

L'image du "prince" chez Ibn Al-Muqaffa entre littérature et réalité

Autor(en): **Cassarino, Mirella**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **50 (1996)**

Heft 2: **Literatur und Wirklichkeit = Littérature et réalités**

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147253>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'IMAGE DU "PRINCE" CHEZ IBN AL-MUQAFFA° ENTRE LITTÉRATURE ET RÉALITÉ

Mirella Cassarino, Palermo

Le but de ces pages est d'examiner deux ouvrages d'Ibn al-Muqaffa°, l'*Adab al-kabīr* et la *Risāla fī'ṣ-ṣaḥāba*, presque certainement autographes, à la lumière de leur rapport avec l'époque dans laquelle ils furent conçus, et avec le caractère universel, typique du genre *Fürstenspiegel*, auquel au moins en partie, l'*Adab al-kabīr* doit être rapporté.

Je désire envisager, à cet égard, une perspective non univoque, mais au contraire multiple, dans le mélange de trois niveaux distincts d'enquête qui me semble pouvoir former un ensemble solide.

Le fil rouge est donné par l'image du prince, qui est inhérente aux deux ouvrages avec des caractéristiques tantôt semblables, si non égales, tantôt divergentes.

Dans l'*Adab al-kabīr*,¹ Ibn al-Muqaffa° recouvre ses pensées d'une forme littéraire prise et adaptée par une autre civilisation, celle persane, dont il était imprégné, et confère au texte un caractère éternel du moment qu'il fournit, à un souverain sans nom et sans temps, une série de conseils universellement valables sur l'art du bon gouvernement. "En vain, — écrit en effet Francesco Gabrieli — on chercherait un seul cas où l'auteur sort de la théorie abstraite pour l'appuyer avec des exemples du passé ou des allusions à l'environnement réel dans lequel il vivait".²

L'autre ouvrage, au contraire, la *Risāla fī'ṣ-ṣaḥāba*, composé entre 136 de l'hégire et 139/40, est un important témoignage d'un moment historique précis. En effet, à l'intérieur de celle-ci est traitée une série de questions brûlantes de caractère politique, économique et social, si bien que Charles Pellat, dans l'introduction de la version française qu'il a donné

1 Cf. Ibn al-Muqaffa°, *al-Adab aṣ-ṣaḡīr wa'l-adab al-kabīr*, éd. I. Fawwāk, Bayrūt 1994, pp. 72-101.

2 F. Gabrieli, "L'opéra di Ibn al-Muqaffa°", dans *Rivista degli Studi Orientali*, XIII, 1932, pp. 226.

en 1976, la place "à mi-chemin entre l'*adab* parénetique et l'*adab* professionnel".³

Au thème de l'image du prince, avec la fonction qu'il revêt dans les deux ouvrages, s'ajoute naturellement celui de sa stature morale, avec quelques concepts empruntés à la culture iranienne,⁴ puis insérés dans le domaine islamique, où le souverain devient, entre autre, le défenseur de la foi.

À ce point, nous touchons alors l'histoire de la pensée politique islamique, sur laquelle se sont penchés les spécialistes comme E. I. J. Rosenthal⁵ et A. K. S. Lambton,⁶ qui ont centré leur attention sur le problème suivant, à savoir, comment on a concilié pendant les siècles les deux pouvoirs réels, celui de la *šarī'a* et celui de la *siyāsa*. Et ceci, en effet, est le point central du problème, car c'est la loi révélée qui fournit dans l'Islām les bases pour le gouvernement de la communauté des croyants. Et il est intéressant de voir comment la connexion entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel est énoncée par Ibn al-Muqaffa^c, qui, par son activité de traduction et par ses écrits ici examinés, a laissé une empreinte profonde dans le développement de l'art de gouverner, et a exercé une grande influence sur la littérature d'*adab* en langue arabe.

Il existe une troisième direction, plus subtile et discontinue, c'est-à-dire l'analyse et l'histoire interne de l'oeuvre de Ibn al-Muqaffa^c: la comparaison entre quelques passages du *Kitāb Kalīla wa Dimna* et les conseils au souverain offerts dans l'*Adab al-kabīr*, ou ceux qui sont énoncés dans la *Risāla fī'š-šahāba*, servent, beaucoup plus que de nombreux discours, à individualiser dans son oeuvre un caractère unitaire général, sur lequel peut-être on n'a pas assez insisté, probablement pour la complexité du

3 Cf. Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffa^c (mort vers 140/757) «conseiller du calife»*, Paris 1976, p. 4.

