر .

(٩) القرَّاش : عظام دقاق تلي العنقب .

(١٠) الوحرة : في الأصل وزغة اصغر من المضايه تلصق ، ويسمي الحفد وحرًا للصوقه

بالغلب . وقيل : الوحرة دويبة تشبه الوزغة تقع في الطعام فيفسد .

(١١) الشرايف : مفردهما شرسف وشرسوف ، وهي الطرف المشرف على البطن من الضلع .

وبعد فهو لا، المهاجرون والأنصار عندك ومعك في دار واحدة،
 وبقعة جامعة، إن استقادوا^(١) لك، أو أشاروا إلي^(٢) فأنا^(٣) واضع
 يدي في يدك، وصائر^٤ إلى رأيهم فيك، وإن تكن الأخرى فادخل
 في صالح ما دخل فيه المسامون، وكن العون على مصالحهم، والفتاح
 لمغالقتهم، والمرشد لضالهم، والرادع لغاويهم، فقد أمر الله بالتعاون على
 البرِّ، وأهاب إلى التناصر على الحق. ودَعْنَا نقضي هذه الحياة الدنيا
 بصدور بريئة من الغل، ونلقى الله عزَّ وجلَّ بقلوب سليمة من
 الضغن. وبعدُ فالناس ثَمَامَةٌ^(٥) فارق بهم، وأحن عليهم، وإن لهم،
 ولا تُشقي نفسك بنا خاصةً فيهم، واترك ناجم الحقد حصيداً، وطائر
 الشر واقعاً، وباب الفتنة غلقاً، فلا قال ولا قيل، ولا تبع^(٦)، والله
 على ما نقول شهيد، وبما نحن عليه بصير.

قال ابو عبيدة: فلما تهيأت للنهوض قال لي عمر: كُنْ لدى الباب
 هنيئَةً فلي معك ذرٌّ^(٧) من القول، فوقفت ولا أدري ما كان بعدي
 إلا أنه ليحطني بوجه يندى^(٧) تهلاً، وقال لي: قلْ لعلي: الرُّقَادُ مَحْمَلَةٌ،
 واللُّجَاجُ مَلْحَمَةٌ، والهوى مَفْحَمَةٌ، وما مِنَّا أحدٌ إلا وله مَقَامٌ معلومٌ،

(١) ظ: استقاموا، ح: استفادوني.

(٢) ظ، ح: وأشاروا عندي بك.

(٣) ظ: < اول >.

(٤) الثبابة: نبات ضعيف.

(٥) ك، ظ: تبع. والتبع: الناصر بدليل قوله تعالى: «ثم لا تجدوا لكم علينا

به نبيماً» الاسراء ١٧ - ٦٩

(٦) ظ: ذوق ذرو. ح: روق. الذرة: الشيء اليسير.

(٧) ح: يدي. ك: < وروي بشراً >.

ما أسخطها ، ألم تعلم أنه لم يدع أحداً من اصحابه وخطائمه ، وأقاربه
وسجرائه ^(١) إلا أبانه بفضيلة ، وخصه بمزية ، وأفرده بحالة لو أصفقت
الأمّة عليه لكان عنده إياتها ^(٢) وكفالتها وكرامتها وعزازتها ؛
أتظنّ انه صلى عليه وسلم ترك الأمّة بشراً سدى ، بدداً عدى ،
عباهل مباهل ^(٣) ، طلاحي ^(٤) مفتونة بالباطل ، مغبونة عن الحق ،
لا ذائد ولا قائد ^(٥) ، ولا حائط ولا رابط ، ولا ساقى ولا راقى ،
ولا هادي ولا حادي ، كلا ! والله ما اشتاق الى ربه تعالى ، ولا سأله
المصير الى رضوانه إلا بعد أن ضرب الصوى ^(٦) ، وأوضح الهدى ،
وأمن الممالك والمطواح ، وسهل المبارك والمماتح ^(٧) ، إلا بعد ان
شدّخ يافوخ الشرك باذن الله ، وشرم ^(٨) وجه التفاق لوجه الله ،
وجدّع أنف الفتنة في جنب الله ، وتقلّ في عين ^(٩) الشيطان بعون
الله ^(١٠) .

(١) سجرائه : اصفايته .

(٢) إياتها : سياسة امورها . وآل على القوم إيالة : ولي

(٣) عباهل مباهل : متفرقه ، من أجهل وعيبل الراعي رعيته اذا تركها . مهمله فهي

عباهل مباهل .

(٤) الطلاحي : الإبل التي تشكي بطونها من اكل الطلّح وهو شجر الضاه ،

أراد القوم الذين لا راعي لهم يصدّم عما يضرّم كالإبل التي تأكل الطلّح الذي يؤذجا فلا
يردها أحد .

(٥) ظ : لا رائد ولا زائد ، ح : لا ذائد ولا رايد .

(٦) الصوى : مفردها صوه وهي حجارة توضع على الطريق لهدى المارين .

(٧) المماتح : المكان الذي يتتى منه .

(٨) ظ : < وشوص > .

(٩) ح : وجه .

(١٠) ظ ، ح : وصدع بل . فيه ويده بأمر الله .

