

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_220576

UNIVERSAL
LIBRARY

CSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 054/159 B Accession No. Cn. 14844

Author Institut Français de Damas

Title Bulletin d'Etudes Orientales 1955-1957
Vol. 15 1958.

This book should be returned on or before the date last marked below.

BULLETIN
D'ÉTUDES ORIENTALES
XV

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

BULLETIN
D'ÉTUDES ORIENTALES

TOME XV

ANNÉES 1955-1957

D A M A S

1958

«AL-ÇISTAS AL-MUSTAQIM» ET LA CONNAISSANCE RATIONNELLE CHEZ GAZÂLÎ

PAR

VICTOR CHELHOT

ÉTUDE PRÉLIMINAIRE (I)

I. — LE CONTEXTE DU QISTÂS

Dans son *Histoire de la littérature arabe*, BROGKELMANN décrit le *Qistâs al-mustaqim* en ces termes: «un dialogue polémique avec un Ismaélite. C'est un des écrits les plus tardifs de Gazâlî». Pour mieux en saisir la pensée, dans toute sa portée, il nous est donc nécessaire de préciser la position dogmatique des deux interlocuteurs. Mais puisqu'on Islam, du temps des Abbassides en particulier, le pouvoir politique est lié au pouvoir religieux, nous commencerons par rappeler les différents événements qui ont dominé le Califat de Bagdad, dans ses rapports avec l'Ismaélisme et le Sunnisme.

I. — LA VIE POLITIQUE

Peu de temps avant la fondation du royaume fatimide chiite en Égypte (973—1171), les Bouides, chiites également, faisaient leur entrée à Bagdad (945) et se déclaraient les protecteurs du Calife (2). Cela nous laisse supposer que, durant cette période, la propagande chiite s'était donnée libre carrière dans ces pays pour supplanter le Sunnisme. Mais la mort du Bouide 'Adud ad-Dawla, survenue en 983, provoqua entre ses fils une guerre de succession. L'un d'eux, pour triompher de ses frères, fit appel aux Seldjoukides, turcs et sunnites. Conduits par Toghrul Beg, ces derniers occupèrent la capitale abbasside en 1055 (quatre ans avant

(1) Nous remercions le R.P. J. J. Hotiben, s.j., de l'Université de Nimègue, d'avoir bien voulu réviser

ce travail et nous faire bénéficier de ses pertinentes remarques.

(2) Pour plus de détails, nous renvoyons à C. DIEHL et G. MARÇAIS, *Le monde oriental*, ch. 8 et 12.

la naissance de Gazâlî) et y devinrent, à leur tour, tes protecteurs du Calife et les défenseurs du Sunnisme contre les Bouïdes.

De leur côté, les écrivains et les penseurs de l'orthodoxie, avec le succès des Seldjoukides, reprirent courage et poursuivirent la lutte sur le plan intellectuel. Ils tâchaient, par leurs écrits et discussions, de réfuter les hérésies chiïtes qui avaient gagné du terrain et séduit les cœurs. Cette action se développa surtout sous le regard bienveillant de Nizâm al-mulk, vizir de Alp Arslân et de Malik Sâm(l), et promoteur des arts, des lettres et des sciences. Entre autres personnalités de marque, il fit venir à sa cour Gazâlî et le nomma professeur à la fameuse *.Ni'âmiyya* de Bagdad (484/1091). C'est alors que ce dernier commença sa polémique contre les Ismaélites, *bâtinites* puis *ta'limites*, qui allaient assassiner son protecteur (485/1092). Mais avant d'entreprendre l'étude du *Qistâs*, écrit inspiré par cette polémique, il nous sera utile d'esquisser les grandes lignes de la doctrine des Ismaélites, de ceux de la Perse en particulier.

II. — ISMAÉLITES ET TA'LIMITES

L'Ismaélisme est une branche du Chiisme. Nous savons que la mort de Mahomet posa le problème du califat. Les partisans d'Ali, mari de Fatima, étaient pour le succession héréditaire. Mais ils ne réussirent jamais à faire prévaloir leur droit à l'héritage. Aussi opposèrent-ils à l'accession au pouvoir des Omeyyades puis des Abbassides, une résistance passive, et tentèrent-ils, à l'occasion, contre ces usurpateurs des coups de force. A leurs yeux, en effet, le seul chef légitime de l'Islam, au spirituel et au temporel, c'est l'Imam investi de cette qualité par désignation divine (2). Or le premier, c'est Ali que Mahomet, par décision expresse, a choisi comme son successeur dans sa mission. Il lui a, en outre, révélé des connaissances spéciales qui le rendent capable de diriger et d'enseigner la communauté musulmane. C'est à partir de ce présupposé que s'élabora progressivement la doctrine chiïte. Elle enseigne que l'existence, à chaque époque, d'un Imam est indispensable, Imam descendant direct de la famille d'Ali et de Fatima, et, par là, héritier du savoir révélé par Mahomet à son premier successeur. Imam qui, de par son essence même, est infaillible et impeccable (*مصور*): il a hérité la science et ne peut enseigner que la vérité. Nous comprenons alors pourquoi le Chiisme se fonde sur l'autorité, tandis que le Sunnisme se réfère surtout au consensus universel (*إجماع*).

Pour défendre leur théorie, les Chiïtes se sont livrés à une interprétation allégorique du Coran, la vérité se trouvant seulement dans le sens ésotérique. Mais tout le monde ne peut pas pratiquer cette voie. Seuls possèdent ce pouvoir et ce droit les initiés de chaque époque (*مجتهدون*), chargés de guider les croyants au nom de l'Imam caché. Les fidèles n'ont qu'à imiter aveuglément (*تقليد*) leur maître, connu personnellement ou non, auquel ils doivent croire en vertu d'un acte de foi du même degré que celui qui a pour objet Allah et Mahomet. Et c'est justement ce *taqlid* que (jazâlî) attaquera dans sa lutte contre le *Ta'lim*.

(1) Sous les Califes al-Qâ'im m. 1075 et al-Muqtadi m. 1094.

(2) GOLDZIHNER, *Le dogme...*, et *Streitschrift...* cf. aussi E.I.: «*taqlid*», «*ismâ'iliya*» (de Perse).

Le Chiisme ismaélite de Perse, connu sous le nom de *bâtinite* ou *ta'limite*, clôt la série des Imams à Ismâ'il, fils de Ga'far. Ses descendants, englobés dans des poursuites politiques, se succèdent en qualité d'Imams cachés, ayant toujours des représentants visibles, des missionnaires (دعاة), pour la direction des croyants. C'est un de ceux-ci qui mit l'accent sur le caractère infaillible de l'enseignement et le crédit illimité qu'on doit y apporter. Hasan as-Sabbâh, comme il s'appelait, s'était d'abord fait instruire de la doctrine *bâtinite*; puis il fit un séjour en Égypte et revint en Perse, s'y introduisit subrepticement pour se retirer dans la forteresse d'Alamût. Ce château devint alors le centre et le point d'appui de sa propagande. Ceci se passait vers 483/1090, au moment où Gazâlî allait occuper une chaire à Bagdad.

Voici en quoi la doctrine de Hasan se distingua de la *bâtiniyya* et ce qui lui valut l'appellation de *ta'limiyya*. Il rejeta catégoriquement tout droit au raisonnement (نظر) et proclama que seul l'enseignement (تعليم) de l'Imam est infaillible. Les croyants n'ont donc qu'à s'instruire auprès de lui ou de ses représentants. Ils n'ont qu'à le suivre en matière de foi et à l'imiter pour ce qui concerne les pratiques religieuses. Autrement dit, être les *muqallidûn* de leur chef. Le *taqlid*, certes, n'est pas inexistant dans le Sunnisme. Mais celui-ci se distingue de la *ta'limiyya* en tant qu'il ne reconnaît pas comme absolument infaillible l'autorité choisie librement et suivie comme un guide sûr. Pour Hasan, l'inspiration directe que l'Imam reçoit de Dieu, donne à son enseignement un caractère dogmatique auquel les fidèles sont contraints de se soumettre. En insistant ainsi sur l'obéissance sans condition que l'on doit rendre à l'Imâm-mu'allim, il durcit la position *bâtinite*, et la sienne reçut alors le nom de *ta'limiyya*. Il développa son point de vue dans un écrit persan dont Sahrîstânî (469/1076—548/1153) reproduisit, bientôt après, les grandes lignes. Ce n'est qu'à partir de cette époque que paraît venir en usage l'appellation de *Talimiyya*, pour désigner la *Bâtiniyya* du Hurâsân.

III. — L'OPINION ET L'ANALOGIE

Nous venons de voir que le *Ta'lim* rejette, en matière religieuse et juridique, tout raisonnement (نظر), c'est-à-dire, tout effort de réflexion personnelle par voie d'opinion (راي) ou d'analogie (قياس). Précisons ce qu'on entend par là, car il en est continuellement question dans le *Qistâs*. Nous savons qu'après la mort de Mahomet, la communauté musulmane ne possédait que le Coran et la Sunna pour élucider les problèmes nouveaux, au sujet de la foi et du droit. A ces deux sources venait très tôt s'ajouter une troisième, le consensus universel (إجماع). Mais le Coran, par ailleurs, avait besoin d'interprétation. Les traditionalistes s'en tenaient à la lettre, alors que certains commentateurs faisaient crédit à la raison pour expliquer les versets ambigus (مستنبه). En outre, dans son extension, l'Islam entra en rapport avec des pays où se déroulaient des discussions théologiques et où la philosophie grecque était en honneur. Il fut alors amené, pour des raisons apologétiques, à donner un caractère rationnel à la religion. Ce sont les *Mu'tazilites* qui se signalèrent d'abord dans ce travail au point d'avoir été appelés les «rationalistes» de l'Islam, les promoteurs de la libre discussion et des opinions libres.

De plus, en matière de droit, Mahomet n'avait pas tout prévu. Les habitants de Médine et des environs, pour régler leur conduite, se référaient à l'enseignement écrit et aux actions

de leur prophète. Mais dans des pays comme l'Irak, loin du berceau de l'Islam, les juristes, pour résoudre les cas de conscience, étaient amenés à prendre des décisions selon leur propre opinion (دأى); ils partaient du Coran et de la Sunna et en déduisaient les solutions par un raisonnement analogique (قياسي). C'est ainsi que se développa la quatrième source. Différentes combinaisons de ces éléments, admis à quelques variantes près, donnèrent naissance, en droit religieux, aux quatre écoles juridiques ou directions (مذاهب)

La théologie du *Kalâm* s'élabora à partir de ces tendances dont les deux extrêmes sont les plus caractéristiques. La première représente les gens de la libre interprétation par l'opinion et l'analogie, et la seconde, les orthodoxes: conservateurs à outrance, attachés à la lettre même des textes. Comme le fondateur de son école, Sâfi'î, puis comme As'arî, Gazâlî adopta, dans les questions juridiques et théologiques, une position intermédiaire. Il accepta le *qiyâs* mais le soumit à des règles fixes. Nous reconnaissons dans le *Qistâs* une attitude semblable. Où est la vérité? Comment s'élabore-t-elle? Quelle est sa norme? Est-elle le privilège d'un Imam infallible et impeccable (مصوم) qui l'enseigne (تعليم) à ses fidèles comme le prétendent les *Ta'limites*? Ou bien y arrive-t-on par le *ra'y* et le *qiyâs*, à la manière des *mutakallimin* de l'époque? La méthode de Gazâlî est entre les deux. Pour lui, le véritable imam c'est Mahomet qui a consigné la vérité dans le Coran, en ce sens que l'on y trouve les règles d'une pensée et d'une réflexion justes. Il ne s'agit pas d'émettre son opinion à l'aveuglette, mais de soumettre son activité intellectuelle à la méthode du Coran.

II — DESCRIPTION ET ANALYSE

I. — MANUSCRITS ET ÉDITIONS

Il existe dans les différentes bibliothèques d'Orient et d'Occident plusieurs manuscrits (1) du *Qistâs al-mustaqîm* mais d'inégale valeur. Celui de Berlin est incomplet. Le manuscrit de Manchester est relativement récent (vers 1760) et ne présente pas un grand intérêt; de plus, ses feuillets sont endommagés par des piqûres de vers. L'exemplaire de l'Escurial est dans l'ensemble assez correct et lisible: il nous a permis de redresser plusieurs passages obscurs de l'édition du Caire. Enfin en Turquie, en plus des manuscrits de Kiliç Ali et de Selim Aga signalés par Brockelmann, nous venons d'apprendre l'existence de cinq autres textes. L'un d'eux se trouve à Kastamonu: il date de 544 de T.H.; c'est donc semble-t-il le plus ancien que nous possédions. Les quatre autres sont à la Bibliothèque de l'Université d'Istanbul (2).

Parmi les éditions qui en ont été faites, nous en connaissons deux, également imprimées

(1) BROCKELMANN, *GAL* I., 422 et *S.I.* 749,28. 125b.

(2) Nous tenons à exprimer notre reconnaissance à M. Ahmed Ates, de l'Université d'Istanbul, qui a eu l'obligeance de nous communiquer ces renseignements. Voici les références de ces manuscrits:

— Kastamonu, Genel Kitaplık, N° 127, fol. 97b-

— Ayasofya, 1816, fol. 93b-l 11b. Peut-être du VII* s. de l'H.

— Carullah, 1428, du X^e s. de l'H.

— Feyzullah, 2136, fol. 59b-86a, du X^e s. de l'H.

— Université Kutiiphanesi, AY 2539, de 1054 de l'H.

au Caire. La première, parue en 1318/1900, a été établie par M. Qabbānī à partir du manuscrit du Caire et d'un second, appartenant à une famille de Damas. Dans l'introduction, l'éditeur en signale un troisième, à Madrid, qu'il regrette de n'avoir pu consulter. Il ne donne par ailleurs aucune variante des passages peu clairs et même parfois incompréhensibles. Remarquons cependant que l'édition est bonne ainsi que la typographie et la présentation, avec un essai manifeste de ponctuation et de division du texte en paragraphes. Les annotations linguistiques et philosophiques qu'il y a apportées sont intéressantes et éclairantes, mais nous regrettons qu'elles deviennent rares au fur et à mesure que l'on s'éloigne des premières pages.

La seconde a été éditée par les soins de M. al-Kurdy en 1353/1934. Elle est insérée dans un recueil de dix lettres, *al-Ġawāhir al-gawālī*, toutes de azālī. Le *Qistās* vient en dernier lieu et occupe 48 pages. Du point de vue de la correction du texte, elle n'offre aucune amélioration sur la première, bien au contraire : nombreuses fautes d'impression évidentes et ponctuation défectueuse. On trouve, par ailleurs, çà et là quelques notes reprenant à peu près textuellement celles de l'édition Qabbānī.

II. — LA FORME

Le *Qistās al-mustaqim* est pour Goldziher, parmi les ouvrages de azālī contre la *Bātinīyya*, le plus intéressant pour le fond et la forme (1). Cette œuvre polémique se présente sous forme de dialogue. Ce genre permet à l'auteur de rendre son exposé vivant, spontané et l'oblige, de plus, à faire effort pour se mettre à la portée de son interlocuteur. Or celui-ci est un *ta'limite* qui, dans la vie pratique et les cas de conscience qu'elle soulève, rejette toute réflexion personnelle et s'en remet à la solution dictée par le maître (معلم). C'est un homme du commun, peu habitué aux développements rationnels. Il faudrait donc lui présenter la question dans une langue simple, imagée avec de nombreux exemples à l'appui, azālī cherche à lui montrer qu'on peut se passer de l'Imam, mais à condition de se conformer aux règles logiques du raisonnement. C'est l'objet même de ses longs chapitres, seulement, il n'a même pas employé le terme de «logique» (منطق).

Cela rend la lecture relativement aisée. Mais sous les apparences d'un vocabulaire puisé dans le Coran et le *Hadit* et d'un style métaphorique, il y a dans les idées un enchaînement intérieur, une structure de pensée, de composition et d'exposition que nous tâcherons de mettre en relief dans le paragraphe suivant. Reconnaissons cependant qu'il est difficile de les préciser à la première lecture. Les exemples, les répétitions qui découlent du dialogue, et les redites diluent beaucoup trop les idées principales au point de nous en faire perdre le fil. Souvent aussi on perd de vue celui qui parle et on est tenu de faire abstraction des longues comparaisons et digressions pour retrouver la suite du développement de fond. Ceci est rendu encore plus difficile par l'emploi de pronoms dont on ne voit pas immédiatement, et parfois point du tout l'antécédent (2). Mais ces faiblesses sont surtout l'effet du genre littéraire pratiqué : le langage parlé permet, par l'intonation de la voix, de souligner un antécédent

(1) *Le dogme...*, p. 295, note 156.

sont celles de l'édition de 1900, dont les pages sont

(2) Cf. *Qistās*, p. 65. Les références au *Qisfās* indiquées en marge de la traduction.

et néglige souvent de préciser une idée supposée connue ou admise par l'interlocuteur. Et des ouvrages comme l'Introduction du *Mustasfâ* et le *Mihakk an-naçar*, qui traitent exactement du même sujet de fond, ne sont pas l'objet de telles remarques.

Il s'agit ici, en effet, d'un genre littéraire «sui generis». Peu nous importe de savoir si une pareille discussion a eu lieu réellement. C'est assez vraisemblable, mais certainement pas dans la forme où elle se présente dans le *Qistâs*. Car l'auteur note, à plusieurs reprises, que l'usage du *qistâs al-mustaqirn* est réservé aux gens de l'élite et aux intelligents (1). Mais dans ce cas, on ne comprend pas pourquoi il a exposé son point de vue à un *ta'limite*, homme du commun, simple fidèle et adepte du *Ta'lim* par tradition de famille. Ajouter à cela l'importante remarque de la conclusion «si j'ai consigné par écrit cet entretien avec le *ta'limite* c'est pour que vous en profitiez dans des sujets plus relevés» (2), et l'on comprend que ce dialogue est plutôt un genre littéraire qui lui permet de développer sa doctrine sur la méthode rationnelle. Le *ta'limite* qui n'admet aucun droit à la réflexion personnelle, était, mieux que tout autre, capable de le critiquer et de passer au crible toutes ses paroles. Aussi Gazâlî semblerait-il lui prêter les objections auxquelles il veut répondre. Procédé d'autocritique qui nous rappelle les dialogues platoniciens. Retenons que ce dialogue lui permet de développer sa théorie d'une logique assimilée et intégrée dans la théologie et par le fait même de réfuter le *Ta'lim* qui n'accorde, chez les fidèles, aucune place à l'activité rationnelle.

III. — LE FOND

Nous nous proposons, dans ce paragraphe, de souligner l'unité de structure du *Qistâs*. Nous en dégagerons les broussailles en mettant en relief les idées directrices, leur enchaînement et leur progression.

L'Introduction comprend trois grandes idées: position du problème, solution et méthode.

Dès les premières lignes l'auteur pose le sujet du présent dialogue. Comment distinguer le vrai du faux et arriver par là à la connaissance vraie, dans le domaine juridique aussi bien que théologique ou métaphysique? Serait-ce par la voie du *ra'y* et du *qiyâs* ou bien par celle du *ta'lim*?

La position de Gazâlî là-dessus est intermédiaire: il faut se tenir au *ta'lim*, mais le seul *mu'allim* est Mahomet et son enseignement est consigné dans le Coran. Cela n'exclut pas la réflexion personnelle, mais la guide, car le Coran nous offre une méthode de pensée et de raisonnement. Le critère du savoir vrai sera la fidélité à cette méthode, et toute réflexion qui ne lui est pas soumise n'est que *ra'y* et *qiyâs*. Evidemment, il n'est pas question de l'enseigner à tous les hommes, puisqu'ils sont différents par leur niveau d'intelligence et de culture. Elle est le lot de ceux qui relèvent de la sagesse philosophique. Avec les autres, on emploiera, suivant le cas, soit la discussion dialectique, soit la prédication.

Nous ayant, par ce préambule, exposé succinctement sa solution, Gazâlî va consacrer la suite de l'Introduction à l'exposé de sa propre méthode. Le Coran c'est la «balance juste», appelé ainsi à cause des cinq Règles de pensée qui y sont révélées. Ces *mawâzin* sont spirituelles

(1) *Qisfâs*, p. 96.

(2) *Ibid.*, 'p. III.

et nous permettent d'obtenir la vérité. Mais comment en reconnaître la véracité? De la même manière dont on reconnaît la justesse d'une balance à peser: elle est juste quand l'aiguille est bien verticale et les plateaux en équilibre. Cette conclusion découle de deux prémisses, l'une expérimentale, à savoir que les corps pesants penchent d'autant plus vers le bas qu'ils sont plus lourds, et l'autre sensible, à savoir qu'aucun des plateaux ne penche par rapport à l'autre. Ces prémisses étant certaines et nécessaires, la conclusion, qui en résulte, l'est aussi. Puis on vérifie la justesse du poids en le comparant à un étalon déterminé. On est ainsi capable de faire une pesée juste. Et azâlî de promettre à son *ta'limite* de lui donner un instrument analogue qui servira à l'acquisition d'une connaissance vraie. Son auteur est Dieu, celui qui l'a transmis, Gabriel, et ceux qui l'ont employé, Abraham et Mahomet. C'est un instrument qui peut avoir différentes formes, que nous appellerons «règles». Il s'agit manifestement des syllogismes.

LES CINQ PREMIERS CHAPITRES sont réservés à l'étude des cinq règles. Celles-ci ressemblent à la balance à peser, dans le fond et non dans la forme, en ce sens qu'elles servent à l'évaluation des connaissances et non des choses matérielles. Un *mizân* (balance) est en effet spirituel dans la mesure où son objet est immatériel. Tel est le cas des règles (*mawâzin*) qui servent à évaluer les connaissances se rapportant à Dieu.

Dans chacun de ces chapitres, Gazâlî suit à peu près le même mode d'exposition. Il cite d'abord le verset du Coran où se trouve employée la règle en question. Puis il précise le caractère expérimental, sensible ou premier des prémisses qui le composent. Et, dépouillant chaque exemple de ce qu'il a de particulier, il arrive à en tirer le principe de déduction. Il donne ensuite un exemple type, en guise de référence, en cas de doute. Enfin il en fait l'application pour démontrer une vérité métaphysique ou juridique.

Les trois règles d'équivalence, correspondent, comme nous le signalerons dans la traduction, aux trois figures du syllogisme catégorique d'Aristote. La grande*! est régie par le principe suivant: le jugement porté sur l'attribut l'est aussi sur le sujet, à condition que l'attribut ait une extension égale ou supérieure à celle du sujet. On s'en sert pour démontrer que le monde et l'homme ne sont pas éternels mais créés. Le principe de déduction de la règle moyenne se formule ainsi: ce dont on nie quelque chose que Ton affirme d'un autre est différent de cet autre. Et celui de la petite: si deux attributs tombent sur le même sujet, il est indispensable que quelque partie de l'un soit attribut de l'autre, et non qu'il soit en entier attribut de l'autre. On les appelle grande, moyenne et petite parce que la première permet d'obtenir quatre connaissances: l'affirmation générale et particulière, et la négation générale et particulière; la seconde, d'en obtenir deux: la négation générale et particulière; et la troisième, une seule: la négation particulière.

Les règles de concomitance et d'opposition correspondent aux syllogismes hypothétique et disjonctif. Là aussi même procédé d'exposition que plus haut. Contentons-nous d'en donner la définition ou le principe de déduction. Celui de la première: ce qui est conditionné par une chose la suit dans tous les cas : la négation du conditionnant entraîne celle du conditionné et l'affirmation du conditionné, celle du conditionnant. On s'en sert pour

prouver que l'auteur du monde ou de l'homme est savant, subsistant. La définition de la règle d'opposition s'énonce ainsi: si quelque chose se trouve réduit à deux divisions, l'affirmation de l'une entraîne la négation de l'autre et réciproquement, à condition que la disjonction soit complète. On s'en sert pour prouver l'existence d'un être premier.

Les trois premières règles ont été appelées d'équivalence, parce que les prémisses ressemblent aux plateaux d'une balance bien en équilibre. La quatrième, de concomitance, parce que l'une des deux prémisses comprend deux parties, le conditionnant et le conditionné. Et la cinquième, d'opposition, du fait qu'elle vient à réduire l'affirmation et la négation à deux alternatives. Ces noms ont été inventés par Gazâlî; leurs principes de déduction existaient déjà avant lui, même avant Mahomet et Jésus et avaient chez les anciens d'autres noms (1). Ce qui a invité l'auteur du *Qistâs* à les changer c'est la faiblesse d'esprit de son interlocuteur.

Ces règles sont des *mawâzin*, du fait qu'il y a un parallélisme entre le sensible et l'intelligible. Il faut faire attention à cela si l'on veut pénétrer l'esprit du Coran et en extraire les clefs de toutes les sciences. La réalité des choses et leur véritable signification sont dans le monde intelligible et spirituel.

LES RÈGLES DU DIABLE qui font l'objet du chapitre 6 sont les faux syllogismes : les *ta'limites* s'en servent beaucoup dans leurs argumentations. En effet, une règle peut être fausse soit dans sa forme, soit dans les prémisses dont elle est composée, c'est-à-dire dans sa matière. Si ces dernières ne sont pas évidentes et certaines, le syllogisme ne peut pas être démonstratif. Pour qu'il le soit d'une façon nécessaire, il faudrait que les principes qui y sont en jeu soient connus avec certitude par les sens, par l'expérience, par une tradition ininterrompue, par les principes premiers de la raison ou par déduction à partir de cet ensemble. Mais dans les raisonnements dialectiques la matière valable c'est tout ce que l'adversaire admet, bien que ce ne soit pas, en soi, évident.

Dans LES CHAPITRES 7 et 8 Gazâlî expose l'attitude pratique à prendre dans ces questions. D'un côté, il ne s'agit pas de s'en remettre à un Imam pour connaître la vérité, et de l'autre, il est difficile, presque impossible, de remplir toutes les conditions d'une démonstration concluante. Que faire alors? azâlî trouve la solution dans le Coran. «Quand les pieux sont touchés par une légion de démons, ils *réfléchissent* et voici qu'ils sont clairvoyants». Il faut donc apprendre à raisonner juste, conformément aux règles énoncées ci-dessus. Ainsi, en réfléchissant, pensant et revenant sans cesse à la charge, on finira par avoir une certitude absolue au sujet des connaissances: sciences divines, arithmétiques, géométriques, naturelles, juridiques et théologiques.

Mais alors, pourquoi, en fait, les disputes et les controverses règnent-elles parmi les hommes? Pourquoi ne s'entendent-ils pas sur les mêmes vérités? Parce qu'ils ne prennent pas la peine d'écouter ce qu'on leur dit ni de s'y conformer. Les gens sont, en effet, divisés en

(1) Nous donnerons dans la traduction, et à propos de chaque règle, la référence à la logique grecque.

trois classes: ceux de l'élite, ceux du commun et ceux qui relèvent de la dialectique. Seuls les premiers sont capables de comprendre et d'appliquer les règles du raisonnement. Et les controverses proviennent de ce que les théologiens n'ont pas respecté cette division et ont livré leurs argumentations, d'ailleurs souvent fausses, à tous les hommes inconsidérément.

LE CHAPITRE 9 revient sur une distinction importante. Pour éviter de prêter flanc à toute amphibologie, Gazâlî précise ce qu'il entend par *ra'y* et *qiyâs*. Le véritable sens du *ra'y* a été faussé par les théologiens au point qu'il est devenu péjoratif. Le *ra'y* qu'il admet c'est le *mlzân*, à savoir un *ra'y* et un *nazar* soumis à des lois précises et fixes. L'opinion, l'analogie, l'induction et la disjonction incomplète ne peuvent pas servir la science qui est de l'ordre du nécessaire, de l'universel et de l'uniforme.

Enfin, en guise de CONCLUSION, il renvoie son *ta'limite*, homme du commun, vivant selon une tradition de famille, et donc, incapable d'apprendre les règles du raisonnement et de les appliquer dans sa recherche de la vérité. Et il termine par une déclaration importante qui nous révèle le fond de sa pensée. S'il a consigné par écrit cette conversation avec le *ta'limite*, ce n'est pas seulement pour montrer comment on peut réfuter le *Ta'lim*, mais aussi et surtout, pour former son lecteur à saisir des choses bien plus relevées. Il s'excuse d'avoir modifié les termes en usage et imaginé des métaphores. Ce n'est pas pour le plaisir: là-dessous gît un secret qui saute aux yeux des intelligents. Il est toujours parti de ce qui est admis et connu par tradition, à savoir les versets du Coran, et est arrivé ainsi à établir la vérité de ce qui est rationnel. Car en présentant le rationnel (معتدل) (1) dans le moule du traditionnel (متقول) on a plus de chance de se faire écouter et accepter.

III. — LA CONNAISSANCE DE LA VÉRITÉ

On a pu se rendre compte, d'après l'analyse précédente, que Gazâlî a voulu, dans ce dialogue, préciser les règles d'une pensée juste, capable d'atteindre la vérité. Il a tracé au raisonnement (نظر) une voie sûre qui conduit au vrai. Rappelons cependant qu'il n'a rien inventé, puisque ces règles existaient avant lui, et remontaient, comme nous le montrerons en en donnant les références, à Aristote et aux Stoïciens. Son travail a consisté à leur donner une forme traditionnelle et scripturaire pour les rendre acceptables soit par les gens simples, soit par les traditionalistes. Il a voulu, d'autre part, revaloriser cette méthode de connaissance qu'est la logique. Les théologiens (متكلمون) en ont fait un tel abus qu'elle a perdu sa force conclusive. Ils se servaient, en effet, de prémisses conjecturales pour démontrer et défendre les vérités de la foi. Or, comme ces principes ne sont pas objet de science nécessaire, les conclusions qu'on en déduit pourraient être contradictoires. Aussi entreprit-il d'exposer cette

(1) معتدل : doctrine transmise des pères (سلف) par opposition معتدل déduit et connu rationnellement. Cf. *E.I.*, II, p. 715 b, bas de la page, art. *Kalâm*.

méthode en rappelant les conditions qu'il faudrait remplir s'il l'on veut aboutir à un savoir vrai.

Nous allons donc présenter cette méthode, telle qu'elle nous apparaît à travers le *Qistâs*, quitte à faire appel, au besoin, à d'autres ouvrages et tout particulièrement au *Mustasfâ* et au *Mi'yâr* (1). Nous examinerons ensuite comment il l'applique pour démontrer l'existence de Dieu. Nous verrons qu'à ses yeux cette preuve est conclusive: ce qui nous permettra de croire que azâlî a pleine confiance en la raison et en son efficacité scientifique en métaphysique. Nous réserverons au chapitre suivant l'étude du problème, depuis longtemps débattu, de sa position vis-à-vis de la raison.

A. LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

La question de la vérité de la connaissance est posée dès les premières lignes. Comment distinguer le vrai du faux, et arriver, par là, à élaborer le vrai savoir? C'est cela qui constitue le but principal de l'ouvrage. Avant de parler de la voie à prendre, précisons ce qui caractérise l'objet à atteindre, le critère dernier de la vérité gazalienne, son signe distinctif. Disons-le tout de suite: ce qui nous permet de considérer notre connaissance comme vraie, est de sentir, à son endroit, une certitude sereine (يرد اليقين) (2). Le *Qistâs* n'en dit pas plus long. Mais là-dessus, nous avons plus amples détails dans le *Mi'yâr* (488/1095) et *l'Ihyâ'* (490-495 / 1097-1103), puis dans un écrit tardif, le *Mustasfâ* (503/1109).

I. — LES DEGRÉS D'ASSENTIMENT

Pour préciser la nature de la certitude, azâlî commence par distinguer trois manières d'adhérer fermement à une proposition, à un jugement, à une vérité donnée. La première c'est une adhésion telle que nul doute ne subsiste. L'esprit est certain de connaître la vérité, et certain que sa certitude est vraie, qu'elle ne comporte aucune possibilité d'erreur et qu'elle n'est l'objet d'aucune ambiguïté (3). Certitude absolue dans l'espace et le temps: le jugement que l'esprit tient pour vrai, l'est toujours et partout, donc indépendamment du sujet lui-même. Jugement éternel et inchangeable (4), et par suite, objectivement vrai, comme, par

(1) Nous ne risquons pas de faire une interpolation dans la pensée de l'auteur, puisque le *Mustasfâ* a été, de même que le *Qistâs*, composé après la période mystique. D'ailleurs, nous ne croyons pas que azâlî logicien ait évolué sur ce point. Le *Mihakk*, daté de la même année que le *Mi'yâr* (488-1095), offre, dans le fond et la forme, une grande similitude avec l'introduction du *Mustasfâ* (503-1109).

Pour ces questions de date, nous nous sommes basé sur la chronologie, encore inédite, établie par le P. Bouyges. Nous la donnerons à la fin de ce travail.

(2) *Qistâs*, p. 25.

(3) *Mustasfâ*, p. 43 : **أدعاهما (الأحوال) أن يتيقن**

ويقطع به ' وينضاف إليه قطع ثبات وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ' ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس ' ولا يجوز النطاط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني ' ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول بل تكون مطعنة أمثله من الصلابة

« البرهان الحقيقي ما ينفذ (4) *Mi'yâr al-'ilm*, p. 159. غيباً لا يتصور تشكيكه ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ' فإلها تكون يقينته إبدية ' لا تستحيل ولا تتغير أبداً... ' فالنتيجة الحاصلة منها أيها تكون يقينته ' والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة هذا ' مقارن بالمتصدق بانه لا يمكن أن لا يكون كذا ».

« البرهان الحقيقي ما ينفذ اليقين : Cf. auzsi, p. 165. الضروري الذي يستحيل كونه ».

exemple: trois est plus petit que six, une même personne ne peut pas être à la fois en deux endroits différents... Rien et personne ne peut troubler celui qui possède une telle vérité. Qu'on vienne lui dire qu'un prophète soutient le contraire et que, pour le prouver, il fait un miracle, il n'hésitera pas à traiter de menteur le rapporteur et à déclarer faux le prétendu prophète, et son miracle, de la pure magie. Tout cela ne le fera pas douter un instant de la vérité de sa connaissance. Il demeure calme et tranquille: il «sent» une sérénité dans laquelle il se repose. Rien ne le pousse plus à chercher encore, rien de cette fièvre, de cette inquiétude, signes d'un manque à combler. Le critère dernier de la vérité c'est son évidence objective et la sérénité de la certitude (يَقِينٌ) qu'on en a.

Dans le deuxième état, l'esprit adhère à une proposition, sans se rendre compte que son contraire puisse exister et existe en fait. S'en aperçoit-il, il a de la peine à y prêter attention. Mais s'il accepte de le considérer, il finit par éprouver du doute au sujet de ce qu'il tenait pour vrai, sans plus. «Appelons cet état croyance (اعتماد)», dit azâlî (1). C'est ainsi, continue-t-il, que le commun des Musulmans, des Juifs et des Chrétiens croient aux vérités de leur religion.

Le troisième état se dit conjecture (ظَنٌّ) : ici l'esprit accorde son assentiment à une proposition dont il soupçonne ou non la possibilité du contraire. S'il le voit, il ne répugne pas à le considérer et, au besoin, à l'admettre; alors que, dans le cas précédent, il ne le faisait pas et demeurerait attaché fermement à sa croyance. Il reste donc ouvert à tout nouvel apport et la conjecture peut alors être corrigée, nuancée ou établie sur des bases plus solides. Un second fait vient confirmer le premier, puis une expérience, un signe, un témoignage, et ainsi de suite au point que la simple conjecture, dénuée de fondement, acquière de la force et s'élève peu à peu au niveau de la science (2). Chemin faisant, l'esprit éprouve, dans l'acte d'affirmer ou de nier, plus de tranquillité et de sérénité, et par là, il a conscience d'être dans la vérité. Notons le caractère progressif, élaboré, de la certitude. Et comme nous le verrons plus loin, c'est surtout par cette voie que s'établit la science. Les connaissances immédiates, objets d'une certitude immédiate, sont plutôt les présupposés de la science. Cet état peut donc, tôt ou tard, se ramener au premier et constituer avec lui le critère dernier de la vérité. Quant au second, il est sujet à l'erreur. Et azâlî d'ajouter: «Si on forme une démonstration à partir de prémisses ayant ce caractère de certitude, et qu'on en remplit toutes les conditions, la conclusion qui en découle est certaine, nécessaire et on peut s'y fier» (3).

Dans tout ce que nous venons d'exposer, azâlî a une attitude cohérente. Ce qu'il traite largement dans le *Mustasfâ*, il l'avait déjà exprimé plus succinctement dans l'*Ihyâ'*, avec une

(1) *Mustasfâ*, p. 43-44: «الحالة الثانية ان تصدق بها تصديقاً جزمياً لا يتبادر فيه ولا تفسر بتيقنها البتة ولو شمرت بتيقنها تسمى ادعائها للاصفا- اليه ولكنها لو ثبتت واهتفت وحكي لها لقيت مستندها حين هو اعلم الناس عندها كني او صدق او ثور ذلك فيها لو لم تفسر هذا الجنس اعتدالاً جزمياً...»

(2) *Ibid.*, p. 44: «الحالة الثالثة ان يكون لها سكوت الى الشيء- والتصديق به وهي تفسر بتيقنها او لا تفسر- لكن لو فخرت به لم يرتكر طبعها عن قبوله وهذا يعني ظناً- وله درجات في الميل الى الولاية والنقصان لا يوصى فيمن سقم من عدل يوجب

سكنت اليه نفسه فان انضاف اليه ثاب زائد السكون وان انضاف اليه ثالث زائد السكون والقسوة (...). وهكذا لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان ينقلب الظن علماً...»

(3) *Mustasfâ*, p. 44: «وكافة المعاني الا الاتحاد المطلقين...» (3) يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يميزون بين الحالة الثانية والاولى والحق ان اليقين هو الاول والثاني مظنة الغلط. فاذا آلت برهاناً من مقدمات يقينية حل الذوق الاول وراعت صورة تأييد على الشروط الماضية فان نتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها...»

petite différence. Il y définit, en effet, la certitude par l'absence de doute (عدم الشك), et, à partir de là, il distingue quatre degrés dans l'adhésion de l'esprit à une proposition donnée. Au bas de l'échelle, il met le doute (شك) quand l'esprit a également des raisons de croire ou de ne pas croire une affirmation donnée. Puis viennent, par ordre croissant, la conjecture (ظن), la croyance (اعتقاد) et enfin la certitude (يقين) qui ne laisse aucune place au doute, ni même à la possibilité du doute (1).

II. — FORME ET PRÉMISSSES DU SYLLOGISME

Ayant ainsi déterminé ce qu'est le caractère dernier de la connaissance vraie, à savoir la certitude sereine, il nous reste à préciser le moyen de l'acquérir. Et c'est le *Qistâs* qui nous l'indique. — «Avec quoi mesures-tu ta connaissance ? — Je la mesure avec la balance juste (القساس المستقيم)» (2). Et azâlî d'ajouter: ce sont les cinq Règles (القوانين) que Dieu a révélées dans son Livre. Il s'agit des syllogismes (قياس), pas n'importe lesquels mais seulement ceux qui peuvent démontrer scientifiquement la vérité (برهان). Or le syllogisme consiste en plusieurs propositions composées d'une façon telle qu'il en résulte une autre proposition (3). Il comporte donc deux éléments: les prémisses et la manière dont elles sont composées, c'est-à-dire la matière et la forme. C'est cette dernière qui varie surtout. Le *Qistâs* distingue cinq formes: il s'agit des trois premières figures du syllogisme catégorique et des syllogismes conjonctif et disjonctif. Les conditions de la correction et les principes de déduction y sont traités avec une clarté telle que nous nous contentons de renvoyer aux six premiers chapitres de notre traduction.

Mais quand il s'agit de la matière des prémisses, de leur qualité, de leur source et mode d'acquisition, les indications sont très brèves mais significatives. Elles nous permettent, par des recoupements, de saisir la pensée de l'auteur. Ces prémisses sont de première importance: d'elles dépend le caractère scientifique du raisonnement et de sa conclusion. Relèvent-elles de la conjecture? la conclusion sera conjecturale; sont-elles nécessaires et certaines? la conclusion revêtira ce caractère de certitude parfaite (4). On se sert des premières dans les raisonnements dialectiques. Seules les dernières fournissent la matière à une démonstration apodictique. Quelles sont donc les propositions qui peuvent produire ce dernier résultat? « — Tout principe connu absolument par les sens, par l'expérience, par une tradition ininterrompue, en vertu des principes premiers ou par déduction à partir de tout cet ensemble (5). » Creusons un peu ces données en nous référant, au besoin, au *Mustasfâ*.

Les premiers principes sont les connaissances rationnelles pures que l'esprit atteint par ses seules forces, sans recours aux sens, ni à l'imagination, et que spontanément il tient pour vraies et nécessaires. C'est en vertu de ces principes que l'on sait que deux est plus grand

(1) *Ihyâ'*, livre I^{er}, ch. 6, p. 72: «اعلم ان اليقين
لا يظفر حقايقه بطائفة فريقان لصينيين مختلفين اما النظائر والتكليمون
فيصيرون به عن عدم الفكر . اذ ميل النفس الى التصديق بالقياس له
اربع مقامات . . . المعرفة الحقيقية العاصلة بطريق البرهان الذي لا
يُشك فيهِ ولا يتصور الفكر فيه . فاذا امتنع وجود الفكر ولمكانته
يُسمى يقيناً .»

(2) *Qistâs*, p. 20.

(3) *Mihakk*, p. 31 ; *Mustasfâ*, p. 29; *Les premiers analytiques*, 24b 10.

(4) *Qistâs*, p. 77.

(5) *Ibid.*, p. 77.

que un, qu'il est impossible qu'une chose ait lieu sans cause... (1). Ces propositions sont gravées dans l'esprit et y sont présentes dès son existence: on ne leur voit d'autre cause que l'existence même de l'esprit. S'il est arrivé à azâlî d'en douter un moment, il reconnaît cependant que c'était là une crise. Car les principes premiers ne se démontrent pas mais ils sont présents (2). En effet, les singuliers «un», «deux», «plus grand» sont imprimés dans l'âme et c'est la force cogitative qui les rapporte les uns aux autres et en fait l'unité dans une proposition: «deux est plus grand que un». Alors l'esprit, faculté raisonnable et raisonnante, se lève et, dans un acte de jugement, lui accorde spontanément son assentiment. Voilà donc la «matière» par excellence qui sert de prémisse dans un syllogisme démonstratif et scientifique. Toutes nos connaissances doivent tendre vers cet idéal auquel correspond la première attitude mentale, certitude sereine d'être dans le vrai (3).

A côté de ces données immédiates, nous en avons d'autres, acquises par l'intermédiaire des sens internes et externes, de l'expérience et par tradition ininterrompue. «La neige est blanche», «la lune est ronde» sont des connaissances sensibles. Elles sont sujettes à l'erreur: le sens de la vue peut se tromper si son objet est trop loin ou trop près ou si l'œil est malade. De plus, certains phénomènes ne sont perceptibles que par leurs effets: l'ombre est apparemment immobile, mais l'esprit, après réflexion, juge qu'elle se déplace insensiblement. Il en est de même pour la croissance dans les règnes animal et végétal. Il s'ensuit qu'avant de se servir de telles connaissances dans la démonstration syllogistique, il est nécessaire de réduire toutes les chances d'erreur.

Ainsi, dans le domaine de l'expérience, une uniformité dans la succession de deux faits, dont l'un est antécédent et l'autre conséquent, nous invite à établir entre eux un lien de causalité. C'est dans ce sens que nous disons: «Le feu brûle», «Tout ce qui est pesant choit». Les connaissances que nous déduisons de la répétition des mêmes faits sont alors différentes des données sensibles. Dans ces dernières, en effet, nous atteignons le particulier «Ce feu brûle», «Cette pierre choit» alors que la répétition uniforme nous fait atteindre l'universel. Mais dans les deux cas, c'est l'expérience qui est la source de la connaissance. Et ce passage du singulier à l'universel se fait grâce à une inférence de l'esprit qui se prononce sur l'impression sensible et sa répétition uniforme. Cette intervention de l'esprit est capitale. Sans elle, on pourrait supposer qu'entre ce qu'on appelle cause et ce qu'on appelle effet il n'y a aucun lien et que leur succession dans le temps est pur hasard. Or l'esprit cherche la raison fondamentale des choses, leur loi, leur cause. Il l'établit souvent implicitement, au moyen d'un raisonnement analogique. C'est comme s'il disait: si tel antécédent n'était pas cause de tel conséquent, ils n'auraient pas eu lieu ensemble dans la plupart des cas. Et azâlî, comme pris de remords, ajoute: «mais ceci soulève un grand problème sur le sens de la concomitance des causes et des effets que l'on exprime par l'uniformité des habitudes» (4). Mais quand

(1) *Ihyâ'*, liv. 1^{er}, ch. 6, p. 73.

(2) *Munqid*, p. 53: «فإنَّ الأوَّلِيَّاتِ لَيْسَتْ مَطْلُوبَةً» قالها: «حاضرة والحاضر إذا طُلبَ ندر واختلج».

(3) *Mustafâ*, p. 44-45.

(4) *Mustafâ*, p. 46: «وهذا الآن يحرِّك قطباً عظيماً لي».

معنى تلازم الاسباب والمسببات التي يحرِّك عنها بطلان الماديات وقد تبيننا على غورها في كتاب تهافت الفلاسفة.

peut-on légitimement établir un lien de causalité entre l'antécédent et le conséquent? Nous allons voir si Gazâlî nous donne une réponse à cette question.

La troisième source qui peut servir de matière dans le syllogisme démonstratif, c'est, dit-il, la tradition ininterrompue. Les connaissances qui nous sont transmises de cette manière, comme par exemple «la Mecque existe», jouissent de ce privilège. Ici les sens n'ont qu'un rôle secondaire. L'ouïe ne fait qu'enregistrer la voix du narrateur; mais l'acte par lequel on adhère au contenu du rapport relève de l'esprit. C'est lui qui juge, en effet, si ce qui est rapporté est vrai, non seulement pour l'avoir entendu, mais à cause de la répétition de ce même témoignage: «la Mecque existe». Mais quel est le nombre de répétition requis pour qu'on puisse avoir une certitude sereine et donc une science? On ne peut, dit Cazâlî ni le déterminer, ni le fixer et quiconque se propose de le faire s'égare (1). Bien qu'il ne précise pas le moment où la conjecture se transforme en science, il croit cependant que ce moment arrivera et d'une façon imperceptible (2). Mais pourquoi donc? Que se passe-t-il alors? Il n'en dit pas plus.

Notons à ce sujet, et nous aurons l'occasion d'y revenir, que Gazâlî a bien vu les lois de la démonstration scientifique mais les explications qu'il en donne n'en rendent pas totalement compte. Il a bien précisé le caractère que doivent avoir les prémisses mais il est moins précis sur les moyens à employer pour le réaliser. Quoi d'étonnant, si son maître en la matière a été victime d'un flottement analogue (3). Une différence cependant: Aristote reconnaît que dans l'induction, puisque c'est d'elle qu'il s'agit dans l'élaboration des principes servant de prémisses, il y a, à un moment donné, l'intervention d'une intuition qui saisit l'essence. «L'appréhension des universels, qui deviennent les premiers principes de la science doit, nous dit Aristote, être l'œuvre d'une faculté supérieure à la science et qui ne peut être que la raison intuitive» (4). Mais Gazâlî ne va pas aussi loin dans sa description du processus de la connaissance des principes.

III. — PART DU SUJET DANS L'ACQUISITION DES PRINCIPES

D'après ce qui précède, il nous est apparu que seules les connaissances de caractère scientifique peuvent servir de «matière» dans une démonstration apodictique. Cependant, si toutes, dès le départ, ne sont pas aussi évidentes et nécessaires que les principes premiers, elles peuvent, par contre, le devenir. Et ce passage se fait grâce surtout au sujet connaissant, à son activité et à son jugement.

Il a en effet à jouer un rôle important soit dans l'élaboration des principes, soit dans l'usage qu'il en fait et la fidélité aux règles de la démonstration. Relevant de l'espace et du temps, le savoir certain l'est aussi de l'activité humaine qui s'y déploie. Celui qui se propose, nous dit Cazâlî, de chercher la vérité par la voie rationnelle, doit au préalable étudier les lois

(1) *Mustafâ*, p. 46: «وَأَمَّا الْعَمَلُ بِصَدَقِهِ فَمِنْ لَدُنْكَ
(...) وَلَا يَنْجُزِي الْمَدَدَ الْمَوْجِبَ لِلْعِلْمِ فِي عَدَدٍ. وَمِنْ تَكْلَافِ حَسْرَةٍ
ذَلِكَ فَمِنْ لِي سَلَطَةٍ.»

(2) *Ibid.*: «بَلْ هُوَ تَكَثُّرُ التَّجَرُّبَةِ، وَلَكِنْ مَرَّةً فِي
التَّجَرُّبَةِ شَهَادَةٌ أُخْرَى إِلَى أَنَّهُ يَنْقَلِبُ الظَّنُّ عِلْمًا، وَلَا يُهْمَرُ بِوَقْتٍ.»

(3) LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, p. 122.

(4) ARISTOTE, *Les seconds analytiques*, II, 19, 90a¹⁵-100b¹⁵. — Ross, *Aristote*, p. 81.

de cette méthode. Il a ensuite à faire un effort de mémoire pour se les rappeler ainsi que toutes ses autres connaissances, à réfléchir sur le donné dans le but d'en dégager les constantes et, au besoin, à entreprendre de nouveaux essais et de nouvelles expériences pour vérifier ou corriger le résultat obtenu. Il doit revenir sans cesse à la charge jusqu'à arriver à la certitude qu'il ne s'est pas trompé et que sa certitude est vraie (1). Cette entreprise est favorisée par les voyages, les contacts avec les personnes et les choses dont ils sont l'occasion, la recherche et les enquêtes car « la connaissance de la vérité des choses est échue à l'homme d'expérience » (2). Mais qu'est-ce donc que l'esprit de l'homme pour qu'il puisse acquérir de telles connaissances ?

Nous en avons, dans l'*Ihyâ'*, une description détaillée. C'est, nous dit l'auteur, la source des sciences, la qualité qui distingue l'homme des autres animaux et par laquelle il est disposé à acquérir les sciences théoriques et rationnelles, et non seulement les connaissances nécessaires (3). Cette qualité propre à l'homme s'appelle tantôt cœur (قلب), tantôt esprit (روح), tantôt âme (نفس) et tantôt intellect (عقل) (4). Différents quant à leur objet, ces noms sont semblables quant à leur source, puisqu'au fond il s'agit de la même activité, faculté du connaître et du savoir.

Mais qu'est donc cette connaissance qu'elle peut acquérir ? Dans un passage demeuré célèbre du *Miškât*, daté entre 503-505 / 1109-1111, azâli nous dit ce qu'il entend par intellect (عقل) et précise sa nature et ses capacités. Contentons-nous d'en retracer les grandes lignes. L'intellect se saisit lui-même en tant que connaissant et saisit la connaissance qu'il a de lui-même. Il pénètre l'intérieur et le secret des choses, en comprend la réalité profonde et en dégage les causes et les lois : d'où viennent-elles, comment ont-elles été créées, quels sont leur place dans l'existence et leur rapport aux autres choses créées (5). Son domaine, c'est celui des existants, sensibles et intelligibles. Il se prononce sur les données des sens et grâce à sa vue pénétrante, il émet à leur sujet des jugements vrais, certains, nécessaires. Il saisit les intelligibles qui sont d'un nombre infini, car il possède le pouvoir de comprendre ce qui est infini. En effet, quand il s'agit des nombres, aucun, si grand soit-il, n'est hors de sa portée (6). De plus, il n'est pas sujet aux erreurs qui surviennent aux sens. Et s'il arrive aux penseurs de se tromper dans leurs spéculations et s'ils sont souvent d'avis contraires, il faut l'imputer non à l'esprit mais à l'imagination, dont les lois, extraites du domaine de la croyance, diffèrent selon les individus.

L'esprit est capable de telles connaissances parce qu'il acquiert en acte ce qu'il possède déjà en puissance (7). Or, comme nous venons de le voir, il peut connaître tous les intelligibles qui sont infinis. Il possède donc en puissance une capacité infinie de connaître. Mais posons à nouveau la question : qu'est-ce alors que l'esprit ?

(1) *Qistâs*, pp. 78-90 passim.

(2) *Ibid.*, p. 66.

(3) *Ihyâ'*, liv. 21, ch. 1 : « واصل منبه العبر ومطعمه »
 وأساسه (...) القلب هو الوصف الذي ينفارق الإنسان به سائر
 البهائم واستند به لقبول العلوم النظرية (...) ولم ينصف من
 النكر هذا وروى القائل إلى مريد العلوم الضرورية :
 « فاذن قد انكشف لك ان »
 (4) *Ihyâ'*, liv. 21, ch. 1 :

معنى هذه الأسماء : موجودة * وهي القلب الجسماني والروح الجسماني
 والنفس الشهوانية والعلوم فبذرة أربعة مائة يطلق عليها الألفاظ
 الأربعة ومعنى خامس وهي الطبيعة العامة المدركة من الإنسان »

(5) In *Al-Cawdhir al-gawdhil*, p. 114.

(6) *Ibid.*, p. 115.

(7) *Ibid.*, p. 117 et *Mi'yâr*, pp. 35, 213.

L'âme raisonnable, nous dit Gazâlî dans la *Laduniyya* (1), est une substance vivante qui agit et comprend. Et il ajoute plus loin: «Il s'est avéré juste, dans les sciences philosophiques (حِكْمِيَّة), à l'aide de démonstrations décisives et des preuves évidentes, que l'âme raisonnable n'est ni corps, ni accident mais une substance subsistante et incorruptible (2). Il ne nous en rapporte cependant pas la démonstration et nous renvoie aux livres appropriés à ce genre de recherche. Mais il justifie sa position en disant: «elle n'est ni corps, ni accident parce que c'est une force divine» (3).

D'après ce qui précède, on peut conclure que l'esprit peut avoir conscience qu'il connaît, qu'il connaît quelque chose et que ce qu'il connaît est vrai. Et cela parce qu'il est capable de confronter l'explicite avec l'implicite, puisqu'il possède en puissance ce qu'il acquiert en acte. Aussi éprouvera-t-il de la tranquillité, une certitude sereine, critère de la vérité objective dans le cas où ils sont conformes l'un à l'autre. Cette opération se fonde sur l'acte du jugement par lequel l'esprit concède ou rejette la vérité de ce qui lui est présenté. Il est habilité à le faire parce que le principe d'identité est aussi bien dans les choses que dans l'esprit qui en prend conscience et que les lois de l'être sont les mêmes que celles de l'esprit.

Ces différents points, bien que présents dans l'œuvre de Cazâlî, n'ont cependant pas été suffisamment mis en relief. Nous ne pouvons pas lui en vouloir car, au fond, ce n'était pas là son but. Il cherchait seulement à donner aux vérités de la foi des motifs de crédibilité empruntés à la réflexion philosophique. Mais, en attendant d'examiner de plus près sa position vis-à-vis de la foi et de la raison, il nous faut voir s'il a essayé de pratiquer la voie qu'il a tracée pour la connaissance de la vérité.

B. — LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU

Nous nous sommes attachés jusqu'à présent à la présentation de la pensée théorique de Gazâlî. Étudions-en l'application. De quoi peut-on avoir une telle certitude? Cette méthode de la connaissance vraie permet de connaître Dieu, ses anges, l'Écriture, le monde visible et le monde invisible (4). Les règles dont il a parlé servent à mesurer non seulement les connaissances religieuses, mais aussi arithmétiques, géométriques, juridiques et théologiques (5). Mais l'auteur du *Qistâs* ne se contente pas de ces affirmations générales. Après l'exposé de chaque règle, il fait une application concrète. La plus intéressante, celle qui nous permet de préciser sa position vis-à-vis de la raison, porte sur la preuve de l'existence de Dieu. Là aussi nous nous limiterons à notre dialogue mais pour mieux comprendre sa pensée, nous nous reporterons à l'*Iqtisâd fi-l-'itiqâd* (6) où cette preuve est développée *in extenso*.

(1) In *Al-Gawdhir al-gawdhî*, p. 24.

(2) *Ibid.*, p. 25.

(3) *Ibid.*, p. 25: «وهذا الرد ليس بجسر ولا عرض»
لأنه من أمر الله تعالى كما قال «قل الرد من أمر ربي». وأمر الباري

تعالى ليس بجسر ولا عرض بل قوة الية.

(4) *Qistâs*, p. 22.

(5) *Ibid.*, p. 84.

(6) Cf. pp. 13-18.

I. — LES DONNÉES DU QISTAS

La preuve y est exposée en deux temps: le premier, pour illustrer la grande règle d'équivalence, que le monde est possible et a une cause; le second, à propos du syllogisme disjonctif ou règle d'opposition, que cette cause n'est pas causée, c'est-à-dire, c'est Dieu. Pratiquement, on insistera particulièrement sur la première proposition, la seconde étant établie par l'impossibilité d'une régression à l'infini.

Voici comment azâlî raisonne:

Tout ce qui est possible a une cause, or la détermination du monde ou de l'homme par leur quantité propre est possible.

Il s'ensuit que le monde a une cause (1).

La démonstration va consister à prouver les prémisses et pour cela à remonter d'une connaissance à une autre jusqu'à arriver aux principes premiers dont on ne peut douter. Nous pourrions ainsi préciser et examiner ce que azâlî, dans cette preuve, considère comme premier dans l'esprit.

La majeure «ce qui est possible a une cause» est évidente et première et il suffit pour l'établir de définir le terme «possible» (جائز) (2). C'est, nous dit-il, «ce qui hésite entre deux éventualités» à savoir «être» et «non-être». Ce qui est ainsi a nécessairement une cause. Car une chose, avant d'être, a une chance égale de passer à l'existence ou de rester dans le néant. Elle ne peut donc d'elle-même se déterminer à l'existence ou au néant. Tout au plus elle se déterminerait également à l'existence et au néant. Mais nous savons que, pour ce qui concerne le monde, il a été déterminé à l'existence, puisque quelque chose existe. Il a fallu donc un mobile, «quelque chose» qui fît pencher la balance du côté de l'existence et qu'on appelle *cause*. Si donc l'existence a eu besoin de cette cause pour être ce qu'elle est, existence, c'est qu'elle ne la possédait pas en elle. Autrement elle serait nécessaire, ce qui serait contradictoire puisqu'elle est possible. Pour bien comprendre ce terme, il faut donc se placer dans la perspective du temps et dans celle du passé. C'est ce que le texte du *Qistâs* n'explicite pas suffisamment, abstraction faite du vocabulaire qui d'ailleurs en rend plus difficile l'intelligence. «Ce qui relève du possible a une cause» devrait-on dire. Là-dessus l'*Iqtisâd* est plus clair: «ce qui advient a une cause» y lisons-nous; puis l'auteur explique: «nous entendons par là ce qui n'existait pas, puis est devenu existant. Et nous disons: son existence, avant qu'elle n'existe, était possible (ممكن)» (3). Ainsi tombe l'amphibologie du terme «possible».

Pour établir la mineure, azâlî se contente d'un exemple. Nous traduisons textuellement: «Et quand je dis que la détermination de l'homme par telle quantité, par exemple, est possible et non nécessaire, c'est comme si je disais que la ligne tracée par le scribe, de longueur déterminée, est possible, puisqu'à la ligne en tant que telle n'est assignée aucune longueur déterminée mais qu'on peut l'imaginer plus longue ou plus courte. Donc le fait qu'elle soit déterminée par une mesure qui la rend plus longue ou plus courte a pour cause l'agent, puisqu'une ligne est susceptible de recevoir une dimension aussi bien qu'une autre.

(1) *Qistâs*, ch. 1, p. 37.

(2) *Ibid.*, pp. 37-38.

(3) *Iqtisâd*, p. 13.

Et ceci est premier. De même qu'on peut attribuer une dimension aussi bien qu'une autre à la forme et aux extrémités de l'homme. Donc si elles sont déterminées c'est sans aucun doute sous l'effet d'un agent» (1). En fait, si on examine bien cette argumentation, on se rend compte que azâlî n'a fait qu'appliquer sa définition du possible au cas de l'homme et du monde. Cette transposition est-elle justifiée et justifiable? Et la proposition «la détermination de l'homme ou du monde par leur quantité propre est possible», est-elle première dans l'esprit? Nous satisfait-elle entièrement? De toute façon Gazâlî ne le montre pas. «Si on éprouve là-dessus quelque doute, nous dit-il, que l'on s'élève jusqu'à des propositions plus évidentes, jusqu'aux principes premiers; l'explication de cela ne fait pas partie de l'objet du *Qisfâs*.» (2)

II. — L'IQTISAD ET L'EXPLICATION PAR LE DEVENIR

Cette perspective n'est pas envisagée explicitement dans le *Qistâs*; elle y est cependant comme en filigrane. Pourquoi en effet azâlî a-t-il dit, comme on vient de le voir, qu'on peut imaginer une ligne plus, longue ou plus courte? Qu'est-ce qui lui permet de le soutenir? N'est-ce pas le changement qui survient aux corps de cet univers? Le mouvement et le repos dont ils sont le théâtre? Oui, certes! Et ce devenir n'a lieu que dans les êtres «possibles», c'est-à-dire, qui ont une cause. Nous allons voir pourquoi.

Voici comment azâlî le prouve:

Ce qui advient (حادث) (3) a une cause,

Or le monde est un «advenant»,

Donc il a une cause.

La majeure a été établie en vertu de la définition même de «advient» (4). La mineure l'a été en vertu d'un second syllogisme:

Tout corps comporte des «advenants»,

Or ce qui comporte des «advenants» est un «advenant»,

Donc tout corps est un «advenant».

La majeure est simple à établir car tout corps est sujet au mouvement et au repos, lesquels sont des «advenants» (حادثان). La démonstration de la mineure est plus complexe. Ce qui comporte des «advenants», raisonne azâlî, est lui-même un «advenant». Or comme tout corps est composé de substance et d'accident, il s'agit de montrer que le mouvement et le repos dont il est le sujet ne lui viennent pas d'un autre accident. Le mouvement et le repos en effet font partie intégrante, voire essentielle, de l'accident: la grandeur de Zayd n'est concevable que par rapport à Zayd alors qu'elle pourrait l'être indépendamment de sa substance, c'est-à-dire de son «humanité» (5). On ne peut donc pas dire que le mouvement soit survenu à l'accident de l'extérieur, par l'intermédiaire d'un autre accident: l'accident, en sortant de son sujet d'insertion, perdrait son essence même d'accident. Seule la substance

(1) *Qisfâs*, p. 38.

(2) *Ibid.*, p. 39.

(3) حادثة = حادث، حادث، حادث، حادث = il advient, advenant, advenants, advenir. Cf. BOUYOES, *Mélanges*,

t. VIII, p. 512.

(4) Cf. supra, p. 23.

(5) *Iqtisâd*, p.-14.

peut être saisie, abstraction faite du mouvement dont elle est l'objet : on peut en effet concevoir une substance en repos aussi bien qu'une substance en mouvement. Mais dans le monde il n'y a pas une substance pure ; elle est liée à la matière, à l'accident. Donc d'un côté le mouvement qui viendrait d'un accident à un corps est impossible et de l'autre il ne pourrait pas venir d'une substance qui se trouve dans le monde, puisqu'il n'y a pas de substance pure. On ne peut donc expliquer la présence du mouvement qu'en passant de la perspective horizontale à la verticale, en dehors du monde, au dessus du monde, à moins d'admettre un mouvement éternel.

Aussi azâlî va-t-il réfuter la position de ceux qui soutiennent l'éternité du mouvement. En effet, si le monde était ancien, éternel (قديم) et qu'il comportait des «advenants» il y aurait eu des «advenants» sans commencement et il aurait fallu que les rotations des sphères soient d'un nombre infini. Or ceci est impossible, nous dit-il, et il l'établit par une triple considération que nous ne jugeons pas utile de reproduire ici (1). Et comme tout ce qui mène à une impossibilité est lui-même impossible, il est impossible que le mouvement soit éternel. Par suite le monde, qui est un «advenant», qui a commencé d'être, a une cause.

Revenons à la proposition du Qistâs : «La détermination du monde ou de l'homme par leur quantité propre est possible». Nous disons qu'elle est en relation étroite avec la perspective du mouvement. L'accident, comme nous venons de le montrer, ne peut pas transmettre le mouvement car il s'anéantirait en sortant du sujet. Mais qu'est-ce donc que l'accident par rapport à la substance, à son sujet ? C'est l'attribut, l'adjectif, toutes déterminations qui sont également soumises aux variations et au changement. Au fond, la raison pour laquelle les corps ont commencé d'être, c'est qu'ils sont déterminés. La substance pure est indétermination. Ce qui est déterminé a un commencement et par le fait même est sujet au changement, au mouvement et au repos.

Remarquons que la preuve de ce dernier traité dénote une simplification, voire un approfondissement, dans la pensée de l'auteur. En effet, il a passé de la perspective du mouvement à celle de la détermination, source et cause de la première : il abandonne ce qui lui paraît secondaire pour s'attacher à l'essentiel.

Jusqu'à présent, on a montré que le monde a une cause puisqu'il est déterminé. Il reste à exposer le deuxième temps, à savoir que cette cause n'est pas causée mais première. En effet :

Les choses existantes ont ou bien toutes commencé

ou bien les unes ont commencé et les autres pas.

Or on sait que toutes n'ont pas commencé d'être

Donc... (2).

Il s'agit d'un syllogisme disjonctif. Pour établir la mineure Gazâlî suppose admis le principe de causalité. «Si toutes avaient commencé d'exister, elles auraient d'elles-mêmes commencé d'exister, sans l'intermédiaire d'une cause» donc il est faux qu'elles aient toutes commencé d'exister et il s'ensuit qu'il y a un être qui n'a pas commencé, un être non créé. Le Qistâs s'arrête là. L'Iqtisâd envisage la possibilité d'une remontée à l'infini dans la série des causes

(1) *Iqtifâd*, pp. 16-17.

(2) *Qisfâs*, p. 58. et *Iqtifâd*, pp. 17-18.

mais la rejette. Il n'y a donc qu'à admettre l'existence d'un être premier ancien et éternel, cause, et c'est ce qu'il appelle «le créateur du monde», Dieu.

III. — LE PRÉSUPPOSÉ DE LA PREUVE

Quelle que soit la valeur de cette preuve, elle est, aux yeux de Gazâlî, probante et nous permet de croire en la confiance qu'il accorde à la raison en métaphysique. Ce qu'il nous importe de savoir et de préciser, c'est le présupposé qui lui a servi de base. Nous pensons tout naturellement au principe de causalité. Est-il premier dans l'esprit? L'*Ihyâ'* nous le présente comme tel et le considère comme une connaissance découlant de la nature même de l'esprit. Il existe avec l'existence de l'esprit et il est aussi rationnellement et objectivement évident que l'est «deux est plus grand que un» (1). Il peut donc servir de prémisse dans une démonstration de caractère scientifique et donner naissance à une connaissance vraie, éternelle et interchangeable (2).

Mais azâlî a-t-il toujours considéré ce principe comme tel? Il ne semble pas. En tout cas, la critique qu'il fait dans le *Tahâfut* (3) de la causalité, en évacuant d'elle toute nécessité, infirme beaucoup sa position. Voyons ce que dit Avcrroës là-dessus: «Quiconque nie ceci (la causalité dans le domaine sensible) ne peut admettre que tout acte exige nécessairement un agent» (4). Pour affirmer la toute-puissance de Dieu, azâlî se trouve amené à nier toute uniformité nécessaire dans les lois de la nature. Il rend ainsi impossible la science qui porte sur le nécessaire. Bien plus, il rend aussi l'esprit, qui tombe sous les lois de l'être, incapable d'élaborer cette science. Et Avcrroës conclut sa critique: «Or on ne peut unir les contraires et séparer les semblables. C'est la sagesse du Dieu très-haut dans les êtres et sa loi dans les œuvres. Or dans la loi de Dieu, il n'y a pas de changement et c'est en saisissant cette sagesse que l'esprit de l'homme est ce qu'il est. Et le fait qu'elle existe dans l'esprit éternel a été cause de son existence dans les êtres. Et c'est pour cela que l'esprit n'est pas contingent (جائز) pour qu'il puisse être créé suivant des qualités différentes» (5).

Peut-on dire que l'auteur du *Tahâfut* n'a pas saisi ce rapport entre les lois des êtres et celles de l'esprit? Nous ne pouvons pas le croire, si nous pensons aux célèbres passages du *Miskât* cités plus haut et à ce texte du *Mi'yâr* où il montre la relation qu'il y a entre le concept, les mots et les existants eux-mêmes. «Le mot, dit-il, signifie le sens qui est dans l'âme. Et ce qui est dans l'âme est semblable à ce qui est devant nous. Si la chose n'avait pas de consistance en elle-même, son semblable ne se serait pas dessiné dans l'âme. Et le fait que le semblable d'une chose se dessine dans l'âme constitue la connaissance de cette chose.» (6)

Mais alors comment expliquer sa position dans le *Tahâfut* au sujet de la causalité qu'il

(1) *Ihyâ'*, liv. I^{er}, ch. 6.

(2) Cf. *supra*, p. 16.

(3) *Tahâfut*, Question 17, p. 277.

(4) *Tahâfut at-tahâfut*, p. 519 : «ومن ينكر ذلك : فليس يقدر ان يحترف ان كل فعل لا بد له من فاعل».

(5) *Ibid.*, p. 542 : «والقول الكلبي الذي يصل هذه الفكرة : ان الموجودات تنقسم الى متقابلات وإلى مشابهاة فلو جاز ان

تتفرق المتشابهات لجاز ان تجتمع المتقابلات ؛ لكن لا تجتمع المتقابلات فلا تتفرق المتشابهات . هذه حكمة الله تعالى في الموجودات وسببها في المصنوعات ولن تجد لشيء الله تبديلا . وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ، وجودها هكذا في القليل الأثري كان علة وجودها في الموجودات ، ولذلك العقل ليس بجاز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة».

(6) *Mi'yâr*, p. 42.

confirme d'ailleurs dans un autre passage du *Mi'yâr* (1) ? Nous touchons là au problème qui a retenu et retiendra encore longtemps l'attention des chercheurs. Nous y avons fait allusion au cours de notre exposé. Il s'agit maintenant de poser clairement la question: quelle est l'attitude de Gazâlî vis-à-vis de la raison ? A-t-il été fidèle à un système philosophique déterminé ? Cette courte étude ne prétend nullement résoudre toutes les difficultés, mais seulement, à propos du *Qistâs*, mettre en lumière certains éléments qui nous permettront d'y voir un peu plus clair.

IV. — GAZÂLÎ ET LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

Nous venons de voir que Gazâlî a développé dans le *Qistâs* une méthode pour connaître la vérité. Il ne s'est pas contenté d'un exposé théorique: il en a fait l'application dans la preuve de l'existence de Dieu. De plus, ce qu'il dit là, à titre d'exemple, il semble le généraliser à toutes les connaissances métaphysiques. « Cette balance, écrit-il, c'est la règle de la connaissance du Dieu très-haut, de ses anges, de ses écritures, de ses apôtres, du monde sensible et du monde intelligible » (2). Par ailleurs, cette attitude n'est pas propre au *Qistâs*. Elle est à la base de tout l'*Iqtisâd*, et nous avons relevé, dans l'*Ihyâ'* et la *Laduniyya*, des assertions qui la confirment (3).

Si on reste cependant dans une ligne strictement philosophique, comme nous cherchons à le faire, on peut remarquer que toutes ses œuvres ne présentent pas la même unité. Nous avons déjà, en passant, signalé des passages qui dénotent un flottement dans sa pensée. Il est temps d'en parler plus explicitement. Nous serons, par le fait même, amené à sortir des limites de notre ouvrage. Nous montrerons d'abord que les incohérences proviennent d'un manque d'approfondissement philosophique ou de l'intrusion d'éléments mystiques dans sa synthèse. Puis nous verrons qu'il faudrait attribuer ceci, non à un parti pris contre la raison ou à un doute mal dissimulé sur son pouvoir en métaphysique, mais plutôt à des motifs d'ordre pratique. Gazâlî avait, en effet, pratiqué, pendant un certain temps, la vie soufite, d'ailleurs en honneur dans sa famille. Il fut convoqué ensuite à occuper une chaire à la *Nizâmiyya* de Bagdad où, entre autres, il avait pour mission de défendre la foi sunnite et de sauvegarder la croyance du grand public, en l'aidant à acquérir la certitude religieuse.

A. — INCOHÉRENCES ET ESSAIS D'EXPLICATION

Si nous nous sommes attachés jusqu'à présent à souligner, par fidélité au *Qistâs*, les textes qui nous ont fait conclure que Gazâlî croit au pouvoir de la raison en métaphysique, nous n'avons pas, pour autant, oublié ceux qui infirment beaucoup cette conclusion. Pour ne parler que des plus importants, nous traiterons d'abord du *Tahâfut* et ensuite de quelques autres passages de la *Laduniyya*, du *Miskât*, de l'*Ihyâ'* et surtout du *Munqid*.

(1) *Mi'yâr*, p. 213: « ولما القوة الأخرى التي هي قاطعة : كتوة النار على الأحرار كيف يعترف بها من يرى أن النار لا تحرق وإنما الله تعالى يعطي الأحرار عند وقوعه بين الظن والنار... »

وقد نبهنا على وجه تطويق الحق فيه في كتاب تهافت الفلاسفة .»

(2) *Qistâs*, pp. 22 et 84.

(3) *Iqtisâd*, pp. 14-18.

I. - LE *TAHÂFUT*

Quelques historiens de la philosophie considèrent le *Tahâfut* comme un défi jeté à la raison. «Son œuvre la plus célèbre, nous dit Quadri, celle qui résume sa disposition d'esprit combattif en faveur de la foi, contre la raison, est le *Tahâfut*.» (1) Affirmation pour le moins peu nuancée. Car azâlî précise dans les *Introductions* de cet ouvrage le motif qui l'a poussé à le rédiger. C'est d'abord et surtout l'impiété des *falâsifa* qui rejettent la religion, ses pratiques et ses rites pour se suffire de la raison et de sa lumière. Sur le plan doctrinal plusieurs séries de sujets l'opposent à eux: interprétation du terme «substance» (جوهر), thèses qui ne touchent pas à la religion et, en troisième lieu, celles qui ont quelque rapport avec un des points de la religion, comme par exemple, l'éternité du monde, la non-résurrection des corps et l'ignorance divine des particuliers. Mais sa réfutation se borne à ces dernières (2). Il y montre comment les *falâsifa* n'ont pas observé les règles de pensée qu'ils se sont tracées, surtout dans leurs raisonnements sur l'existence de Dieu créateur. azâlî veut donc, avant tout, défendre la religion, et il le fait au nom même de la raison. Sa campagne est dirigée, non contre la raison, mais contre *tes falâsifa* qui en ont fait un mauvais usage (3).

Malgré ces remarques, des difficultés subsistent. En effet, en attaquant leur système, il infirme la preuve de l'existence de Dieu et détruit celle de la spiritualité de l'âme. Et pour sauvegarder la toute-puissance divine, il se trouve amené à nier la causalité dans la nature et à chicaner ses adversaires au point de tomber parfois dans un scepticisme naïf (4). Or tout cela nous porte à minimiser le crédit qu'accorde l'auteur du *Tahâfut* à la raison. Pour résoudre ces difficultés, M. Asin fait appel à la chaleur de la discussion qui a poussé la «Preuve de l'Islam» à aller plus loin que sa pensée profonde. Cette solution paraît à M. 'Azqûl un peu simpliste et dépourvue de valeur: il ne peut imaginer qu'un penseur, maître de sa pensée et de sa plume comme azâlî, puisse avancer des choses sur lesquelles il aura à revenir (5). Il se livre alors à une étude interne du texte et réussit à préciser que l'auteur croit à la raison mais lui assigne des limites.

Le *Tahâfut* est, en effet, une œuvre de destruction qui sera suivie d'une élaboration positive, celle de l'*Iqtisâd fil I'tiqâd*. Les antinomies auxquelles aboutissent les *falâsifa*, dit-il, ont pour cause une erreur dans l'application de la méthode et non, comme le dira plus tard Kant, l'incompétence même de l'esprit à se prononcer dans le domaine métaphysique. De plus, c'est en fonction de leur théorie sur l'éternité du monde que azâlî leur refuse la possibilité de prouver l'existence de Dieu créateur et déclare illégitime la thèse de l'impossibilité d'une régression à l'infini (6). Enfin, les *falâsifa* ont fait fausse route parce qu'ils voulaient sonder les secrets des choses divines. «Qu'est-ce qui empêche de dire que le principe premier est savant, puissant, voulant, qu'il fait ce qu'il veut et décrète comme il veut? Or on ne peut dire, ni en vertu d'une connaissance immédiate, ni en vertu d'un raisonnement, que cela soit impossible. On doit donc l'admettre. Quant à chercher *comment* l'acte procède de Dieu,

(1) *La philosophie arabe*, p. 125, § 3.

(2) *Tahâfut*, 2^{ème} Introduction, pp. 9-13.

(3) *Ibid.*, p. 16.

(4) *Tahâfut*, Question 17^{ème}, pp. 277, 284-285.

(5) *Al 'Aql fil Islam*, pp. 152-153.

(6) *Tahâfut*, Question 4^{ème}, p. 135.

suivant un vouloir, c'est se proposer une chose dont on ne peut rien espérer... Recevons donc ces principes des prophètes, puisque la raison ne les considère pas comme impossibles, et cessons de chercher les *quomodo*, *quantum* et *quid*: les forces humaines ne peuvent le faire (1).» Ainsi donc, conclue 'Azqûl (2), la raison est le seul critère de toutes les vérités métaphysiques. Aucun principe, en effet, même s'il a pour source la révélation, ne peut être juste s'il est contraire à la nécessité de la raison. Mais cette dernière est impuissante à connaître les secrets du royaume des cieux, l'essence des choses. Elle peut, à leur propos, émettre seulement des jugements de possibilité, d'affirmation et de négation. Autrement dit, la raison répond uniquement à la question *an sit*.

Interprétation originale: elle ne manque pas de profondeur et fait preuve de perspicacité. C'est à sa lumière, nous dit l'auteur (3), qu'il faudrait comprendre certaines affirmations du *Qistâs* comme celle-ci: «Avec elles, j'ai mesuré toutes les connaissances divines, bien plus, les conditions de la vie future, le tourment du tombeau...». C'est à dire que la raison peut se prononcer dans tous ces domaines, mais seulement en tant que possibles ou impossibles. Cependant ceci n'explique pas tout, et des difficultés subsistent. Pourquoi azâlî ne parle-t-il pas de ces limites dans l'*Iqtisâd*, écrit pourtant consacré à la connaissance rationnelle? Bien plus, alors que, dans le passage du *Tahâfut* cité plus haut, il nous demande de recevoir des prophètes que «le principe premier est savant, puissant et voulant puisque la raison ne le considère pas comme impossible», nous le voyons dans l'*Iqtisâd* prouver ces connaissances par la voie rationnelle, et dans le *Qistâs* nous en préciser les conditions. Enfin 'Azqûl ne montre pas pourquoi la preuve de la spiritualité n'est pas traitée dans l'*Iqtisâd* et il passe sous silence la question de la causalité dans la nature dont Gazâlî nie la nécessité.