4 Cf. Sh. Shaked, "From Iran to Islam: notes on some themes in transmission", dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, IV, 1984, pp. 31-67.

5 De ce savant voir en particulier *Political Thought in Medieval Islam*, New York 1958, pp. 62-83.

6 Cf. "The use and abuse of sovereignty: Abū Yūsuf, Ibn al-Muqaffa^c, al-Jāhīz and Ibn Qutayba", dans *State and Government in Medieval Islam*, New York 1981, pp. 43-68.

caractère de l'auteur et pour l'incertitude qui pèse encore sur quelques détails de sa vie.

Il me semble que de l'intersection des susdits projets d'enquêtes tels que l'image du prince, le développement de la pensée politique islamique,⁷ l'analyse et la comparaison de plusieurs textes de Ibn al-Muqaffa^c, dérive ce que l'on peut trouver de plus original dans la ligne de cette étude.

Les nombreuses citations de l'*Adab al-kabīr* qui se trouvent dans '*Uyūn al-aḥbār*⁸ de Ibn Qutayba, en plus de qui a été conservé de cet ouvrage par Ibn Miskawayh,⁹ ont dissipé tous les doutes sur l'authenticité du petit traité, contrairement à l'autre *Adab*, celui mineur, souvent considéré comme apocryphe.¹⁰

Cet ouvrage peut être rapproché seulement pour la première partie au genre *Fürstenspiegel*, la deuxième et la troisième section étant, au contraire, dédiées au rapport entre le souverain et le courtisan, et à celles qu'aujourd'hui nous appellerions relations sociales.

Après une brève partie introductive dans laquelle la supériorité physique et morale des générations précédentes est évoquée et dans laquelle un rappel à la leçon des "anciens" est énoncé, leçon à laquelle on ne peut rien ajouter, suit une invocation à celui qui s'intéresse du '*ilm* et du *adab*, auquel est présentée tout de suite une distinction entre principes et développements appliqués aux domaines les plus divers, du religieux à l'administratif, du social au politique, et cetera.¹¹

7 Pour étudier les influences de la théorie persane du gouvernement sur l'Islām à la première époque 'abbāside, il y a plusieurs articles intéressants et utiles de A. K. S. Lambton, parmi lesquels il faut rappeler "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", dans *Studia Islamica*, XVII, 1962, pp. 91-119, et "Islamic Mirrors for Princes", dans *La Persia nel medioevo (Atti del Convegno Internazionale di Roma, 31 marzo - 5 aprile 1970)*, Roma 1971, pp. 419-422.

8 Cf. '*Uyūn al-aḥbār*, éd. Aḥmad Zakī al-'Adawī, al-Qāhira 1925-1930, I, pp. 2; 20-21; 22; 31; 166; 276; 289; II, p. 26; III, p. 15. On peut lire le passage sur la tripartition du gouvernement (p. 77 de la récente édition Fawwāk utilisée ici) même dans aṭ-Ṭurtūṣī, *Sirāğ al-mulūk*, ed. Ġ. al-Bayātī, London 1990, p. 174.