فلا تَنْبُ أَعْوِجَاجاً ، وماؤها العَذْبُ فلا تَحُلُ أُجَاجاً .

ولقد سألتُ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن هذا الأمر فقال لي : يا أبا بكر ! هو لمن قيل له : هو لك ، لا لمن يقول : هو لي ، ولمن يُقَادُ إليه لا لمن يَنْفَجُ^(١) إليه ، والله ! لقد شاورني رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الصَّهْرِ^(٢) ، فذكر فتياناً من قريش ، فقلت : أين انت من عليّ ؟ فقال : إني لا أكره لفاطمة مِئعةً شبابه ، ووحدة^(٣) سنه ، فقلت له : متى كَنَفْتُهُ يَدُكَ ، وَرَعْتَهُ عَيْنُكَ ، حَفَّتْ بِهِمَا البركة ، وَأُسِفَتْ عَلَيْهَا النعمة مع كلام كثير خطبتُ به عنك ، وَرَغِبْتُهُ فَيْكَ ، وما كنتُ عرفتُ منك في ذلك حَوْجَاءَ ولا لَوْجَاءَ^(٤) ، فقلتُ ما قلتُ وأنا أرى مكانَ غيرك ، وَأَجِدُ رائحةَ سواك ، وكنْتُ لك إذ ذاك خيراً منك الآن لي ، ولئن كان عَرَضَ بك رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [فقد كُنِّي عن غيرك] وإن كان قال فَيْكَ ، فما سكت عن سواك ، وإن تَحَلَّجَ^(٥) في نفسك شيء فإلهم فالحكم مرضي ، والبصوابُ مسموع ، والحقُّ مطاع ، ولقد نُقِلَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو عن هذه العصابة راضٍ ، وَعَلَيْهَا حَدِبٌ ، يسره ما يسرها ، ويكيده ما كادها ، ويرضيه ما أرضاها ، ويُسَخِطُهُ

(١) يَنْفَجُ إليه : يتطلع ويرتفع إليه . ظ يَنْفَجُ . ح : يَنْفَجُ .

(٢) ظ < في زواج فاطمة ومصاهرة قريش > .

(٣) ظ : < من الصهرة > .

(٤) ظ ، ح : حدائته .

(٥) في القاموس : ما في صدري عوجاء ولا لوجاء : لا مربة ولا ثك ، ومالي فيه

حوجاء . ولا لوجاء ، ولا حويجاء . ولا لويجاء . أي حاجة .

(٦) تَحَلَّجَ : اضطرب .

لرسول الله صلى الله عليه وسلم بالأب والأم والخال والعم، والمال
والنَّسَب، والسَّبَد واللَّبَد^(١)، والأهل والولد^(٢)، بطيبِ أنفُس،
وقرّةِ أعين، ورُحْبِ أعطان، وثباتِ عزائم، وصحّةِ عقول، وطلاقةِ
أوجه، وذلاقةِ ألسن، هذا الى خفياتِ أسرار، ومكنوناتِ أخبار
كنت عنها غافلاً، ولولا ستك لم تكن عنها ناكلاً، كيف وفوآدك
مشهوم^(٣)، وعودك معجوم، وغيبك مخبور^(٤)، والقول فيك
كثير، والآن قد بَلَغَ اللهُ بك، وأرهص^(٥) الخير لك وجعل مرادك
بين يديك، وعن علم أقول ما تسمع، فارتقبْ زمانك وقَلِّصْ إليه
أزْدَانك^(٦)، ودَعِ التَّجَبُّسَ والتَّعَبُّسَ^(٧) لمن لا يَظَلَعُ^(٨) إليك إذا
خطأ، ولا يترحزح عنك إذا عطا^(٩)، والامرُ غَضٌّ، والنفوس فيها
مض، وإنك أديمٌ هذه الأمة فلا تحلم^(١٠) بلجأ، وسيفها العَضْبُ

(١) السبد : الشعر ، اللبد : الصوف ، كتابة عن القليل والكثير .

(٢) ظ ، ح > الهَيْئَةُ والْبَيْئَةُ < يقال جاءنا فلان فلم يأتنا جئته ولا بئته أي لم يأتنا بشيء ، والهَيْئَةُ من الفرح والاستهلال والبَيْئَةُ من البئل والخير .

(٣) مشهوم : متوقد الذكاء .

(٤) غيبك : ما غاب عن الناس من أطوارك . مخبور ممدوح .

(٥) ظ : أرخص ، ح : رهص . والرِهْصُ : السيرُ الاسفل من الخائط ، ورهص

الخائط وأرهصه إذا وضع فيه الرهص . وفي القاموس : رهص الله فلاناً جملة معدناً للخير

(٦) الأزدان : جمع رُذْن . وهو أصل الكم أو الكم كله . التفسير : التفسير .

(٧) التجسس : المبالغة في الحبس ووقوف الانسان عند أمر لا يجوز عنه . التعبس :

العبروس وعدم البشاشة .

(٨) ظَلَعَ في شيء : عرج ونمز في شيء . ظ : يطلع ، ح : يضلع .

(٩) عطا : هم على تناول أمر وتصدر له ، وعطا يطر إذا رفع رأسه وبديه ممّا .