II. — LE MUNQID

Si maintenant nous abordons d'autres ouvrages, nous nous trouverons en face des mêmes difficultés. Dans l'*Ihyâ*, en effet, il déclare que la connaissance de la spiritualité de l'âme relève de la mystique (مكاشفة) (4) et il rejoint ainsi ce qu'il avait affirmé dans le *Tahâfut* (5). Mais, chose curieuse, dans la *Laduniyya*, où il parle de la connaissance par inspiration (المعرفة النبوية) il soutient le contraire: «Il s'est avéré juste, dans les sciences philosophiques, à l'aide de démonstrations décisives et des preuves évidentes, que l'âme raisonnable n'est ni corps ni accident, mais une substance subsistante et incorruptible» (6). Et dans le *Miškât* il précise que l'esprit connaît les choses supra-sensibles de la même manière que l'œil voit et connaît les sensibles (7).

Dans le *Munqid*, cet écrit tardif et autobiographique qui doit nous présenter la pensée définitive et profonde de son auteur, nous retrouvons cette même incohérence qui nous pousserait à minimiser la confiance de Gazâlî en la raison. Quiconque, en effet, lit à la suite ce récit est porté à le considérer comme un drame intellectuel qui se résout dans la mystique.

(1) *Tahâfut*, pp. 131-132.

(2) *Al 'Aqlfil Islam*, p. 159.

(3) *Ibid.*, p. 168.

(4) *Ihyâ*, liv. I^{er}, ch. 7, p. 83.

(5) *Tahâfut*, p. 304.

(6) *Laduniyya*, in *Gawâhir al-gawâlî*, p. 36.

(7) In *Gawâhir...*, p. 114.

La certitude qu'il cherchait, il ne l'aurait trouvée finalement que dans le soufisme. «Dès lors, nous dit Macdonald, son point de vue fut pragmatique et il enseigna que l'intellect ne devait servir qu'à détruire la confiance qu'on a en lui, et que la seule connaissance certaine est celle qui est acquise par l'expérience. Un système philosophique n'a aucune base solide (1).»

Nous sommes loin de partager complètement l'avis de Macdonald car nous croyons que, même dans cet ouvrage, c'est à dire vers la fin de sa vie, Gazâlî n'a pas cessé de croire au pouvoir de la raison. En effet, la crise qui l'a fait douter des principes premiers, autrement dit, de la nature même de l'esprit, n'était que passagère. S'il reconnaît, comme nous l'avons dit plus haut (2), qu'il en a retrouvé la certitude grâce à une lumière divine, il a aussi ajouté qu'on ne doit pas chercher à prouver ces principes premiers qui sont présents dans l'esprit. Au fond, son doute n'était qu'un doute méthodique: celui qui cherche à prouver ce qui ne se prouve pas ne peut être inculpé de ne pas prouver ce qui se prouve (3).

Il faudrait noter ensuite que ce n'est pas la philosophie, en tant que méthode de connaissance, qui l'a déçu et a laissé inassouvie sa soif de science certaine, mais celle-là seulement que pratiquaient les *falâsifa*. La plupart de leurs erreurs, dit-il, se trouvent dans la métaphysique (الإلهيات) car ils n'ont pas réussi à remplir, dans leurs démonstrations, les conditions qu'ils ont posées en logique. Et enfin, ce serait une grave erreur que de placer dans la connaissance mystique *tout* le fondement de sa certitude, même religieuse. Car il reconnaît, même après son expérience soufite, la place qui revient à l'esprit, à l'intellect (عقل) dans l'acquisition de cette science certaine qu'il recherchait dès le début de sa vie. «Algazel, nous dit le P. Bouyges, lorsque, dans sa période mystique, il perfectionnait sa vie religieuse et sa doctrine apologétique, ne se contenta pas des expériences personnelles pour baser son système. Il nous dit lui-même que ce qu'il va nous exposer lui apparut clairement à cette époque et avec nécessité pour des raisons innombrables, tantôt par la gustation, tantôt par la science démonstrative et tantôt par l'acceptation de la foi (4).»

Cependant, s'il reconnaît le rôle de l'intellect, il ne lui assigne pas moins des limites. Il ne peut à lui seul, nous dit-il dans le *Munqid*, nous faire comprendre tout ce qu'on cherche, ni dévoiler tous les problèmes: il ne saisit que ce qui est nécessaire, possible et impossible (5). Mais au delà de cette faculté, apparaît une faculté nouvelle de vision qui permet de voir ce qui est absent, ce qui arrivera dans l'avenir et bien d'autres choses étrangères à l'intellect (6). Nous retrouvons là une attitude semblable à celle qui était à la base du *Tahâfut*. D'abord, même exigence rationnelle de tout connaître selon une évidence de vision. Ensuite affirmation qu'au-dessus de l'esprit, il y a une faculté qui lui est supérieure et qui atteint des choses hors de sa portée. Nous y voyons aussi azâlî réduire le domaine de la connaissance rationnelle uniquement au possible, à l'impossible et au nécessaire.

En comparant ces déclarations avec d'autres que nous avons relevées dans l'*Iqtisâd* et

(1) *E.I.* II, p. 154b-155a.

(2) Cf. *supra*, p. 19.

(3) *Munqid*, p. 55 : *فإن الأوليات ليست مطروحة ؛ فالحال : حاضر . والحاضر إذا طلب لغير واحتفى ومن طلب ما لا يطلب فلا يتمم بالتصور في طلب ما يطلب .*

(4) *Mélanges*, t. VIII, p. 482. *Munqid*, pp. 100,89.

(5) *Munqid*, p. 79.

(6) *Ibid.*, p.-95.

la *Laduniyya*, nous nous retrouvons en face de ce flottement, de cette incohérence que nous avons déjà signalés. Dans le premier ouvrage nous pouvons remarquer que le domaine assigné à la connaissance rationnelle dépasse les limites déterminées dans le *Munqid*. En dehors des principes, écrit-il, que l'on connaît d'une façon immédiate, les connaissances de l'homme relèvent tantôt de l'intellect, tantôt de la loi religieuse basée sur la révélation, tantôt des deux à la fois. La création du monde, l'existence du créateur, sa puissance, sa science et son vouloir peuvent être connus par l'intellect; par la loi, on sait qu'il y aura un jugement, une résurrection de la chair, une récompense et un châtiment. Ce qui relève des deux sources à la fois c'est la vision de Dieu et le fait que Dieu est le seul créateur des mouvements et des accidents (1). Bien plus, dans la *Laduniyya* il étend, encore plus, ce domaine de l'intellect. Il distingue trois degrés dans la science rationnelle : les mathématiques et la logique, les sciences naturelles et la science de l'être. Cette dernière est la plus éminente. Elle a pour objet l'être dans ses divisions, le créateur (صانع), son essence, tous ses attributs, l'état des anges et des démons (2). De telles assertions rejoignent ce que nous avons déjà signalé dans le *Qistâs* à savoir: « Cette balance est la Règle de la connaissance de Dieu très-haut et de ses anges... du monde sensible et du monde intelligible (3). » Et il n'est nullement question, dans ces passages, des limites dont parle le *Munqid* et même pas de celles de l'*Iqtisâd*.

III. — INSUFFISANCE RATIONNELLE

Malgré les essais d'explication que nous avons tentés, au sujet du *Tahâfut* avec 'Azqûl, puis du *Munqid* avec Bouyges, nous voici de nouveau en face des mêmes difficultés. Remarquons cependant que nous nous y heurterons tant que nous demeurerons sur un plan purement philosophique et rationnel. Car nous croyons que Gazâlî s'est proposé avant tout d'intégrer les données de la raison et celles du cœur dans une synthèse philosophico-religieuse. Il s'en suit alors un manque d'approfondissement de l'élément rationnel qui, par ailleurs, fut enrichi et complété par les apports de la mystique et de la foi. Rien d'étonnant ensuite que dans cette synthèse le domaine de la croyance et celui de la science soient confondus.

Bien que azâlî ait consacré plusieurs de ses ouvrages (4) à l'étude de la Logique, et réservé à l'*Iqtisâd* la démonstration scientifique de ce qu'il avait critiqué dans le *Tahâfut*, il n'a cependant pas fondé sa réflexion philosophique sur une base uniquement rationnelle par une étude des lois ontologiques de l'être. Nous avons signalé chez lui, en effet, des éléments intéressants pour l'élaboration d'une psychologie ou d'une théorie de la connaissance. Dans le *Miškât* (5), il a bien vu le rôle de l'intellect et précisé ses fonctions dans le processus de la connaissance. Et dans l'Introduction du *Mustasfâ*, il a traité de l'activité de la force cogitative pour rapporter les uns aux autres les singuliers, puis de celle du jugement qui, à leur propos,

(1) *Iqtisâd*, p. 86.

الملائكة والعباد.

(2) *Laduniyya*, pp. 30-31 : وهي المرتبة الفاضلة وهي

(3) *Qistâs*, p. 22.

انسيا. هي النظر في الموجود. ثم تكييفه الى الواجب والممكن. ثم النظر في افعال وذاته وجميع صفاته وافعاله وامره وحكمه وقضائه وترتيب ظهور الموجودات عنده. ثم النظر في العلويات والصورات المخرجة والمفعول الفارقة والنفس الكامنة. ثم النظر في احوال

(4) *Mihakk, Mi'yâr*, Introduction du *Mustasfâ* et *Qistâs*.

(5) Cf. *supra*, p. 21.

affirme ou nie (1). Il n'a cependant pas explicité que les lois de l'être sont les mêmes que celles de l'intellect et que, si celui-ci peut se prononcer sur les choses, c'est qu'il existe entre eux une parenté et qu'ils tombent sous les mêmes lois. De plus, il n'a pas établi les rapports entre matière et forme, accident et substance, essence et existence, ni parlé de l'analogie de l'être. Bien au contraire, dans le *Tahâfut*, il élimine, d'entrée de jeu, la critique de la notion de substance et ramène la difficulté à une question de terminologie (2). Aussi, n'est-il pas étonnant de le voir, dans ses raisonnements, tourner court quand il se trouve amené à toucher ces questions fondamentales. Certes, l'*iḥyā'* est un traité de *Kalâm* et il n'a pas à y préciser ni à démontrer la nature et la réalité de l'âme (3). Dans la *Laduniyya*, lettre consacrée à la connaissance mystique, il déclare que la démonstration de la spiritualité de l'âme, qu'il reconnaît d'ailleurs comme valable et vraie, sort du cadre de son étude et il renvoie son lecteur aux ouvrages appropriés (4). Mais alors comment se fait-il qu'il la passe sous silence dans l'*lqṭisād*? Il n'est pas étonnant non plus que, pour sauvegarder la toute-puissance de Dieu, il soit parvenu à nier toute nécessité dans les lois de la nature: il n'a pas vu les rapports de la cause première avec les causes secondes et que la transcendance de Dieu n'exclue ni son immanence aux lois de la nature ni la possibilité de pouvoir les rompre.

Si sa pensée philosophique n'est ni explicitée, ni suffisamment élaborée, elle emprunte, par ailleurs, certains éléments à la mystique. Nous savons, en effet, que le soufisme était en honneur dans sa famille, qu'il a été encore enfant confié à un précepteur soufite et enfin, pour des motifs politico-religieux (5), qu'il s'était retiré de l'enseignement et avait mené, loin de chez lui, une vie solitaire où il aurait pratiqué cette méthode de connaissance. Le grand souci de la vérité qui l'animait dans toutes ses recherches, et qu'il tenait de son maître al-Guwaynî (6), a développé chez lui une exigence intellectuelle telle que la certitude digne de ce nom devait être semblable à celle des principes premiers ou de la vision (مشاهدة) (7). Et il intégra ainsi dans sa réflexion philosophique un élément mystique, sans pour autant distinguer celle-ci de celui-là. La certitude philosophique est certes de même valeur que la certitude mystique mais elle est cependant d'un autre ordre. Il s'ensuit que, lorsqu'il expose les conditions du *yaqīn*, en mettant bien en évidence les difficultés, il nous porte un moment à croire que la réalisation de ces conditions est impossible. Il n'a pas voulu faire abstraction de son expérience mystique ni des lumières qu'il en a retirées, quand il a eu à parler du *yaqīn*. Il en résulte qu'il donne l'impression, dans ses développements sur la certitude intellectuelle, d'avoir la nostalgie de cette certitude de vision au point de confondre les deux. Mais ceci provient de la synthèse philosophico-religieuse qu'il a tenté de faire et dans laquelle il a intégré toutes les données de la connaissance, celles de la raison aussi bien que celles du cœur.

(1) *Mustasfā*, p. 45.

(2) *Tahâfut*, p. 10. Ce n'est pas uniquement une question de terminologie. La conception atomiste du *gawhar* (جوهر) des *mutakallimîn* et de AS'arî, à laquelle s'apparente la pensée de azâlî, est toute différente de celle des *falāsifa*. Cf. E.I., I, col. 1057, art. «*djawhar*».

(3) *Ihyā'*, I I I, liv. 21, p. 3.

(4) In. *Ġawdhir*, p. 25.

(5) F. JABRE, *La biographie et l'œuvre de Ghazālî reconsidérées à la lumière des Tabaqât de Sobki*. In *MIDEO*, 1954, p. 94.

(6) *Ibid.*, p. 78.

(7) *Ihyā'*, liv. 21, ch. 1, p. 16.

Disons enfin, toujours du point de vue philosophique où délibérément nous nous plaçons, qu'il n'a pas distingué non plus entre science et foi. Il les a considérées comme deux degrés dans la connaissance des mêmes vérités, avec prééminence de la première. «Le terme de foi, écrit-il, se dit soit de l'assentiment en vertu d'une démonstration apodictique, soit de la croyance traditionnelle, soit de l'assentiment accompagné d'action...» (1). La science semble devoir être comprise et développée dans la sphère de la foi, c'est-à-dire, comme nous le dirons plus loin, qu'elle devrait servir à en élaborer les motifs de crédibilité. Ceci est tout à fait légitime pour un théologien, à condition qu'il reconnaisse aussi à la science un domaine propre où elle se développe indépendamment de la foi, et où le «su» ne peut être «cru» (2). Car, que sera cette foi où tout son contenu est démontré point par point, suivant une méthode purement scientifique et rationnelle? Cette distinction, par contre, permet de comprendre qu'une foi dépourvue de science peut être l'objet d'une certitude profonde et comporter une vraie valeur religieuse. Les motifs de crédibilité, bien qu'il soit souhaitable de les intégrer dans la foi, ne lui sont cependant pas indispensables, et leur but est surtout apologétique.

B. — POSITION PRATIQUE

Nous avons vu au chapitre précédent que azâlî croit au pouvoir de la raison et, au besoin, en tire un bon parti dans plusieurs de ses ouvrages. Mais si nous avons aussi parlé d'un manque d'approfondissement philosophique, il ne faudrait pas, pour autant, l'imputer à un fidéisme ou à une hésitation sur le pouvoir effectif de la raison, ni même minimiser la confiance qu'il lui accorde. Mais alors, s'il croit en la méthode rationnelle de connaissance, pourquoi ne l'a-t-il pas adoptée sur toute la ligne? Si les *falâsifa* n'ont pas réussi à satisfaire aux conditions posées en Logique, est-ce là un motif suffisant pour renoncer à chercher la vérité par cette voie? Ce n'est pas là la question, croyons-nous, et nous ne saurons pas lui en tenir rigueur. Car son comportement intellectuel et son attitude pratique lui étaient dictés par la vocation qu'il a découverte auprès de Nizâm al-mulk. Il avait à «travailler au maintien et à l'affermissement d'un état politique et religieux sunnite» (3) : défendre l'Islam contre les attaques des *falâsifa*, lutter contre le *Ta'lim*, cette secte ismaélite de plus en plus dangereuse pour le régime établi, et enfin, enrayer les abus des *mutakallimin*. C'est à cette fin qu'il a été amené à mettre à profit son bagage scientifique et sa formation intellectuelle reçue de son maître Ġal-uwaynî. Il lui fallait, en effet, user des mêmes armes que ses adversaires et démolir leurs fausses démonstrations. Il devait, ensuite, réintroduire les raisonnements justes et conclusifs dans la science du *Kalâm* et dans la jurisprudence. Et ainsi, il confirmait l'ensemble des croyants dans leur foi, en détruisant tout ce qui était pour eux objet de scandale, et en les aidant, d'une manière adaptée à eux, à acquérir la certitude religieuse et à pratiquer leur religion.

(1) *Iqtisâd*, p. 92.

(3) *La biographie et l'Œuvre de Ghazâlî*, p. 83.

(2) THOMAS d' AQUIN, *De verita*U, XIV, 9.

I. — LE POLÉMISTE

Dans son œuvre polémique, il a déclaré *auxfalâsifa* et aux *ta'limites* une guerre sans merci. Il voulait, une fois pour toutes, discréditer les premiers aux yeux du grand public qui, scandalisé au début par leurs conclusions incompatibles avec la foi, en était venu à faire peu de cas des obligations religieuses. Il a sapé leurs thèses, non pas tant pour les erreurs qu'elles comportaient que pour le tort qu'elles faisaient à la religion. Et il est allé assez loin pour méconnaître ce qui, dans leur système, malgré ses défauts, demeurerait valable et pouvait être repris dans une synthèse en accord avec les vérités religieuses. Mais entrer dans de telles distinctions risquait de faire échouer son entreprise. Le voilà donc qui pêche par excès, mais assure, devant le peuple et les *mutakallimîn*, le succès de la bataille.

Le second mal qu'il avait à extirper de son milieu c'était le *Ta'lim*. Les partisans de cette secte prêchaient qu'on devait, dans les difficultés juridiques, intellectuelles ou religieuses courantes, en référer au *mu'allim*: infallible (معلم), il est seul habilité à donner une solution juste. Il n'est donc plus besoin de faire un effort de réflexion personnelle, puisqu'il suffit de se remettre en tout entre les mains du maître. azâlî leur montre qu'avec le Coran et ses Règles on est en possession du critère de la connaissance vraie, grâce auquel on peut juger avec certitude si l'on est dans la vérité ou dans l'erreur. Car le seul et authentique *mu'allim*, c'est Mahomet, et son enseignement est consigné dans le Coran. Nous y trouvons, en effet, les différents modes de raisonnement de l'esprit. Le *Qjstâs* est de cette veine. La Balance c'est le Coran, et ses Règles correspondent aux syllogismes démonstratifs. Seulement, en réhabilitant la méthode rationnelle, il lui fallait demeurer dans la tradition théologique orthodoxe. Et ainsi, il pouvait à la fois satisfaire aux conditions du *Ta'lim*, de la Logique et du *Kalâm* (1). Rien d'étonnant ensuite que les domaines scientifiques et religieux y soient mêlés.

II. — LE MUTAKALIM

Car Gazâlî a fait aussi une œuvre constructive. Il a redonné au *Kalâm* une base solide en revalorisant l'usage d'une logique fidèle à ses lois qui, par conséquent, procurera inévitablement le vrai savoir. Et c'est dans cette direction qu'il faudra rechercher, comme l'a fait M. Gardet (2), le développement philosophique de sa pensée.

De sa fréquentation des philosophes, il a retiré un sens aigu des conditions de l'évidence rationnelle (3). Il en a ensuite tracé le chemin dans plusieurs de ses ouvrages. Mais, très tôt, tous ces éléments de logique, joints à d'autres empruntés au *hadit*, au *Kalâm*, et à la mystique, ont été, plus ou moins complètement, fondus dans la grande synthèse théologique qu'il tenta d'élaborer. Sa pensée philosophique n'a donc pas progressé dans les limites de la pure raison mais s'est trouvée engagée dans une perspective apologétique. Malgré l'heureuse tentative de l'*lqtisâd*, on ne peut dire qu'il ait bâti un système proprement rationnel sur lequel il ait basé les vérités démontrables de sa foi et grâce auquel les fidèles pourront apporter leur adhésion. Car le but de la science du *Kalâm*, qu'il a voulu renouveler, «est de préserver la croyance des

(1) *Munqid'*, p. 83.(2) *R.T.*, 1938, p. 351.(3) *La biographie et l'œuvre de Ghazâlî*, pp. 78-79.

gens du peuple contre les perturbations des innovateurs. Et cette science ne pourra pas mettre pleinement en lumière les vérités. Le *Tahâfut al-falâsifa* s'y rattache et aussi ce que nous avons cité dans *Ar-radd 'ala-l-bâtiniyya*, dans *Hiğğât al-haqq* et *Qjwâsim albâtiniyya* et dans *Mîfsal al-hilâf*. Cette science possède un instrument qui permet d'apprendre la méthode dialectique...» (1). Préserver la croyance des gens, en déduisant les raisons de croire et non, en démontrant, point par point, les vérités de la foi. Aussi Gazâlî précise-t-il que «cette science ne pourra pas mettre pleinement en lumière les vérités». Et c'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre certaines affirmations du *Qjstâs*, comme par exemple celle-ci: «Avec ces règles j'ai mesuré toutes les connaissances divines, bien plus les conditions de la vie future, le tourment du tombeau, celui des impies et la récompense des obéissants». C'est-à-dire que, d'après le *Kalâm* qui se sert de la méthode scientifique, on aura des raisons valables de croire à toutes ces vérités. S'il ne faut pas les interpréter d'une manière absolue, de telles déclarations ne nous révèlent pas moins un grand souci de la vérité, une soif du savoir certain et une exigence rationnelle étrangère à ses prédécesseurs. Et c'est en intégrant cette disposition intellectuelle dans la recherche de la certitude religieuse que zâlî a été un rénovateur vraiment original (2).

Quel que soit son mérite, nous sommes obligé de reconnaître par ailleurs qu'il est tombé, à un degré moindre certes, dans le même défaut que les *mutakallimîn*. «Ils ont entrepris, dit-il, des recherches sur les substances, les accidents et leurs lois. Mais comme ce n'était pas là le but de leur science, ce qu'ils en ont dit n'a pas été exhaustif, et il n'en est pas résulté de quoi éliminer totalement la perplexité ténébreuse dans les controverses qui régneront parmi les gens» (3). Il n'a pas réussi à éviter pleinement ce qu'il leur reprochait, ni à se soustraire complètement à leur influence. C'est qu'au fond il ne voulait pas révolutionner la science du *Kalâm* et s'attirer par là la condamnation de l'orthodoxie, mais seulement renouveler ses bases. On comprend ensuite qu'il soit resté, malgré tout, dans la tradition *aš'rite* et amené, par conséquent, à avancer des choses qu'il ne pouvait pas soutenir. Et nous le voyons tomber dans l'occasionalisme atomiste pour sauvegarder la liberté et la toute-puissance de Dieu.

I I I . - LE DÉFENSEUR DE LA FOI POPULAIRE

Si azâlî a penché pratiquement vers le *Kalâm* tout en y intégrant ce souci intransigeant du vrai que nous avons signalé, l'appareil logique des *falâsifa* et les éléments mystiques qu'il tenait de sa formation et de ses expériences (4), c'est qu'il nourrissait pour le peuple une profonde sympathie. Il avait conscience de sa mission de défenseur de la foi: il la tenait à cœur et lui a consacré le plus clair de sa vie. Il voulait en effet aider les gens simples à s'affer-

(1) «... ومنه يتفقد : 25 : *Gawâhir al-Qur'ân*, p. 25.

عبر الكلام المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الغموض . ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة المومنين من لغوش المبتدعة . ولا يكون هذا العلم ملتبساً بكلف الحقائق . وبجمله يتحلى الكتاب في تهاافت الفلاسفة والذي اوردناه في الرد على الباطنية وفي كتاب حجة الحق وقواصر الباطنية وكتاب مفصل الغلاف . ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة بل طرق المعاجة بالبرهان الطبيعي . وقد اوردناه كتاب معان النظر وكتاب مقياس العلم على وجه لا يلقى مثله لغيره . والتكليف

ولا يشق بحقيقة الحجة والقيمة من لم يحط بهما عليه .

(2) MONTGOMERY WATT, *The faith and practice of al-Ghazâlî*, pp. 14-15.

(3) *Munqid*, p. 60 : «وخطبوا في البحث عن الجواهر : ولكن لنا لم يكن ذلك مقصود علمهم . لم يبين كلامهم فيه الغاية القصوى . فلو حصل منه ما يجمع بالكلية ظلمات الميرة في اختلافات الحق .»

(4) *The faith and practice of al-Ghazâlî*, p. 15.

mir dans leur croyance et cela par une voie qui leur soit accessible. Or la méthode purement rationnelle, qui permet de prouver l'existence de Dieu et nous procure d'autres connaissances, est compliquée et facilement sujette à Terreur (1). Pour l'employer correctement et efficacement, il faut un long entraînement : en sevrant l'esprit de l'influence de l'imagination et des sens et en le familiarisant avec les choses intellectuelles. Plus on s'y applique et plus on y réfléchit, plus les connaissances qu'on en a sont proches de la certitude parfaite (2). En fait, peu de gens y arrivent. « L'assentiment avec certitude peut être produit par la démonstration apodictique qui réunit toutes les conditions de la Logique, qui a les principes et les prémisses prouvés degré par degré et mot par mot, en sorte qu'il ne demeure plus aucune possibilité de supposition ou d'amphibologie. C'est là, en effet, le but suprême. Il se peut que ceci se rencontre chez un ou deux dans chaque siècle et il arrive que ce siècle en soit dépourvu » (3).

Les capacités intellectuelles des gens sont, par ailleurs, assez variables et il convient d'employer avec chacun une méthode adaptée à son niveau de culture et d'intelligence. La sagesse philosophique est réservée à ceux qui sont doués d'esprit et de perspicacité; la dialectique, à ceux qui ont une certaine connaissance des choses mais sont incapables d'aller jusqu'au fond; enfin, la prédication et les arguments oratoires, aux gens simples. Et azâlî n'envisage ces différentes voies que pour conduire les hommes à Dieu (4). Mais, rares sont ceux qui peuvent suivre la première voie, et donc nombreux ceux de la troisième, car « rares sont les intelligents et nombreux sont les simples : il convient mieux de s'occuper des plus nombreux » (5). Écrites vers la fin de sa vie, ces lignes semblent vouloir justifier l'attitude pratique de leur auteur: usage de la méthode rationnelle dans une synthèse où se trouve aussi absorbée la seconde source de connaissance qu'est le cœur où Dieu touche l'homme le plus près possible (6). Car, redisons-le, ce qui importe le plus à azâlî, champion de l'Islam, ce n'est pas tant la connaissance intellectuelle de Dieu que l'union à lui et la mise en pratique de ses commandements. Or ceci demande une conversion du cœur. Mais science (علم) et action (عمل) sont également nécessaires (7) puisque c'est tout l'homme qui est enjeu. Le premier temps peut varier suivant le degré d'intelligence des gens. Quant au second, qui consiste dans l'amendement du cœur, il est accessible à tous et peut être couronné par la vision de toutes les vérités (8).

Nous comprenons donc qu'il n'ait pas développé une philosophie indépendante de la théologie. Il l'a envisagée comme un instrument dans le but de donner aux vérités religieuses une explication rationnelle. Sa preuve de l'existence de Dieu vise surtout à étayer la foi des

(1) In *Gawdhir al-gawdlî: Laduniyya*, p. 30; *Miskâtî*, p. 116.

(2) *Mi'yâr*, p. 160.

(3) *Hikâm al-'awâm*, p. 39: «... ما يحصل بالبرهان المستقصى المستقرى بمرور اصوله ومقدماته درجة درجة وكلية كلية حق لا يجالى مجال احتيال وتبكي التباس. وذلك هو النجاة القصوى. وربما يفتقد ذلك في كل عصر لواء او اثنين ممن ينتهى الى تلك المرتبة » وقد يظهر العصر منه. (4) *Qistâs*, p. 17.

(5) *Hikâm*, p. 21: « ما اتقن الاكياس وما اكفر الجهل... » والنجاة بالاكياس اولى.

(6) *Kimiyat as-sa'âda*, p. 505: «لما طهقت القلب فليس من هذا العالم»

«وقد عرفت ان الرب مازة : Al-ma'dûn as-sagîr, p. 7: «عن الحق والمكان ولي قوته العلم بهمهم الاعيان والاطلام عليها وهذه مناجاة ومناسبة (الى الله)»

(7) *Munqid*, p. 88.

(8) *Ihyâ'*, III, liv. 21, p. 16.

fidèles, même de ceux qui ont une exigence intellectuelle. Par ailleurs, il s'est rapproché de la philosophie dans la mesure où il pouvait concilier la raison avec la foi et la tradition. Sinon, il préférerait rester dans la ligne du *Kalâm*. Il est vrai qu'il a tenté dans l'*Iqtifâd*, une entreprise métaphysique proprement rationnelle et qu'il est arrivé souvent à un résultat intéressant. Il est vrai aussi que nous trouvons, çà et là, dans ses ouvrages, des éléments précieux pour l'élaboration d'une psychologie. Mais nous croyons cependant que sa théodicée n'est pas l'aboutissement d'un système philosophique basé sur une ontologie et une cosmologie, qu'une logique légitime et qu'une psychologie décrit. Car pour lui, la connaissance rationnelle de Dieu est avant tout une foi (1), du degré le plus élevé certes, envisagée à l'intérieur de la connaissance religieuse. Or dans cette dernière, sont incluses non seulement l'existence de Dieu, mais aussi, son essence, sa nature, ses perfections qui relèvent toutes de la prophétie, réservée à Mahomet, mais pouvant être accordée, à un degré moindre, aux fidèles. Elle exige cependant, au préalable, une conversion du cœur et une catharsis morale. Aussi voyons-nous azâlî, dans la pratique, se tourner vers l'ascèse et la mystique.

Et c'est aussi bien pour cela que pour son *Tahâfut al-falâsifa* qu'il a passé, aux yeux de ses successeurs, surtout pour un fidéiste et un soufite. Mais, en fait, il a été, parmi les penseurs de l'Islam, le premier à avoir poussé aussi loin la réflexion philosophique dans les limites de la foi et de la tradition. Cependant, depuis que l'entreprise des *falâsifa* a abouti à des conclusions inconciliables avec la religion, le discrédit a été jeté sur la raison, et la tentative de azâlî, bien qu'orthodoxe, en a été une victime. L'élément rationnel de sa pensée, au lieu de servir de point de départ à l'élaboration d'une théologie naturelle, a été, au contraire, passé sous silence. On en a retenu surtout l'élément soufite. Et par le fait même, la pensée musulmane s'est trouvée engagée et s'est développée dans une direction mystique (2).

(1) *Iqtisâd*, p. 92.

(2) K. 'AZQUL, *Al 'Aql fil Islam*, p. 177.

LA TRADUCTION

AVANT - PROPOS

Après avoir tenté de replacer le *Qistàs* dans son contexte historique, et essayé de l'analyser et de préciser quelque peu la position de son auteur vis-à-vis de la raison, il nous faut aborder la traduction. Mais auparavant, disons un mot de la langue de ce dialogue original et des principes qui nous ont guidé dans cette traduction.

I. — LA LANGUE DU QISTÂS

Cette œuvre n'est pas seulement intéressante par les idées développées, mais aussi par la forme sous laquelle elles sont exposées, la langue qui a permis à Gazâlî de dévoiler le fond de sa pensée. Elle se caractérise par un vocabulaire métaphorique, personnel et mystique. En somme, nous sommes là en face d'un ouvrage de logique, mais un lecteur non averti s'en apercevrait difficilement. L'auteur y a, en effet, déployé toute son habileté pour modifier la terminologie classique et la remplacer par une autre, inspirée du Coran et de la tradition musulmane. Mais il reconnaît que son innovation se limite aux termes, puisque l'origine des Règles remonte à une époque antérieure à celle de Jésus et de Mahomet. S'il l'a fait, c'est pour se mettre à la portée de son *ta'limite* et ne pas l'effaroucher par un langage technique (1). Ce dernier, en effet, se fie aux apparences et juge en fonction d'elles, au point que, si on lui donnait à boire du miel rouge dans une ventouse, il ne pourrait le prendre, parce que sa nature répugne aux ventouses et que son esprit est incapable de lui faire comprendre que le miel est pur, dans quelque verre qu'on le mette (2). En tournant la difficulté, azâlî atteindra plus facilement son but. Il s'adressera donc à lui dans une langue qui lui soit familière, traditionnelle, pour l'amener à ce qui est proprement rationnel. Ceci ne va pas sans inconvénient et l'auteur en a conscience. Aussi termine-t-il son dialogue en s'excusant auprès de son lecteur d'avoir modifié le vocabulaire en usage et d'en avoir imaginé un autre. Il a certes compliqué les choses, mais les hommes intelligents n'auront aucune peine à saisir sa pensée (3).

De plus, ce ne sont pas seulement des raisons de tactique qui l'ont poussé à se comporter de la sorte. Il ne voulait pas qu'on se méprit sur sa vraie position au sujet de la spéculation rationnelle (منطقي). Les *mutakallimûn* ont fait un tel abus de la déduction analogique (قياس) qu'elle a perdu sa valeur scientifique et conclusive. Non, *mizân* n'est pas l'équivalent de *qiyâs*, et azâlî ne se contente pas d'employer l'un pour l'autre, en appuyant ce qu'il dit par un

(1) *Qistàs*, p. 67.

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

(3) *Ibid.*, p. 111.

verset du Coran. Il nous montre par là qu'il ne condamne pas la réflexion personnelle, mais il la veut soumise à une discipline rigoureuse, à des règles précises. Il compare son activité, pesant le pour et le contre, dans la recherche de la vérité, à une opération de pesée (وزن) -

Enfin, la troisième caractéristique est l'influence mystique. Nous savons que le soufisme était en honneur dans la famille de azâîi. Lui-même a, par ailleurs, pratiqué cette voie de connaissance et intégré dans sa synthèse philosophico-religieuse nombre de ses éléments. Il est donc tout naturel qu'il en emploie, dans ses œuvres, la terminologie.

II. — QUELQUES REMARQUES

C'est pour ces différentes raisons que la traduction du *Qistâs* n'est pas chose aisée. Elle l'est d'autant moins qu'il nous faudra ici, plus que partout ailleurs, respecter l'intention de l'auteur. Nous tâcherons donc, autant que le français nous le permet, de rester fidèle au langage métaphorique. Et pour mieux en saisir le contenu, nous consulterons les ouvrages qui ont trait au même sujet, tels que le *Mi'yâr*, le *Mihakk* (1), le *Mustaḥiri*, composés en 488/1095, avant le *Qistâs*, et la magistrale introduction du *Mustasfâ*, daté de 503/1109, près de six ans après le *Qistâs*.

Dans notre travail, nous avons pris, comme texte de base, l'édition du Caire 1418/1900 (que nous désignerons par C.) mais nous l'avons complétée et corrigée par le manuscrit de l'Escurial (que nous désignerons par M.). Et toutes les fois que nous adoptons la variante de ce dernier, nous le signalons en note.

Pour la traduction des nombreuses citations coraniques, nous nous sommes inspirés du *Coran*, de R. BLACHERE. NOUS donnerons en note la référence à la vulgate.

Afin d'alléger le texte français, nous avons cru devoir éliminer toutes les formules votives dont nous donnons ici la traduction:

- 1) صلى الله عليه وسلم
Que Dieu répande sur lui ses bénédictions
et lui accorde le salut.
- 2) عليهم السلام
Que Dieu leur accorde à tous le salut.
- 3) رضي الله عنه
Que Dieu l'agrée.

«Les balances, lisons-nous dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, ont servi à examiner la pureté des matières et à découvrir la composition des alliages.» En arabe, on appelle aussi *mizân* tout instrument de mesure: la règle (مسطرة), le cercle (بركانز), la coudée (مكبال), la balance romaine (قبان) (1). Ces balances sont de moins en moins matérielles dans la mesure où les objets à évaluer sont spirituels: tel est le cas de la métrique (عروض). La balance qui sert à peser les connaissances divines est donc toute spirituelle. Elle n'est appelée ainsi (ميزان) que par analogie avec les autres instruments de mesure. Et le Coran, quand il parle de *mizân* ne vise pas par là la balance de l'or et de l'argent, mais un instrument immatériel de mesure (2). Il emploie aussi *qistâs* ; terme d'origine persane et synonyme du premier. Dans ces deux emplois, nous traduirons par Balance avec B majuscule.

Cependant Gazâlî étend l'application de *mizân* à toute règle de pensée(3). C'est «la balance, pour ainsi dire, avec laquelle on pèse la valeur des œuvres et même des pensées» (4), l'instrument qui sert à établir le départ entre la vérité et l'erreur d'une connaissance (5). En somme, c'est une manière sûre de réfléchir, permettant à celui qui la pratique de connaître la vérité des choses. Nous savons que ce terme a été, dans la traduction de *Mizân al-amâl* (6), rendu par critère. Mais «critère» peut prêter à confusion, étant donné l'emploi fréquent qui en a été fait, pour exprimer des nuances différentes. Aussi lui préférons-nous, dans ce sens général, le terme «norme».

Nous lisons, en effet, dans le *Vocabulaire* de LALANDE, la définition suivante: «on appelle critérium ou critère de la vérité un signe extrinsèque, ou un caractère intrinsèque, permettant de reconnaître la vérité et de la distinguer de l'erreur.» Cela suppose que la connaissance, qui a ce caractère de vérité ou d'erreur, ait été déjà élaborée. Or, dans le *Qistâs*, il s'agit justement d'un mode de raisonnement permettant d'élaborer et d'atteindre la connaissance vraie. Cette question y est posée dès les premières lignes: ? (بأي ميزان ترن حبيبة المعرفة) Nous dirons: «Quelle est la «norme» de la connaissance vraie?» D'ailleurs, Lalande définit ainsi ce terme: «type concret, formule abstraite, de ce qui doit être», puis il énumère les trois classes fondamentales de normes: «celles de la pensée logique (l'idée de vrai)...

A côté de ce sens général, nous trouvons *mizân* employé au pluriel, dans un sens plus particulier. La norme de la vérité, nous dit Gazâlî, c'est le *qistâs al-mustaqim* puis de préciser: ce sont les cinq *mawâzin* employés dans le Coran. Il s'agit ici d'un mode particulier de raisonnement. La traduction exacte serait «instrument de pensée». Cependant Barbier de Meynard le rend par «Règles» (7), et Goldziher par «*Fiinf Methoden*» (8). Nous optons pour «Règles»: ceci nous permettra de traduire un substantif par un autre, de garder l'image d'instrument de mesure et enfin, de rester dans la ligne de «norme» et d'être fidèle au *Qistâs* qui préfère les mots concrets et imagés aux termes abstraits.

(1) *Qistâs*, p. 27.(2) *Ibid.*, p. 21.(3) Comparer ce sens avec la signification étymologique de penser: *pensare* = peser.(4) DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, I I.(5) *Qistâs*, p. 20.(6) HACHEM, *Critère de l'action*, p. XXXV.(7) Traduction du *Munqid*, in *Jour. Asiatique*, 1877, IX, p. 47.(8) *Streitschrift*, p. 27.

A partir de là, il nous est facile de rendre le verbe *wazana* (وَزَنَ), et le nom d'action *wazn* (وَزْنٌ). Employés seuls, nous dirons : «mesurer», et accompagnés de *mizân* : «appliquer la règle», étant donné que l'emploi d'un verbe de la même racine que le substantif fait partie du génie de la langue arabe. En conséquence, nous dirons : *mizâni* (مِيزَانِي) = qui découle des règles (syllogistiques), *mawzûna* (مَوْزُونَةٌ) ⇔ mesurée, et *mawâzina* (مَوَازِنَةٌ) = comparaison, parallélisme.

TRADUCTION

LA BALANCE JUSTE

Au nom d'Allah le bienfaiteur miséricordieux!

[INTRODUCTION] (1)

[LE SIGNE DE LA CONNAISSANCE VRAIE]

[POSITION DE LA QUESTION]

En premier lieu, je loue Dieu et en second, je bénis son prophète élu. Mes frères, qui parmi vous me prêteront une oreille attentive pour que je lui rapporte un de mes entretiens? Pendant un de mes voyages, un compagnon de la secte *ta'limite* vint à moi et me surprit par ses questions et discussions comme vous lancerait un défi celui qui est sûr de sa puissance (2) et de ses arguments brillants.

— «Je vois, dit-il, que tu prétends à la connaissance parfaite. Quelle est donc la norme de la connaissance vraie? Est-ce celle de || l'opinion et de l'analogie (3)? Mais elles sont l'objet de contradiction et d'équivoque extrêmes, c'est pourquoi le désaccord règne parmi les hommes. Serait-ce la norme (4) du *Ta'lîm*? Tu dois dans ce cas suivre l'Imam impeccable (5), le «docteur», mais je ne te vois pas si désireux de le chercher!

— Il Pour ce qui est de la norme de l'opinion et de l'analogie, répondis-je, loin de moi de m'y attacher: c'est la norme du diable. Si un de mes amis prétend que c'est la norme de la connaissance, je prie le Dieu très-haut d'épargner à la religion le mal qu'il lui ferait, car c'est de la religion un ignorant ami, pire qu'un ennemi intelligent.

S'il lui a été donné le bonheur de professer la doctrine *taHimite* (6), il aurait appris la discussion du noble Coran où le Dieu très-haut dit: «Appelle au chemin de ton Seigneur par la sagesse et la belle exhortation et discute avec eux de la meilleure manière (7).» Il enseigne || qu'une catégorie de gens est appelée à Dieu par la sagesse philosophique et qu'une autre

(1) Les sous-titres entre crochets sont une addition du traducteur. Les chiffres dans la marge renvoient aux pages de l'édition de 1900.

(2) M. à m.: main blanche; par allusion à la main de Moïse devenue blanche quand il opérait des miracles. Désigne puissance, pouvoir, haute main.

Cf. KAZIMIRSKI à ٤٤

(3) Cf. supra, pp. 9-10.

(4) Cf. supra, pp. 40-43.

(5) **مُعْتَمَد** : signifie impeccable du point de vue moral et infaillible du point de vue doctrinal. Mais impeccable, pris au sens général, peut vouloir dire les deux.

(6) Il s'agit du vrai *Ta'lim*, comme il sera expliqué plus loin.

(7) *Coran*, X VI, 125. Pour la traduction des versets coraniques, nous nous sommes inspirés du *Coran* de BLACHÈRE.

l'est par la «dialectique» (1). La sagesse philosophique fait du mal aux gens de prédication qui s'en nourrissent comme la viande d'oiseau au nourrisson. Et si on use de dialectique avec les gens qui relèvent de la sagesse philosophique, ils en éprouvent du dégoût comme la nature de l'homme adulte s'il prend du lait de nourrice. Et celui qui, avec les gens qui relèvent de la dialectique, n'use pas de (cette) dialectique de la meilleure façon, comme il l'a appris du Coran, agit comme celui qui nourrit de pain de froment le bédouin habitué seulement aux dattes, ou de dattes, le citadin habitué seulement au froment. Plût à Dieu qu'il ait pris bon
 18 exemple, comme il l'a appris || du Coran, sur al-Halîl (2). Celui-ci argumentait avec son adversaire en ces termes: «Mon Seigneur est celui qui fait vivre et mourir.» Mais il se rendit compte que cela ne convenait pas à son adversaire, lorsque celui-ci eût répondu: «C'est moi qui fait vivre et mourir.» Alors, revenant à ce qui convenait le mieux à sa nature et était le
 19 plus accessible à son intelligence, il lui dit: «Dieu fait lever || le soleil de l'orient, fais-le lever, toi, du couchant.» L'infidèle demeura tout interdit. Al-Halîl ne se mit pas en frais pour lui prouver qu'il était incapable de ressusciter les morts. Il savait en effet qu'il le comprendrait difficilement, lui qui s'imaginait que tuer c'est faire mourir. Le lui prouver n'allait pas à sa tournure d'esprit (3) ni ne s'accordait aux limites et à la mesure de son intelligence. Car al-Halîl ne se proposait pas de l'anéantir mais de le faire vivre. Donner en effet à quelqu'un
 20 la nourriture convenable, c'est le faire vivre; || insister par contre outre mesure sur ce qui ne lui convient pas, c'est l'anéantir. Or ce sont là des finesses saisissables seulement par la lumière du *Ta'lim* (4) puisé de l'illumination du monde de la prophétie. Ainsi ils ont été privés de comprendre le *Ta'lim* parce qu'ils ont été privés de son secret.

[EXPOSÉ DE LA MÉTHODE]

— Si tu trouves tortueux leur chemin et faible leur preuve (5) avec quoi mesureras-tu ta connaissance?

— A l'aide de la Balance juste, répondis-je: elle manifestera sa vérité et son erreur, sa rectitude et ses déviations. Tout ceci suivant le Dieu très-haut et l'enseignement du Coran révélé à son prophète véridique: «Pesez, dit-il, avec la Balance juste (6).»

— Qu'entends-tu par là?

— Les cinq règles que Dieu a révélées dans son Écriture et dont il a enseigné l'usage à ses prophètes. Celui donc qui apprend de l'apôtre de Dieu et se sert de la Balance de Dieu, est dans le bon chemin et quiconque s'en écarte pour l'opinion et l'analogie s'égare et se perd.

— Où, dans le Coran, trouves-tu ces règles? N'y a-t-il pas là que mensonge et calomnie?

(1) **حكمة** : terme coranique. On s'en est servi pour signifier «connaissance rationnelle, par opposition à connaissance par vision de la foi».

قنصل : sous la plume de azâli, signifie philosophie, spécialement celle des philosophes musulmans hellénistiques qui soutenaient la théorie de l'éternité du monde, inadmissible en Islam.

جدال : dialectique pris au sens étymologique de discussion.

(2) Il s'agit d'Abraham.

(3) «sa» renvoie à Nimrod comme on le verra plus bas.

(4) Le seul vrai *Ta'lim* c'est celui qui est enseigné par Mahomet et acquis par l'illumination prophétique.

(5) «leur» renvoie aux partisans de la secte *ta'limite*.

(6) *Coran*, X V I I , 35.

— N'as-tu pas entendu, répondis-je, ce que le Très-Haut a dit dans la *sûrat* du Bienfaiteur || : «Le bienfaiteur a enseigné la prédication, a créé l'homme et il lui a enseigné l'exposition ? Et ceci : «Il a établi la Balance. Ne fraudez pas dans la Balance. Établissez la pesée avec équité et ne faussez pas la Balance» (1). N'as-tu pas entendu ce qu'il a dit dans la *sûrat* du Fer : «Nous avons envoyé nos apôtres avec les preuves et par eux nous avons révélé l'Écriture et la Balance afin que les hommes pratiquent l'équité» (2) ? Crois-tu que la Balance jointe à l'Écriture soit celle du froment, de l'orge, de l'argent et de l'or ? Vas-tu t'imaginer que la Balance dont l'établissement correspond à l'élévation du ciel, quand il dit «il a élevé les cieux et établi la Balance» (3) soit le trébuchet (4) ou la balance romaine ? Que cette hypothèse est mal fondée et grande cette calomnie ! Crains Dieu et n'interprète pas à l'aventure. Sois certain que cette Balance c'est la || norme de la connaissance du Dieu très-haut, de celle de ses anges, de ses Écritures, de ses apôtres, du monde visible et du monde invisible (5) pour que tu apprennes de ses prophètes la manière de mesurer avec elle, comme eux l'ont appris de ses anges. Dieu est en effet le premier «docteur», le second c'est Gabriel et le troisième, le Prophète. Et tous les gens apprennent des apôtres les choses qu'ils ne peuvent connaître que par eux.

— Comment sais-tu si cette balance est juste ou fautive ? A l'aide de ta raison et de ton jugement ? Mais les esprits s'opposent. Ou bien par l'intermédiaire de l'Imam infaillible, sincère qui dans le monde détient la vérité ? Et c'est ma doctrine à quoi je convie les gens.

— Je tiens ceci, répondis-je, du *Ta'lim* (6), mais celui du plus grand Imam, Mahomet bnu 'Abd il-Mutallab. Je ne l'ai pas vu, j'obéis cependant à son enseignement qui m'est parvenu d'une façon telle que je n'en ai aucun doute. Cet enseignement n'est rien d'autre que le Coran. La preuve de la sincérité des Règles ressort du Coran même.

— Prouve-le moi, dit-il, extrais la norme du Coran et montre-moi || comment tu as appris du Coran même qu'elle est sincère et juste ?

— Dis-moi, toi-même, lui répondis-je, à quoi reconnais-tu que la balance de l'or et de l'argent est juste et bonne. On exige cela de toi quand tu as une dette pour que tu l'acquittes intégralement et sans fraude, ou quand tu as une créance pour que tu la recouvres avec équité et sans excédent. Si tu entres dans un bazar musulman et que tu prennes une balance pour payer une dette ou recouvrer une créance, comment sais-tu que tu n'es pas injuste par défaut, quand tu payes, et par excès, quand tu te fais rembourser ?

— Je fais confiance aux Musulmans me répondit-il. Ils ne se livrent aux transactions qu'après avoir réglé leurs balances. Mais s'il me survient du doute au sujet d'une d'entre elles, je la prends, la soulève et considère les deux plateaux et l'aiguille. Si celle-ci est bien verticale, sans pencher d'un côté ni de l'autre, et si, de plus, les plateaux sont bien en équilibre, je saurai que c'est une balance juste et bonne.

(1) *Coran*, L V, 1-4.

(2) *Ibid.* LVII, 25.

(3) *Ibid.* L V, 7.

(4) ميزان : petite balance pour les monnaies.

(5) WENSINCK, *La pensée de Ghazzâlî*, p. 86. Cf. infra, p. 64.

(6) L'on a pu s'apercevoir que Gazâlî joue sur le terme «*ta'lim*», Le *Ta'lim* bien compris, il l'admet et il le propage. Il critique ceux qui, en dehors de Mahomet, qui a reçu une inspiration spéciale de Dieu, revendiquent ce droit à l'enseignement infaillible.

24 — Et à supposer, dis-je, que l'aiguille soit perpendiculaire et les plateaux || au même niveau, comment sais-tu que la balance est bonne?

— Je le sais, répondit-il, de science nécessaire à partir de deux prémisses, l'une expérimentale et l'autre sensible. La première c'est que je sais par expérience que le corps pesant tombe et d'autant plus vite qu'il est plus lourd. Et je me dis alors si l'un des deux plateaux était plus lourd il se serait penché plus que l'autre. C'est une prémisse générale, expérimentale et, à mes yeux, nécessaire. La seconde c'est que dans cette même balance j'ai vu qu'aucun des deux plateaux n'a penché mais qu'ils étaient bien en équilibre. Et c'est là une prémisse sensible que j'ai constatée de mes yeux. Je ne doute donc ni de la prémisse sensible, ni de la première, à savoir l'expérimentale. De ces deux résulte en mon «cœur» une conclusion nécessaire: le fait de savoir que la balance est en équilibre (1). Je dis en effet si l'un des deux plateaux était plus lourd il se serait penché davantage. Or nous connaissons par les sens que ceci n'est pas. Il est donc manifeste qu'il n'est pas plus lourd.

— Alors, lui dis-je, est-ce là autre chose qu'opinion et analogie rationnelle?

— Loin de là, répondit-il, c'est un savoir nécessaire. Il découle de prémisses certaines et cette certitude en est le fruit, grâce à l'expérience et aux sens. Comment serait-il donc
25 || une opinion ou une analogie? L'opinion et l'analogie sont en effet intuition et conjecture qui ne peuvent pas procurer la sérénité (2) de la certitude, alors que moi je sens cette certitude sereine.

— Si, dit-il, tu sais par cette démonstration que la balance est juste, comment reconnais-tu si la *sanga* et le *mitqâl* (3) le sont aussi? Ce dernier, il se peut qu'il soit plus léger ou plus lourd que le *mitqâl* juste.

— Si j'ai du doute là-dessus, je le vérifie par un étalon que je connais. Je les compare. S'ils sont égaux, je sais que l'or, s'il est égal à mon poids (مِثَال), l'est aussi à mon étalon, car ce qui est égal à un égal est égal (4).

— Mais sais-tu, lui demandai-je, qui, à l'origine, a institué la balance? Et si celui-ci en est l'auteur premier? Car c'est de lui que l'on connaît la manière de peser.

— Non, répondit-il. Qu'ai-je besoin de le savoir du moment que je sais que la balance est juste pour l'avoir vu de mes propres yeux. Je mange les légumes d'où qu'ils viennent et je ne m'enquiers pas du jardin potager. On ne cherche pas pour lui-même l'auteur de la balance mais pour apprendre de lui si la balance est juste et comment s'en servir. Or, moi, je l'ai appris comme je l'ai raconté et expliqué. Je n'ai donc pas besoin de consulter à chaque

(1) Ici «*قلب*» correspond à activité rationnelle ou esprit. Nous lisons, en effet, dans la *Laduniyat*, in *al-Gawādhir al-gawādhil*, pp. 23-24: «*وَلَنَلْسَ النَّاطِقَةُ* : اعني هذا الجوهر 'عند كل قوم اسر خاص' فالعكس يسون هذا الجوهر النفس الناطقة' والقرآن يسميه النفس الطمئة والروح الامري' والمتصورة تسميه القلب' والغلط في الاسامي والحق واحد لا خلاف فيه ».

(2) On dit: *برد الحق* = vérité fondée, par rapport au sujet. Cela fait penser au «*fulgor veritatis assensum mentis rapiens*» de St. Thomas. Nous dirons pour «*برد اليقين*», sérénité de la certitude ou certi-

tude sereine. Cf. supra, pp. 16-17.

(3) «*صنعة*، مِثَال (3) : ce sont des poids à peser, *عِشْر* une mesure : la comparer à une autre pour voir si elle est juste. Vérifier (KAZIMIRSKI S.V.).

D'où *مِيقَار* : patron légal, pierre de touche.

«*صنعة معروفة عندي* : poids connu de moi ; ceci revient à dire que c'est un étalon. Appliqué aux règles, on dira : exemple type servant de vérification ou de référence.

(4) En termes techniques : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.

pesée le propriétaire de la balance. Ce serait long et on n'y réussirait pas || à tous les coups, 26 sans compter que je puis m'en passer.

[TRANSITION : PASSAGE A LA «BALANCE» DE LA CONNAISSANCE]

— Si je t'apporte, lui demandai-je, pour la connaissance, une balance semblable, même plus évidente, et si à cela j'ajoute que je connais son auteur, celui qui en a enseigné [la théorie] et celui qui l'a utilisée; son auteur est, en effet, Dieu, celui qui l'a enseignée c'est Gabriel et ceux qui l'ont utilisée sont Abraham, Mahomet et les autres prophètes, Dieu a témoigné qu'ils disent vrai, eh bien ! accepteras-tu ceci de moi et le croiras-tu ?

— Mais oui, par Dieu, répondit-il. Comment ne le ferais-je pas si c'est aussi manifeste que tu le racontes ?

— Je reconnais à ton visage les marques d'un esprit avisé. Bien fondé a été mon espoir de te redresser et en t'enseignant, de te faire comprendre ce qu'il en est de ta doctrine. Je vais donc te dévoiler les cinq règles révélées dans le Coran. Grâce à elles tu pourras te dispenser(l) de tout imam et dépasser le niveau des aveugles. Ton Imam sera l' élu Mahomet, ton guide le Coran, et ta « pierre de touche » le témoignage oculaire. Apprends qu'à l'origine les règles du Coran étaient trois : d'équivalence, de concomitance et d'opposition. La première cependant se divise en trois : la grande || , la moyenne et la petite. En tout, cela fait cinq. 27

CHAPITRE PREMIER

DE LA GRANDE RÈGLE D'ÉQUIVALENCE

[BALANCE SPIRITUELLE ET BALANCES MATÉRIELLES]

— Alors ce compagnon avisé de la secte des *ta'limites* me dit: explique-moi la grande règle d'équivalence et la signification de ces surnoms, à savoir l'équivalence, la concomitance et l'opposition; et la grande, la moyenne et la petite. Elles sont en effet étonnantes et étranges; mais je ne doute pas qu'elles ne recouvrent des sens délicats.

— Pour le sens, lui répondis-je, tu ne le comprendras qu'une fois expliqués les surnoms et compris leur contenu. Tu saisiras alors comment chaque surnom correspond à la réalité qu'il désigne.

Je t'apprends d'abord que cette règle (2) ressemble à la balance dont j'ai parlé par le fond et non par la forme. Car c'est une «balance» pour la pensée et elle n'équivaut pas à une balance pour objets matériels. Comment le serait-elle quand les balances matérielles diffèrent aussi entre elles! En effet, la balance romaine est une balance et le trébuchet en est une autre.

(1) Dans M. : «*قستني بها من كل إمام*».

C. renvoie à l'édition du Caire que nous utilisons, et M. au manuscrit de l'Escorial de Madrid. Toutes

les fois que nous optons pour ce dernier, nous en donnerons, en note, la variante,

(2) Il s'agit de la règle d'équivalence.

Bien plus l'astrolabe est une balance (1) pour mesurer les mouvements des astres, la règle en est une autre pour la mesure des distances linéaires et le fil à plomb (2) une troisième pour apprécier si une droite est perpendiculaire ou oblique. Toutes ces «balances», bien que de 28 formes différentes, j'y partagent la propriété de faire connaître tout excédent et tout défaut. La métrique elle-même est la balance de la poésie; par elle on connaît les mètres et l'on distingue les vers fautifs des réguliers. C'est la plus spirituelle des balances matérielles, mais elle n'est pas dépourvue des attaches avec les corps, car elle mesure les sons et le son est inséparable du corps.

La plus spirituelle des balances c'est celle du Jugement dernier: elle évaluera les actions, les croyances et le savoir des fidèles. Or le savoir et la foi n'ont aucune attache avec les corps et c'est pour cela que leur balance est toute spirituelle. De même, celle de la connaissance, dont parle le Coran, est spirituelle. Mais la définition qu'on en donne dans le monde visible est liée à une enveloppe, elle-même solidaire des corps, bien qu'elle ne soit pas elle-même un corps. Car en ce monde on ne peut communiquer quelque chose à autrui qu'oralement, c'est-à-dire par les sons et le son est corporel, ou par écrit, ce sont alors les caractères gravés à la surface d'une feuille, laquelle est un corps. Ceci est la loi de l'enveloppe sous laquelle elle se présente. En elle-même toutefois elle est purement spirituelle, sans aucune attache avec les corps puisqu'elle mesure notre connaissance de Dieu, laquelle est extérieure au monde sensible: Dieu est trop saint (3) pour comporter directions et dimensions, à plus forte raison 29 pour correspondre à un corps. Elle est, malgré cela, constituée d'un fléau || et de deux plateaux; les plateaux sont suspendus au fléau qui leur est commun puisqu'ils y sont reliés. C'est la règle d'équivalence. Quant à la règle de concomitance elle ressemble plutôt à la balance romaine parce qu'elle n'a qu'un seul plateau, mais de l'autre côté il lui correspond un poids sphérique (4) qui indique la différence et évalue les poids.

— Grands mots que tout cela, dit-il. Qu'est ce donc que cela veut dire? J'entends le claquet [du moulin] mais je ne vois point de farine (5) !

— Patience, lui répondis-je, et «ne te hâte point avec le Coran avant qu'il ait été décrétée pour toi son inspiration. Mais dis: O Seigneur! accrois-moi dans la connaissance (6).» Sache que la précipitation vient du diable et la circonspection de Dieu.

[RÉFÉRENCE AU CORAN]

30 La grande règle c'est celle qu'a || employée Abraham avec Nimrod (7). C'est de lui

(1) ميزان sert à désigner tout instrument de mesure. Cf. supra, pp. 40-41. romaine. Ainsi appelé { رومانية } par allusion à sa forme sphérique.

(2) خاقول : lignum capite ferrato quo utuntur Basrites. Karn. *Perpendiculum*, Tohfat I, ch. IV. (FREITAO, tome I I, p. 440). (5) Proverbe arabe appliqué à l'homme qui parle beaucoup et agit peu ou promet mais n'accomplit rien. Cf. *Qisfās*, édition 1900, p. 29.

(3) تقدس : sanctification de Dieu, c'est-à-dire action de le dégager par la pensée de tout attribut qui ne convient pas à la sainteté de son essence de lui un maître du monde comme Titus et Nabu-kadnezar (E.I. III, 901b). C'est contre lui qu'Ibra- (6) *Coran*, XX, 114. (7) C'est le Nimrod de la Bible. La légende fait

(4) Il s'agit du poids mobile dans la balance him assumée de conduire la guerre (E.I. I I, 457b).

que nous la tenons, mais par le moyen du Coran. Nimrod a prétendu, en effet, qu'il était Dieu. Or, il se trouvait que la divinité était pour lui, par convention, une expression de la toute-puissance; Abraham lui dit alors: «C'est mon Dieu qui est Dieu parce qu'il fait vivre et mourir. Lui, il le peut, et toi tu ne le peux pas». «Moi je fais vivre et mourir», dit-il, voulant dire par là qu'il fait vivre en engendrant, et mourir en tuant. Abraham se rendit compte ici qu'il était difficile de faire saisir à Nimrod son erreur, et il revint à ce qui était plus clair pour lui. «Dieu fait lever le soleil de l'orient, dit-il, fais-le lever toi du couchant.» L'infidèle demeura tout interdit. Et Dieu fit des éloges à Abraham: «Tel est l'argument que nous avons donné à Abraham, à l'encontre de son peuple (1).»

[DÉVELOPPEMENT DE L'ARGUMENT]

Et je sus par là que l'argument et la démonstration (2) se trouvent dans la parole et la règle d'Abraham. Alors je considérais sa manière de mesurer comme toi tu as considéré la balance de l'or et de l'argent et je constatais dans cet argument l'union de deux principes donnant naissance à une conclusion, à savoir la connaissance, étant donné que cette règle est || fondée sur le Coran d'une manière elliptique et concise.

Et l'on a avec la règle en forme: Celui qui peut faire lever le soleil est Dieu, et c'est un principe. Or mon Dieu le peut, et c'en est un autre. De l'union des deux, il résulte donc, Nimrod, que c'est mon Dieu qui est Dieu et non pas toi. Réfléchis à présent: est-il possible de reconnaître ces deux principes puis de douter de la conclusion; ou bien, peut-on imaginer qu'on doute de ces deux principes? Personne ne doute de cette proposition: Dieu peut faire lever le soleil, car pour les *tal'imîtes* comme pour tout individu, Dieu est une expression qui désigne le tout-puissant, ce qui inclut entre autres le pouvoir de faire lever le soleil. C'est là un principe posé par convention et d'un commun accord. Et la proposition: c'est Dieu qui peut faire lever [le soleil] et non pas toi, est connue par la vue. L'impuissance de Nimrod et de tout individu, hormis celui qui fait mouvoir le soleil, est attestée par les sens. Et par Dieu, nous voulons dire celui qui fait mouvoir et lever le soleil. Ainsi donc, de la connaissance du premier principe, connu en vertu d'une convention admise par tous, et de celle du deuxième, connu par la vue, il s'ensuit que Nimrod n'est pas celui qui peut faire mouvoir le soleil. Nous savons donc après la connaissance de ces deux principes que Nimrod n'est pas un dieu et que Dieu est le Dieu très-haut. Réfléchis || à présent pour voir si ceci n'est pas plus évident que les principes expérimental et sensible sur lesquels tu as fondé la justesse de la balance de l'or et de l'argent (3).

— Cette connaissance en découle nécessairement, dit-il, et il ne m'est pas possible de douter des deux principes ni de la conclusion qui en découle. Mais ceci m'est utile seulement

(1) *Coran*, VI, 83.

(2) Nous lisons dans le *Mustasfâ* au sujet du syllogisme: «Si les prémisses sont nécessaires, nous l'appelons **برهان** (démonstration, preuve); si elles sont reçues ou admises, nous l'appelons **قياس** (syllogisme dialectique); et si elles sont conjecturales, **قياس** (syl. juridique)», p. 39. Pour **قياس**, nous

dirons: raisonnement analogique.

Cf. *Les premiers analytiques*, I, 1, 24a, 20-25 et 25b, 27-30.

Gazâlî emploie généralement **اصل** au lieu de **مقدمة** quand il s'agit d'une prémisse qui s'impose; **مقدمة** s'emploie plutôt dans les syllogismes dialectiques.

(3) Allusion à ce qui a été dit: à la page 26.

dans ce cas et de la manière employée par Abraham, pour nier la divinité de Nimrod et la reconnaître à celui-là seul qui fait lever le soleil. Mais comment ferais-je donc pour les autres connaissances qui me font problème et à propos desquelles il faut que je distingue le vrai de Terreur?

[GÉNÉRALISATION DE L'ARGUMENT]

— Quiconque, répondis-je, pèse l'or avec une balance peut aussi s'en servir pour peser l'argent et les autres pierres précieuses. On a pu évaluer ce qui est pesé, non pas parce que c'est de l'or, mais parce qu'il a une quantité. De même cette démonstration nous a dévoilé cette vérité, non parce que c'est telle vérité, mais parce que c'est une vérité et un sens parmi d'autres. Considérons pourquoi cette conclusion a découlé de cette démonstration, prenons-en l'esprit, en la dépouillant de cet exemple particulier pour qu'elle nous soit utile partout où nous voudrons.

Cette conclusion en effet en a découlé parce que le jugement porté sur l'attribut porte 33 nécessairement sur le sujet (1). Pour le montrer, voici || en bref l'argument: Mon dieu fait lever [le soleil]; or c'est Dieu qui le fait lever; il s'ensuit donc que mon dieu est Dieu. «Celui qui fait lever» est attribut de Dieu. Or sur «celui qui fait lever», qui est attribut de Dieu, nous avons porté le jugement de divinité. Il en découle l'attribution de la divinité à mon dieu. Il en est de même partout où se forme en moi la connaissance d'un attribut et où se produit une autre connaissance établissant un jugement sur cet attribut: alors une troisième connaissance en dérive qui reporte nécessairement ce jugement sur le sujet.

[EXEMPLE TYPE SERVANT DE RÉFÉRENCE]

— Ceci, dit-il, est presque trop délicat pour mon intelligence. Sij'en conçois du doute, comment faire pour l'éliminer?

— Compare au poids que tu connais, comme tu as fait pour la balance de l'or et de l'argent.

— Comment, dit-il, le ferais-je? En cette matière où est l'étalon?

— L'étalon, lui répondis-je, ce sont les sciences premières et nécessaires (2), soit obtenues par les sens, soit par l'expérience ou découlant de la nature de l'intelligence. Réfléchis donc sur les connaissances premières. Peut-on imaginer qu'on établisse un jugement sur un attribut sans qu'il ne s'étende au sujet? Si, par exemple, il passe devant toi un animal au ventre gonflé et que ce soit un mulet et que quelqu'un dise: il porte. «Ne sais-tu pas, lui dis-tu, que le mulet ne porte pas et ne met pas bas?» — «Si, répondit-il, et je le sais par expérience.» — «Et sais-tu, lui dis-tu, que cet animal est un mulet?» Il regarda et répondit || : 34 «Oui, le sens et le regard me l'apprennent.» — «Ne sais-tu pas à présent, lui dis-tu, qu'il ne

(1) Au sujet de *صفة* et de *موصوف* voici ce que nous lisons dans le *Mihakk an-nazur*, p. 23: «وقد [تأمل] هذا القول من جملتين يُسمي التحويلات احدهما مبتدأ والاخر خبراً وليس المتكلمون احدهما موصوف والاخر صفة وليس الثاني احدهما حكماً والاخر محكوماً عليه وليس المتكلمون احدهما

موصوف والاخر محمولاً.» Nous dirons, nous, sujet et attribut.

(2) Cf. *Al-Mustaphiri*, GOLDENIER: *Streitschrift gegen die hafitiya Sekte*, p. 11: «مكون النبي ضروري مستغني عن التأمل اشارة الصلوة في ذكره.»

porte pas?» Il ne pouvait pas en douter après avoir connu les deux principes qui sont l'un expérimental et l'autre sensible. Bien plus, savoir qu'il ne porte pas est un savoir nécessaire découlant des deux connaissances antérieures, comme ton savoir au sujet de la balance a résulté d'une connaissance expérimentale: «ce qui est pesant penche» et d'une connaissance sensible: «que l'un des deux plateaux ne penche pas par rapport à l'autre.»

— J'ai compris ceci clairement, répondit-il. Mais il ne m'est pas évident qu'il en découle de la raison suivante: tout jugement porté sur l'attribut l'est aussi sur le sujet.

— Réfléchis, lui dis-je, ta proposition: «ceci est un mulet», est une attribution, et l'attribut c'est le mulet. Et ta proposition: «tout mulet est stérile», déclare que le mulet, qui est attribut, est stérile. Il s'ensuit donc le jugement de stérilité porté sur l'animal qualifié de mulet. De même, s'il te paraît évident, par exemple, que tout animal est sensible, et ensuite, que le ver est un animal, tu ne peux pas douter qu'il soit sensible. En forme tu diras: tout ver est animal; or tout animal est sensible; donc tout ver est sensible. Et ceci, parce qu'en disant «tout ver est animal» on attribue animal à ver, et animal est son attribut. Ainsi donc quand tu declares que l'animal est sensible || ou corporel ou autre, le ver est compris dans 35 ce jugement, sans doute possible. Ceci est nécessaire, et on ne peut en douter. Certes, mais à condition que l'attribut soit égal ou plus général que le sujet. Ainsi, le jugement porté sur lui englobera nécessairement le sujet (1).

[AUTRE EXEMPLE]

De même dans la spéculation en jurisprudence: quiconque admet que le vin est enivrant et que tout ce qui est enivrant est prohibé, ne peut douter que le vin soit prohibé. «Enivrant» est en effet un attribut de «vin»; et le jugement de prohibition porté sur lui atteint le vin, puisque le sujet (vin) y est nécessairement compris. Il en est de même dans tous les domaines de la spéculation.

— J'ai compris d'une façon qui s'impose, dit-il, qu'en réunissant de cette manière deux principes, on obtient une conclusion nécessaire, et que la démonstration d'Abraham est juste et sa règle bonne. De plus, j'ai appris || son principe de déduction (2) et sa vraie nature. 36 Et j'ai su comment la vérifier à l'aide de mes étalons (3). Je désire cependant connaître un exemple afin d'appliquer cette règle à ce qui, dans les sciences, fait problème, car ces exemples sont clairs en eux-mêmes et ne réclament pas de règle ni de démonstration.

— Loin de là, lui répondis-je, quelques-uns de ces exemples ne sont pas évidents en eux-mêmes. Ils résultent plutôt de l'union de deux principes. Car celui-là seul sait, par exemple, que cet animal est stérile, qui connaît par les sens, que c'est un mulet et, par l'expérience, que le mulet ne met pas bas. Seul le premier est clair en lui-même. Ce qui dérive cependant de deux principes a, par le fait même, père et mère: il n'est donc pas premier,

(1) Cf. *Les premiers analytiques*, I, 1, 24b, 28 et I, 4, 25b, 32.

(2)  : La définition peut être nominale ou métaphysique. Il s'agit là de la seconde: elle fait connaître l'essence par la quiddité {Goicwon, *Lexique*,

p. 58). Nous dirons mieux: principe de déduction d'une règle ou d'un syllogisme.

(3) Ce sont les connaissances premières et nécessaires.

ni clair en lui-même, mais par un autre. Dans certains cas cependant, cet autre, à savoir les deux principes, peut être clair et ceci après expérience et vision. Ainsi que le vin soit prohibé n'est pas en lui-même clair. On le connaît par deux principes: le premier «il est enivrant», et ceci est su par expérience, le second «tout ce qui est enivrant est prohibé», et ceci d'après ce qui nous vient du législateur. Ceci te fait connaître comment mesurer avec cette règle et comment s'en servir. Si tu veux cependant un exemple plus obscur, nous en avons un nombre illimité et infini. Bien plus c'est grâce à cette règle que nous avons connu la plupart des sujets
37 obscurs. || Mais contente-toi d'un seul exemple.

[APPLICATION A UN CAS OBSCUR]

Voilà entre autres ce fait obscur: l'homme n'est pas «advenu» de lui-même puisqu'il a une cause et un créateur (1). Et de même le monde. Si nous recourons cependant à cette règle nous connaissons qu'il a un créateur lequel est savant. Nous disons en effet: tout ce qui est possible a une cause, or la détermination du monde ou de l'homme par leur quantité propre est possible (2), il s'ensuit donc qu'il a une cause. Et quiconque a admis et reconnu les deux principes, ne peut douter de cette conclusion. Mais s'il doute des deux principes, il en déduit alors la connaissance de deux autres principes évidents et ainsi de suite jusqu'à aboutir aux sciences premières dont on ne peut douter. En effet, les sciences manifestes et premières sont les principes des sciences obscures et cachées (3). Elles en sont les semences. Cependant celui-là seul peut les exploiter qui possède l'art d'exploiter par le labourage et de déduire en les unissant.

Si tu dis: je doute également des deux principes. Pourquoi dis-tu que ce qui est possible a une cause? Et que la détermination de l'homme par sa quantité propre est possible et non nécessaire? Je répondrai: ma proposition que tout ce qui est possible a une cause est claire, si tu comprends la signification du possible. Car j'entends par là ce qui hésite entre deux
38 divisions || égales. Si deux choses, en effet, sont égales, aucune d'elles ne se détermine d'elle-même à l'être ou au non-être, car ce qui est établi pour une chose l'est nécessairement pour son égal. Et ceci est premier. Et quand je dis que la détermination de l'homme par telle quantité, par exemple, est possible et non nécessaire, c'est comme si je disais que la ligne tracée par le scribe de longueur déterminée est possible, puisqu'à la ligne en tant que telle n'est assignée aucune longueur déterminée, mais qu'on peut l'imaginer plus longue ou plus courte. Donc, le fait qu'elle soit déterminée par une quantité qui la rend plus grande ou plus courte, a pour cause, sans aucun doute, l'agent, puisqu'une ligne est susceptible de recevoir une dimension aussi bien qu'une autre. Et ceci est nécessaire. De même on peut attribuer une dimension aussi bien qu'une autre à la forme et aux extrémités de l'homme. Donc, si elles sont déterminées, c'est sans aucun doute sous l'effet d'un agent.

Puis de là je progresse et dis que son agent est savant. Car toute action bien agencée est attribuée à la science de l'agent» Or le corps de l'homme est bien agencé. Il est donc indis-

(1) Cf. supra, p. 24.

(2) A comprendre en fonction du passé: relève du possible.

(3) «ان العلوم الجلية الاولى هي اصول العلوم. (3) Dans M. العلوم الجلية الاولى هي اصول العلوم. الممثلة بالعلمة.»

pensable que cet agencement et cette organisation soient attribués à la science de l'agent. Nous avons là deux principes, si tu les connais tu ne peux douter de la conclusion. Le premier c'est que le corps de l'homme est bien agencé, et ceci est connu par la vue de ses membres, harmonieusement disposés et ordonnés chacun à une fin propre comme la main à la lutte et les pieds à la marche. L'art de la dissection en donne un savoir nécessaire. Par ailleurs || que 39 ce qui est bien organisé requière un savoir, c'est évident aussi. L'homme raisonnable, en effet, ne doute pas que la belle écriture ne provienne que de celui qui sait écrire, bien que ce soit au moyen d'un crayon qui ne sait pas; et que la construction capable de servir d'abri, comme la maison, les bains, le moulin et autres, ne peut être produite que par celui qui sait bâtir. S'il arrive ici qu'on doute de quelque chose, qu'on s'élève donc à ce qui est plus évident, jusqu'aux [connaissances] premières. Nous ne nous proposons pas d'expliquer cette démarche, mais plutôt de montrer que l'union des connaissances premières, suivant la façon même d'Abraham, est une règle juste qui procure une connaissance vraie. Et personne ne déclare ceci faux, car ce serait déclarer faux l'enseignement de Dieu à ses prophètes et ce qu'il a révélé (1) en disant: «Tel est l'argument que nous avons donné à Abraham à l'encontre de son peuple». Le *Ta'lim* (2) est sans aucun doute vrai si le *ra'y* ne l'est pas. Déclarer ceci (3) faux, c'est déclarer faux à la fois et le *ra'y* et le *tal'im*. Or personne au monde ne le soutient. || 40

CHAPITRE DEUXIÈME

DE LA RÈGLE MOYENNE D'ÉQUIVALENCE

— J'ai compris, dit-il, la grande règle ainsi que son principe de déduction, la manière de la vérifier, son objet et la bonne façon de s'en servir. Explique-moi à présent la règle moyenne: quelle est-elle? qui l'a enseignée? qui l'a instituée? et qui l'a employée?

[SA RÉFÉRENCE AU CORAN]

— C'est al-Halîl aussi qui l'a employée quand il dit: «Je ne saurais aimer les [astres] qui disparaissent» (4). Et l'on aura avec cette règle en forme: la lune disparaît; or Dieu ne disparaît pas; donc la lune n'est pas un Dieu. Mais elle a pour fondement le Coran, d'une manière concise et sous-entendue. || Quant au savoir qui nie la divinité de la lune, il ne 41 devient (5) nécessaire que par la connaissance de ces deux principes: la lune disparaît et Dieu ne disparaît pas. Si tu connais ces deux principes, le savoir qui consiste à nier la divinité de la lune devient nécessaire.

(1) Dans *M.*: «وَأَيُّهَا يَا آلَ اللَّهِ عَلَيْهِ»

mères constitue une règle juste.

(2) Il s'agit ici du seul et vrai *Ta'lim*, celui qui est enseigné par Mahomet.

(4) *Coran*, VI, 76.

(3) A savoir que l'union des connaissances pre-

(5) Dans *M.*: «لَا يَحْزَنُ حَزْرًا»

[OBJECTION]

— Je ne doute pas, dit-il, que nier la divinité de la lune ne découle de ces deux principes, une fois connus. Cependant je sais, et ceci par les sens, que la lune disparaît; mais que Dieu ne disparaît pas, je ne le sais ni d'une façon nécessaire, ni par les sens.

— Je ne me propose pas, répondis-je, par l'exposé de cette règle, de te faire savoir que la lune n'est pas Dieu (1), mais plutôt de t'apprendre que cette règle est bonne et le savoir qui s'ensuit, suivant cette manière de mesurer, est nécessaire. Et si al-Halîl a obtenu grâce à elle un savoir, c'est parce qu'il savait que Dieu ne disparaît pas, étant donné (2) que ce savoir n'est pas premier mais acquis de deux autres principes dont on déduit que Dieu ne change pas. En effet tout ce qui change est créé, or la disparition c'est le changement. Alors il a construit sa règle à partir de ce qu'il connaissait. Prends donc toi cette règle et emploie-la là où tu as la connaissance de deux principes.