9 Cf. *al-Ḥikma al-ḥālida*, éd. 'Abd ar-Raḥmān Badawī, al-Qāhira réimpr. 1980, pp. 293-327.

10 Cf. Richter, "Über das kleine Adabbuch des Ibn al-Muqaffa^c", dans *Der Islam*, XIX, 1931, pp. 278-281.

11 Cf. *al-Adab al-kabīr*, op. cit., pp. 69-71.

Ensuite débute la première partie, l'*Ādāb as-sultān*, comme cite l'ouvrage Ibn Qutayba, consacrée au véritables préceptes offerts au prince.¹² Les termes sont au nombre de trois, équivalents entre eux, que Ibn al-Muqaffa° utilise ici pour désigner le souverain: *sultān*, *ṣāhib as-sultān* et *wālī*, détenteur du pouvoir, tandis que les composants de son entourage, ou pour mieux dire, les “conseillers”, les “intimes” ou “compagnons”, sont souvent désignés par le pluriel de *wazīr*, *wuzarā'*. Mais il manque encore cette précise hiérarchie et répartition des pouvoirs entre ministres et secrétaires, que nous trouverons réalisée en pleine époque 'abbāsīde.¹³ Loin de toute situation concrète, de n'importe quel événement réellement arrivé, le prince est ici une figure fictive, un espédiant littéraire (comme cela arrivait déjà dans le *Kitāb Kalīla wa Dimna*) auquel Ibn al-Muqaffa° s'adresse continuellement avec le “tu” de la seconde personne du singulier. S'acquittant de son devoir de dresseur des puissants, l'auteur se limite donc à énoncer les normes de comportement sur le correct accomplissement de leur devoir. Le souverain doit être humble et abhorrer la louange et l'encensement, il doit savoir trouver dans chaque ville, village ou tribu, dans son règne, les hommes pieux et vertueux et mettre à profit leurs conseils; il doit savoir utiliser le temps et faire bon usage de sa richesse, vu qu'il lui incombe d'assurer la prospérité du règne; il doit maîtriser sa colère, se méfier de la prospérité et de la gloire éphémère d'une dynastie, se défier des circonstances lorsqu'il, ne disposant pas de personne de confiance, doit se lancer dans des nouvelles entreprises. Il doit encore savoir tourner son âme vers le bien et, chose assez importante, utiliser correctement deux principes fondamentaux de gouvernement, entre eux inséparables: la force avec laquelle s'affirmer et se faire respecter de ses sujets, et la force de persuasion pour les conquérir. Dans le conseil d'obéir à la religion Ibn al-Muqaffa° est tout à fait conscient de l'importance qu'elle revêt dans les formes stables de gouvernement et distingue trois sortes de règne: le *mulk dīn*, le *mulk ḥazm* et le *mulk hawā'*.¹⁴ Le premier, qui se fonde sur la religion, est sans aucun doute le meilleur, parce qu'il assure aux sujets ce qui leur est dû, et ceux-ci par contre ac-

12 Ibidem, pp. 72-101.

13 Sur la question, voire l'ouvrage de D. Sourdél, *Le vizirat 'abbāsīde de 749 à 963*, Damas 1959-1960.

14 Cf. *al-Adab al-kabīr*, op. cit., p. 77.

complissent leurs devoirs envers l'État dans la conformité avec ce que la religion demande. Le *mulk ḥazm*, qui est le résultat de la soif de pouvoir, est plutôt stable, mais il doit faire les comptes avec la calomnie et la rancœur qui se nichent dans les sujets. Quant à l'État de passion, c'est un hasard véritable, c'est une ruine éternelle. Une tripartition, celle-ci, qui anticipe ce qu'aurait écrit par la suite dans la célèbre *Muqaddima* l'historien et sociologue tunisien Ibn Ḥaldūn, même si nous nous trouvons ici loin d'une véritable théorie systématisée de gouvernement.¹⁵

Ce tableau sommaire et court récapitulatif de la matière exprimée dans l'*Ādāb as-sultān*, reflète plus ou moins fidèlement la série de normes que Ibn al-Muqaffa^c se limite ici à énoncer, les commentant seulement avec un approfondissement de réflexions théoriques, tandis que, la tendance qui prévaudra dans de semblables traités postérieurs sera celle d'alterner aux exhortations des exemples, ou encore plus décisivement, de faire prévaloir la narration illustrative. Ainsi ce sera le cas, par exemple, dans le *at-Tibr al-masbūk* de al-Ġazālī (m. en 1111), dans *Sirāğ al-mulūk* de aṭ-Ṭurṭūšī (m. en 1126), ou dans *Sulwān al-muṭā'* de Ibn Zāfer (m. en 1169).

Celui que Ibn al-Muqaffa^c nous décrit ici est le souverain idéal, ainsi comme il aurait voulu que fût le chef de la communauté des croyants: monarque suprême de la société islamique, ceint d'une aura de splendeur, aux manières raffinées, politicien compétent et bon administrateur, propagateur et tuteur, mais non interprète, ni élaborateur de la foi. Le tout selon la conception et la pratique du pouvoir caractéristique des anciennes monarchies orientales, surtout de l'État sāsānide de la Perse.

Une image celle-ci, qui change dans les autres parties de l'ouvrage, avec le changement du destinataire des conseils. Dans la deuxième et troisième partie,¹⁶ en effet, nous nous trouvons devant une série variée de normes, offertes au courtisan, auquel il revient de ne pas aduler, de rester à côté du souverain en le conseillant impartialement, pour corriger les erreurs que sa conduite quelquefois provoque, ne pas se plaindre avec des tiers de ses défauts, lui obéir toujours et de toute façon même si, pour faire

15 Plusieurs études concernant la théorie du gouvernement formulée par Ibn Ḥaldūn, existent aujourd'hui. Il nous semble intéressant, pour une illustration pertinente de notre discours, l'avis de M. Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore-London 1984, pp. 182-189.