(١٠) حلم البعير : كثر حلمه وهو الصنبر من التردان أو الضخم أو دودة تقع في

الجلد فتأكله فإذا دُبِغَ وهى موضع الأكل .

لُثِّبْتُ وَتَرَبُّبٌ^(١) ، لا تعني ما يراد ويُشاد ، ولا تحصيل ما يُساق
 ويُقاد ، سوى ما أنت جارٍ عليه الى غايتك التي إليها عُدي^(٢) بك ،
 وعندها حطَّ رحلك ، غير مجهول القدر ، ولا مجحود الفضل ، ونحن
 في أثناء ذلك نعاني أحوالاً تريل الرواسي ، ونقاسي أهواً لا تشيب
 التواصي ، خائضين غمارها ، راكبين تيارها ، نتجرع صابها^(٣) ،
 ونُشْرِجُ عيابها^(٤) ، ونكرع عُبابها^(٥) ، ونُحْكَمُ أساسها ، ونُبرِّمُ
 أراسها . والعيون تحدِّج^(٦) بالحسد ، والأنوف تعطس بالكثير ،
 والصدور تستعير بالغيظ ، والاعناق تتطاول بالفخر ، والشِّفار^(٧) تُشْحَدُ
 بالمكر ، والأرض تميد بالخوف ، ولا ننتظر عند المساء صباحاً ، ولا
 عند الصباح مساءً ، ولا ندفع في نحرٍ أمرٍ لنا إلا بعد أن نخسوَ
 الموتَ دونه ، ولا نتبلغ الى شيء إلا بعد جرع النعصص معه ، ولا
 نقوم منآداً^(٨) إلا بعد اليأس من الحياة عنده ، فادين في كل ذلك

(١) ظ : غافل عما يشيب ويريب وكذلك في جميع النسخ المطبوعة . شَبَّبَ : قال
 النيب . رَبَّبَ : الولد رباه حق ادرك . ح : تَشَبَّبُ . مَبِي على ما لم يم فاعله أي
 ترفع على أيدي المرتبين ، لأن الشيب للثار ابتعادها ولكل شيء رفعه . او تَشَبَّبَ أي تقرأ
 لك الاشارة المحتوية على النزول كما هو عادة من يربي الصبية وتربب بالبناء للفعول أي
 تربي .

(٢) ج : عُدي .

(٣) الصاب : عصارة شجر مر او الشجر ذاته .

(٤) أشرج العيبة وشرجها : شدَّ عراها والعياب جمع عيبة : وعاء من آدم يجعل فيه
 الثياب .

(٥) ك : ويروي تلتق عيابها .

(٦) تحدج : تحدق .

(٧) الشفار : جمع شفرة وهي السكين العريض .

(٨) ظ : ولا تقوم بنايد ، والمتآد : الموج .

وصافاك من أحميا مودّته لك بعتابك ، وأراد الخير بك من آثر
البقيا معك .

ما هذا الذي تسوّلُ لك نفسُك . ويدوي به قلبك ، ويلتوي
به عليك رأيك ، ويتخاوص^(١) دونه طرفك ، ويسري فيه ظعنك^(٢) ،
ويتراد^(٣) معه نفسك ، وتكثر معه صعداؤك ، ولا يفيض به لسانك ؟
أعجبة بعد إفصاح ، أتلبس بعد إيضاح ، أدين غير دين الله ، أخلق
غير خلق القرآن^(٤) ، أهدي غير هدي رسول الله ، أمثلي تمشي له
الضراء^(٥) ، أو يدب إليه الحمر^(٦) ، أم مثلك يغص^(٧) عليه الفضاء ، أو
يُخسف^(٨) في عينه القمر ؟ ما هذه القمعة بالسنان ، وما هذه
الوعوعة باللسان ؟ إنك جدُّ عارف باستجابتنا لله ولرسوله ، وخرجنا
عن أوطاننا وأموالنا وأولادنا وأحيّتنا هجرة إلى الله تعالى ، ونصرة
لدينه^(٩) في زمانٍ انت فيه في كن الصبا ، وخذر العرارة ، غافل ،

(١) ح : التحاوص . والتحاوص من الحوص وهو ضيق المين . التحاوص : غص

البر كمن ينظر الى عين الشمس .

(٢) ح : ضنك .

(٣) ظ ، ح : يتردد .

(٤) ظ : الله .

(٥) في اللسان : يقال للرجل اذا ختل صاحبه ومكر به : هو يدب له الضراء .

ويشي له الحمر . والضراء ما يوارى من الشجرة ، وأصله أن الذئب يرى الصيد فيستر
له في الشجر حتى يتاله .

(٦) ظ : الحمر ، ح : الجمر . وفي اللسان : ما وارك من شيء وادرات به

فهو خر .

(٧) ظ : يضيق ، ح : يمدى .

(٨) ظ ، ح : يكسف .

(٩) ظ ، ح : انبته .