[DÉFINITION OU PRINCIPE DE DÉDUCTION]

— J'ai compris d'une façon qui s'impose, dit-il, que cette règle est bonne et que cette connaissance découle nécessairement des deux principes, une fois connus. Mais je veux que
42 tu m'en expliques II le principe de déduction, son véritable mode d'emploi, puis la manière de la vérifier à partir d'un étalon (exemple type) qui me soit connu, et que tu me donnes un exemple de son emploi dans les sujets obscurs, car nier la divinité de la lune est tout évident pour moi.

— Voici le principe de déduction : deux semblables dont l'un reçoit un attribut qui est nié de l'autre sont différents. Autrement dit, l'un dénie cet attribut à l'autre et ne reçoit pas lui-même cet autre comme attribut. Étant donné que le principe de déduction de la grande règle était que le jugement porté sur l'universel est un jugement sur le singulier et s'y applique nécessairement, le principe de celle-ci est le suivant : ce dont on nie quelque chose que l'on affirme d'un autre est différent de cet autre (3). Or «disparition» est niée de Dieu
43 et affirmée de la lune. Ceci nécessite donc que Dieu et || la lune soient différents l'un de l'autre, à savoir que Dieu ne soit pas la lune, ni la lune, Dieu.

[NOUVELLE RÉFÉRENCE AU CORAN]

Dieu a enseigné à son prophète Mahomet à se servir de cette règle en beaucoup d'endroits du Coran, à l'exemple de son père al-Halîl. Je me contenterai d'en souligner deux et pour le reste réfère-toi aux versets du Coran. Le premier est cette parole du Très-Haut à son prophète : «Dis, pourquoi vous torture-t-il donc pour vos péchés (4) ? Vous êtes de [simples] mortels [du nombre] de ceux qu'il a créés» (5). Et ceci parce qu'ils ont prétendu être les fils de Dieu. Alors Dieu lui a appris comment démasquer leur discours par la «Balance juste»

(1) Dans *M.* : «*أنا أعرفك إن القمر ليس بالله*»

(2) *Ibid.* : «*أد لر يكن هذا القمر أوليا*»

(3) *Les premiers analytiques*, I, 5, 26b, 34.

(4) Il s'agit des Juifs et des Chrétiens qui ont

prétendu être les enfants de Dieu, au même titre que les Musulmans alors que ces derniers revendiquent à eux seuls ce titre.*

(5) *Coran*, V, 18.

et dit: «Dis-leur : pourquoi vous torture-t-il donc pour vos péchés?» Et voici cette règle en forme: on ne torture pas les enfants; or vous êtes torturés; donc vous n'êtes pas les enfants [de Dieu]. Il y a là deux principes: qu'on ne torture pas ses enfants, on le sait par expérience, et que vous soyez torturés, on le sait par la vue. Il s'ensuit donc nécessairement que vous n'êtes pas les enfants [de Dieu].

Le second, est cette parole du Très-Haut: «Dis, ô vous qui pratiquez le Judaïsme! Si vous prétendez êtres les amis (1) de Dieu à l'exclusion des [autres] hommes, souhaitez mourir si vous êtes sincères. Mais ces [gens] ne le souhaiteront jamais à cause de ce que leurs mains ont accumulé antérieurement (2).» Et ceci parce qu'ils ont prétendu être les amis [de Dieu]» Or on savait qu'un ami souhaite rencontrer son ami et on savait aussi qu'ils ne souhaitaient pas la mort qui est la cause de la rencontre. Il s'ensuivait nécessairement qu'ils n'étaient pas les amis de Dieu. En forme || on dira: Tout ami souhaite rencontrer son ami; or le Juif ne 44 souhaite pas rencontrer Dieu; il s'ensuit donc qu'il n'est pas l'ami de Dieu. Son principe de déduction est: le désir [de la rencontre] est attribut d'ami et est nié du Juif; ainsi ami et Juif seront différents, du fait que le premier est nié du second: l'ami ne sera pas le Juif ni le Juif ami [de Dieu].

[ÉTALON OU EXEMPLE TYPE]

Cette règle est assez claire et je ne crois pas que tu aies besoin de la vérifier à l'aide d'un exemple type connu. Cependant si tu veux qu'on explicite, considère ceci: tu sais que la pierre est du minéral et que, par ailleurs, l'homme n'est pas du minéral; comment savoir alors que l'homme n'est pas pierre? Puisque «minéral» est attribut de pierre et est nié de l'homme, il est donc certain que «homme» est exclu de «pierre» et inversement, car homme n'est pas pierre et pierre n'est pas homme.

[USAGE DE CETTE RÈGLE]

Les emplois de cette règle dans les sujets obscurs sont nombreux. L'une des deux parties de la connaissance porte sur la sainteté, à savoir ce dont Dieu très-haut est séparé. Toutes les connaissances sur Dieu sont mesurées au moyen de cette règle. Car al-Halîl en a usé pour la sainteté de Dieu et nous a enseigné comment nous en servir, puisque par elle il a connu que la corporéité est exclue du Dieu très-haut. De même, tu dis que Dieu n'est pas une substance localisée, parce que Dieu n'est pas causé; et que tout ce qui est localisé || est causé du fait 45 de sa détermination par sa place propre; il s'ensuit donc qu'il [Dieu] n'est pas une substance [localisée]. De même, tu dis qu'il n'est pas accident, parce que l'accident n'est ni vivant, ni savant; or Dieu est vivant et savant; donc il n'est pas accident. De même, la connaissance de tous les autres domaines de la sainteté découle de l'union de deux principes, suivant cette manière. L'un d'eux est un principe négatif qui nie, et le second, positif qui affirme. Et il en découle la connaissance de ce qui est nié [de Dieu] et de sa sainteté.

(1)  = Celui qui est à l'égard d'un saint ami de Dieu. (KAZIMIRSKI).
autre dans des rapports d'intimité. De là: ami,amant,

(2) *Coran*, LXII, 6-7.

CHAPITRE TROISIÈME

DE LA PETITE RÈGLE D'ÉQUIVALENCE

— Cela aussi, dit-il, je l'ai compris d'une façon qui s'impose. Explique-moi à présent la petite règle, son principe de déduction, la manière de la vérifier et son emploi dans les cas obscurs.

[RÉFÉRENCE AU CORAN]

— Nous avons appris la petite règle du Dieu très-haut, au moment où il l'a enseignée à Mahomet dans le Coran en disant: «Ils (les impies) n'ont pas apprécié Dieu à sa vraie valeur quand ils ont dit : Allah n'a rien révélé à un mortel. Demande [-leur] qui a révélé l'Écriture apportée par Moïse comme lumière et guide pour les hommes?» (1)

[APPLICATION]

- 46 La manière d'appliquer || cette règle est de dire: leur négation de la révélation faite à l'homme est une proposition qui ne résulte pas de l'union de deux principes. Le premier, que Moïse est un homme, et le second, que l'Écriture lui a été révélée. Il s'ensuit donc nécessairement une proposition particulière, à savoir que quelqu'homme a reçu la révélation de l'Écriture. Par là est révoquée la proposition générale qu'aucune Écriture n'a été révélée à l'homme. Le premier principe «Moïse est homme», on le perçoit par les sens. Le second «Moïse a eu la révélation de l'Écriture», on le savait parce qu'ils (les Juifs) le reconnaissaient (2), puisqu'ils en cachaient une partie et en montraient une autre, comme dit le Très-Haut: «Ils les montrent et ils en cachent beaucoup (3).» Mais Dieu a mentionné ceci comme la meilleure manière de discuter. C'est le propre de la dialectique de se contenter de deux principes concédés et connus par l'adversaire. Et bien qu'un autre puisse en douter,
- 47 II la conclusion s'impose à lui, étant donné qu'il les reconnaît. La plupart des preuves du Coran suivent cette voie. S'il arrive que tu aies des doutes sur quelques-uns de leurs principes et prémisses, sache que par elles on se propose de discuter avec celui qui n'en doute point. Quant à toi, ton but est d'en apprendre comment t'en servir partout ailleurs.

[EXEMPLE TYPE SERVANT DE VÉRIFICATION]

Voici la vérification de cette règle: soit un homme qui affirme qu'on ne peut imaginer un animal marchant sans pattes; tu l'éclaireras en disant: «le serpent est un animal; or le

(1) *Coran*, VI, 91.

(2) Évidemment il ne peut s'agir ici d'une preuve scientifique, puisque les principes ne sont pas nécessaires. Comme il va le dire, cette preuve est

«dialectique».

(3) *Coran*, VI, 91. Mahomet adresse souvent aux Juifs le reproche d'altérer leurs Écritures saintes pour cacher l'annonce de sa mission.

serpent marche sans pattes; il s'ensuit donc que quelque animal marche sans pattes». Ainsi l'affirmation d'après laquelle l'animal ne marcherait qu'à l'aide de pattes est fausse et contredite.

[EMPLOI DE CETTE RÈGLE]

Quant aux cas obscurs où on l'emploie, ils sont nombreux. Certaines personnes disent par exemple que tout mensonge est mal en soi. Nous répondons: Quiconque a vu un prophète ou un ami [de Dieu] se dérober d'un tyran, et que ce tyran lui demande où il est et qu'il ne le lui dise pas, est-ce || mensonge? — Oui, dit-il. — Mais est-ce un mal? — Non, répondit-il, 48 ce qui serait un mal c'est la sincérité qui ferait sa perte (de l'ami de Dieu). — Considère donc la règle. Nous disons que ne pas révéler sa cachette est mensonge et c'est un principe connu; or cette parole n'est pas un mal et c'est le deuxième principe; il s'ensuit donc que tout mensonge n'est pas un mal. Réfléchis à présent. Peut-on imaginer qu'on doute de cette conclusion après avoir reconnu les deux principes? N'est-ce pas que ceci est plus évident que la prémisse expérimentale et sensible que j'ai citée (1) dans la connaissance de la règle sur la sainteté?

[PRINCIPE DE DÉDUCTION]

Pour le principe de déduction de cette règle voici : si deux attributs tombent sur un même objet, il est indispensable que quelque partie de l'un soit nécessairement attribut de l'autre(2). Et il ne s'ensuit pas nécessairement que l'un soit en entier attribut de l'autre. Au contraire, il se peut que dans certains cas il le soit, et que dans d'autres il ne le soit pas. On ne peut donc s'y fier. Ne vois-tu pas que animal et corps sont à la fois attributs de homme? Il s'ensuit donc nécessairement que quelque corps est animal, et non pas que tout corps est animal. Que la possibilité d'attribuer corps à tout animal ne te trompe pas. || Si donc l'attribution réci- 49 proque des attributs n'est pas partout nécessaire, la connaissance qui en découle ne l'est pas non plus.

[PRÉCISIONS SUR LA TERMINOLOGIE]

— Alors le compagnon dit: J'ai compris ces trois règles, mais pourquoi as-tu réservé à la première le qualificatif de grande, à la deuxième celui de moyenne, et de petite à la troisième?

— Parce que la grande s'applique à beaucoup de choses, pour la petite c'est le contraire et la moyenne se situe entre les deux. C'est la première règle qui trouve le plus d'emplois puisqu'on peut en obtenir la connaissance par l'affirmation générale et particulière, par la négation générale et particulière (3). Ainsi a-t-il été possible de mesurer, par ces règles, quatre sortes de connaissances. La seconde est bonne pour mesurer la négation seule, mais à la fois la négation universelle et particulière (4). La troisième n'est bonne que pour la

(1) Dans C, cette phrase est répétée deux fois. (3) *Ibid.*, I, 4, 26b, 29.

(2) *Les premiers analytiques*, I, 6, 28a, 10. (4) *Ibid.*, I, 5, 28a, 8.

[négation] particulière, comme je te l'ai dit. Il découle de cette règle qu'une partie de l'un des deux attributs est attribuée à l'autre, parce qu'ils tombent tous les deux sur une même chose. Ce qui ne sert qu'à un seul jugement partiel est, sans aucun doute, plus petit (1). Certes s'en servir dans le jugement universel fait partie des règles || du diable. Les gens du *TaHlm* s'en sont servi pour mesurer quelques-unes de leurs connaissances. Et le diable (2) l'a suggéré à al-Halîl en disant: «Ceci est mon Dieu, ceci est plus grand». Si Dieu le veut, je t'en raconterai, tout à Pheure, l'histoire (3).

CHAPITRE QUATRIÈME

DE LA RÈGLE DE CONCOMITANCE

— Il me dit: explique-moi la règle de concomitance, car j'ai compris les trois divisions de la règle d'équivalence.

[RÉFÉRENCE AU CORAN]

— Cette règle, répondis-je, est tirée de la parole du Très-Haut: «Si [dans le ciel et sur la terre] il y avait des divinités autres qu'Allah, elles tomberaient en décomposition(4).» Et de cette parole || : «Dis: s'il y avait avec lui des divinités, comme ils disent, celles-ci chercheraient un chemin jusqu'au possesseur du trône (5).» Et de cette parole: «Si ces [faux dieux] avaient été des divinités, ils ne seraient pas arrivés à la [Géhenne] (6). || On établit la forme de cette règle en disant: si le monde avait deux dieux, il se corromprait, et c'est un principe; or on sait qu'il n'est pas corrompu, et c'en est un autre; il s'ensuit donc une conclusion nécessaire, à savoir la négation de l'un des deux dieux. Puis s'il y avait || d'autres dieux avec le possesseur du trône, ils chercheraient un chemin jusqu'au possesseur du trône; or on sait qu'ils ne l'ont pas cherché; il s'ensuit donc la négation des divinités autres que le possesseur du trône.

[EXEMPLE TYPE SERVANT DE VÉRIFICATION]

Voici la manière de vérifier cette règle à l'aide d'un exemple type. Si le soleil est levé, les étoiles sont cachées, et ceci est su par expérience. Puis tu ajoutes: or on sait que le soleil est levé, et ceci est su par les sens. Il s'ensuit donc que les étoiles sont cachées.

Tu diras: si un tel ne mange pas, c'est qu'il est rassasié, et ceci est su par expérience. Puis tu ajoutes: or on sait qu'il a mangé, et ceci est su par les sens. Il résulte donc nécessairement du principe expérimental et du principe sensible qu'il n'est pas rassasié.

(1) *Us premiers analytiques*, I, 6, 29a, 16.

(2) Dans «*اللاه الفطيات في امتح البليل*»

(3) Cf. infra, p. 66.

(4) *Coran*, XXI, 22.

(5) *Ibid.*, XVII, 42.

(6) *Ibid.*, XXI, 99,

[EMPLOI DE CETTE RÈGLE]

Quant aux cas obscurs où on l'emploie, ils sont nombreux au point que le juriste dit : à supposer que la vente || d'un objet absent soit valable, cette vente oblige en vertu d'une explicitation de cette obligation [pour le vendeur] ; or on sait qu'une telle vente n'oblige pas en vertu de l'explicitation de l'obligation ; donc la vente d'un objet absent n'est pas valable (1). Le premier principe est su par induction juridique qui procure la conjecture bien qu'il ne procure pas la science ; le second, du fait que l'adversaire l'admet et grâce à son aide.

Et dans le domaine intellectuel nous dirons : si l'œuvre [qu'est le] monde et le composé humain sont étonnamment bien ordonnés, leur auteur est savant, et ceci est premier dans l'intelligence ; or on sait qu'ils sont étonnamment bien ordonnés, ce qui est perçu par la vue ; il s'ensuit donc que leur auteur est savant. Puis nous nous élevons en disant : si l'auteur est savant, il est vivant ; or on sait qu'il est savant au moyen du raisonnement précédent ; il s'ensuit donc qu'il est vivant. Puis nous dirons : s'il est vivant, savant, il est subsistant en soi et n'est pas un accident ; or on sait par les deux raisonnements précédents qu'il est vivant et savant ; il s'ensuit donc qu'il est subsistant en soi. Et ainsi || on monte de l'attribut du composé humain à celui de son auteur, à savoir la science, et de la science à la vie, puis de là à l'essence. Telle est l'ascension spirituelle et ces règles (2) sont des échelles pour monter au ciel puis jusqu'au créateur du ciel, et ces principes sont les degrés de ces échelles. Quant à l'ascension corporelle, elle ne peut être réalisée par n'importe quelle force : elle est réservée à la force prophétique (3).

[PRINCIPE DE DÉDUCTION]

Voici le principe de déduction de cette règle : tout ce qui est indispensable à une chose la suit dans tous ses états. Donc la négation du conditionnant (indispensable) entraîne nécessairement celle du conditionné, et l'existence du conditionné entraîne nécessairement celle du conditionnant (4). Que le conditionné soit nié et que le conditionnant existe, ceci ne comporte aucune conclusion et fait partie des règles du diable dont se servent certains *ta'fîmites* pour mesurer leurs connaissances (5).

[APPLICATION]

Ne vois-tu pas que, pour que la prière soit valide, il faut que celui qui prie soit purifié ? Il est certainement juste de dire : si la prière de Zayd est valide, c'est qu'il est purifié ; or on

(1) La vente d'un objet absent n'est pas licite.

(2) Il s'agit ici des raisonnements sous forme de la règle dont il parle.

(3) **مَسَارِع** : ascension ; cf. *E.I.* III, p. 574 b. Allusion à l'ascension corporelle de Mahomet.

(4) **لَزِمَ** = ce qui est nécessaire à une chose et lui est indispensable d'une façon telle qu'il la conditionne.

مُتَوَكِّلٌ = ce qui est accompagné et dépend, pour

être ce qu'il est, d'un autre au point qu'il en est conditionné.

Nous dirons : conditionnant et conditionné.

(5) Il s'agit ici et au chapitre suivant des syllogismes conjonctifs : hypothétique ou conditionnel et disjonctif. La théorie en a été insuffisamment élaborée par Aristote. Ce sont les Stoïciens qui en donnèrent les premiers la théorie complète. Cf. *Les premiers analytiques*, traduction TRICOT, p. 154, note 3.

sait qu'il n'est pas purifié et c'est la négation du conditionnant; il s'ensuit que sa prière n'est pas valide et c'est la négation du conditionné. De même si tu dis : or on sait que sa prière est valide et c'est l'existence du conditionné; il s'ensuit donc qu'il est purifié et c'est l'existence du conditionnant. Mais si tu dis : or on sait qu'il est purifié, il s'ensuit que sa prière est valide, 56 c'est une erreur. || Car il se peut que sa prière soit invalide pour une autre cause. Ceci c'est l'existence du conditionnant et ne dénote pas celle du conditionné. De même quand tu dis : or on sait que sa prière n'est pas valide, donc il n'était pas purifié. Mais cela n'est pas nécessairement une erreur, parce qu'il est possible que la non validité découle de l'absence d'une condition autre que celle de la purification. Cela est la négation du conditionné et ne dénote pas celle du conditionnant.

CHAPITRE CINQUIÈME

DE LA RÈGLE D'OPPOSITION

— Puis il dit : explique-moi la règle d'opposition (1) et indique-moi sa place dans le Coran, la manière de la vérifier et ses emplois.

[RÉFÉRENCE AU CORAN]

— Sa place dans le Coran, c'est cette parole du Très-Haut dans son enseignement à Mahomet, son prophète : «Demande [aux infidèles] qui donc vous attribue [votre subsistance] des cieux et de la terre? Réponds-leur : c'est Allah. En vérité, vous ou nous sommes dans une bonne direction ou bien dans un égarement évident (2).» Il ne cite pas, dans sa parole «vous ou nous» comme étant objets de comparaison ou de doute. Mais un autre principe y est sous-entendu; à savoir que nous ne nous trompons pas en disant que Dieu vous attribue [votre subsistance] des cieux et de la terre. C'est lui qui attribue du ciel, en faisant tomber 57 la pluie et de la terre en faisant germer les plantes. Vous vous trompez || donc en disant cela. Et voici la forme complète de cette règle : soit nous, soit vous sommes dans un égarement évident et c'est un principe; or on sait que nous ne sommes pas dans l'égarement et c'en est un autre; il résulte donc de leur union une conclusion nécessaire, à savoir que vous êtes dans l'égarement.

[EXEMPLE TYPE SERVANT DE VÉRIFICATION]

L'exemple type qui permet de la vérifier est le suivant. Quelqu'un entre dans une maison qui n'a que deux chambres; puis nous entrons dans l'une d'elles et nous ne l'y trouvons pas; nous savons donc d'un savoir nécessaire qu'il est dans la seconde. Il y a ici union de deux

(1) Cf. *Miḥakk an-naẓar*, p. 42 : « وهو حد لبط التلازم، والتكاليون يسرون البر والتفسير، والمنطقيون يسرون »

الفرعي المنطقي، ونحن سقيناه التعاليد. (2) *Coran*, XXXIV, 24.

principes: le premier, qu'il est sûrement dans l'une des deux chambres, et le second, qu'il n'est point dans celle-ci. Il s'ensuit donc qu'il est dans l'autre. Ainsi savons-nous qu'il est dans la seconde. Nous savons qu'il est dans cette chambre tantôt en l'y voyant et tantôt en voyant l'autre vide. Si nous le savons pour l'avoir vu dedans, c'est un savoir oculaire et si nous le savons pour ne l'avoir pas vu dans l'autre, c'est un savoir déductif, aussi absolu que le premier.

[PRINCIPE DE DÉDUCTION]

Le principe de déduction de cette règle est le suivant: si quelque chose se trouve inclus dans deux divisions, l'affirmation de l'une entraîne la négation de l'autre et inversement, mais à condition que la division soit déterminée et non indéterminée (1). Car mesurer à l'aide d'une division indéterminée, c'est la mesure du diable, et certains *ta'limites* s'en sont servi pour mesurer leurs assertions, || dans de nombreux endroits que nous avons mentionnés 58 dans le *Qawâsim*, dans le *Gawâb mîṣal al-hilâf*, dans *Al-Kitâb al-Mustazhiri* et dans d'autres ouvrages usités.

[EMPLOI DE CETTE RÈGLE]

Le nombre de cas obscurs où on emploie cette règle est illimité et peut-être sert-elle de base à la plupart des connaissances spéculatives. Nous disons à celui qui nie l'existence d'un être premier: les êtres sont, ou bien tous créés (2), ou bien les uns créés et les autres éternels. [La division] est déterminée car elle tourne autour de la négation et de l'affirmation. Puis nous ajoutons: or on sait que tous ne sont pas créés; il s'ensuit donc qu'il y a un [être] éternel. Et si l'on demande: «Mais pourquoi a-t-on dit que tous ne sont pas créés?», nous répondrons: «Si tous étaient créés, ils auraient d'eux-mêmes commencé à exister, sans l'intermédiaire d'une cause.» Donc il est faux qu'ils soient tous créés et il est établi qu'il y a un être éternel. On emploie cette règle dans un nombre illimité de cas semblables.

[SIGNIFICATION ET ORIGINE DES NOMS DONNÉS A CES RÈGLES]

— Il dit alors: j'ai vraiment compris que ces cinq règles sont bonnes. Je désire cependant connaître la signification de leurs surnoms et la raison pour laquelle tu as attribué à la première l'équivalence, à la deuxième, la concomitance et à la troisième, l'opposition?

— J'ai appelé la première, répondis-je, règle d'équivalence parce qu'elle renferme deux principes équivalents comme s'ils étaient deux plateaux bien en équilibre; et la deuxième de concomitance car l'un des deux principes comprend deux parties, l'une conditionnante et l'autre conditionnée, comme par exemple la parole du Très-Haut: «Si [dans le ciel et sur la terre] il y avait || des divinités autres qu'Allah elles seraient en décomposition». «Elles seraient 59 en décomposition» est le conditionnant et «s'il y avait des divinités autres qu'Allah» est le conditionné. La conclusion a résulté de la négation du conditionnant. J'ai appelé la troi-

(1) Autrement dit: disjonction complète et non incomplète.

(2) *m. à m.* **حادث = «advenu», a commencé à être c'est-à-dire, créé; قديم: ancien, non créé, éternel. Nous emploierons plutôt: créé et éternel.**

sième d'opposition parce qu'elle revient à réduire deux divisions entre la négation et l'affirmation de sorte que l'affirmation de l'une entraîne la négation de l'autre et la négation de l'une, l'affirmation de l'autre. Entre les deux parties il y a opposition et contraste.

— Est-ce toi, dit-il, qui as inventé ces noms et es-tu le seul à extraire ces règles [du Coran] ou bien d'autres l'ont-ils fait avant toi?

— Ces noms, répondis-je, c'est moi qui les ai inventés. Les règles c'est moi qui les ai tirées du Coran et je ne pense pas avoir été devancé dans ce travail. Mais j'ai été devancé dans l'élaboration de leurs principes. On leur trouve chez les derniers en date qui les ont élaborés, des noms différents de ceux que j'ai donnés. Elles ont aussi d'autres noms chez quelques nations, antérieures à la venue de Mahomet et de Jésus, qui les avaient elles-mêmes empruntés aux livres d'Abraham et de Moïse. Mais comme je savais que tu comprends difficilement et que tu es esclave de tes illusions, j'ai été amené à les revêtir de noms différents de ceux qu'ils leur avaient donnés (1).

Oui, j'ai remarqué que tu te laisses tromper par les apparences en sorte que si on te donne à boire du miel rouge dans une ventouse, tu ne pourras le prendre, parce que ta nature ré-
 60 pugne || aux ventouses et que ton esprit est trop faible pour t'apprendre que le miel est pur dans quelque verre qu'il soit. Bien plus, si tu vois le Turc se revêtir du froc et de la bure (2) tu croiras que c'est un mystique et si le mystique se revêt du caftan et du bonnet, tu t'imagineras que c'est un Turc. Ton imagination ne bouge que pour observer le revêtement et non le cœur des choses. De même, tu ne considères pas une parole en elle-même, mais en fonction de sa belle frappe ou de la bonne opinion que tu te fais de celui qui la prononce. Si en effet tu trouves que sa forme est désagréable ou que tu as mauvaise opinion de son auteur, tu la rejettes, fut-elle en soi bonne et vraie. Si on te demandait de dire: «Il n'y a de Dieu que Dieu et Jésus est son apôtre» ta nature y répugnerait et tu répondrais: «C'est ce que disent les Chrétiens, comment donc le dirais-je?» Et tu n'aurais pas eu assez d'intelligence pour savoir que cette parole en soi est vraie et que le Chrétien n'est pas honni pour cette parole ni pour d'autres mais pour deux seulement. La première que Dieu est le troisième de trois; la seconde que Mahomet n'est pas l'apôtre de Dieu. Mais tout ce qu'il dit par ailleurs est vrai.

Ainsi donc quand j'ai vu que toi et tes amis *taHimites* aviez une faible intelligence et que seules les apparences vous trompaient, je me suis abaissé à ton niveau et je t'ai donné à boire
 61 le remède dans un vase à eau et t'ai amené par là à la guérison. J'ai usé de bonté || avec toi comme le médecin avec le malade. Mais si je t'avais dit que c'était un remède et que je te l'eusse présenté dans un verre à remède, ta nature aurait éprouvé du dégoût à l'accepter, et même si tu l'avais accepté, tu l'aurais pris par gorgées et tu aurais eu de la peine à l'avalier. Voici donc pourquoi j'ai changé ces noms-là et inventé ceux-ci. Le saura qui le saura, l'ignorera qui l'ignorera et le niera qui le niera.

(1) Gazâlî nous manifeste le fond de sa pensée sur le rapport de ces règles avec le Coran.

(2) قُرَاعَة : robe de laine ouverte et boutonnée

مُرَلَّة : loques bigarrées et rapiécées; مِطْلَب : manteau à manches, caftan dont s'habillait le soldat turc. Cf. MASSIGNON, *La passion d'al-Hallâg*, pp. 49-50.

[CORRESPONDANCE ENTRE LES RÈGLES ET LES BALANCES]

— J'ai compris tout ceci, dit-il, mais où est ce que tu as promis, à savoir que cette règle possède deux plateaux et un seul fléau auquel sont suspendus également les deux plateaux? Car dans cette règle je ne vois ni le plateau ni le fléau. Où sont ces règles qui ressemblent à la balance romaine?

— Ces connaissances ne les ai-je pas obtenues de deux principes dont chacun constitue un plateau, et la partie qui leur est commune et qui les pénètre à la fois, représente le fléau? Voici un cas emprunté à la jurisprudence, tu le comprendras peut-être mieux. Quand nous disons: «toute boisson enivrante est prohibée» c'est un plateau; et «tout vin est enivrant» c'en est un autre; et la conclusion est que «tout vin est prohibé». Nous n'avons dans les deux principes que trois éléments: vin, enivrant et prohibé. «Vin» ne se trouve que dans l'un des principes et c'est un plateau; «prohibé» ne se trouve que dans le second principe et c'est le deuxième plateau; mais «enivrant» se trouve également dans les deux principes. Il y est répété et leur est commun. || C'est le fléau et les deux plateaux lui sont suspendus, étant G2 donné que l'un d'eux lui est suspendu, de la même manière (1) que le sujet l'esta l'attribut, quand tu dis: «tout vin est enivrant», car «enivrant» est attribut de «vin»; et que le second l'est, de la même manière que l'attribut l'est au sujet, à savoir «toute boisson enivrante est prohibée». Réfléchis sur ceci pour connaître. La fausseté de cette balance provient soit du plateau, soit du fléau, soit de la suspension du plateau au fléau, comme je te le ferai remarquer à titre d'exemple dans la règle du diable (2).

La règle comparée à la balance romaine est celle de concomitance, puisque l'une des deux branches est beaucoup plus longue que l'autre. En effet quand tu dis: «A supposer que la vente d'un objet absent soit valable, cette vente oblige en vertu d'une explicitation d'une obligation [pour le vendeur]» c'est le principe long qui comprend deux parties, le conditionnant et le conditionné. Et le second «or elle n'oblige pas en vertu d'une explicitation de l'obligation», en est un autre plus court et qui ressemble davantage au petit poids qui équilibre le plateau de la balance romaine.

Dans la règle d'équivalence, les deux plateaux s'équivalent sans que l'un soit plus long que l'autre. Au contraire chacun ne possède qu'un attribut et qu'un sujet. Comprends ceci en tenant compte de ce que je t'ai expliqué à savoir que la balance spirituelle n'est pas comme la balance matérielle, mais elle lui correspond seulement d'une certaine manière. Aussi peut-on la lui comparer en ce sens qu'elle produit la conclusion par || l'union de deux prin- 63 cipes. Car il faut que quelque chose de l'un entre dans l'autre — ici «enivrant», qui se trouve dans les deux — pour que la conclusion soit produite. Mais si aucune partie de l'un des principes n'entre dans l'autre, il n'en découle pas de conclusion, comme il ne découle aucune conclusion de: «toute boisson enivrante est prohibée» et «tout ce qui est spolié est garanti» (3) Ce sont là deux principes mais il n'y a entre eux ni relation ni union, puisqu'aucune partie

(1) M. est plus précis: «يتمسك به ثلث الموصوف: بالصفة»

(2) Cf. infra, chap. VI, pp. 65 sqq.

) Allusion à la coutume, en milieu musulman, de rendre la communauté responsable de tout acte de spoliation, produit dans son sein. Elle était, par là, obligée à restituer à la victime son dû.

de l'un n'entre dans l'autre. La conclusion, au contraire, ne découle que de la partie commune par où ils se compénètrent et que nous avons appelée le fléau de la balance.

[PARALLÉLISME ENTRE LE SPIRITUEL ET LE MATÉRIEL]

Si tu avais accès au domaine de la comparaison entre le sensible et l'intelligible, la porte te serait grande ouverte sur la connaissance de la comparaison entre ce monde et le monde futur, et entre le monde invisible et le monde visible. Ce domaine comporte de grands mystères : celui qui n'en est pas au courant se prive des lumières du Coran et du savoir qu'on peut y puiser, car il n'en aura touché que l'écorce. Comme le Coran renferme les règles de toutes les sciences, il renferme aussi les clefs de toutes les sciences ainsi que je l'ai indiqué dans
64 le *Ġawâhir* || *al-Qur'ân*, consulte-le. Le parallélisme entre ce monde (1) et le monde futur et entre le monde invisible et le monde visible est fondé sur le fait que quelque chose des vérités allégoriques se manifeste dans le rêve à travers les exemples de l'imagination. Les visions [du rêve] sont en effet une partie du prophétisme (2). Et dans le monde du prophétisme se manifeste la plénitude de ce monde et du monde futur.

Voici un exemple emprunté au sommeil. Un homme se voit en rêve tenant en main une sorte de sceau avec lequel il scelle les bouches des hommes (3) et les vagins des femmes. Il raconte sa vision à Ibn Sīrīn. Celui-ci lui dit : tu es un *mu'addin* et tu appelles les gens à la prière, pendant le Ramadan, avant le jour. Il en est ainsi, répondit-il. Réfléchis à présent (4) comment (5), dans cet exemple, l'état de cet homme s'est manifesté à lui à partir du monde invisible. Puis établis le parallélisme entre cet exemple et l'appel à la prière de l'aurore, pendant le Ramadan. Il se peut que ce *mu'addin* se voie lui-même aujour de la Résurrection, un sceau de feu à la main et qu'on lui dise : voici le sceau avec lequel tu scellais les bouches des hommes et les vagins des femmes. «Par Dieu, dirait-il, je n'ai pas fait cela», et on lui
65 répondra : «Si, tu le faisais, mais tu l'ignorais. || C'est en effet le sens profond de ton acte.» La vérité et le sens profond des choses se manifestent seulement dans le monde des esprits. Dans le monde de l'équivoque, celui des sens et de l'imagination, des images enveloppent le sens profond [des choses]. Aujourd'hui, «nous avons ôté le voile de tes yeux et ton regard est perçant» (6). De même quiconque aura négligé une prescription de la loi religieuse (7) sera diffamé. Et si tu désires connaître le véritable état de la question, réfère-toi au chapitre «De la réalité de la mort» du *Ihyā* ou au *Ġawâhir al-Qur'ân*. Tu y verras des prodiges. Puis médite longuement là-dessus : il se peut que la porte qui donne sur le monde futur s'ouvre à toi et à la dérobée tu entendas quelque chose (8).

(1) WENSINCK: *On the relation between Ghazzālī's Cosmology and his mysticism*. Cfr. *Kitāb al-īmān*, p. 222 : «وذلك ان العباد قد انقسموا الى عالم الملك وهو ظاهر العوالم والى عالم الملكوت وهو الباطن في القول والى عالم الجبروت وهو المتوسط الذي يعرف من كل عالم منها والالاء كذا».

(2) Le rêve c'est le plus bas degré du prophétisme.

(3) Jeûne du Ramadan : abstention de nourriture et de relations sexuelles.

(4) Ici Gazālī s'adresse de nouveau à son lecteur.

mite.

(5) Dans *M.* : كيف تعلم له حاله

(6) Ton regard pénètre le fond des choses. *Coran*, L, 22.

(7) «حدود» حد : «limites posées par Dieu c'est-à-dire les prescriptions de la loi, commandements et défenses» E.F. s.v.

(8) Dans tout ce passage, influence mystique manifeste dans la pensée et le vocabulaire. Connaissance mystique où l'on «entend».

Mais je ne vois pas qu'elle puisse s'ouvrir à toi qui attends la connaissance de la vérité d'un «docteur» absent, que tu ne vois pas, et qui, si tu || le voyais, te paraîtrait, beaucoup 66 plus que toi, dépourvu de connaissance. Cette connaissance, demande-la à celui qui a voyagé, s'est informé et a cherché. Car elle est échue à l'homme d'expérience.

— C'est une autre question, dit-il, sur laquelle nous pouvons discuter longtemps. Ce «docteur» absent, bien que je ne l'aie pas vu face à face, j'ai entendu parler de lui, comme le lion que je n'ai pas vu, mais dont j'ai vu les traces. J'ai entendu ma mère jusqu'à sa mort et notre seigneur, le propriétaire de la forteresse d'Alamût (1), le louer jusqu'à en dire de lui qu'il est au courant de tout ce qui se passe dans le monde, même à mille parasanges. Refuserai-je donc de croire ma mère, cette femme chaste et pudique? Ou notre seigneur dont la conduite et les pensées intimes sont bonnes? Pas du tout! Ce sont bien plutôt deux témoins sincères. Comment ne le seraient-ils pas puisqu'ils s'accordent là-dessus avec tous mes compagnons de || Dāmghân et d'Isfahan à qui on doit obéir et à qui sont soumis les habitants 67 Il des forteresses? Crois-tu qu'ils se trompent alors qu'ils sont des gens intelligents et qu'ils 68 dissimulent alors qu'ils sont des gens pieux?

Loin de là! Laisse de côté la calomnie car notre seigneur est, sans aucune doute, au courant de ce qui se passe entre nous: le poids d'un atome ne lui échappe pas sur la terre ni au ciel(2). Je crains de m'exposer à sa haine par le seul fait de t'écouter et de prêter l'oreille à tes propos. Cesse donc de radoter (3) et reviens aux règles. Explique-moi celles du diable et la manière dont s'en sont servi les *ta'limites*.

CHAPITRE SIXIÈME

DES RÈGLES DU DIABLE

ET DE LA MANIÈRE DONT S'EN SERVENT LES *TA'LIMITES*

— Écoute à présent, mon pauvre ami, lui répondis-je, l'explication des règles de tes amis, car tu as exagéré beaucoup. Sache qu'à côté de chaque règle, tirée du Coran et que j'ai citée, le diable en possède une qui s'y rattache. Il l'assimile à la règle vraie pour mesurer 69 Il avec et tromper. Le diable cependant entre par où il y a une brèche et celui qui a bien 69 bouché la brèche est en sûreté contre lui. Et les brèches du démon sont au nombre de dix que j'ai groupées et expliquées dans le *Mihakk an-naṣar* et le *Mi'yâr al-'ilm* avec d'autres précisions sur les conditions de la règle. Je ne les mentionne pas à présent parce que ton esprit est impuissant à les saisir. Si tu en veux un aperçu compliqué, tu le trouveras dans le *Mihakk* et si tu en veux une explication détaillée, tu la trouveras dans le *Mi'yâr*. Je t'en donne, pour le moment, un seul modèle. C'est celui-là même que le diable a suggéré à Abraham al-Hafl, 69

(1) Il s'agit de Hasan as-Sabbâh: cf. Introd. légère modification. *Coran*, XXXIV, 3. Chap. I, § 2, pp. 8-9.

(3) m. et m.: ferme le livre du radotage.

(2) Reprise d'un verset coranique avec une

quand Dieu a dit: «Avant toi nous n'avons envoyé aucun prophète ni aucun apôtre que le diable ne jetât le trouble dans leur souhait quand ils le formulaient. Allah abrogera donc ce que le diable jette en son message. Puis Allah confirmera ses *aya* (1).» Ceci quand il accourut vers le soleil et dit: «Ceci est mon Dieu, il est plus grand.» Et parce qu'il est plus grand, il a voulu le tromper par là.

[MANIÈRE DE SE SERVIR DE LA RÈGLE DU DIABLE]

La manière de s'en servir est la suivante. «Dieu est plus grand», et c'est un principe connu d'un commun accord; «or le soleil est plus grand que les astres», et c'est un autre principe connu par les sens; il s'ensuit donc que le soleil est Dieu, et c'est la conclusion. C'est une règle que le diable a rattachée à la petite règle d'équivalence. «Plus grand» est en effet un attribut appliqué à Dieu et au soleil, et l'on s'imagine par là que l'un peut être attribut de l'autre. || C'est la réciproque de la petite règle. Son principe de déduction est que deux choses s'appliquent à une seule, et non une à deux. Car si deux choses s'appliquent à une seule, une partie de l'une s'applique à l'autre comme attribut, comme nous l'avons indiqué plus haut. Mais si une chose s'applique à deux, l'une ne peut pas être attribut de l'autre. Considère comment le diable introduit l'équivoque par la conversion.

[EXEMPLE TYPE SERVANT DE VÉRIFICATION]

On vérifie la fausseté de cette règle à l'aide de l'exemple type suivant dont l'erreur est manifeste: celui de la couleur. Celle-ci s'applique également au blanc et au noir, mais il ne s'ensuit pas que «noir» soit attribut de «blanc». Au contraire, si quelqu'un disait: «le blanc est une couleur et le noir en est une, il s'ensuit que le noir est blanc» ce serait une erreur grossière. De même quand il dit: «Dieu est plus grand et le soleil est plus grand, donc le soleil est Dieu» c'est une erreur, car il se peut que les contraires reçoivent un même attribut. Que deux choses en effet aient le même attribut n'entraîne pas de liaison entre elles, mais qu'une chose ait deux attributs, ceci entraîne entre les deux attributs une certaine liaison. Quiconque comprend cela saisit la différence qu'il y a entre une chose qui a deux attributs et deux choses qui ont un même attribut.

[LA OÙ LES TA'LIMITES SE SERVENT DE CES FAUSSES RÈGLES]

— A présent il m'est évident, dit-il, que cette règle est fausse. Mais quand les *taHimites* ont-ils mesuré avec elle leurs paroles?

— Ils ont mesuré ainsi, répondis-je, beaucoup de leurs paroles. Je suis trop avare de mon temps pour le perdre à te les raconter. Je t'en donnerai un exemple || seulement. Tu les as souvent entendu dire: «Le vrai est dans l'un et le faux dans le multiple; or la doctrine du *ra'y* mène (2) au multiple alors que celle du *Ta'lim* conduit à l'un; il faut donc que le vrai soit dans le *Ta'lim*».

— Oui, répondit-il, j'ai souvent entendu ceci et j'ai cru que c'était une démonstration et je sais que c'est une démonstration dont je ne doute point.

(1) Coran, XXII, 52.

(2) Dans *M.*: «*ياحي الي الكرام*»

— C'est la règle du diable, lui dis-jë. Vois comment tes amis se sont fourvoyés et ont employé le raisonnement et la règle du diable pour réfuter celle d'al-Halîl et les autres règles.

— Et le moyen de faire éclater l'erreur du diable ?

— Le diable, répondis-je, rend les règles équivoques en multipliant les paroles et en les embrouillant pour qu'on ne puisse pas savoir où est l'équivoque. Tous ces développements reviennent à dire que «un» est attribut de «vrai» et c'est un principe; or il est attribut de la doctrine du *T'a'lim* et c'en est un autre; il en résulte donc que «vrai» (1) est attribut de «*Ta'lim*». Il a attribué «vrai» à ce qui est «un» parce que l'un est dans une chose une. Et comme «un» est attribut de deux choses, il faut donc que l'un des deux attributs soit attribut de l'autre. C'est comme si l'on disait : la couleur étant un même attribut rapporté également au blanc et au noir, ceci entraîne que le blanc soit attribut de noir. Et c'est comme ce que dit le diable : «plus grand» est un même attribut rapporté à Dieu et au soleil; il s'ensuit donc || que Dieu est attribut de soleil. Il n'y a pas de différence entre ces trois règles (2), à savoir que la «couleur» s'applique au noir et au blanc, «plus grand» à Dieu et au soleil et «un», au *Ta'lim* et au vrai. Réfléchis donc afin de comprendre ceci.

[AUTRE EXEMPLE]

— J'ai très bien compris ceci, dit-il, mais je ne me contente pas d'un seul exemple. Cite m'en un autre sur les règles de mes compagnons pour que j'éprouve un plus grand apaisement en apprenant comment ils se laissent tromper par les règles du diable.

— Ne les as-tu pas entendu dire, demandai-je, que le vrai se connaît soit par le *ra'y* seul, soit par le *Ta'lim* seul, et que la négation de l'un est l'affirmation de l'autre; or il faut qu'il soit saisi par le seul *ra'y* rationnel, puisque les esprits et les doctrines se contredisent; il est donc établi que c'est par le *Ta'lim* ?

— Mais oui, par Dieu, répondit-il, j'ai souvent entendu dire ceci et c'est la clef de leur mission et leur premier argument.

— Ceci, lui répondis-je, a été mesuré avec la règle du diable rattachée à la règle d'opposition. En effet la négation de l'une des deux divisions entraîne l'affirmation de l'autre, à condition que la division soit déterminée et non pas indéterminée. Et le diable confond l'indéterminée avec la déterminée. Or cette division est indéterminée, puisqu'elle n'implique pas uniquement la négation ou l'affirmation. Au contraire, il peut y avoir entre les deux une troisième division (3), à savoir qu'on peut saisir [le vrai] à la fois par le *ra'y* rationnel et le *Ta'lim* (4).

Voici l'exemple faux type qui sert de vérification : on ne perçoit pas les couleurs, dit-on, par l'œil || mais grâce à la lumière du soleil. — Pourquoi? demandons-nous. — Parce que(5), répond-il, elles sont perçues, soit par l'œil, soit grâce à la lumière du soleil. Or il est faux de

(1) La version de M. rétablit le sens de C. :

«فَيُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ مَذْهَبَ التَّحْقِيرِ يُرَوِّفُ بِالْحَقِّ»

(2) Règle au sens général : façon de mesurer, raisonnement.

(3) En termes techniques on dira : tertium quid.

(4) Connaissance de la vérité par voie rationnelle (méthode spéculative) et par voie d'enseignement (m. positive).

(5) Dans M. : «لَا يَحْضُرُ إِلاَّ أَنَّهُ»

dire qu'on les perçoit par l'oeil car on ne les perçoit pas pendant la nuit. Il est donc établi qu'on perçoit à la lumière du soleil. On lui dira : pauvre homme, il y a aussi une troisième division (1) à savoir qu'on perçoit par l'œil mais à la lumière du soleil.

[NOUVELLES EXPLICATIONS DU PREMIER EXEMPLE]

— J'ai compris ceci aussi, répondit-il, mais je veux que tu m'expliques encore l'erreur qui se trouve dans le premier modèle au sujet du vrai et de l'un, car saisir où est l'erreur est chose très délicate.

— Ce en quoi consiste l'erreur, c'est ce que j'ai mentionné sur la confusion de l'attribution de deux choses à une seule avec l'attribution d'une seule à deux. Mais l'origine de cette erreur c'est l'illusion à laquelle donne lieu la conversion (2) : car quiconque sait que tout ce qui est vrai est un croit peut-être que tout un est vrai. Or cette réciproque n'est pas nécessaire; ce qui est nécessaire c'est une réciproque particulière à savoir que «quelque un est vrai». Quand tu dis: «tout homme est animal» il n'en découle pas une réciproque universelle, à savoir que «tout animal est homme», mais ce qui en découle, c'est que «quelqu'un animal est homme». Pour s'emparer des faibles, le diable n'a pas de ruse plus efficace ni plus fréquente que celle de faire croire à la conversion universelle. Il y a recours même dans les connaissances sensibles. Quiconque en effet voit une corde noire, bigarrée, s'en effraie parce qu'elle 74 ressemble au serpent. La cause en est qu'il sait que tout serpent est long et || bigarré. Alors son imagination le devance, fait une conversion universelle et juge que tout ce qui est long et bigarré est un serpent. De là il croit à la réciproque universelle : tout ce qui est long, bigarré, noir est un serpent. En réalité il n'en découle qu'une réciproque particulière: *quelque* long et bigarré est un serpent, et non pas *tout* ce qui est long, bigarré est un serpent. La réciproque et la contradictoire donnent lieu à beaucoup de finesses. Tu ne les comprendras que grâce au *Mihakk an-nazar* et au *Miyâr al-'ilm*.

[LA FAUSSETÉ PROVIENT SOIT DE LA FORME, SOIT DE LA MATIÈRE]

— A chaque exemple que tu cites, j'éprouve, dit-il, un apaisement plus grand à connaître les règles du diable. Ne sois pas avare: donne-moi un autre exemple sur les règles du diable.

— La balance, répondis-je, peut être mauvaise, soit à cause de la malfaçon, quand la suspension des plateaux au fléau n'est pas bien verticale, soit à cause du plateau lui-même et de la mauvaise qualité de la matière dont il a été fait. On peut la tirer du fer, du cuivre ou d'une peau d'animal. Mais si on la tire de la neige ou du coton, on ne peut pas peser avec. L'épée peut être mauvaise, soit à cause d'un défaut de forme, quand elle a l'aspect d'un bâton ni aplati ni tranchant, soit à cause d'un vice interne qui tient à la matière dont elle a été faite, si elle est de bois ou d'argile.

[APPLICATION AUX RÈGLES]

Il en est de même pour la règle du diable. Elle peut être fausse à cause d'un défaut de

(1) Troisième division ou alternative ou éventualité.

(2) Elle consiste à changer la place des termes

d'une proposition „de telle sorte que le prédicat devienne sujet et le sujet prédicat de la proposition convertie ou réciproque.

montage, comme je l'ai mentionné dans l'exemple sur la grandeur du soleil || et sur le [ça- 75
racteur] un du vrai : leurs formes sont défectueuses et converties, comme si on voulait peser
avec une balance dont les plateaux sont placés au dessus du fléau (1).

Elle peut être fausse à cause d'un défaut dans la matière. Par exemple, la parole d'Iblis:
«Je suis meilleur que lui (l'homme). Tu m'as créé de feu et tu l'as créé d'argile» dans sa
réponse à la parole du Très-Haut: «Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant ce
que j'ai créé de mes mains? Fus-tu orgueilleux ou fus-tu parmi les superbes?» (2). Iblis
a introduit ici deux règles. Il a justifié la non adoration par le fait qu'il est meilleur que
l'homme. Puis il a établi cette excellence en disant qu'il a été créé de feu. Si on explicite
toutes les parties de son argumentation on trouvera qu'elle est correcte de composition mais
fausse quant à la matière. On a en forme: ce qui est créé de feu est meilleur; or ce qui est
meilleur ne se prosterne pas; donc je ne me prosterne pas. L'un et l'autre principe de cette
règle ne valent pas parce qu'ils ne sont pas connus. Les sciences obscures s'évaluent d'après
les sciences manifestes (3), or ce qu'il a cité n'est ni manifeste ni admis. Nous lui dirons en
effet: nous n' (4) admettons pas que tu sois meilleur que lui, et c'est rendre non valable Je
premier principe. [De même] pour le second: nous n'admettons pas que le meilleur ne soit
pas obligé de se prosterner, car c'est l'ordre et non l'excellence qui fonde l'obligation et le
mérite. Mais Iblis a laissé de côté la preuve du second principe, à savoir que c'est l'ordre et
non l'excellence qui fonde l'obligation et le mérite (5), et s'est employé à établir qu'il est
meilleur «parce que [dit-il], je suis créé de feu», ce qui est prétendre à l'excellence en vertu 76
de la parenté. La forme complète de cette preuve et de cette règle est de dire : || ce qui a une
origine meilleure est meilleur; or moi j'ai une origine meilleure; donc je suis meilleur. L'un
et l'autre de ces «plateaux» (6) sont aussi viciés. Nous n'admettons pas en effet que «ce
qui est meilleur par son origine est meilleur». Au contraire, l'excellence vient par les qualités
personnelles et non par la parenté. Il se peut, en effet, que le fer soit meilleur que le verre
et qu'on fasse à partir du verre ce qui, grâce à l'art de fabriquer, est meilleur que ce qui est
fait à partir du fer. C'est ainsi que nous disons qu'Abraham est meilleur que les fils de Noé,
bien qu'il ait été engendré par Azar (7), un infidèle, et que les fils de Noé l'aient été par un
prophète. Quant au second principe, «qu'il est créé de quelque chose de meilleur, parce que
le feu est meilleur que l'argile», nous ne l'admettons pas non plus. Au contraire, l'argile est
meilleure parce qu'elle est faite de poussière et d'eau, et il se peut qu'on dise que leur mélange
constitue l'animal et le végétal, et que grâce à eux se produisent la croissance et le dévelop-
pement, alors que le feu corrompt et anéantit toutes choses. Dire donc que le feu est meilleur
est faux.

(1) Il s'agit d'une balance commune.

(2) *Coran*, XXXVIII, 75 et 76.

(3) C'est-à-dire que par l'intermédiaire de ce qui clair et connu, on arrive à saisir ce qui l'est moins.

(4) Dans *M.*: «لَا يُعْرَفُ»

(5) Cette expression, telle quelle, nous paraît peu compréhensible. Peut-être intervention de termes; il serait plus conforme au contexte de dire: il a laissé

de côté la preuve du second principe, à savoir que c'est l'excellence et non l'ordre qui fonde l'obligation. Cf. plus haut, la preuve de Iblis: «إِنَّمَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي»

«لَا خَيْرَ مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» Cette phrase est omise dans *M.*

(6) Il s'agit évidemment des principes.

(7) Infidèle, parce que, d'après le *Coran*, il a adoré les idoles: VI, 74.

Ces règles sont justes dans leurs formes, fausses dans leurs matières, par comparaison à l'épée de bois. Bien plus, elles sont comme le mirage d'un bosquet que celui qui a soif prend pour de l'eau jusqu'à ce qu'il y parvienne et trouve que ce n'est rien. Mais il y trouve Dieu(1) qui lui donne son dû. C'est ainsi que les *ta'limites* verront dans quel état ils se trouvent, au jour de la résurrection, quand on leur dévoilera ce qu'il en est de leurs règles. Voilà donc encore une des issues du diable. Il faut la fermer.

[LA MATIÈRE BONNE]

77 Est matière || bonne pour la spéculation, tout principe connu absolument par les sens, l'expérience, une tradition sans solution de continuité, en vertu des principes premiers de la raison ou par déduction à partir de cet ensemble (2).

Ce qui cependant s'emploie dans l'argumentation et la discussion dialectique, c'est tout ce que l'adversaire reconnaît et admet, bien que ce ne soit pas connu en soi, car son argument se retournera contre lui. C'est le cas de certaines preuves du Coran. Tu ne dois pas les récuser s'il t'arrive de douter de leurs principes, car elles ont été proposées à des communautés qui reconnaissaient ces principes (3).

CHAPITRE SEPTIÈME

COMMENT MAHOMET ET LES DOCTEURS DE SA COMMUNAUTÉ

DISPENSENT D'UN AUTRE IMAM INFALLIBLE.

OÙ L'ON FAIT CONNAÎTRE LA SINCÉRITÉ DE MAHOMET

PAR UNE VOIE PLUS ÉVIDENTE ET PLUS SÛRE QUE LA CONSIDÉRATION
DES MIRACLES, A SAVOIR CELLE DES SAVANTS (4)

[OBJECTIONS]

— Tu m'as guéri complètement, dit-il, tu as ôté le voile [de mes yeux] et tu as fait merveille (5). Mais tu as construit un château et démolì une ville. Jusqu'à présent je comptais apprendre de toi à appliquer les règles, et grâce à toi et au Coran, à me passer de l'Imam
78 impeccable. Mais depuis que tu as mentionné les voies délicates par où Terreur peut s'introduire je perds tout espoir de pouvoir m'en contenter. Je ne suis pas en sûreté contre l'erreur si je me mets à employer et à appliquer les règles. Je sais maintenant pourquoi les

(1) Jeu de mots pour dire que celui qui avait soif trouve la mort là où il avait espéré trouver du secours.

(2) Il s'agit des arguments et preuves conclusives et scientifiques.

(3) Il s'agit des arguments dialectiques.

(4) m. à m.: gnostique, celui qui participe à la connaissance intuitive. *E.I Ghazali*, II, p. 155. Cependant il ne semble pas que ٱرب soit à prendre ici au sens mystique.

(5) Cf. supra, page 43, note 2.

hommes ne s'entendent pas dans leurs doctrines. C'est qu'ils n'ont pas compris ces finesses comme je les ai comprises: alors les uns se sont trompés et d'autres ont dit juste. Pour moi donc, le meilleur moyen, c'est de m'en remettre à l'Imam impeccable: ainsi me délivrerai-je de ces finesses.

[RÉPONSE DE ĠAZÂLÎ]

— Pauvre homme, lui répondis-je, ta connaissance de l'Imam véridique n'est pas nécessaire. Elle est, soit due à une tradition de famille, soit mesurée avec une de ces règles. Car un savoir qui n'est pas premier tient nécessairement à la présence de ces règles en celui qui connaît, bien qu'il ne s'en aperçoive pas. Toi en effet tu as su que la balance de l'évaluation était juste du fait de l'agencement en ton esprit des deux principes, expérimental et sensible. Il en est de même chez les autres hommes sans qu'ils s'en rendent compte. Par exemple, quiconque sait que cet animal ne porte pas parce que c'est un mulet, le sait en vertu de l'agencement des deux principes cités au début du livre (1), bien qu'il ne voie pas l'origine de son savoir. De même, tout savoir que l'homme acquiert dans le monde s'établit ainsi. Et toi, si tu crois en l'impeccabilité de l'Imam véridique, bien plus en Mahomet, par tradition de famille || et d'amis, tu ne te distingues pas du Juif, du Chrétien ou des Zoroastriens (2), 79 car c'est ainsi qu'ils ont fait. Et si tu y crois pour l'avoir mesuré à l'aide d'une de ces règles, tu as pu te tromper dans un de ses points délicats et donc, d'après toi, tu ne dois pas t'y fier.

[CONDUITE A SUIVRE]

— C'est vrai, dit-il, mais où est le chemin ? Tu m'as également fermé celui du *Ta'lim* et celui de l'usage des règles (3).

— Loin de là, répondis-je, reviens au Coran qui t'a enseigné le chemin quand le Très-Haut dit : « Quand ceux qui sont pieux sont touchés par une légion de démons, ils réfléchissent, et voici qu'ils sont clairvoyants (4). » Mais il ne dit pas: ils voyagent pour aller trouver l'Imam infaillible, et voici qu'ils sont clairvoyants. Tu sais, toi, que les connaissances sont nombreuses ; si donc, à chaque difficulté, tu te mets en voyage pour aller trouver l'Imam, d'après toi infaillible, c'est beaucoup de peine pour peu de savoir. Mais ton chemin est d'apprendre de moi comment appliquer les règles et en remplir les conditions. Si quelque chose te fait difficulté, tu le soumets à la règle puis avec un esprit lucide et un zèle entier tu réfléchis sur ses conditions, alors tu seras clairvoyant (5).

C'est comme si tu calculais ce que tu dois au marchand de légumes et ce que lui te doit, ou comme si tu tranchais une question concernant les obligations religieuses et que tu vinsses à douter d'avoir vu juste. Ce serait long de voyager jusqu'à l'Imam infaillible; tu apprends plutôt à fond l'arithmétique puis tu te la rappelles et tu recommences plusieurs fois le calcul jusqu'à ce que tu sois absolument convaincu de ne t'être pas trompé || dans aucune de ses 80

(1) Cf. supra, pp. 33-34.

règles de pensée.

(2) Ce sont les adorateurs du feu.

(4) *Coran*, VII, 201.

(3) Cf. supra, notre étude du terme *میزان*. Il s'agit ici de la spéculation personnelle en fonction des

(5) Ici reprise et application des termes même de la citation coranique.

finesses. Et ceci, le connaît qui connaît l'arithmétique. De même celui qui sait comme moi mesurer (1), à force de se rappeler, de réfléchir et de revenir sans cesse à la charge, finit par avoir une certitude absolue qu'il ne s'est pas trompé. Si tu ne suis pas ce chemin, tu ne réussiras point et tu douteras par des «peut-être» et des «il se peut». Il se peut aussi qu'en suivant ton Imam et même le prophète en qui tu crois, tu te sois trompé car le savoir que le prophète est véridique n'est pas nécessaire.

[OBJECTION]

— Tu m'as aidé, dit-il, à comprendre que le *Ta'lim* (2) est vrai et que l'Imam, c'est le prophète. Tu as avoué que personne ne peut recevoir l'enseignement du prophète s'il ne connaît les règles et qu'il ne peut les connaître d'une façon exhaustive que de toi. C'est comme si tu revendiquais en propre l'Imamat. Quelles sont donc tes preuves et quel miracle fais-tu? Car mon Imam, ou bien fait un miracle, ou bien invoque le texte qui lui vient de ses pères sans interruption. Où sont donc ton texte et ton miracle?

[RÉPONSE DE GAZÂLÎ]

— Tu dis, répondis-je, que je revendique en propre l'Imamat! Il n'en est rien, car je souhaite qu'un autre partage avec moi cette connaissance et qu'il soit alors possible de s'instruire auprès de lui, comme auprès de moi et ainsi je n'aurais pas monopolisé l'enseignement.

81 Tu dis que je revendique en propre l'Imamat ! || Mais sache que, par Imam, on veut dire parfois celui qui reçoit son enseignement de Dieu, par l'intermédiaire de Gabriel, ce que je ne revendique pas pour moi, et parfois celui qui le reçoit de Dieu, sans l'intermédiaire de Gabriel, mais de Gabriel par l'intermédiaire de l'apôtre. C'est pourquoi Ali qui a reçu l'enseignement de l'apôtre et non de Gabriel, a été appelé Imam. Et c'est dans ce sens que je revendique l'Imamat pour moi.

Quant à ma démonstration, elle est plus évidente que le texte et ce que tu crois être un miracle. Si trois personnes en effet prétendent devant toi savoir par cœur le Coran et que tu leur demandes de le prouver, le premier dira: «Ma preuve c'est qu'al-Kisâ'î, le maître des lecteurs, m'en a transmis le texte, puisqu'il l'a transmis à mon maître qui me l'a transmis. C'est comme si al-Kisâ'î me l'avait donné.» Le second dira: «Je change le bâton en serpent» et il l'a changé. Et le troisième: «Ma preuve c'est que je récite tout le Coran devant toi, en me passant de livre», et il l'a récité (3). Oh! combien je voudrais savoir laquelle de ces démonstrations te paraît plus évidente; à laquelle accordes-tu plus de crédit?

— A celui qui a récité le Coran: c'est la démonstration suprême qui ne me laisse aucun doute. Mais que son maître lui en ait donné le texte après l'avoir reçu d'al-Kisâ'î, on peut imaginer que des erreurs s'y soient glissées, surtout s'il y a de longs voyages. Quant à changer

82 le bâton en serpent, il a pu le faire par ruse et faux semblant. Il Sinon, c'est tout au plus une action étonnante; et en vertu de quoi ce pouvoir implique-t-il nécessairement qu'on sache le Coran par cœur?

(1) Dans *M.*: «يعرف الوزن كما يعرفه»

(2) Il s'agit du *Ta'lim* de Mahomet.

(3) Dans *M.*: «قرأ»

— Donc, répondis-je, ma démonstration aussi, c'est que j'ai fait connaître et comprendre ces règles telles que je les connaissais, et j'ai éliminé de ton cœur le doute sur sa (*sic*) véracité. Tu dois donc croire à mon Imamat. C'est comme si tu avais appris d'un maître l'arithmétique et que tu la possèdes. S'il t'a enseigné l'arithmétique, il résulte que tu sais l'arithmétique et que tu sais aussi de science nécessaire que ton maître est arithméticien versé dans la matière. Ainsi par son enseignement, tu as appris ce qu'il sait et aussi qu'il dit vrai en prétendant être arithméticien.

De même moi, si j'ai cru à la véracité de Mahomet et de Moïse, ce n'est pas uniquement parce que la lune s'est fendue (1) ou que le bâton a été changé en serpent, car ceci prêterait alors à beaucoup d'équivoques. On ne peut donc s'y fier. Bien plus, celui qui croit au bâton changé en serpent ne croit pas au gémissement du veau (2). Il y a beaucoup de contradictions dans le monde sensible et visible. Mais j'ai appris du Coran ces règles et j'ai mesuré avec elles toutes les connaissances divines (3), bien plus les conditions [de la vie future, le tour- 83
ment du tombeau, celui des impies et la récompense des obéissants, comme je l'ai mentionné dans le *Gawâhir al-Qjir'ân*, je les ai trouvées toutes conformes à ce qu'il y a dans le Coran et la tradition (4). Je me suis donc convaincu que Mahomet est véridique et que le Coran est vrai. J'ai fait comme a dit Ali : « Tu ne connais pas la vérité d'après les hommes. Connais la vérité et tu connaîtras ceux qui la possèdent. »

Ma connaissance de la véracité de Mahomet s'est donc avérée nécessaire, comme pour toi si tu vois un arabe spéculer sur une question de jurisprudence et y exceller en mettant en avant des canons authentiques et clairs. Tu ne doutes pas qu'il soit un juriste et ta certitude est plus solide que s'il changeait mille bâtons en serpents || car ceci peut également tenir de 84
la magie, de la supercherie, du talisman et autres (5) et il en résulte une foi faible, celle des gens du commun et des *mutakallimin*. Quant à la foi de ceux qui regardent à la lumière de la lampe divine, elle se produit comme on vient de le dire (6).

[LES CONNAISSANCES MESURÉES PAR CES RÈGLES]

— Moi aussi, dit-il, je désire connaître le prophète comme tu l'as connu. Tu as dit qu'on peut y parvenir, à la seule condition de régler toutes les connaissances divines sur cette norme. Or il ne m'est pas évident que toutes les connaissances religieuses puissent être mesurées par ces règles. Comment donc le saurais-je?

— Je ne prétends pas du tout, répondis-je, m'en servir seulement pour mesurer les connaissances religieuses, mais aussi l'arithmétique, la géométrie, les sciences naturelles, la jurisprudence, le *Kalâm* et toute science véritable, non positive (7). Grâce à ces règles j'en

(1) Miracle type attribué par la *Sunna* à Mahomet. Cf. GARDET, in *Rev. Thom.*, 1938, p. 349. *Coran*: LIV, 1. Le bâton changé en serpent: *Exode*, V, 1-5.

(2) Allusion au veau d'or. *Coran*, VII, 148.

(3) Connaissances qui ont Dieu pour objet.

(4) « Gazali appelle *akhbâr*, les Traditions qui remontent à Mahomet; il en distingue les paroles des

compagnons par la désignation *Athâr*. *E.I.* art. *Khabar*, II, p. 910.

(5) Ici membre de phrase incompréhensible: « ولا يحصل العلم بالقرآن بغيرها وبين هذه الأشياء وكبرها مجهزة... » Il est omis dans *M*.

(6) Influence mystique sur la pensée et le vocabulaire.

(7) « Science qui s'appuie sur l'autorité » DOZY.

distinguerai le vrai du faux. Comment n'y arriverai-je pas puisque c'est la «Balance juste» norme, compagne de l'Écriture et du Coran dans cette parole du Très-Haut: «Nous avons envoyé certes nos apôtres avec les preuves et nous leur avons révélé l'Écriture et la Balance afin que les hommes pratiquent l'équité» (1)? Quant à savoir que j'ai ce pouvoir, tu ne l'obtiendras pas d'un texte ni du miracle d'un bâton changé en serpent mais en cherchant à le découvrir || par l'expérience et l'examen. Celui qui se prétend bon cavalier, sa sincérité ne se dévoilera que lorsqu'il aura monté un cheval et couru sur une piste (2). Demande-moi 58 donc ce que tu veux au sujet des sciences religieuses et je te dévoilerai à mesure la vérité qui s'y trouve. Je le mesurerai sur cette norme d'une manière telle qu'il en résultera pour toi un savoir nécessaire que la mesure est juste et que la science acquise grâce à elle est certaine. Celui qui n'expérimente pas ne connaît pas.

[OBJECTION SERVANT DE TRANSITION]

— Peux-tu, me demanda-t-il, instruire tous les gens de toutes les vérités et connaissances divines, de manière à couper court aux controverses entre eux?

— Loin de là, répondis-je, je ne le peux pas. Comme si jusqu'à présent ton Imam impeccable y avait réussi et avait éliminé des cœurs tous les sujets de doute! Bien plus, quand les prophètes ont-ils coupé court à la controverse, et quand y ont-ils réussi? La controverse est au contraire une loi nécessaire et éternelle. «Ils ne cessent de s'opposer. A l'exception de ceux auxquels ton Seigneur a fait miséricorde. C'est pour cela qu'il les a créés et ainsi s'est accomplie la parole de ton Seigneur (3).» Oserais-je donc prétendre réfuter le jugement porté par Dieu depuis toujours, ou bien ton Imam le pourrait-il? Et s'il le prétend, pourquoi l'a-t-il gardé pour lui jusqu'à présent alors que le monde abonde en controverses? Comme je voudrais savoir si Ali, le chef de la communauté, a été cause de l'abolition de toute controverse entre les hommes, ou au contraire, de l'instauration de controverses qui, jusqu'à la fin des temps, n'auront jamais de cesse!

CHAPITRE HUITIÈME

86

|| COMMENT DÉLIVRER LES GENS DU CHAOS DES CONTROVERSES

— Comment, dit-il, délivrer les gens de ces controverses?

— S'ils m'écoutent, répondis-je, j'abolirai les controverses entre eux à l'aide de l'Écriture de Dieu. Mais il n'y a pas moyen de les faire écouter. Ils n'ont pas écouté les prophètes, ni ton Imam, comment donc m'écouteront-ils? Comment s'accorderont-ils tous à écouter puisqu'il a été décrété depuis toujours qu'ils «ne cessent de s'opposer, à l'exception de ceux

(1) Coran, L VII, 25.

(3) Cotan, X 1, 118-119.

(2) Dans M.: «يَكْفِي فِي مِيزَانِهِ»

auxquels ton Seigneur a fait miséricorde. C'est pour cela qu'il les a créés» (1). Que l'existence de ces controverses soit nécessaire, tu l'apprends du *Gawâb mifsal al-hilâf* et de ses douze chapitres.

[CE QU'IL FERAIT SI ON L'ÉCOUTAIT]

— Et s'ils t'écoutaient, demanda-t-il, comment t'y prendrais-tu?

— Je les traiterais suivant ce seul verset de l'Écriture du Dieu très-haut: «Et nous avons fait descendre avec eux l'Écriture et la Balance afin que les hommes pratiquent l'équité, et nous avons fait descendre le fer...» (2). S'il a fait descendre ces trois [choses], c'est que les hommes sont de trois catégories auxquelles correspondent trois modes de traitement: l'Écriture, le Fer et la Balance.

[LES TROIS CATÉGORIES]

— Quelles sont ces catégories, demanda-t-il, et quel en est le traitement?

— Les hommes, répondis-je, sont de trois catégories. Ceux du commun; ce sont les gens de paix, les simples, les gens du Paradis; et les privilégiés, c'est-à-dire les gens intelligents et clairvoyants. Parmi ces derniers se forme un groupe de gens || qui s'adonnent à 87 la discussion et à l'éristique. «Ils suivent ce qui est ambigu dans l'Écriture afin de semer le trouble (3).»

[LES PRIVILÉGIÉS]

Les privilégiés, je les traiterai en leur enseignant les règles d'équité et la manière de s'en servir; et ainsi leurs différends ne tarderont pas à tomber. Ces gens réunissent trois qualités. La première, c'est une intelligence pénétrante et une perspicacité forte; c'est un don naturel, une complexion innée qui ne s'acquiert pas. La seconde, c'est qu'ils sont libres de toute tradition et de toute adhésion aveugle à une doctrine héritée ou entendue. Car l'homme de tradition n'écoute pas, et le sot, même s'il écoute, ne comprend pas. La troisième, c'est qu'ils croient que je «vois clair» dans [l'usage] de la balance. En effet, qui ne croit pas que tu sais l'arithmétique, ne peut pas s'instruire auprès de toi.

[LES SIMPLES]

La deuxième catégorie, les simples, ce sont tous ceux du commun (4). Ceux-là, n'ont pas la perspicacité nécessaire à la compréhension des vérités. Ou, s'il leur arrive d'en être naturellement doués, ils n'ont pas la fièvre de la recherche. Les arts et les métiers les en ont détournés. Ils n'ont pas non plus la fièvre de la discussion, à l'opposé de ceux qui se piquent

(1) *Coran*, XI, 118-119: «Si ton Seigneur avait voulu, il aurait fait des hommes une communauté unique alors qu'ils ne cessent... C'est pour cela qu'il les a créés. Que s'accomplisse la parole de ton Seigneur: j'emplirai certes la Géhenne, tout ensemble, de Djinns et d'Hommes».

(2) *Coran*, LVII, 25.

(3) *Ibid.*, III, 7.

(4) Il assimile les simples aux gens du commun et ainsi, avec les privilégiés et les dialecticiens, on a trois catégories d'hommes,

de science, alors qu'ils sont incapables d'y rien comprendre. Ceux-là ne controversent pas, mais ils choisissent un des Imams qui controversent. Je les appellerai à Dieu par la prédication comme j'appelle les clairvoyants par la sagesse philosophique et les gens de Péristique par la dialectique, et Dieu a réuni ces trois dans un seul verset comme j'ai cité plus haut.

88 Il Je leur dirai ce qu'a dit l'apôtre de Dieu à un bédouin qui s'était présenté à lui et lui avait demandé: «Instruis-moi de ce qu'il y a d'extraordinaire dans les sciences.» L'apôtre de Dieu, ayant su que le bédouin n'était pas fait pour cela, lui répondit: «Où en es-tu du commencement de la science c'est-à-dire de la foi, de la piété, de la préparation à la vie future? Va, accomplis d'abord cela puis reviens et je t'en enseignerai les choses extraordinaires.» Et je dirai à celui du commun: «Ce n'est pas ton affaire de t'aventurer dans les controverses. Passe outre. Garde-toi de t'y engager, d'y prêter attention et d'y périr. En effet, si tu as passé ta vie dans l'orfèvrerie, tu n'es pas un tisserand. Or tu as passé ta vie dans autre chose que la science, comment donc ferais-tu partie des savants et de ceux qui sont versés dans la science? Garde-toi bien de te perdre. Car pour l'homme du commun, commettre un grand [péché] est moins grave que de s'aventurer dans la science et de devenir incroyant sans savoir comment.»

Et s'il demande: il me faut une religion à laquelle je croie et selon laquelle j'agisse afin de parvenir par elle au Pardon; or les hommes sont partagés dans leurs religions; à laquelle donc m'ordonnes-tu d'adhérer et de me fier? Je lui répondrai: la religion a des fondements et des applications (1), et c'est là-dessus seulement qu'on est divisé.

[LES FONDEMENTS]

Des fondements on ne te demande de croire que ce qui est rapporté dans le Coran, car Dieu très-haut n'a pas caché à ses fidèles ses attributs et ses noms. Crois donc qu'il n'y a de
39 Dieu || que Dieu, que Dieu est vivant, savant, puissant, qu'il écoute et voit tout, qu'il est plein de force et de magnificence, saint et sans égal, et tout ce qui est mentionné dans le Coran et sur quoi sont d'accord les Imams. Ceci suffit à l'authenticité de la religion. S'il te survient quelque doute dis: «nous croyons à cela. Tout émane de notre Seigneur» (2), et adhère fermement à tout ce qui a été dit sur l'affirmation et la négation des attributs dans le but de magnifier et de célébrer la sainteté [de Dieu], en y joignant le refus de lui reconnaître un semblable et la croyance que rien ne lui est égal. Après quoi ne prête pas attention au qu'en-dira-t-on. Cela ne te crée aucune obligation et n'est pas à la mesure de ta force. Et s'il se met à jouer d'habileté et à dire: «J'ai appris du Coran que [Dieu] est savant, mais je ne sais pas s'il connaît d'après son essence ou d'après un savoir qui lui est ajouté, et là-dessus *Aṣ' arites* et *Mu'tazilités* ne sont pas d'accord», c'est qu'il dépasse le niveau du commun, lequel

(1) SCHACHT, dans *E.I.* à l'art, *usûl*, distingue trois désignations dans ce terme: **أصول الحديث** 'أصول الله' Mais pour le troisième, dont il s'agit ici, il renvoie à l'art. *Kalâm* qui en est comme le synonyme, «Ce sont les principes qui servent de départ à la spéculation théologique du *Kalâm*». *azâlî* s'oppose aux *Mutakallimîn* sur ce fait que les preuves rationnelles

n'étaient pas faites pour le peuple car elles contribuent à corrompre sa foi. Art. *Kalâm*, t. II, p. 716b fin. *Furû'*: comme les *furû' al-fiqh*, ceux du *dîn* veulent dire le *Kalâm* appliqué, ou élaboration systématique de la loi positive dans ses divers chapitres individuels, GOLDZIEHER, *E.I.*, art. *Fiqh*, t. II, p. 110 a.

(2) *Coran*, III, 7.

ne s'occupe de ces choses que si le démon de la discussion l'y incite. Dieu ne fait périr un peuple qu'en lui envoyant les discussions comme le rapporte la tradition orale. Si [notre homme] se joint aux gens de dialectique, je vais indiquer comment les traiter. Voilà ce que j'enseigne au sujet des fondements: se référer à l'Écriture de Dieu, car Dieu a révélé l'Écriture, la Balance et le Fer. Ces gens-là sont ceux qui se réfèrent à l'Écriture.

[LES APPLICATIONS]

Pour les applications, je dirai: ne te préoccupes pas de ce qui est contestable avant d'en avoir fini avec ce dont il est convenu. La communauté convient en effet que le viatique de la vie || future, c'est la piété et la crainte de Dieu, et que le gain frauduleux et les biens mal 90 acquis, la médisance, la calomnie, l'adultère, le vol, la trahison et autres choses défendues sont illicites. Or toutes les prescriptions (1) sont obligatoires. Quand tu les auras toutes accomplies je t'enseignerai comment en finir avec ce qui est contestable. Et si, avant de les accomplir, il me le réclame, c'est qu'il est dialecticien et non homme du commun. Quand donc l'homme du commun en aura fini avec tout cela pour vaquer aux sujets controversés ? Crois-tu par hasard que tes amis ont d'abord accompli toutes ces prescriptions, puis que l'imbroglia de la controverse les a saisis à la gorge ? Loin de là. La faiblesse de leurs esprits dans leurs controverses ressemble tout à fait à un esprit gravement malade et au seuil de la mort; les médecins sont d'accord sur le traitement à lui appliquer, mais il déclare: «Sur certains médicaments les médecins sont d'avis partagés; les uns disent qu'ils sont chauds, d'autres qu'ils sont froids. Or il se peut qu'un jour j'en aie besoin. Je ne me soignerai qu'après avoir trouvé quelqu'un qui tranche le différend.»

Certes si vous voyez un homme juste qui aurait accompli toutes les prescriptions de la piété et qui vous dirait: «voici que j'ai du doute sur quelques affaires; je ne sais si ayant touché quelque chose, vomi, saigné, je dois [avant la prière] faire les ablutions, et si je dois jeûner en Ramadan pendant la nuit ou pendant le jour etc.]; je lui dirai: «si tu cherches la sécurité dans la voie de la vie future, procède avec précaution et adopte ce dont tous conviennent. Fais tes ablutions || dans les cas où l'on conteste, car ceux qui ne considèrent pas 91 ceci comme obligatoire, le recommandent et propose-toi déjeuner pendant la nuit en Ramadan, car ceux qui ne le considèrent pas comme obligatoire le recommandent.» Et s'il dit: «C'est difficile de procéder avec précaution quand il me survient des questions où il n'y a place que pour oui ou pour non. Je ne sais pas, ajoute-t-il, si je dois ou non prier le matin, et si je dois ou non prononcer le nom de Dieu à haute voix (2).»

(1) *Fard*, *farâid*: «prescriptions strictement obligatoires dont la non observance est punissable, dont au contraire l'observance est récompensée... La loi distingue: *fard al-ayn*, ce à quoi chacun est individuellement obligé et *fard al-kifâya*, ce en quoi il faut seulement qu'un nombre suffisant de musulmans

s'occupent de remplir le devoir religieux dont il s'agit». *E.I.*, t. II, p. 65-66.

(2) Points de petite importance dans lesquels les rites diffèrent les uns des autres. Différences qui n'ont point été sujet de schisme. *GOLDZIHNER, Le dogme...*, p. 46, § 7.

[« I TIHÂD »]

«A présent, lui dirai-je, fais effort en toi-même et considère quel Imam est préférable à tes yeux et dont le jugement a pour toi le plus de poids. Si tu étais malade, par exemple, et qu'il y eût dans la ville plusieurs médecins, tu en choisirais un après un effort de réflexion, et non au gré du caprice et du naturel. Dans l'affaire de ta religion un effort semblable suffira. Celui que tu es porté à croire le meilleur, suis-le. Si aux yeux de Dieu il a dit juste, il aura double récompense, sinon, il n'en aura qu'une seule. C'est ce qu'a dit l'apôtre de Dieu: «Quiconque fait effort et tombe juste a une double récompense et quiconque fait effort et se trompe n'en a qu'une seule». Et Dieu a remis la question entre les mains de ceux qui font effort en disant, lui puissant et grand (1): «Ceux d'entre eux qui veulent faire jaillir la vérité la reconnaîtraient [de la bouche de l'apôtre et des détenteurs de l'autorité] (2). Il a recommandé à ses parents (3) de faire effort quand il dit à Ma'âd: Selon quoi jugeras-tu? — Selon l'Écriture d'Allah, répondit-il. — Et si tu n'y trouves pas [la solution]? — Selon la Sunna de l'apôtre d'Allah. — Et si tu ne l'y trouves pas? — Je ferai un effort de réflexion person-

92 nelle (4). Il a dit ceci || avant que l'apôtre d'Allah ne le lui eût ordonné et il le lui permit. Alors le prophète lui dit: «Gloire à Dieu qui a conduit l'apôtre de l'apôtre d'Allah à une [solution] qui plaît à l'apôtre d'Allah.» On a conclu que l'apôtre d'Allah reconnaissait [l'*igûhâd*] à Ma'âd et à d'autres.

En effet un bédouin dit: j'ai péri et fait périr d'autres car j'ai eu des rapports sexuels pendant le jour de Ramadan. — Affranchis un esclave, lui répondit-on. Il comprit que le Turc et l'Hindou doivent aussi, dans ce cas, affranchir un esclave. Et ceci (5) parce qu'il n'est pas imposé aux hommes ce qui serait juste aux yeux de Dieu, car c'est impossible à savoir, et on n'est pas tenu à ce qui est au delà des forces. Au contraire les hommes sont tenus à ce qu'ils estiment juste. De même ils ne sont pas tenus d'avoir pour la prière un vêtement propre, mais un vêtement qu'ils estiment propre. Mais s'ils se rappellent qu'il a été souillé ils ne sont pas obligés d'accomplir [la prière] puisque l'apôtre de Dieu ôta ses chaussures pendant la prière quand Gabriel lui apprit qu'il y avait une tache dessus. Il ne revint pas à la prière et il ne la recommença pas. De même le voyageur (6) n'est pas tenu de prier dans la direction de la Mecque mais dans celle qu'il croit être la direction de la Mecque, en se dirigeant d'après les montagnes, les astres et le soleil. S'il tombe juste, il a une double récompense, sinon il n'en a qu'une seule. De même les hommes ne sont pas tenus de donner l'aumône au pauvre, mais à celui qu'ils estiment pauvre, car on ne peut connaître l'intérieur.

93 Et les juges, ne sont pas astreints en cas de meurtre ou de || viol à demander des témoins qu'ils savent véridiques mais des témoins qu'ils croient tels. S'il est possible donc de prononcer la peine capitale en se basant sur une opinion sujette à l'erreur, à savoir que les témoins sont véridiques, pourquoi la prière ne serait-elle pas permise en se basant sur le témoignage des preuves produites par la réflexion personnelle?

(1) Dans *M.*: «... إلى أهل الاجتهاد في قوله من رجل»

(4) Cf. art. *gijds*, dans *E.f.*

(2) *Coran*, IV, 83.

«... بطلبه الذين»

(5) C'est-à-dire l'effort de réflexion personnelle du bédouin.

(3) Dans *M.*: «... روى الاجتهاد لاهله ان قال لعاذ...»

(6) Dans *M.*: «... ترك ذلك المسافر لم يكف ان...»

[LES « TA'LMITES » ET L' « I TIHÂD »]

Oh! comme je voudrais savoir ce qu'en disent tes amis! S'il a quelque doute sur la direction de la Mecque, diront-ils qu'il retarde la prière jusqu'à ce qu'il soit allé voir l'Imam et lui ait posé la question? L'obligera-t-il (1) à voir juste là où il est incapable de le faire? Dira-t-il: fais effort, à celui qui ne le peut pas? puisqu'il ne connaît pas les signes de la direction de la Mecque ni la manière de se diriger sur les astres, les montagnes et les vents.

— Je ne doute pas, répondit-il, qu'il lui permette de faire effort de réflexion et, s'il y déploie tout son effort, il ne lui imputera pas à péché, quand bien même il se tromperait et prierait dans une direction autre que celle de la Mecque.

— Si celui qui a tourné le dos à la direction de la Mecque est excusé et récompensé, on ne sera pas loin de penser que celui qui se trompe dans les autres efforts soit excusé. Ceux qui font effort et ceux qui les imitent sont tous excusés. Les uns atteignent ce qui est juste aux yeux de Dieu et les autres partagent avec ces derniers l'une des deux récompenses. Leurs places sont voisines. Ils n'ont pas à s'opposer et à se coaliser les uns contre les autres, d'autant plus qu'on ne peut déterminer qui a eu raison puisque chacun s'imagine avoir eu raison. Comme deux voyageurs, par exemple, qui font effort au sujet de la direction de la Mecque et qui aboutissent à des résultats différents. Chacun a le droit de prier || dans la direction 94 vers laquelle il penche le plus, et de cesser de désapprouver son compagnon et de le contredire en relevant son erreur, puisqu'il n'est tenu d'agir que selon sa conjecture. Quant à être dans la direction de la Mecque telle qu'elle est aux yeux de Dieu, il ne le peut.

Ainsi Ma'âd au Yémen faisait effort, non pas parce qu'il croyait qu'on ne pouvait concevoir qu'il se trompât, mais parce qu'il croyait que, même s'il se trompait, il était excusé. La raison en est que dans les questions conventionnelles et juridiques, sur lesquelles on peut imaginer que les lois religieuses se contredisent, une chose se rapproche de son contraire après avoir été objet de conjecture dans le secret de la recherche. Mais ce au sujet de quoi les lois religieuses ne varient pas n'est pas objet de controverse. Le véritable état de cette question, tu l'apprendras du *Asrâr atbâ' as-sunna* que j'ai mentionné dans le dixième principe des «actions visibles» du *Gawâhir al-Qur'ân*.

[LES DIALECTICIENS]

La troisième catégorie, ce sont les dialecticiens (2). Je les appellerai à la vérité avec douceur. J'entends par là que je ne serai pas fanatique à leur égard et je ne leur adresserai pas des paroles dures. Mais je serai bon et discuterai de la meilleure manière. C'est ce que le Très-Haut a ordonné à son apôtre. «Discuter de la meilleure manière» veut dire que j'adopterai les principes admis par le dialecticien et en déduirai la vérité à l'aide d'une règle vérifiée, de la façon que j'ai exposée dans || *Al-Iqtisâd fi-l-îtiqâd* et jusqu'à cette limite. Si 95 ceci ne le persuade pas parce que sa perspicacité veut avoir un surplus de lumière, je relèverai à l'enseignement des règles. S'il n'en est pas persuadé à cause de sa stupidité, de son insistance

(1) Sic, le singulier.

(2) Ceux qui emploient le syllogisme dialectique et l'éristique. On pourrait dire aussi: disputeurs.

94

dans son esprit de parti, de son importunité et de son opiniâtreté, je le traiterai avec le fer. Car Dieu, qu'il soit loué, a joint à l'Écriture, le Fer et la Balance pour qu'on comprenne que les hommes n'accomplissent la justice qu'à l'aide de ces trois. L'Écriture est pour ceux du commun, la Balance pour les privilégiés et le Fer, qui a une puissance terrible, pour ceux qui suivent ce qui est ambigu dans l'Écriture en vue de semer la discorde et de l'interpréter. Ils ne savent pas que cela ne les regarde pas et que seul Dieu sait interpréter et ceux qui sont versés dans la science à l'exclusion des dialecticiens.

J'entends par là un groupe de gens, doués d'une certaine intelligence et qui, grâce à elle, se sont élevés au-dessus de ceux du commun. Mais leur intelligence (1) est bornée: la complexion en est certes parfaite, leur intérieur cependant renferme de l'hypocrisie, de l'opiniâtreté, du parti pris et de l'imitation aveugle (تقليد). Ceci empêche de saisir la vérité. Ces attributs sont «des enveloppes sur leur cœur afin qu'ils ne comprennent pas. Nous avons mis une fissure dans leurs oreilles (2).» Mais ce qui les perd, c'est leur intelligence bornée: un esprit tronqué et une intelligence bornée sont bien pires que la simplicité d'esprit.

On sait d'après la tradition orale que la plupart des habitants du Paradis sont des gens simples et que le septième ciel (3) est pour ceux qui ont de l'esprit. Sont exclus de ces deux
96 groupes ceux qui discutent sur les versets de Dieu : || ce sont les habitants de l'enfer. Dieu réprime par le bras séculier quand il ne le fait pas par le Coran. On doit interdire la discussion à ces gens-là avec l'épée et les lances. C'est ce que fit 'Umar avec un homme qui lui demanda des explications sur deux versets ambigus : il le frappa de la *dirra* (4). Et comme fit encore Mâlik quand on lui demanda des explications sur «il s'est assis sur le trône en majesté» (5), il répondit: le fait de s'asseoir est vrai et on doit y croire; mais on ignore le comment, et chercher des explications est une hérésie. Et par là il coupa court à la discussion. C'est ainsi que firent tous les anciens. Il y a grand dommage pour les fidèles de Dieu à ouvrir le chapitre de la discussion (6).

[RÉSUMÉ DE CE QUI VIENT D'ÊTRE DIT]

Voilà donc ma manière d'appeler les hommes à la vérité et de les faire sortir du chaos de l'égarement à la lumière de la vérité. Et ceci parce que l'appel des privilégiés à la sagesse philosophique se fait par l'enseignement de la norme. Car alors on peut s'en servir, non seulement dans une science, mais dans plusieurs. Celui qui possède en effet une balance peut, grâce à elle, évaluer un nombre infini de quantités déterminées ; de même, celui qui possède la «Balance juste» possède la sagesse philosophique, et celui qui l'a reçue a reçu un bien immense, infini. Et, si le Coran ne renfermait pas les règles, il n'aurait pas été exact de l'appeler lumière. Car la lumière ne voit pas elle-même mais, grâce à elle, un autre voit. Elle est épithète de *mizân*. Et la parole du Très-Haut n'aurait pas été véridique: «[il n'existe] ni [brin]

(1) Dans *M.*: «لكن كياسته لظلمة»

(2) *Coran*, VI, 25.

(3) عرش : Lieu le plus élevé du ciel où montent les âmes des bienheureux. Septième ciel (KAZI- Mu'tazilites et ' AS'arites. MIRSKI).

(4) Nerf de boeuf ou tout autre instrument de supplice.

(5) Une des questions les plus débattues entre

(6) Expression pour dire: donner lieu à.

vert, Il ni [brin] desséché qui ne soient [consignés] dans un écrit clair (1).» Toutes les sciences 97
 en effet n'existent pas dans le Coran explicitement, mais elles y sont en puissance du fait
 qu'il y a les règles d'équité qui ouvrent les portes de la sagesse infinie. C'est par ce moyen que
 j'appelle les privilégiés. Et j'ai appelé ceux du commun par la prédication [en leur demandant]
 de se reporter à l'Écriture et de se contenter des attributs qui y sont établis pour le Dieu
 très-haut. Et j'ai appelé les dialecticiens par la dialectique, la meilleure. Si ces derniers re-
 fusent, je ne leur adresserai plus la parole et j'éliminerai leur mal par la puissance du bras
 séculier et par le Fer révélé en même temps que la Balance.

[RETOUR A L'IMAM TA'LIMITE]

Oh, mon ami! comme je voudrais savoir à présent comment ton Imam traite ces trois
 catégories ? Enseignera-t-il les gens du commun et leur imposera-t-il ce qu'ils ne comprennent
 pas et contredira-t-il ainsi l'apôtre de Dieu ? Ou bien fera-t-il sortir la dialectique du cerveau
 des dialecticiens par l'argumentation, alors que l'apôtre de Dieu n'y a pas réussi en dépit
 des nombreuses argumentations de Dieu avec les infidèles, dans le Coran ? Combien puissant
 est ton Imam puisqu'il est devenu plus puissant que Dieu et que son apôtre! Ou bien invitera-
 t-il les esprits clairvoyants à l'imiter, alors qu'ils n'acceptèrent pas la parole de l'apôtre de
 Dieu par tradition et ne se laissèrent pas persuader par le changement du bâton en serpent ?
 Ils diront plutôt: certes, c'est une action étrange, mais d'où vient qu'il faille que son auteur
 soit véridique? alors que dans || le monde il y a parmi les [phénomènes] de magie et de 98
 talisman de quoi troubler l'esprit. Ne peut distinguer le miracle de la magie ou du talisman
 que celui qui les connaît tous et selon leurs multiples espèces, pour qu'il sache que le miracle
 n'en fait pas partie. Ainsi les magiciens de Pharaon, qui étaient des maîtres en magie, recon-
 nurent le miracle de Moïse. Qui donc en est capable? Bien plus, les esprits clairvoyants
 veulent, outre le miracle, connaître la véracité [de l'auteur], de ses propos mêmes, tout comme
 l'élève arithméticien apprend de l'arithmétique même que son maître est véridique quand
 il se dit arithméticien.

Voilà la connaissance certaine qui convainc les grands esprits et les gens clairvoyants
 et qu'une autre ne convainc point. Ceux-là, s'ils apprennent de cette manière que l'apôtre
 est véridique et que son Coran l'est aussi, s'ils comprennent les règles du Coran, comme je l'ai
 mentionné, et s'ils lui empruntent les clefs de toutes les sciences, comme je l'ai mentionné
 dans le *awâhir al-Qjir'ân*, pourquoi auraient-ils besoin de ton Imam infallible et impeccable?
 Quels problèmes a-t-il résolu et de quelles choses obscures a-t-il ôté le voile? Dieu a dit:
 «Ceci est la création d'Allah. Montrez-moi donc ce qu'ont créé [les divinités] qui seraient
 à côté de lui (2).» Maintenant que tu as entendu ma doctrine sur les règles des sciences,
 montre-moi ce que tu as acquis de ton Imam, || jusqu'à présent, en fait de sciences obscures, 99
 et ce que [tes amis] apprennent de lui. Oh! combien je voudrais savoir ce que tu as appris
 de ton Imam infallible! Montre-moi ce que tu as vu... (3).

(1) *Coran*, V I, 59.

(2) *Coran*, XXXI, 11.

(3) Suit un vers en **persan**, omis dans *M*.

Quand on invite quelqu'un à table ce n'est pas pour l'invitation uniquement, sans qu'il y puisse manger et se servir. Or moi je vois que vous invitez les gens chez l'Imam, puis je vois celui qui l'interroge aussi ignorant après qu'avant l'interrogation. L'Imam n'a résolu aucune de ses difficultés, au contraire, il lui aura peut-être compliqué ce qui était résolu. Son interrogation ne lui a rien procuré en fait de science, au contraire, elle aura peut-être accru son insolence et son ignorance.

— Il y a longtemps, dit-il, que je fréquente mes amis. Mais je n'ai appris d'eux rien d'autre que ce qu'ils disent : suis la doctrine du *Tc'lim* et garde-toi de l'opinion et de l'analogie car elles s'opposent et sont divisées.

— C'est étrange, répondis-je, qu'ils invitent au *Ta'lim* puis qu'ils n'enseignent pas. Dis-leur: vous m'avez invité au *Ta'lim* et j'ai accepté; enseignez-moi donc ce que vous avez.

— Je ne les vois rien ajouter, dit-il.

— Moi aussi, répartis-je, je tiens pour le *Ta'lim* et l'Imam et pour la fausseté de l'opinion 100 et de l'analogie. Mais || j'ajoute à cela, si tu peux abandonner ton *taqlid*, que je t'enseignerai les mystères des sciences et les secrets du Coran. Je t'en tirerai les clefs de toutes les sciences comme j'en ai tiré toutes leurs règles. J'ai indiqué en effet dans le *Gawâhir al-Qur'ân* comment toutes les sciences ont leur source dans le Coran. Mais je n'invite pas à un autre Imam que Mahomet, ni à une autre Écriture que le Coran. De lui je tire tous les secrets des sciences. La preuve que j'en donne, c'est ma parole même et mon explication (1). A toi, si tu en doutes, de m'éprouver et de m'examiner. Ne me trouveras-tu pas plus apte à instruire que tes amis ?

CHAPITRE NEUVIÈME

DES FORMES DE L'OPINION ET DE L'ANALOGIE OÙ L'ON DÉMASQUE LEUR FAUSSETÉ

— Quant au fait de quitter mes compagnons et de me mettre à ton école, il se peut que me l'interdise ce que je t'ai raconté de la recommandation de ma mère sur son lit de mort. Je désire cependant que tu me dévoiles l'erreur de l'opinion et de l'analogie. Tu me juges, je crois, faible d'esprit et tu déguises [les choses] : tu appelles l'opinion et l'analogie : règles, et, en fonction de ceci, tu me cites un verset du Coran. Or, je crois pour ma part que [ces règles] ne sont autres que l'analogie que soutiennent tes amis.

101 || — Loin de là, répondis-je, je vais t'expliquer ce que moi et eux nous entendons par opinion et analogie.

[DE L'OPINION]

Voici un exemple sur l'opinion (2). Les *Mu'tazilits* disent: Dieu doit ménager à ses

(1) *بينان* : distinction, explication; rapport, récit (DOZY).

(2) Dans *M.*: « اما الرأي فضالة قول... »

fidèles ce qui est meilleur (1). Mais si on leur demande de l'établir, ils se contentent d'alléguer que c'est une « opinion » qu'ils ont jugée bonne, en vertu d'une analogie du créateur avec les créatures et par comparaison de sa sagesse avec la leur. Ce qu'on juge bon, c'est le *ra'y* et je ne vois pas qu'il soit digne de confiance, car il produit des conclusions dont les règles du Coran attestent l'erreur. Si, par exemple, je mesure cette assertion à l'aide de la règle de concomitance, je dirai : si le meilleur était une obligation pour Dieu, il l'aurait fait; or on sait qu'il ne l'a pas fait; ceci prouve donc que ce n'est pas une obligation, car Dieu n'omet pas ce qui est obligatoire. Si on dit: J'admets que, si c'était une obligation, il l'aurait fait, mais je n'admets pas qu'il ne l'ait pas fait. Je répondrai: S'il avait fait ce qui est le meilleur, il les aurait créés dans le paradis et les y aurait laissés, car ceci est le meilleur pour eux; or on sait qu'il ne l'a pas fait; cela prouve donc qu'il n'a pas fait ce qui est le meilleur. Et c'est aussi une conclusion de la règle de concomitance. L'adversaire en sera alors réduit, ou bien à nier et à dire qu'il les a gardés dans le paradis et son mensonge sera manifeste, ou bien à dire: le meilleur pour eux, c'était de venir dans le monde, lieu d'épreuve, et d'être exposés au péché. [Et Dieu] dira à Adam, le jour où les choses cachées seront dévoilées: Adam! fais sortir ceux qui sont destinés au feu. || — Combien, dira-t-il? — De chaque mille, neuf cent quatre-vingt 102 dix-neuf, comme le rapporte la tradition authentique (2). Puis il prétendra que ceci est meilleur pour eux que s'il les avait créés dans le paradis et les y avait laissés, puisque dans ce cas, leur béatitude ne serait pas le fruit de leur effort et de leur mérite: la faveur sera grande à leurs yeux, or la faveur est lourde. Mais s'ils écoutent et obéissent, ce qu'ils recevront sera une récompense et un salaire qui ne comporte pas de faveur. Et moi j'épargne à tes oreilles d'écouter pareilles choses et à ma langue de les raconter et, à plus forte raison, d'y répondre.

Considère-les donc pour voir combien détestables sont les conclusions de l'opinion, puisque Dieu place au Paradis les enfants qui meurent, à un degré plus bas que celui des adultes obéissants. Et s'ils disent: Oh, notre Dieu! tu n'es pas avare de ce qui est le meilleur pour nous; or ce qui est le meilleur pour nous, c'est de nous faire atteindre à leur degré. Alors, au dire des *Mu'tazilites*, Dieu répondra: Comment vous ferais-je atteindre à leur degré, alors qu'eux grandirent en âge, se fatiguèrent et obéirent, tandis que vous, vous êtes morts enfants? A ce moment, ils diront: C'est toi qui nous as fait mourir et tu nous as privés par là d'un long séjour sur terre et des plus hauts degrés dans l'éternité. Le meilleur pour nous (3) eût été de nous faire atteindre à leur degré ou bien de ne pas nous faire mourir. Pourquoi donc nous as-tu fait mourir? Alors Dieu très-haut répondra, selon les *Mutabilités*: Je savais que si vous aviez atteint la majorité, vous auriez été infidèles et auriez mérité le feu à perpétuité; j'ai su alors que le meilleur pour vous était de mourir enfants. Sur ce, les adultes infidèles appelleront des abîmes || du feu en criant et disant: ne savais-tu pas que nous, une 103 fois majeurs, nous allions être infidèles! Pourquoi ne nous as-tu pas fait mourir dans notre enfance? Nous nous serions contentés de la centième partie du degré des enfants. A ce

(1) C'est une des grandes thèses *mu'tazilites* que Dieu, qui est juste, est tenu à faire toujours le meilleur: il ne peut désirer que le bien. Position combattue par l'orthodoxie car elle semble limiter la toute-

puissance divine.

(2) azâlî soulève le problème du petit nombre des élus contre la thèse *mu'tazilite*.

(3) Dans *M.*: «الأصلح لنا أن»

moment, il ne restera au *MuHazilite* plus rien à répondre à la place de Dieu et l'argumentation sera en faveur des infidèles contre Dieu, qu'il soit loué et bien au-dessus des paroles des impies! Certes, faire ce qui est le meilleur est un secret que l'on découvre en connaissant le secret de Dieu sur la destinée. Mais le *Mu'tazilite* ne réfléchit pas à partir de ce principe, et il ne s'enquiert pas de le connaître par le moyen du *Kalâm* : aussi a-t-il agi inconsidérément et les différentes opinions se sont soulevées contre lui. Voilà l'exemple du *ra'y* qui, à mes yeux, est faux.

[DE L'ANALOGIE]

L'exemple d'analogie consiste à établir un jugement au sujet de quelque chose, par analogie avec une autre. Ainsi cette assertion des partisans de la corporité: Dieu, très-haut et saint, a, d'après eux, un corps. — Pourquoi, demandons-nous? — Parce qu'il est, répondent-ils, agent et artisan, et il s'ensuit donc qu'il a un corps par analogie avec les artisans et agents. Voilà la fausse analogie. Et nous demandons : pourquoi avez-vous dit que l'agent est corps parce qu'il est agent? Cela, aucune règle du Coran, quelle qu'elle soit, ne peut servir à le dévoiler. Sa règle, c'est la grande règle d'équivalence. En forme on dira: Tout agent est corps; or le Créateur très-haut est agent; donc il est corps. Nous répondrons: nous admettons que le Créateur soit agent, mais nous n'admettons pas le premier principe, que
104 tout agent est corps. || D'où avez-vous appris cela? Après quoi, il ne leur restera plus qu'à s'attacher à l'induction et à la division indéterminée. Or aucune des deux ne comporte d'argument.

[L'INDUCTION]

L'induction consiste à dire: j'ai dénombré tous les agents: le tanneur, le poseur de ventouses, le cordonnier, le menuisier etc., et j'ai trouvé qu'ils sont tous (1) corps. De là j'ai su que tout agent est corps. On lui dira: as-tu dénombré tous les agents ou bien quelqu'agent y a-t-il échappé? S'il répond: je n'en ai dénombré qu'une partie, il ne s'ensuit donc pas nécessairement un jugement sur le tout. Et s'il répond: je les ai tous dénombrés, nous ne le lui concédons pas, car il ne connaît pas tous les agents. Comment? A-t-il dans cet ensemble dénombré l'artisan du ciel et de la terre? S'il n'a pas dénombré le tout, mais seulement la partie, le tout n'est pas requis. A supposer qu'il l'ait fait, Pa-t-il (2) trouvé corps? S'il répond oui, on lui dira: si tu trouves cela dans la prémisse de ton raisonnement analogique, comment en as-tu fait un principe dont tu te sers pour le prouver? Ainsi tu as fait de ton sentiment intérieur la preuve de ce que tu as trouvé (3). C'est une erreur.

Pareil dénombrement le fait ressembler à celui qui, passant en revue le cheval, les chameaux, l'éléphant, les insectes, les oiseaux et les voyant marcher à l'aide de pattes, déclare, alors qu'il n'a vu ni le serpent ni le ver, que «tout animal marche à l'aide de pattes». Il ressemble aussi à celui qui passe en revue les animaux, trouve qu'ils font tous mouvoir, dans la

(1) D *M.*: «فوجدتهم كلهم اجساماً» (3) Il s'agit d'une pétition de principe.

(2) *Ibid.*: «فقدوه»

mastication, la mandibule inférieure et déclare: «tout animal, dans la mastication || fait 105 mouvoir la mandibule inférieure», alors qu'il n'a pas vu le crocodile, lequel fait mouvoir la mandibule supérieure. Il se peut que mille personnes d'une même espèce soient soumises à une loi et qu'une seule sur les mille se comporte autrement. L'induction ne peut donc procurer la certitude sereine: c'est une fausse analogie.

[LA DIVISION INDÉTERMINÉE]

Il allègue la division indéterminée quand il dit: j'ai examiné les attributs des agents. Ces agents étaient corps parce qu'agents ou parce qu'existants, ou parce que ceci, ou parce que cela. Puis il écarte tous les corps (1) et dit: il s'ensuit qu'ils sont corps parce qu'ils sont agents. C'est la division indéterminée avec laquelle le diable mesure ses analogies et nous en avons signalé la fausseté.

— Je crois, dit-il, que si on a écarté toutes les autres divisions, celle qui est demandée s'impose. J'y vois une forte démonstration sur laquelle s'appuient la plupart des *Mutakallimin* dans leurs croyances. Ils disent par exemple au sujet de la question de la vision (2): le Créateur très-haut est visible parce que le monde est visible. C'est faux de dire qu'il est visible parce que blanc, car on peut voir le noir, et c'est faux qu'il soit visible parce que substance, car on peut voir l'accident, et c'est faux qu'il soit visible parce que accident (3), car on peut voir la substance. Si ces divisions sont écartées, il reste qu'il est visible parce qu'il est (4) existant. Je voudrais que tu me découvres d'une façon manifeste à n'en plus douter, par où pèche cette règle. — Je t'exposerai, à ce sujet, un exemple authentique déduit (5) d'une fausse analogie et || je t'en découvrirai l'erreur. En effet, je dis: notre affirmation que le 106 monde est créé est vraie, mais celle de celui qui dit: il est créé parce qu'il a une forme, par analogie avec la maison et les autres constructions qui ont des formes, est une affirmation fausse. Elle ne permet pas de savoir que le monde est créé, car on rétorquera: sa vraie règle est de dire: tout ce qui a une forme est créé; or le monde a une forme; il s'ensuit donc qu'il est créé. On admet ce dernier (6) principe. Mais que tout ce qui a une forme est créé, l'adversaire ne l'admet pas.

A ce moment l'autre se rabat sur l'induction et dit: j'ai dénombré tout ce qui a une forme, et j'ai trouvé qu'il est créé, comme la maison, le verre, la chemise et ceci et cela. Or tu sais, toi, que cela est faux (7). Il se peut alors qu'il revienne à l'examen et qu'il dise: la maison est créée, examinons-en les attributs à savoir qu'elle est corps, qu'elle subsiste par elle-même, qu'elle existe et qu'elle a une forme. On a là quatre attributs. Or il est faux d'expliquer que la maison est créée du fait qu'elle est corps, ou du fait qu'elle subsiste par elle-même ou qu'elle existe. Il est donc établi que sa raison d'être, c'est la forme qui est le quatrième [attribut]. On lui répondra que cela est faux de plusieurs points de vue, dont je mentionne quatre.

Le premier: si on te concède la fausseté des trois [autres explications], la cause que tu

(1) Sic, aussi dans *M*. Nous proposons: أقسام

(2) Dans *M*.: «في مسألة الرؤية الباري تعالى مرئي»

(3) Dans *M*.: «وباطل ان يُرى لكون عرطاً»

(4) *Ibid.*: «لكونه موجوداً»

(5) *Ibid.*: «مثلاً حكا استنتج من قياس باطل»

(6) *Ibid.*: «الأصل الآخر»

(7) Voir le paragraphe précédent, p. 84.

cherches n'en est pas établie. Il se **peut**, en effet, que le jugement se fonde sur une cause particulière, non générale, ni transitive, sur le fait, par exemple, que la maison soit une maison. Si on établit que la maison n'est pas créée, il se peut que le jugement soit fondé, dans un sens particulier, sur ce dont nous avons constaté l'existence (1), car on peut supposer
107 || un attribut particulier qui unisse tous les autres et ne soit pas transitif.

Le second: ce serait juste si l'examen (2) avait été exhaustif de façon qu'on ne puisse imaginer un cas qui fasse exception. Mais si l'examen n'est pas déterminé, s'il ne tourne pas autour de l'affirmation et de la négation, on peut imaginer un cas qui fasse exception. Or l'examen exhaustif et déterminé n'est pas chose facile. Souvent les *Mulakallimûn* et les *Fuqahâ'* ne s'en préoccupent pas. Ils disent, au contraire: s'il y a un autre cas, montre-le. Il se peut alors que l'autre dise: je ne suis pas obligé de le montrer; et là-dessus la discussion se prolongera. Il se peut encore que le logicien cherche à en donner la preuve et dise: s'il y avait un autre cas, nous l'aurions connu et toi aussi. Le fait que nous l'ignorions prouve la négation de tout autre cas, car le fait que nous ne voyons pas l'éléphant dans notre assemblée prouve sa négation. Mais ce pauvre homme ne réalisa pas du tout que nous n'avons jamais connu un éléphant présent si nous ne l'avons pas vu, mais qu'ensuite nous l'avons vu. Combien d'idées n'avons-nous pas présentes en nous, que nous étions tous impuissants à saisir, puis, après un certain temps, nous les avons saisies! Il se peut ainsi qu'il y ait un autre cas, hors de notre portée, dont nous ne nous rendons pas compte à présent, et dont, peut-être, nous ne nous rendrons pas compte de toute notre vie.

Le troisième: même si nous concédons la détermination [des cas], écarter les trois n'entraîne pas l'établissement du quatrième. Au contraire les combinaisons (3) qu'on fait à partir de quatre s'élèvent à plus de dix et vingt, puisqu'il est possible que la cause soit l'un des quatre attributs, ou deux d'entre eux ou trois. De plus ces deux ou trois ne sont pas dé-
108 terminés. Au contraire, on peut imaginer comme || cause le fait qu'elle [la maison] (4) soit existante, ou corps, ou existante et subsistante par elle-même, ou corps existant et subsistante par elle-même et existante (5), ou existante et maison, ou maison et ayant une forme, ou maison subsistante par elle-même, ou maison et corps, ou corps ayant une forme, ou bien corps et subsistante par elle-même, ou bien corps et existante, ou bien subsistante par elle-même et existante. Ce sont là quelques combinaisons à partir de deux, poursuis-les à partir de trois. Sache que les lois relèvent de l'existence de beaucoup de causes à la fois. En effet, un objet n'est pas visible parce que celui qui voit a un œil, puisqu'il n'est pas visible pendant la nuit, ni parce que ce qui est vu est éclairé (6) par le soleil, puisque l'aveugle ne voit pas, ni pour les deux à la fois, puisque le vent n'est pas visible, mais à cause de l'ensemble et aussi à cause de la coloration de ce qui est vu et pour d'autres raisons. Voilà la loi de l'existence. Quant à celle de la vision dans la vie future, c'est une autre question.

(1) Ce passage est obscur. La version de *M.* n'est pas plus claire: فان ثبت كون غير البيت ايجاب «معدى» ففعل المكبر...

(4) Cf. supra, p. 85.

(5) Ces deux dernières lignes sont omises dans

(2) Ou investigation.

(3) Dans *M.*: «التركيبات التي تحصل من اربع كره...»

(6) Dans *M.*: «ولا لاستارة الري»

Le quatrième : si on concède [l'examen] exhaustif et la limitation [des cas] à quatre et que nous laissons de côté les combinaisons, écarter trois n'entraîne pas du tout que la loi (1) dépende du quatrième, mais seulement qu'elle se limite au quatrième. Il se peut en effet que ce quatrième se divise en deux parties et que la loi dépende de l'une d'elles. Ne vois-tu pas que, si l'on divise d'abord et qu'on dise : [la maison est créée] ou parce qu'elle est corps, ou parce qu'elle existe, ou parce qu'elle subsiste par elle-même, ou parce qu'elle a une forme, par exemple, carrée, ou ronde; puis ensuite qu'on écarte les trois [premières] divisions, || la 109 loi ne dépend pas du tout de la forme. Mais il se peut qu'elle relève d'une forme déterminée.

[LES RAISONNEMENTS DES «MUTAKALLIMÎN»]

C'est parce qu'ils n'ont pas fait attention à de telles finesses que les *Mutakallimûn* s'agitèrent et que leurs luttes se multiplièrent. Ils se sont étroitement attachés à l'opinion et à l'analogie. Or cela ne peut pas procurer une certitude sereine, mais vaut seulement pour les syllogismes juridiques, conjecturaux, et pour incliner les cœurs des gens du commun vers ce qui est juste et vrai. Car leur esprit ne va pas jusqu'à faire des hypothèses profondes mais de faibles causes emportent leur adhésion.

Ne vois-tu pas l'homme du commun qui a une migraine et à qui un autre dit: emploie l'eau de rose, car moi, quand j'ai une migraine, je l'emploie et ça me fait du bien? C'est comme s'il disait: c'est une migraine, l'eau de rose lui fera du bien par analogie avec ma migraine. Alors le cœur du malade incline vers l'eau de rose. Il l'emploie et ne dit pas: prouve-moi d'abord que l'eau de rose vaut pour toute migraine, qu'elle provienne du froid, de la chaleur ou des relents de l'estomac, car il y a beaucoup d'espèces de migraine. Prouve que ma migraine est semblable à la tienne, mon tempérament au tien, que mon âge est le même que le tien ainsi que mon métier et mon état. Car le traitement varie en fonction de tout cela.

En effet ce n'est pas le fait des gens du commun de demander la preuve de toutes ces choses, car ils n'y prêtent pas attention ; ni aussi le fait des théologiens car, même s'ils y prêtent attention, à l'opposé des gens du commun, ils ne trouvent pas les moyens qui procurent || la 110 certitude sereine. Ces questions tiennent au naturel des gens qui l'ont apprises d'Ahmad: ce sont des gens qui se sont guidés sur la lumière de Dieu jusqu'à la clarté du Coran et qui en ont puisé la règle d'équité et la «Balance juste» : ils sont devenus des gens équitables envers Dieu.

[RENVOI DU «TA'LÎMITE»]

— Il dit alors : à travers tes paroles, m'apparaissent les indices et la première lueur de la vérité. Me permets-tu de te suivre à condition de m'enseigner quelque chose de ce que tu connais de juste?

— Loin de là, répondis-je, tu ne saurais être patient avec moi. Comment le serais-tu quand il s'agit d'apprendre autrement que par tradition ?

— Si Dieu le veut, dit-il, tu me trouveras patient et je ne te désobéirai en aucun point.

(1) C'est la raison profonde d'une chose, sa cause, laquelle la maison a commencé, sa cause, cause ou sa loi. Ici il s'agit de trouver la loi selon

— Crois-tu, lui répondis-je, que j'ai oublié que tu as fait tien le conseil de tes amis, de ta mère et de ceux qui relèvent du *taqlid* (1) ? Tu n'es pas fait pour être mon compagnon, ni moi le tien. Va donc loin de moi ! Cela nous sépare l'un de l'autre. Je suis trop occupé à me corriger moi-même pour te corriger et à m'instruire du Coran pour t'enseigner. Ne cherche plus désormais à me voir et que je ne te voie plus. Mon temps ne me permet pas plus que ça de rendre bon ce qui est mauvais, et de battre le fer froid. «Je vous ai donné des conseils mais vous n'aimez pas ceux qui conseillent» (2).

Gloire à Dieu, Seigneur des mondes !

Béni soit Mahomet, notre prophète et maître des apôtres.

[CONCLUSION]

111 Voilà donc, || mes frères, l'histoire que j'ai eue avec mon compagnon. Je vous l'ai racontée avec ses défauts apparents et cachés pour que vous en soyez saisis d'admiration et que vous profitiez de ces entretiens consignés par écrit en cherchant à pénétrer des sujets qui soient plus nobles que de corriger la doctrine *ta'limite*. Ce n'était pas mon but, mais à bon entendeur, salut!

Et je supplie les [amis] sincères d'accepter mes excuses au moment où ils liront ces entretiens, si j'ai marqué de la prédilection pour les complications et les analyses, si j'ai introduit dans les noms des modifications et des changements et si j'ai représenté les sens sous une forme imagée et figurative. Car au-dessous de tout cela se cache un dessein valable et secret qui sautera aux yeux des clairvoyants. Gardez-vous de modifier cet ordre et d'ôter à ces idées leurs revêtements. Je vous ai enseigné comment mesurer l'intelligible par référence au transmis, afin que ce qu'on en dira soit plus rapidement accepté (3). Gardez-vous de faire de l'intelligible le principe, et du transmis le conséquent et le suivant. Cela est odieux et détestable. Dieu vous a commandé de laisser de côté ce qui est odieux et «de discuter de la meilleure manière». Gardez-vous de transgresser cet ordre, car vous périrez et vous en ferez périr d'autres, vous vous égarerez et vous en ferez s'égarer d'autres.

Mais à quoi servira ma recommandation, puisque la vérité a été piétinée, que le mal (4) 112 a éclaté, que la turpitude s'est répandue, a envahi || les régions et est devenue, dans les villes, sujet de plaisanteries. Certaines gens ont considéré le Coran comme une parole absurde et ont pris les directives prophétiques pour des paroles en l'air. Tout cela provient de l'incapacité des ignorants et de ceux qui, dans la défense de la religion, revendiquent la place des savants. «Beaucoup s'égarer à cause de leurs passions sans savoir que ton Seigneur connaît bien ceux qui sont dans la bonne voie» (5).

(1) Mot à mot: ceux sur lesquels a battu la veine du *taqlid*.

(2) Coran, VII, 79.

(3) Dans *M.* «تذكرون اللّٰه فيهما اسماء الى اللّٰهول»

(4) *Ibid.* «انكسر الدر»

(5) Coran, VI, 119 et XVI, 125.

INDEX DES TERMES TECHNIQUES

N.B. — Les chiffres renvoient aux pages de l'édition de 1900, qui figurent dans la marge de la traduction.

A

Accident, 45 عرض
Admettre, 75 سلم
Affirmation, 49 اثبات
Agent, 38 فاعل
Ambigu (verset), 86 متضاه
Ami, 44 (1) ولي
Analogie, 15 قياس
 syllogisme juridique قياس فقهي
 syllogisme conjectural, 109 قياس ظني
Ancien, éternel, 58 قديم
Applications (de la loi sur les cas individuels), 88 (2) فروغ الدين
Argumentation, 77 معاجة
Argumenter, 18 حاج
Astrolabe, 27 اصطراب
Attribut, 32 (3) صفة

B

Balance juste, 20 (4) قسط مستقيم
Balance romaine, 21 قبان
Bure, 60 (5) دوزاة

C

Caftan, 60 (5) قباء
Caractère, 28 رقم
Cause
 — générale عامة
 — particulière قاصرة
 — transitive, 106 متعدية
Causé, effet, 44 معلول
Certain, 29 يائيني
Certitude, 88 يقين
 — nécessaire, absolue يقين ضروري
Cœur, 24 (6) قلب
Concision, 40 ايجاز

Conclusion nécessaire, 24 نتيجة ضرورية
Concomitance, 15 تلازم
Conditionnant, 55 لازم
Conditionné, 55 (7) ملودوم
Conjecture, 54 ظن
Connaissances
 — divines (métaphysiques), 82 الهيات
 — rationnelles, 58 نظريات
Contradiction, 15 تناقض
Contraste, 59 تضاد
Controverse, 86 اختلاف
Conversion, 73 عكس
Converti, 73 مكنوس
Corporéité, 44 جسمية
Crée, 58 (8) حادث
 a commencé, advenu.

D

Découler, 55 لزم من
Dédution, 77 استنتاج
Démonstration, 25 (9) برهان
Désaccord, 15 خلاف
Détermination, 37 اختصاص
Différent, 42 مبان
Dialectique (in genere) (10) جدل
Discussion, 17 جدال·مجادلة
Division, 57 قسمة
 — déterminée قسمة حاصرة
 — indéterminée قسمة منقصة
(Disjonction complète
 — incomplète)

E

Egal, 25 مسامر
Equivalence, 27 تعادل
Equivoque, 15 التباس
Essence, 55 طات

- (1) Cf. *supra*, page 55, note 1.
- (2) *Ibid.*, p. 76, n. 1.
- (3) *Ibid.*, p. 50, n. 1.
- (4) *Ibid.*, pp. 40-42.
- (5) *Ibid.*, p. 62, n. 2.

- (6) *Ibid.*, p. 46, n. 1.
- (7) *Ibid.*, p. 59, n. 4.
- (8) *Ibid.*, p. 61, n. 2.
- (9) *Ibid.*, p. 49, n. 2.
- (10) *Ibid.*, p. 44, n. 1.

Être, 58 موجود
 Être ancien, premier,
 éternel, 58 موجود قديم
 Existence, 38 وجود
 Expérience, 77 تجربة
 Expérimental, 24 تجريبي

F

Fin, délicat, 77 دقيق
 Finesses, 78 دقائق
 Fondements de la religion, 88 (1) اصول الدين
 Forme, 40 صورة
 Formel, 106. مصرر
 Froc, 60 مرقعة

I

Illimité, 58 ٧ ينحصر
 Impeccable, 15 (2) مصوم
 Induction juridique, 54 استقراء شرعي
 Instruction,
 enseignement, 15 (3) تعليم
 Intellect, raison, 22 (4) عقل
 Intelligible, 63 مقبول
 Intuition, 25 حدس

J

Jugement, loi, 49 حكم

L

Localisé, spatial, 44 متعزل

M

Mesurer, évaluer,
 peser avec la balance, 20 (5) وزن بميزان
 Minéral, 44 جاد
 Monde invisible, vie future ملكوت
 Monde visible, vie terrestre, 22 (6) نعتك

N

Nécessaire, 38 واجب
 Négation, 49 نفي
 Non-être, 38 عدم
 Norme, 14 (5) موازن

O

Opinion, 15 (7) رأي
 Opposition, 27 تعادل

P

Poids étalons, 25 (8) مقياس
 Poids sphérique, 29 (9) رمانة
 Possible, permis, 37 جائز
 Prémisses, 24 (10) مقدمة
 — générale, 24 مقدمة كلية
 Prescription, obligation 90 (11) فرض
 Prescription, limite, 65 (12) حد الشرع
 Principe, 31 (10) اصل
 Principe de déduction,
 définition, 36 (13) حد (المولات)
 Principes premiers, 77 أوّل أدبيات
 Proposition, 46 قضية دهرى

R

Raisonnement,
 activité rationnelle, 22 نظر
 Réciproque générale, 73 عكس عام
 — particulière عكس خاص
 Règles, 20 (5) موازين

S

Sagesse philosophique, 16 (14) حكمة
 Science, 24 علم
 Science positive, 84 (15) علم دطني
 Sciences juridiques, 84 علوم فقهية
 — naturelles, 84 علوم طبيعية
 — premières, 33 علوم أولية
 — théologiques, 84 علوم كلامية
 Semblable, 42 مثل
 Septième ciel, 95 (16) سبعة
 Sous-entendu, 40 مضمر
 Substant en soi, 54 قائم بنفسه
 Substance, 44 (17) جوهر
 Sujet, 32 موضوع

T

Tradition ininterrompue, 77 تواتر كامل
 Transmis, 111 متقول
 Trébuchet, 21 طيار

- (1) Cf. *supra*, p. 76, n. 1.
- (2) *Ibid.*, p. 44, n. 5.
- (3) *Ibid.*, pp. 8-9.
- (4) *Ibid.*, p. 21, n. 4.
- (5) *Ibid.*, pp. 40-42.
- (6) *Ibid.*, p. 64, n. 1.
- (7) *Ibid.*, pp. 9-10.
- (8) *Ibid.*, p. 46, n. 3.
- (9) *Ibid.*, p. 48, n. 4.

- (10) *Ibid.*, p. 49, n. 2.
- (H) *ibid.*, p. 77, n. 1.
- (12) *Ibid.*, p. 64, n. 7.
- (13) *Ibid.*, p. 51, n. 2.
- (14) *Ibid.*, p. 44, n. 1.
- (15) *Ibid.*, p. 73, n. 7.
- (16) *Ibid.*, p. 80, n. 3.
- (17) *Ibid.*, p. 32, n. 2.

CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DES ŒUVRES DE GAZÂLĪ

N. B. Cette chronologie, encore inédite, a été établie par le P. BOUYGES. Elle représente sa pensée vers 1925, au moment où il préparait les éditions du *Tahâfut* et du *Tahâfut al-Tahâfut*. Nous remercions le P. Fleisch d'avoir bien voulu nous la relever et nous la communiquer.

A. — LA VIE

- | | |
|---------------------------|---|
| 450/1058 | Naissance à Tûs. |
| vers 465/1072 | Fait ses études à Tus sous la direction de l'Imâm Ahmad ibn Muhammad al-Radaqânî. — Va étudier à Gurgân auprès de l'Imâm Abu Nasr al-Ismâ'ilî. |
| vers 470/1077 | Revenu à Tûs, il y passe au moins trois ans à étudier. Va à Naysâbûr et y fréquente l'enseignement de Abû-1-Ma'âîf al-Guwaynî, imârn al-Haramayn. |
| 478/1085 | A la mort de son maître, il se rend au camp de Nizâm al-Mulk, vizir du sultan salgûqî, MalikŠâh, et grand protecteur des savants. Nizâm al-Mulk accueillait les professeurs et les distribuait dans les diverses provinces où il avait fondé plusieurs grandes écoles. |
| 484/1091 | Gum. I. Il est envoyé à Bagdad par Nizâm al-Mulk qui le nomme professeur à la célèbre école Nizâmiyya — les deux professeurs al-Husayn ibn 'Alî at-Tabarî et Abu Muhammad 'Abd al-Wahhâb al-Fâmî aŠ-Sîrâzî étant destitués. |
| 484 à 488/
1091 à 1095 | Il compte parmi les personnages les plus en vue de Bagdad. On signale qu'il assista aux prédications que fit à la Nizâmiyya en 486 Gum. I/1093, Ardašîr bnu Mansûr abû-1-Husayn al-Wâ'iz al-'Abâdî, et qu'il figura en 487 Muh./1094 à la cérémonie officielle de prestation de serment au nouveau calife al-Mustazhir. |
| 488/1095 | Après une crise intellectuelle ou morale, qui a commencé en Ragab, il abandonne l'enseignement; et en Dû-1-Qa'da, quittant Bagdad dans l'intention de n'y plus revenir, fait semblant de partir pour le Pèlerinage et va en Syrie. |

N.B. Les raisons d'ordre politique semblent bien avoir été pour quelque chose dans le malaise de azâlî et son éloignement ainsi que l'insinue D. B. Macdonald. Plusieurs indices me feraient croire qu'al-Gazâlî n'aimait pas se trouver là où triomphait le parti de Barkiya-rûq, contrairement à son émule Ilkiyâ.

- 488-490/ 1095-1097 Demeure en Syrie près de deux ans, pratique les exercices du soufisme: à Damas, à Jérusalem, à Hébron et à la Mecque et Médine où il est en pèlerinage, et de nouveau à Damas.
- 490/1097 Contrairement à ses plans antérieurs, repart pour «sa patrie» où l'appelaient des affaires de famille. — Passe par Bagdad mais n'y reste que peu de temps. Il n'enseigne pas à l'école Nizâmiyya et on le rencontre au Ribât de Abî Sa'd en face de la Nizâmiyya. Passe par Hamadân.
- vers 493?/1099 Rentre à Tûs où il demeure longtemps donnant des leçons et vaquant aux pratiques du soufisme dans la mesure où le lui permettent les événements politiques, les soucis domestiques, les nécessités de la vie. (Je ne vois pas quand pourrait avoir lieu le prétendu séjour à Alexandrie dont parlent beaucoup de biographes).
- 499/1105 Dû-1-Qa'da. Sur les instances du vizir Fatyr al-Mulk, il va enseigner à la Nizâmiyya de Naysàbûr.
- 505 ?/1111 Abandonne de nouveau l'enseignement public et se retire à Tûs où il pratique le soufisme et donne des leçons et des directions spirituelles.
- 505/1111 Lundi 14 Gum. 11/18 Dec. 1111, meurt à Tûs, sa ville natale.

On pourrait diviser la vie d'al-Gazâlî en 5 parties:

- I — Avant la mort de l'Imâm al-Haramayn 450-478/1058-1085.
- II — Première période de vie publique chez Nizâm al-Mulk 478-484/1085-1091 et à la Nizâmiyya de Bagdad, 484-488/1091-1095.
- III — Période de retraite 488-499/1095-1105.
- IV — Seconde période d'enseignement 499-[503] / 1105-[1109].
- V — Dernières années [503]-505 / [1109]-1111.

B. — LES ŒUVRES

PREMIÈRE PÉRIODE

vers 470/1077 *Ta'liqât.*avant 478/1085 *Manhûl.*

PREMIÈRE ET DEUXIÈME PÉRIODES

de 47? à 487/ *Ma'âfiia' al-hilâf*108 ? à 1094 *Lubâb an-naçar**Tahsin al-ma'âhid**Kitâb al-mabâdi' wa-l-gâyât**Sifâ' al-'alil*

ouvrages de controverse

composés dans cet

ordre-ci mais

à des intervalles

indéterminés.

Entre 478/1085 *Al-Basit* ouvrages de droit,et 487/1094 *Al-Wasût* composés dans cet ordre-ci,*Al-Waglz*) à des intervalles indéterminés.*Hulâsat al-muhtasar.*

DEUXIÈME PÉRIODE

484/1091 *âyat al-gawr.*après 484/1091 *Bayân gâyat al-gawr.*vers 487/1094 *Maqâsid al-falâsifa.*11 Muh. 488/ *Tahâfut al-falâsifa (1).*

19 Janv. 1095

488/1095 *Mihakk an-nazar.**Mi'yâr al-'ilm.**Al-Mustaçhiri (2).**Kitâb huggat al-haqq.*

DEUXIÈME ET TROISIÈME PÉRIODES

vers 489/1095 *Al-Iqtisâd fi-l-itiqâd.*

TROISIÈME PÉRIODE

*QawâHd al-'aqâ'id.**Risâlat al-qudsiyya.*vers 490-495/ *Tout l'Ihyâ' 'ulûm ad-dîn.*

1096-1101

(1) D'après F. JABRE, dans l'article déjà cité, p. 83, le *Tahâfut* aurait été terminé le 2 Muh. 488 / 12 Janv. 1095.

(2) D'après le même article, le *Mustaçhiri*

aurait été terminé vers la fin 487/1094-95.

Ces 4 derniers ouvrages auraient été écrits dans l'ordre suivant: *Mustaçhiri*, *Tahâfut*, *Mi'yâr*, *Mihakk*; cf. MONTGOMERY WATT, JRAS 1952, pp. 43-44.

vers	495/1101	<i>Al-Maqsid</i>	ordre
		<i>Bidâyat</i>	indéterminé
vers	495-498/ 1101-1104	<i>awâhir al-qur'ân</i>	après le Maqsid
		<i>Kitâb d-'arbaHn</i>	et le Bidâyat
	?	Le grand <i>Kimiya' as-sa'âda</i>	(après le <i>Ihyâ'</i> et le <i>Gawâhir</i>).
	?	<i>Ad-Durra al-fâhirat</i> .	
entre	488 et 497/ 1095 et 1103	<i>Miṣṣal al-hilâf</i>	à placer dans cet ordre-ci
		<i>Ad-Darg al-marqûm</i>	entre le Musta [?] hirî et le Qistâs.
vers	497/1103	<i>Al-QJstâs al-mustaqim</i> (1)	ordre
		<i>Faysal at-tafriqa</i>	(assuré
après	498/1104	<i>At-Tibr al-maskûb</i> .	

TROISIÈME ET QUATRIÈME PÉRIODE

? *Imlâ'* : après rihyâ.
Risâlat al-waṣṣ wal-itiqâd.
Ayyuha l-walad : après l'*Ihyâ'*, plutôt dans la dernière période.

QUATRIÈME PÉRIODE

pas avant 500/1106 *Al-Munqid*.
6 Muh 503/1109 *Al-Mustasfâ* (1).

CINQUIÈME PÉRIODE

vers 503-505/ *Miskât al-anwâr*.
1109-1111
vers 504-505/ *Ilgâm al-'awâmm*.
1110-1111
vers 504-505/ *Minhâg al-'âbidin*.
1110-1111

(1) BROCKELMANN, S.I., p. 749, précise que ce dialogue a été composé après le *Mustafî* mais avant le *Munqid*.
Hüḡḡat al-fraqq, le *Miṣṣal al-hilâf*, le *Darg al-marqûm* et le *Qistâs* ont été écrits dans leur ordre d'énumération et que, sauf les deux premiers, ils ont dû l'être

En se basant sur le texte du *Munqid*, à propos après 490/1096-97.
de la *Bâfiniyya*, Jabre conclut que le *Mustaḥirî*, le

BIBLIOGRAPHIE

/ . — *Les Textes de Gazah.*

Ġawāhir al-Qur'dn

Ihyā' 'ulūm ad-dīn

Ilgām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām

Iqtisād fi-l-iṭqād (Al-)

Kimiyā' as-sa'āda.

Madnūm as-sagīr (Al-)

Mihakk an-nazar

MiSkāt al-anwār

Mi'yār al-'ilm

Mizān al-'amal

Munqid min ad-dalāl (Al-)

Mustasfa min 'ulūm al-usūl (Al-)

Mustazhiri (Al-)

Qistās al-mustaqīm (Al-)

Risālat al-laduniyyat (Ar-)

Tahāfut al-falāsifa

AL-KURDĪ, Le Caire, 1329.

Le Caire.

Le Caire, 1309.

AL-GAMĀLĪ, Le Caire, 1327.

QABBĀNĪ et NA'SĀNĪ, Le Caire.

AL-KURDĪ, in *Al-Ġawāhir al-iawālī*, Le Caire, 1353/1934.

AL-KURDĪ, Le Caire, 1346/1927.

AL-KURDĪ, Le Caire, 1342.

'ABDUL-HAMĪD MAIJMUD, Librairie Anglo-Egyptienne,
Le Caire, 1952.

AL-KURDĪ, Le Caire, 1322.

GOLDZİHER, in *Streitschrift*, Leiden, 1916.

QABBĀNĪ, Le Caire, 1318/1900.

AL-KURDĪ, in *Al-Gawāhir...*

BOUYOES, Beyrouth, 1927.

II. — *Études sur Gazdli.*

'AZQOL K.

BOUYGES M.

CARRA DE VAUX

JABRE F.

GOLDZİHER I.

MACDONALD

MONTGOMERY WATT W.

OBERMANN J.

WENSINCK A.J.

WENSINCK A.J.

Al-'aqlī-I-Islām, Beyrouth, Sader, 1946.

Sur dix publications relatives à Algazel, in *Mélanges U.S.J.*, t. VIII,
fasc. 8, Beyrouth 1922.

Gazali, Alcan, Paris, 1902.

*La biographie et l'œuvre de Ghazālī reconsidérées à la lumière des Tabaqat
de Sobkī*. In *MIDEO*, Le Caire, Al-Maaref, 1954.

Streitschrift des Gazali gegen die batiniyya Sekte, Leiden, 1916.

Ghazālī, in *E.I.*

The Faith and Practice of al-Ghazālī, Allen and Unwin, London,
1953.

Der philosophische und religiöse Subjektivismus Gazdis, Wien, 1921.

La pensée de Ghazālī, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1940.

On the relation between Ghazālī's Cosmology and his mysticism, in
Mededeelingen der Koninklijke Akademie, Amsterdam, 1933.

///. — *Ouvrages Généraux.*

ARISTOTE

ABD-EL-JALİL J.-M.

DE BOER

DIEHL C. et MARÇAJS G.

Les premiers analytiques,

Les seconds analytiques, édition TRICOT, Vrin, Paris, 1936.

Brève histoire de la littérature arabe, G. P. Maisonneuve, Paris, 1943.

The history of philosophy in Islam, London, 1903.

Le monde oriental de 395 à 1081, P. U.F., Paris, 1936.

GARDET L.
 GARDET L. et ANAWATI M.
 GOLDZIHHER I.
 LE BLOND J. M.
 LEWIS B.
 MASSIGNON L.
 QUADRI G.
 THOMAS D'AQUIN
 TRICOT

La raison en Islam, in R.T. 1937-38,
Introduction à la théologie musulmane, Vrin, Paris, 1948.
Le dogme et la loi de l'Islam, trad. Arin, Geuthner, Paris, 1920.
Logique et Méthode chez Aristote, Vrin, Paris, 1939.
The Origins of Ismâ'ilism, Heffer, Cambridge, 1940.
La passion d'al-fallâj, Geuthner, Paris, 1922.
La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Payot, Paris, 1947.
De Veritate.
Traité de logique formelle, Vrin, Paris, 1930.

IV. — Instruments de Travail.

BLACHERE R.
 BOUSQUET G.-H.
 BROCKELMANN G.
 FLUOEL G.
 GOICHON A. - M.

Le Coran, G. P. Maisonneuve, Paris, 1947-1951.
Ihyâ' 'ouloûm ed-dîn, Analyse et index. Max Besson, Paris, 1955.
Geschichte der arabischen Litteratur, Brill, Leiden, 1943.
Concordantiae Corani arabicae, Lipsiae, 1842.
Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, Desclée de Brouwer, 1938.
Théologie des Islam, verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen, Leipzig, 1912.

HORTEN M.

L'Encyclopédie de l'Islam.

Les dictionnaires de FREYTAO, KAZIMIRSKI et DOZY.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

ÉTUDE PRÉLIMINAIRE

I. — LE CONTEXTE DU *Qistâs*

I. La vie politique	7
II Ismaélites et <i>ta'limites</i>	8
III. L'opinion et l'analogie	9

II. — DESCRIPTION ET ANALYSE

I. Manuscrits et éditions	10
II La forme	11
III. Le fond	12

III. — LA CONNAISSANCE DE LA VÉRITÉ

A/ La théorie de la connaissance

I. Les degrés d'assentiments	16
II Forme et prémisses du syllogisme	18
III. Part du sujet dans l'acquisition des principes	20

B/ La preuve de l'existence de Dieu

I. Les données du <i>Qistâs</i>	23
II L' <i>lqtisâd</i> et l'explication par le devenir.	24
III. Le présumé de la preuve	26

IV. — ĠAZÂLÎ ET LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

A/ Incohérences et essais d'explication

I. Le <i>Tahâfut</i>	28
II Le <i>Munqid</i>	29
III. Insuffisance rationnelle	31

B/ Position pratique de Gazâlî

I. Le polémiste	34
II. Le <i>mutakallim</i>	34
III. Le défenseur de la foi populaire	35

LA TRADUCTION

AVANT-PROPOS

I. La langue du <i>Qjstâs</i>	39
II. Quelques remarques	40
III. Étude du terme <i>wazana</i>	40

TRADUCTION

Introduction	43
Chapitre premier. — DE LA GRANDE RÈGLE D'ÉQUIVALENCE	47
Chapitre deuxième. — DE LA RÈGLE MOYENNE D'ÉQUIVALENCE	53
Chapitre troisième. — DE LA PETITE RÈGLE D'ÉQUIVALENCE	56
Chapitre quatrième. — DE LA RÈGLE DE CONCOMITANCE	58
Chapitre cinquième. — DE LA RÈGLE D'OPPOSITION	60
Chapitre sixième. — DES RÈGLES DU DIABLE ET DE LA MANIÈRE DONT S'EN SERVENT LES <i>Ta'limites</i>	65
Chapitre septième. — COMMENT MAHOMET ET LES DOCTEURS DE SA COMMUNAUTÉ DISPENSENT D'UN AUTRE IMAM INFAILLIBLE. OÙ L'ON FAIT CONNAÎTRE LA SINCÉRITÉ DE MAHOMET PAR UNE VOIE PLUS ÉVIDENTE ET PLUS SÛRE QUE LA CONSIDÉRATION DES MIRACLES A SAVOIR CELLE DES SAVANTS	70
Chapitre huitième. — COMMENT DÉLIVRER LES GENS DU CHAOS DES CONTROVERSES .	74
Chapitre neuvième. — DES FORMES DE L'OPINION ET DE L'ANALOGIE OÙ L'ON DÉMASQUE LEUR FAUSSETÉ	82
Conclusion	88
INDEX DES TERMES TECHNIQUES	89
CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DES ŒUVRES DE GAZÂLÎ	91
BIBLIOGRAPHIE	95
TABLE DES MATIÈRES	97

FRAGMENTS D'AL-SULI SUR L'HISTOIRE DES VIZIRS 'ABBÂSIDES

PAR

DOMINIQUE SOURDEL

Le « Livre des Vizirs » d'Abû Bakr Muhammad b. Yahyâ al-Sûlî (1), qui s'étendait au moins jusqu'à la fin du vizirat d'al-Qâsim b. 'Ubayd Allah (291/903) et qui couvrirait peut-être aussi la période du califat d'al-Muqtadir (2), ne nous est pas conservé. Seuls quelques fragments nous en sont connus, qui ne mériteraient guère l'attention si l'on ne pouvait y ajouter divers récits, concernant ces dignitaires 'abbâsides, que les auteurs postérieurs attribuent à al-Sûlî sans en préciser l'origine. Qu'ils proviennent en effet d'un ouvrage comme le *Kitâb al-Awrâq*, en partie perdu mais dont les parties conservées nous fournissent parfois des informations sur les ministres et secrétaires (ainsi sur Ahmad b. Yûsuf et sa famille), ou qu'ils correspondent à de simples témoignages oraux de l'auteur (3), ces récits, dont on ne saurait d'ailleurs dresser une liste exhaustive tant le nom d'al-Sûlî est fréquemment cité comme « autorité » par les chroniqueurs et auteurs d'*adab*, constituent des documents historiques susceptibles de nous faire entrevoir, à propos de certains épisodes, la manière dont al-Sûlî concevait l'histoire des vizirs.

C'est pourquoi nous avons réuni ici l'ensemble de ces fragments ou anecdotes que nous présentons classés par ordre chronologique (4). Des textes extraits d'ouvrages édités, comme le *Farag ba'd al-lidda* d'al-Tanûhî ou l'*YÿrSâd al-arîb* de Yâqût, on se contentera de rap-

(1) Sur cet auteur, mort en 335/946, voir C. BROCKELMANN, *GAL*², I, 149-50; S, I, 218-19; M. CANARD, *Akhbâr ar-Râdî billâh*, I, Alger, 1946, *Introduction*, et, sur le « Livre des Vizirs », p. 37 n. 40 et p. 38.

(2) Au dire de Hilâl al-Sâhî (*Kitâb al-Wuzarâ* éd. Amdroz, 2), le « Livre des Vizirs » d'al-Sûlî ne s'étendait que jusqu'à cette date, tout comme l'ouvrage d'al-Gabsiyyârî, et c'est pour combler la lacune concernant la période suivante que Hilâl entreprit d'écrire son propre « Livre des Vizirs ». Toutefois 'Arîb (*Tabari continuatus*, éd. de Goeje, 37) rapporte un récit d'al-Sûlî, sur la fortune amassée par Ibn

al-Furât durant son premier vizirat (296-299 H.), où le narrateur déclare qu'il a traité, dans son Livre des Vizirs, des qualités et de la puissance de ce fameux vizir.

(3) Tel le récit reproduit par 'ARÎB, 37.

(4) Sur la période du califat d'al-Muqtadir on ne possède pas de fragments extraits du « Livre des Vizirs » lui-même, mais seulement des récits assignés à l'autorité d'al-Sûlî et reproduits en particulier par 'Arîb. Il ne nous a pas paru utile de dresser la liste de ces récits, d'intérêt secondaire pour un règne abondamment décrit par les chroniqueurs.

peler le contenu ; en revanche, les quelques textes inédits provenant, soit de mss. du *Farag*, soit de *l'tâb al-Kuttâb* d'Ibn al-Abbâr, seront reproduits intégralement (1).

CALIFAT D'AL-SAFFÂH

No 1 *

Après l'entrée des troupes 'abbâsides à al-Kûfa, le «wazîr» ABU SALAMA écrit aux descendants 'alides pour leur offrir l'imamat, mais la retraite d'Abû l-'Abbâs al-Saffâh est découverte par Ibn Qahfaba et Muhammad b. Sûl qui proclament le nouveau calife.

Récit important sur l'attitude d'Abû Salama, qui corrobore la version donnée de ces événements par al-Ya'qûbî (2).

TANŪHĪ, *Farag* (3), II, pp. 133-134; l'origine du récit est garantie par le ms. Paris, ar. 3484, fol. 223 a, qui le fait précéder de l'introduction suivante:

وقد ذكر هذا الخبر على غير هذه السياقة فحدثنا أبو بكر محمد الصولي قراءة عليه وأنا حاضر بالبصرة في سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة في كتاب الوزراء قال :
حدثنا محمد بن زكرياء العلاني قال حدثنا يعقوب بن جعفر قال الصولي وحدثنا محمد بن سعيد بن عبد الله بن الأصم قال محمد بن عصمة عن أبيه عن أبي الخطاب قال :
قدم أبو العباس السفاح وأهله ...

No 2

HĀLID B. BARMAK succède au «vizirat» à Abû Salama.

Information couramment reproduite par les auteurs postérieurs, mais ne correspondant pas aux récits d'al-Ghāṣṣiyārī (4).

IBN AL-ṬIQTQAĀ, *Fahri* (5), p. 210 (وَأَمَّا الصولي فقال).

CALIFAT D'AL-MANSCR

No 3

Résumé de la carrière de HĀLID B. BARMAK sous al-Mansûr et al-Mahdî.

IBN AL-ABBÂR, *l'tâb al-Kuttâb* (6), fol. 16 b-17 a :

(1) Les fragments attribués explicitement au «Livre des Vizirs» sont précédés d'un astérisque. Certains avaient été déjà indiqués par A. WIENER, dans *Der Islam*, IV, 1913, pp. 403-04, ainsi que par M. CANARD, *Akhbâr ar-Râdî billâh*, I, p. 37 n. 40.

Sur les vizirs et secrétaires figurant dans ces récits, je ne puis que renvoyer à mon ouvrage en préparation sur le *Vizirat 'abbâside*.

(2) YA'QUBÎ, *Historiae*, éd. Houtsma, II, p. 418.

(3) TANŪHĪ, *K. al-Farag ba'd al-Sidda*, éd.

Caire, 1938.

(4) GHĀṢṢIYĀRĪ, *K. al-Wuzarâ'*, éd. Caire, 1938, p. 89.

(5) IBN AL-ṬIQTQAĀ, *K. al-Fabri*, éd. Derenbourg, Paris, 1895.

(6) IBN AL-ABBÂR, *l'tâb al-Kuttâb*, ms. British Muséum, Or. 6641. Cf. D. SOURDEL, *Nouvelles recherches...*, dans *Mélanges L. Massignon*, III, Damas, 1957, p. 272 n. 3.

قال الصولي :

توفي أبو العباس وخالد وزيره وتمادى على ذلك صدرأ من خلافة المنصور ثم استوزر أبو أيوب المورياني وبقي خالد والياً لديوان الخراج فقط ويقال إنه أول من وليه ثم ولي حرب فارس وخراجها وتصرّفت به الولايات إلى أن توفي المنصور وخالد على الموصل ونواحيها فأقره المهدي عليها وزاده ثم ولاه فارس وأعمالها فأخرج خالد يحمي ابنه إليها وسعى به إلى المهدي فطالبه بمال عظيم رفع إليه فباع أكثر ما يملك فيه ثم بلغته حقيقة أمره فأسقط عنه البقية وأخصمه مع الرشيد إلى الغزو فانصرف عليلأ فوجه المهدي إليه ابنه الهادي يعود .

N° 4

Générosité d'ABŪ AYYŪB envers Ibn Šabrama (1).

TANŪHĪ, *Farag*, ms. Paris, ar. 3483, fol. 132 a :

قرئ على أبي بكر الصولي وأنا حاضر أسمع في المسجد الجامع بالبصرة حدثني العلائي قال حدثنا عمر بن شبة قال حدثنا علي بن يريم وكان قد جاوز المائة قال سمعت ابن شبة يحدث قال :
زوّجت ابني على ألفي درهم وما هي عندي فطلبت بها فصرت إلى أبي أيوب المورياني فقلت له : «إني قد اخترتك لحاجتي» وعرفتني خبري فأمر لي بألفي درهم فشكرته وقت فقال : «اجلس ألا تريد خادماً؟» قلت : «إن رزق الله تم» . قال : «وهذه ألف درهم لخادلك ، ألا تريد نفعة ؟ ألا تريد كذا؟» فما زال يردّد ويعطيني حتى قمت على خسين ألف درهم .

CALIFAT D'AL-MAHDI

No 5

Origines de YA'QŪB B. DĀWŪD.

IBN AL-TIQTĀQĀ, *Fahri*, p. 250 (قال الصولي) .

N° 6

Al-Mahdī accuse Ishāq b. al-Faḍl al-Hāsimī et l'ancien vizir YA'QŪB B. DĀWŪD, emprisonné, d'avoir comploté contre la dynastie.

Récit important où le vizir destitué fait allusion à sa qualité de « frère en Dieu » du calife et aux conséquences qu'elle implique.

TANŪHĪ, *Farag*, ms. Paris, ar. 3483, fol. 182 b- 183 a, et 3484, fol. 161a-b:

قال الصولي :

ولما أوقع المهدي يعقوب بن داود أحضر إسحاق بن الفضل بن عبد الرحمان الربيعي الهاشمي فقال له : «أزعم أنكم الكبراء من ولد عبد المطلب لأن الحارث أباكم أكبر ولده ولذلك صرت أحق بالخلافة مني؟» فقال إسحاق بن الفضل : «علي من قال هذا أو نواه لعنه الله وإذا صبح علي هذا فاقتلني» . فقال : «يعقوب بن داود قال

(1) Sans doute à identifier avec le cadi d'al-Saffāh (cf. D. SOURDEL, dans *Arabica*, I, 1954, p. 310 et n. 9) mentionné dès l'époque umayyade par al-Ṭabarī (index).

لي هذا عنك. قال إسحاق : فقلتُ بنفسِي يعقوب قد قُتل ولم أشكُ في ذلك فقد أمنتُ من أن يتهمني. فقلت : يا أمير المؤمنين إن واجهني يعقوب بهذا فقد اعترفت به. فأحضر يعقوب مقيداً فقال له : « ما أخبرتني عن إسحاق بكذا وكذا ؟ » قال إسحاق : فأحسست والله بالموت إلى أن قال يعقوب : « والله ما قلتُ هذا قط ». قال : « بلى والله . » قال : « لا والله . » فاعتاظ المهديّ فقال له يعقوب : « إن ذكرتكَ القول في هذا أنزِل النعمة عني ؟ » قال : « نعم . » قال : « أتذكر يوم شاورتني في أمر مصر فأشرتُ عليك بإسحاق فقلتُ ذاك زعم أنه أولى بالخلافة مني ؟ وقد كان مبارك التركي حاضراً فسله . » فذكر المهديّ ذلك ثم أقبل المهديّ يوتخ يعقوب على أفعاله ويعقوب يقوم بالحجة إلى أن قال له يعقوب : « يا أمير المؤمنين أتذكر حيث أعطيتني عهد الله وميثاقه وذمة رسوله وذمة آبائك أنك لا تحبسني ولا تضربني ولا تقتلني أبداً ولو قتلت موسى وهارون ؟ » قال : فوثب المهديّ من مجلسه ورده يعقوب إلى محبسه وخرجتُ أنا .

N° 7 *

Le secrétaire YAZID AL-AHWAL sauve Yahyā le Barmakide de la détresse, en le faisant participer aux bénéfices d'une vente de récolte.

La même anecdote est racontée plus longuement par al-Ġaḥṣiyārī (1).

TANŪHĪ, *Farağ*, ms. Paris, ar. 3483, fol. 148 b :

وهذه الحكاية على وجه آخر . قرى على أبي بكر الصولي بالبصرة سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة بإسناد وأنا حاضر في كتابه كتاب الوزراء :

حدثكم عون بن محمد الكندي بإسناد عن إبراهيم بن الحسن بن سهل قال سمعتُ أهلي يحدثون أن يحيى بن خالد البرمكي قال :

نالتني جلفة (2) في أيام المهديّ فجيئتُ إلى يزيد الأحول وكان يكتب لأبي عبيد الله فأبنته حالي فما أجابني ولا أقبل عليّ فتأخرتُ نادماً ثم جاءني رسوله من الغد فصرّتُ إليه فقال لي : « إنك شكوت لي شكوى ولم يكن جوابها الكلام والتوابع وقد بعثتُ جماعة من التجار من غلات السواد ثلاثين ألف كرا وأشرتُ لك ربيع الربح فخذ كتابي إليهم فإن أجبتُ أن تصبر إلى أن تبتاع الغلة لوفتوا بربحك وإن ناظرتُ وخرجتُ من حصنتك ربح عاجل فأقل ما يبذلونه لك ثلاثين ألف دينار . »

فدعوتُ له ولقيتُ القوم فقالوا لي : « أنت رجل سلطان لا ينال لك ما تفعله من الصبر على الغلة وانتظار الأسعار فهل لك أن تخرج منها ربح ثلاثين ألف دينار معجلة ؟ » فقلتُ : « نعم . » فقبضتُها في يوم واحد .

CALIFAT D'AL-RAŠID

N° 8

AL-FADL B. AL-RABĪ' est nommé vizir après la disgrâce des Barmakides.

Information à rapprocher des récits détaillés d'al-Ġaḥṣiyārī (3).

(1) *K. al-Wuzarā'*, pp. 184-186.

gent », « difficulté financière ».

(2) Ce mot semble signifier ici « perte d'ar-

(3) *K. al-Wuzarā'*, pp. 266 ss.

IBN AL-ABBÂR, *Itâb al-Kuttâb*, fol. 35 b :

قال الصولي :

لما قبض الرشيد على البرامكة استوزر الفضل وكان على حجابته وبني عليها فرجما استخلف من ينوب فيها عنه.

CALIFAT D'AL-MA'MUN

No 9 *

Réflexion d'AL-FAÇL B. SAHL sur les bienfaits de la maladie et de l'épreuve.

TANÛHÎ, *Farag*, I, p. 35, lig. 11-17 (وقرى على أبي بكر الصولي وأنا أسمع في كتابه كتاب الوزراء).

N° 10

Perspicacité d'Ibrahim b. al-'Abbâs al-Sûlî, oncle de l'auteur, qui refuse de se rendre auprès d'ai-Ma'mûn après que celui-ci eut appris qu'il avait secrètement averti AL-FADL B. SAHL des intentions hostiles du calife à son égard.

Ce récit, qui attribue formellement à al-Ma'mûn la responsabilité du meurtre d'al-Façîl b. Sahl, est également reproduit, sur la même autorité, par le *Kitâb al-Agâni* (1).

TANÛHÎ, *Farag*, ms. Paris, ar. 3483, fol. 240a, et 3484, fol. 202a.

(أخبرني أبو بكر محمد بن يحيى الصولي فيما أجاز لي روايته عنه بعد ما سمعته من حديثه منه)

N° 11 *

AHMAD B. ABÎ HÂLID avertit son ami 'Amr b. Mas'ada du mécontentement d'al-Ma'mûn et se justifie ensuite devant le calife de son indiscrétion.

Anecdote connue (2).

TANÛHÎ, *Farag*, I, pp. 57-58 (قرى على أبي بكر الصولي بالبصرة وأنا أسمع في كتابه كتاب الوزراء).

N° 12 *

AHMAD B. ABÎ HÂLID est chargé, en compagnie de Muhammad b. Yazdâd, de contrôler les comptes de 'Amr b. Mas'ada et réussit à apaiser la colère d'al-Ma'mûn indisposé par l'attitude de 'Amr à qui il avait remis son amende.

TANÛHÎ, *Farag*, I, pp. 74-75 (وقرى على أبي بكر الصولي في كتابه كتاب الوزراء).

N° 13

AHMAD B. ABÎ HÂLID, chargé de contrôler Dinar b. 'Abd Allah, ancien préfet du Gabal, se laisse corrompre par lui.

Anecdote déjà connue par Ibn Tayfûr (3).

IBN AL-ABBÂR, *Itâb al-Kuttâb*, fol. 42 b - 43 a (قال الصولي).

(1) IX, 31.

(3) IBN TAYFUR, K. *Bagdâd*, éd. Caire, pp.

(2) Voir D. SOURDEL, *Nouvelles recherches...*, 122-23.

N° 14

Anecdote concernant le caractère d'AHMAD B. ABĪ HĀLID.

IBN AL-ABBĀR, *I'tāb al-Kuttāb*, fol. 44 b - 45 a :

قال الصولي :

ركب أحد بن أبي خالد يوماً إلى المأمون فكثر عليه الناس فنهزم فقال له رجل : « عمري أشكر الله فقد أعطاك ما لم يعط نبيه . » قال : « وما هو ؟ » قال : « إن الله يقول ﴿ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ (1) وما أنت فظٌ غليظ ونحن نتكاثر عليك . » فقال له : « حاجتك ؟ » قال : « وترتبي في دار المأمون . » قال : « قد فعلت . » قال : « وتقضي ديني وهو ثلاثون ألف درهم . » قال : « قد فعلت . » ثم إنه اعتل من فساد مزاج فتخلف عن المأمون إلى أن مات فحضر جنازته وصلى عليه ووقف على قبره فلما دلت في فيه قال : « رحلك الله فلا يت » كما قال الشاعر :

أخو الجحد إن جدَّ الرجال وسَمَّروا ،
ونو باطل إن شئت أهلك باطله .

N° 15

Texte de la lettre rédigée par AHMAD B. YÜSUF sur l'ordre de Tāhir pour annoncer la mort d'al-Amīn.