والأرض صَلماء ، والصعود متعذر ، والمهبوط متعسر ، والحق رؤوف
عطوف ، والباطل شنوف عنوف ، والعُجب قداحة^(١) الشر ،
والضغن رائد^(٢) البوار ، والتعريض سِجار الفتنة ، والقحة^(٣)
ثُوب العداوة ، وهذا الشيطان متكي ، على شماله ، متخيل^(٤)
بيمينه ، نافخِ حِضنيه^(٥) لأهله ، ينتظر الشتات والفرقة ، ويدب
بين الأمة بالشحناء والعداوة ، عناداً لله ولرسوله ولدينه^(٦) ، يُوسوس
بالفجور ، ويُدلي بالغرور ، ويُعني أهل الشرور ، ويوحي الى أوليائه
بالباطل ، دأباً له منذ كان على عهد ابينا آدم ، وعادةً منه منذ أهانه
الله في سالف الدهر ، لا يُنجي منه إلا بعض الناجذ على الحق ،
وغض الطرف عن الباطل ، ووطء^(٧) هامة عدو الله وعدو الدين
بالأشد فالأشد ، والأجد فالأجد^(٨) ، واسلام النفس لله تعالى فيما
حاز رضاه ، وجنب سخطه ، ولا بدأ الآن من قولٍ ينفع إذ قد أضر
السكوت ، وخيفَ غِبه . ولقد أرشدك من أفا^(٩) ضالتك ،

(١) ك : والعجب ، ظ : قداحة .

(٢) ظ : زايد .

(٣) ك : القحة ، ظ : القمة ، ح : العفة . ثُوب : ما أشمل به .

(٤) ك ، ظ : متخيل .

(٥) كناية عن استعداده لعمل الشر . ح : فاكح حِضنيه ، والحِضنان ما تحت
العضدين إشارة الى ما ورد من ان الشيطان اذا بلغ مأربه من الغاء امر فرح فالصق فخذه
بعضها ببعض فينكح احد فخذه الآخر فيولد له .

(٦) ظ : > نالباً وتائباً < .

(٧) ظ : قطأ .

(٨) ح : والأجد فالأجد .

(٩) ظ : أذى . ح : أقاد . أفا : النبي . اليه : أرجعه .

لسانه ، قال لي : يا ابا عبيدة اما ائمن ناصيتك ، وأبين الخير بين عارضيك ، ولقد كنت من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمكان المحوط ، والمحل المغبوط ، واقد قال فيك في يوم مشهود : أبو عبيدة أمين هذه الأمة ، وطال ما أعز الله بك الاسلام ، وأصلح فساده على يديك ، ولم ترل للدين ملجأ ، وللمؤمنين روحاً ، ولأهلك ركناً ، ولإخوانك رذءاً^(١) ، قد اردتك لأمر له ما بعده ، خطره مخوف^(٢) ، وصلاحه معروف ، ولئن لم يندمل جرحه بيسارك^(٣) ورفقك ، ولم تُجَبْ^(٤) حَيْثُ بُرُقِيَّتِكَ ، فقد وقع اليأس ، وأعضل البأس ؛ وأحتيج بعدك الى ما هو أمرٌ من ذلك وأعلق ، وأعسر منه واغلق ، والله أسأل تمامه بك ونظامه على يديك ، فتأت له يا ابا عبيدة ، وتلطف فيه ، وانصح الله تعالى ورسوله ولهذه العصابة غير آلٍ جهداً ، ولا قالٍ حمداً ، والله كالنك وناصرك ، وهاديك ومبصرك ، وبه الحول والتوفيق^(٥) ؛ امض الى علي وأحفِض جناحك له ، وأغضض من صوتك^(٦) عنده ، واعلم أنه سلالة أبي طالب ، ومكانه ممن قد فقدناه بالأمس [صلى الله عليه وسلم] مكانه ؛ وقُلْ له : البحر مفرقة ؛ والبر مفرقة ، والجو أكلف^(٧) واللَّيل أغلف^(٨) ، والسما جَلُوا ،

(١) ظ : معيناً .

(٢) ظ : قد أردتك لأمر ما بعد خطره مخوف .

(٣) ظ : بيسرك .

(٤) ظ : تستجب .

(٥) ظ : القوة .

(٦) ك : واغضض صوتك .

(٧) أكلف : من الكلف وهو لون بين السواد والحمر ، او حمرة كدرة تملو الوجه .

(٨) أغلف : كأنه وضع في غلاف ، فهو شديد الظلة والخباء .

وكان معلم عبد الملك بن مروان قال : حدثنا هشام بن عروة^(١) عن أبيه قال : اخبرنا ابو التياح مولى أبي عبيدة بن الجراح قال : سمعتُ ابا عبيدة بن الجراح يقول : لما استقامت الخلافة لأبي بكر رضى الله عنه بين المهاجرين والأنصار ، لحظَ بعين الهيبة والوقار ، وان كان لم يزل كذلك ، بعد هنة كاد الشيطان بها ، فدفع الله شرها ، ودحض^(٢) عرها ، ويسر خيرها ، وأزاح ضيرها ، ورد كيدها ، وقصم ظهر النفاق والفسق بين أهلها ، بلغَ أبا بكر الصديق عن علي تلكواً وشماس^(٣) ، وتهمهم^(٤) ونفاس^(٤) ، وكره أن يتأدى الحال وتبدو العورة ، وتفرج ذات البين ، ويصير ذلك دُربة^(٥) لجاهلٍ مغرور ، أو عاقل ذي دهاء ، أو صاحب سلامة ضعيف ، خوَار العنان .

دعاني فحضرته في خلوة وعنده عمر بن الخطاب وحده ، وكان عمر قبساً^(٦) له ، ظهراً معه ، يستضيء بنيرانه^(٧) ، ويستملي على

(١) هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدي ، روى الحديث عن ابيه وزوجته فاطمة بنت المنذر وأبي سلمة وغيرهم ، وروى عنه أيوب وابن جريج ومسر وغيرهم . قال ابن المديني : له نحو اربعمائة حديث . وقال ابن سعد : ثقة حجة . وقال ابو حاتم : إمام . قال ابو نعيم توفي سنة ١٤٥ وقيل ٤٦ هـ .

المصدر السابق ٣٥٣

(٢) في ظ : أدحض .

(٣) الشاس : المعاندة ، واصلها للفرس اذا استمعى على راكبه فلم يمكنه من

الركوب .

(٤) المسمة : الكلام الخبي ، النفاس : المنافة .

(٥) ظ : دريثة

(٦) ظ : جليساً .

(٧) ظ : برأيه .

للسهلي^(١) في وزارته ، وكتبها عني في خلوة وقال : لا أعرف على وجه الارض رسالة أعقل منها ولا أئين ، وإنما للتدلُّ على علم وحلم ، وفصاحة وبقاهة ، ودهاء ، ودين ، وبعْدَ غُور ، وشدة غُوص . فقال له العباداني^(٢) : ايها القاضي لو أتممت المنة بروايتها سمعناها مثله ، ونحن أوعى لها عنك من المهلبي ، وأوجبُ ذماماً عليك ، فاندفع فقال : حدثنا الخزاعي بمكة قال : حدثنا ابن ميسرة^(٣) عن محمد بن فليح عن عيسى بن دآب عن صالح بن كيسان^(٤) وي زيد بن رومان^(٥)

(١) هو الوزير البويهي ابو محمد الحسن بن محمد المهلبي (٣٩١-٣٥٢) تولى الوزارة لمز الدولة سنة ٣٣٩ ، والمهلبي شخصية قوية لعبت دوراً في عصر بني بويه ، كان اديباً يطف على اهل الأدب والعلوم . وقال ياقوت : « كان المهلبي طيب الحديث ، وأكثره مذاكرة بالأدب وضررب الحديث لكثرة من يجمعهم من العلماء والكتاب والندماء . » وكان السابق يقول : « كان ابو محمد يخاطب بالأستاذية » راجع اخباره في : تجارب الاسم ١٣٣/٢-١٩٨ ، ارشاد الأريب ١٣٣/٩-١٤٦ ، وفيات الاعيان ١٤٢/١

(٢) نسبة الى عبادان وهي بلدة بناحية البصرة وسط البحر ، وكان يسكنها جماعة من العلماء والزهاد للعبادة والخلوة . وابو بكر هذا هو محمد بن الفضل بن محمد بن جعفر يحيى بن سعيد بن يسر القرشي العباداني . سكن البصرة ، وكان ابوه شيخ الصوفية في وقته ، وابو بكر احد المذكورين بالصلاح والخير توفي سنة ٤٠١ هـ .

الانساب ٣٣٩ ظ

(٣) في ظ : ابو محمد ابن ميسرة .

(٤) صالح بن كيسان المدني ابو محمد مؤدب اولاد عمر بن عبد العزيز ، روى الاحاديث عن ابن عمرو وعروة وسالم ونافع ، وروى عنه ابن جريج ومعر وابن اسحاق ومالك و ابراهيم بن سعد وغيرهم . قال الذهبي عنه : رمي بالقدر . مات سنة ١٤٠ هـ .

خلاصة تذهيب الكمال للخزرجي ١٤٥

(٥) مولد آل الزبير ، روى الحديث عن ابن الزبير وعروة ، وروى عنه جرير بن حازم وابن اسحق ونافع القاري وطائفة غيرهم . قال ابن سعد : كان عالماً ثقة بالحديث توفي سنة ١٣٠ هـ .

المصدر السابق ٣٧١

رسالة السقيفة

قال ابو حيان علي بن محمد التوحيدي البغدادي : سَمَرْنَا لَيْلَةً عِنْدَ الْقَاضِي أَبِي حَامِدٍ أَحْمَدَ بْنِ يَشَرَ الْمُرُورِيِّ الْعَامِرِيِّ^(١) بِنِعْدَادٍ فِي دَارِ ابْنِ حَبْشَانَ فِي شَارِعِ الْمَأْذُبَانَ . فَتَصَرَّفَ الْحَدِيثَ بِهِ كُلُّ مُتَصَرِّفٍ ، وَكَانَ مَعْنًا ، مِيقَنًا ، مِخْلَطًا ، يَزِيدًا ، غَزِيرَ الرَّوَايَةِ ، لَهُ فِي كُلِّ جَوْءٍ مُتَنَقِّسٌ ، وَمِنْ كُلِّ نَارٍ مُقْتَبِسٌ ، فَجَرَى حَدِيثَ السَّقِيْفَةِ ، وَشَأْنَ الْخِلَافَةِ ، فَرَكِبَ كُلُّ مَنْ مَتَنًا ، وَقَالَ قَوْلًا ، وَعَرَضَ بَشِيءًا ، وَنَزَعَ إِلَى فَنٍّ ، فَقَالَ : هَلْ فِيكُمْ مَنْ يَحْفَظُ رِسَالَةَ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَجَوَابَ عَلِيِّ لَهُ وَمَبَايَعَتِهِ إِيَّاهُ عَقِبَ تِلْكَ الْمُنَازَرَةِ ؟ فَقَالَتِ الْجَمَاعَةُ الَّتِي بَيْنَ يَدَيْهِ : لَا وَاللَّهِ أَقَالَ : هِيَ مِنْ بَنَاتِ الْحَقَائِقِ ، وَنَحْبَاتِ الْخِزَانِ فِي الصَّنَادِيقِ ، وَمُنْذُ حَفَظْتُمَا مَا رَوَيْتُمَا إِلَّا