YĀQŪT, *Irsād* (2), II, p. 163 lig. 5 — p. 164 lig. 2, et IBN AL-ABBĀR, *I'tāb al-Kuttāb*, fol. 45 b (« حدَّث الصولي »).

N° 16

L'organisation du gouvernement et le rôle d'AHMAD B. YÜSUF après la mort d'Ahmad b. Abī Hālid.

Témoignage important sur la répartition des tâches entre les secrétaires d'al-Ma'mūn.

YĀQŪT, *Irsād*, II, p. 161 lig. 5-14 (« قال الصولي »).

N° 17

Importance de la fortune laissée par le secrétaire 'AMR B. MAS'ADA.

YĀQŪT, *Irsād*, VI, p. 88 (« حدَّث الصولي قال »).

N° 18

Lettre rédigée par MUHAMMAD B. YAZDĀD au sujet de la zakāt.

IBN AL-ABBĀR, *I'tāb al-Kuttāb*, fol. 76 b - 77 a :

حكى الصولي قال :

جلس المأمون للمظالم ومحمد بن يزداد بين يديه فأحب بعض من عنده أن يفض منه فقال : « يا أمير المؤمنين لو أمرت محمداً أن يكتب كتاباً في أمر الزكاة يقرأ على الناس . » فكتب من غير فكرة :
وأما بعد فإن الله جعل عمود الدين إقامة الصلاة وإتيان الزكاة وصوم شهر رمضان فمن رسول الله صلّتم

(1) *Coran*, III, 159.

(2) YĀQŪT, *Irsād al-arḥ ilā l-ma'rifat al-adib*,

éd. D. S. Margolionih, Leyde, 1907-1931,

أنه لا شيء في القفصة حتى تبلغ مائتي درهم فحينئذ يكون فيها خمسة دراهم وما زاد فبحساب ذلك وأن لا شيء في الذهب حتى تبلغ عشرين ديناراً ففيه نصف دينار ثم إذا بلغ الأربعين ففيه دينار ثم ما زاد فبحسابه ولا زكاة على أحد في ماله حتى يحول الحول عليه فإن ملك بعضه في وقت وكل ما ذكرناه في وقت كان ابتداء الحول من يوم كمل فيه ما حدّ يبيّن الله لكم إن تفضلوا والله بكل شيء عليم .
 وكتب ذلك بأحسن خط فقال المأمون : « يا محمد إنا إن شركناك في اللفظ فقد فارقتك في الخط » . فقال :
 « يا أمير المؤمنين إنك أقرب الناس برسول الله صلّتم والمقلّد لأمره فمن هناك جاءت المشابهة » .

CALIFAT D'AL-MU'TAŠIM

N° 19

Traitement infligé à AL-FADL b. MARWĀN après sa disgrâce.

IBN ḤALLIKĀN (1), III, p. 214 (وقال الصوليّ) .

N° 20

Les débuts du secrétaire al-Ḥasan b. Wahb, distingué par le futur vizir IBN AL-ZAYYĀT.

YĀQŪT, *Iršād*, III, p. 223 lig. 7-15 (قال الصوليّ) .

CALIFAT D'AL-WĀTIQ

N° 21

Ibrāhīm b. al-'Abbās al-Sūlī (oncle de l'auteur) se défend contre les menées du vizir IBN AL-ZAYYĀT.

IBN AL-'ABBĀR, *I'tāb al-Kutāb*, fol. 68 a :

قال الصوليّ :

لم يزل محمد بن عبد الملك بالوائق إلى أن وجه أحمد بن سيف للنظر في عمل إبراهيم فكتب إبراهيم إلى الواثق :
 « أتقبل عليّ قول رجل كافر ؟ قال كذا وكذا شعراً يخاطب ملك الموت به عند موت غلامه . » فوجه الواثق من تحقق له الخبر وعلم سعي محمد بن عبد الملك بإبراهيم فحسن مذهبه فيه .

CALIFAT D'AL-MUTAWAKKIL

N° 22

Dispute entre l'ancien vizir AL-FADL b. MARWĀN et le secrétaire Aḥmad b. al-Mudabbir, alors intendant du Palais.

IBN AL-'ABBĀR, *I'tāb al-Kutāb*, fol. 58 a :

وتلاحى هو وأحمد بن المدبر يوماً بين يدي المتوكل . قال الصوليّ :
 وكان الخلفاء لا ينكرون تنازع الكتاب بين أيديهم وابن المدبر يلي في ذلك الوقت أمر دار المتوكل ككله

(1) IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān*, éd. Caire, 1948.

المطابخ والفرش وغير ذلك وفي المجلس مرقعة قد جُعِلَتْ لأمر ولم تُرفع فضرب الفضل بيده على المرقعة ضرباً شديداً فقام منها غبار كثير فقال له أحد: « أتعبت بين يدي أمير المؤمنين ؟ أما لك أدب ؟ أما خدمت الملوك ؟ » فضحك الفضل وقال : « من خدمتي للملوك فعلتُ هذا ليرى أمير المؤمنين قلة كفايتك في فرشه وأنتك لا تهتم بنفسها ويعلم كيف تكون فيما يبعد عنه ولولا خوفي من سوء الأدب حقاً لضررت البساط فيرى ما هو أعظم من هذا . » فبهت أحد وجعل يعتذر فما مضت إلا أيام حتى عُزل عن الدار .

CALIFAT D'AL-MU'TAMID

N° 23 *

Requêtes présentées par le célèbre auteur al-Balāḍurī aux vizirs 'UBAYD ALLĀH B. YAḤYĀ et ISMĀ'IL B. BULBUL.

YĀQŪT, *Iṣṣād*, II, pp. 131 lig. 15 à 132 lig. 16 (« وحدت الصولي في كتاب الوزراء »).

CALIFAT D'AL-MU'TAḌID (1)

N° 24

Le vizir 'UBAYD ALLĀH B. SULAYMĀN raconte pourquoi il donne une fonction au fils d'Ibn al-Zayyāt.

Cet épisode est également rapporté, sous des formes un peu différentes, par al-Ġaḥṣīyārī (2), ainsi que par Muḥammad b. Dāwūd b. al-Ġarrāḥ (3).

IBN AL-ABBĀR, *I'tāb al-Kuttāb*, fol. 64 b - 65 a ; cf. TANŪḤĪ, *Faraġ*, I, p. 95

(« وقال الصولي في هذه الحكاية »).

N° 25 *

Le poète al-Nawfal se venge du vizir AL-QĀSIM B. 'UBAYD ALLĀH.

YĀQŪT, *Iṣṣād*, V, p. 320 lig. 6-9 (« وذكر الصولي في كتاب الوزراء »).

CALIFAT D'AL-MUKTAFI

N° 26

Le vizir AL-QĀSIM B. 'UBAYD ALLĀH, lors de la mort d'al-Mu'taḍid, fait arrêter divers princes.

TANŪḤĪ, *Faraġ*, I, p. 78 (« وأخبرني أبو بكر الصولي »).

(1) Un court récit de HILĀL AL-SABĪ', *Kitāb al-Wuzarā'*, pp. 219-220, attribué à al-Sūlī et concernant Ibn al-Furāt, se situe peut-être sous ce califat.

(2) Cf. D. SOURCEDEL, *Nouvelles recherches...*, dans *Mélanges L. Massignon*, III, p. 297 n° 40.

(3) Voir IBN AL-ABBĀR, *I'tāb al-Kuttāb*, fol. 63a-64a.

N° 27

AL-QÂSIM recouvre la faveur du calife et obtient diverses distinctions.

IBN AL-ABBÂR, *Ptah al-Kuttâb*, fol. 89a-b :

وقال الصولي : لعهدي بالقاسم قد حل سيفه ومنطقته بين يدي المكتني وهو يتقلب في الأرض بقبيلها والمكتني يطيب نفسه .

قال : ثم مضى المكتني إلى حرب القرمطي والقاسم معه فكانت له في ذلك آراء مشهورة أدت إلى الظفر به وركب مع المكتني يوم دخولهم بالقرمطي وكان من أيام الدين وذلك في سنة إحدى وتسعين ومائتين . قال : وسأل القاسم المكتني أن يشرفه بتزويج ابنه محمد بنته فأجابه ومهرها مائة ألف دينار فخلع عليه القاسم وعلى أهل الدولة ولقب بولي الدولة وكان يكتب عن نفسه « من ولي الدولة أبي الحسين القاسم بن عبيد الله » وأمر أن تؤرخ الكتب عنه بأسماء أصحاب الدواوين وهذا ما كان قط إلا خليفة .

N° 28

Renversement de situation créé par le remplacement d'ai-Qjisim par AL-'ABBÂS B. AL-HASAN.

IBN AL-TIQTQA, *Fahri*, pp. 351-52 (قال الصولي) .

N° 29

Témoignage du vizir AL-QÂSIM sur l'habileté de son secrétaire personnel al-'Abbâs b. al-Hasan à écrire rapidement sous la dictée.

Anecdote où l'on voit le secrétaire Ibn al-Furât offrir au vizir AL-'ABBÂS de faire construire pour son fils un hôtel particulier. Le fait, qui pourrait paraître sans grande portée, prend toute sa signification lorsqu'on le rapproche d'un récit de Hilâl al-Sâbi' (1), selon lequel Ibn al-Furât, d'abord en butte à l'hostilité du nouveau vizir, réussit, par son habileté que vint aider un don généreux et spontané au trésor, à gagner sa faveur et, bientôt après, à apparaître comme son bras droit et son successeur désigné.

Anonyme, ms. Paris, ar. 1570, fol. 29b-30a :

وقال أبو بكر الصولي :

كان العباس بن الحسن من أحسن الناس خطاً وكان القاسم بن عبيد الله الوزير يقول وكان العباس يكتب بين يديه : « كتب (...) في سرعة الإملاء فيسبق يده لفظي فيقطع الكتاب مع آخر كلامي » .

وحكى الصولي قال :

خلا به ابن الفرات يوماً وقال : « لي إلى الوزير حاجة فإن قضاها ذكرتها » . قال : « فعلت » . قال : « عندي خمسمائة ألف دينار أنا مستغن عنها فيأذن لي أن أبني منها داراً لابنه أبي الحسين فإنه في دار الوزير وليست له دار مفردة وأشتري له جميع ما يحتاج إليه وما فضل كان في حوائته » . فقال الوزير العباس بن الحسن : « بل

يزيدك الله ولا يفضضك وإنني لأرجو أن آتني لك في الشهر الواحد غلة تني بما ذكرت». فقال : « قد نقص الوزير شرطي ولا أقنع إلا بإجابتي (sic) إلى ما سألت ». ولم يزل به حتى قال : « قد قبلتها وتكون لي عندك حتى أقول لك قولاً نحمد به ». فرضي بعد الرضى وانصرف فكان إذ دخل عليه يقول له : « ما خبر تلك الجارية ؟ ». فيقول : « أكمل ما كانت فيأذن الوزير في حملها ». فيقول : « لا بل يكون عندك ».



Les fragments que l'on peut donc attribuer avec certitude ou vraisemblance au « Livre des Vizirs » d'al-Sûlî restent peu nombreux (1) et ne sauraient nous permettre de juger cette œuvre que Hilâl al-Sâbi' avait traitée sévèrement en déclarant qu'on y trouvait « des vers froids et des remplissages inutiles » (2). Ils nous montrent toutefois qu'elle ne devait pas, dans sa manière, différer sensiblement de l'ouvrage d'al-Gahsiyârî et que certaines anecdotes sont également rapportées par l'un et l'autre avec des variantes de détail. L'originalité d'al-Sûlî ne semble se manifester que dans les versions personnelles qu'il transmet de quelques épisodes. Si son interprétation des débuts du vizirat, reprise par de nombreux auteurs, ne concorde pas avec celle d'al-Gahsiyârî et paraît peu sûre, en revanche les informations qui touchent à des événements auxquels fut mêlé son oncle, le secrétaire Ibrahim b. al-'Abbâs (en particulier le meurtre d'al-Fadl b. Sahl), apparaissent plus précieuses. Il est ainsi permis de penser que le « Livre des Vizirs », comme le *K. al-Awrâq*, valait moins par l'esprit critique de son auteur que par les témoignages que les relations personnelles ou familiales de ce courtisan lettré lui avaient permis de recueillir.

DOMINIQUE SOURDEL

(1) Les fragments authentiques sont au nombre de sept sur les vingt-neuf qui sont ici présentés.

(2) HILÂL AL-SÂBI', *K. al-Wuzarâ'* p. 2.

LA «CHRONIQUE DES AYYOUBIDES» D'AL-MAKÎN B. AL-'AMÎD

ÉDITÉE PAR

CLAUDE CAHEN

INTRODUCTION

L'histoire en vaut d'être contée.

Ce fut, on le sait, en 1625, qu'Erpennius publia la chronique d'Ibn al-'Amîd, dit al-Makîn. Écrite par un chrétien de langue arabe, elle avait été naturellement apportée en Europe avant les œuvres des historiens musulmans, et, dans l'ignorance où l'on était encore de ceux-ci, elle apportait, même sur l'Islam, malgré son laconisme, de précieuses informations. Malheureusement la mort d'Erpennius avait arrêté sa publication à l'an de l'hégire 512/1117-1118 de notre ère; il n'avait pas clairement indiqué, semble-t-il, que son manuscrit, qui est aujourd'hui le ms. Marsh 309 de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford, continuait bien au-delà, et on a l'impression que le monde savant, dans son ensemble, crut que le texte d'al-Makin s'arrêtait en 512. Nul, en tous cas, à ma connaissance, ne fit allusion, pendant trois siècles, à l'existence d'une section inédite. L'explication de cette incuriosité réside évidemment en partie dans le caractère sommaire de la chronique publiée par Erpennius, caractère qui, à mesure qu'on découvrait les sources musulmanes ou chrétiennes plus importantes, la rendait pratiquement inutile (1). Cependant on savait bien qu'Ibn al-'Amîd avait vécu au milieu du VII^eme / XIII^eme siècle, et il aurait été logique de se demander si son récit, lorsqu'il approchait de son temps, ne devenait pas plus intéressant. Personne ne parait l'avoir fait, même après qu'Ahlwardt eût donné, d'un manuscrit complet de la Bibliothèque de Berlin, une description circonstanciée (2).

En 1936-1937, j'eus l'occasion, jeune débutant en histoire orientale, de faire un séjour à Istanbul, au cours duquel il me fut donné de découvrir, à la bibliothèque de la mosquée Laleli, un beau manuscrit ancien et complet de la chronique d'Ibn al-'Amîd. Cependant,

(1) Pour la partie préislamique de la Chronique, *tale*, X I I et sq.), par al-Mufaddal abu'l-Fada'il, une peut-être plus importante, voir l'article «al-Makîn» continuation d'Ibn al-'Amîd, qui commençait en de M. PLESSNER dans l'*Encyclopédie de l'Islam*. 659, et présentait un caractère très développé.

(2) Et que Blochet eût publié (*Patrologie Orien-*

peu de temps auparavant, j'avais lu, dans cette même ville, un manuscrit de la petite chronique générale d'Ibn Wâsil intitulée *at-Ta'rikh as-Sâlihi*, et achevée par celui-ci en 648 H. Immédiatement il m'apparut que la chronique d'Ibn al-'Amîd, jusqu'en 592 H., était la copie, tantôt textuelle, tantôt légèrement abrégée ou clarifiée, de cet ouvrage musulman, auquel l'auteur avait seulement ajouté de brèves notices sur les patriarches coptes: cela ôtait donc à peu près tout ce qui pouvait rester d'intérêt jusqu'à cette date à la chronique d'Ibn al-'Amîd (1). Par contre, après une vingtaine d'années qui sont presque vides, Ibn al-'Amîd donnait de l'histoire des Ayyoubides et des tout premiers Mamlûks, jusqu'en 658 H., un récit à la fois développé et personnel qui, sans atteindre à la valeur de ceux d'Ibn Wâsil dans le *Mufarridj* ou de Sibṭ b. al-Djauzî pour la même période, en faisait cependant une source importante, dont l'ignorance était regrettable. Croyant, comme nul n'en avait parlé, que mon manuscrit était unique, je me mis au travail pour l'éditer, et j'avais à peu près établi le texte et l'annotation lorsque la guerre, heureusement si j'ose dire, vint apporter à ce projet une longue diversion. J'avais seulement signalé le ms. dans la *Revue des Etudes Islamiques*, 1936 (parue en 1937), p. 341, et l'avais utilisé pour ma thèse sur la *Syrie du Nord* (1940), avec quelques mots sur la chronique dans mon introduction. Lorsqu'il me lut donné de revenir à une vie normale, mes travaux s'orientèrent ailleurs; cependant, il était dommage de laisser dormir l'entreprise, et de loin en loin, j'y repensais. Entre temps, j'avais appris à me mieux informer, et j'avais su que mon manuscrit d'Istanbul était loin d'être le seul; plusieurs, il est vrai, étaient si récents qu'ils devaient apparemment peu entrer en ligne de compte, et la *Geschichte der christlich-arabischen Literatur* de Graf, qui en indiquait d'anciens, ne précisait pas s'ils dépassaient l'an 512, que je croyais encore être le terme du ms. d'Erpennius, mais qui ne l'est que de copies faites sur son édition (2). C'est alors que mon collègue et ami S. Rice voulut bien regarder pour moi le ms. du British Muséum, et, lorsqu'il m'eut fait savoir qu'il atteignait lui aussi l'an 660, m'en photographier toute la partie qui m'intéressait. Restaient deux mss. d'Oxford, que Mr. Beaston regarda également avec sa coutumière obligeance, et qu'il me confirma être eux aussi anciens et eux aussi atteindre la fin de la chronique. A l'occasion du Congrès des Orientalistes en 1954 à Cambridge, je pus faire un petit arrêt à Oxford, et étudier les deux mss. en question. Dès lors l'édition redevenait possible. C'est elle qu'avec encore quelque retard on trouvera ci-après.

Assurément, une édition impeccable eût exigé le collationnement de tous les manuscrits

(1) La coïncidence de la forme et du contenu laisse peu de place à l'hypothèse d'une source commune, et dans ces conditions il faut sans doute corriger le *كمال الدين الأرموني* qu'Ibn al-'Amîd, en tête du texte d'Erpennius, dit avoir composé un abrégé de Tabarî qu'il a suivi, en *جمال الدين البغدادي*, c'est-à-dire Ibn Wâsil. Cependant il reste inexpliqué pourquoi Ibn al-'Amîd cesse en 592 de suivre son modèle, qui, bien que devenant lui aussi laconique, lui aurait tout de même fourni encore des informations qui lui manquent; on peut évidemment supposer, sans vérifica-

tion, qu'Ibn al-'Amîd a eu un manuscrit incomplet,

(2) Les manuscrits cités par Graf qui atteignent la fin de la chronique sont, outre ceux dont il sera question ci-après, ceux de Berlin (Ahlwardt n° 9443) et Oxford (Nicoll 1646), du XVII^e siècle, du Caire 663, du XVIII^e siècle, et du Caire 136, du XIX^e siècle. Il faut y ajouter celui du Sināi (*Catalogue de Marais Sinaita Pasha*, I, 1939, n° 123), aussi du XIX^e siècle, que Graf ignore. Douteux pour moi sont Sbath 80-81, Bibl. orth. Alep, et Norfolk Edw. Bernardi 9 que cite Graf.

soit, en plus des quatre précédents, les autres de Graf et celui du Sinaï, qu'il ignore (comme il ignore celui de Laleli, que j'avais pourtant signalé). Le temps qu'il eût fallu pour cela et la maigreur des résultats à atteindre, puisque je disposais des quatre mss. anciens, vraisemblablement seuls importants, m'ont persuadé d'y renoncer. Après confrontation, c'est celui de Laleli que je conserve comme base de mon édition, pour les raisons que l'on va lire.

Les trois mss. Laleli 1002, Laud Or. 161 et Marsh 309 (ces deux derniers de la Bodléienne), appartiennent à un même groupe auquel s'oppose le ms. du British Muséum Or. 7564. Le ms. Marsh 309 — celui d'Ercnnius — peut être considéré comme secondaire: un peu plus récent que le Laud 161 (XVI^{ème} siècle de notre ère?), son texte, dont il manque le dernier feuillet, en reproduit toujours la leçon, sauf nombreuses fautes de copiste. Le ms. Laud 161 est au contraire très important: l'écriture en est assez claire, sauf un ou deux endroits usés, et le ms. est complet; à la fin du ms., ainsi que l'a vu Mr. Beaston, il y a, écrit par le copiste même, un appendice relatif aux événements survenus en Egypte en 708-709 avec une liste des patriarches coptes jusqu'à cette date, puis, d'une autre main évidente, un nouvel appendice concernant un patriarche désigné en 720: le ms., à cette addition près, avait donc été copié entre 709 et 720, soit une cinquantaine d'années après la composition même de l'œuvre.

Le ms. de Laleli est un peu plus récent, puisque le scribe explicitement dit l'avoir copié en 756 H. Le texte correspond, à de rares et secondaires variantes près, à celui de Laud 161; mais, outre que l'écriture est particulièrement claire et le ms. également complet, dans ces variantes il apparaît presque toujours, en particulier pour les noms propres, que le ms. Laleli est plus sûr que celui de Laud, et par conséquent n'en dérive pas. Les deux mss. doivent remonter à un original commun, qui peut être l'exemplaire d'Ibn al-'Amîd, et dont Laleli en tous cas représente en général la copie la meilleure. D'où notre choix.

Le ms. de Londres (B) est, lui, très différent. D'après Graf, il daterait de 1286; j'avoue avoir été incapable de trouver ni confirmation ni infirmation de cette affirmation. Il est sûrement ancien, mais on ne saurait plus préciser. L'écriture, assez cursive, n'est pas toujours claire, il manque, vers la fin, quelques feuillets, et d'autres sont reliés en désordre. Surtout, la version de ce ms. est différente de celle des trois précédents. Par endroits, le copiste a introduit de menues additions, qui, presque sans exception, sont purement rhétoriques ou explicatives. Par endroits, pour des raisons de clarté, il a modifié l'ordre des alinéas. Mais, ce qui est plus grave, il a opéré des coupes sombres dans le texte, faisant sauter surtout, semble-t-il, ce qui lui paraissait trop extérieur à l'histoire ayyûbide, ou même, de celle-ci, quelques récits intercalaires faciles à retrancher sans rompre la trame de l'exposé; il a aussi opéré des retranchements moins justifiables. C'est donc, en une certaine mesure, un condensé, un extrait. Cependant, cette version, quelle que soit la date du ms., est de peu postérieure à l'œuvre même d'Ibn al-'Amîd. En effet, les citations que donne Ibn al-Furât du *Naçm as-Sulûk fi Ta'rikh al-Mulûk* perdu de ShâfT b. 'Alî (649-730) (1), lui correspondent, et non

(1) Sur lui ma *Syrie du Nord*, 78, mais où m'avait échappé la dépendance du *Nazam* à l'égard d'Ibn al-'Amîd.

à l'autre version; on n'en saurait conclure que le ms. de Londres soit un ms. du *Nazm*, car il conserve, à la première personne, les passages autobiographiques d'Ibn al-'Amīd que le musulman Shāfi* n'avait aucune raison de conserver. Il devait donc être confronté avec les trois mss. précédents, et c'est ce que nous avons fait.

Sur la biographie de l'auteur, la nouvelle partie de la Chronique ne nous fournit — et je n'ai trouvé par ailleurs — que peu de choses à ajouter ou retrancher aux indications incontrôlables reproduites par Brockelmann d'après un encyclopédiste occidental qui devait avoir une source, mais ne l'a pas fait connaître (1). Ce qui est certain, puisque l'auteur le dit lui-même à la fin de la section de sa chronique publiée par Erpenius, c'est que sa famille, venue de Mésopotamie en Egypte au temps du Fatimide al-'Āmir, y avait fait une carrière hautement profitable dans le commerce, les fonctions ecclésiastiques et celles de l'administration publique. Le père de l'auteur, haut fonctionnaire du *Diwān al-Djaish*, mourut, d'après lui, en 636, et lui-même, notre section le confirme, était né en 602. D'après l'encyclopédiste, le père aurait eu à souffrir de la disgrâce du gouverneur de Syrie 'Alā' ad-dīn Taībars; mais ce renseignement, absent de la chronique, repose sûrement sur une confusion, aucun gouverneur de Syrie, sauf en de brefs intervalles, n'ayant existé au temps des Ayyoubides, chez qui le pays était l'apanage d'un des membres de la famille, et un tel gouverneur, du nom même de 'Alā' ad-din Taībars, ayant existé au temps de Baībars; les mécomptes qu'eut alors effectivement Ibn al-'Amīd ont dû être reportés par l'informateur inconnu sur son père. Ce qui reste, c'est que (nous ignorons quand et comment) l'auteur quitte l'Egypte pour Damas, où la conquête mongole le trouvera en 658; il y était déjà en 652 où, ce que l'on n'a pas encore relevé, Bar Hebraeus le rencontra (2). En 658, d'après notre chronique, il se réfugie à Tyr, pour rentrer à Damas cinq mois plus tard. Il est très discret sur son rôle alors, mais le musulman légèrement postérieur Ghāzī b. al-Wāsiṭī raconte (3) qu'il avait négocié avec Hūlāgū, et qu'après la conquête de la Syrie par les Mam-lūks, la continuation vraie ou supposée de ses relations avec les Mongols lui valut une longue incarcération. F. Nau, qui a montré (4) que, d'après ce récit, le continuateur d'Ibn al-'Amīd, Abū'l-Fadā'il, était le petit-fils de sa sœur, estime que c'est à sa captivité qu'est dû l'arrêt de sa chronique en 658; toutefois il était arrivé à d'autres auteurs, à commencer par celui, précisément, du *Ta'rikh Ḥālīhī*, d'estimer sage la terminaison de leur récit à l'avènement du prince sous le règne duquel ils écrivaient; et, au surplus, 658 marquait pour l'histoire syrienne et égyptienne une coupure que tous les auteurs ressentent. Quoi qu'il en soit, notre auteur paraît être mort, quelque temps après sa libération, en 672.

La chronique d'Ibn al-'Amīd n'a pas l'ampleur ni la richesse de celles de ses contemporains Ibn Wāsil et Sibṭ b. al-Djauzī, qui restent pour nous, comme ils l'ont été pour toute l'historiographie arabe à eux postérieure, les sources fondamentales d'information. Mais

(1) G AL, I, 948. (3) J. Am. Or. Soc. XLI, 1921, p. 445-500.

(2) *Chronicon Ecclesiasticon*, éd. Abbeloos et Lamy (4) Rev. Or. Chrét. XVI, 1927-8.

elle occupe une bonne place parmi les sources secondaires. Conçue volontairement comme un résumé, elle n'entre dans des détails que pour les dernières années; cependant son style dépouillé lui permet de dire pas mal de choses en peu de lignes. Ses informations ne sont pas fondamentalement divergentes de celles que nous trouvons ailleurs, et reposent évidemment en général sur des communiqués du même genre; toutefois elles sont indépendantes des autres chroniques, et y ajoutent ou en modifient un assez grand nombre de détails; elles ont un accent, comme il est normal, un peu plus égyptien (Ibn Wâsil et Sibṭ b. al-Djauzî sont des Syriens, comme le sont tous les autres chroniqueurs connus de cette génération) et un peu plus administratif. Le détachement confessionnel est remarquable, et, n'étaient les quelques passages autobiographiques, les paragraphes, assez concis, relatifs au patriarcat copte, et le soin apporté à convertir les dates de l'ère musulmane en celles de l'ère des Martyrs, rien ne permettrait de ne pas attribuer la chronique à un auteur musulman (1): ce dont s'avisera d'ailleurs parfaitement Shâfi' b. 'Alī. Ce dernier, et tous les auteurs qui après lui — Nuwayrī, Ibn Duqmaq, Ibn al-Furât, Maqrīzī, — ont utilisé la chronique d'Ibn al-'Amīd, étant égyptiens, on peut admettre que le manuscrit primitif avait été reporté en Egypte, peut-être dans cette famille même d'Abū'l-Fadā'il qui devait la continuer, et qui effectivement était retournée en Egypte.

Notre publication n'apportera pas grand bagage de faits nouveaux au monde savant, puisque les chroniqueurs que nous venons de citer ont utilisé plus ou moins exhaustivement le travail de leur devancier chrétien, qu'à la différence de leurs devanciers musulmans ils s'abstiennent cependant en général de désigner par son nom. Dans l'ignorance où l'on était du texte original, on ne pouvait donc reconnaître cette filiation, et l'on en était réduit à des hypothèses fragiles ou à des aveux d'ignorance lorsque, constatant que Maqrīzī en particulier, le plus connu, contenait un certain nombre d'informations absentes de nos sources fondamentales utilisées par lui aussi, on s'inquiétait d'en apprécier l'origine et la valeur. C'est donc dans la restitution du témoignage à son auteur que consiste la principale portée de notre édition (2). Ce n'est d'ailleurs pas toujours directement à lui que les compilateurs postérieurs ont dû de connaître ses versions. Ainsi qu'il a en effet été dit déjà, Shâfi' b. 'Alī, connu par ailleurs pour avoir abrégé les biographies abondantes de Baïbars, Qalāūn et al-Ashraf de son aïeul maternel Ibn 'Abdazzâhir, a démarqué, recopié, pourrait-on dire, la chronique d'Ibn al-'Amīd, sans, semble-t-il, à en juger par les multiples citations qu'en conserve Ibn al-Furât, y rien changer ni y rien ajouter — peut-être avec certains retranchements. Il semble toutefois que d'autres emprunts, laissés par Ibn al-Furât, sans paternité définie, et les emprunts de Nuwayrī, de Maqrīzī (qui lui doit une si grosse part de son histoire copte) puissent remonter directement à Ibn al-'Amīd, dont nous avons vu que plusieurs manuscrits existaient dès lors.

(1) D'ailleurs presque toute l'histoire depuis Mahomet est rapportée d'après Tabari (par Ibn Wâsil).

(2) Ibn al-'Amīd n'épuise pas tout-à-fait les informations originales qui dans les compilateurs tardifs relativement aux Ayyoubides ne dérivent pas

de nos sources fondamentales ordinaires, mais il en fournit l'essentiel et le plus régulier. Que Maqrīzī et Qalqashandī aient dépendu de lui pour leurs *coptica* a été montré il y a longtemps par Tisserand et Wiet (*Rev. Or. Chrét.* 1922-3, p. 141-143).

L'annotation de notre édition a volontairement été allégée. L'apparat critique a été réduit aux variantes ayant une signification réelle de forme ou de fond; il y a un pédantisme de l'accumulation des leçons qui ne présente aucun intérêt scientifique. Fondamentale doit être, en général, l'indication des sources auxquelles peut avoir puisé l'auteur publié; mais ici, il s'agit d'un travail de première main, où il a été impossible de relever de dépendance à l'égard d'aucune source directement ou indirectement connue. L'indication des emprunts faits par des auteurs postérieurs serait plus à sa place dans des éditions de leur texte: elle sera particulièrement facile pour l'éditeur d'Ibn al-Furât, celui-ci juxtaposant, sans les fondre, ses informations; dans le texte, déjà publié, de Maqrîzî, qui les associe plus intimement, le partage n'est facile que là où il y a divergence entre ses sources; il en est de même pour Nuwayrî. Enfin l'annotation historique eût naturellement pu être considérable; elle n'eût cependant pas abouti à constituer une histoire complète de la période, et, des faits narrés, l'essentiel se retrouve aisément dans les exposés classiques sur les Ayyoubides ou leur temps (1). Il a paru que le plus utile était d'indiquer simplement, pour chaque groupe individualisé de faits, la référence aux autres sources *originales*, souvent encore manuscrites ou trop récemment éditées pour avoir été utilisées toujours suffisamment dans les ouvrages des savants modernes. Ces références sont données dans le cours de la table analytique sommaire dont, en attendant une éventuelle traduction, on fait précéder le texte (2). Il va sans dire que j'ai intégralement respecté le style, parfois à peine correct, de l'auteur.

(1) *El*, art. Ayyûbides, les chapitres de Wiet dans *Histoire de la Nation Egyptienne*, IV, et de Gibb dans *History of the Crusades* (Philadelphia, sous presse), les *Histoires des Croisades* et de l'Orient Latin de Grousset et Runciman, et ma *Syrie du Nord*.

(2) Liste des sources citées :

A. Chroniques

ABU SHÂMA, *Dhail 'alâ 'r-Raufatain, tarâdjim ridjâl al-qarnal as-sâdis wa's-sâbi'*, éd. M. Zâhid al-Kauthârî, Le Caire, 1366/1947.

BAR HEBRAEUS (Grégoire Abu'l-Faradj), *Chronography*, trad. Budge, London 1932.

DHAHABÎ, *Ta'rikh al-Islâm*, cité d'après les autographes de Aya Sofya; édition en cours.

DJAZARÎ, ms. Gotha 1559 analysé dans *Oriens* 1951.

IBN AL-ATHÎR (abrégé L.A.), *al-Kâmil*, éd. Tornberg, t. XII.

IBN AL-'ADÎM (Kamâl ad-din), *Zubda*, d'après la trad. de Blochet dans *ROL* V et VI, en attendant l'édition Dahan.

IBN 'ABD AZZAHÎR, *Vie de Baibars*, éd. S. F. Sadeque, *Baybars the Ist*, Dacca 1956.

IBN ABI'D-DAMM, MS. Oxford, Marsh 60.

SHAFÎ* B. 'ALÎ, *Nazm as-Sulûk*, cité dans I.F.

IBN BÎBÎ, éd. (d'une version un peu abrégée) Houtsma, *Textes relatifs à l'histoire des Seldjoudids*, IV, 1902.

IBN AL-FURÂT, *Ta'rikh*, d'après les mss. de Vienne, A.F. 117 V (ans 600-624) et du Vatican 726 I et II (639-659) (abrégé I.F.).

IBN AL-FUWATÎ, *al-tfawâdhith al-Djâmi'a*, éd. Mustafâ Djawâd.

IBN KHALLIKAN, *Wafayât al-a'yân*, éd. Wustenfeld, trad. De Slane.

IBN NATIF, cité, en attendant l'édition du ms. de Leningrad annoncée par H. L. Gottschalk, d'après les très larges citations dans Ibn al-Furât.

IBN SHADDÂD, d'après les mss. de Leyde 1466, British Muséum, et l'analyse de la partie sur la Djazira dans *Revue des Et. Isl.*, 1934.

IBN WÂSIL, *Mufarrij*, ms. de la Bibliothèque Nationale, Paris, 1702 jusqu'en 635 (sauf lacunes signalées) et 1703 (depuis 635), en attendant l'édition entreprise par Shayyâl; le *Ta'rikh Çâlîhî* est désigné spécialement, ou abrégé T.S., quand il y a lieu (Abrégé I.W.).

KHAZRADJÎ, ms. Hekimoghlu 695 (cf. *REI* 1936, p. 341).

NASAWI, *Vie de Djâlâl ad-din*, éd. trad. Houdas.

MAQRIZÎ, *Sulûk*, éd. Mutfafa Ziyada, vol. I; trad. Blochet *ROL*, X et XI. *Patriarches d'Alexandrie*, (*Histoire des —*, anonyme), ms. Paris 302.

Q.IRTÂÎ AL-'IZZÎ, *Ta'rikh*, ms. Gotha 1655 (cf. *JÂ* 1937).

De 592 à 599, Ibn al-'Amīd rapporte de façon très succincte les conflits entre Ayyoubides qui aboutissent à la victoire d'al-'Ādil et à son installation en Egypte. L'exposé se sépare du *Ta'rikh Ḥālihi*, qui reste développé en 592 et devient également bref ensuite, mais avec un autre contenu. Le seul événement que rapporte Ibn al-'Amīd en dehors de ces querelles est la famine d'Egypte, rendue fameuse par 'Abdallatīf, et inconnue du *Tar. Sāl.* Un peu arbitrairement, je commence mon édition en 602 (600 et 601 manquent), date de naissance de l'auteur. C'est aussi en gros le début d'une période nouvelle, celle du gouvernement d'al-'Ādil et de ses fils. Mais, comme on le verra, Ibn al-'Amīd ne devient coirconstancié qu'à partir de 612 (légère exception pour 609).

RASHID AD-DIN, éd. trad. Quatremère.

SA'D AD-DĪN, extraits traduits dans *Bull. Foc. Lettres Strasbourg*, 1950.

SIBT B. AL-DJAUZĪ, *Mirāt az-zamān*, cité d'après l'éd. Jewett dont la pagination est reproduite dans celle de Hyderabad 1951.

YŪNĪNĪ, *Dhail 'ala H-Mirāt*, éd. Hyderabad, 2 vols, 1954-5, complétée par mss. (cf. *Arabica* 1957, 3).

Histoire des Patriarches d'Alexandrie, Ms. Bibl. Nat. Ar. 302.

B. Autres ouvrages

DIYĀ AD-DĪN B. AL-ATHĪR, *Correspondance*, d'après les analyses de Margoliouth (X^e Congrès des Orientalistes), Habib Zayyāt (*al-Mashriq*, 1939), et moi-même (*BSOAS* XIV).

NASĪR DĀŪD (*Vie*, en réalité recueil commentée de lettres), mss. de Aya Sofya et Londres.

'UTHMAN B. IBRAHIM AN-NĀBULUSĪ, *Description du Fayyum*, éd. B. Moritz 1899; *Lam' al-qawānīn*, éd. préparée par nous.

TABLE ANALYTIQUE SOMMAIRE

602. Naissance de l'auteur.

Pas d'autre source.

603. Prise de Qulaï'ât par al-'Âdil.

I.W. 156v°-157r°; L.A. 181 ; SIBT 345; IBN AL-'ADÎM *ROL* V 45; Ibn Natif, dans I.F. V 22r°.

Al-Awhad de Mayâfâriqîn s'empare d'Akhlât.

L.A. 130-132 (reproduit dans *Mufarridj*); SIBT 348; Tâdj al-Umanâ' dans A.SH. 76.

606 (603-4 manquent), al-'Âdil construit Qal*at at-Tûr; hostilités franques.

L.A. 196; I.W. 166r° (an 607), cf. 170r°; SIBT 356 (607); Tâdj al-Umanâ' dans ABU SHÂMA 77.

609. Disgrâce d'Ibn Shukr.

Cf. infra 223v°. Confirmations indépendantes par Tâdj al-Umanâ' dans ABU SHÂMA, *Dhail* 115 et 'Abdallatff dans DHAHABI an 622; allusion dans I.W. 165v° et Ibn Natif, dans I.F. 38v°, à une brouille temporaire, en 606.

610. al-Kâmil prend en main l'administration de l'Egypte.

Aucune autre source.

Affaires de la succession d'Akhlât.

Cf. I.W. dans *T.S.* reproduit dans *Mufarridj* 167v°-8r° et SIBT 367, qui ne parlent pas de l'intervention d'al-'Âdil.

611. Al-Malik al-Mas'ûd au Yémen.

En dehors des sources yéménites, cf. SIBT 372; ABU SHÂMA 86; IBN [WAS.IL](#) 173v°.

Affaire de 'Izz ad-dîn Usâma.

Paraît ici mal datée; cf. SIBT 366-7 (an 609) ; I.W. dans *T.S.* 221 (607) et dans *Muf.* 168r°-v° (an 608); *Patr. Alex.* 299, an 609; Ibn Natif dans IBN AL-FURÂT 47r° (an 608; en 611, 61 v°, reproduit en la critiquant la version du *Nazm* identique à celle d'Ibn al-'Amîd).

612. Incarcération du Qâdî Ibn Shukr.

Pas d'autre source.

Affaires de la succession patriarcale.

Le récit, beaucoup plus succinct que celui de *Patr. Alex.* 302 sq., en paraît indépendant.

613. Apparition des Mongols, exposé général les concernant.

Cet exposé général intervient à la même date que celui du *T.S.*, avec lequel il a quelques formules communes, mais dont dans l'ensemble il se sépare complètement; on trouve d'autres exposés généraux

à une date ancienne dans IBN AL-ATHĪR 233 sq. (an 617) (d'où l'essentiel d'IBN WĀSIL *Mufarridj* 187v° sq., mais en 615). Voir aussi «Abdallatif dans DHAHABI (éd. J. de Somogyi dans *Der Islam*, 1937). Sans parler naturellement des multiples sources relatives aux conquêtes mongoles, que la dernière phrase d'Ibn al-'Amid conduit ici jusqu'à la veille de la conquête de l'Anatolie. Sur l'idée qu'on se faisait des Mongols dans les pays ayyoubides, voir encore, un peu plus tard, SIBT 486.

Mort d'az-Zāhir d'Alep, organisation de la régence.

Cf. surtout LA. 204-205; IBN AL-'ADIM dans *ROL*, 49-53; I.W. 176r°sq. (en partie d'après le précédent); SIBT 379; IBN NATIP an 613.

al-'Ādil inspecte Alexandrie.

Pas d'autre source.

614. al-'Ādil porte ses trésors à Karak.

Pas d'autre source. .

615. Mort d'al-'Ādil; notice récapitulative sur sa personne et son règne.

Les principales autres notices sont LA. 229-230, SIBT, 390-392 à compléter par ABU SMAMA 111-113, I.W. dans *T.Ç.* et *Muf.* (lacune du ms. de Paris, cf. Cambridge et les sources dérivées), et 'Abdallatif dans DHAHABI sub anno. — Ces sources omettent, dans la liste des apanages des fils d'al-'Ādil, ceux d'al-Fāiz et d'al-Afcial Qutb ad-din.

Son vizir Ibn Shukr.

Les autres principales notices sur Ibn Shukr sont celles de 'Abdallatif dans DHAHABI à sa mort (an 622), de Tādī al-Umanā' dans ABU SHĀMA 115 et de ce dernier lui-même 147, I.W. 165v°.

'Izz ad-dīn Kaikāus de Rûm. Attaque le territoire d'Alep.

Cf. LA. 227-229, IBN AL-'ADIM 56-58; SIBT 389 (le ms. Jewett incomplet à compléter par ex. par le ms. Brit. Mus. 1227, 150r°); I.W. dans *T.S.* et *Muf.* (Cambridge); IBN BĪBĪ, Houtsma 72-81.

616. Hostilités entre al-Kāmil et les Croisés de Damiette.

Aux sources utilisées par R. RÖHRICHT, *Gesch. d. 5tes Krcuzzugs*, on ajoutera maintenant I.W. 187r°, 203r°, 210r°; SIBT 382, 384, 389, 396-397, 407-409; SA'D AD-DĪN DJUWAĪNĪ cité par DHAHABI trad. Cl. Cahen, dans *Bull. Fac. Lettres Strasbourg* 1950, 323; IBN NATĪF (cité dans I.F. 86r°, 93v°, 97v°, 98r°, 135r°, 138r°), et *Patr. Alex.* 335-339, trad. Reinaud dans MICHAUD, *Bibliothèque des Croisades*, IV, 389 sq.

617. Conjuraison d'Ibn al-Mashtûb et retour d'Ibn Shukr.

LA. XII, 211; SIBT 395 (an 616) et 401 (an 617); IBN AL-'ADĪM 61; IBN NATĪF dans I.F. 94r°; IBN WĀSIL Cambr. 267-8; IBN KHALLIKĀN n° 74. Sur le rappel d'Ibn Shukr les sources citées an 609 et 615.

618. La victoire sur les Croisés et la conclusion de la paix.

Cf. an 616.

Épilogue de la conjuration d'Ibn al-Mashtûb.

Cf. an 617.

619. Mort de Qutb ad-dīn, frère d'al-Kāmil, et attribution du Fayyum à Fakhr ad-dīn 'Uthmān.

Pas d'autre source; cependant la possession du Fayyum par Fakhr ad-dīn est attestée par NĀBULUSI, *Description du Fayyum*, éd. Moritz, passim.

(620-621), 622. Al-Malik al-Mas'ûd arrive du Yémen.

Cf. *infra* an 623 n. 2.

Mort d'Ibn Shukr.

Cf. an 615 n. 2.

Mort du Calife an-Nâsir.

Sources arabes non-iraquiennes, surtout L.A. 285-7; IBN ABI'D-DAMM (Oxford) 171v°; 'Abdallatif dans DHAHABÎ *sub anno*; SIBT 418-420; I.W. 229v°, 233r° (défavorable, contrairement à sa brève notice dans T.S. 227r°). **Source iraquienne**, IBN AS-SÂ'Î résumé dans Djazarî, Nuwalrî, Dhahabî, Ibn at-Tiqtaqa.

Avènement du Calife az-zâhir.

Mêmes sources.

623. Ambassade d'az-Zâhir.

Ibn Natif dans I.F. 171v°, SIBT 421 à compléter par Brit. Mus. 68r°, I.W. 235v°, IBN AL-'ADÎM 68.

Départ d'al-Mas'ûd pour le Yémen.

Cf. *infra* an 626 n. 4.

Mort du Calife az-Zâhir.

En dehors des auteurs irakiens, I.A. 298-9; SIBT 421,423; I.W. 240r°-244r°.

624. Dissensions entre al-Kâmil et al-Mu'azzam et leurs négociations respectives avec Frédéric II et le Khwârizmshâh Djalâl ad-dîn; arrestation d'émirs.

Sur ces faits (qui entraînent en Mésopotamie des complications insoupçonnées de notre auteur), cf. L.A. 296-303; IBN AL-'ADÎM 68-70; I.W. 235r°-236r°; SIBT Brit. Mus. 168r° (manque dans Jewett); Ibn Natif dans I.F. 174v°-5r°, 190r°, 193v° et AMARI, *Arch. Stor. Sic.* 1884, 19-20; Ibn BÎBÎ 106-111, 118-124; BAR-HEBRAEUS ABU'L-FARADJ 389, et les sources latines de la Croisade de Frédéric II. Il n'y a pas d'autre source pour l'arrestation des émirs suspects.

Pluie de sable à Alep.

Pas d'autre source.

Mort d'al-Mu'azzam.

Les principales notices sur al-Mu'azzam sont celles de L.A. 308; SIBT 425-429; ABU SHAMA 152; I.W. 246r°-250v°; IBN NATIF, I.F. 197v° (Cf. AMARI 21); *Patr. Alex.* 355.

625. Question de la succession d'al-Mu'azzam.

Cf. *infra* 626.

Prise d'Akhlat par Djalâl ad-dîn.

Cf. L.A. 307, 314, 316-319, compléter par I.W. 257v°; SIBT 430, 435-6; 'Abdallatif dans DHAHABÎ an 627; NASAWÎ, chap. 72-77; BAR-HEBRAEUS 394; *Correspondance* de DIYA AD-DÎN B. AL-ATHÎR (Oxford Pococke 322), les 3 premiers folios (Margoliouth, p. 13-18).

Arrivée de Frédéric II et négociations avec lui.

Cf. an 626.

626. Traité entre al-Kâmil et l'Empereur; remise de Jérusalem.

Sur la Croisade de Frédéric II, les principales sources arabes sont I.A. 311-315; I.W. 1703, 245v°, 253v°, et 1702, 119r°, 121r°; SIBT 424-425 et 431-433; IBN ABI'D-DAMM an 625; IBN NA-TĪF dans AMARI 19-24; SA'D AD-DĪN 323; *Patr. Alex.* 352-355.

Coalition ayyoubide contre an-Nâsir Dâûd de Damas, échange de territoires entre al-Kâmil et al-Ashraf.

I.A. 315-318; IBN AL-'ADĪM 176-7, 182-4; I.W. 1702, 117r°, 119r°, et 1703, 252v°, 264r°; SIBT 434-5, 441; IBN NATĪF dans AMARI 22; ABU SHAMA 168r°, 169r°; IBN ABI'D-DAMM 173r°, 174v°; *Patr. Alex.* 355, BAR HEBRAEUS 392.

al-Kâmil établit à Hamâh al-Muzaffar.

Cf. surtout I.W. 258r°-261r° et IBN ABI'D-DAMM, 173r°-177v°; aussi I.A. 317-8; SIBT 435.

Mort d'al-Mas'ûd de Yémen, et succession d'Ibn Rasûl.

I.W. 256v°; IBN AL-FUWATI, 12-13, et les historiens du Yémen.

627. Nomination de Shams ad-dîn Sawâb au gouvernement de l'Orient.

I.W. 282r° paraît la placer seulement l'année suivante, mais sa présence à la campagne d'Asie Mineure (cf. infra) est attestée par SIBT 436. Seul Ibn al-'Amîd précise les iqtâ' de Sawâb.

Agissements et disgrâce d'as-Sâlih Ayyûb.

Cf. I.W. 261v°-262r°.

Campagne ayyoubide au secours de Kaïqubâdh de Rûm contre les Khwârizmiens.

Cf. NASAWĪ 89; *Patr. Alex.* 355-356; SIBT 436-438; I.A. 319-320; IBN AL-'ADĪM 78-79 (Ibn Wâsil combine ces deux dernières sources); 'Abdallatif, DHAHABI an 629; IBN BIBI 142, sq.; KYRAKOS DE KANTZAO trad. Brosset, 113; BAR HEBRAEUS 395.

628-(629). Défaite de Djalâl ad-dîn par les Mongols, et sa mort; invasion mongole.

NASAWĪ ch. 92 sq.; L.A. 325, 336-7; I.W. 271r°; SIBT 440-446; 'Abdallatif dans DHAHABI an 629 (et obituaire de la même année); *Patr. Alex.* 355-56.

(629)-630. Al-Kâmil conquiert 'Amîd.

SIBT 446-7; I.W. 277r°-9r°, 282r°; *Patr. Alex.* 362; IBN SHADDAD dans *R E I* 1934, 116; DJAZARI dans *Oriens* 1951, 151; IBN AL-FUWATI 50.

Mort de Muzaffar ad-dîn Gôkburi d'Irbil; sa carrière.

I.W. 288v°-289r°; IBN AL-FUWATĪ sub anno; IBN KHALLIKÂN, n° 558; BAR HEBRAEUS 399; je ne connais pas d'autre source de l'épisode ici rapporté de ses relations avec Lu'lu' de Mossoul.

631. Expédition ayyoubide contre Kaïqubâdh de Rûm.

SIBT 452-3; SA'D AD-DĪN 324; *Patr. Alex.* 363-365; KHAZRADJĪ 136r°; I.W. 289r°-292r°⁰; IBN AL-'ADĪM 85; IBN BIBĪ 192-6; *Lettre d'an-Nâfir Dâûd* (Aya Sofya 4823), 154.

632-(633). Perte et reprise de Harrân et Édesse.

SIBT 459-460; KHAZRADJĪ 138r°-v°; I.W. 296r°-v°; IBN AL-'ADIM 86-88; IBN SHADDAD, *REI* 117; *Patr. Alex.* 373-374; IBN BĪBĪ 199-200; BAR HEBRAEUS 400. — Ibn al-'Amîd est le seul à parler des honneurs prodigués par al-Kâmil à Shams ad-din Sawâb.

Patriarcat d'Ibn Laqlaq.

Le récit, qui est à la base de celui de Maqrīzī, est indépendant, bien qu'il lui ressemble, de celui de *Patr. Alex.* 378-383, plus développé.

634. Mort de Shams ad-dīn Çawab, as-Sâlih Ayyûb maître de l'Orient.

SIBT 459 (an 632); DJAZARĪ (même année); IBN WÂSIL 305r° (an 304, mais peut-être rétrospectif); IBN SHADDÂD, *REI* 116 (an 633).

Rupture entre al-Ashraf et al-Kâmil, honneurs à an-Nâsir Dâûd.

SIBT 463; I.W. 301v°-303v°; IBN AL-'ADÎM 91-93; KHAZRADJĪ 140r°.

Mort d'al-'Aziz d'Alep.

IBN AL-'ADÎM 89-91, que complète un peu I.W. 301r°; SIBT 465.

635. Mort d'al-Ashraf; al-Kâmil enlève Damas à as-Sâlih Ismâ'il.

SIBT 471sq., complété par KHAZRADJĪ 141r°-142r°; I.W. 305v°-310v°, auquel il faut ici ajouter T.S. sub anno, qui conserve une lettre d'un témoin du siège de Damas; IBN AL-'ADÎM 96-98; IBN AL-FUWATĪ 105-106.

Secours demandés par le Calife contre les Mongols.

Pas d'autre source; sur ces troupes à Bagdad, IBN AL-FUWATĪ 111-112.

Mort de Kaïqubâdh et bref aperçu sur les événements subséquents jusqu'à la conquête mongole incluse.

Ce bref résumé est introduit à une date fausse, Kaïqubâdh étant mort en 634; IBN AL-'ADÎM 92; I.W. 302v°; IBN AL-FUWATĪ 97, et surtout IBN BÎBÎ 199 sq.

As-Sâlih Ayyûb met la main sur Sindjâr.

I.W. 310v°; IBN SHADDÂD, *REI* 1934, 117.

Mort d'al-Kâmil et notice sur son règne.

SIBT, 467; ABU SHAMA 166; DJAZARĪ 34r°-35r°; KHAZRADJĪ 142r°-143r°; I.W. 1703, 1v°-5v°; BAR HE-BRAEUS 404; *Patr. Alex.* 385.

Avènement d'al-'Âdil en Egypte et d'al-Djawwâd à Damas; premières difficultés.

SIBT 468; DJAZARĪ 34r°; I.W. 5v°-6v°, 103°-v° et encore T.S. 237r°-239r°.

636. Rupture entre al-'Âdil et al-Djawwâd, meurtre de 'Imâd ad-dīn b. ash-Shaïkh, échange de Damas contre Sindjâr avec as-Sâlih Ayyûb, meurtre d'Ibn Marzûq.

SA-D AD-DÎN 325-326; SIBT 475-479; DJAZARĪ 69r°-v°; QIRÂÎ 16r°-v°; I.W. 11v°-13r° et T.S. 239r°-v°; *Patr. Alex.* 388.

As-Sâlih Ayyûb à Damas, piège que lui tendent as-Sâlih Ismâ'il et an-Nâsir Dâûd, sa captivité à Karak.

I.W. 13v°-15r°, 16v°, 18v°-22r°; SIBT 479; KHAZRADJĪ 144v°-45r°; *Patr. Alex.* 389-390; IBN AL-FUWATĪ 114, 140.

637. Déposition d'al-'Âdil et notice rétrospective sur son règne.

Autres sources ici beaucoup plus sommaires, I.W. 26v°; IBN AL-FUWATĪ 140.

Aṣ-Ṣāliḥ occupe l'Égypte. Récapitulation de son histoire antérieure : sa lieutenance en Égypte, puis en Orient, l'engagement des Khwārizmiens.

I.W. 1702, 262^{re}, 283^{ve}, 305^{re}, 310^{re} (où est lu *بردي* au lieu de *بردر*) ; IBN SHADDĀD 116-118 (où est lu *بردي*).

Aṣ-Ṣāliḥ allié aux Khwārizmiens écrase Badr ad-dīn Lu'lu', an 635-6.

I.W. 1703, 7^{ve} et 1702, 318^{re}-319^{re} ; IBN SHADDĀD 117-118 ; SIBT 466 ; IBN AL-'ADIM 103-104.

Aṣ-Ṣāliḥ à Damas, transfuges d'Égypte à son service, les intrigues d'aṣ-Ṣāliḥ Ismā'il et la captivité d'aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb à Karak.

Cf. ci-dessus an 636.

Libération d'aṣ-Ṣāliḥ, sa marche sur l'Égypte.

SIBT 482 ; I.W. 25^{ve}-26^{re} ; IBN SHADDĀD dans NUWAIRI, *Leyde* 21, 330^{re}-^{ve} ; QIRTĀI 18^{re}-21^{re}.

Mort d'al-Mudjāhid de Ḥomṣ et succession d'al-Manṣūr.

I.W. 24^{ve}-25^{re} ; SIBT 483.

Premières mesures d'aṣ-Ṣāliḥ en Égypte, refroidissement avec an-Nāsir Dâūd, exécution des émirs responsables de la révolte contre al-'Ādil.

I.W. 28^{re}-29^{re} ; IBN MATRŪH, témoin, cité dans QIRTĀI 24^{re}-25^{re} (an 639).

638. Badr ad-dīn Lu'lu' enlève Sindjâr à al-Djawwâd.

Récits un peu différents dans IBN SHADDĀD, *REL*, 118-119, et (brefs) SIBT 483, I.W. 24^{re} et IBN AL-FUWATĪ 121.

Al-Djawwâd en Syrie et chez les Francs.

SIBT 487, 492 ; I.W. 34^{re} ; IBN AL-FUWATĪ 190. Aucun de ces auteurs ne parle du rôle d'al-Djawwâd dans les négociations avec les Francs. Sur l'expédition d'al-Hidjâwî, ABU SHĀMA 170.

Bataille entre aṣ-Ṣāliḥ Ismā'il et an-Nāsir Dâūd.

Pas d'autre source.

Mort d'al-Djawwâd.

Mêmes sources que ci-dessus.

As-Ṣāliḥ Ismā'il renonce à une attaque sur l'Égypte.

Pas d'autre source.

Il cède des territoires aux Francs.

SIBT 485 ; I.W. 639^{ve} ; ABU SHĀMA 170, et les sources franques.

639. Mort du Calife al-Mustansir, avènement d'al-Musta'ṣim.

Toutes les autres sources placent ce fait en 640.

640. Prise d'Amid par le Sultan de Rûm ; pillages khwārizmiens en Djazîra.

IBN AL-'ADIM, *ROL* V I 5-17 ; SIBT 486-488 ; SA'D AD-DĪN 327 ; I.W. 36^{re}, 38^{re}-^{ve} ; IBN AL-FUWATĪ 142-144, 151 ; BAR HEBRAEUS 406 ; IBN BĪBĪ 220-226, 231.

Mort de la reine-mère d'Alep.

IBN AL-'ADĪM 19.

641. Shihāb ad-dīn Ghāzī et les Khwārizmiens battus par l'armée d'Alep.
Suite des faits de 640, mêmes sources.

Invasion mongole en Rûm.

IBN BĪBĪ 000; BAR HEBRAEUS 407-409; SIBT 491; I.W. 38r°; SA'D AD-DIN 327; etc.

642. Les Khwārizmiens en Syrie et à Jérusalem; coalition des princes syriens et des Francs contre eux et as-Sālih Ayyūb, défaite des coalisés, Mu'īn ad-dīn va attaquer Damas.

SIBT 490, 493; KHAZR. 152V°; I.W. 43v°, 45r°, 46v°-48v°; QIRTĀĪ 28V°; ABU SHAMA 174; *Vie d'an-Nāsir Dâūd*, A.S. 60-75. Et les sources franques.

643. Prise de Damas par les armées d'as-Sālih, acquisition de 'Adjlūn. Mort de Mu'īn ad-dīn et libération de Fakhr ad-dīn. Diplôme califal à as-Sālih. Ismā'il et les Khwārizmiens ravagent les environs de Damas.

SIBT 498-501; Abu SHĀMA 175-178; I.W. 48v°, 50v°-52v°; SA'D AD-DĪN 329. Il ne semble pas y avoir d'autre mention de la succession de Mu'īn ad-dīn à Damas.

644. Défaite des Khwārizmiens en Syrie, chute de Ba'lbak, an-Nāsir Dâūd engage les Khwārizmiens et se fait battre, chute de Busrā.

SIBT 504-505; KHAZRADJI an 644; I.W. 53v°-54r°.

Mort d'al-Mansûr de Homs.

SIBT 507; I.W. 56r°-v°.

Exécution d'al-'Ādil b. al-Kāmil.

SA'D AD-DIN 331, cité par SIBT 512 pour l'an 646; I.W. 58v°, an 645.

Changement administratifs à Damas; as-Sālih occupe Çarkhad.

SIBT 506 et 509; SA'D AD-DIN 330; I.W. 56v°-57r°; QJRJĀĪ 41r°. (en 647) 645.

645. Conquête d'Ascalon et de Tibériade.

La principale source est là Sa'd ad-dīn 330-331 ; cf. aussi Qirtāi 34v°-35r°, et les sources franques; I. W. et SIBT sont laconiques. *Vie d'an-Nāsir Dâūd*, A.S. 91-96.

Précautions anti-alépines à Damas.

I.W. 58v°.

646. As-Sālih à Damas, hostilités autour de Homs.

SIBT 511; I.W. 59v°-61v°.

647. Début de la Croisade de St. Louis.

Les principales sources arabes sont I.W. 62v°-64v° (trad. Reinaud dans MICHAUD, *Bibl.* IV, 462 sq.); SIBT 513-514, 517; ABU SHAMA 184; IBN AL-FUWATĪ 647; Q.IRTĀĪ 39r°; KHAZRADJI 142V° sq.

An-Nâsir Dâûd perd Karak.

SIBT 513; I.W. 64r°-65r°; *Vie d'an-Nasir Dâûd*, A.S. 157 et 168; IBN AL-'ADIM, *Bughya*, Saray V 2995, notice sur lui, 288r°-v°.

Mort d'as-Sâlih Ayyûb, notice sur son règne, appel à Tûrânshâh.

SIBT 514-515; SA'D AD-DĪN 332; I.W. 65v°-78r°.

Mort de Fakhr ad-dīn b. ash-Shaikh, dans la guerre contre les Francs.

SIBT 514-516; SA'D AD-DIN 332; I.W. 63r°-64v° et 79r°83r°.

Avènement effectif de Tûrânshâh, mesures à Damas et Karak.

I.W. 78v°-80r°, 83r°-86r°; IBN AL-FUWATĪ 245; ABU SHĀMA 183.

Victoire de la Mansûra, captivité du Roi de France.

I.W. 87r°-v°; SIBT 517; SA'D AD-DIN 332-333; ABU SHĀMA 184; IBN AL-FUWATĪ 246.

Meurtre de Tûrânshâh.

SIBT 518-522; SA'D AD-DĪN 333-334; I.W. 88r°-90r° (= MICHAUD-REINAUD 468-470); ABU SHĀMA 184, KHAZRADJĪ 145r°; IBN AL-FUWATĪ 245; BAR HEBRAEUS 416.

Libération de St. Louis et paix avec les Francs.

SA'D AD-DĪN 333; I.W. 91r°-v°, = MICHAUD-REINAUD LXXXVI et 474-475, KHAZRADJĪ 146r°.

Avènement d'al-Mu'izz 'Izz ad-dīn Aïbek, autonomie de Karak.

I.W. 90v°-91r°, 94v°-95r° et, pour Karak, 93r°, 96r° SIBT 519 et 524; IBN AL-FUWATĪ 245; BAR HEB. 417; IBN SHADDĀD, ms. Lcide 1466, 183-189.

An-Nâsir d'Alep occupe Damas.

I.W. 92v°-93r°; SIBT 518; ABU SHĀMA 185.

Patriarcat d'Athanase b. Khalīl.

Patr. Alex, fait défaut pour la comparaison, à partir d'ici.

Bataille entre les Syriens et les Égyptiens.

I.W. 102r°-107v°. Sur l'arrivée terminale du contingent syrien en Egypte, il n'y a pas d'autre source; cependant en 658 notre auteur connaît encore Nûr ad-dīn, et là confirmé par I.W.

Relations d'an-Nâsir d'Alep avec les Mongols.

Ibn Shaddād cité par Amedroz *JRAS* 1902, 803-805.

Meurtre d'as-Sâlih Ismâ'il, notice sur lui.

I.W. 107r°. Notice sur lui dans Ibn al-'Adīm, *Bughya*, Bibl. Nat. 2138, 120v°-121r° Sur Ba'lbak, Ibn Shaddād cité SOBERNHEIM, *Centenario di Amari*, II, 155-163.

Qui-vive entre Égyptiens et Syriens, paix finale.

I.W. 107v°, 108v°, 111r°; SIBT 525 (an 651); KHAZRADJĪ an 650.

Accord entre les princes de Karak et d'Alep.

Pas d'autre source.

(650)-651. Complot avorté des Bahriya, qui émigrent chez an-Nâsir.

I.W. 111r°-112r°; KHAZRADJÎ 191rM92r° (en 652); IBN AL-FUWA-TÎ 271. Fuite de Bahriya aussi en Rûm dans Qirtâi 45r°, 49v°-50v°.

An-Nâsir épouse une fille de Kaïqubâdh de Rûm.

SIBT 526-527; I.W. 112v°.

652. Trêve de dix ans entre les Francs et an-Nâsir.

Pas d'autre source musulmane. Sources franques peu claires, cf. GROUSSET, 111, 532.

653-654. Hûlâgû conquiert les pays des Ismâ'iliens et des Kurdes.

IBN AL-FUWATÎ 312; KHAZRADJÎ 195r°; QIRJÂÎ 47v°, et les sources persio-mongoles. Les conquêtes en pays kurdes ne sont mentionnées, semble-t-il, nulle part ailleurs.

Al-Mu'izz demande en mariage une fille de Badr ad-din Lû'lû'.

Cf. ci-après.

655. Meurtres d'al-Mu'izz et de Shadjar ad-Durr; administration d'al-Mu'izz.

I.W. 117v° (sur Ibn Bint al-A'azz) et 119r°-121r°; KHAZRADJÎ 196v°-197r°, Mu'izz.

Proclamation d'al-Mansûr b. al-Mu'izz; exécution d'al-Fâizî; autres vizirs.

I.W. 120v°-122v°. NUWÂIRÎ, Leyde, 2L, 415-416, qui utilise Ibn al-'Amid, connaît en outre le *taqlid* d'Ibn Bint al-A'azz.

Hûlâgû assiège Bagdad.

Cf. ci-après.

656. Prise de Bagdad par les Mongols.

En dehors des sources mongoles et irakiennes (on trouve la version d'IBN AS-Sâ'i dans Ibn at-Tiqtaqa, Ibn al-Kazirûnî, al-Dajazarî, Dhahabî, Ibn al-Fuwatî), il y a des récits dans les sources syro-égyptiennes, I.W. 126v°-129r°, YÛNINI 88 sq. et dans BAR HEBRAEUS 432.

Prise d'Irbil.

Pas d'autre source arabe musulmane. BAR HEBRAEUS 433 et RASHID AD-DIN 314; allusion à la mort d'Ibn Sulâyâ dans I.W. 140r°.

Prise de Mayâfariqîn.

IBN SHADDAD dans Amedroz, JRAS, 1902, 806 et REI 122; I.W. 124v°, 140v°; IBN AL-FUWATÎ 340; ABU SHAMA 205; BAR HEBRAEUS 434 et les sources mongoles.

An-Nâsir envoie son fils à Hûlâgû.

IBN SHADDAD Amedroz 806-8 et REI 123; I.W. 141 r°; IBN AL-FUWATÎ 338.

Al-Mughîth de Karak attaque l'Egypte et se fait battre.

I.W. 122v°-124v° (an 655) et 126r°, 129r° (an 656).

Arrivée des Shahrazûriya, qui passent au service d'al-Mughîth.

Pas d'autre source.

657. Al-Mughîth attaque an-Nâsir et se fait battre; Baibars au service d'an-Nâsir; paix entre les deux princes.

I. W. 144r°-145r°, incomplet; pour l'épisode de Baïbars, aussi I.A.Z. 7-8; QIRTÂÎ 50v° et 58r°, et surtout DJAZARI 141r°.

Retour du fils d'an-Nâsir.

Cf. supra an 656.

Coup d'état de Qutuz en Egypte.

I. W. 145v°-146r°; ABU SHÂMA 258; DJAZARI 141r°.

Désarroi d'an-Nâsir et de ses troupes à l'annonce de l'attaque des Mongols sur Harrân etc.. Rôle de Zaïn al-Hâfizî, de Baibars, etc.

I. W. 148v°; Aidogdu Qarasonqorî dans I. F. Vatican II 220v°.

Hûlâgû occupe Harrân et al-Bîra; libération d'as-Sa'id de Bâniyas.

I. W. 147v° (sur as-Sa'id, 154r°); IBN SHADDÂD *REI* 125 et Brit. Mus. 49v°, 50r°, 66v°; BAR HE-BRAEUS 435.

658. Prise et sac d'Alep par les Mongols.

La seule autre source arabe circonstanciée est I. W. 148v°-150v°, cf. aussi IBN AL-FUWATI 341; BAR HEBRAEUS 435, et les sources mongoles, surtout RASHÎD AD-DIN 327-341 ; cf. aussi l'Arménien VARTAN, trad. JA 1860, II, 293.

Désarroi croissant des troupes d'an-Nâsir et de lui-même.

I. W. 148v°, 150v°, mais la plupart des détails donnés par Ibn al-'Amîd sont sans correspondants.

Fuite à Tyr des fonctionnaires damasquins (dont l'auteur) ; pèlerins flagellants à Acre.

Pas d'autre source, même franque.

Le prince de Homs chez Hûlâgû, le prince de Hamâh chez Qutuz.

I. W. 150r°, 152r°.

Damas envoie sa capitulation et reçoit un gouvernement mongol.

La principale source est ici ABU SHÂMA 204 sq.

Départ de Hûlâgû, lieutenance de Kitbughâ, relations avec as-Sa'id de Bâniyas, az-Zâhir de Sarkhad, al-Ashraf de Homs.

Presque tous ces détails sont sans correspondants dans d'autres sources. Sur as-Sa'id, I. W. 154r°; sur des escarmouches avec les Francs, I. W. 157r° et ABU SHÂMA 206; sur les rapports avec al-Ashraf de Homs, le récit de Sârim Uzbek dans QIRRAL trad. Levi délia Vida, *Orientalia* 1935.

Révolte de chefs damasquins.

ABU SHAMA 205, mais l'ensemble des renseignements d'Ibn al-'Amîd est sans correspondant.

Prise de Nâbulus.

I. W. 150r°-v°; ABU SHÂMA 205.

Intrigues de Qutuz chez les partisans d'an-Nâsir, repli de ceux-ci en Egypte, leurs épreuves, capture d'an-Nâsir par les Mongols.

Encore beaucoup d'original. Cf. I.W. 151 r°, 154v°; ABU SHĀMA 206; IBN AL-FUWATĪ 341.

Soumission de Mârdin.

IBN SHĀMA *REI*125-126, YONINĪ Aya Sofya 3199 sub anno (manque dans l'édition) ; IBN AL-FUWATĪ 341; BAR HEBRAEUS 437; RASHID AD-DIN 377-9.

Bataille de 'Aïn Djâlût.

I.A.Z. 13-15; I.W. 160r°-v°; ABU SHĀMA 207; YONINĪ I I 112-113; IBN AL-FUWATĪ 344; quelques témoignages autonomes dans I.F. 243v°-248v°; allusions dans les sources non-arabes.

Conquête de la Syrie par Qutuz, rétablissement des princes de Homs et Hamâh, troubles anti-chrétiens à Damas.

I.W. 159r°-v°, 160v°-162v°; ABU SHĀMA 208-209; YONINĪ citant Djazari (ici perdu), I, 369.

Fin d'an-Nâsir d'Alep, et autres princes.

I.W. 155v°; ABU SHAMA 207-208; IBN AL-FUWATĪ 344; B.H. 438.

Meurtre de Qutuz et avènement de Baïbars.

Récit naturellement trop prudent. Cf. I.A.Z. 16 (à corriger par Shâfi' b. 'Ali, Bibl. Nat. 1707, 83°-v°); I.W. 163r°-v°; IBN SHADDAD dans YONINI 370 sq.; QIRTĀĪ 68v°; IBN AL-FUWATĪ 344, etc.

اِنْجَبَاؤُ الْاَيُّوبِيِّينَ

لِلْمَكِّيِّينَ جَرَجَسُ بْنُ الْعَمِيدِ

قال وفي سنة اثنى وستائة كان مولد الموزخ أحقر بني البشر المكيين جرجس ابن العميد ابي الياسر ابن ابي المكارم ابن ابي الطيب النصراني الكاتب عرف بابن العميد في ثاني ساعة من نهار يوم السبت ثامن رجب الموافق الرابع والعشرين من اذار .

(600-601)
An 602

قال^١ وفي سنة ثلاث وستائة خرج الملك العادل من مصر إلى الساحل واستولى على القليعات وخرّبها ونهبها وخرّب بلاداً كثيرة من بلاد الفرنج ونهب وقتل وسبى وغنم المسلمون من الفرنج أموالاً جزيلة . وفي هذه السنة مات صاحب أخلاط فبلغ الأوحّد ابن العادل صاحب ميفارقين فسار إلى أخلاط ودخل قلعتها وملكها واستولى على مملكة أخلاط جميعها .

An 603

وفي سنة ست وستائة نزل العادل على الطور المعروف بطور تابور وعزم على عمارة قلعته واهتمّ بها فبلغه أن الهنكر قد خرج إليه يجمع كثير فرحل العادل إلى دمشق والهنكر في أثره فلما دخل العادل دمشق عاد الهنكر ونهب الأغوار وقتل وأسر ورجع إلى [217 v^o] بلاده .

(604-605)
An 606

و^٢ في سنة تسع وستائة فارق صاحب صني الدين عبد الله ابن علي بن شكر خدمة الملك العادل بدستوره وخرج من الديار المصرية وسار إلى أمد وأقام بها إلى أن مات الملك العادل عاد إلى مصر .

(607-608)
An 609

قال وفي هذه السنة فوّض العادل تدير مصر والنظر في أموالها ومصالحها إلى ولده الملك الكامل ناصر الدين محمد وربّ القاضى الأعزّ فخر الدين ابن شكر ناظر الدواوين . وفيها^٣ خرج الملك العادل إلى الشام على عزم المسير إلى أخلاط فإنّ بلغه أن ولده الأوحّد صاحب أخلاط مات وأن أخاه الأشرف مظفر الدين موسى استولى على مملكة أخلاط وعلى ما بها من الأموال فعزّ ذلك على العادل لكونه فعل ذلك

a) B omet jusqu'en 609 exclus.
a) Reprise de B.

b) Nouvelle lacune de B, jusqu'au début de 612.

يغير أمره فلماً وصل العادل إلى أخلاط ودخل إليها اعتذر إليه ولده الأشرف أنه خاف أن يسبقه أحد من الملوك المجاورين لها قبل عثرة واستمر به فيها وأنعم على ولده المظفر شهاب الدين غازي بمبارقين وأعمالها وهذه الحوادث لم يكن جميعها في هذه السنة إنما ذكرناها ليقترن الحديث على ساقته ولا ينتشر .

(610)
An 611

قال وفي سنة إحدى عشر وستائة جهز الملك الكامل ولده المسعود صلاح الدين أقيس إلى اليمن فصار إليها وملكها واستولى عليها . وفيها هرب الأمير عز الدين أسامة من مصر [218 r] إلى الشام وكتب الكامل إلى أخيه المعظم يخبر بذلك فسيّر إلى جميع الطرقات الشامية وقبض عليه وأحضر إليه فاعتقله بقلعة الكرك ومات بها واستولى المعظم على ما كان بيده من البلاد والحصون ومن جملتها قلعة عجلون وقلعة كوكب وغيرها .

An 612

قال وفي سنة اثني عشر وستائة عاد السلطان العادل إلى الديار المصرية وكشف عن الأموال التي أنفقت على تجهيز الملك المسعود إلى اليمن فكانت جملة عظيمة فأنكر على القاضي الأعز فخر الدين بن شكر وضربه وقيّده وحمله إلى قلعة بصرى واعتقله بها .

والذي ورد تواريخ النصاري أن في هذه السنة كانت وفاة البطرك أنبا يونس بن أبي غالب بطريرك البعاقبة على الاسكندرية والديار المصرية والحبيشة والنوبة يوم الخميس عيد الغطاس حادي عشر طوبة سنة اثني وثلاثين وتسع مائة للشهداء الموافق لربيع عشر رمضان سنة اثني عشر وستائة فكانت مدّة بطركيته ستة وعشرين سنة وأحد عشر شهراً وثلاثة عشر يوماً شمسية وكان أولاً تاجراً يتردد إلى بلاد الهند واليمن وحصلت له أموال كثيرة من متجره وقيل كان معه لأولاد الجباب مال يتجر به واتفق له في آخر سفراته أنه غرق وطلع بنفسه وبلغ ذلك أولاد الجباب [218 v] فيأتوا من المال فلماً وصل إلى مصر واجتمع بهم قالوا له قد بلغنا ماجرى عليك فلا تحمل هماً لما كان لنا معلن فقال إن المال الذي لكم سالم فاني كنت جعلته في نقائر خشب وسمّيتها في المركب وأحضر إليهم المال فتميز عندهم بذلك فلماً مات البطرك أنبا يونس بن زُرعة سعى أنبا يونس المذكور للقسّ أبي الياسر الذي كان مقياً بالعدوية في البطركية سعيّاً كثيراً فقال له أولاد الجباب ما يكون بطرك إلا أنت ونحن نركبك ونشهد لك فوافق على ذلك فلماً قدّم بطركاً عزّ ذلك على القسّ أبي الياسر وهجره بعد محبة كبيرة كانت بينهما وقيل إنه قدّم بطركاً ومعه سبعة عشر ألف دينار لنفسه وإنه أنفقها جميعاً في مدّة بطركيته وأكثرها على الفقراء والمساكين وأبطل الديارية ومنع الشرطونية ولم يأكل لأحد في حال بطركيته من النصاري خبزاً لا كبير ولا صغير ولا قبل لأحد منهم هدية وكان القسّ داوود بن يوحنا المعروف بابن قلق (هـ) من أهل الفيوم ملازماً للشيخ نشو الخلافة أبي الفتوح بن الميقات كاتب الجيوش العادلية وسافر معه إلى الشام عدّة مرار وكان يصلي به وبجماعة الكتاب وكانوا يميلون إليه لفصيلته وحسن كهنوته وجبل صفاته فلماً مات البطرك أنبا يونس طلب الشيخ أبو الفتوح من السلطان الملك العادل البطركية لقسّ داوود [219 r] بن قلق فأجاباه الملك العادل وكتب له توبيخاً ولم يستأذن الملك الكامل وهو وليّ عهده وثابته في البلاد وبلغ المصريين ذلك فلم يوافقوا عليه وجمع الأسعد بن صدقة كاتب دار الفتح (ب) جماعة كثيرة من النصاري المصريين بالصفا بمصر وطالعوا في الليلة التي

a) Ici une lacune de B due à ce que le f°
200 v° ne se raccorde pas au suivant.

b) Laud النام

وقع الرأي للشيخ أبي الفتح على تقدمه القسّ داوود في صيحتها معهم الشموع ^c تحت قلعة الجبل واستغاثوا إلى الملك الكامل وقالوا إن هذا الذي يريد أبو الفتح يقدمه علينا بطركاً بغير أمر لا يصلح ونحن في شربتنا لا نقدم بطركاً إلا باتفاق الجمهور عليه. فخرج إليهم أمر من الملك الكامل بتطبيب قلوبهم وفي باكر النهار ركب القسّ داوود ومعه الأساقفة وعالم كبير من النصاري ليقدموه بطركاً بالملقة بمصر وكان يوم الأحد الزيتونه ^d وركب الملك الكامل باكراً جذاً إلى أبيه وعزّقه أن النصاري ما هم متفقون عليه ولا يجوز عندهم تقدمته إلا باتفاق الجمهور فسير الملك العادل وطلب الأساقفة ليتحقق الأمر منهم فحضرت السعاة خلفهم وقد وصلوا مع القسّ داوود إلى رأس الزقاق الذي فيه كنيسة أبو ^e جرج الحمراء عند السبع السقايات فأخذت السعاة الأساقفة ومضوا إلى السلطان الملك العادل ودخل القسّ داوود إلى كنيسة الحمراء وتفلل الجمع الذي كان اجتمع معه [219 v^o] وبطلت بطركيته في ذلك الوقت وتلا الكرسي بغير [بطرك] ^f تسعة عشر سنة ومائة وستون يوماً.