(١) استاذ ابي حيان التوحيدي توفي سنة ٣٦٢ ، ويده ابن خلكان من ائمة الفقه الذي « لا يشق غباره فيه » وكان التوحيدي كثير الملازمة لمجالس ابي حامد ، والنقل عنه ، والرواية لاخباره حتى قال ابن ابي الحديد : « إن التوحيدي « بسند الى القاضي ابي حامد كل ما يريد أن يقوله من تلقاء نفسه اذا كان كارهاً ان ينسب اليه » . وقد عطل التوحيدي تعلقه باستاذة فقال : « وإنما اولع بذكر ما يقول هذا الرجل لأنه أنبل من شاهدته في عمري ، وكان مجراً يتدفق حفظاً للسير ، وقياماً بالأخبار ، واستنباطاً للمعاني ، وثباتاً على الجدل ، وسبراً في الخصام . »

وفيات الأعيان ١٨/١ ، شرح النهج ٥٩٢/٢ ، البصائر والذخائر (مخطوط)

رسالة السقيفة

رضى الله تعالى عنهم اجتمعت
 وقال القائل ابو سامة احد اشرار الخوذة في حديثه المزاجي ابو سامة
 ابن احمد بمكة شرفه الله تعالى قال حدثنا ابو محمد بن مسلمة قال
 حدثنا محمد بن قبيص حدثنا عيسى بن ذاب حدثنا صالح بن كيسان قال
 ابن رومان وكان معلما لعبد الملك ابن مروان قال حدثنا ابي
 عروة عن ابيه حدثنا ابو اشباح مولى ابو عبيدة بن الجراح روى عنه
 قال سمعت ابا عبيد يقول لما استقامت الخلافة لابي بكر رسول الله
 بين المهاجرين والانصار والبطون بين الهابة والرفاه وان رسول الله
 بعد مائة كاد الشيطان يهاذنه الشيطان واوحش عنقه وفسد
 وازاح ضميره وردت بها وقصه طهر الشاق والنسق بين الامم ابي بكر
 بكر السديق رضى الله عنه عن علي رضى الله عنه تلك كوة وبنامس وهمهم
 ونضاض وكرة ان يتبادى الامر في يد والديورية وتنضج ذات السيل
 ويصير ذلك درية بحاهل مبرورا وعاقل ندي دها وجورا وسنا
 سلامة شعيف الحان جوار الهان وحقك في حقاوة وعين عمر
 ابن الخطاب رضى الله عنه وحده وكان عمر رضى الله عنه حليبا له طمير
 معه يمشي رايه ويشتم على سانه فقال لك يا ابا عبد الله ما بيننا
 وبينك وبين عاقبتك ولقد كنت من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بالمكان المحوط والخلاب وطول ولقد قال في يوم مشهور اوتيت
 امين من الامة وطالما اعسر الله الاسنان بك والاسنان والخلاب
 ولرسول الله للادين حلياء واللوسين روحا ولا عليك ركا ولا حوالك نسا
 وقد اردت ان امر بافد حلقه عوفق وحل حلقه عوفق وان لم
 يندمل جرحه يترك ورفقك ولتستحضر ريدك فقد وقع
 الياس واجتبع فيك ال ما هو اتم من ذلك واعلق واعسرته
 واعلق والله تعالى اسأل تمامه بك ولظانمه علق بك ففان له
 يا ابا عبيد وتلف محمد بك وانصر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم
 وهذه العصابة غير الجعد اولا قال هذا والله ما خلف وناصرك

الشفاعة وبالله العوذ من كل ما ارتفع
 ايا حفص بن الجهمك ناقم القامه سيرود العليل فسيح اللبان فليس
 وراة ما سمعت الامام ابي الزور وليس الائمة ويجتمع الائمة
 ويرفع الكافة ويوسع الرافة بجمعة لله وحسن توفيقه
 رضى الله عنه فانصر فخر رضى الله عنه واجمع
 فهذا المعقب ما سر يا صبيتي بعد فراق رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 تتما الرسالة
 بمحمد الله
 صلوات

نموذج من رسالة السقيفة - مخطوطة دار الكتب الظاهرية بدمشق رقم ٢٤٠.