An 613

قال وفي سنة ثلاثة عشر وستائة كان مبدأ خروج التتار من بلادهم الجوزانية إلى بلاد العجم وهؤلاء طائفة من كافر ترك بعضهم يعبدون الشمس وبعضهم يعبدون النار وبعضهم يعبدون الأصنام ومنهم من لا له دين ولا يعتقد شيئاً وكانوا أولاً مقيمين بصحراء متاخمة لبلاد الهند يقال لها جين وماجين فيها مروج كثيرة وأنهار وهم أرباب مواشي ينتقلون من مرج إلى مرج ويتبعون المراعي ويشتون في الأودية ويصيفون في رؤوس الجبال وسكنهم الخركاوات وكان ملكهم الكبير جنكرخان ^g [ويقال جنكري خان بالراء غير المعجمة وهو اسم يطلق على ملك الصين لأنه مركّب من جين وهو الصين وكري وهو بالتركية مُلكٌ والخان هو ملك فعني هذا الاسم مُلكُ الصين] وكان رجلاً جباراً عنده مكر وهما وتحيّل عظيم فعمل لهم شريعة وسماها الأسـ ^h [وأمروهم بالوقوف عند أوامرها ونواهيها ومن تعدّى ما فيها يُقتل ورتب عرفاء ومقدمين على الألوف والمئين والعشرات وأمروهم في الأسـ ^h] أن يبدلوا السيف في أهل البلاد التي تملكوها ويقتلوا كلّ من فيها ويهبوا الأموال لتعظم هيبتهم ويشدّ خوف الناس [220 r^o] منهم واجتمع له فيما يقال أربع مائة ألف فارس وملك مدينتي طمغاج وكاشغار وقويت شوكته واستقرّ وجهه جبا وسوداي وهما من أكبر المقدمين ومن أبطال شجعانهم وضم إليهما مائتي ألف فارس وأمروهم بالمسير إلى بلاد العجم والاستيلاء عليها وقتل كل من فيها فخرجوا من رملة سمرقند ويقال إن مسيرتها خمسة عشر يوماً فقطعوها في ثلاثة أيام ونزلوا على سمرقند وحاصروها وقتلوا قتلاً شديداً وأخذوها بالسيف وقتلوا كلّ من فيها وأخذوا من الأموال والذخائر ما لا يحصى وخربوها ثم انتقلوا إلى بخارا ففعلوا بها كذلك فجمع السلطان محمود صاحب العجم واحتشد وبعث إلى جميع الملوك المجاورين له فاجتمعوا إليه والتفّوا التتار في مائتي ألفي فارس وتقاتلوا قتلاً شديداً فكانت ⁱ الكسرة على السلطان محمود فانهزم واستولوا على عساكره وأسروا وقتلوا ونهبوا وغنموا شيئاً كثيراً ثم جمع السلطان محمود واحتشد والتفّاهم فقاتلوه وكسروه فيقال إنه التفّاهم نيفاً وثمانين مرة تارة يكسروهم وتارة يكسروه وفي آخر

c) وسمه الجيرو Laud

d) Mss. non pointés.

e) Lire ؟

f) Suppléé d'après Laud.

g) Laud وشنكرخان ; ce ms. omet l'explication

suivante placée entre crochets.

b) Ici prend le 1^o intercalaire B 210 r^o-v^o. ---

Tous les mss. ont محمود ; mais il faudrait corriger en محمّد.

الأمر غلبوا عليه وهزموه ولم يبق معه إلا جماعة يسيرة فدخل إلى جزيرة في البحر ومات بها واستولوا التار على مملكة فارس ورو وخراسان وخوارزم وجميع بلاد العجم وبذلوا السيف في أهلها وقتلوا ما لا يحصى ويقال إنهم قتلوا من القضاة والفقهاء [220 v^o] والعلماء ما ينيف عن مائة ألف نفس ولم يبق من بلاد القوقازية سوى إصبهان وكان جلال الدين خوارزمشاه صاحب إصبهان ملكاً شجاعاً بطلاً فجمع واحتشد للقائهم والتفاهم في شهر واحد سبعة عشر مرة فتارة يكسروه وتارة يكسرهم إلا أنهم كانوا في الأكثر مستظهرين عليه وفي آخر الأمر هزموه وكسروه وقتلوا من عساكره خلقاً كثيراً ونزلوا على إصبهان وحاصروها حصاراً شديداً وكان فيها على ما يقال مائتي ألف مقاتل فأقاموا عليها عدة سنين إلى أن ملكوها وقتلوا كل من فيها وخرّبوها وأخذوا من الأموال ما لا يعلمه إلا الله تعالى وبعد ذلك مات جبا وسبوداي فخرج عوضهما جرمغان وبايعوا ودخلوا بلاد العجم واستولوا عليها وبعد مدة مات جرمغان وبقي بايعوا واستولى على جميع ممالك العجم ثم خرج بانو^c وهو من اقارب ملوكهم وسار إلى بلاد الترك وملكها واستولى عليها من سوداق إلى حدود الروم وكان نظره على بايعوا أيضاً فكان بايعوا بمضي إليه في كل وقت وبشاورة في الأمور ويقف عند ما يأمره به .

قال وفي هذه السنة وهي سنة ثلاثة عشر وستمائة كانت وفاة الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين صاحب حلب فملك بعده ولده الملك العزيز محمد وكان صغيراً [221 r^o] فقام بتدبير المملكة صيفة خاتون والدته إنة الملك العادل وشهاب الدين الخادم أتايكه وأمراء الدولة الخليفة . وفي هذه السنة سار الملك العادل إلى الاسكندرية ورتب أمورها وعاد إلى القاهرة^d .

An 614 قال وفي سنة أربع عشر وستمائة خرج الملك العادل من الديار المصرية إلى الشام بأمواله وذخائره ففنى إلى قلعة الكرك وأقام بها مدة وجعل أمواله التي خرجت معه من الديار المصرية فيها .

An 615 قال وفي سنة خمس وعشرة وستمائة بلغ الملك العادل أن الفرنج قد نزلوا على ديباط فجهز العساكر التي كانت معه جميعها إلى الديار المصرية وخرج من الكرك على عزم المسير إلى دمشق ففرض في الطريق واشتد به المرض ففزع على عالقين قريباً من دمشق وأقام بها مدة ومات بها في آخر نهار الخميس سابع جمادى الآخرة سنة خمسة عشر وستمائة وكنتموا موته وقالوا قد أشار الطبيب بأن يعبر إلى دمشق يتداوى وحلوه في محفة وعنده خادم والطبيب راكب إلى جانب المحفة والشربدار يصلح الشراب ويحمله إلى الخادم يشربه ويوهم أن السلطان شربه إلى أن دخلوا إلى قلعة دمشق بالخزائن والخدم وجميع البيوت^a وأظهروا موته فاختبئ الناس واماوا فركب ولده المعظم شرف الدين [221 v^o] عيسى صاحب دمشق وهذى الناس وسكتهم ونادى منادي ترحموا على السلطان الملك العادل وأدعوا للسلطان الملك المعظم أبقاه الله فبكى الناس وحزنوا عليه . فكانت مدة مملكته من حين استولى على الديار المصرية تسعة عشر سنة وأربعين يوماً وكان عمره خساً وسبعون سنة وشهوراً^b ومات لثمنة ستين سنة وأربعة عشر سنة وخمسة أشهر وسبعة أيام للهجرة وكان أول مملكته يوم السبت وآخرها يوم الخميس وذلك تمام ستة آلاف وسبع مائة وعشرة سنين للعالم شمسية .

c) بالرا . Ms.

d) Alinéa omis dans B.

a) الحرم وجميع البيوت Land

b) Ici B repasse de 210 v^o à 202 r^o.

وسيرته كان جميل السيرة حسن العقيدة كبير ^c السياسة حازم الرأي ذا معرفة بدقائق الأمور قد حنكته التجارب مسعود في جميع أموره لا يرى المناقشة ^d ولا المحاربة صالح المفاوضين وهادن الفرنج وعاش عيشاً رغداً. وملك هو وأولاده من أخلاط إلى اليمن وبعد وفاته احتجز كل واحد من أولاده ما بيده من المملكة فاحتجز الملك الكامل محمد ناصر الدين الديار المصرية والمعظم شرف الدين عيسى دمشق والبيت المقدس والكرك والشوبك والسواحل والمظفر شرف الدين موسى أخلاط وما والاها وحرّان ^e والزها والجزيرة والمظفر شهاب الدين غازي ميفارقين وحاني ^f وجبكجور ^g وما والاها والملك الحافظ قلعة جعبر وأعمالها [223 r^o h^o] وكان الملك العادل قد أعطى ولده الملك الفائز الأعمال القوصية والملك الأفضل قطب الدين الفيوم وأعمالها فاستمرّ بهما ^h الملك الكامل على ذلك وكان الملك العزيز عثمان ولده والصالح إسماعيل في خدمة الملك المعظم ولهما بلاد وإقطاعات واستمرّ بهما الملك المعظم عليها فكان للملك العزيز بانياس وتينين وأعمالها وعدة أماكن من بلاد دمشق مثل نوى ⁱ وغيرها والصالح إسماعيل قلعة بصرى وأعمالها والسواد جميعه وكان يحير الدين وتقي الدين عند أخيهما الأشرف صاحب أخلاط ومات من أولاده في حياته الملك الأوحده نجم الدين أيوب ومودود والملك المغيث والملك الأبعد.

ووزّراه وزير له الصنيعة ^k ابن النخال مدة قريبة ومات ووزير بعد الصاحب صني الدين عبد الله بن شكر وكان ذا سطوة وجبروت كبير ^l وتمكّن من الملك العادل واستولى عليه وعظم قدره [أعنى الصاحب صني الدين بن شكر ^m] وصادر أكابر الدواوين واستصفى أموالهم فهرب القاضي الأشرف عثمان إلى بغداد واستشفع بالإمام الناصر لدين الله وأحضر كتابه إلى الملك العادل رحمه الله وهرب أيضاً القاضي علم الدين بن أبي الحجاج وصاحب ديوان الجيوش والقاضي الأسعد بن مماتي صاحب ديوان المال إلى مدينة حلب والتجأ إلى الملك الظاهر بن الملك الناصر صاحبها فأكرم عليها وأحسن [223 v^o] إليها وأقاما عنده ⁿ وقرّر لها ما تقوم به كفايتهما ^o وكانا يحضران مجلسه ^p ويركبان في خدمته في أيام المراكب وتوفيا بحلب المحروسة. وأما الصاحب صني الدين ابن شكر فمات في سنة ٦٩٠ هـ ^q بني ^r حمدان وبني الجباب وبني الجليل وأكابر النصاري المستوفيين والملك العادل لا يعارضه في شيء حتى قيل إن ذلك كله برضاه وإرادته ^s وكان صني الدين بن شكر المشار إليه كثير التغاضب على السلطان الملك العادل وبمّ يتخذه عنده ^t وإنه كان قد اقترض المال على ذمته في حصار الملك الأفضل دمشق وكان الملك العادل يحتمله ويعصر على أخلاقه وفي آخر الأمر حلف أنه ما بقي يتخذه فأنخرجه من الديار المصرية ^u في شهر سنة تسع وستمائة فخرج بجميع أمواله وحرمه وأولاده وغلمانهم وقيل كان تحت ثقله ثمانون جملاً ^v وتحدث أعداءه مع

c) Laud كثير

d) Ms. Laleté, الملائكة, Laud الملائكة, B. الملائكة.

e) Ms. حرار

f) Ms. حاق

g) Ms. جبل جبر

h) Le n° 222 manque dans la pagination, sans

qu'il y ait de lacune dans le texte.

i) Laud بها.

j) Mss. non pointés.

k) B الصنية

l) B والداير

m) Mots omis des autres mss.

n) B omet الإحسان et ajoute عليها.

o) B وقرّر لها ما تقوم به كفايتهما.

p) B عنده

q) Autres mss. simplement [أعنى]

r) Corrigé d'après Laud; Laleté a

s) Cette formule omise B.

t) Laud متخذه.

u) B remplace tout depuis [أعنى] par seul.

v) كان لثقله على ثمانين جملاً.

الملك العادل بأن يقبض على أمواله فلم يوافقهم على ذلك ولا عارضه في شيء بالجملة وتوجه صني الدين بن شكر المذكور إلى أمد وأقام عند الملك الصالح بن أرتق صاحبها إلى حين وفاة الملك العادل سير الملك الكامل أحضره واستوزره في سنة ست عشر وستمائة وسذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى .

قال المؤرخ^(*) وفي سنة خمس عشر وستمائة جهز السلطان علاء الدين كيقياد ابن كيخسرو^(*) صاحب الروم عسكرياً كثيفاً لأخذ بلاد حلب فساروا [224-25] ونزلوا على قلعة بهسني وهي متاخمة لبلاد الروم فحاصروها فنزل إليهم (٧) الطنبوغا الظاهري النائب بها على أن يسلمها إليهم فلما خرج من القلعة عصت زوجته فيها وكانت أولاً سرية الملك الظاهر وأحضرت المعهدين وأجناد القلعة واستحلفتهم أنهم لا يسلموا القلعة لنواب صاحب الروم وأخلعت عليهم وأحسنّت إليهم فسير الطنبوغا إلى النواب بالقلعة بأنهم يسلموها لنواب صاحب الروم فلم يسمعوا منه وتردّت الرسل منه إليهم فلم يلتفتوا إليه فلما لم يسمعوا ولم يسلموا القلعة إليهم توهم نواب صاحب الروم أن الطنبوغا عاد عن تسليمها إليهم فعاقبوه عقوبة شديدة وعلقوه تحت القلعة وأولاده وزوجته وكلّ من بالقلعة ينظرونه فعاد سير إليهم يسألهم في تسليمهم القلعة لنواب صاحب الروم فلم يوافقوه فلما حصل الأيأس من تسليم القلعة قتلوه نواب صاحب الروم ورحلوا عن القلعة وساروا إلى منبج فنزلوا عليها وفتحوها وأخذوا أيضاً قلعة رعبان^(*) وساروا إلى تلّ باشر وكانت بيد أولاد الأمير بدر الدين دلدرد^(aa) فحاصروها وأخذوها فلما رأت والدة الملك العزيز ابنة الملك العادل أنهم يأخذوا البلاد أولاً فأولاً بعث إلى أخيه الملك الأشرف واستنجدت به فسار إلى حلب بعساكره واجتمع إليه عسكر حلب أيضاً وتوجه إلى عسكر الروم فقاتلهم وكسره وانهمزوا إلى بلادهم واسترجع [224-25] البلاد والقلاع التي كانوا استولوا عليها وأنعم على شهاب الدين أتاك بتلّ باشر وبلادها وعلى الأمير سيف الدين علي بن قليج رعبان وعاد إلى بلاده وأما زوجة الطنبوغا التي عصت على زوجها بقلعة بهسني^(bb) فلأنها طلبت من الملك العزيز صاحب حلب أن ينعم على أولادها بقلعة أعزاز وبلادها فرسم لهم بذلك وسلّمت قلعة بهسني إلى نواب الملك العزيز .

السادس من ملوك بني أيوب

الملك الكامل ناصر الدين محمد ابن الملك العادل سيف الدين أبي بكر بن أيوب

ملك الديار المصرية بعد وفاة والده في جمادى الآخرة سنة خمس عشر وستمائة وقد ذكرنا أولاً أنه كان نائباً عن أبيه وولي عهده على الديار المصرية .

وفي هذه السنة نزلت الفرنج على الديار المصرية في حياة الملك العادل في ثالث ربيع الأول وخيموا على برّ الجزيرة قبالة دمياط فخرج إليهم الملك الكامل بعساكره ونزل في برّ دمياط فقاتلهم والنيل بين الفريقين وجرت وقائع كثيرة واتهم الحرب ودخلت سنة ست عشر وستمائة وهم في برّ الجزيرة قبالة دمياط

وفيها زحفت الفرنج على دمياط وحاصروها أشد حصار وملكوا برّ دمياط فرحل السلطان الملك الكامل عن دمياط ونزل قريباً منهم وجرّت بينهم وقائع كثيرة وحروب عظيمة وفيها ركبت الفرنجية بأسرها لقتال المسلمين فالتفاهم الملك الكامل بعساكره وأعطاه الله النصر ^a فكسروهم وأسر ^b [225 v^o] جماعة كثيرة من كنودهم وأكابر خيالتهم وقتل منهم مقتلة عظيمة وسيروا الكنود والأسرى مكبلين بالحديد إلى القاهرة المحروسة ثم بعد ذلك زحفوا ^c على دمياط وأحدقوا بها برّاً وبحراً ومنعوا الميرة عنها فهلك أكثر أهلها من الجوع والوبأ ووقع فيهم القناء ومات أكثرهم ولم يبق بها من المقاتلة إلا قليل ^d فزحفت الفرنج عليها وملكوها بالسيف وأسروا جميع من فيها في يوم الثلاثاء لخمس بقين من شعبان سنة ستّ عشر وستمائة فكانت مدّة الحصار ستة عشر شهراً وإثنين وعشرين يوماً فلما ملك الفرنج دمياط تآخّر السلطان الملك الكامل من المنزلة التي كان عليها قريباً من دمياط ثم رحل إلى أشعوم طناح وأقام بها مدّة يسيرة ورحل إلى المنزلة التي قبالة طلحا على رأس بحر أشعوم وبحر دمياط وخبّث هناك وبنى الناس الأدر والقتنادق والأسواق والحمامات وسمّيت هذه المنزلة ^e المنصورة وكان كذلك فأما الفرنج فلأنهم لما استولوا على دمياط أسروا كلّ من وجدوه بها وسيّروهم إلى عكّا ^f ورحلوا ونالوا السلطان قبالة المنصورة وبينهم بحر أشعوم وبحر دمياط ¹.

An 617

ودخلت سنة سبع عشر وستمائة والمسلمون في المنصورة والفرنج قبالتها والتحم القتال بينهم برّاً وبحراً. وفي هذه السنة اجتمع جماعة من الأمراء على أن يخلعوا الملك الكامل من السلطنة ويولّوها أخاه الملك الفائز [225 v^o] وكان اجتماعهم في خيمة الأمير عماد الدين بن المشطوب فإنه كان أساس هذه الفتنة ووافقهم الأمير عزّ الدين الحميدي والأمير أسد الدين المكارني والأمير مجاهد الدين الوزيري وجماعة من الأمراء فبلغ ذلك الملك الكامل فحاف على نفسه وكان كبير السياسة والحزم والحلم وعلم أن الوقت لا يحتمل المناقشة وأن المداواة أولى ^g فسير إليهم وطيب قلوبهم وحمل إليهم الأموال وزاد في إقطاعاتهم ^h فطابت نفوسهم. وفي هذه السنة ⁱ وصل صني الدين ^d بن شكر من آمد إلى خدمة السلطان الملك الكامل فإنه كان سير بعد وفاة أبيه العادل طلبه فركب السلطان وتلقاه وأكرمه وأحسن إليه ثم بعد ذلك استشاره في أمر الملك الفائز فأشار أن يسيّره إلى ملوك الشام ^f ويسألهم الحضور إليه لينجدوه على العدو فحسن هذا عند السلطان ^g فجهزه وأرسله إليهم فأت هناك ولم يعبر إلى مصر. ثم اجتمع بالصاحب صني الدين بن شكر وعرفه ما يحتاج إليه من الكلف والنفقات بسبب العدو فضمن له تحصيل كل ما يحتاج إليه وشرع في مصادرة أرباب الأموال من التجار والكتّاب وقرّر التبرّع ^h وأحدث حوادث كثيرة وحصل أموال عظيمة. وفي

a) Ces trois mots omis B.

b) استنروا B

c) قليلا B

d) Ces deux mots omis B.

e) في المراكب B.

a) B remplace tout depuis فوات par le récit

suivant, en effet transcrit dans Ibn al-Furât V, 124^{re}

فركب وجاء إليهم ودخل عليهم : Nazm as-Sulūk d'après le

وهم مجتهدون والصاحب قاضيهم وهم يستعملون الملك الفائز ثم

تعلقوا له فأتى رادوا الملك الكامل للثأر وغيره بعضهم من تحت

دامان الخيمة وإفكر الملك الكامل أنه طوط بدخوله عليهم ففرّ

ومضى إلى خيمته.

b) إجازهم B.

c) وفي حضور ذلك B

d) B intercale.

e) B intercale.

f) والفرق B

g) B ajoute إليه وإصني et reporte la phrase

عظيمة à l'alinéa suivant après

h) عن الأملاك B

هذه السنة وصل الملك المعظم شرف الدين عيسى صاحب دمشق والشام إلى خدمة الملك الكامل فعرفه ما جرى من ابن المشطوبⁱ⁾ والأمراء الذين [226 r] اتفقوا معه (فاجتمع رأيهم على إخراج ابن المشطوب من البلاد فركب الملك المعظم وأخرجه إلى الشام وخرجت هذه السنة والفرنج قبالة المسلمين في المنصورة^{k)} وغلت الأسعار وبلغ القمح كل أردب بثلاثة دنانير .

قال وفي سنة ثمان عشر وستائة وصل الملك الأشرف صاحب أحلاط بعساكره ووصل الملك المظفر An 618 بن الملك المنصور صاحب حماه ومعه عساكر والده ولم يتأخر أحد من ملوك الشام والشرق عن نجدة الملك الكامل فاشتد القتال بينهم وبين الفرنج برًا وبحرًا وطلع النيل طلوًا كثيرًا وجرى الماء في بحر الحلة وترتب السلطان مراكب الاسطول في بحر الحلة ليدخل منه إلى بحر دمياط ويمنع الميرة عن الفرنج فاشتد ضررهم لذلك وعدموا القوت وانقطعت عنهم مراكبهم فعزموا على الرجوع إلى دمياط فحرقوا أبقاعهم وهربوا في الليل وكانت ليلة عيد يوحنا المعمدان وهو أول من توت فبلغ السلطان هزيمتهم فرسم أن تقطع الجسور فقطعت وأحاط بهم النيل من كل جانب ولم يقدروا على الوصول إلى دمياط فالتجوا إلى تل كبير بظاهر برموزين وأحاطت بهم العسكر من كل جانب فأيقنوا الهلكة وراسلوا السلطان وبدلوا له أن يزلوا عن دمياط وبأمنهم على أنفسهم وأموالهم فأجابهم إلى ذلك وتقررت الهدنة بينهم [226 v] ثمان سنين وأن يطلق^{a)} جميع الأسرى من الجهتين من المسلمين والفرنج وقصد السلطان أن يجتمع بالملك يوحنا صاحب عكا^{b)} واللكات^{c)} فطلبوا رهائن تكون في مراكبهم إلى أن يعودوا فسير السلطان ولده الملك الصالح نجم الدين أيوب وأخوه الملك المفضل قطب الدين ومعهما جماعة من أولاد الأمراء فحضر الملك يوحنا^{d)} واللكات في خدمة الملك الكامل بظاهر برموزين واجتمعت ملوك الاسلام وملوك الفرنج في خيمة واحدة وكان يوماً مشهوداً وحلف^{e)} لهم السلطان الملك الكامل وأخوته الأشرف والمعظم واستحلفهم وذلك يوم الأربعاء الإحدى عشر ليلة بقيت من شهر رجب سنة ثمان عشر وستائة وتسلم السلطان دمياط فكانت مدة ملك الفرنج دمياط سنة واحدة وعشرة شهور وأربعة وعشرين يوماً ورجع الفرنج إلى بلادهم ودخل السلطان إلى مصر^{f)} مملكته وأطلق الأسرى من الجهتين من زمان صلاح الدين وإلى أن تقررت الهدنة .

قال وركب السلطان الملك الكامل من قلعة الجبل وجاء إلى منطرة صاحب صني الدين بن شكر التي على رأس الخليج بمصر وذلك في شهر ذي القعدة سنة ثمان عشر وستائة وطلع إلى عنده وتحدث معه بسبب الأمراء الذين كانوا مع الأمير عماد الدين بن المشطوب في توبة الملك الفائز فاتفق الرأي على نفي الأمراء المذكورين من [227 r] البلاد وكانوا في الجزيرة^{g)} قبالة دمياط يعمرونها فكتب لهم دستوراً يتصرفوا في أنفسهم وأمرهم أن يخرجوا من ديار مصر^{h)} وأعطوا أخبارهم للمالكة .

قال المؤرخ^{h)} وفي سنة تسع عشر وستائة مات الملك المفضل قطب الدين أخو الملك الكامل An 619

i) عرفه الملك الكامل ما أعده الأمير عماد الدين B المشطوب

j) فإن ابن المشطوب هو وليس الفتنة B

k) وكانت الأسعار قد غلت B

a) يطم B

b) Le légat.

c) خلف B

d) من B

e) الصورة B

f) فخطى جميعهم من الجزيرة إلى الشام ولم يمرض B هياً من مروجهم .

a) Tout le § passé par B.

بالفيوم لأنه كان صاحبها قضى إليها وأقام بها مدة ومات بها وحمل في تابوت في بحر النيل إلى تربته بباب النصر ودُفن بها وأنعم السلطان الملك الكامل بالفيوم على الأمير فخر الدين عثمان بن قزل أستاذ الدار بجميع ما فيها من الخواصل والأقصاب والأبقار والعدد والألات دَرْبَسْتًا^a وكانت الولاة والمستخدمين من جهته وتقرر أن يخدم عليها ماتني فارس بحكم أن يحمل إلى الخزانة والأهراء مالا معيناً وغلّات مقررة وكان فخر الدين أميراً جليلاً كريماً كثير الخير والبر والصدقات سرّاً وجهراً وباطناً وظاهراً وأمر المدارس والمساجد وعمل مكتباً للصغار الايتام وأوقف عليهم وقفاً كبيراً وكان يحمل لأرباب البيوت والمقطعين المستورين النفقات والكساوي والغلال وكانت سيرته حسنة رحمه الله .

وفي سنة اثنين وعشرين وستائة وصل الملك المسعود صلاح الدين ولد السلطان من اليمن إلى خدمة والده وحضر محبته من التحف والألطاف شيئاً كثيراً وأقام بمصر إلى آخر سنة ثلاث وعشرين [227 v] وستائة .

وفي سنة اثنين وعشرين وستائة توفي صاحب صني الدين عبدالله بن علي بن شكر يوم الجمعة ثامن شعبان وقبض الكامل على أولاده وجميع ماله وأملاكه وذخائره واعتقل تاج الدين وعزّ الدين ولداه في قاعة سهم الدين بلرب الأسواني بالقاهرة المحروسة ولم يستورز بعده أحداً .
قال وفي هذه السنة كانت وفاة الإمام الناصر لدين الله خليفة بغداد في ثاني شوال من هذه السنة وقيل ليلة عيد الفطر وكانت مدة خلافته سنة وأربعين سنة وأحد عشر شهراً وسيرته كان فاضلاً أديباً ذا رأي وتمييز وحزم وسياسة وفكرة جيدة وبديهة حاضرة إلا أنه كان محبباً لجميع المال ظلم الرعايا والتجار والمتدّين إلى بغداد وأخذ أموالهم وكان يباشر أموره بنفسه ويركب بنفسه بين الناس ويجتمع بهم ويطلع على أحوالهم وأخبارهم قال المؤرّخ كانت مدة خلافته سنة وأربعين سنة وعشرة أشهر وأربعة وعشرين يوماً أوها يوم الأحد وآخرها يوم السبت لتتمه ستائة أحد وعشرين سنة وثمانية أشهر وستة وعشرين يوماً للهجرة ولغلام سنة آلاف وسبع مائة وسبعة عشر سنة وسبعة وثلاثين يوماً للعالم الشمسية .

السادس والخمسون وهو الخامس والثلاثون من الخلفاء العبّاسيين^a

الظاهر بالله أبو نصر محمد بن الناصر بن المستضي

بويع له بالخلافة يوم [228 r] توفي والده بوصية من أبيه في ثاني شوال سنة اثنين وعشرين وستائة وكان والده قد اعتقله في حياته مدة طويلة ثم أخرجه عند وفاته وعهد إليه بالخلافة وبويع له البيعة العامة في التاريخ المذكور وكان عمره نيفاً وخمسين سنة وكان يقول من يفتح دكنانه العصر متى يستفتح .
قال وفي سنة ثلاث وعشرين وستائة وصلت خلع الخليفة الظاهر بالله والتقليد إلى السلطان الملك الكامل وأولاده الملك المسعود والملك الصالح نجم الدين أيوب وخلمة لوزيره صني الدين بن شكر وكان قد توفي

An 623

b) Tous ms. sic, du persan «درسته» (qui ne parait pas avoir été signalé en arabe), «au complet».

a) B omet cette ligne.

فأمر السلطان أن يلبسها الفخر سليمان كاتب الإنشاء وليس السلطان وأولاده انخلع وعبروا من باب النصر وشقوا القاهرة وخرجوا من باب زويلة وطلعوا إلى القلعة وكان يوماً مشهوداً .

قال وفي هذه السنة سافر الملك المسعود إلى اليمن بعد أن سأل يقيم بمصر في خدمة والده الملك الكامل ويسلم اليمن لمن يأمره السلطان فلم يوافق على ذلك .

قال وفي هذه السنة كانت وفاة الإمام الظاهر خليفة بغداد لأربع عشر ليلة مضت من رجب سنة ثلاث وعشرين وستمائة فكانت مدة خلافته تسعة أشهر وأربعة وعشرين يوماً وسيرته كان حسن السيرة عادلاً كريماً كثير البرّ والصدقات كارهاً للمظالم ^{a)} يقال إنه أعاد على التجار والرعايا [228 v^o] الأموال التي كان والده الناصر لدين الله أخذها منهم وكان من جملتهم رجل تاجر أعجمي قد أخذ منه أبوه الناصر ثلاثة آلاف دينار فرسم الإمام الظاهر أن تعاد إليه فامتنع التاجر من أخذها وقال هذه قد خرجت عنها فجعلتها في سبيل الله فما بقيت أخذها فأمر الإمام الظاهر أن يتصدق بها عن صاحبها التاجر الأعجمي وأن يجعل والده الناصر في حلّ مظالمه وكذلك فعل مع كلّ من أعاد إليه ماله طلب أن يجعل والده في حلّ ولعمري إن هذه سيرة فاضلة ونفس شريفة. **قال المؤرخ** إن مدة خلافته تسعة أشهر وتسعة أيّام أولها يوم الأحد وآخرها يوم الجمعة لتسعة ستّائة إثني وعشرين سنة وستّة أشهر وأحد عشر يوماً للهجرة ولقّام ستّة آلاف وسبع مائة وسبع عشر سنة وعشرة أشهر وستة عشر يوماً للعالم شمسيّة .

السابع والخمسون وهو السادس والثلاثون من الخلفاء العبّاسيّين

الإمام المستنصر بالله أبو جعفر المنصور بن الظاهر بن الناصر

بويع له بالخلافة يوم وفاة والده لأربع عشر ليلة مضت من شهر رجب سنة ثلاث وعشرين وستمائة وعمره عشرون سنة .

قال وفي سنة أربع وعشرين وستمائة حصلت الوحشة بين الملك الكامل وأخيه المعظم صاحب دمشق ^{An 624} لأمر بلغته عنه فكتب الملك الكامل إلى الأتابور ملك الأمان ^{a)} بأن يحضر إلى الشام والساحل ويُعطيه البيت [229 r^o] المقدّس وجميع فتوح صلاح الدين بالساحل ^{b)} وكتب الملك المعظم إلى جلال الدين خوارزمشاه وكان قد ملك أخلاط وبلاد أرمينية مضافاً إلى ما بيده من بلاد العمم المجاورة لأخلاط يسأله أن يتجنده على أخيه الملك الكامل ويكون من جملة المنتميين إليه ويضرب الدنانير والدراهم باسمه فأجابته إلى ذلك وسير له خلعة لبسها وشقّ بها مدينة دمشق وقطع خطبة الملك الكامل فعند ذلك تجهّز الملك الكامل وخرج بمساركه ليأخذ دمشق من أخيه المعظم ونزل بين بليس والعبّاسة في رمضان سنة أربع وعشرين وستمائة فسير الملك المعظم يقول إنني قد نذرت نذراً لله تعالى أن كلّ مرحلة ترحل إليها لقصدي أتصدق بألف دينار فإنّ جميع عسكري معي وكُنُهم عندي وأنا أتخذك بمسرك هذا كان في الباطن وفي

a) الظاهر B

a) Ms. 505

b) Ici commence une grande lacune de B, qui n'est pas dûc à un feuillet sauté (milieu de 204 v^o).

الظاهر قال أنا مملوكك وما خرجتُ من عبيتك وطاعتك وحاشاك أن تخرج وتقاتلني وأنا أول من نجّيك وحضر إلى خدمتك من جميع ملوك الشام والشرق فأظهر السلطان هذا القول بين الأمراء وعاد إلى مستقرّ ملكه ثم بلغ السلطان أن الملك المعظم قد نزل على حصص وحاصرها وأشرف على أخذها فسيّر إليه بأن ترحل عنها فرحل عنها .

وفي هذه السنة قبض الملك الكامل على جماعة من الأمراء مماليك والده الذين توهّم فيهم أنهم كانوا الملك المعظم ومن جلّتهم فخر الدين ألتُنبا [229 v] الحيشي وفخر الدين ألتُنبا القيومي وكان أمير جاندار وعشرة أمراء من البحرية العادلية واعتقلهم وأخذ أموالهم وموجودهم .

قال وفي هذه السنة أمطر بمدينة حلب رمل أحمر شبيهاً بالبرّد وفيه تراب يشبه الطباشير .

وفي هذه السنة أيضاً كانت وفاة الملك المعظم عيسى صاحب دمشق وذلك يوم الجمعة سلخ ذي القعدة وكانت مدّة مملكته بعد وفاة أبيه ثمان سنين وستّة أشهر وإثنين وعشرين يوماً وسيّره كان ملكاً كريماً شجاعاً فاضلاً أدبياً كثير العدل والإحسان ليّن الجانب سهل المعركة . ملك بعده دمشق وجميع ممالكها ولده الملك الناصر داوود واستقرّ ملكه وظلم الناس وعصفهم وأخذ أموالهم وأقبل على الشرب واللهو والطرب واشتغل عن مصالح دولته فبلغ ذلك الملك الكامل فتغيّر خاطره عليه وتجهّز وخرج بعساكره إلى الشام ليأخذ دمشق ويستولي عليها واستتاب ولده الصالح نجم الدين أيّوب بمصر وجعل الأمير فخر الدين بن الشيخ بين يديه لتحصيل الأموال وتدير المملكة وذلك في شهر رجب سنة خمس وعشرين وستّائة ثم بلغ الملك الناصر داوود خروج الملك الكامل لأخذ بلاده فلم يسيّر إليه ولا استعطفه بل كتب إلى عمّه الملك الأشرف يسأله أن يصل إليه لينصحه عنه الملك الكامل فجاء الملك الأشرف إلى دمشق ودخلها واجتمع بإبن أخيه [230 r] الناصر ورأى من حركانه المذمومة ما كرهه بسببها وأيضاً أطعمته نفسه بدمشق فإنّ جلال الدين خوارزمشاه كان قد أخذ أخلاط ولم يبق بيد الأشرف سوى حران والرها والجزيرة وسنجار وأعمالها وبلاد الخابور وسببه أن الحاجب عليّ غلام الأشرف دخل إلى بلاد جلال الدين المذكور المجاورة لأخلاط وأخرب ونهب وأسر بنت جهان خواجا الوزير زوجة جلال الدين من مدينة توريّز فإنّها كانت مقيمة بها وبعث بها إلى الملك الأشرف فبلغ جلال الدين ذلك فسار إلى أخلاط ونزل عليها وحاصرها وفتحها وأسر بنت ملك الكرج زوجة الملك الأشرف فسيّر الملك الأشرف إلى مملوكه عزّ الدين صاحب دارا بأن يقبض عليّ الحاجب عليّ ويقتله فقتله ^{هـ} .

An 625

وأما الملك الكامل فإنّه وصل ^ب إلى نابلس ونزل بها ورَتب الولاة والنواب والدواوين في البلاد الساحليّة وبلغه أن الأبرور وصل إلى يافا في ميّعاده فعاد السلطان من نابلس إلى تلّ العجول ونزل عليها وتردّدت الرسل بين السلطان والأبرور وكان السفير بينهما الأمير فخر الدين ابن الشيخ فلم يزل يتردّد إلى الأبرور تارة بمفرده وتارة يأخذ معه الصلاح الإربلي إلى أن تقرّر الصلح أن يعطى الأبرور البيت المقدّس والقرى ^{هـ} التي على طريقه من يافا إلى القدس ومدينة لدّ ودخلت سنة ستّ وعشرين وستّائة وفيها [230 v] انتظم

An 626

a) Reprise de B.

b) B نزل

c) B = Laud, العربية

الصلح عشرة سنين^{هـ} وخمسة أشهر وأربعين يوماً أولها يوم الأحد الثاني والعشرين من ربيع الأول قال وتسلم الأنبرور مدينة القدس ومدينة له والأماكن التي على الطريق وحضر الأئمة والمؤذنون الذين كانوا في الصغراء والمسجد الأقصى إلى باب دهليز الملك الكامل فأذّنوا على باب الدهليز في غير وقت الإذان ففسر ذلك على الملك الكامل وأمر أن يؤخذ منهم ما معهم من الستور والقناديل الفضة وجميع الآلات ويتوجهوا إلى حال سبيلهم حاشية^١.

قال المؤرخ إن الأنبرور طلب من السلطان تبني وأعمالها بحكم أن صاحبها بقت المهفري دخلت عليه وسألته فيها فأنعم السلطان عليه بها ودخلت في نسخة المهادنة التي بينهما^ب. ورحل السلطان قاصداً دمشق فوصل إليه الملك العزيز عماد الدين عثمان أخاه صاحب باناس ومعه ولده الملك الظاهر فحمل إليه الملك الكامل خمسين ألف دينار لخاصة وعشرة آلاف دينار لولده وقماش كبير وخلع وأمر أن يضرب لها خيمة كبيرة بدهلين وحوطاً بيوتات وجميع ما يحتاج إليه من الآلات وذلك على منزلة قريبة من سا (٢) ثم بعد ذلك بأيام قليلة وصل الأمير عز الدين المعظمي إلى خدمته ومعه جماعة كبيرة من خشداشيته المعظمية فأنعم عليه السلطان بعشرين ألف دينار عتياً من الخزانة وكتب له على قوص بعشرين ألف أردب [231 r°] غلته وأعطاه أملاك الصاحب صني الدين بن شكر جميعها وأنعم على خشداشيته كل منهم على قدره. ورحل السلطان الملك الكامل وتوجه إلى دمشق ووصل إليها وناظلاً فلما بلغ أخاه الملك الأشرف وصوله خرج إلى خدمته وأقام عنده ثم وصل الملك المجاهد صاحب حمص وأولاده واتفقوا جميعهم على أخذ دمشق من صاحبها فلما تحقق الملك الناصر ذلك جميعه بعث الأمير عز الدين أيبك المعظمي صاحب صرخد إلى السلطان الملك الكامل وسأله أن ينعم عليه بقلعة الكرك والصلت والبلقاء وناבלس وبلاد القدس والأغوار وينزل عن دمشق ويسلمها إليه فأجاب السلطان إلى ذلك وحلف له عليه وتسلم السلطان دمشق في شعبان من هذه السنة وأنعم بها إلى أخيه الملك الأشرف واستمر بالأمير عز الدين صاحب صرخد على ما بيده وبذل الملك الأشرف للسلطان الملك الكامل حران والزها وسروج ورأس العين والرقّة والموزر وجملين^ج فقبل السلطان الملك الكامل ذلك منه وشكره عليه وبعث السلطان الأمير فخر الدين بن الشيخ لتسليم البلاد المذكورة من نواب الملك الأشرف فضى إليها ثم بعد ذلك بأيام يسيرة لحقه السلطان فوصل إلى الرقة ليلة عيد الفطر من هذه السنة فلما عيّد على الرقة سار إلى حران وكشف أحوال البلاد ودبرها [231 v°] وشرع في استخدام العساكر عليها وولى ذلك الأمير بهاء الدين بن ملكشو فاستخدم عليها التي فارس.

وفي هذه السنة جهز الملك الكامل جيشاً كثيراً إلى حماه وفتحها وسلمها إلى الملك المظفر بن أخيه فإنه كان وعده بذلك وقبض على ابن أخيه الملك الناصر وسيّره إلى مصر واعتقله بها.

وفي هذه السنة^د كانت وفاة الملك المسعود أقيس ولد الملك الكامل صاحب اليمن بمكة وذلك أنه بلغه أن والده سار إلى دمشق ليأخذها فزم على الحضور إلى خدمة أبيه^{هـ} ليسأله الإنعام عليه بدمشق

a) B omet la suite de la phrase.

b) Lacune de B (milieu du f° 205), jusqu'à la mort de Mas'ûd.

c) Ms. Ist. hariri والصلح Laud رحل

d) Reprise de B.

e) Nouvelle lacune de B au milieu de 205 r°.

فيأخذ منه اليمن فمات بمكة ودفن بها وجاءت ممالكه وأمرأه إلى السلطان ومعهم صلاح الدين ولده وحرمة ونخزائه وبيوته فحزن السلطان وليس البياض وكان الملك المسعود قد جعل نور الدين بن رسول نائبه بالبلاد اليمنية فاستولى عليها وملكها وكان يسير إلى السلطان الملك الكامل الهدايا والتحف الجليلة ويقول أنا نائب السلطان في البلاد ومات وملك بعده ولده الملك المظفر .

An 627

وفي سنة سبع وعشرين وستائة رتب السلطان الطواشي شمس الدين العادلي نائبه في بلاد الشرق وأعطاه الموزن خبز بمائة فارس مضافاً إلى إقطاعه بالديار المصرية وهي الأعمال الإخيمية وما معها فتكمل خبره ثلثائة وخسين فارس وجعل كمال الدين أحمد ابن الشيخ الوزير ^(a) [232 r] ورحل إلى الرقة . وبلغه أن ولده الصالح نجم الدين أيوب متوئب على ملك الديار المصرية وأنه اشترى ألف مملوك وكان نائبه بمصر كما ذكرنا أولاً . ووصل الملك الأشرف أخو السلطان إلى الرقة على شطّ الفراء وأخبر أن رسل السلطان علاي الدين صاحب الروم وصلوا إليه وأخبروه أن جلال الدين خوارزمشاه قد عزم على قصد الروم وهو يسأل المعاضدة فجهز السلطان أخاه الملك الأشرف وعساكر الشام جميعها معه وعسكر الشرق مع الطواشي شمس الدين صواب لتجدة صاحب الروم وتوجهوا . وعاد الملك الكامل إلى الديار المصرية ودخلها في شهر رجب سنة سبع وعشرين وستائة وتغيّر خطره على ولده الملك الصالح تغيّراً كثيراً لما بلغه عنه أنه متوئب على المملكة وأخرجه من ديار مصر وأرسله إلى الشرق ولم يعطه شيئاً وسار إلى الشرق وأقام به والطواشي صواب حينئذ نائب السلطنة ببلاد الشرق . وجمع صاحب الروم عساكره واحتشد ووصل إليه الملك الأشرف بعساكر الشام ومعه أخوته شهاب الدين غازي صاحب ميافارقين والملك العزيز عماد الدين عثمان صاحب بانياس والملك المنصور بن أسد الدين شيركوه ومعه عسكر والده صاحب حصص ونجدة حلب والتقوا جلال الدين خوارزمشاه على ياسي ^(b) جان في أطراف بلاد الروم فكسروه وهزموه [232 v] وذلك في السابع والعشرين من شهر رمضان سنة سبع وعشرين وستائة وفي هزيمتهم اتفق لهم ريح عاصف في وجوههم وغبار كثير فوقع أكثرهم في وادٍ ^(c) وملكوا جميعهم ولم يسلم مع جلال الدين إلا نفر يسير قال وعبر السلطان جلال الدين خوارزمشاه بمن معه على أخلاط ولم يدخلها وساق إلى مرند ^(d) من بلاد العمم قريباً من توريز ونزل في مروجها وهم مروج عظيمة ولازم شرب الخمر فكبسوه التار وهو سكران فسكب بعض أقاربه جرّة ماء بارد فاستفاق من سكره وركب وانهمز ومعه نفر يسير من أصحابه وقتل التار من أصحابه خلقاً كثيراً .

Ans
628-629

قال وفي سنة ثمان وعشرين وستائة التقى جلال الدين خوارزمشاه مع التار فكسروه فهرب إلى آمد فغلق صاحبها أبوابها ولم يتمكن من العبور إليها والتار في أثره فساق إلى بلد ميافارقين ونزل بقرية بمفرده ففرقه بعض الأكراد وكان قد قتل أخاه فقتله وأخذ قباشه الذي كان عليه وفرسه وأراد أن يبيع بعض قباشه في ميافارقين فأذكر مسكوه وحمله إلى الملك المظفر شهاب الدين غازي فقرّره فاعترف أنه قباش جلال الدين خوارزمشاه واعترف أنه قتله فأمر الملك المظفر شهاب الدين غازي بشنقه فشُقّ وشُتق أخوته وقتل

a) Tous les mas; il semble y avoir un ou deux mots sautés.

b) Ms. لاسي

c) Ms. وادي

d) Laud مرند

أهله وأقاربه وشيخة (هـ) القرية وأخبرها وقال مثل هذا السلطان الكبير (b) [234 r°] الشأن تخفروا (c) عليه والله لو أحضره إليّ حياً أغنيهم .

قال واستولى التتار على أخلاط وبلد أرمينية وجميع ما كان بيد جلال الدين خوارزمشاه من بلاد المعجم المجاورة لأخلاط .

وفي هذه السنة وصل الملك الأشرف إلى مصر إلى خدمة السلطان الملك الكامل وأخبروه أن أمد وبلادها وحصن كيفا شاعرة من العسكر وأن صاحبها مشغل عن مصالح الرعية باللهو والطرب والأكل والشرب والنكاح وسأله الخروج إليها وأخذها فتجهز الملك الكامل وخرج بعساكره في جمادى الآخرة من هذه السنة قاصداً أخذ أمد وبلادها فبلغ صاحب أمد الملك المسعود بن الملك الصالح بن ارتق خروج السلطان لأخذ بلاده فأرسل إليه شرف العلاء وزيره ليستعطفه ويدبر أمره فلما وصل شرف العلاء إلى خدمة السلطان الملك الكامل عرفه سيرة صاحبه وسوء تصرفه وما هو مقبل عليه من الأكل والشرب واللهو والاشتغال عن تدبير المملكة وأن البلاد خالية من العساكر وأطمعه في أخذ البلاد فسار السلطان إليها ونزل على أمد في ذي الحجة من هذه السنة .

An 630 وفي سنة ثلاثين وستمائة زحف السلطان الملك الكامل على أمد وذلك في أول يوم من المحرم فملكها واستولى على ما فيها من الخواصل والذخائر وقبض على صاحبها الملك المسعود [234 v°] واعتقله إلى أن سلم إليه حصن كيفا بعد أن عاقبه وعلقه تحت الحصن ثم استولى على بقية القلاع والحصون وجميع المملكة وجعل شهاب الدين غازي بن شمس الملوك نائب السلطنة بأمد ومعين الدين بن الشيخ الوزير والطواشي شمس الدين صواب متوكلي تدبير عساكر المملكتين وهما مملكة أمد ومملكة حرّان والرها والجزيرة وليس لشهاب الدين غازي بن شمس الملوك إلا مجرد الاسم وأنعم على ولده الملك الصالح نجم الدين أيوب بمحسن كيفا وأعماله وعاد السلطان الملك الكامل إلى ديار مصر في هذه السنة واستصحب الملك المسعود صاحب أمد معه إلى مصر وأحسن إليه وأنعم عليه بالاقطاعات بالديار المصرية .

وفي هذه السنة (هـ) كانت وفاة مظفر الدين بن زين الدين صاحب إربل في سلخ شهر رمضان منها وبعد وفاته استولى نواب الخليفة الإمام المستنصر بالله على إربل ودخلوا إليها وملكوها وصارت في جملة مملكة بغداد وكان مظفر الدين صاحب إربل كبير الخير والبر والصدقة وكان ينزل إلى البياسنان بإربل ويفتقد أحوال المرضى بنفسه وكان يفرق على الفقراء في كلّ سنة ثلاثة آلاف ثوب وشملها كوافي وعُبيبي وزراييل فاشتهر خيره في البلاد وقصدوه الناس من سائر العالم ومن جملة ما قيل عنه أنه عمل الحيلة على بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل وسبّر إليه وتخذه وقال إنني شيخ كبير ومريض [235 r°] أخاف أن أموت فأخذوا أولاد العادل إربل ويصبروا في جوارك وما آمن عليك منهم فتحضر حتى أسلم إليك إربل فحضر إليه بدر الدين لؤلؤ فلما دخل عليه قام الوزير يسلم عليه فغمزه في بده ففهم ثم قال بدر الدين لؤلؤ أريد أسلم على الصاحبة يعني ربيعة خاتون بنت أيوب زوجة مظفر الدين المذكور وكانت دارها تحت القلعة

a) Laud ainsi ; Lafeli ههنا

b) Ms. omet le n° 233.

c) Ms. تهفروا ; Laud تهفروا

a) B termine sa lacune sur cette phrase, mais de nouveau omet la suite après بغداد .

فقام ونزل يسلم عليها فركب وخرج من باب إربل وساق إلى الموصل فتمتعّب مظفر الدين من هذا الأمر فقيل له إن هذا ما أطلع عليه إلا الوزير وهو أعلمه فاعتقله وأراد ينتحق هذا الأمر فأحضر عجزاً داهية وأعطاه شيئاً وقال روجي إلى الموصل وتوصلي إلى صاحبها وتدخلي عليه وتقولي له أنا زوجة وزير صاحب إربل وقد اتهم بك واعتقله وأريد شفاعته منك في حقه فلما دخلت على صاحب الموصل وقالت له هذا قال أنا والله عتيق ذلك الرجل متى شفعت فيه قتله وأعطاهها جملة مال وقال خذي هذا المال أنفقته عليك وعلى من عندك وأنا فما أخلّي عنكم إلى أن أموت فلما عادت وأخبرت مظفر الدين الخبر استقرّ الوزير فأقرّ قتلته .

An 631

وفي سنة إحدى وثلاثين وستاية وصل الملك الأشرف صاحب دمشق إلى مصر إلى خدمة أخيه الملك الكامل وحرّضه على المسير إلى بلاد الروم وأخذها وأطعمه فيها وعرفه ما [235 v] شاهده من أحوال عساكرها عند عبوره إليها في نوبة جلال الدين خوارزمشاه فتجهّز السلطان الملك الكامل وخرج بعساكره وسار إلى دمشق ونزل بها وكتب إلى جميع ملوك بني أيّوب بأن يتجهّزوا بعساكرهم للدخول إلى بلاد الروم ورحل ونزل على ظاهر البيرة على شط القفّاء واجتمعت الملوك في خدمته بها وكان عدّة من حضر إلى خدمته ثلاثة عشر ملكاً جميعهم من بني أيّوب وعرض العساكر على البيرة أطلاّباً لابسين السلاح فرأى عساكر عظيمة وكبرت نفسه وتعظّم قال إن هذه العساكر لم يجتمع لأحد من ملوك الإسلام مثلها ودخل إلى الدربندات وأشرف على أرض الروم ولم يشك في أخذها فركب الملك المجاهد أسد الدين صاحب حصص إلى الملك الأشرف صاحب دمشق واجتمع به وقال له أعلم أن السلطان الملك الكامل متى أخذ مملكة الروم أخذ جميع ممالكنا التي بأيدينا في الشام لقرب بلاده وعوضنا من بلاد الروم فتوهم الملك الأشرف ذلك واتفق هو وجميع الملوك على خذلانه وكتبوا إلى صاحب الروم علاء الدين كيقباز ابن كيخسرو^١ بما اتفقوا عليه فوقع كتبهم في يد السلطان الملك الكامل فرحل عن الدربندات لوقته وعاد إلى السويدا ونزل عليها وخيّم بها وكان عند دخوله إلى الدربندات قد سير الملك المظفر صاحب حماه والطواشي شمس الدين صواب وجماعة من الأمراء بعساكرهم إلى خربت ليملكوها ويدخلون منها إلى الروم لضيق الدربندات . وكان [236 r] بخربت عسكر كثير من عساكر الروم فالتقوهم وكسروهم وأسروا الملك المظفر والطواشي صواب وجماعة من الأمراء وهلموهم إلى السلطان علاء الدين كيقباز صاحب الروم فخلع عليهم وأحسن إليهم وأطلقهم وعاد السلطان الملك الكامل إلى الديار المصرية وقد حصلت الوحشة بينه وبين الملك الأشرف أخيه والملك المجاهد صاحب حصص وجميع الملوك الذين كاتبوا صاحب الروم ولما عبر إلى مصر اعتقل الملك المسعود صاحب آمد بحكم أنه من جملة من كاتب صاحب الروم .

Ans
632-633

وفي سنة اثنين وثلاثين وستاية جهّز صاحب الروم جيشاً كبيراً إلى حرّان والرها فتأزّلوهما وحاصروهما وفتحوهما واستولوا على ما فيها من الخزائن والأموال والذخائر ورتّبوا فيها من يحفظها من عساكر الروم وبلغ ذلك السلطان الملك الكامل فتجهّز وخرج بعساكره إلى الشرق وذلك في سنة ثلاث وثلاثين وستاية ونزل على الرها وحرّان واستعادهما من نواب الروم بعد حصار طويل وقتال شديد وأخرب قلعة الرها وقبض على جميع من فيها وفي حرّان من بلاد الروم وقبضهم وسبّروهم إلى الديار المصرية في جوالي على الجمال فأت أكثرهم

من كثرة الشدائد التي نالتهم في الطرقات وكانوا أزيّد من ثلاثة آلاف نفس وعاد السلطان الملك الكامل إلى الديار المصرية .

وفي هذه السنة رسم السلطان [236 v°] للطواشي شمس الدين صواب نائب السلطنة بأمد وديار بكر والجزيرة بأن يضرب على باب خيمته دهليزاً مثل الملوك ومرض قضى السلطان إليه وجلس في دهليزه حتى استؤذن عليه وكل هذا تعظيماً له بين ملوك الشرق .

ومما ^١) ورد تواريخ النصاري من الوقائع أن في هذه السنة قدّم أبنا كيرلص داوود بن لقلق بطركاً لليعاقبة على الاسكندرية وذلك بغير الاسكندرية المحروس يوم الأحد تاسع وعشرين شهر رمضان سنة ثلاث وثلاثين وستائة الموافق لثالث وعشرين بوونة سنة تسع مائة أحد وأربعين للشهداء وأقام سبع سنين وتسعة أشهر وعشرة أيام ومات يوم الثلاثاء سابع عشر رمضان سنة أربعين وستائة الموافق للرابع عشر من برمهات سنة تسع مائة وخمسين للشهداء في الجمعة الرابعة من الصوم الكبير بدير الجمع بالجزيرة ^٢) ودُفن فيه وكان عالماً فاضلاً محباً للرئاسة وجمع المال وأخذ الشرطونية وكانت الديار المصرية قد خلت من الأساقفة فقدّم جماعة من الأساقفة أخذ منهم جملة كثيرة وقاسى من الشدائد والاضطهاد كثيراً وكان عماد الراهب المشرقي سعى في تقدّمه سعيّاً كثيراً وقرّر معه أنّه لا يكرز أسقفاً إلا بآيائه فلما حصلت له البطركية رجع عن هذا ولم يلتفت إليه لا يسمع منه فراقه ووكّل عليه وعلى جماعة من أقاربه وألزمه وكان الشيخ السني الراهب المعروف بإبن [237 r°] التبعان يعانده أيضاً ويذكر مثالبه ويقول إنّ هذا تقدّم بالرشوة وأخذ الشرطونية وليس له كهنوت على حكم القوانين واجتمع معه جماعة على هذا القول وعقدوا لهم مجلساً بحضور صاحب بن الشيخ الوزير في أيام السلطان الملك الصالح نجم الدين أيّوب صاحب مصر وأثبتوا عليه أموراً كثيرة وأرادوا خلعه من البطركية فدخل الكتّاب المستوفيين في قضيته مع صاحب معين الدين بن الشيخ الوزير وقرّروا عليه مالاّ حله للسلطان ^٣) واستمرّ على رئاسته إلى حين وفاته وسيّر البطارقة تشهد بتفاصيل أحواله وخلا الكرسي بعده بغير بطرك سبع سنين وستة أشهر وستة وعشرين يوماً .

و ^٤) في سنة أربع وثلاثين وستائة كانت وفاة الطواشي شمس الدين صواب نائب السلطنة ببلاد الشرق واستولى الملك الصالح نجم الدين أيّوب على أمد وجميع حصونها ومالكها وحرّان والرها وجميع بلاد الجزيرة مضافاً إلى ما بيده وهو حصن كيفا وأعمالها .

وفي هذه السنة أظهر الملك الأشرف صاحب دمشق العصيان على أخيه الملك الكامل صاحب مصر واتفق مع الملك المجاهد صاحب حمص على قصد الديار المصرية وكتب إلى الملك العزيز صاحب حلب والملك المظفر صاحب حماه وطلب منهم الموافقة والنجدة على أخيه واستأيل جماعة من الأمراء [237 v°] الكاميّة المقطعين بالأعمال الساحلية قضاوا إلى خدمته وفارقوا خدمة الملك الكامل فلما بلغ ذلك الملك الكامل انزعج له أمراً عظيماً وكان حينئذ بغير إسكندرية فخرج منه في الليل وسار إلى قلعة الجبل المحروسة بظاهر القاهرة وشرع في تدبير عساكره واستعدّ لقتال أخيه الملك الأشرف وبلغ الملك الكامل أن أخاه الأشرف قد

a) Fin de la lacune de B (205 r°).

وكوه

b) B et Land تدر اسم

a) B omet toute l'année 634 et le § 1 de 635.

c) B remplace la phrase depuis تدخل par ثم

سير إلى الملك الناصر داوود بن أخيه صاحب الكرك وإسناله فسير السلطان طلبه ووعده بمواعيد كثيرة جليظة فحضر إليه فركب السلطان والتقاء وأكرمه وحمل إليه تحفاً كثيرة وكتب كتابة على ابنته وسلطانها وحمل الغاشية قدامه بقلعة الجبل وكذلك جميع الأمراء .

وفي هذه السنة كانت وفاة الملك العزيز محمد بن الملك الظاهر صاحب حلب وملك بعده الملك الناصر صلاح الدين يوسف وعمره يومئذ ستة سنين فقام بتدبير المملكة جدته لأبيه وربتت الأمير شمس الدين لولو أتابكه .

An 635

وفي سنة خمس وثلاثين وستائة كانت وفاة الملك الأشرف موسى بن الملك العادل صاحب دمشق لأربع خلون من المحرم وكان ملكاً جليلاً حازماً شجاعاً كريماً كثير الخير والبرّ ليس الجانب سهل المعركة كثير الإحسان والإنعام على أصحابه ووعيته وبلغ الملك الكامل أخاه وفاته فسرّ به سروراً عظيماً وبعد أيام يسيرة وصل [238 r] أخوه مجير الدين وتقي الدين وأخبروا أن أخاهما الملك الصالح إسماعيل قد ملك دمشق بعد وفاة أخيه الملك الأشرف بوصية منه فتجهز السلطان الملك الكامل وخرج من الديار المصرية بمساكره ليأخذ دمشق فلما وصل إليها نزل بظاهرها في مدرسة خاتون وقاتلها قتالاً شديداً وقتل الأمير سيف الدين أبي بكر بن جلدك عليها فبعث الملك الصالح إلى أخيه الملك الكامل يسأله أن يُنعم عليه ببعليتك وأعمالها مع خبزه المقرّر له من أيام أبيه وهو بصرى والسواد وبلادها فأجابته إلى ذلك وحلف له عليه وتسلم السلطان الملك الكامل دمشق ودخل إليها في العاشر من جمادى الآخر من السنة المذكورة وتوجّه الملك الصالح إسماعيل إلى بعليتك وتسلمها وبعد ذلك عزم السلطان على قصد حلب وحصص وأخذها وأمر بضرب دهليزه على برزة بظاهر دمشق وخرجت المساكر فبلغ ذلك الملك المجاهد صاحب حصص فبعث إلى الأمير سيف الدين علي بن قليج يسأله أن يدبر أمره مع السلطان ويقرّر عليه مالا يحمله إليه وسير ولده الملك الصالح نور الدين ومعه نسوانه ليدخلوا على السلطان ولم يزل الأمير سيف الدين بن قليج يلاطف السلطان في أمره إلى أن تقرّر أنه يحمل إلى خزائنه ألف درهم ويعفو عنه .

قال ^{١٥} وفي هذه السنة بعث الإمام المستنصر بالله صاحب بغداد إلى الملك الكامل يخبر أن التتار على عزم قصد بغداد وسير مالا يستخدم به عسكرياً من الشام فرسم السلطان [238 v] أن يستخدم من ماله خمسة آلاف فارس ولا يتفقون من مال الخليفة درهم واحد وولى الركن الميجايوي وعماد الدين بن موسك والصارم التتبيقي ^{١٦} استخدام العساكر الذي يسيره إلى بغداد .

وفي هذه السنة كانت وفاة علاي الدين كيقياذ بن كيخسرو صاحب الروم وكان ملكاً عظيماً مهيباً ^{١٧} حازماً عادلاً حسن العقيدة كثير الخير والبرّ ^{١٨} وملك بعده على مملكة الروم ولده السلطان غياث الدين وفي أيام غياث الدين قصدوا التتار بلاد الروم ودخلوها وأخربوها وقتلوا بها خلقاً كثيراً ونهبوا أموالاً عظيمة جزيلة ومات السلطان غياث الدين وتنازع ولده عز الدين وركن الدين المملكة بعده ^{١٩} ومال بعض العسكر إلى عز الدين وبعضه إلى ركن الدين وقاتلا فانهزم ركن الدين إلى هولاؤون ودخل في طاعته واستجار به

a) Reprise de B (le début par addition marginale).

b) Laleli السي

c) مرهونة

d) جميل الطلحة

e) B omet la suite.

فبعث معه جيشاً كثيفاً من التتار فطردوا عز الدين عن بلاد الروم فهرب إلى قلعة تعرف بالعلائية على البحر المالح وأقام بها واستولت نواب التتار على بلاد الروم ولم يبق لركن الدين معهم إلا مجرد الاسم لا غير وهذه الحوادث لم يكن جميعها في هذه السنة وإنما كتبناها لينظم الكلام على سباقه .

وفي هذه السنة وهي سنة خمس وثلاثين وستمائة ملك السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الملك الكامل سنجار وبلادها واستولى عليها وذلك بعد وفاة عمه f) [234 bis ro] الملك الأشرف موسى صاحب دمشق .

وفي هذه السنة g) كانت وفاة الملك الكامل محمد بن الملك العادل سيف الدين أبي بكر بن أيوب صاحب مصر والشام وذلك في آخر نهار الاربعاء الحادي والعشرين من رجب بقلعة دمشق بدار الفضة ودفن بها باكر يوم الخميس ولم يبلغ قصده في حلب ولا في حمص h) ولا نُحِيلُ إليه درهماً واحداً i) ولا يكمل استخدام العسكر الذي رسم أن يستخدم لبغداد وأخذ نواب الخليفة من استكمل استخدامه وانفق فيه وكانوا زهاء ثلاثة آلاف فارس وساروا بهم إلى بغداد . فكانت مدة مملكة الملك الكامل على الديار المصرية بعد وفاة أبيه عشرين سنة وخمسة وأربعين يوماً أولها يوم الجمعة وآخرها يوم الأربعاء لتنته ستمائة أربعة وثلاثين سنة وستة أشهر وعشرين يوماً للهجرة ولتكملة ستة آلاف وسبعائة وأربعة وعشرين سنة وستة أشهر وأربعة عشر يوماً للعالم شمسية z) . وسيرته كان ملكاً مهيباً حازماً شجاعاً فصيحاً أديباً محباً للعلم وأهله ويحضر في مجلسه في كل ليلة جمعة جماعة من الفقهاء والعلماء وبياحثون ويشاركونهم في فنونهم k) وكان كثير السياسة حسن التدبير وكانت السبل في أيامه آمنة وذلك أنه رتب على الطرقات خفراء لحفظ التجار والمتزدين فكانت التجار والمتزدين l) يعبرون في تلك الرمال الصعبة والبراري الوحشة m) فلا يروهم [234 bis vo] أحد غير أنه n) كان محباً لجمع المال مجتهداً في تحصيله أحدث في بلاده حوادث وحقوقاً لم يخبر بها العادة في أيام من تقدمه . وكان ولده الملك الصالح نجم الدين أيوب حينئذ صاحب آمد وديار بكر وسنجان والخابور وحصن كيفا وحران والرها وما مع ذلك من بلاد الشرق ولده الملك العادل سيف الدين أبو بكر نائبه بالديار المصرية . ووزراؤه وزر له صفي الدين عبدالله بن علي بن شكر وذكرنا سيرته أولاً ثم انكف بصره مدة ستة سنين وهو مستمر في الوزارة يدبّرها إلى حين وفاته o) وبعد وفاته لم يستوزر أحداً بل كان يستنص من يقع اختياره عليه لتدبير الأشغال أقام معين الدين حسن بن حمويه ابن شيخ الشيوخ مرة p) وكان الملك الكامل يباشر دولته بنفسه بعد وفاة صفي الدين بن شكر وكان يحضر الدواوين بين يديه ويحافظهم وجمع الأموال والنعم والذخائر شيئاً كثيراً ومات ولم يصحبه منها شيء رحمه الله تعالى [وهكذا عادة الدنيا] q) .

f) Les chiffres 234-238 sont en double dans le manuscrit.

g) Reprise de B.

h) ولا يبلغ قصده في حمص

i) ولا تسكن من الغروب إلى حلب

j) B met cet alinéa à la fin du § et au lieu de العيس a الجمعة .

k) B ajoute عند البيهقون

l) بحيث كان التجار والصاهر والوارد

m) B insère بغيره

n) وكان B

o) وكان الأمير فخر الدين عثمان استاذ الدار B insère في جهة السلطان في المهنات والاحتفال العسكر

p) B et Laud insèrent ومرة B et Laud

q) تاج الدين يوسف بن الصاحب صفي الدين حمزة جمال الدين الشوري وفهره

q) Ces quatre mots omis dans Laud.

السابع من ملوك بني أيوب^{r)}

الملك العادل سيف الدين أبو بكر ابن الملك الكامل محمد بن أبي بكر بن أيوب

ملك بعد وفاة أبيه على الديار المصرية والبلاد الشامية وذلك أن الأمير سيف الدين علي بن قليج وعماد الدين بن الشيخ وجماعة من الأمراء الكبار اجتمعوا في دار [235 bis r°] المسرة بدمشق بالقلعة وحلفوا جميعهم^{s)} واستحلفوا جميع العساكر المصرية والشامية يوم الخميس ثاني وعشرين شهر رجب سنة خمس وثلاثين وستمائة الموافقة لسادس عشر برمهات^{t)} وكان بمصر فرتبوا الملك الجواد مظفر الدين يوسف بن^{u)} مودود بن عمه نائب السلطنة بدمشق والشام واتفق أيّهم على إخراج الملك الناصر داوود بن الملك المعظم بن عمه من دمشق بحكم أنه كان يطمع نفسه بها فمضى إليه الأمير نور الدين علي بن الأمير فخر الدين عثمان أستاذ الدار وأخرجته وتوجه إلى الكرك وبعد أيام قليلة جمع واحتشد وخرج من الكرك على قصد دمشق وأخذها فخرج إليه الملك الجواد بصكر مصر والشام والتقاء على صبسطية^{v)} من أعمال نابلس وقتلته وكسره وذلك في آخر هذه السنة وانهمز الملك الناصر داوود إلى الكرك واستولى الملك الجواد والعساكر المصرية والشامية على خزائنه وأثقاله وغنموا شيئاً كثيراً وعاد الملك الجواد إلى دمشق بعساكر الشام وتوجهت العساكر المصرية إلى خدمة الملك العادل فأقبل عليهم وأحسن إليهم وحمل إليهم الأموال والخلع والقماش الكثير . وبعد ذلك شرع يبعد الأمراء العتيق غلخان والده وقرابته^{w)} وأنشأ له أمراء شباناً وأعطاهم الأموال والإقطاعات وصار يجتمع بهم ويخلو معهم ويستشيرهم [235 bis v°] ويصغي إلى أقوالهم ورفض الأمراء الكبار واحتجب عنهم وصار إلا يجتمع بهم لا في بعض الأوقات ثم أقبل على شرب الخمر والهو والطرب واشتغل عن مصالح دولته والنظر في أمورها ثم وصل إليه الملك الناصر داوود بن عمه صاحب الكرك وأقام عنده مدة واستولى على عقله وأوهمه في الأمير فخر الدين بن الشيخ بأنه قد اتفق مع الملك المعزّ مجير الدين عمه وقد استألوا جماعة من الأمراء وأشار عليه بالقبض على ابن الشيخ وإخراج الملك المعزّ مجير الدين عمه من البلاد فقبض على فخر الدين بن الشيخ وحبسه بقلعة الجبل وأخرج المعزّ مجير الدين عمه من الديار المصرية وخرج معه الملك الأحمدي تقي الدين عباس أخوه . ثم أوهمه في الملك الجواد وأن الأمراء الذين اتفقوا على ترتيبه في نيابة السلطنة بدمشق يميلون إليه فأنكر العادل على الأمراء المشار إليهم وكان من جهلهم الأمير عماد الدين بن الشيخ فخاف عماد الدين على نفسه وقال أنا أمضى إلى دمشق وأزعه من نيابة السلطنة وأحضره إلى خدمة السلطان فرسم له العادل بذلك فسار عماد الدين إلى دمشق^{x)} .

An 636

وفي سنة ست وثلاثين وستمائة وصل عماد الدين إلى دمشق ونزل بدار المسرة بقلعة دمشق وتحدث معه في المسير إلى مصر إلى خدمة الملك العادل ووعده مواعيد كثيرة فلم يوافق الجواد على ذلك فخرج من عنده وأحضر الولاة والمشدّين والنواب والنوادر [236 bis r°] بدمشق وقال لهم إن السلطان الملك العادل قد عزل الملك

r) B omet ces mots.

s) الملك العادل

t) Nouvelle lacune de B (206 v° milieu).

u) بر لهب Laud

v) Corrigé d'après Laud ; سبطية

w) رايه Laud

x) ردصل إليها في أوائل سنة ٦٣٦ Laud lie

الجوآد عن النياية فلا تعودوا يحملوا إليه شيئاً من الأموال ولا تقبلوا تواقبه في شيء بالجملية فبلغ ذلك الملك الجوآد فاشتد عليه وحتى لأجله حقناً كثيراً ووكل على عماد الدين بن الشيخ في دار المسرة ومنع من يجتمع به وكان المجاهد صاحب حصص قد حضر إلى دمشق وانتقم مع الملك الجوآد وصارت كلمتها واحدة فاستشاره في أمر عماد الدين بن الشيخ فأشار عليه بقتله فوافقهم الأمير عماد (٤) الدين (بن) قليج على ذلك فسيروا إلى نواب الأسمايلية وقرروا معهم قتله وأعطاهم الملك الجوآد قرية الرميث من الشعراء وحل إليهم مالا تقرر الأمر عليه فرتبوا نفرين من القداوية فقتلوه على باب جامع دمشق وأشاعوا أنهم قتلوه غلطاً وما كان مقصودهم إلا الملك الجوآد فإنه يشبهه . فبلغ ذلك عمه الملك العادل فعزم على أن يجهز العساكر إلى دمشق ليحصرها ويأخذها فأشاروا عليه أن يسيّر إلى الجوآد ويوعده مواعيد جميلة ويغذعه إلى أن يحضر إلى مصر فكتب إليه أن يعطيه قلعة الشوبك وبلادها ونهر الاسكندرية وأعمال البحيرة وقلبيوب وعشرة قرى من بلاد الجيزة وينزل عن نيابته ويحضر إليه ليكون عنده ويأخذ رأيه في أمر دولته . فتحذث الجوآد بذلك مع عماد الدين بن قليج وكان نائبه بدمشق يومئذ [236 bis v] فأنهى رأيه عن هذا الأمر وأمره أنه متى سار إلى مصر ودخل إليها قبض عليه العادل واعتقله . وطلبه أولاد الشيخ بدم أنحيهم فضايق الأمر على الملك الجوآد وخاف على نفسه وكتب إلى الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الكامل صاحب آمد وحسن كيفاً وما مع ذلك وسأله أن يعطيه سنجار وبلادها ويأخذ دمشق عوضاً عنها فأجابه إلى ذلك وحلف عليه ورتب الملك الصالح تورانشاه في بلاد المشرق ويكون مقامه بمحسن كيفاً ورتب النواب بأمد وديار بكر وأعطى حران والرها والرقّة وجميع بلاد الجزيرة للخوارزمية الذين في خدمته وسار إلى دمشق ووصل إليها في جمادى الآخرة سنة ست وثلاثين وستائة ودخل قلعتها واستولى على مملكتها ووصل محبته الملك المنصور بن تقي الدين صاحب سنجار بن عمه وخرج الملك الجوآد من دمشق وتوجه إلى سنجار . فكانت مدة نيابته بدمشق عشرة أشهر وستة عشر يوماً بدارق فيها الأموال التي خلفها الملك الكامل في خزانة الصعبة وكانت نيفاً وستائة ألف دينار غير القماش وما يجري مجراه وظلم الناس وصادر كبار دمشق وأخذ أموالهم وقبض على صفي الدين بن مرزوق وأخذ أمواله ومتاجره وجميع موجوده وكانت جملة كثيرة تزيد على خمس مائة ألف دينار هذا وكان صديقه قبله السلطنة وكان يقترض منه ويقرضه ويحمل إليه ما يحتاج [237 bis r] إليه ثم سلمه إلى الملك المجاهد صاحب حصص وسيّره إلى قلعة حصص واعتقله بها في مطمورة إلى حيث وفاة الملك المجاهد أحسن الله خلاصه وقيل إن الملك المجاهد كان السبب في القبض عليه وعلى أمواله لأنّه بلغه عنه أن الملك الأشرف صاحب دمشق أراد أن يعطى دمشق للمجاهد المذكور نكابة لأخيه الملك الكامل فقال له الصفي بن مرزوق سألتك بالله لا تبلى أهل دمشق به فيدعون عليك وأنت تعرف ظلمه وعسفه وأحرك الملك الصالح أولى منه بها فسمع الأشرف منه وكان يرجع إلى رأيه وأسرّها المجاهد في نفسه إلى أن وجد الفرصة فأشار على الجوآد بالقبض عليه وأخذ أمواله وتسليمه إليه يعتقله عنده فأجاب إلى ذلك وأراد المجاهد قتله عند وفاته ففهم الملك المنصور ولده منه وقال له لا تلقى الله بدم رجل مسلم وبعد وفاة المجاهد طلبه الملك الصالح إسماعيل من الملك المنصور فأحضر إليه فأحسن إليه الصالح وأنعم عليه .

قال المؤرخ وفي سنة ست وثلاثين وستائة فارق جماعة من الأمراء المصريين خدمة الملك العادل صاحب مصر فتعهم نور الدين علي بن فخر الدين عثمان وعلاء الدين بن الشهاب أحمد وعز الدين أبيك

الكردي العادلي وعز الدين قضيبي بلبان^(٥) العادلي سيف الدين سنقر الدئيسري الكامل وعز الدين بلبان [237 bis v^o] المجاهدي الكامل وحسام الدين لؤلؤ المسعودي سيف الدين سنقر انخوارزمي وجماعة معهم عدة الجميع سبعة عشر أميراً خرجوا من مصر على حجة وتوجهوا إلى خدمة أخيه الملك الصالح نجم الدين أيوب صاحب دمشق يومئذ ووصلوا إليه في شوال من هذه السنة فالتقاهم بخربة اللصوص وسر بهم سروراً كثيراً وعرفوه أن أكثر الأمراء غير طيبين القلوب وأطمعوه بالديار المصرية. وتوجه الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى نابلس بمساكره ومعه الأمراء المصريين المذكورين فأشاروا عليه أن يقطعهم بلاد نابلس ليرتقوا بمغلها ويستخدموا عليها عسكرياً يزداد في عدته وكانت نابلس حينئذ لإبن عمه الملك الناصر داؤود بن المعظم عيسى وكان بمصر في خدمة الملك العادل فأجابهم إلى ذلك وأقطعهم نابلس وأعمالها وبلاد القدس وكل ما كان بالملك الناصر بالساحل وشرعوا في الاستخدام عليها وبلغ الناصر فخرج من مصر وسار إلى الكرك وشق عليه خروج بلاده عنه وأقام الملك الصالح نجم الدين بنابلس ليرتاد وقتاً يعبر فيه إلى مصر. وفي غضون ذلك اتفق الملك الصالح عماد الدين إسماعيل عمه صاحب بعلبك مع المجاهد صاحب حمص على أخذ دمشق وعملوا الحيلة وأخذوها ونفرت عساكر الصالح نجم الدين عنه ولم يبق معه سوى جماعة يسيرة ممن وصل معه من الشرق [238 bis r^o] فسير الملك الناصر قبض عليه وحمله إلى قلعة الكرك واعتقله بها. فلما بلغ أخاه العادل صاحب مصر أنه حبس بقلعة الكرك سر بذلك سروراً كثيراً وأظهر البشر والفرح وعمل مهمّاً عظيماً في الميدان الأسود تحت القلعة بظاهر القاهرة وعمل القصور الحلوي ومأوى البرك جلاباً وقيل إن جملة ما عمل في المهم ألف قطار سكر وما يزيد عن ألف رأس غنم سوى خارجاً عن الطعام ورسم أن تحضر جميع الملاحى بالقاهرة ومصر وأكلوا الناس وشربوا وفرحوا وبلغ ذلك جميعه الصالح نجم الدين أيوب أخاه وهو في القلعة الكرك معتقل. ثم بعد ذلك سير العادل إلى الناصر صاحب الكرك بأن يسير إليه الصالح المذكور في قفص حديد ويعطيه أربع مائة ألف دينار ويفتح دمشق ويسلمها إليه فجاوبه الناصر إذا فتحت دمشق وسلمتها إلي سلمت الصالح أخوك إليك.