الرموز المستخدمة في طبع هذه المجموعة

- [] علامة على النقص .
- < > علامة على الزيادة .
- « < > » إشارة الى ما سقط في الأصل واقترحنا إضافته .
- () يياض في الأصل او الأصول .
- * تصحيح مشكوك فيه .
- x لم نستطع اصلاح الخطأ او قراءة النص .

وتعتبر هذه الرسالة من أقدم ما نشر عن الخطوط العربية وقواعدها
وانواعها .

- ٣ -

رسالة الحياة : مخطوطة فريدة محفوظة في مكتبة شهيد علي باستانبول رقم
١١٨٦ كتبت بخط فارسي مقروء سنة ٩٧٣ هجرية وهي رسالة فلسفية صوفية
في موضوع مستقل على شاكلة أبحاث كتاب المقابسات الذي ألفه التوحيدي
من سنة ٣٦٠ الى ٣٩١ . ولعلَّ في اظهار هذه الرسائل الثلاث ما يساعد على
فهم أدب التوحيدي وأفكاره . وبالله المستعان .

دمشق في ٢٦ مايس ١٩٥١

ا.ك.

الرسائل سنة ٧٨٥ هجرية . وقد رمزنا اليها بحرف « ك » .

٢ : مخطوطة دار الكتب الظاهرية رقم ٢٤٠ عام ضمن مجموع يحوي سبع عشرة رسالة متنوعة كتب على الصفحة الاولى من المجموع « دخل في نوبت الفقير اليه تعالى عز ثنائه محمد حسن ابن السيد عيد القوتلي في ٤ شعبان الذي هو في سنة ١٢٦٢ .

والمخطوطة مكتوبة بخط نسخي جميل . ورمزنا اليها بحرف « ظ »

٣ : مخطوطة السيد محمود افندي حمزه^(٦) وعنوانها « غنية الطالب شرح رسالة الصديق لعلي بن أبي طالب رضي الله عنها » وكتب في الصفحة الأخيرة : وكان الفراغ من نقلها في يوم الاثنين ١٧ محرم الحرام سنة الف وثلاثمائة واثنين وثلاثين من الهجرة النبوية على يد كاتبها عبداللطيف المكتنى بالرواس . وقد أشرنا اليها بحرف « ح »

- ٢ -

اما رسالة في علم الكتابة فهي من الآثار الفريدة في اللغة العربية اثبت فيها التوحيدي بحكم مهنة الوراقة التي زاو لها سعة اطلاعه ومعرفته بالخطوط وانواعها ودقائق صنعة الخط . والرسالة محفوظة في مكتبة فيينا^(٧) كما ذكر بر وكلمان^(٨) ، ومنها نسخة مصورة في مكتبة جامعة فوآد الأول في القاهرة رقم ٢٤٠٩٠ .

(٦) هو محمود بن محمد نسيب حمزة الحسيني الحزاوي مفتي الديار الشامية وأحد كبار علماءها ولد بدمشق سنة ١١٣٦هـ . ونشأ وتوفي فيها سنة ١٣٠٥ . والمخطوطة المذكورة في حرزة استاذنا مالي خليل مردم بك تفضل فأعارنيها . فله الشكر والمنة .

(٧) KRAFFT : *Die ar, pers. und turk Hass. der k. k. Orientalischen Akademie zu Wien* 1842.

(٨) BROCKELMANN : *Supp. I, p. 436.*

وقد نشر المستشرق الاميركي ف . روزنتال هذه الرسالة مع ترجمتها الانكليزية في مجلة *Ars Islamica*. Vols. XIII - XIV, 1948.

- ١ -

رسالة السقيفة : تمثل جانب النضال بين السنة والشيعة في عصر نبي بويه . ذلك العصر الذي اشتدت فيه المنازعات المذهبية والسياسية والفكرية واشترك فيها الناس على اختلاف عقائدهم واعرآقهم وتفاوت انصبآهم من العلم والمعرفة . ولم يفت التوحيدي - وموقفه كعزتلي من الإمامة والتشيع معروف - أن يسهم في هذه الحركة فألّف رسالة السقيفة تحت تأثير عاملين : الحوادث الدامية التي وقعت في زمنه بين السنة والروافض والتي أسهب ابن كثير في ذكر تفاصيلها^(٤) ، والثاني العداوة الشخصية التي تأججت نارها بين التوحيدي من جهة وابن العميد والصاحب بن عباد من جهة أخرى ، وهذان الوزيران كانا من أكابر الشيعة في زمانها ولا ريب في ان التوحيدي قصد في تأليف رسالته إغآظتها والانتقام منها لأنها أساءا إليه وحرماه رفدهما .

وقد كانت الرسالة عرضة على مر العصور لزيادات وتحريفات كثيرة حتى ليشعر القارئ عند مقابلة نصوصها المطبوعة بثقل الاضافات التي كادت تضع معالمها الأصلية . ولعلّ الناس فتنوا بروعتها الانشائية واسلوبها البلاغي اكثر من الافكار التي تضمنتها والغاية التي قصد إليها مؤلفها فكان ذلك حافزاً لهم على التصرف في شكلها الخارجى زيادة ونقصاً دون مساس الفكرة الاساسية وهي الدفاع عن خصوم علي وهدم أحقيته بالخلافة .