An 637

قال المؤرخ وفي سنة سبع وثلاثين وستمائة تحل العادل صاحب مصر من السلطنة^(٥) لأنه لما بلغه أن أخاه الملك الصالح قد خرج من حبس الكرك واتفق مع صاحبه تجهز وخرج بمساكره إلى بليس وخيم بها على أنه يقصد الكرك لعله يظفر بأخيه فاجتمع جماعة من عسكره منهم عز الدين أيبك الأسمر الأشرقي والخدام مقدمين الحلقة وهم مسرور وكافور الفازي وجوهر النوبي واتفقوا على خلع [238 bis v^o] فقبضوا عليه وجعلوه في خركة وشرعوا الدهليز ورتبوا النطق رجالة وخيالة بحفظه يحرسونه ليلاً ونهاراً فاجتمعوا الأمراء الأكراد ومن تابعهم على أن يقوموا بنصرته فأرادوا الأشرقية والخدام ومن معهم من الحلقة نهيم فرجعوا

a) Ms. البان

a) Par cette phrase reprend le texte de B (206 v^o milieu), qui remplace la suite par: ولقبى عليه: واعتقل بخصيته بظاهر بليس فإنه كان محبباً بها وذلك إن الأمير عز الدين أيبك الأشرقي مقدم الأشرقية والخدام مقدم الحلقة وجر الطواشي مسرور النكامل والطواشي كافور الفازي والطواشي جوهر النوبي اتفقا على خلع من السلطنة ليجروه عن تدبير المملكة واشتغال من النظر في مصالحه بالقرب والنهب والطرب وكان خلع يوم الجمعة التاسع من شوال سنة ٦٣٧ فكانت مدة مملكته ستين

وشهرين ١٩ يوماً أزالها يوم الخميس وأكرها يوم الجمعة ثلثين ٦٣٦ سنة وتسعة أشهر وتسعة أيام للهجرة ولشمار ٦٧٣١ و ٨ أشهر ٩ أيام للعالم شمسية. سوتره كان صبي كثير النسب مشتقاً بالهوى والطرب إهدى راي والده وأكابر دولته وغزو قلوبهم وبذر الأموال التي خلفها والده وفرقها على الصبيان الذي إنشأهم وعلى الأغاني والمناظر وكانت فيها قتال سنة ١١٩١ آلاف دينار وعشرين ألف درهم. Suit l'anecdote d'Ibn Karsūn comme ci-contre.

عن ذلك . وقيل إنّ السبب في خلعه أنّه شرب في بعض الأيام مع الأمراء الشباب الذي أنشأهم وتحدث معهم بالقبض على الخدام المشار إليهم فسمعه بعض الخدام الصغار فحرفهم بذلك وأيضاً أنّه كان قرّب بن كرسون الطشت دار وصارت حوائج الأمراء الكبار إليه فاشتدّ عليهم ذلك ثم أعطاه منشور أمره بخمسين فارس فخرج المنشور بيده واتفق أن الركن الهيجاوي كان على الباب فقال له أيش هذا معك قال منشور بخمسين فارس أعطاني السلطان فأخذ الهيجاوي المنشور منه وقطعه قطعاً وقال أنت أمير وأنا أمير هذا ما يكون ثم بعد ذلك طلب بن كرسون من الملك العادل أن يسلم إليه شجاع الدين عمر بن دغش [؟] وإلى قوص وكان أميراً جليلاً فسلمه إليه فعاقبه عقوبة شديدة وتنوّع في عذابه لأمر بلغهم عنه وشفع فيه جماعة من الأمراء الأكابر فلم يقبل شفاعتهم فتغيّرت نفوسهم لهذه الأسباب وغيرها واجتمعوا على خلعه يوم الجمعة التاسع من شوال من السنة المذكورة . فكانت مدة مملكته سنتين وشهرين وعثمانية عشر يوماً [239 r^o] أولها يوم الخميس وآخرها يوم الخميس لتتمّ ستّائة سنة وثلاثين سنة وتسعة أشهر وتسعة أيام للهجرة ومن صفاته الجميلة أنّه كان كريماً إلى الغاية لم يكن في بني أيّوب أكرم منه والدليل على ذلك أن والده خلف من الأموال ما يزيد عن ستة آلاف ألف دينار مصرية وعشرين ألف ألف درهم ناصرية ففرّق الجميع على الأمراء والأجناد وغيرهم وكانت الأموال تحمل إليهم في أقفاص الحمالين ولم يبق أحد في دولته إلا وشمله أنعامه وكانت الناس في أيامه في أفراح ومسرات غير أنّه كان عاجزاً عن تدبير المملكة مشغلاً بالشرب والهوى والطرب ول هذه الأسباب طعموا فيه وخلعوه من المملكة .

الثامن من ملوك بني أيّوب

الملك الصالح نجم الدين أيّوب بن الملك الكامل محمد بن أبي بكر

ملك الديار المصرية يوم الجمعة ثالث عشرين شوال سنة سبع وثلاثين وستّائة وذلك أنّ الأمراء المصريين والخدام لما خلع أخوه كتبوا إليه وطلبوه أن يحضر إليهم ويملك عليهم فصار لوقته إلى الديار المصرية ودخل إليها واستولى عليها وسيّر أخاه العادل إلى قلعة الجبل واعتقله بها . ونحن نذكر أخباره من أولها فنقول إنّ والده الملك الكامل رحمه الله كان جعله نائباً عنه بمصر عند خروجه لأخذ دمشق في شهور سنة خمس وعشرين وستّائة ورتّب فخر الدين بن الشيخ عنده لتدبير [239 v^o] الأموال ^b فخاف فخر الدين بن الشيخ على نفسه فضى إلى خدمة الملك الكامل ^c وفي سنة سبع وعشرين وستّائة بعثت أمّ الملك العادل إلى الملك الكامل وأوهته في الصالح ولده وإنّه متوتّب على الملك وقد اشترى ألف مملوك وكان الكامل بالرقّة على شطّ الفراء فصار إلى الديار المصرية لوقته ودخلها في شهر رجب سنة سبع وعشرين وستّائة وتغيّر على ولده الصالح المذكور تغيّراً كثيراً ومقته وظهر للناس تغيّره عليه ثم بعد ذلك أخرجه من الديار المصرية وسيّره إلى الشرق ليقيم به وليس له من الأمر شيء . فلما خرج الكامل إلى الشرق ومكث أمداً وديار

b) B insère فلما خرج يتصرف في الأمور B

خاف ...

c) B insère يظهر سنة ٦٣٩

Laud donne la date. دمشق.

بكر في سنة ثلاثين وستمائة ^d أنعم عليه بحصن كيفا وبلاد و كان الطواشي شمس الدين صواب نائب السلطنة بأمد وبلاد الشرق جميعها فلما مات شمس الدين صواب استولى الصالح المذكور على البلاد جميعها واستقر أمره بها . وبعد ذلك وصلت عليه ملوك الخوارزمية وعساكرهم وهم بدر الدين بركتخان وصاروخان وسردبرخان ^e وكشلولخان ^f ومعهم جماعة كثيرة من الأمراء والمقدمين عدتهم تزيد على خمسة عشر ألف فارس فأظهر البشر والسرور بقدمهم عليه وكرمهم وأحسن إليهم وأنعم عليهم ^g وأضطر إلى أن دشتر جميع الأمراء الذين كانوا في البلاد غلمان أبيه وقرابته وأعطى أخبازهم للخوارزمية فسار الأمراء المفاقرين إلى خدمة أبيه الملك الكامل فتحذثوا بإغراضهم فشق ذلك ^h [240 r] على أبيه وسير إليه وأنكر عليه ما فعله فعرّفه عنده وهو أن الخوارزمية قد وصلوا إليه في خمسة عشر ألف فارس ويزيدون وما كان له قدرة بمحاربتهم وطردهم عن البلاد وخاف أن يأخذوا البلاد ويستولوا عليها ويخرجوه منها فبان عنده عند والده وشكره على ما فعله . قال وفي سنة خمس وثلاثين وستمائة ملك سنجان والخابور وبلادها بعد وفاة عمه الأشرف واتسعت مملكته وأزوج أخته من والدته بركتخان وتقرر أن يزوج ولده الملك المغيث عمر ابنة بركتخان وجعله بينهم يركب معهم وينزل معهم ويسير حيث يسرون ولم يزل الأمر كذلك وهم يظهرون طاعته حيناً ويتغاضبون حيناً ويطلبون منه ما لا تصل قدرته إليه إلى أن توفى والده الملك الكامل في رجب سنة خمس وثلاثين وستمائة وكان بسنجان ⁱ . فلما بلغ بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل وفاة الملك الكامل أطعمته نفسه بأخذ سنجان وأمد وجميع ما في يد الملك الصالح فخرج بعساكره وسار إلى سنجان ونزل عليها وحاصرها أشد حصاراً والخوارزمية ينتقلون من مرج إلى مرج ويأكلون ويشربون فبعث إليهم الملك الصالح يستنجد ^j بهم وهم يتغافلون عنه وفي آخر الأمر بعث إليهم القاضي بدر الدين السنجاري قاضي سنجان فقص إليهم وأطعمهم بأن صاحب الموصل في جمع يسير وفيه أموال عظيمة وخيل كثيرة ^k [240 v] وأن أمواله وأموال عسكره غنيتمهم فنوحوها جميعهم إليه فلما بلغ بدر الدين لؤلؤ وصوفهم رحل عن سنجان ^l فوقعوا على عساكره وكسروهم وهزمهم وانهمز بدر الدين لؤلؤ إلى الموصل ودخل إليها في نفر يسير واستولت الخوارزمية على أمواله وخزائنه وذخائره وأتقال عساكره وغنموا شيئاً كثيراً .

ثم بعد ذلك خرج الصالح من سنجان ورتب فيها نوابه ومضى إلى حصن كيفا فبعث إليه الملك الجوزاد يسأله أن يأخذ دمشق ويعطيه سنجان عوضها فأجابته إلى ذلك واستحلف ولده المعظم تورانشاه بحصن كيفا ورتب النواب في بلاد الشرق وسار إلى دمشق ووصل إليها ودخلها يوم الأحد مستهل جمادى الآخرة سنة ست وثلاثين وستمائة وتوجه الملك الجوزاد إلى سنجان وملكها واستولى عليها . وفي هذه السنة خرج الملك الصالح نجم الدين أيوب من دمشق قاصداً أخذ حصن ورتب ناصر الدين القيمري نائب السلطنة بدمشق ومضى فنزل على الخواري تحت ثنية العقاب وتخيّم بها وأقام عليها إلى عيد الفطر . فبلغه أن جماعة من الأمراء المصريين قد غارقوا خدمة أخاه الملك العادل صاحب مصر ووصلوا إلى خدمته على ما شرح أسماؤهم أولاً فرحل عن الخواري وتوجه إلى خربة اللصوص وتلقاهم بها وسرّ بوصوفهم وخلع عليهم وأحسن إليهم ولانهم

d) B au lieu de cette phrase donne ثر بعد ذلك g) Début d'une nouvelle lacune de B (208 r°

e) B omet ces noms. Laud lit pour le 3^e milieu).

f) B inère مركخان

h) Laud insère وقد قربت عساكر الخوارزمية إلى

i) B inère وحمل إليهم الأموال والعلل والتلف

سنجان

حزّضوه على قصد [241 v^o] الديار المصرية وأخذها وأطعموه فيها وقالوا إن جماعة الأمراء بمصر موافقهم على ذلك فرحل ⁱ) الملك الصالح بمسكره والمصريّين الواصلين إليه إلى (د) نابلس ونزل بها وكانت نابلس بيد الناصر داوود بن عمّه صاحب الكرك وكانت محصية وزيتونها مقليل إقبالاً كثيراً فأشار جماعة الأمراء أن تقطع نابلس وبلادها للمصريّين الواصلين إليه فوافقهم على ذلك وأقطعهم واستغلّوها.

وكان عمّه الصالح إسماعيل صاحب بعلبك سبّر ولده الملك المنصور ليخدمه معه جماعة من عسكر والده فلما علم أنّه أبعد عن بلاده وتوجّه إلى الديار المصرية اتفق هو والمجاهد صاحب حصص على أخذ دمشق بالحيلة والمكر والخديعة وكانوا جماعة من المقدمين بالأبواب بدمشق فأجابوهم إلى ذلك واتفقوا على يوم يكون وصولهم إلى دمشق فيه . ثم إنَّ الصالح صاحب بعلبك عمل الحيلة على أخذ ولده منصور من خدمة الملك الصالح نجم الدين أيّوب فسبّر إليه ناصر الدين إسماعيل بن بغمور وقال إن مملوكك يشتهي أن يفوز بمخدمتك بنفسه ويتوجه صحبة السلطان إلى الديار المصرية فقد طلب ولده يكون في بعلبك يحفظها ويحضر إلى خدمة السلطان فأجاب الملك الصالح نجم الدين إلى ذلك ورسم للمنصور بالتوجه إلى والده . وبعد ذلك كثرت الأقاويل بأن الصالح عزم على قصد دمشق وأخذها غداً [241 v^o] فعرف الركن المعظمي الصالح نجم الدين وكان في خدمته فقال الصالح نجم الدين إذا وقعت مقرعي في البرية ما يجسر عمتي ينزل بأخذها فما عاد أحداً يتحدث معه في هذا الأمر ثم بعد ذلك سبّر الملك المغيث عمر إلى دمشق ليقم في قلعتها وكان ناصر الدين القيمري نائب السلطنة بالمدينة . وبعد ذلك ^k) سار الصالح إسماعيل بمسكره إلى دمشق ^l) ووصل إليها في سابع وعشرين المحرم سنة سبع وثلاثين وستائة وفتحوا له مقدمون باب القرايس الباب فعبّر إلى المدينة واستولى عليها في ذلك اليوم وأما المجاهد صاحب حصص فأنه تأخر عنه يوماً واحداً ووصل دمشق ثامن وعشرين المحرم ^m) وعصت القلعة وأغلقت أبوابها فحاصرها الصالح إسماعيل أشدّ حصاراً وأخذها ثاني يوم دخوله دمشق ودخل القلعة واستولى عليها وقبض على المغيث عمر بن الصالح نجم الدين أيّوب واعتقله في برج بالقلعة ⁿ) . وبلغ الصالح نجم الدين أيّوب فرحل من نابلس قاصداً دمشق فلما وصل القصّص المعيني ^o) بالغور وصلت كتب الصالح إسماعيل إلى الأمراء الدمشقيّين والمصريّين وهو يطلبهم إليه ويعدّهم بالإحسان والإنعام فرحلوا جميعهم إلى دمشق ورحل منهم ^p) مجير الدين وتقي الدين أولاد العادل والأمراء المصريّين وبعض الأمراء الذين وصلوا صحبة الصالح نجم الدين أيّوب من الشرق ولم يبق عنده إلاّ شهاب الدين [242 v^o] بن كوجيا وحسام الدين بن أبي علي وشهاب الدين البواسقي تقدير سبعين ثمانين مملوك من مماليكه لا غير وكانت ليلة عجيبة مظلمة زالت مملكته فيها وأصبح حائراً لا يعلم أين يتوجه فسبحان من لا يزول ملكه .

فلما ^q) وصلت الأمراء إلى الصالح إسماعيل أقبل عليهم وأحسن إليهم وبعد مدّة يسيرة اعتقل أخواه مجير الدين وتقي الدين في قلعة غرباً ^r) ثم أخرجهم ثم اعتقل الأمراء المصريّين وهم عزّ الدين أيّيك الكردي

i) Laud فدخل

j) Laud من

k) Reprise de B (208 r^o milieu).

l) وللك المجاهد صاحب حصص B

m) B omet cette phrase.

n) واعتقل الأمير ناصر الدين القيمري B ajoute

o) القصر المغيثي Laud

p) ودخل ميمر B

q) Nouvelle lacune B.

r) Laud عرقا

وعزّ الدين قضيب بلبان^٥ وسيف الدين سنقر الدينسري وعزّ الدين بلبان المجاهدي وبعد مدة قتلهم في الليل ودفنهم في مقابر الصوفيّة وكان نور الدين بن فخر الدين عثمان قد توجه إلى بغداد ثم عاد إلى دمشق فاعتقله بقلعتها ومات بالحبس سنة خمس وأربعين وستائة. فأما الصالح نجم الدين أيّوب فاجتمع رأيّه على أن يتوجه إلى نابلس فسار إليها بمن بني معه وخزائنه وبيوتاته وألقاه فالحقه الحسام لؤلؤ إلى السواد وهو من غلمان عمّه الصالح إسماعيل ومعه جموع عظيمة من العربان اليزيديّين وغيرهم وأرادوا أن يقتلوهم وينهبوا ما معه فأخذ الملك الصالح نجم الدين رحمه وحمل عليهم بمن معه فقتل أميراً من أمراء العربان وقتلوهم بمالكيه قتلاً شديداً فرجعوا عنه ووصل إلى نابلس وأقام بها أياماً. فبلغ الناصر داوود بن عمّه مقامه بنابلس فبعث [242 v°] شمس الدين المذكور الوزير واليا احتاط عليه في الليل ومالكيه متفرقين في بيوتهم وحمله إلى الكرك واعتقله بها ووكل عليه الأمير شهاب الدين عيسى بن شيخ الإسلام وكانت والدة الناصر داوود تدخل إليه وتحمل إليه ما يحتاجه ثم سيّر العادل أخوه إلى الناصر وطلب أن يسيرّه إليه ويعطيه أربع مائة ألف دينار ويفتح دمشق ويسلمها إليه فسير إليه الجواب يقول إذا فتحت دمشق وسلمتها الي سلّمته إليك. وبني الصالح نجم الدين أيّوب في حبس الكرك إلى العشر الأخير من رمضان سنة سبع وثلاثين وستائة فوقع الاتفاق بينه وبين الناصر داوود على أن يخرج من الحبس وإذا ملك مصر فتح دمشق وسلمها إليه وأعطاه أربع مائة ألف دينار مصرية واستحلفه على ذلك وأخرجه من الحبس في سابع وعشرين رمضان فكانت مدة اعتقاله سبعة أشهر وأياماً.

قال^٦ وفي هذه السنة كانت وفاة الملك المجاهد أسد الدين شيركوه بن محمد ابن شيركوه صاحب حصص فكانت مدّة مملكته ستاً وخمسين سنة وعمره ثمانين سنة. وسيرته كان ملكاً حازماً حسن التدبير محباً لجمع المال ظالم رعيتيه وعسفهم وجعل على التجار والمتزّدين إلى بلاده حقوقاً لم تجر بها العادة وقيل عنه إنّه بلغه قفل كبير كان فيه جماعة من التجار أنتم مالوا عن الطريق خوفاً من ظلمه وعسفه^٧ وركب بنفسه وأخذ القفل وجميع ما فيه [243 r°] وحبس التجار مدّة طويلة ثم أطلقهم ولم يعطهم من أموالهم شيئاً ومات وفي حبسه^٨ خلق كثير من الرجال والنساء. وملك بعده المنصور ولده ناصر الدين إبراهيم على جميع مملكته فلما استقرّ ملكه قبض على أخيه المسعود وسيرّه إلى قلعة تدمر واعتقله بها في مطمورة ولم يزل فيها إلى أن مات^٩ وانهمز أخوه الصالح نور الدين إسماعيل إلى الديار المصرية واتفق المنصور المذكور ابن المجاهد مع الصالح صاحب دمشق وتحالفا على الموازنة والمعاضدة وصارت كلمتهما واحدة.

وفي هذه السنة خلع الملك العادل بن الكامل من مملكته بمصر كما شرحنا مقدّماً^{١٠} وسيّر الأمراء ومقدّمين الخلق في طلب الصالح نجم الدين أيّوب أخيه فسار إليهم ووصل إلى مصر وملكها يوم الجمعة ثالث وعشرين شوال سنة سبع وثلاثين وستائة واعتقل أخاه العادل بقلعة الجبل واستوزر معين الدين بن الشيخ وفوّض إليه تدبير المملكة. ووصل الناصر داوود سمّته إلى مصر ليستنجز وعده فلما استقرّ ملكه

٥) Ms. البان

٦) Reprise de B

٧) كبيرة جرره

٨) B جبره

٩) B جبره

١٠) La fin du § manque dans B.

١١) Après cette phrase commence une nouvelle lacune de B (208 v° milieu).

واستتب له الأمر حمل إلى الملك الناصر ماتي ألف دينار من جملة ما كان متقررَ بينهما وطالبه الناصر أن يجهز معه جيشاً لفتح دمشق فقلعه ودافع به الأوقات فشرع الملك الناصر يتخطل ويتكلم بالزائد والناقص وفَرَّق أكثر المال الذي خبزه على الأمراء المصريين فبلغ ذلك [243 v] الملك الصالح فأخرجه من الديار المصرية وأخرج معه الأمير سيف الدين بن قليج ونزل على غزّة ونجّم بها وبعد ذلك مضى إلى الكرك وأعطى سيف الدين بن قليج قلعة عجلون وبلادها وبيسان وأعمالها. وشرع الملك الصالح نجم الدين أيوب في تدبير ممالكه والنظر في مصالحها وقبض على الأمير عزّ الدين أيبك الأسمر والخدام الذي قبضوا على أخيه واعتقلهم وقبض على كلّ من وافق على خلع أخيه وأخذ أموالهم وقتل بعضهم وأنزهم بعض الأشرفة وبعضهم اختفى وصار يطلبهم وكلّ من قدر عليه منهم قتله إلى أن أفنّاهم جميعهم بالتدرّج والتأبّي وأمر ممالكهم وأعطاها الإقطاعات.

قال المؤرّخ وفي السنة ثمان وثلاثين وستائة عاد الملك الجوّاد من سنجار وذلك أنّه لما توجهَ إليها وملكها واستولى عليها أقام بها مدةً خطر له الإتّصال ببدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل وقصد بذلك معاضدته وموازرتة ومساعدته على بلوغ أغراضه ومقاصده فسير إليه وخطب ابنه فأجابه إلى ذلك وأصرّ له المكر والغدر والخديعة فلما تقرر الأمر بينهما أرسلها إليه وبعث معها ولده الملك المظفر واختيار الدين حاجبه وبعث معها مالاً وخطباً جليلاً لأكابر مدينة سنجار ومقدميها وأتفق خروج الملك الجوّاد إلى الصيد فاجتمع أكابر سنجار ومقدميها وحلفوا لصاحب [244 r] الموصل فلما عاد الملك الجوّاد من الصيد لم يمكنه من العبور إلى سنجار وعصوا عليه وأغلّقوا أبواب المدينة في وجهه فتركها ومضى إلى عانة أقام بها مدة ثم أباها للخليفة وعاد إلى الشام واستولى بدر الدين لؤلؤ على سنجار ورتب ولده المظفر فيها. ثم إنّ الملك الجوّاد توجهَ إلى خدمة الصالح صاحب مصر فلم يمكنه من العبور إليه وردّه من الرمل فعاد إلى غزّة وكان الناصر داوود بن عمّه صاحب الكرك غنيّاً بها فأظهر له البشر والمسرّة بقدومه وضرب له خيمةً ودهليزاً مثل الملوك وفي نفسه منه باقية لما بينهم من الدخول المتقدمة المشروحة أولاً وبعد أيام قبض عليه وأراد قتله فخلصه الله تعالى منه فالتجأ إلى عمّه الصالح إسماعيل صاحب دمشق يومئذ فلم يمكن من العبور إليها بل سيرَ إليه النفقات وجرد معه خمسمائة فارس وكتب إليه بالمسير إلى الساحل والمقام فيه والاجتماع بملوك الفرنج ومقدم الديوبّة والاتفاق معهم وكتب الملك الصالح المشار إليه بذلك إليهم فإثّنه كان قد راسلهم وطلب منه الموافقة على صاحب مصر فتوجه الملك الجوّاد إليهم واجتمع بهم ونزل على قيسارية بمن معه من العسكر وكان يقول إنّ الفرنج أخوة له لأنّ أمّه كانت فرنجيّة ولهذا مالوا إليه ميلاً كثيراً. فبلغ ذلك صاحب مصر فكاتب إليه بوعده بمواعيد [244 v] جبلة وطلب منه أن يستميل الفرنج إلى طاعته ويعدّهم عنه بكلّ ما يختارونه ففعل له ذلك واستألفهم إليه وسيرَ عزّقه وطلب منه أن يسيرَ رسوله إليهم ويستحلّقهم فسيرَ رسوله استحلّف الملك الجوّاد ومقدم الديوبّة وأكابر الفرنجيّة فلما توثّق صاحب مصر منهم سيرَ إليهم الأمير ركن الدين الهيجايي ومعه عسكر جيّد وكتب إلى الملك الجوّاد بأن يرحل وينزل عند الأمير ركن الدين المذكور ويتفق معه على المصلحة وامثل مرسومه فلما تحقّق صاحب مصر ذلك كتب إلى ركن الدين الهيجايي بأن يقبض على الملك الجوّاد ويرسله إلى مصر

تحت الحوطة فأخبر كل واحد منها صاحبه بما ورد عليه من المرسوم في أمره واتفقا على مفارقة خدمة صاحب مصر فتوجه الملك الجواد إلى الفرنج والتجأ إليهم ودخل عكاً وأقام بها والركن الميجايي نزل العسكر المصري على غزة وتوجه إلى دمشق والتجأ إلى صاحبها وأقام عنده ولم يخدمه بل كان يتوّد إليه فيكرمه ويحترمه ويستشير في أموره وعاد العسكر المصري الذي كان على غزة إلى مصر.

قال المؤرخ إني اجتمعت بالشيخ ولي الدولة المعروف بالحكيم بن الخطاب وكان كاتب الأمير ركن الدين الميجايي وحكيمة وأتته عن هذا الأمر فذكر أن السلطان [245 r] الملك الصالح كتب إلى الأمير ركن الدين بأن يقبض على الملك الجواد ويسيره تحت الحوطة فعرفه بذلك فانهزم إلى الفرنج وخاف الميجايي على نفسه فانهزم إلى دمشق وهذا هو الصحيح والله أعلم.

قال ولما بلغ الملك الصالح صاحب دمشق ما وقع من الفتن والقبض على الأشرية والخذام مقدمين الحلقة وأن الأمراء بمصر كل واحد منهم خائف على نفسه عزم على قصد مصر وظن أنه يكاتب الأمراء الذين بمصر ويستميلهم إليه ويبلغ غرضه ويملكها فتجهز وجهاز عسكره وسير أحضر الملك المنصور صاحب حمص ونجدة حلب وخرج لقصد مصر فبلغه أن الملك الناصر داوود صاحب الكرك يخيم على حسيان من البلقا فامكنه أن يتوجه ويترك خلفه في البلاد فقصدته والتقاء وكسره وانهزم الناصر إلى الكرك واستولوا على أقالمه وأسروا جماعة من أصحابه من جملتهم الظهير بن سُنُقُر الحلبي وهو من أكابر دولته. ورحل صاحب دمشق ومن معه ونزلوا على نهر العوجا وكتب إلى الملك الجواد بعنه على مقامه بين الفرنج وطلبه يحضر إليه فحضر وأقام عنده على العوجا ثم سير إلى الفرنج وطلب منهم الاتفاق والمعاضدة على صاحب مصر ووعدهم أنه إذا ملك مصر أعطاهم البلاد الساحلية وجميع فتوح الملك الناصر صلاح الدين يوسف [245 v] فسبوا إلى الملك الجواد واستشاروه فكتب إليهم بجلدهم منه وبمنعهم من موافقته فوقع كتابه بخطه في يد الصالح عنه صاحب دمشق فأحضره وأوقفه على كتابه بخطه فاعترف به فقبض عليه بمنزلة العوجا وسيره إلى دمشق تحت الحوطة واعتقله بها ومات في عيبه وقيل إنه خنقه بوتر قوس وأذاع أنه مات حتف أنفه والسبب في قتله أن الفرنج لما بلغهم أنه في الحبس سبوا طلبوه عدّة مرار فقتله وقال إنه مات. وهذه الحوادث لم يكن جميعها في هذه السنة وإنما ذكرت على سياقه لئلا يتفرق الحديث وينفسد نظامه.

قال المؤرخ وأما صاحب دمشق فإنه رحل من منزلة العوجا بعسكره ونزلوا على تل العجول وأقاموا بها ألباناً بسيرة ولم يجدوا فرصة فعادوا إلى دمشق ولم يتحرر لصاحب دمشق في ذلك الوقت اتفاقاً وتوجه صاحب حمص إلى بلاده وكذلك نجدة حلب إلى مكانها وتفرقت العساكر التي كانت اجتمعت إليه.

قال المؤرخ وفي سنة ثمان وثلاثين وستمائة خاف الصالح إسماعيل على نفسه فبعث إلى الفرنج واتفق معهم على معاضدته وأعطاها قلعة صفد وأعمالها وبلادها وكانت القلعة خراب وأعطاها قلعة الشقيف وبلادها وكانت القلعة عامرة وأعطاها طبرية وأعمالها وجبل عاملة ومناصقة صيدا.

قال وفي سنة [246 r] تسع وثلاثين وستمائة كشفت الشمس يوم الأحد تاسع وعشرين ربيع الأول. وفي هذه السنة كانت (*) وفاة المستنصر بالله خليفة بغداد في ثاني وعشرين جمادي الآخرة وملك

An 639

بعده ولده المستعصم بالله في التاريخ المذكور فكانت مدة خلافته خمسة عشر سنة وثلاثة أشهر وعشرين يوماً للهجرة وسيرته كان ملكاً حازماً جيد السياسة حسن التدبير كثير العدل ^{b)} والإحسان وكانت الرعية تحبه لعدله عليهم وفي أيام خلافته قصد التنازل بغداد وكان قد سير إلى الشام واستخدم عسكرياً جيداً وجيشاً والتفاهم وكسرم وهزمهم أقبج هزيمة رحمة الله تعالى .

الثامن والخمسون وهو السابع والثلاثون من الخلفاء العباسيين

المستعصم بالله بن المستنصر بالله بن الظاهر بن الناصر لدين الله

بويح له بالخلافة يوم توفي والده في التاريخ المذكور واستقر أمره وتوطد أمره .

An 640 وفي سنة أربعين وستائة استولى صاحب الروم على آمد وبلادها وحصونها . وغارت الخوارزمية في بلاد حرّان والرها والجزيرة وأخربوها ^{a)} . وفي هذه السنة توقّعت صاحبة حلب ضيفة خاتون إبنة الملك العادل وكانت حازمة دبّرت الأمور بمملكة حلب مرتين تديراً جيداً وقد شرحنا ذلك في موضعه [246 v^o] وكان الملك الناصر ابنها صاحب حلب صغيراً فقام بتدبير المملكة ^{b)} الأمير شمس الدين لؤلؤ أنابكه ودبّرها تديراً حسناً وعدل على الرعية عدلاً كثيراً وكان يجلس الملك الناصر على طراحة الملك ويقعد بين يديه قدام الطراحة ويأمر وينهى ويقول رسم السلطان بكذا وكذا فيستثل ويجعل من جهة السلطان الملك الناصر ولم يزل الأمر كذلك إلى أن قُتل الأمير شمس الدين لؤلؤ رحمه الله تعالى .

An 641 قال ^{a)} وفي سنة إحدى وأربعين وستائة عزم الملك المظفر شهاب الدين غازي صاحب ميافارقين على قصد حلب وأخذها ووافقه صاحب ماردين على ذلك وكتب إلى ملوك الخوارزمية واستألفهم وأطعمهم بالأموال والبلاد فاجتمعوا إليه في عشرين ألف فارس وجمع من التركان ثلاثين ألف خروكة على ما قيل ومقدمهم ابن داوود وابن سمري فخرجت عساكر حلب ومقدمهم الملك المنصور صاحب حصص وساروا إليه وألقوا في الخابور قريباً من الجبل ^{b)} وتقاتلوا قتالاً شديداً فانهمز شهاب الدين غازي صاحب ميافارقين والخوارزمية والتركان واستولت العساكر الحلبية على أموالهم وألقاهم ونسوانهم وأولادهم وأخذوا من الغنائم ما لا يحصى وعادوا إلى بلادهم .

قال وفي هذه السنة دخل باجوا بعساكر التنازل إلى بلاد الروم وكان غياث الدين بن علاء الدين كيقباز [247 r^o] صاحبها قد استعدّ وجيش وجمع وحشد وسير إلى حلب واستنجد واستخدم أربعة آلاف فارس وتوجّه إليه الفارسي الناصح ومعه نجدة حلب وتقاتلوا مع التنازل فانكسرت عساكر الروم ودخلت عساكر التنازل إلى قيسارية وغيرها من بلاد الروم وقتلوا خلقاً كثيراً وهرب غياث الدين إلى قلعة العلائية .

An 642 قال وفي سنة اثنين وأربعين وستائة اجتمعت الخوارزمية جميعهم وقطعوا القراة قاصدين خدمة الملك

b) Ici B s'interrompt au bas de 208 v^o, la suite est en 227 r^o-v^o.

a) Alinéa omis par B.

b) بعد وفاته B

a) B omet tout 641 et le début de 642 sans indiquer qu'il change d'année.

b) المصدر Laud

الصالح نجم الدين صاحب مصر وعبروا على حصص وبعليك ونهبوا وقتلوا وعاثوا في بلاد الساحل وفسدوا ونهبوا ودخلوا إلى القدس ونهبوها وقتلوا بطرك الروم وأحرقوا جماعة كثيرة من النصاري في كنيسة القيامة ووصلوا إلى غزة فبلغ الملك الصالح فسير إليهم بأن يقيموا على غزة ومنعهم من الدخول إلى مصر ووعدهم بأن يعطيهم الشام.

وفي هذه السنة (هـ) اتفق رأي الملك الصالح لإسماعيل والملك المنصور صاحب حمص على قصد الديار المصرية وسيروا إلى الفرنج وبذلوا لهم جميع الأعمال الساحلية من الما ومغرب (؟) إذا ملكوا مصر واشترطوا عليهم أن يخرجوا ويغضوا معهم إلى مصر بجمعهم فارسم وراجلهم فأجابوا إلى ذلك وتحالفوا عليه [247 v^o] وجهز الملك الصالح صاحب دمشق عساكره وجاءت إليه نجدة حلب وتقرر أن يكون الملك المنصور مقدم العساكر ويقم الملك الصالح لإسماعيل بدمشق وسار الملك المنصور إلى عكا ودخل إليها ونزل في دار الديوية واجتمعت أكابر الفرنجية عنده وضربوا قسوراً وتقرر خروجهم معه وسار المنصور والعساكر صحبته وملوك الفرنج والديوية والإسبتار والكنود ولم يتأخر منهم أحد ووصلوا إلى قريب غزة فخرجت عليهم عساكر مصر والخورازمية والتفوا وتقاتلوا فانكسرت العساكر الشامية وجميع الفرنجية وانهزم المنصور ومن معه من عساكر الشام واستولت العساكر المصرية والخورازمية على أنقلاهم وأموالهم فأخذوها وأما الفرنج فأنهم جهزوا وملوكهم وكنودهم وأموهم إلى أن توجهوا على حية إلى بلادهم وثبتت الديوية والإسبتار قبالة العساكر المصرية والخورازمية وقاتلوا إلى أن قتلوا جميعهم ولم يبق منهم إلا نفر يسير وأسروهم وحملوهم إلى مصر واستولت العساكر المصرية والخورازمية على أموالهم وأنقلاهم ووصل (هـ) المنصور إلى دمشق في جماعة يسيرة فلم يقل عليه الصالح لإسماعيل على عادته فسر عليه ذلك وعزم أن يمضي إلى حمص فأشار عليه أصحابه أن يقيم بدمشق ويسير إلى الصالح صاحب مصر ويدبر أمره معه سراً فقبل ذلك.

وفي هذه السنة جهز الملك الصالح صاحب مصر جيشاً كثيراً لأخذ دمشق وقدم عليه صاحب معين الدين بن الشيخ وأقامه مقام نفسه وأمره أن يجلس في رأس السباط على عادة الملوك ويقف الطواشي شهاب الدين رشيد الخادم أستاذ الدار في خدمته على السباط وأمير جاندار والحجاب وسير إلى الخورازمية وأمرهم أن يسروا معه. وسار إلى دمشق ونزل عليها وحاصرها أشد حصار وأشرف على أخذها وجرحت وقابع كثيرة يطول شرحه وعزم الملك المنصور أن يسلم دمشق إلى الخورازمية من باب شرقي نكاية في الملك الصالح لإسماعيل ثم انتهى عزمه عن هذا العزم خوفاً على المسلمين من الخورازمية ثم بعد ذلك اتفق رأيهم على أن يسلموا دمشق لمعين الدين حسن بن الشيخ بشرط أن يمكنهم من الخروج ولا يتعرض إليهم في شيء من أموالهم وجميع يتعلق بهم وأن يكون للملك الصالح لإسماعيل ما كان له أولاً وهو بعليك وأعمالها وبصري وأعمالها وبلاد السواد جميعه [والمملك المنصور مملكته] (هـ) وهي حمص وتدمر والرحبة فأجابهم إلى ذلك وحلف لهم عليه. وتسلم معين الدين دمشق ودخل إليها يوم الخميس عاشر جمادي الآخرة سنة ثلاث وأربعين وستائة ومنع الخورازمية من العبور إليها وتوجه الصالح لإسماعيل إلى بعليك والمنصور إلى حمص واستولى معين الدين على دمشق وأعمالها وحصونها وبلادها ودبرها تدبيراً جيداً وأقطع ملوك [248 v^o] الخورازمية وأمرهم

An 643

a) Reprise de B.

b) Nouvelle lacune de B.

a) Mots hypothétiques, qui manquent dans tous les manuscrits; Marsh lit تدمر pour تدمر.

أكثر بلاد الشام والساحل بمناشير . وبلغ السلطان الملك الصالح صاحب مصر خروج صاحب بعلبك عليها فبعث بالإنكار على الطواشي شهاب الدين رشيد الكبير والأمراء المصريين كيف مكثوه من السير إلى بعلبك وقال إن معين الدين حلف لم وأنتم ما حلفتم كنتم قبضتم عليه ورسم أن يسير الركن الهيجاوي وأمين الدولة [ويسير صاحب بعلبك ؟] إلى مصر تحت الخوطة فسيّر إليه فاعتقلها بقلعة الجبل . وفي هذه السنة نزل الأمير سيف الدين علي بن قليج من قلعة عجلون وسلّمها لنواب الصالح صاحب مصر ووصل المذكور إلى دمشق ونزل داره بها وهي المعروفة بدار القلوس وأقام مدة يسيرة ومات ودفن بها .

قال وفي هذه السنة كانت وفاة معين الدين بن الشيخ بدمشق فورد مرسوم صاحب مصر بأن يتولّى شهاب الدين رشيد الكبير نيابة السلطنة بدمشق ويدخل قلعتها ويقم بها ويتولّى حسام الدين بن أبي علي مدينة دمشق ويتفقان على تدبير المملكة فدبرّا الدولة تدبيراً جيلاً وعدلاً في الرعية . وفي هذه السنة أفرج الصالح صاحب مصر عن الأمير فخر الدين بن الشيخ وأخرجه من محبسه وكان اعتقاله في أول مملكته .

قال b) وفي هذه السنة وصلت رسل الإمام المستعصم بالله صاحب بغداد بالخلع والتقاليد للصالح صاحب مصر [249 r] مصر فلبس الخلعة c) وقرئ التقليد وهو واقف على قلعيه إلى أن تجزّت قراءته وكان في جملة الخلع سوداء لوزيره معين الدين وكان قد مات فلبسها فخر الدين بن الشيخ بمرسوم الملك الصالح . قال d) وبلغ الصالح صاحب بعلبك إنكار الصالح صاحب مصر على الأمراء المصريين لأجله كونهم لم يمتثلوا عليه فخاف على نفسه وكتب عز الدين صاحب صرخد وملوك الخوارزمية واتفقوا جميعهم ونزلوا على دمشق وحاصروها ونهبوا بلادها وعاثوا فيها وأخربوها وانقطعت الميرة عن دمشق e) وغلت الأسعار بها إلى الغاية وبلغ سعر القمح ألف وستائة درهم ناصرية الغرارة واستمرّ ذلك ثلاثة شهور ورحلوا عنها ودخلت إليها الغلال ورخصت الأسعار بعد أن مات أكثر أهلها بالجوع .

قال h) وفي سنة أربع وأربعين وستائة كانت كسرة الخوارزمية على نهر القصب بظاهر حمص An 644 وذلك لما كثر فسادهم وتعذّى فسادهم إلى بلاد حلب جهّز الناصر صاحب حلب جيشاً كثيراً لقتالهم وطردهم عن بلاده وقدم المنصور صاحب حمص على العساكر فصار إليهم والتفاهم وقتلهم قتالاً شديداً وكسرهم في أول يوم من المحرم سنة أربعة وأربعين وستائة وكان صاحب بعلبك وصاحب صرخد مع الخوارزمية وقتل حسام الدين بركخان ملكهم في المعركة وأسر كشلوخان وجماعة كثيرة من الخوارزمية [249 v] وحلوا إلى حلب واعتقلوا بها . وصار المنصور صاحب حمص وعساكر حلب إلى بعلبك ونزلوا عليها وكانت عساكر صاحب مصر عليها فحاصروها جميعهم وفتحوها وسلّمها نواب صاحب مصر ودخلوها واستولوا عليها وعلى قلعتها وبلادها وقبضوا على أولاد الصالح إسماعيل صاحب بعلبك وسيرهم تحت الخوطة إلى مصر واعتقلهم بقلعة الجبل وانهمز عز الدين صاحب صرخد إلى قلعته وأما صاحب بعلبك فلم يبق له

b) Reprise de B.

c) نصّب منبراً صد إليه ابن الجوزي رسول الغلبة

d) B omis.

e) Reprise de B.

a) B omis.

مكان يلتجئ إليه فسار إلى حلب ودخل على الناصر صاحبها واستجار به فأجاره وبقي في خدمته إلى أن أسر نوبة الكراع وسنذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى .

قال وأما الذي أفلت من الخوارزمية فلأنهم ساروا إلى بلاد القدس الشريف والساحل وعثوا فيها وأخربوها ثم بعث إليهم الناصر داوود صاحب الكرك واستألمهم فقال أكثرهم إليه فأنعم عليهم وأحسن إليهم وفزوج منهم واختلط بهم وقويت شوكتهم بإتيانهم إليه وأطمعته نفسه بالبلاد وخرج من الكرك ونزل البلقا فبلغ الملك الصالح صاحب مصر ذلك فاشتد عليه أمر عظيم وجهز جيشاً كبيراً وقدم عليه الأمير فخر الدين ابن الشيخ وسيره لقتالهم وطردهم عن البلاد فسار إليهم ابن الشيخ بمن معه من العساكر وطردهم عن البلاد فاجتمعوا جميعهم إلى الناصر داوود صاحب الكرك وكان على حسابان من البلقا [250 r] فسار إليهم فخر الدين بن الشيخ والتقى الناصر وقاتله وكسره فانهمز المذكور إلى الكرك قلعتهم ومعه أعيان الخوارزمية واستولى ابن الشيخ وعساكر مصر على البلقا وكان بها غلال كثيرة ففرّقها فخر الدين على العساكر الذين معه وساروا الجيوش الذين معه إلى الكرك ونزل عليها وحاصرها فبعث إليه الناصر داوود يستعطفه وينخضع له فوقع الاتفاق على أن يسلم إليه من عنده من الخوارزمية فتسلمهم منه ورحل عنه وأحسن فخر الدين ابن الشيخ إلى الخوارزمية وخلع عليهم وطيب قلوبهم واستصحبهم صحبته . وسار إلى قلعة بصرى ونزل عليها وحاصرها وقضايقها وأشرف على أخذها فاتفق أنه مرض عليها واشتد مرضه فحمل في محفة إلى الديار المصرية وبقي العسكر عليها ففتحوها وتسلمها نواب صاحب مصر .

قال المؤرخ وفي هذه السنة كانت وفاة الملك المنصور صاحب حصص بستانه بظاهر دمشق في عاشر صفر سنة أربع وأربعين وستمائة . وذلك أن الصالح صاحب مصر ^c سبر إليه وطلبه ليحضر إلى خدمته وكان عزم الملك الصالح أن يقدمه على عساكره ويجهزه لفتح بلاد الفرنج وغيرها فلما وصل إلى دمشق ونزل في بستانه مرض أياماً يسيرة ومات . وكان ملكاً حازماً شجاعاً كريماً محسناً إلى غلمانة قريباً منهم كثير الود لهم والإنعام عليهم وبالجملة كانت سيرته خلاف سيرة [250 v] والده وملك بعده ولده الملك الأشرف مظفر الدين موسى فكانت مدة مملكة المنصور ستة سنين وسبعة أشهر ^d .

قال وفي هذه السنة قتل السلطان الملك الصالح صاحب مصر أخوه الملك العادل سيف الدين أبي بكر لأنه كان معتقلاً عنده بقلعة الجبل في برج العاقية فعزم الملك الصالح على الخروج إلى دمشق ليقتل أحوالها وبلاذها والقلاع الشامية وما اشتبهى أن يخرج من مصر والعادل بها فرسم بإيعاده إلى قلعة الشوبك ليعتقل بها فامتنع من ذلك فبعث جماعة من الخدم خنقوه وأشاع أنه مات حتف أنفه ثم ظهر أمره بعد ذلك ورسم بإخراج ولده المقيث عمر بن العادل وأرسله إلى قلعة الشوبك واعتقله بها .

قال وفي هذه السنة عزل الصالح صاحب مصر حسام الدين بن أبي من ولاية دمشق وولاهها مجاهد الدين إبراهيم ابن أوتيا الحدر ^(٧) . وفيها بعث السلطان الملك الصالح صاحب مصر الصاحب جمال الدين يحيى بن مطروح إلى دمشق وزيراً أميراً وأنعم عليه بنخب سبعين فارس ببلاد الشام ورسم أن يكون شريكاً لشهاب الدين رشيد الكبير في تدبير مملكة الشام .

b) Laud جات ou خات

227 v° à

c) Sur ces mots dans B, l'on doit repasser de

d) Nouvelle lacune de B.

وفي هذه سنة سار الملك الصالح صاحب مصر إلى دمشق ودخل إليها وأشرف عليها ورتب أمورها واستمر بشهاب الدين رشيد وبابن مطروح على حالهما وتخلع عليها وأحسن إليها [251 r] وسار إلى بعلبك وصرخد وعجلون وأشرف على الحصون ورتب أهلها. ونزل على صرخند ليلة واحدة وبعث إلى عز الدين أبيك صاحبها وطيب قلبه ووعد بمواعيد جميلة فنزل إلى خدمته وسلم قلعة صرخند إلى نواب صاحب مصر فأكرمهم وأنعم عليه وأحسن إليه وعاد الصالح إلى مصر وعز الدين المذكور في خدمته وبعد أيام يسيرة مات عز الدين المذكور وكان أميراً حازماً شهماً شجاعاً أحسن إلى رعيته وعدل عليهم وكان كبير المحافظة لبيت أستاذه وقد ذكرنا ماجراياته أولاً.

An 645 وفي سنة خمس وأربعين وستمائة جهّز الصالح صاحب مصر جيشاً كثيراً وقدم عليه فخر الدين بن الشيخ وبعثه إلى بلاد الفرنج فنزل على عسقلان وحاصرها وقتلها وخرّبها ورحل عنها إلى طبرية وفعل فيها كذلك. ثم كتب له السلطان صاحب مصر بأن يتوجه إلى دمشق بمن معه من العساكر ويقيم بها لأمر بلغه عن الناصر صاحب حلب فتوجه إلى دمشق ودخل إليها ونزل بدار أسامة وكان شهاب الدين رشيد وابن مطروح يترددان إلى خدمته في أشغال الجند وتدبير المملكة ووقد جماعة من عسكر حلب إلى دمشق فأنعم عليهم وأعطاهم النفقات والتخلع ثم وصل صارم الدين أربك الوزير أحد الأمراء بحلب إلى دمشق فأعطوه النّواب بدمشق ألف دينار مصرية الخاصة غير [251 v] ما أعطوه لأصحابه ومواليه فبلغ السلطان ذلك فأكرهه أشدّ إنكار.

An 646 وفي سنة ست وأربعين وستمائة سار صاحب مصر إلى دمشق ودخل إليها وعزل شهاب الدين رشيد الكبير وجمال الدين بن مطروح عن نيابة السلطنة بدمشق وولاه جمال الدين موسى بن يغمور. وفيها بعث السلطان جيشاً كثيراً إلى حصص وكانت بيد الناصر صاحب حلب وقدم عليه فخر الدين بن الشيخ فنزل عليه وحاصرها وأشدّ حصارها وأشرف على أخذها فحضر الشيخ نجم الدين البادرائي رسول بغداد ودخل بينهم فاصطلحوا وعاد العساكر المصري إلى دمشق فأقام بها إلى آخر سنة ست وأربعين وستمائة.

An 647 وفي أول المحرم سنة سبع وأربعين وستمائة عاد الصالح صاحب مصر إلى الديار المصرية بمساكره قبله وصولاً (هـ) رند أفرنس بمساكره إلى دمياط ففضى بمساكره إلى المنصورة ونزل بها وجرّد جماعة من العسكر إلى دمياط فالتقوا مع ريد أفرنس وقتلوا الأمير نجم الدين بن شيخ الاسلام والأمير صارم الدين أربك الوزير وخرج الأمراء الكنانية من دمياط بغير أمره فشقّوا [252 r] وكانوا نيف وخمسين أميراً. وفي هذه السنة (ج) ملك صاحب مصر قلعة الكرك وبلادها وذلك أن الناصر داؤود صاحبها خرج منها وتوجه إلى بغداد واستخلف أولاده بها فاتفق وأبهم على تسليم القلعة لصاحب مصر وكان به ذلك واشترطوا شروطاً فأجابهم إليها وتسلمها وسيّر الطواشي بدر الصوابي إليها وجعله نائب السلطنة بها وبالشوبك أيضاً

a) الدين Laud

a) Reprise de B par les mots: وفي سنة ٦٤٧ وصل ...

وأخبرها ولم يبق بها ب) B remplace ce mot par أحدًا فاستولى ريد أفرس عليها يوم الأحد ثالث وعشرين صفر سنة ٦٤٧ [الموافق لثاني عشر قوبه] وفي هذه السنة شق السلطان

الملك الصالح أمراء الكنانية الذين كانوا بدمياط فخرجوا بغير أمره بعد أن استقل في شنتهم.

Laud a le texte de B, mais y remplace les mots [entre] par: ولما وصل الأمراء الكنانية إلى باب السلطان أمر: يقتلهم لتكونهم خرجوا من دمياط بغير أمره وتشتتوا.

c) & omis par B.

وعاد الناصر داوود من بغداد قبله أن أولاده قد سلموا قلعة الكرك لصاحب مصر فتوجه إلى حلب وأقام عند صاحبها الناصر صلاح الدين يوسف إلى أن ملك دمشق حضر صحبته إليها قبله عنه أسباب ردة فأخرجه إلى البوينا بظاهر دمشق ووكّل عليه فيها ومات حتف أنفه وهو في التوكل .

قال وفي هذه السنة كانت وفاة الملك الصالح نجم الدين أيوب صاحب مصر والشام وذلك ليلة الإثنين نصف شعبان بالمصورة^c ودفن بها وكُتِبَ أمره أياماً فكانت مملكته^d بالديار المصرية عشرة سنين إلا خمسين يوماً وذلك لتتمة ستائة وستة وأربعين سنة وسبعة أشهر ونصف للهجرة وتقام ستة آلاف وستائة أحد وأربعين سنة وثلاثة أشهر للعالم الشمسية . وسيرته كان ملكاً مهيباً حازماً شجاعاً ذا سطوة عظيمة وهبة شديدة وهمة عالية وكانت البلاد في أيامه آمنة مطمئنة والطرق سابلة غير [252 v^o] أنه^e كان كثير الكبر وبلغ من كبره أن ولده المغيث عمر كان محبوساً عند عمّه الملك الصالح إسماعيل بدمشق فلم يسيّر إليه بسببه ولا طلبه منه ومات في محبسه وأمر قلعة الجزيرة التي قبالة مصر وعزم على عمارتها أموالاً كثيرة وهدم كنيسة النصارى العاقبة التي كانت على جانب المقياس وأدخلها في جهة القلعة المذكورة . وكان محبباً لجمع المال وعاقب امرأة أبيه ابنة^f الملك العادل وأخذ منها الأموال والجواهر وقتل أخاه العادل وقتل جماعة من الأشراف وغيرهم وغرق بعضهم في البحر واعتقل جماعة من الأمراء المصريين^g وأخذ أموالهم وذخائرهم ومات وفي محبسه ما يزيد عن خمسة آلاف نفر وما كان أحد يحسر أن يشفع عنده . وبعد وفاته اجتمع الأمراء وأكابر الدولة وحلفوا لولده المعظم تورانشاه وكان بحسن كيفاً وحلفوا لفخر الدين ابن الشيخ لاحتمال أن يعتذر وصول المعظم إلى مصر واستحلفوا جميع العساكر والأكابر بمصر والشام بمثل ذلك وتولّى فخر الدين ابن الشيخ تدبير المملكة وأقطع البلاد بمناشيره . وبعد وفاة الصالح خرج ريد افرنس من دمياط ووصل بعساكره وجموعه إلى الجزيرة قبالة المصورة ونزل بها .

وفي هذه السنة سار الأمير فارس الدين أقطاي الحمدادر ورفقته إلى حصن كيفا لاحتصار المعظم تورانشاه بن الصالح إلى الديار المصرية^h .

وفيها قُتِلَ فخر الدين ابن الشيخ رحمه الله تعالى غازياً مجاهداً في سبيل الله [253 r^o] يوم الثلث خامس ذي القعدة سنة سبع وأربعين وستائة وذلك أن الفرنج المذكورين عدوا إلى بحرⁱ المصورة ونزلوا على جديله وكانوا ألف أربع مائة فارس ومقدمهم أخو ريد افرنس فركب فخر الدين ابن الشيخ ومعه العساكر المصرية والتقوهم وقاتلوهم قتالاً شديداً فقتل فخر الدين في المعركة فكانت مدة تدبيره المملكة بالديار المصرية خمسة وسبعين يوماً وساق^j إلى المصورة وتفرقوا في الأسواق وبين البيوت وقتلوا جميعهم .

قال وفي هذه السنة وصل المعظم تورانشاه ابن الملك الصالح من حصن كيفا إلى دمشق يوم السبت سلخ رمضان ودخل إليها واستولى عليها وعلى ما بها من الأموال والخيرات وعيّد بها عيد الفطر وخلع^k على

c) B intercale المصورة . Auparavant il a donné la généalogie du mort et répété l'an.

d) B مدة مملكته

e) B saute d'ici à محباً .

f) امر ابنته . Obscur, car al-Kāmil ne peut avoir épousé sa sœur.

g) B ajoute: الذين وانفروا على علم أخيه من المملكة

h) § omis par B.

i) Laud بحر

j) B ajoute الفرلج

k) Après ce mot (209 v^o en bas) qui se relie à la suite 211 r^o, B intercale 210 r^o-v^o qui est à situer en réalité en 613 et représente une partie de la lacune là relevée.

الأمراء الشاميين وأنعم عليهم وأقر الأمير جمال الدين موسى ابن يغمور على نيابة السلطنة بدمشق وأفرج عن كل من حبس والده وأقام بدمشق إلى العشر الأول من شوال وتجهز وصار إلى الديار المصرية ووصل إليها في خامس وعشرين شوال . وفي أول ذي القعدة بعث كتابه معين الدين هبة الله ابن أبي الزهر ابن حشيش إلى قلعة الكرك احتاط على خزائنها وحقق ما بها من الأموال والذخائر وكان حينئذ نصرانياً ولحقه إلى الرمل فوعده بالوزارة وأخرجته عن مذهبه .

التاسع من ملوك بني أيوب بمصر [253 v^o]

الملك المعظم تورانشاه ابن الملك الصالح نجم الدين أيوب ابن الملك الكامل¹⁾

ملك الديار المصرية يوم وصله إليها وهو تاسع عشر ذي القعدة سنة سبع وأربعين وستمائة وكان ريند أفرنس وعساكره وجوعه بالجزيرة قبالة المنصورة فنزل المعظم المنصورة واستولى على المملكة واستقر أمره فرحل ريد أفرنس وعساكره وجوعه طالباً دمياط يوم الأربعاء مستهل المحرم سنة ثمان وأربعين وستمائة فتبعه عساكر المسلمين إلى فارسكور وقتلوه قتلاً شديداً وأخذوه أسيراً هو وأخوه واستولوا على عساكر الفرنج وقتلوا منهم في ذلك اليوم ما يزيد عن عشرين ألف فارس ونهبوا من الأموال والذخائر والفضيات والخيول والبالغ ما لا يحصى وأسروا من الفرنج والخيالة والرجالة والصناع²⁾ والسوقة ما يناهز مائة ألف نفس وأعتقل ريد أفرنس ملك الفرنج وأخوه بدار فخر الدين ابن لقمان بالمنصورة وربط لهم راباً يحمل إليهم كل يوم ورسم المعظم صاحب مصر لسيف الدين يوسف الطوري وهو من جملة من وصل معه من الشرق بأن يتولى قتل أسرى الفرنج فكان يخرج منهم كل ليلة ثلثمائة يقتلهم ويرميهم في البحر إلى أن أفنأهم جميعهم . وشرع المعظم يُبعد غلمان والده وقربائه ويقرب غلمانه الذين وصلوا معه من الشرق فجعل³⁾ مسرور الخادم استاذ داره وصبيح أمير جانداره وكان عبداً حبشياً فحلاً⁴⁾ وأمر أن [254 r^o] يُصاغ له عصاة من ذهب وأنعم عليه بالأموال والألطاف⁵⁾ وعزل غلمان والده وأسأه إليهم وإلى جماعة من مماليكته وتهذم فاجتمع منهم جماعة واتفقوا على قتله فلما كان يوم الاثنين سادس وعشرين المحرم من هذه السنة المذكورة جلس على السباط واجتمع الأمراء إلى الخدعة على العادة وبعد السباط تفرقوا وخلا المكان فتقدم إليه أحد مماليكته والده وضربه بالسيف فالتقى الضربة بيده فخرج الذي ضربه وانهمز فقال المعظم قد عرفته وتهذمه فخاف واجتمع مع الجماعة الذين اتفقوا على قتله ودخلوا عليه وبايديهم السيوف مجردة فهرب إلى برج خشب كان في خيمته وغلق بابه فأضرموا فيه النار وأحرقوه فخرج من البرج وهرب إلى البحر فأدركوه وضربوه بالسيف فرمى بنفسه في البحر فقتلوه في البحر فمات قتيلاً حريقاً غريقاً يوم الإثنين سادس وعشرين المحرم⁶⁾ سنة ثمان وأربعين وستمائة وانهمز أصحابه وغلمانه الذين وصلوا حصته وتفرقوا واختفوا فكانت مدة مملكته أحد وتسعين يوماً وهو آخر من ملك مصر من بني أيوب . ثم بعد ذلك اتفقوا الأمراء وملوكوا

1) Titre omis par B, qui laisse l'espace.

a) B العباد

b) B ainsi que devant le nom suivant.

c) فلا B

d) B الإطاعات

e) Corriger en ربيهم الآخر

عليهم والدة خليل سرية الملك الصالح واسمها شجر الدر^f وحلقوا لها واستحلقوا جميع العساكر المصرية والشامية لها ورتبوا الأمير عز الدين أيك التركاني أنابك العسكر [254 v]. وبعد ذلك وقع الاتفاق بين الأمراء المصريين وريد أفرنس ملك الفرنجية على أن يسلم لهم دمياط ويحمل إليهم مالاً تقرر بينهم ويطلقوه بمضى إلى بلاده واستحلقوه وحلقوا له على ذلك وسلم إليهم دمياط يوم الخميس ثالث صفر سنة ثمان وأربعين وستمائة وأطلقوه وتوجه ريد أفرنس وأخوه وزوجته ومن بقي من الفرنج أصحابه إلى بلادهم فكانت مدة استيلائه على دمياط أحد عشر شهراً وتسعة أيام. وفي هذه السنة تزوج الأمير عز الدين أيك التركاني الملكة شجر الدر سرية الملك الصالح أستاذة في تاسع وعشرين ربيع الآخر وخلعت نفسها من الملكة وسلمتها إليه فكانت مدة مملكها ثلاثة أشهر.

قال المؤرخ وبلغ الطواشي بدر الصوابي نائب السلطنة بالكرك والشوبك هذا جميعه فزم ان يأخذ البلاد المذكورة لنفسه ويتملك عليها فأفكر أن هذا لا يتم له فركب وتوجه إلى الشوبك فأخبر الملك المغيث عمر بن الملك العادل بذلك وأخرجه من الحبس وملكه على الكرك والشوبك وبلادها وحلف له واستحلف له جميع الأجناد والولاة والنواب وأكابر البلاد وكان صغيراً فصار الحكم جميعه لبدر وليس للمغيث معه إلا مجرد الاسم لا غير.

ابتدى دولة الترك واستيلائهم على الديار المصرية.

أول ملوكهم عز الدين أيك التركاني الصالح^g

[255 r] ملك الديار المصرية واستولى عليها يوم السبت تاسع وعشرين ربيع الآخر سنة ثمان وأربعين وستمائة ورتبوا معه في الملكة الملك الأشرف ابن صلاح الدين ابن الملك مسعود ابن الملك الكامل وكان عمره حينئذ ست سنين فكانت المناشير والمراسيم تكتب عن الملكين وكان المعز مستولى على الملكة وتدبيرها ولم يكن للصغير معه إلا مجرد الاسم وبعد مدة اعتقله واستقل بالملكة بمفرده^h.

قالⁱ وفي هذه السنة قصد الملك الناصر صلاح الدين يوسف ابن الملك العزيز صاحب حلب دمشق بعسكره ووصل إليها يوم الأحد ثامن ربيع الآخرة وملكها وذلك تفرز من الأمراء القيمرية وسببه أن الأمير جمال الدين موسى ابن يعمور نائب السلطنة بها اتفق هو والأمراء المالكات الساحلية^j وصارت كلمتهم واحدة فخافت القيمرية على أنفسهم فكانوا الناصر صاحب حلب بأن يحضر ليأخذ دمشق واشتروا الزيادات في أخبازهم فسار الناصر إليها ووصل بآكر يوم الأحد المذكور ففتح لهم الأمير ضياء الدين القيمري الباب الصغير فإنه كان مسلماً إليه وحكمه حكم أصحابه عليه فغيرت العساكر الحلبية منه إلى دمشق في ذلك اليوم بغير قتال واستولوا عليها ونزل الناصر في خيمة ضربت له في الميدان الأخضر وأقام بها [255 v] أياماً إلى أن اختار له المنجمون يوماً عبر فيه إلى قلعة دمشق واستولى عليها وعلى خزائنها

f) القوا الأمراء الصالحية والبحرية وملكوا هجرة B

الدر سرية استأجر الملك الصالح وتعرف بأمره

g) Titre omis par B qui laisse l'espace.

h) B insère على الجرائد والأموال والدخائر

جميع الملكة.

i) B omet les deux alinéas suivants, le second toutefois reporté en fin d'année.

j) الصالحية ?

وما بها من الأموال واعتقل جمال الدين ابن يغمور ثم أخرجه من الاعتقال وأحسن إليه واعتقل جماعة من الأمراء المالك الصالحية ثم سبّهم إلى الحصون واعتقلهم بها وأعطى أخصابهم للأمراء القيمرية زيادة^k على ما بأيديهم على حكم ما تقرّر بينهم وخطع عليهم وحل إليهم الأموال .

والذي ورد تواريخ النصاري أن في هذه السنة قدم البطرك أنناسيوس بن القسّ أبي المكارم بن كليل بطريقاً للبيعة بالديار المصرية فأجمع إليه كُسرُ قُمصاً^l بالمعلقة^m يوم الأحد رابع رجب سنة ثمان وأربعين وستائة الموافق خامس نابه سنة سبع وستين وتسع مائة للشهداء الأظهر وكل بطركاً بغير إسكندريةⁿ وأقام بطركاً أحد عشر سنة وخمسة وخسين يوماً ومات يوم الأحد أوّل كهك سنة ثمان وسبعين وتسع مائة للشهداء الموافق لثالث عشر المحرم سنة ستين وستائة للهجرة ودفن بدّير النسطور وخلا الكرسي بعده خمسة وثلاثين يوماً . وفي هذه السنة وهي سنة ثمان وأربعين وستائة عزم الناصر صاحب الشام على قصد الديار المصرية بإشارة شمس الدين لالا^o أتابعه وموافقة الأمراء القيمرية فتنهّج وخرج بعساكره وسار إلى مصر وخرج المعزّ بعساكر مصر والتقوا على [256 r°] الكراع قريباً من الخشبي في الرمل فتقاتلوا قتالاً شديداً فكانت الكسرة أولاً على المصريّين وانهمز أكثر إلى القاهرة ومصر ووصلوا إلى الصعيد على ما قيل^p وفي ذلك الوقت فارّق خدمة الناصر جماعة من العزيزية ممالك أبيه وساقوا بأبطالهم وأصحابهم إلى خدمة المعزّ ودخلوا في طاعته وهم جمال الدين أيدغدي العزيزي وشمس الدين التركي وشمس الدين أقوش الحسامي وجماعة معهم أشاروا^q عليه بأن يقصد سناجق الناصر لعلّ يظفر به تحتها فيقتله ويتلف عسكره فحمل المعزّ بجماعة من عسكره تقدريهم ثلثائة فارس على سناجق الناصر ظناً منه أنّه تحتها فيقتله ويقتله وكان الناصر قد خرج من تحت سناجقه ووقف بعيداً من المعركة خوفاً على نفسه فلما لم يظفر به عاد بمن معه (P) وكانت الملوك والأمراء القيمرية وغيرهم قد اجتمعوا لينهبوا بعضهم بعضاً بالنصر على زعيمهم ونفرت أصحابهم في طلب الكسب ولم يبق منهم إلا نفر يسير من ممالكهم فصادفهم المعزّ عند عودته من تحت سناجق النصر فقاتلهم بمن معه فقتل شمس الدين لولو وحسام الدين القيمري وضياء الدين القيمري وتاج الملوك ابن المعظم تورانشاه ابن صلاح الدين سيف الدين الجندار ونور الدين الرزاري وجماعة من أعيان أمراء الناصر وأسر أكابر دولته فنهزم المعظم تورانشاه ابن صلاح الدين وأخوه نصير الدين والصالح إسماعيل ابن الملك العادل والأشرف بن صاحب حصص وشهاب الدين القيمري وحسام الدين طرنطاي العزيزي وجماعة [256 v°] من الأمراء العزيزية خشداشيته فأما الناصر لما رأى عينها أخذ معه نوفل الزبيدي وعلي السعيداني وانهمز إلى دمشق^r ولم يعلم بقيّة أمراء الناصر بهذا جميعه بل ساقوا خلف من انهمز من عسكر مصر إلى أن

k) B omet depuis jusqu'à ici.

l) B insère: وكان عمره حينئذ خمسين سنة وفي أيامه وقع الناس مغارم كثيرة وأخذت الجوالي مضطربة وأخذ التبريد والتصلب والتكوير والدمبار وحدث كثرة

m) B لؤلؤ

n) B reporte la phrase suivante jusqu'au passage cité infra note 1.

o) B remplace la ligne suivante par : وكان المتتلي يوم الخميس الماضي من ذي القعدة فاتما الملك المعز كان قد اختار من هجرات عسكره تقدري لثلاثمائة فارس وحمل بهم على سناجق الملك الناصر . . .

p) B reporte le § suivant après le récit cité note 1, où Saif ad-din Djandâr est remplacé par Saif ad-din al-Hamîdî, et où Ismâ'il et Tarantâï sont omis.

q) B place ici le récit mentionné note 1, et développe ainsi: وأما الأمراء المولوية فالمرساقوا بإطاعهم إلى خدمة . . . قالوا إن السب في ذلك إن الأمور خمس الدين لؤلؤ عليهم يكرهوا معه في طلبه فأجيبوا إليه ففقد ذلك عليهم فقاتلوا خدمة الملك الناصر

وصلوا العباسة ونزل الناصرية حول الدهليز بجوامعهم ثم بعد ذلك بلغهم ما جرى^٢ اتفق رأيهم على الرجوع إلى الشام فرجعوا بأنفسهم وما فيهم من الكسوف إلى دمشق فأما المعز فإنه بعد أن ظفر بأولئك الجماعة وقتل منهم ما قتل وأسر من أسر سار إلى العباسة بمسكوه ليلحقهم فرأى دهليز الناصر وعسكره قد خيموا على العباسة فخرج وصار على طريق العلاقة ووصل إلى بليس سمرأ كبيراً يوم الجمعة المذكور أعلاه فلم يجد بها من عساكر مصر أحداً فنزل على بليس بمن معه واجتمع إليه الأمراء المتفرقين من عساكر الناصر بأصحابهم وكانت وقعة لم يسمع بمثله ولا أزعج المؤرخون بأغرب منها وذلك أن بعض العسكرين منصور وبعضها مكسور والذي انتصر من الفريقين نهب الذي انكسر قدامه من الفريق الآخر.

قال فلما تحقق المعز أن عسكر الناصر عاد إلى الشام دخل إلى مستقر ملكه وطلع قلعة قبله أن الأمير سيف الدين القيمني^٣ أشار بأن يخطف للملك الناصر يوم الجمعة وكان معتقلاً بالقلعة ووافقه على ذلك [257 ٣٥] جماعة من المعتقلين لأنهم سمعوا أن ملك البلاد فحقن لذلك حقناً شديداً وشنق الأمير ناصر الدين [ابن؟] إسماعيل ابن يغمور غلام الملك الصالح إسماعيل وأمين الدولة السامري وزيره^٤ وكانا من جماعة المعتقلين وممن وافق على الخطبة وأراد أن يُتلف الأمير سيف الدين القيمني فأشاروا عليه أن لا يتعرض إليه فتركه وأخرجه بعد مدة من الديار المصرية إلى الشام^٥.

قال وبلغ المعز أن جماعة من عسكر الناصر وغلبانه قد عبروا إلى القاهرة فأمر بإخراجهم إلى الشام فخرجوا في الثامن والعشرين من ذي القعدة^٦ وكانوا زهاء ثلاثة آلاف نفس جميعهم ركبو الحمير ولم يكن منهم من هو راكب على فرس إلا مقدميهم وهم الأمير نور الدين الأكتف وشهاب الدين ابن علم الدين وبلر الدين أزدمر العزيزي وخمسة ستة من خشداشيتة لا غير.

قال المؤرخ وفي سنة تسع وأربعين وستائة وصل الزين الحافظي من بلاد التتار فإن الأمير شمس الدين لولو كان في حياته أرسله إلى القان الكبير ملك التتار بهدايا كثيرة وتحف جليلة وأحضر من عند القان إلى الملك الناصر طمعاً ونشأناً فصار يحملها في حياصته وهذا دليل الطاعة عندهم وكان الناصر يسير إلى بايجو نائب القان ببلاد العجم الهدايا والتحف في كل سنة ثم بعد ذلك جاء هولاءون ببلاد العجم وملكها [257 ٧٥] وصار بايجو في خدمته فتغافل الملك الناصر عنه ولم يسير إليه شيئاً بالجملة لأمر أراده الله تعالى فشق ذلك على هولاءون وكان يقول في كل وقت الملك الناصر كان يسير لبايجو التحف والهدايا وهو غلامنا ونحن منذ وصلنا ما سیر لنا رسولا ولا هدية وبقي هذا في نفسه^٧.

قال وفي هذه السنة كان مقتل الملك الصالح إسماعيل ابن الملك العادل ابن أيوب وذلك أن الملك المعز صاحب مصر أسره نوبة الكراع كما تقدم ذكره واعتقله بقلعة الجبل واجتمع رأي المعز ونواصته على قتله فرسم المعز للأمير عز الدين أيك الرومي الصالحى خوشداشه بقتله فأخذ معه جماعة ومضوا به إلى القراقة قتلوه ودفنوه بها وكان ملكاً حازماً كريماً حسن السياسة ليس الجانب لأصحابه قريباً منهم غير أنه ظلم رعيته وأخذ أموالهم وجعل الرقيق الجليلي^٨ قاضياً بدمشق فصادر أهلها^٩ وأخذ أموالهم وحملها إليه ثم بعض

An 649

r) B insère اصبه الصباغ

s) B omet ce personnage.

t) على مراديف القلعة B

u) Cette dernière phrase omise B.

v) La fin du § omise B.

a) § omise dans B.

b) الرقيم ; Laud ; اللقي B

c) التجار وادباب الأموال B

ذلك قبض عليه واعتقله وأظهر أنه فعل به ذلك لما فعل في حق الناس وقد تقدم قولنا d) أنه قتله جماعة من الأمراء المصريين وقتل الملك الجوزاد ابن أخيه وأعطى صفد والثقيف وطبرية وجبل عاملة للفرنج ليعضدوه على صاحب مصر وملك دمشق وبعليك مرتين وأخذوا منه ولم يبق له شيء في آخر عمره . قال وفي هذه السنة [258 ٣٥] بلغ الناصر صاحب الشام أن المعز صاحب مصر قد عزم على قصده فجهز الناصر عساكره إلى غزة ليكونوا قبالة العساكر المصرية ويحفظوا البلاد وخرج المعز بعساكر مصر ووزل على الباردة في أطراف بلاده وأقاموا على هذا الحال قريباً من سنتين ثم خرج الناصر بمن بقي معه من مماليكه وخواصه ونزل على عمنا e) من الغور وخيم بها وأقام عليها قريباً من ستة أشهر فوصل الشيخ نجم الدين البادراني رسول الخليفة من بغداد ومشي في الصلح بينهم فوقع الاتفاق أن يعطي الملك المعز من بلاد الملك الناصر القدس الشريف وبلاده وغزة وبلادها وجميع البلاد الساحلية إلى حدود نابلس وأن يطلق المعز كل من هو في أسره من الملوك والأمراء الذين أسرهم نوبة الكراع المذكورين أولاً f) واستحلفهم الشيخ نجم الدين على ذلك وعاد كل منهم على مستقر ملكه .

قال وفي هذه السنة g) وهي سنة تسع وأربعين وستائة بعث المغيب ابن الملك العادل صاحب الكرك إلى الملك الناصر صاحب دمشق وطلب منه ما كان بالملك الناصر داوود ابن المعظم صاحب الكرك أولاً من البلاد مضافاً إلى الكرك فاتفق الحال على بلاد الصلت والبلقا وبيت جبريل مضافاً إلى الكرك والشوبك وغور زغر h) وكُتب له بذلك منشوراً وحلف له واستحلفه كما جرت العادة .

وبعد ذلك قويت [258 ٣٥] شوكة البحرية واستفحل أمرهم واجتمعت كلمتهم وكان كبيرهم ومقدمهم الأمير فارس الدين أقطاي الجمदार فصار كل من طلب منهم شيئاً من الأموال والإقطاعات أخذه وطلب الفارس أقطاي ثغر اسكندرية فأخذه واستطالوا على المعز صاحب مصر وتوثبوا على المملكة وبلغ المعز أنهم اتفقوا على قتله فخاف على نفسه وعمل الحيلة على الفارس أقطاي وقتله وذلك في سنة إحدى وخمسين وستائة في عاشر ذي القعدة منها . فخرج أكثر البحرية إلى الشام على حية والذي تأخر منهم أمسكه المعز واعتقله ونهب بيته وقتل منهم جماعة كثيرة فأما h) الذي خرجوا إلى الشام فلأنهم نزلوا على غزة وكتبوا إلى الناصر صاحب الشام بالوصول إلى خدمته فأجابهم إلى ذلك فساروا من غزة قاصدين خدمته وعبروا على بلاد الفرنج وأغاروا ونهبوا وقتلوا ووصلوا إلى دمشق فركب الناصر وتلقاهم وأحسن إليهم وأعطاهم الخلع والإنعام وأقاموا في خدمته وهم يجرضونه على قصد الديار المصرية ويهزون عليه أمرها وهو بمنهم ويدفع بهم الأوقات وأما المعز صاحب مصر فإنه لما بلغه انتهاء البحرية إلى الناصر خاف على نفسه وبلاده وسير إلى الناصر وأومئ في البحرية وحذره منهم فطلب منه الناصر البلاد التي كان أخذها منه بالساحل بطريق البحرية وإنها في إقطاعهم [259 ٣٥] فأعادها إليه فاستمر الملك الناصر بمن معه منهم فيها إقطاع على عادته وكتب لهم المنشأير بذلك .

قال وفي هذه السنة تزوج الملك الناصر ابنة السلطان علاء الدين [ابن] كيقباز صاحب الروم

d) A la place de la fin de cet alinéa, B donne

وقيل أنه قتل الملك الحث مصر بن الملك الصالح صاحب مصر

e) B عمنا

f) B omet cette clause.

g) Ce § omis par B.

a) B omet toute la fin du §.

وأُتمها ابنة الملك العادل وزفت إليه إلى دمشق وخرج الناصر وتلقاها إلى القطيفة هو وجميع أمراء دولته وغلماؤه ^{d)}.

An 652

قال وفي سنة اثنين وخمسين وستائة اتفق الصلح بين الناصر صاحب الشام وبين الفرنج الذين بعكاً والساحل مدة عشرة سنين وستة أشهر وأربعين يوماً ^{a)} أولها مستهل المحرم سنة ثلاث وخمسين وستائة على أن يكون للفرنج من الماومر ^{b)} (٢) ^{c)} وحلف الجميع على ذلك ^{d)}.

Ans
653-654

قال وفي هذه السنة استولى هولاء ^{a)} على بلاد الإسماعيلية التي بالعجم وفتح قلعة الموت بعد أن حاصرها مدة طويلة وقتل كل من فيها وقتل صاحبها وهو كان ملكهم وصاحب دعوتهم وجميع الإسماعيلية ببلاد للعجم والشام غلماؤه وقزابه ونصف ^{b)} بلاد العجم منهم ^{c)}. ثم بعد ذلك شرع في تنضيف الأكراد والتركمان والشهرزورية من بلاد العجم فبعث كتبوا لبلاد الأكراد وكانوا عصاة في الجبال والشققان وبعث بايجهوا إلى بلاد الروم فقتلوا ونهبوا وسبوا شيئاً كثيراً واستولى كتبوا على بلاد الأكراد وقلاعهم وأخربهم فانهم أكثرهم [259 v^o] إلى الشام في سنة أربع وخمسين وستائة.