ولما صح العزم على طبع هذه الرسالة رأينا الرجوع الى مصادر مخطوطة جديدة فكان اعتمادنا على :

١ : مخطوطة الاسكوريال^(٥) المحفوظة تحت رقم ٥٣٨ ، مكتوبة بخط مغربي واضح ، ضمن مجموع يحوي رسائل أدبية وتاريخية . وقد أرخت هذه

(٤) البداية والنهاية ٢٣٣/١١-٢٥٢ وغيرها .

(٥) راجع : HARTWIG DERENBOURG, *Les Manuscrits Arabes de l'Escorial*, Paris, 1884. T. I, p. 366.

رسائل أبي حيان التوحيدي

مقدمة

لم تبق يد الحدثان من آثار التوحيدي^(١) إلا النزر القليل . وقد أورد ياقوت الرومي في معجمه^(٢) ثبت كتب التوحيدي فبلغت سبعة عشر كتاباً . وبالرغم من أن هذا الثبت لم يستوفِ جميع آثار التوحيدي ففيه رسائل عدة لم يظهر أكثرها للوجود ، والمعلوم أن التوحيدي أحرق في أواخر حياته كتبه ، ولا ندري فيما إذا كان فقدان أكثر آثاره ناتج عن هذه الفعلة ، غير أن السيوطي وطاش كبري زاده يعتقدان « ان النسخ الموجودة الآن من تصانيفه كتبت عنه في حياته ، وخرجت من قبل حرقها^(٣) »

ومها يكن من أمر فإن ما تبقى من آثاره وما اكتشف منها أخيراً يدل على حياة فكرية خصبة ، وفعالية وفيرة في التأليف . ومن الرسائل التوحيدية التي لم تنشر البتة ، او التي لم تحظ بنشر مستقل : (١) رسالة السقيفة (٢) رسالة في علم الكتابة (٣) رسالة الحياة . وكل رسالة من هذه الرسائل تكشف ناحية من نواحي فعالية التوحيدي الفكرية والفنية وتساعد على تفهم القضايا العقلية والتبّارات الفكرية التي تأثر بها في عصره أو شارك فيها .

(١) راجع أطروحتنا الأولى المقدمة الى جامعة الصوريون عن حياة التوحيدي وآثاره .
I. KEILANI : *Abū Ḥayyān At-Tawḥīdī. Essayiste arabe du IV^e s. de l'Hégire (X^e s.)*. Introduction à son œuvre. Damas, 1950.

(٢) إرشاد الأريب ١٥/٢-٨ .

(٣) بنية الرعاة ٣٤٨ ، مفتاح السادة ١/١٨٨ .

رِسَالُ أَبِي حَبِيَّانَ التَّوْحِيدِيِّ

« فَرَدَّ الدِّينَ الَّذِي لَا تَقْبِيلَ لَهُ
زُكَاةٌ وَفِطْنَةٌ وَفَصَاحَةٌ وَمَكْتَةٌ »

ما فتوت : ابي حنيفة الربيعي

« رُبَمَا كَانَ التَّوْحِيدِيُّ اعْظَمَ كِتَابِ
النُّسْرِ الْعَرَبِيِّ عَلَى الْإِطْلَاقِ »

آ. ص. ت. : الحضارة الإسلامية
في القرن الرابع الهجري 404

- ١- رسالة السّيفة
- ٢- رسالة في علم الكتابة
- ٣- رسالة الحياة

المعهد الفكري لدراسة
الدراسات العربية

ثلاث رسائل
للأبي حسان التوحيدي

عني بتحقيقها ونشرها
الدكتور إبراهيم الكيلاني

دمشق

١٩٥١

فهرس المحتويات

- ١ كرد علي، محمد: أبو حيان التوحيدى
- ٥٨ مَرَجوليوث، ديفيد سامول: مختارات من كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى. (بالإنكليزية)
- ٧٠ فارق، ك. أ.: أبو حيان التوحيدى وكتابه المقابسات
- ٨٧ كيلانى، إبراهيم: أبو حيان التوحيدى. مؤلف عربى من القرن الرابع للهجرة. مدخل لمؤلفاته. (بالفرنسية)
- ٢٠٥ كيلانى، إبراهيم (ناشر): ثلاث رسائل لأبى حيان التوحيدى. (رسالة السقيفة، رسالة فى علم الكتابة، رسالة الحياة)



٣٣٦٨٢٩

طبع في ٥٠ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية
طبع في مطبعة شتراوس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

الفلسفة الإسلامية

٨٥

أبو حيان التوحيدي

علي بن محمد بن العباس

(توفي ٤١٤هـ/١٠٢٣م)

نصوص ودراسات

جمع وإعادة طبع

فؤاد سزكين

بالتعاون مع

كارل إيرج-إيجرت، مازن عماوي، إكهارد نوباور

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها
فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٨٥

أبو حيان التوحيدي
علي بن محمد بن العباس
(توفي ٤١٤هـ/١٠٢٣م)

نصوص ودراسات

جمع وإعادة طبع

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
سلسلة الفلسفة الإسلامية
المجلد ٨٥