An 655

وفي هذه السنة بعث المعز صاحب مصر وخطب ابنة بدر الدين لولو صاحب الموصل لنفسه فبلغ زوجته شجر الدر فتغيرت عليه وتغير هو أيضاً عليها ومقتها وكرهها لأنها كانت تمن عليه بأنها التي ملكته مصر وأعطته الأموال وكانت تتصرف في المملكة وتأمروا بها بمثل وتفاقم الأمر بينهما وتفاضبا فزم المعز قتلها فبلغها ذلك فخافت على نفسها وعملت الحيلة على قتله وانفقت مع محسن الجوهري الخادم ونصر العزيزي على ذلك فلما كانت ليلة الأربعاء خامس وعشرين شهر ربيع الأول سنة خمس وخمسين وستائة طلع المعز من لعب الكرة ^{a)} إلى القلعة وعبر إلى داره فتلقت شجر الدر وقبكت يده فرسم بإصلاح الحمام وعبر إليها بغير قاشه فعبّر إليه محسن الجوهري وغلماؤه كان عنده قيل أنه كان شديد القوة فقتله في الحمام. وفي باكر يوم الأربعاء ظهر خبره فقبض مماليكه على محسن الجوهري وغلماؤه فصلبوهما على باب القلعة مسمرين على الخشب وانهزم نصر العزيزي إلى الشام وحملت شجر الدر إلى أم نور الدين ولد الملك المعز فقتلتها ضرباً بالقباقيب ورُميت في الخندق على باب القلعة غريانة وبعد أيام حُلّت ودفنت في تربتها. ^{b)} فكانت مملكة الملك المعز سبع سنين إلا ثلاثة وثلاثين يوماً ^{c)} أولها يوم السبت وأخراها [260 r^o] يوم الثلاثاء لتمة ستائة أربعة وخمسين سنة وأربعة وثلاثين يوماً للهجرة ولتقام ستة آلاف وتسع مائة ثمانية وأربعين سنة وسبعة أشهر وسبعة عشر يوماً للعالم شمسية وكان ملكاً حازماً شجاعاً كريماً حسن التدبير كثير السياسة دبر مملكته بمصر سبع سنين غير أنه كان سفاكاً للدماء وقتل خلقاً كثيراً وشق جاعة كثيرة من غير ذنب قال ليحصل في قلوب الرعية الخوف منه والرهبة. ووزاروه ووزر له القاضي تاج الدين ابن بنت الأعرّ ابن شكر وعزله ووزر بعده القاضي الأسعد شرف الدين ابن هبة الله ابن صاعد الفارسي وأحدث في أيام وزارته حوادث كثيرة وحقوقاً لم تجر بها العادة وأخذ الجوالى من النصاري واليهود متضاعفة وأخذ التبرع

d) B ajoute : وخرجت النصاري واليهود بالإيجيل والتوراة والعمرى وكان يوماً مغموداً.

a) Idem 247 r^o.

b) B omis.

a) Laud وlaud ; B omet tout le §.

b) Laud

a) الأكراد

b) التي تحت القلعة

والتصقيع والتقوم و[السناق ؟] وأحدث حوادث كثيرة ^c وكان يخرج إلى الأعمال القوصية وغيرها ويحصل الأموال ويحملها إليه واستتاب عنه القاضي زين الدين ابن الزبير لأنه كان يعرف بالإمانة وكان أيضاً يعرف بالتركي ^d ليحفظ له المجلس ويعرفه ما يتحدث به الأمراء الأتراك مع المعز وكانت له أموال كثيرة وعمر بظاهر مصر داراً عظيمة وسمّاها دار الوزارة وعمر مدارساً ومساجد وأوقف عليها الأوقاف الكثيرة وعمر رباعاً وأماكن كثيرة .

الثاني من ملوك الترك بالديار المصرية

الملك المنصور نور الدين علي ابن الملك المعز [260 v] عزّ الدين أيبك التركماني الصالحي

ملك بعد أبيه على الديار المصرية في السادس والعشرين من ربيع الآخر سنة خمس وخمسين وستمائة وذلك أن الأمراء المعزية عماليك والده اتفق رأبهم عليه وحلفوا له واستحلفوا له العسكر المصري جميعه وجعلوا الأمير فارس الدين أقطاي المستعرب الصالحي خشداس والده أتايكه بحكم أنه كان صبيّاً صغيراً . ووزر له القاضي الأسعد شرف الدين الفاتري وزير والده أيتاماً يسيرة ومُحَمَّل عليه وقُتِل وسبب قتله ^e أن السابق الصيرفي وناصر الدين محمد بن الأطر[د] وش الكردى أمير جاندار شهدا عليه أنه قال بعد وفاة الملك المعز أن الملكة لا تمشي بالصغار يعنى بالملك المنصور وقال أيضاً ما لها إلا الملك الناصر صاحب الشام وإنه عزم على أن يسيّر خلفه ويحضره وقالوا لأم الملك المنصور هذا إن أبقيتموه أخرج الملكة عنكم فأرسلت أم المنصور قبضت عليه وعلى جميع نعمته ونهبت داره التي بالقلعة وكان فيها أموال كثيرة ودخلت به إلى موضع داخل دور النساء وأرسلت الصارم أحر عنية [؟] الصالحي الهادي ومعه جماعة خنقوه بوتر قوس وبعد أيام خرجوه في نخ حلفاء ودفعوه في القراقة . ووزر بعده القاضي بدر الدين السنجاري قاضي سنجار مدة وعزله ووزر بعده القاضي تاج الدين عبد الوهاب ابن ابنة الأعزّ ابن شكر وأظهر العدل ومنع من الظلم [261 r] وأحسن السيرة .

وفي سنة خمس وخمسين وستائة نزل هولاؤن ملك التتار إلى بغداد بجميع عساكر التتار وسيّر أحضر بايجوا من بلاد الروم ^f بمن معه من عساكر التتار ^g وخرج عسكر بغداد إليهم وتقاتلوا فكانت الكسرة أولاً على التتار وقُتِل منهم مقتلة عظيمة وفي تلك الليلة أخذ بايجوا طائفة كثيرة من التتار وكسر عسكر بغداد وكان بظاهرها فقتل منهم خلقاً كثيراً وغرق بعضهم في دجلة وانهرزم بعضهم إلى الشام وبعد ذلك حاصروها وقاتلوا قتالاً شديداً وفتحوها في العشرين من المحرم سنة ست وخمسين وستائة بالسيف عنوة وأمر هولاؤن بأن ينهب ويقتل أهلها فجردوا السيف سبعة أيام وقتلوا أكثر أهلها ونهبوا من الثمن والأموال ما لا يحصى ولا يعرف وقبض على الخليفة المستعصم بالله ابن المستنصر ابن الظاهر ابن الإمام الناصر لدين

c) B a reporté cette phrase au récit des affaires chrétiennes en 648 (255 v°); le mot douteux est lu là, الدينار, comme ici par Laud, qui, au lieu de مكس, lit تزيه; l'auteur du *Nazm as-Sulak* lit الرقيق (1)

d) Laud التركية

e) B omet tout le récit et indique juste les vizirs suivants.

f) B et Laud وكهتبرغا من بلاد الأتراك

g) B et Laud وحضر إليها عسكر بدر الدين لؤلؤ. صاحب المرحل لعدة د.

الله في الثامن والعشرين من المحرم سنة ست وخمسين وستائة وأمر أن يُرْفَس إلى أن يموت فرفسوه^a إلى أن مات فكانت مدة خلافته ستة عشر سنة وسبعة أشهر وستة أيام واقضت خلافته تمام ستائة وستة وخمسين سنة وشهرين وعشرين يوماً للهجرة ثم قتل أولاده الكبار وأسر أولاده الصغار ونسوانه وحرمه وسيّرتهم إلى بلاد المعجم^b وأخذ [261 v°] جميع الأموال والجواهر والذخائر التي كانت في قصر الخلافة ويقال أنه حل الأموال على العجل. وقيل^c أن وزير بغداد كتب إلى هولاءون بأن يصل إلى بغداد ويأخذ البلاد وسببه أن الخليفة المستعصم بالله أمر بنهب الكرخ وجميعه (?) من شيعة علي بن أبي طالب قُتِب العوام وأخذوا أموالهم وجميع نعمتهم ونسوانهم وأولادهم وأباوعا بناتهم وكان الوزير يميل إلى العلوية فشق عليه هذا الأمر إلى الغاية فكتب إلى هولاءون بأن يصل إلى بغداد ويأخذها وهذا أمر مشهور. وأمر هولاءون بأن تحرق مدينة بغداد وأطلقت فيها النيران فتقدم إليه كتيوبا وقال إن هذه مدينة عظيمة وهي كرسي العراق فإذا أبقيتها حصل لك منها أموال كثيرة في كل سنة وإذا خربتها عدمت نفعا وما تعود تعمر أبداً فأمر أن تطفئ النيران ويرفع السيف وأمن من بقي من أهلها ورتب فيها التواب ورحل عنها.

فتقدم إليه^d أرقطوا أحد المقدمين الكبير وسأله أن يولّيه فتح إربل فرسم له بذلك فصار إليها بمن معه من عساكر التتار وكان عند عبورهم عليها وهم سائرون إلى بغداد لفتحها قد أرسلوا إليهم وقالوا نحن غلمانكم ونوابكم وفي طاعتكم وقصدوا بذلك المدافعة عنهم إلى حيث يعلموا ما يكون من أمر بغداد فلما أخذت بغداد اضطربت قلوبهم وعند وصول أرقطوا إلى إربل بمن معه من عساكر التتار [و] أمر أن ينصب عليها المجانيق [262 r°] تخويفاً لمن فيها ثم أرسل إليهم يقول أتم قلم لنا عند عبورنا عليكم أنكم في طاعتنا فإن كان قولكم صحيحاً أنزلوا من القلعة وسلموها لنا فأجابوا إلى تسليمها وعزموا على أن ينزلوا منها فلما رأوا المجانيق قد نصبت قالوا هذه نية الغدر فامتنعوا من تسليمها إليه وقاتلوا قتالاً شديداً وقامت عساكر التتار عليها مدة ستة أشهر ولم يقدروا عليها وهجم عليهم الحزب وكثر الوخم فيهم فأت منهم خلق كثير وكان شرف الدين الكردي صاحب آني^e في خدمة أرقطوا على إربل فدخل في قضيتهم وأشار على أرقطوا أن يرحل عنها بمن معه من عساكر التتار لئلا يهلكوا من الوخم وضمن له أنه يتسلمها ويخرجها فلما رحلت عساكر التتار عنها سلموها لصاحب آني وخرجوا بأموالهم ونسوانهم وأولادهم سالمين ومضوا إلى حيث أرادوا وبعد ذلك مضى الصاحب تاج الدين ابن صلابا الذي كان نائب الخليفة باربل إلى خدمة هولاءون فقتله وظن أنه الذي عصى عليه وامتنع من تسليم القلعة إليه وكان الأمر على خلاف ذلك كما قيل.

وفي هذه السنة وصل الكامل [بن] شهاب الدين غازي صاحب ميافارقين إلى خدمة الملك الناصر بدمشق وطلب منه النجدة على التتار فلم ينجده فعاد إلى بلاده على حاله وبعث هولاءون جيشاً كثيفاً إلى ميافارقين فزلوا عليها وحاصروها قريباً من سنتين وفتحها بالسيف وقتل صاحبها الكامل [262 v°] ابن شهاب الدين غازي ابن الملك العادل ونهب ميافارقين وقتل كل من فيها.

قال ولما بلغ الناصر صاحب الشام أن هولاءون أخذ بغداد وقتل الخليفة خاف خوفاً عظيماً وقد

a) B omet ce détail.

b) B omet ce détail.

c) B omet jusqu'à قمر

d) B omet toutes les pages suivantes jusqu'à la chute de l'enfant al-Manşūr.

e) Ma. sic ou مسي ; Laud اسل

تقدّم قولنا بأن الناصر المذكور تغافل عن خدمته ولم يهادنه ولا بعث إليه ما كان يعتمد أولاً مع القان الكبير فجهز ولده الملك العزيز إلى خدمته وبعث معه هدايا كثيرة وتحف جليلة وسيّر معه الزين الحافظي والأمير سيف الدين الجاكمي^f وعلم الدين قيصر الظاهري الحاحب وجماعة من الجند فلما وصلوا إليه وقدموا ما معهم من التقدمة إلى هولاء قال ولّم لا جاء الملك الناصر إلينا فاعتلروا بأنّه قبالة العدو وبلاده في وسط بلاد الفرنج فما يمكنه أن يزكها ويحضر وقد سيّر ولده ينوب عنه في الخدمة فأظهر قبول العذر وباطنه بخلاف ذلك .

فلما البحرية فإنهم فارقوا خدمة الملك الناصر صاحب الشام في هذه السنة لما علموا أنّه لا يتوجه معهم إلى الديار المصرية ولا يسيّر عسكره معهم وصاروا إلى الملك المغيث صاحب الكرك وحرّضوه على قصد الديار المصرية وأطعموه بها وقالوا له إنّ جماعة من أمراء مصر قد كاتبوهم بخثوم على الدخول إلى البلاد وأنهم يتفقوا معهم ويسلموا البلاد إليهم فجمع المغيث واحشد وسار إلى مصر وعسكره والأمراء البحرية جميعهم معه فخرج إليهم [263 r] الأمير سيف الدين قنّز المزيّ وخشداشيتة والعساكر المصرية والتقوم وكسروهم وانهمز المغيث صاحب الكرك وجماعة البحرية إلى الكرك واستولى عسكر مصر على من بقي من عسكره وأثقاله وأسروا جماعة كثيرة وقتلوا كلّ من كان كاتبهم من عسكر مصر من جلّتهم الأمير عزّ الدين أبيك الرومي الصالح والامير سيف الدين بليان الكافري الصالح والامير بدر الدين بلغان الأشرفي وجماعة من عسكر مصر واستولوا على أموالهم وحيولهم وأثقالهم .

قال وفي هذه السنة وصلت الشهرزورية إلى الشام منهزمين من هولاء وكانوا زهاء ثلاثة آلاف فارس ومعهم نساءهم وأموالهم وأشاروا الأمراء القيمرية على الملك الناصر صلاح الدين صاحب دمشق باستخدامهم ليكثر جمعه ويستظهر على عدوه فأجابهم إلى ذلك واستخدمهم وخلع عليهم وأحسن إليهم وأعطاهم الأموال والإقطاعات فلم يقنعوا بما أعطاهم وبلغه عنهم أنّهم قد مالوا إلى صاحب الكرك وكاتبوه فخشي الناصر أن تقوي شوكة صاحب الكرك فيخرج عن طاعته فزاد في إحسانه إليهم والإكرام والإنعام عليهم وهم لا يزدادون إلا عصياناً فأشار الأمراء القيمرية على الناصر بأن يسيّر إليهم النفقات محبة الأمير بدر الدين الحضري حوري^g القيمري لعلّ يستعطف قلوبهم ليستمروا في الخدمة وأرسله إليهم [263 v] ومعه النفقات والتشريف والكساوي وسيّر معه شمس الدين ابن قاضي إربل فتوجهوا إليهم وبعد أيام عاد الشمس الدين ابن قاضي إربل وأخبر الناصر بأن بدر الدين الحضري حوري أخذ الشهرزورية جميعهم ومضى بهم إلى خدمة الملك المغيث صاحب الكرك وفارق خدمة الناصر بغير دستوره . فلما اجتمع لصاحب الكرك البحرية والشهرزورية أطمعتة نفسه في البلاد وكاتب جماعة من أمراء الناصر وبلغ ذلك الناصر فخاف خوفاً كثيراً وتوهم في جميع الأمراء الكبار والصغار أنّهم قد صاروا مع صاحب الكرك وأن بدر الدين حوري الحضري ما فعل ما فعل إلا بإتفاق من الأمراء القيمرية وغيرهم وأنهم ينزعوا منه مملكة دمشق ويعطوها لصاحب الكرك فأشار عليه بعض غلمانه أن يحضر الأمراء الأكابر ويستحلفهم أولاً ثم يستحلف بقية الأمراء ومن امتنع من اليمين يخطأ عليه ويأخذ جميع موجوده ويعتقله وقوى نفسه وشجّعه ففعل ذلك

f) Laud الحاكمي

g) Marsh lit le premier nom الجردى
العجور

وأحضر الأمراء الأكابر واستحلّهم وطيب قلوبهم وامتنع جماعة من الأمراء العزيزية بمالك والده من الإيمان وشكوا أمر أجبازهم فأزال شكواهم وزاد عدّتهم وأنعم عليهم وطابت نفوسهم وحلفوا جميعهم وطابت نفسه وزال ما كان عنده من الخوف والقلق. ثم بعد ذلك بلغه أن المغيث صاحب الكرك قد خرج بجموعه من قلعة الكرك على عزم قصد دمشق فأشاروا [264 r] الأمراء الأكابر بأن يخرج الناصر بمساكره ويلقاه فتجهّز وخرج في أوائل سنة سبع وخمسين وستائة وسار إلى أن وصل أريحا وكانت البحرية وعساكر صاحب الكرك على عقبه أريحا فالتقاهم أولاً العسكر الناصري وتقاتلوا فانهزم عسكر صاحب الكرك وسير جمال الدين ابن يغمور في الباطن إلى صاحب الكرك بأن يطلع إلى قلعة ثلاثي يحال بينه وبينها فضى إليها وسار الناصر إلى القدس الشريف ودخل إليها يوم الجمعة وصلّى بالحرم في المسجد الأقصى صلاة الجمعة وأقام أيتاماً قليلة على القدس ثم سار بمساكره ونزل على زيزا وخيّم بها وهي قرية من الكرك فأقام عليها مدة ستة أشهر والرسل يتردّد بينه وبين المغيث صاحب الكرك في الاتفاق والناصر لا يجيب ولا يوافق إلا أن يسلم إليه البحرية جميعهم ويُعبد عنه الشهرزورية فأما الشهرزورية فإنهم فارقوا خدمة الملك المغيث صاحب الكرك وتوجّهوا إلى الأعمال الساحلية واستمرّ بدر الدين الحضري حوري في خدمة صاحب الكرك وكانت حُجّته في مفارقة الناصر صاحب دمشق بأنه لا يلتقي هولاء وأن الأمراء الذين عنده جبنوا عن قتال التتار وأنه خاف على نفسه إن يأخذ التتار البلاد ففارق الخدمة وتوجّه إلى الكرك بهذا السبب. وفي غضون ذلك سیر الأمير ركن الدين بيبرس البندقدار [ي] إلى الملك الناصر صاحب [264 v] دمشق أن يحلف له ليحضر إلى خدمته فحلف له على ما التمس منه وبعد ذلك حضر إلى بركة زيزا فأقبل عليه وأحسن إليه وأعطاه قصبة نابلس وجبّين وأعمالها بمائة وعشرين فارس وبعد ذلك اتّفق الصلح بين الناصر والمغيث على أن يسلم إليه البحرية فتسلّمهم وسيّتهم تحت الحوطة إلى دمشق المحروسة وعاد الناصر إلى مستقرّ ملكه بدمشق وسيّر البحرية إلى الحصون واعتقلهم بها ولم يزالوا إلى أن وصل هولاء إلى البلاد وملكها وأخرجهم وصاروا في خدمته.

قال المؤرّخ وفي هذه السنة وصل العزيز ولد الملك الناصر من عند هولاء وأنّ الزين الحافظي وسيف الدين الجاكمي والجماعة الذين كانوا ساروا في خدمته جميعهم في نصف شعبان منها وأخبروا أن هولاء قد قبل الهدية وطابت نفسه وزال ما كان عنده وقال بعض الجماعة الذين كانوا معه أن الزين الحافظي كان يتردد إلى هولاء بمفرده ويتحدّث معه سرّاً وقد أطمعه في البلاد.

قال المؤرّخ ^{a)} وأما المنصور نور الدين على ابن الملك المعزّ صاحب مصر فإنه كان كثير اللعب وليس له إلتفات إلى تدبير المملكة وكانت والدته تدبّرها تدبير النساء فرأى الأمير سيف الدين قنّز مملوك والده أن الأمور يؤول إلى الفساد فعمل على طلب الملك لنفسه واتّفق خروج خنداشيته الأمراء إلى الصيد فانتزى القرصة لغيبتهم ^{b)} وقبض على المنصور وعلى [265 r] أخيه الصغير والدتهما وذلك يوم السبت ثامن وعشرين ذي القعدة سنة سبع وخمسين وستائة واعتقلهم في برج في قلعة الجبل ثم سيّرهم إلى ديباط واعتقلهم في دار عثمها برستهم في برج السلسلة في وسط البحر فكانت مدة مملكة المنصور سنتين وثمانية أشهر وثلاثة

a) Ici reprend B.

Laud est usée.

b) Marsh مملوك; la page correspondante de

أيام أولها يوم الخميس وأخرها يوم الجمعة لتتمة ستائة سنة وخمسين سنة وأحد عشر شهراً للهجرة النبوية والحمد لله وحده .

الثالث من الملوك الترك

الملك المظفر سيف الدين قطز مملوك الملك المعز عز الدين أيبك التركاني الصالحى

ملك الديار المصرية يوم السبت الثامن والعشرين من ذي القعدة سنة سبع وخمسين وستائة الموافق الثامن عشر من هاتور ^(٥) فلما استولى على المملكة واستقر أمره بلغ خشداشيته فحضره من الصيد وانكروا فله فقبض عليهم واعتقلهم منهم الأمير علم الدين سنجر الغنمي والأمير عز الدين البخيسي الصغير والأمير شرف الدين قيران المعزى والأمير سيف الدين بهادر والأمير سيف الدين قراسنقر ثم اعتقل الأمير سيف الدين ألتود خال الملك المنصور والطواشي شبل الدولة كافور لالا الملك المنصور والطواشي حسام الدين المغنبي الجندار واستحلف الأمراء الأكابر وجمع العساكر المصرية لنفسه واستتب له الأمر واستوزر زين الدين ابن الزبير واستمر بالأمير فارس الدين اقطاعي الصالحى [٢٦٥ ٢٦٦] على الأتابكية وفوض إليه تدبير العساكر واستخدم ^(٥) الجند وأكثر أمور الدولة وسيّر الملك المظفر المشار إليه رسله إلى الملك الناصر صاحب دمشق وحلب واتمس أن يحلف له فحلف له على الموازنة والمعاضدة على جاري العادة .

قال وبلغ الملك الناصر أن هولاءون وصل بعساكره إلى حران ونزل عليها وحاصرها وكانت في مملكة الملك الناصر المذكور ^(٥) فعند ذلك تحقق أنه قاصده فجمع أكابر الدولة والمشائخ فاستشارهم فأشاروا بخروجه وخروج العساكر إلى ظاهر دمشق وأن يعتدوا لقتاله وخرجوا وخبسوا على برزة بظاهر دمشق وصموا على لقاء هولاءون وقتاله فكان نجم الدين أمير حاجب والزين الحافظي عندما يجتمع الأمراء ويتحدثون في لقاء التار وقتالهم يقول أمير حاجب كل من يقول إنه يلتي هولاءون يتحدث وما يعرف ما يقول ومن هو الذي يلتي هولاءون ومعه ماتي ألف فارس والزين الحافظي يعضد قوله ويذكر عساكر التار وكثرتهم ومجارسها للحروب ويصف عظمة هولاءون وسطوته وجبروته وشدة بأسه واستيلائه على الممالك وقتله الملوك وما في قلوب الناس منه من الخوف والرعب فضعفت نفس الملك الناصر ونفوس الأمراء عن لقاءه وقتاله وكان الملك ^(٥) الناصر في بعض الأوقات يركب من العسكر ويمضي إلى بستان أخيه الملك الظاهر يبيت فيه بظاهر دمشق ويستريح فيه فاتفق جماعة من [٢٦٦ ٢٦٧] مماليكه الأمراء على أن يهجموا عليه وهو في البستان فيقتلوه ويقتلوا الأمراء الأكراد وعلكوا عليهم غيره من الأمراء الأتراك وقالوا أن أمراء الأكراد قد قرروا في نفس السلطان ونفوسهم أنهم لا يلتقوا هولاءون ولا يقاتلوه وإن تركهم راحت البلاد واستولت عليها التار فرصدوا الملك الناصر إلى أن مضى إلى البستان على عادته وهجموا البستان في أول الليل فانهزم الناصر وأخوه الظاهر من حيطان البستان ودخلا إلى قلعة دمشق رجالاً فلما أصبح الصباح بلغ الأمراء الخبر فدخل الأمراء القيصرية وجمال الدين ابن يعمور وجماعة الأمراء الأكابر وأشاروا بأن يخرج إلى الخيم

c) B donne l'année 976 للهجرة

d) Laud استخدام

e) المنصور

f) Toute la fin de l'alinéa est omise dans B.

بظاهر برزة ويحكم هذا الأمر الذي جرى فوافقهم وخرج معهم إلى الخيّم وركب أخوه الظاهر خلفه وسيفه معه كصورة سلاح دار وكتبوا الأمر الذي جرى من ممالكه فأتمّ الأمير ركن الدين بيبرس البندقداري فإنه خاف على نفسه فقارق خدمة الملك الناصر ومضى إلى الساحل وأقام بين الشهرزورية إلى أن توثق من صاحب مصر واستحلفه ومضى إليه .

قال وبعد أيام وصل الخبر بأن هولاء أخذ قلعة حرّان واستولى على ما كان بيد الملك الناصر ببلاد الشرق وأنه عزم على أن يقطع الفراء وينزل على حلب فخاف الناصر وأمرأ دولته وأكابرها خوفاً عظيماً واتفق رأيهم على أن يسيروا نسوانهم وأولادهم وأمواهم إلى الديار المصرية ويقبضوا جرائد فوافقهم الملك الناصر على ذلك وكان لا يخالفهم في شيء البتة لاعتماده عليهم وإنهم مشايخ وقد حنكهم به التجارب [266^{١٥}] فلا يفعلوا له ولا لنفسهم إلا ما فيه المصلحة ^a فسير الأمراء القيمرية نسوانهم ومعهم أولادهم وذخائرهم وأمواهم إلى مصر وسيّر كل واحد جماعة من أجناده محبة حرمه وأخذ الجند نسوانهم أيضاً وأولادهم وساروا بهم وتفلّت العساكر وتصرّمت وقلّت الحرمة وطمع كل أحد ولم يبق عند الملك الناصر والأمراء إلا قوم قلائل .

قال المؤرّخ ورحل هولاء بعساكر التتار من حرّان ووصل إلى الفراء وأخذ قلعة البيرة وملكها واستولى عليها وعلى من فيها وكان الملك السعيد ابن الملك العزيز ابن الملك العادل ابن أيّوب معتقلاً بها اعتقله الملك الناصر مدة طويلة تناهز تسع سنين فأخرجه هولاء من الحبس وأحسن إليه وكتب له فرمان ببانياس وقلعتها وتعرف بالصّبيّة وجبجج البلاد التي كانت له ولايته بالشام ^b .

An 658

وفي سنة ثمان وخمسين وستائة نزل هولاء بعساكره على مدينة حلب في شهر المحرم وحاصرها أشدّ حصار مدة عشرة أيام وفتحها عنوة في أواخر المحرم المذكور وقيل أن الرئيس صفي الدين رئيس حلب صهر الزين الحافظي فتح لهم أبواب المدينة فدخلوها [267^{٢٥}] عساكر التتار ^a وقتلوا من أهلها ومن أهل البلاد الذين اجتمعوا إليها ما لا يحصى حتى قيل إن ما قُتل في بغداد ولا في مدينة من مدائن العجم مثلها واعتلّت الطرقات والأسواق من القتلى بحيث كانت عساكر التتار يمشي عليهم بخيولهم لكونهم لا يجدون موضعاً خال من مقتول وأسروا فيها من النسوان والصبيان ما يزيد على مائة ألف نفس وأكثرهم أبيعوا في بلاد الفرنج وبلاد الأرمن ونقلوهم إلى جزائر البحر الجوانية وكان فيهم من بنات الملوك والأمراء وبنات أعيان الخليطين المشتمين خلق كثير واستولت عساكر التتار على نعمتهم وأولادهم وذخائرهم وغنموا عتاق كثيرة عظيمة ثم حاصروا قلعة حلب وأخذوها بالأمان في عاشر صفر من هذه السنة وأخذ جميع ما فيه من الذخائر وأسر كل من بها من أولاد الملك الناصر ومهّانهم وجواره وأقاربه وأهله وأخرب قلعة حلب وأسوار المدينة وخرج إليه الوزير مؤيد الدين ابن القفطي وزير حلب فاستمرّ به على عادته وقاعدته وخرج أيضاً إلى الملك المعظم تورانشاه ابن صلاح الدين فرأه شيخاً كبيراً فأمنه على نفسه ولم يودبه ومات بعد أيام يسيرة ومات الوزير مؤيد الدين في ذلك الوقت .

g) B insère فيمت الملك الناصر زوجته بنت صاحب
 a) Ce détail omis B.
 que notre ms. dit plus loin 267^{١٥}.

h) § omis par B.
 a) Ce détail omis B.

قال المؤرخ^b وفي ذلك الوقت فارق الملك الظاهر خدمة أخيه الملك الناصر صاحب الشام وسببه أنه طلب منه قلعة صرخند فامتنع فغضب الظاهر إلى الشهرزورية^c [267 v] وأقام بينهم وسلطوه عليهم وصاروا يركبوا في خدمته فبلغ الملك الناصر فيعث إلى أخيه وطيب قلبه وأعطاه قلعة صرخند فغضب إليها وتسلمها وأقام بها .

قال وأما الملك الناصر فإنه لما بلغه الخبر بأن هولاء قد أخذ قلعة حلب والمدينة وكان يظن أنها لا يؤخذ في عشرة سنين فخاف خوفاً كثيراً فاشتد الأمر عليه وضاعت حيلته فاستشار الأمراء فأشاروا بأن يرحل إلى غزة ويكتب المظفر صاحب مصر ويستصرخ إليه ويسأله يخرج بعساكر مصر ليجتمع كلمتهم ويتفقوا على لقاء هولاء وقاتله واستنقاذ البلاد من يديه ورحلوا من على برزة يوم الجمعة بعد الصلاة نصف صفر سنة ثمان وخمسين وستائة وتركوا مدينة دمشق خالية من العساكر وأهلها على الأسوار يخالفهم ويشتمونهم ويدعون عليهم ويقولون تركتمونا طعم للتار لا كتب الله عليكم سلامة .

قال وكان الملك الناصر قد جهز زوجته ابنة علاء الدين صاحب الروم ولده منها وأخوته وجوارهم ومعهم الأموال والجواهر على أنه يسيرهم إلى بعض القلاع التي بالشام ثم انثنى رأيه عن ذلك واستصحبهم بحبته ليسيرهم إلى الديار المصرية وخرج معهم كل من كان تأخر بدمشق من نسوان الأمراء والأجناد وحاشية الملك الناصر وغلمانة فبلغ كرمي^d الجمل سبع مائة درهم نفقة ووجدوا من المشقات والشدائد في الطرقات [268 r] ما يعجز الوصف عنه وسببه أن خروجهم كان في شدة البرد وقوته وقعت الأمطار الكثيرة العظيمة وكثرت الأحوال وتكسرت الجبال من الزلزال والأحوال وتبكت النسوان بين الفلاحين وتختلف أهل البلاد من قاشهم وما كان معهم وعليهم شيئاً كثيراً وجرت عليهم صعوبات كثيرة شديدة عظيمة^e .

قال المؤرخ وانقضت مملكة الناصر صاحب دمشق والجزيرة وحلب في ذلك النهار وهو آخر ملوك بني أيوب في الشام فكانت مدة مملكته على حلب والشام ثلاثة وعشرين سنة وسبعة أشهر من جلستها على دمشق وأعمالها عشرة سنين إلا خمسين يوماً وذلك تمام ستائة وسبعة وخمسين سنة وأربعة وأربعين يوماً للهجرة ولتمة ستة آلاف وستائة وأحد وخمسين سنة وخسة أشهر وأربعة عشر يوماً للعالم شمسية .

قال المؤرخ وفي تلك الليلة التي فارق الملك الناصر دمشق في صبيحتها وهي ليلة الجمعة منتصف صفر مضيت أنا وجماعة من كتاب الملك الناصر إلى مدينة صور وسببه أن نحن خفنا على أنفسنا من ممالكه إن يأخذوا دوابنا و[ما] معنا ويرمونا على الطريق فنموت وأيضاً إنني كنت بعث النسوان والأولاد إلى صور في الحرّم من هذه السنة بدستور الملك الناصر وتوجه منهم جماعة كبيرة من نصاري دمشق بأولادهم ونسوانهم خوفاً من التار فأقمنا بها خمسة أشهر [268 v] وأيام وعدنا إلى دمشق . وفي تلك السنة وصل إلى عكا جماعة من الفرنج الغرب من حوى جزائر البحر وذكروا أن السماء أمطرت عليهم رملاً أمراً وكانوا عراة وبأيدهم السياط وهم يضربون أنفسهم ويقولون إنما وقع هذا لكثرة ذنوبهم وخطاهم^e .

قال المؤرخ وفي تلك الليلة التي فارق فيها الملك الناصر دمشق وهي ليلة الجمعة منتصف صفر

b) L'alinéa suivant omis B.

B ci-dessus (page précéd. n. g).

c) Laud كرا

e) Tout cet alinéa omis B

d) Cet alinéa a été reporté, très résumé, par

انهزم الملك الأشرف موسى ابن الملك المنصور صاحب حصن من دمشق ومضى إلى خدمة هولاوون^f وكان على حلب وأمّا الملك المنصور ابن الملك المظفر صاحب حماه فإنه مضى إلى مصر بحرمه وأولاده وأمواله فنزل شجاع الدين مرشد بجاه وأوصاه بمدارة التتار فداراهم ولم يتعرّضوا لحماه ولا لأحد من أهلها البتّة. **قال المؤرّخ** وفي ذلك اليوم الذي هو يوم الجمعة منتصف صفر عبر الزين الحافظي إلى دمشق وأغلق أبوابها وسيّر الملك الناصر طلبه ليجتمع به فامتنع من الخروج إليه^g وجمع أكابر دمشق واتفق معهم على تسليم دمشق لنواب هولاوون ليحقق دماء أهلها فسلموها لفخر الدين الزردغانى وابن صاحب ارزن^h والشريف علي وهؤلاء المذكورون كانوا قد جاؤا من عند هولاوونⁱ وعرفوه بذلك فلما تحقّق هولاوون هذا [269 r°] الأمر من جهة غلمانه سيّر بلبان السري^j وعلاء الدين الكازي العجمي ومعهم جماعة من التتار^k والعجم ليكونوا نواباً بدمشق ورسم لهم أن لا يخرجوا عن إشارة الزين الحافظي وأوصاهم بأن يُحسنوا إلى أهل دمشق ولا يتعرّضوا إلى أحد من أهائها فيما قيمته درهم واحد.

قال^l وفي غضون هذا الأمر بلغ هولاوون أن أخاه منكوقان ملك التتار الكبير قد مات في البلاد الجوانية وكانت وفاته في شهور سنة سبع وخمسين وستائة وتنازع القانية بعده إخواه أرييكا وقبلاي وكان قبلاي الكبير وأرييكا الصغير غير أن منكوقان (sic) كان قد جعل أرييكا نائبه في القانية وقيل الخانية عند مسيره إلى غزو الخطا فلما مات منكوقان طمع أرييكا في القانية بحكم أنه كان استنابه ومال بعض العسكر معه وبعضه مع قبلاي وتقاتلا قتالاً شديداً فكانت الكسرة على أرييكا ومن معه فقبض عليه وأحضر إلى أخيه قبلاي فأراد قتله فأشار الأكابر عليه لا يقتله لأنه أخوه فأرسله إلى بعض القلاع واعتقله فيها ومات بعد مدة وقيل إنه سيّر في الباطن وقتله واستمر قبلاي في القانية. فلما بلغ هولاوون هذا الأمر عاد من حلب إلى بلاد العجم وبعث كتبوغا ومعهم جيش كثيف إلى دمشق والشام وأوصاه بأهلها وبحفظ البلاد وأن يكون قبالة الفرنج وبعث معه الملك السعيد ابن الملك العزيز صاحب بانياس وأوصاه [269 v°] عليه وأمره أن يسلم إليه بلاده فوصلوا إلى دمشق وأقاموا بها مدة يسيرة وجمع الزين الحافظي من الدمشقيين جملة كثيرة من المال واشترى الثياب المتآني والخابار^m [؟] والخطاي والقسبي وقدم منها لكتبوغا وبتبكرⁿ والأمراء المقدّمين الذين وصلوا معه شيئاً كثيراً وكان كل يوم يحمل إليهم الضيافة والتتار يستمنونها الطرغوا وهم خراف شويّ وخيز كبير ونييد وغير ذلك وبعد ذلك رحلوا إلى مرج برغوث وأقاموا عليه وخافت الفرنج منهم خوفاً كثيراً وحصنوا بلادهم وحلوا إلى كتبوغا والتقدم والهدايا الكثيرة فطلب منهم أن يُخربوا الأسوار التي على مدنهاهم وقلاعهم فلم يوافقوه على ذلك.

قال ولما بلغ الملك الظاهر أخا الملك الناصر وصول كتبوغا إلى البلاد نزل من قلعة صرخند وتوجّه إلى خدمته ومعهم الهدايا والتقدم الجليلة فأمر أن يعود إلى صرخند ويخرب أسوارها وبعد ذلك يحضر إليه. **قال المؤرّخ** وبعد ذلك بأيّام سيرة وصل الملك الأشرف صاحب حصن من عند هولاوون وبيده

f) La fin de l'alinéa omis B.

g) Cette proposition absente B.

h) Laud والشريف : Laleli اردن . Cf. Ibn Wāṣil

149 r°.

i) B précise بظاهره عند بظاهره

j) Laud الشري

k) Laud الشري

l) Grande lacune dans B.

m) Laud ويديروا

مرسوم أن يكون نائب السلطنة بدمشق والشام ومضى إلى كتيوبا إلى مرج برغوث وأوقفه على مرسوم هولاءون فبعث كتيوبا إلى النواب بدمشق بأن يتفقوا معه على مصالح المملكة فصار الدواوين والنواب يترددون إليه في بعض الأوقات ويشاوروه في [270 r^o] الأمور المهمة. ثم بعد ذلك عصى إلى قلعة دمشق وهو بدر الدين محمد بن قريماه ⁿ) وجمال الدين ابن الصيرفي النقيب وأغلقت أبواب القلعة قبل أن الملك الناصر سير إليهما بأن يحفظا القلعة فأتى واصل بالعساكر فلما بلغ كتيوبا حصانيهما حضر بمن معه من عساكر التتار ونزل على القلعة وحاصرها وقتلوا أياماً قليلة ثم سلموها بالأمان فكتب الزين الحافظي إلى هولاءون يخبره بذلك فورد مرسوم إلى كتيوبا بأن يقتل بدر الدين محمد ابن قريماه وجمال الدين النقيب بحكم حصانيهما فرسم كتيوبا للزين الحافظي بأن يقتلها بيده بحكم أنه كتب إلى هولاءون يخبره بعصانيهما فقتلها بيده على مرج برغوث. ثم ^o) بعث كتيوبا حسام الدين كشلوخان ومعه جماعة من التتار إلى نابلس فمضى إليها وكان الأمير مجير الدين ابن أبي زكريا نائب السلطنة فلما بلغه وصول التتار ركب معه الأمير نور الدين ابن الأكتح وفخر الدين عثمان ابن درباس المصري وجماعة من العسكر فصادفهم كشلوخان في زيتون نابلس فقتلهم جميعهم ودخلت التتار إلى نابلس وقتلوا جماعة من أهلها.

قال المؤرخ فلما بلغ الملك الناصر والأمراء الذين كانوا معه ذلك كانوا مقيمين بمدينة غزة ينتظرون نجدة صاحب مصر فحملهم الخوف إلى أن دخلوا إلى الرمل ^p) ووصلوا إلى قطيا وعند وصولهم إلى قطيا بعث الملك الناصر [270 v^o] زوجته الرومية ولده منها وإخوانه ومن معهم إلى مصر فلما بلغ الملك المظفر قطز صاحب مصر دخول الملك الناصر وعسكره إلى الرمل توهم أنها مكيدة وحيلة ليحتالوا بها إلى دخول مصر ويملكوها وكان صاحب مصر على الصالحية في أطراف بلاده فكتب إلى أمراء الملك الناصر وجميع عسكره والشهزورية وغيرهم ويوعدهم بإحسان إذا وصلوا إليه فوصلوا إليه أول بأول وتركوا الناصر على قطيا ولم يبق عنده إلا ولده العزيز محمد والملك الصالح صاحب حمص والأمير ناصر الدين العزيزي وشهاب الدين أخوه وشهاب الدين ابن حسام الدين ابن عمه لأنهم خافوا على أنفسهم من صاحب مصر فعند ذلك اشتد طمع الشهزورية ونهبوا الناس وأخذوا أثقال الأمراء وأموالهم ونهبوا شيئاً كثيراً وتوجهوا إلى مصر. وعاد ^q) الملك المظفر إلى مستقر ملكه وطلع إلى قلعة الجبل وبعد أيام يسيرة قبض على جمال الدين ابن يغمور واعتقله بقلعة الجبل وصادر كل من وصل إليه من غلمان الملك الناصر وكتبه وأخذ أموالهم ثم بعث إلى الدار الرومية زوجة الملك الناصر وطلب منها كل ما للملك الناصر عندها من الجواهر والذخائر وبيعها إليه ولم يعرض إلى شيء من قماشها وما يتعلق بها ثم طلب من نساء الأمراء القيمرية الأموال وطلع زوجة ناصر الدين القيمري إلى القلعة وعاقبها إلى أن أخذ ما [271 r^o] كان عندها من المال. وأما الملك الناصر فإنه عاد إلى الشام ومعه الجماعة المذكورين أعلاه ^r) وتحت كل واحد منهم فرس واحد وتوجهوا إلى الشوبك ثم إلى الكرك فبعث الملك المغني صاحب الكرك إلى الملك الناصر وسأله أن يطلع إلى قلعة الكرك ويقيم عنده فلم يوافق على ذلك وتوجه بمن معه إلى البلقاء وأقاموا في أطراف البلاد فمضى

n) Abu Shāma et les autres chroniques donnent قريماه

o) Ici reprend B.

p) Ce qui suit omis dans B jusqu'à ... فلما بعث

q) Omis dans B jusqu'à الناصر إلى القلعة

r) B insère والعامة والبيوتات والبيوتات والعامة [البيوتات؟]

حين الكردي إلى كتيوبا وطلب منه أن يعطيه ضيعة حضر الحولان ويدلّه على الملك الناصر ويعرفه موضعه فكُتِبَ له بها فرمان فأعلمه بموضعه ^(٥) فركب كتيوبا لوقته ومعه جماعة من عسكر التتار وحسين الكردي ومضى إلى الملك الناصر وقبض عليه وعلى ولده العزيز والصالح ابن صاحب حصص والأمراء القيمرية ومن معهم وكان الملك الظاهر أخو الملك الناصر قد توجه إلى قلعة صرخند ليخربها بمرسوم كتيوبا فسير أحضره ووجه بالملك الناصر ^(٦) وولده وأخاه وابن صاحب حصص إلى هولواؤن وسير معهم جماعة من التتار لحفظهم واعتقل الأمراء القيمرية بقلعة دمشق.

قال وفي هذه السنة سير هولواؤن جيشاً كبيراً إلى ماردين نزل عليها وحاصرها حصاراً شديداً ونزل بأهلها الرعب والفناء فمات أكثرهم ومات صاحبها الملك السعيد في الحصار فزّل ولده الملك المظفر من القلعة وسلّمها لنواب هولواؤن ومضى إلى خدمته ودخل تحت طاعته فطلب ^(٧) [271 vo] منه الأمراء الذين كانوا في خدمة والده وأكابر مملكته فأحضرهم إليه فقتلهم عن آخرهم وأنهم على الملك المظفر بماردين وجميع بلادها وأمره أن يخرب أسوار القلعة وأنهم عليه زيادة عن بلاده بتصيبين ودارا ورأس العين والخابور وجميع بلادهم وقرّر عليه قطيعة في كل سنة خمسين ألف درهماً يحملها إليه والحال مستمر على ذلك إلى الآن.

قال وفي شهر رمضان سنة ثمان وخسين وستائة خرج الملك المظفر قطز صاحب مصر وجميع من وصل إليه من عسكر الملك الناصر ومن اجتمع عنده من التركان والشهزورية لقتال كتيوبا ومن معه من التتار واستنفاذ البلاد من أيديهم وبلغ ذلك كتيوبا فسار إليه بمن معه من التتار فالتقت العساكر على عين جالود من أرض كنعان قريباً من بيسان وقاتلوا قتالاً شديداً عظيماً فحمل المظفر قطز بنفسه ومن معه من العساكر الإسلامية فنصرهم الله على التتار فكسروهم وقتل كتيوبا في المعركة وقتل من التتار ما لا يحصى عدده واستولت المسلمون عليهم وأسروا منهم ومن نسوانهم خلقاً كثيراً ومن جملة ^(٨) (٧) من أسروا قُطِلوا قيمش ولد كتيوبا وقبض ^(٩) أخو كتيوبا وزوجة كتيوبا وجماعة كثيرة من أعيانهم وغنموا منهم غنائم عظيمة فكانت كسرهم يوم الجمعة خامس وعشرين رمضان سنة ثمان وخسين وستائة وانهمز بيدل ومعه جماعة من التتار ومضوا [272 ro] إلى هولواؤن وأخبروه بذلك. وكان الملك السعيد ^(١٠) ابن الملك العزيز صاحب الصبيّة في عسكر التتار مع كتيوبا فلما تحقّق الكسرة قفز إلى صاحب مصر وكان قد بلغه عنه أنّه لبس لباس التتار وشرب الخمر في رمضان وخرج عن حدود الاسلام فأمر الملك المظفر بقتله فقتل لوقته. وانهمز الزين الحافظي ^(١١) ونواب التتار من دمشق ليلة الأحد السابع والعشرين من رمضان فكانت مدة استيلاء التتار على دمشق والشام سبعة أشهر وعشرة أيام ونحلت مدينة دمشق من نواب التتار. فثار العوام بدمشق على النصاري فقتلوا منهم جماعة كثيرة ونهبوا دورهم وأموالهم وذخائرهم وقلعوا الأخشاب وخربوا جدران الأدر ثم خربوا كنيسة مريم وأحرقوها وأخذوا جميع ما فيها وشعثوا بقية الكنائس وأقاموا كذلك إلى يوم الثلاثاء باكر النهار وصل الأمير جمال الدين المحمّدي الصالح بمرسوم الملك المظفر قطز ودخل دمشق

٥) B, illogique, dit au contraire: وسير الملك إلى بلادهم

الناصر حين الكردي الطرداد غلامه إلى كتيوبا يطلب أمه

٦) Ici B intercale un feuillet (217) qui en

réalité se reporte à l'an 639.

٧) B omet de là à la fin de l'alinéa résumé

٧) B omet cette liste.

٨) Laud تقي

٩) Alinéa omis par B.

١٠) B ajoute الكازي

ونزل بدار السعادة وسكن الناس واطمأنت المدينة. ووصل الملك المظفر سيف الدين قطز بعساكره يوم الأربعاء سلخ شهر رمضان إلى ظاهر دمشق ونزل على الحسوة وخيم بها وعيد عيد الفطر عليها ثم عبر إلى دمشق ثاني شوال ودخل قلعتها واستولى على البلاد وملكها وبعث نوابه إلى حمص وحلب وملك جميع الشاميات من القراة إلى حدود مصر واستمر بجباة ممن كان في خدمته من عسكر [272 v^o] الشام على أنيائهم وأقطع أنيائز القيمرية وابن يغمر ومن انفصل عن الخدمة لجباة ممن وصل صحبته من الأمراء الصالحية والمعرية وغيرهم وأقطع بلاد حلب أيضاً بمناشير وسيّر إليها الملك المظفر صاحب الموصل نائب المملكة بها وأعاد الملك المنصور صاحب حماه إلى بلاده وكان قد وصل صحبته من مصر. ثم بعث الملك الأشرف إلى الملك المظفر قطز وطلب أمانه وكان قد هرب إلى قلعة تدمر عند كسرة التار فأمنه وأعطاه بلاده ^z ولم يعارضه في شيء بالجملة. ثم ^{aa} شق حسين الكردي الطبردار لكونه دلّ كنبوغا على الملك الناصر حتى أمسكه هو ومن معه.

قال المؤرخ وبعد أيام يسيرة من عبوره إلى دمشق اجتمع جماعة من عوام دمشق بجباة من الأوشاقية ممالك الملك المظفر وحسنوا لهم نهب دور النصاري فهجموا عليهم ونهبوهم وبلغ الملك المظفر قطز ذلك فأمر بشقتهم فشتقوا جميعهم الممالك والعوام وكانوا قريباً من ثلاثين نفر ثم قرّر على النصاري واليهود بدمشق قطعة مائة ألف وخمسين ألف درهم فالتزموا بها وجمعوها وحملوها إليه وذلك بشقاعة الأمين فارس الدين أقطاي المستعرب الصالحى الأتابك. وأقام الملك المظفر بدمشق إلى العشر الأخير من شوال من السنة المذكورة ورتّب الأمير علم الدين سنجار الحلبي الصالحى وبجير الدين أبو الهيجا ابن خشرين الكردي نواب المملكة بدمشق وأعمالها ورتّب أحوال البلاد [273 r^o] ولا فيهما الولاة والنواب والمشيدين وعاد إلى الديار المصرية.

قال المؤرخ ^{bb} فأما الملك الناصر صاحب الشام فإنه لما وصل إلى هولاءون أكرمه وأحسن إليه ورتّب له راتباً كبيراً وكان يجلس عنده على الكرسي قريباً منه ويشرب معه ووعده بأن يرده إليه بلاده جميعها فلما بلغ هولاءون أن عساكر مصر خرجت إلى الشام وكسرت عساكره وأن ممالك الملك الناصر وممالك والده الأمراء المفاردة من جملتهم وأن كنبوغا قد قتل وأكثر التار قد قتلوا وأسر من بقي وأخذت نسوانهم اشتدّ عليه هذا الأمر إلى الغاية فرحل لوقته من الموضع الذي كان فيه مقيماً وأمر بقتل الملك الناصر وجميع من كان معه فأخذهم جماعة من التار ومضوا بهم إلى جبال سلما من بلاد العجم وقتلوا الملك الناصر وأخوه الملك الظاهر والملك الصالح إسماعيل صاحب حمص وجميع من كان معهم من المسلمين وذلك في آخر شوال سنة ثمان وخمسين وستائة ولم يسلم من القتل سوى الملك العزيز ابن الملك الناصر فإن طقّز خاتون زوجة هولاءون شفعت فيه فتركه لأجلها.

قال المؤرخ فأما الملك المظفر قطز صاحب مصر فإنه لما عاد من الشام إلى الديار المصرية قتل على منزلة القصير قريباً من الصالحية في أطراف الديار المصرية وذلك أنه لما مضى إلى الصيد في نفر يسير من ممالكه وكان قد اتفق على قتله جماعة من الأمراء [273 v^o] أمراء دولته فركبوا إليه والتفوه وهو عائد من

^z B précise ببلادهم والى

^{bb} Ce § omis dans B.

^{aa} B omet jusqu'à والى

الصبيد فتقدم إليه أنس الاصفهاني ليقبل يده وكان شديد القوة فقبض على يده ^{cc} وحذبه فأخرجته من سرج فرسه وتكاثروا عليه فأرموه عن فرسه وقتلوه يوم السبت الخامس عشر من شهر ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وستائة ودفنوه بالقصير فكانت مدة مملكته أحد عشر شهراً وسبعة عشر يوماً وانقضت مملكته لخامس ستائة تسعة وخمسين سنة وعشرة أشهر ونصف للهجرة ولخامس ستة آلاف وسبعائة إثنين وخمسين سنة وشهرين وعشرة أيام للعالم الشمسية.

وملك بعده ^{dd} السلطان الملك الظاهر ركن الدين بيبرس البندقدار الصالح في ذلك اليوم بعينه وركب لوفته ودخل إلى قلعة الجبل واستولى عليها وعلى جميع ممالك مصر والشام وإلى البلاد الفراء ومنها إلى بلاد السودان خلف الله ملكه ^{ee}.

cc) B omet le détail du meurtre.

dd) Laud insère من ملوك العرب

ee) Laleli a رحمه الله تعالى écrit après la mort de

Baibars. Laud coupe la formule, et le copiste donne les listes, connues par ailleurs, des princes et patri-

arches jusqu'en 720 H.

INDEX

A. DES NOMS DE PERSONNES

بدر الدين لؤلؤ 261^ر, 259^و, 243^و, 240^{ر-و}, 235^ر
 بدر الدين محمد بن قريجه 269^و
 بركتجان 249^ر, 240^ر, 239^و
 بليان السري 269^ر
 بهاء الدين بن ملكهو 231^و
 بيدر 271^و, 269^و

ت

تامر الدين بن بنت الأعرز بن شكر / شكر cf.
 تامر الدين بن ضلاني 262^ر
 تامر الملوك بن المظفر بن صلاح الدين 256^ر
 التنتار 261^{ر-و}, 257^ر, 238^و, 235^و, 219^{و-220}
 272^ر

التصان [ابن] 237^ر
 تكي الدين بن العادل 242^ر-241^و, 238^ر, 223^ر
 تورالغاه [المظفر] بن أيوب 267^ر, 254^{و-252}

ج

جها 220^{و-ر}
 الجباب (2) [أولاد] 218^{و-ر}
 جرمقان 220^و
 جلال الدين منكوري 232^{و-ر}, 230^ر, 228^و, 220^و
 235^و
 جمال الدين الهندي المرزي 256^ر
 جمال الدين بن الصوري 270^ر
 جمال الدين المصنفي 272^ر
 جنكوزخان 219^و
 جهات خواجا [بنت] 230^ر
 الجهاد [الملك] 243^و, 240^و, 236^{ب-ر}
 244^و, 245^و, 257^و

الجنات [les Génois] 267^ر
 جهر النوري 238^{ب-ر}

ح

الحافظ [الملك] 222^و
 حسام الدين طرطاي المرزي 256^ر
 حسام الدين بلال المني 265^ر
 حسام الدين الكيبري 256^ر

إثناسيوس 255^و
 اختيار الدين الحاجب 243^و
 إرفطر 261^ر-262^ر
 أرزن [ابن صاحب -] 268^و
 إرمين 267^ر
 أريشكا 269^ر

أسامة [عز الدين] 218^ر
 الإسماعيل [des Hospitaliers] 247^و
 أسد الدين الكيبري 225^و
 الأسعد بن صدقة 219^ر
 الأسعد بن المظفر 223^ر
 الإسماعيلية 236^و bis, 259^و
 الأشرف عثمان الثاني 223^ر

الأشرف [الملك] موسى 229^و, 224^ر, 222^و, 217^و
 231^ر, 232^ر, 234^ر, 235^و-236^ر, 237^ر-238^ر
 234^{ب-ر}, 237^{ب-ر}, 240^ر

الأشرف [الملك] بن المتصور (حمى) 272^و, 269^و, 268^ر
 الأشرف [الملك] بن صلاح الدين بن مسعود بن الكامل 255^ر
 الأفضل [الملك] بن صلاح الدين 223^و
 الأفضل [أبو الفضل الملك] قطب الدين 227^ر, 223^ر
 أطنبرها 224^{و-ر}
 إلياس [أبو-] 218^و

الأمجد [الملك] بن العادل 235^و, 223^ر
 أمين الدولة 248^و
 أمين الدولة السامري 257^ر
 الأنور [l'Empereur] 230^و-228^و
 أنس الإصفهاني 273^و
 الأوحاد [الملك] 223^ر, 217^{و-ر}

ب

الباقراني [نعم الدين] 251^و, 258^ر
 بايجورا 261^ر, 259^ر, 247^{و-ر}, 220^و
 بدر الدين إزهر 257^ر
 بدر الدين بليان 263^ر
 بدر الدين حوري الحضري 264^ر, 263^و
 بدر الدين السنجاري 260^و, 240^ر
 بدر الدين الصوالي 254^و, 252^ر

ش

- شهاب الدين كافور 265 r°
 شهاب الدين صبر بن دهن (?) 238 bis v°
 شهاب الدين 254 r°-v°, 259 v°
 شسكر [ابن] علي الدين 217 v°, 223 r°-v°, 225 v°, 226 v°, 227 v°, 228 r°, 231 r°
 شمس الدين 217 v°, 218 r°
 شمس الدين 227 v°, 260 r°-v°
 شمس الدين 227 v°
 شرف الدين الثاني 260 r°-v°
 شرف الدين قردان 265 r°
 شرف الدين الكردي 262 r°
 شرف العلما 234 r°
 شمس الدين التركي 256 r°
 شمس الدين إيفكر الوزيري 242 v°
 شمس الدين ألوش الحساني 256 r°
 شمس الدين صواب المادلي 231 v°, 232 r°, 234 v°, 235 v°-
 شمس الدين بن قاضي إيزيل 263 v°
 شمس الدين لؤلؤ أبو لا 237 v°, 246 v°, 255 v°, 256 r°, 257 r°
 شهاب الدين البواخلي 242 r°
 شهاب الدين بن حسام الدين 270 v°
 شهاب الدين رشيد الكبير 248 r°-v°, 250 v°, 251 r°-v°
 شهاب الدين طغرل 221 r°, 224 v°
 شهاب الدين المروزي 270 v°
 شهاب الدين بن علم الدين 257 r°
 شهاب الدين عيسى 242 v°
 شهاب الدين غازي 217 v°, 222 v°, 232 r°-v°, 246 v°
 شهاب الدين غازي بن شمس المروزي 234 v°
 شهاب الدين بن كوحيا 241 v°-242 r°
 الشهورزوري 259 r°, 263 r°, 264 r°, 266 r°, 267 r°, 270 v°, 271 v°
 الشيب [أولاد] 236 bis v°

ص

- صاروخان 239 v°
 الصادم التليبي (?) 238 v°
 الصادم أحمد حبة (?) الصالحي 260 v°
 صادم الدين إزبك الوزيري 251 r°-v°
 الصالمة [ملك] بن إرتقي 223 v°
 الصالمة [إسماعيل] [ملك] 223 r°, 238 r°, 237 bis v°, 241 r°-
 242 r°, 244 r°, 245 v°, 247 r°-v°, 248 v°-249 v°, 257 v°
 الصالمة [ملك] نور الدين [حمص] 238 r°, 243 r°
 الصالمة [ملك] بن صاحب حمص 270 v°-271 r°, 273 r°
 الصالمة [إبر] [ملك] 229 v°, 232 r°, 234 v°, 237 r°, 238 r°
 234 bis r°, 236 bis r°-254 r°
 صبيح 253 v°
 صلي الدين الرايس 267 v°

- حسام الدين بن أبي علي 242 r°, 248 v°, 250 v°
 حسام الدين لؤلؤ الحمودي 273 bis v°
 حسين الكردي 271 r°, 272 v°

خ

- الخوارزمية 239 v°, 240 v°, 246 r°-248 r°, 249 r°-250 r°
 خلال الدين Cf.

د

- داود [ابن] 246 v°
 دالمر [أولاد] 224 r°
 الديولة [les Templiers] 224 r°-v°, 247 v°

ر

- ربيعة خاتون 235 r°
 رسول [ابن] 231 v°
 رقيم الجليل 257 v°
 ركن الدين بيمبرس البندقداري 264 r°, 266 r°, 273 v°
 ركن الدين صاحب الروم 238 v°
 الركن المعظمي 241 v°
 ركن الدين النيجادي 238 v°, 238 bis v°, 244 v°, 248 v°
 ريد أنرلس [le Roi de France] 251 v°, 252 v°, 253 r°, [le Roi de France] 253 v°
 ريد أنرلس 253 v°

ز

- زين الدين العافقي 257 r°, 262 v°, 264 v°, 265 v°, 266 v°, 267 r°
 زعيم الدين بن الزبير 260 r°, 265 r°

س

- السايق الصوري 260 v°
 سيدامي 220 r°-v°
 سردج خان (?) 239 v°
 السعيد [ملك] بن المولى [بالياس] 269 r°, 272 r°
 السعيد [ملك] [ماردين] 271 r°
 السري [ابن] 246 v°
 سيف الدين [الدود] 265 r°
 سيف الدين بليان الكافري 263 r°
 سيف الدين بهادر 265 r°
 سيف الدين بن جندك 238 r°
 سيف الدين الهامي 262 v°, 264 v°
 سيف الدين الممداد 256 r°
 سيف الدين سنقر الخوارزمي 237 bis v°
 سيف الدين سنقر الدليصري 237 bis r°, 242 r°
 سيف الدين علي بن قليج 224 v°, 238 r°, 234 bis v°, 243 v°, 248 v°
 سيف الدين قراستغر 265 r°
 سيف الدين القهيري 256 r°
 سيف الدين يوسف الطوري 253 v°

عماد الدين بن قليج 235 r°

عماد الدين بن موسى 238 v°

عماد الخراب 236 v°

عماد الدين بن الهيثم 234 bis v°, 235 bis v°

غ

غياث الدين كيطرو 238 v°

ف

الفار [الملك] 223 r°, 225 r°-v°, 226 v°

فارس الدين أقطاي 252 v°, 258 v°

فارس الدين أقطاي المستعرب 260 r°, 264 r°, 272 v°

فخر الدين أقطاي الصفيي 229 r°-v°

فخر الدين أقطاي الديومي 229 v°

فخر الدين بن الفقيه 229 v°, 230 r°, 231 r°, 235 bis v°, 239 r°-v°, 248 v°, 249 r°-250 v°, 252 v°-253 r°.

فخر الدين عثمان 227 r°

فخر الدين عثمان بن حرياس 270 r°

فخر الدين المردطائي 268 v°

الفرج 217 r°, 221 r°-226 v°, 244 r°-245 v°, 247 r°-v°, 250 r°-v°, 252 r°, 254 v°, 258 v°, 259 r°, 267 r°.

250 r°-v°, 252 r°, 254 v°, 258 v°, 259 r°, 267 r°.

268 v°, 269 r°.

ق

قيس 271 v°

قيلاي 269 r°

قطر 263 r°, 264 v°-265 v°, 267 v°, 270 v°-273 v°

قطر أقيس (?) 271 v°

القطبي [ابن] 267 r°

ك

كانور الفارسي 238 bis r°

الكمال [الملك] 217 v°, 222 v°-234 bis v°, 239 r°-240 r°

الكمال [الملك] بن شهاب الدين غازي 262 r°-v°

كتيوبا 259 r°, 261 r°-v°, 269 r°-v°, 271 r°-v°

الكر 230 r°

كرسون [ابن] 238 bis v°

كفلرخان 239 v°, 249 v°

كفلرخان حسان الدين 270 r°

كمال الدين بن الفقيه 232 r°

الكنانية 251 v°

ل

لقني [ابن] 218 v°-219 r°, 236 v°-237 r°

اللكات [le Legat] 226 v°

م

المجاهد [الملك] 231 r°, 235 v°-236 r°, 237 r°, 238 r°.

236 bis r°, 237 bis v°, 241 r°-v°, 242 v°.

مجاهد الدين ابن أوتيا (?) 250 v°

صفي الدين بن مرزوق 236 bis v°-237 bis r°

الصنمية بن النضال 223 r°

نض

نضياء الدين القيسري 255 r°, 256 r°

نضيفة خاتون 221 r°, 224 v°, 246 r°-v°

ط

نظر خاتون 273 r°

ظ

الظاهر باق 227 v°

الظاهر [الملك] بن العزيز عثمان 230 v°

الظاهر [الملك] أخو الناصر [حلب] 267 r°, 269 v°, 271 r°, 273 r°

الظاهر [الملك] غازي 220 v°, 224 r°

الظاهر بن سندر الحلبي 245 r°

ع

العاقل [الملك] 217 r°-223 r°

235 r° [إرلا] *

ع [إبنة] [حبيبة خاتون et cf. 252 v°, 259 r°]

العاقل [الملك] بن الكامل 235 bis r°-239 r°, 240 v°, 242 v°

243 r°, 250 v°, 252 v°

ع [أمر] 239 v°

عز الدين صاحب الروم 238 v°

عز الدين أيبك الأسمر 238 bis r°, 243 v°

عز الدين أيبك التركماني [الملك المزم] 254 r°-v°, 255 r°-260 r°

عز الدين أيبك الزمري 257 v°, 263 r°

عز الدين أيبك الكردي المادلي 234 bis r°, 242 r°

عز الدين البغيسي (?) 265 v°

عز الدين أيبك المظفي 230 v°-231 r°, 249 r°-v°, 250 v°

عز الدين بليان المهادي 237 bis r°-v°, 242 r°

عز الدين العميدي 225 v°

عز الدين صاحب دارا 230 r°

عز الدين قتييب بليان 237 bis r°, 242 r°

العز [الملك] [حلب] 221 r°, 224 v°, 237 r°-v°

العز [الملك] بن الناصر 262 v°, 264 v°, 270 v°, 271 r°, 273 r°

العز [الملك] عثمان 223 r°, 230 v°, 232 r°, 266 v°

علاء الدين بن الفهاب أحمد 237 bis r°

علاء الدين الكازي 269 r°

علاء الدين كيلباز 223 v°, 232 r°, 235 v°-236 r°, 238 r°

ع [إبنة] 259 r°, 267 v°, 271 r°

علي الدين سنجر الحلبي 272 v°

علي الدين سنجر القمني (?) 265 r°

علي الدين قيسر الظاهري 262 v°

علي الدين بن أبي الفهاري 223 r°

علي [العاصب] 228 r°

علي [العاصب] 268 v°

ن

- الناصر لدين الله 227^ص, 228^ص
 الناصر الدين إسماعيل بن يقصور 241^ر, 257^ر
 ناصر الدين بن الأقطر [د] وش 260^ص
 ناصر الدين الخواري 270^ص
 ناصر الدين اللبيري 240^ص, 241^ص, 271^ص
 الناصر [الملك] داود 229^ص, 230^ر, 231^ر, 237^ص, 235^ص, 242^ر, 243^ر, 244^ر, 249^ص, 250^ر, 252^ر, 258^ر.
 الناصر [الملك] يوسف 237^ص, 246^ص, 249^ص, 251^ر, 252^ر, 255^ر, 258^ر, 260^ر, 268^ر, 269^ص, 273^ص.
 لجر الدين بن شيخ الإسلام 251^ص
 لجر الدين أمير حاجب 265^ص
 لجر الخواري 259^ص
 لصور الدين بن صلاح الدين 256^ر
 نور الدين [بن] الأكرم 257^ر, 270^ر
 نور الدين الرزاري 256^ر
 نور الدين علي بن عثمان 235 bis^ر, 237 bis^ر, 242^ر
 نور الدين علي بن الحر [النصور] 260^ر, 264^ص, 265^ر, —
 نور الدين علي بن الحر 259^ص

أ

- هنفري [Honfroy] [سنت] 230^ص
 الهنكر 217^ر
 هولازون 238^ر, 257^ص, 259^ر, 261^ر, 273^ر

و

- ولي الدولة الحكيم بن الخطّاب 244^ص

ي

- يقصور [ابن] جمال الدين موسى 251^ص, 253^ر, 255^ر, 264^ر
 266^ر, 271^ر, 272^ص
 ناصر الدين cf.
 يوحنا [الملك] [Jean de Brienne] 226^ص
 يونس [ألبا] بن أبي طالب البطريق 218^ر
 يونس [ألبا] بن زرة البطريق 218^ص

B. DES NOMS DE LIEUX (sauf مصر - القاهرة - دمشق)

- أشبور طناء و بحر أشبور 225^ر
 إصبهان 220^ص
 أعراف 224^ص
 الحوت 259^ص
 آمد 223^ص, 225^ص, 232^ص, 234^ر, 236^ر, 237^ر
 234 bis^ص, 236 bis^ص, 239^ص, 246^ر.
 آني 262^ر

ب

- باب زليخة 228^ر

- مجاهد الدين الوزيري 225^ص
 مجور الدين إبراهيم بن أبي زكري 270^ر
 مجور الدين بن السادل 223^ر, 238^ر, 241^ص, 242^ر
 مجور الدين أبو الهيجان بن حقلان 272^ص
 معش بن الجوهري 259^ص
 معش الغر ازرقاه 220^ر
 المستنصر بالله 246^ر, 249^ر, 261^ر, 244^ر, 246^ر, 228^ص, 238^ر, 244^ر, 246^ر
 مسرور 238 bis^ر, 253^ص
 المسعود أقسيس 217^ص, 218^ر, 227^ص, 228^ر, 231^ص
 المسود [الملك] بن ارتقي 234^ر, 236^ر
 المسود بن الجاهد 243^ر
 المقطوب [ابن] 225^ص, 226^ص
 مطروس 250^ص, 251^ر
 المظفر [الملك] بن بدر الدين لؤلؤ 243^ص, 272^ص
 المظفر [الملك] [حماء] 229^ر, 235^ص, 236^ر, 237^ر
 المظفر [الملك] [ماردين] 271^ر
 مظفر الدين صاحب إربل 234^ص, 235^ر
 الممّ [الملك] بن العادل 235 bis^ص
 المظفر توران شاه بن صلاح الدين 256^ر
 المظفر [الملك] عيسى 218^ر, 221^ر, 226^ر, 228^ص, 230^ر
 معين الدين بن الفقيه 234^ص, 237^ر, 243^ر, 248^ر, 249^ص
 معين الدين هبة الله بن أبي الوهر بن حقيش 253^ر
 المكيث [الملك] بن العادل بن القرب 223^ر
 المكيث [الملك] بن العادل بن الكامل 250^ص, 254^ص, 258^ر
 262^ص, 263^ص, 264^ر, 271^ر.
 المكيث [الملك] بن الصالح 240^ر, 241^ص, 252^ص, 257^ص
 المنصور [الملك] [حماء] 229^ر, 232^ر
 المنصور [الملك] بن المظفر [حماء] 268^ص, 272^ص
 المنصور [الملك] [حمص] 237 bis^ر, 243^ر, 245^ر, 246^ص, 247^ر, 248^ر, 249^ص, 250^ر.
 المنصور [الملك] بن تقي الدين [سنجار] 236 bis^ص
 المنصور [الملك] بن الصالح إسماعيل 241^ر
 منكور 269^ص
 مودود بن العادل 223^ر
 ميقات [ابن] 218^ص

إ

- إغلاط 217^ص, 222^ص, 223^ر, 226^ر, 229^ر, 230^ر
 232^ص, 234^ر
 إعمير 231^ص
 إربل 234^ص, 235^ر, 261^ص
 إرزون 268^ص
 إرمينية 229^ر, 234^ر
 إريحا 264^ر
 الإسكندرية 218^ر, 221^ر, 237^ص, 236 bis^ر, 255^ص
 258^ص

249 r^o-v^o, 251 r^o-252 r^o, 266 v^o-268 r^o, 269 r^o,
272 r^o

حياء 226 r^o, 231 v^o, 235 v^o, 237 r^o
حمص 229 r^o, 231 r^o, 232 r^o, 235 v^o, 237 r^o, 238 r^o,
234 bis r^o, 236 bis v^o, 237 bis v^o, 241 r^o, 242 v^o.
243 r^o, 245 r^o-249 r^o, 251 v^o, 272 r^o

خ

الظاهر 230 r^o, 234 bis v^o, 240 r^o, 246 v^o, 271 v^o
خراسان 220 r^o
خرابوت 235 v^o-236 r^o
الدهلي 255 v^o
الوطا 269 r^o
الغوالي 240 v^o
غرازمر 220 r^o

د

دار إسماع 240 v^o
دار فير الدين بن القيان 253 v^o
دار السادة 272 r^o
دار الطقة 234 r^o
دار اللارس 248 v^o
دار المسترة 235 bis r^o-236 bis r^o
دارا 230 r^o, 271 v^o
درب الأسراني 235 r^o
دمياط 221 r^o, 224 v^o-227 r^o, 251 v^o-254 v^o, 265 v^o
ديار بكر 236 v^o, 234 bis v^o, 236 bis v^o, 239 v^o
قهر الجهم 236 v^o
قهر لسطور 255 v^o

ر

رأس العين 231 r^o, 271 v^o
الرحبة 248 r^o
رعيان 224 v^o
الرقبة 231 r^o, 232 r^o, 236 bis v^o, 239 v^o
الرها 222 v^o, 230 r^o, 231 r^o, 234 v^o, 236 r^o, 237 r^o,
234 bis v^o, 236 bis v^o, 246 r^o
الرومر 220 v^o, 223 v^o, 224 r^o, 232 r^o, 235 r^o-236 r^o,
238 v^o, 246 r^o, 259 r^o, 261 r^o

ز

زفا 264 r^o — مركة 264 v^o

س

سرفيد 231 r^o
سلياس 273 r^o
سمرقند 220 r^o
سنجار 230 r^o, 238 v^o, 234 bis v^o, 236 bis v^o, 240 r^o-v^o,
243 v^o
الوادي 238 r^o, 248 r^o
سرداق 220 v^o

باب النصر 227 r^o
بالياس 223 r^o, 230 v^o, 232 r^o, 266 v^o
البيزرة 236 bis r^o

بطاريا 220 r^o
بردة 238 r^o, 265 v^o, 266 r^o, 267 v^o
[برفوت] 269 v^o

برمولين 226 r^o-v^o
إحصري 223 r^o, 238 r^o, 248 r^o, 240 r^o
بعلبك 238 r^o, 237 bis v^o, 241 r^o, 247 r^o, 248 r^o, 249 r^o-v^o

بغداد 223 r^o, 227 v^o, 234 v^o, 238 r^o-v^o, 234 bis r^o,
242 r^o, 252 r^o, 261 r^o-v^o

بليطس 229 r^o, 256 v^o
البقا 231 r^o, 245 r^o, 249 v^o, 250 r^o, 258 r^o, 271 r^o
بهنق 224 r^o-v^o
البزيجا 252 r^o

بيت جبريل 258 r^o
بيت المقدس / قدس. cf.
بليسان 243 v^o, 271 v^o

ت

تينين 223 r^o, 230 v^o
تسمر 243 r^o, 248 r^o, 272 v^o
تل باخر 224 r^o-v^o
تل السجول 230 r^o, 245 v^o
توردي 230 r^o, 232 v^o

ث

ثنية القلاب 240 v^o

ج

جبيكهور 222 v^o
جبنين 264 v^o
الجزيرة 222 v^o, 230 r^o, 234 v^o, 236 v^o, 237 r^o, 236
bis v^o, 246 r^o, 267 v^o

[قلعة] جبر 222 v^o

جندين 231 r^o
الجزيرة 236 v^o, 236 bis r^o

ح

حالي 222 v^o
الحبيفة 218 r^o
حران 222 v^o, 230 r^o, 231 r^o, 234 v^o, 236 r^o, 237 r^o,
234 bis v^o, 236 bis v^o, 246 r^o, 265 v^o, 266 v^o
حسان 245 r^o, 249 v^o
حصن كيفا 234 r^o-v^o, 237 r^o, 234 bis v^o, 236 bis v^o,
239 v^o, 240 v^o, 252 v^o, 253 r^o

حضر العولان (?) 271 r^o
حلب 220 v^o, 221 r^o, 223 r^o-224 v^o, 229 v^o, 232 r^o,
237 r^o, 238 r^o, 234 bis r^o, 245 r^o-246 v^o, 247 v^o

الغزاة 273 ص
الليزر 235 ص

سودان 273 ص
السريدا 235 ص

ق

ش

قدس 222 ص، 229 ص-231 ص، 237 ص، 247 ص، 249 ص
258 ص، 264 ص

الغليل 245 ص، 257 ص
الغوبك 222 ص، 236 ص، 250 ص، 252 ص، 254 ص،
258 ص، 271 ص

القرافة 257 ص، 260 ص
القص [نهر] 249 ص
القصير القيني (?) 241 ص، 273 ص-275 ص
قنطيا 270 ص-271 ص
القطيفة 259 ص
قنمة غربا 242 ص
قنمة الجبل 226 ص، 237 ص، 249 ص، 250 ص، 265 ص، 270 ص
قنمة الجزيرة 252 ص
قليبات 217 ص
قليوب 236 ص
قرص 223 ص، 230 ص
قيسارية 244 ص
القيامة [كنيسة] 244 ص

ص

الصالحية 270 ص، 273 ص
صهصية 235 ص
الضنيبة 266 ص
صرخد 231 ص، 249 ص، 250 ص، 267 ص، 269 ص
الصمد 255 ص
الصفا 219 ص
صند 245 ص، 257 ص
الصنات 231 ص، 258 ص
صور 268 ص
صيدا 245 ص

ك

ط

كاشغار 220 ص
الكرك 261 ص
الكرام 255 ص، 258 ص
الكرك 218 ص، 221 ص، 222 ص، 231 ص، 237 ص، 235 ص، 237 ص، 238 ص، 241 ص، 242 ص، 243 ص،
244 ص، 245 ص، 249 ص، 250 ص، 252 ص، 254 ص،
258 ص، 263 ص-264 ص، 271 ص

طبرية 245 ص، 251 ص، 257 ص
طماح 220 ص
طماح 225 ص
طور تاور 217 ص

ع

العاقبة [بحر] 250 ص
عاقون 221 ص
عامة [جبل] 245 ص، 257 ص
عالة 244 ص
العيسة 229 ص، 256 ص
عجلون 218 ص، 243 ص، 250 ص
عراق 261 ص
عسقلان 251 ص
عكا 225 ص، 226 ص، 244 ص، 259 ص، 268 ص
العلاقة 256 ص
العلاية 238 ص
عنتا 258 ص
المرجا [نهر] 245 ص-246 ص
عوز زفي (?) 258 ص
عين الجالود 271 ص

ل

لذ 230 ص-231 ص

م

ماردين 246 ص، 271 ص-272 ص
الما و مغرب [كذا] 247 ص، 259 ص
المجدل 246 ص
مدرسة خاتون 238 ص
مر جرج الجعرا 219 ص
مرلد 232 ص
مرد 220 ص
مريم [كنيسة] 272 ص
المطلة 219 ص، 255 ص
مكا 231 ص
منج 224 ص-225 ص
المصورة 225 ص-226 ص، 251 ص-253 ص
الموزر 231 ص-232 ص
الموصل 234 ص-235 ص، 240 ص-241 ص، 243 ص
مياقارون 217 ص، 222 ص، 232 ص-233 ص، 246 ص، 262 ص-263 ص

غ

غزة 243 ص-244 ص، 247 ص-248 ص، 257 ص-258 ص، 267 ص،
270 ص
غور و الأهرار 231 ص، 241 ص، 258 ص

ف

فارس 220 ص
فارسكور 253 ص

ي	ن
ياسى جيات 232 r°	230 r°, 231 r°, 237 bis v°, 241 r°, 242 r°, 258 r°, 264 v°, 270 r°
يافا 230 r°	
يمن 217 v°, 218 r°, 222 v°, 227 r°, 231 v°	لصويون 271 v°
ف	النوي 218 r°
	لوي 223 r°
سبا 230 r°	ليل 224 v°, 226 r°, 227 r°
	هـ
	هند 218 r°, 219 v°

TABLE DES MATIÈRES

V. CHELHOT. — « Al-Qistas al-Mustaqlm » et la connaissance rationnelle chez Gazâlî	7
D. SOURDEL. — Fragments d'al-Sûlî sur l'histoire des vizirs 'abbâsides .	99
Cl. CAHEN. — La « Chronique des Ayyoubides » d'al-Maklûn d. al-'Amlûd.	109
TABLE DES MATIÈRES	185

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE CATHOLIQUE
LE VINGT MAI, MIL NEUF
CENT CINQUANTE HUIT