16 Cf. *al-Adab al-kabīr*, op. cit., pp. 102-137.

ceci, il est nécessaire d'atténuer certains aspects de son caractère. Au contraire, conclut Ibn al-Muqaffa^c, si celui-ci n'est pas prêt à supporter avec fermeté et détermination chaque difficulté que la vie à côté des gouvernants exige, s'il n'a pas la capacité de faire passer le plaisir des autres avant le sien, alors il vaut mieux qu'il s'éloigne.

Ce n'est pas le moment ici de suivre de plus près le développement de cette partie et de la successive, dédiées à la vie sociale et aux rapports avec les amis, et à certains égards semblables, dans l'esprit, au *Kitāb Kalīla wa Dimna*. Mais ce qui émerge surtout dans la deuxième partie, que le savant A. Zakī a brillamment intitulé *Fī mu'āmalat al-aṣḍiqā'*, est l'image d'un prince tyran, d'un despote arrogant auquel il est bien dangereux et difficile d'offrir des services. Aucune attention semble être dédiée par le souverain au bien-être et au bonheur des sujets, et le thème de la justice, qui a une grande place dans les écrits de ce genre,¹⁷ occupe ici un rôle secondaire.

Parmi les savants, quelqu'un a découvert dans les dernières sections du petit traité une sorte de pessimisme concernant la nature humaine, mauvaise, et a voulu le mettre en relation avec la crise politique et la phase difficile traversées à l'époque par l'État 'abbāsīde à ses débuts. Ce pessimisme nous semble plutôt semblable au sens d'inquiétude qui est aussi exprimé dans le *Kalīla wa Dimna* et c' est la dernière preuve du véritable lien entre les deux ouvrages: l'homme retrouve en effet dans le monde et dans ses événements éphémère un sujet de peine et d'affliction. La vie d'ici-bas est abandonnée aux caprices du sort; bien souvent, même l'intelligence, la beauté et la fortune n'évitent pas le décret du destin, comme dans la fable du fils du roi et de ses compagnons;¹⁸ et la fortune, considérée en tant que richesse ou bonne chance, doit être regardée comme tout à fait trompeuse par le savant, qui doit en jouir mais en même temps lui être supérieur, en faisant du bien et en mettant à la disposition des autres ce qu'il possède.

Dans les sections conclusives de l'*Adab al-kabīr*, ensuite, où le concept fondamental est celui de l'amitié — que le savant Richter a brillamment lié au sujet exprimé par les *Iḥwān aṣ-ṣafā'* dans les célèbres *Rasā'il* (voir, par exemple, l'épître XLV où est traité de l'amitié et la collaboration dans les choses de ce monde et de l'autre) — Ibn al-Muqaffa^c invite le

17 Cf. "Islamic Mirrors for Princes", op. cit., pp. 421-422. Voir aussi M. Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, op. cit., pp. 126-134.

18 Cf. Ibn al-Muqaffa^c, *Il Libro di Kalila e Dimna*, Roma 1991, pp. 249-254.

courtisan à donner la vie et les biens à son propre ami, après l'avoir choisi parmi les hommes les plus pieux et vertueux, à ne pas affecter de la familiarité à son égard dans le cas où il se soit hissé au pouvoir, à dominer l'orgueil qui empêche d'avoir d'utiles amitiés, à se montrer humble tout en sachant de posséder de nombreuses et belles qualités, et lui conseille, au contraire, de se conduire de façon que ces qualités se révèlent par elles-mêmes.

Même dans la dernière partie, bien que cela ne soit pas explicitement affirmé, Ibn al-Muqaffa^c reste dans les hautes sphères de la société et, dans l'ensemble, les conseils et les normes exprimés dans cet écrit ético-politique résultent être les réflexions isolées d'un esprit inquiet dont l'origine persane, comme pour Ibn Qutayba et al-Ġāḥiẓ, fut déterminante pour l'histoire et le développement de son oeuvre de traducteur et d'auteur, et fut ensuite enrichie par la formation iraquienne, l'apprentissage de l'arabe, l'expérience de *kātib* faite précédemment dans le *dīwān* de Dā'wūd ibn Ḥubayra, gouverneur umayyade, et ensuite au service de 'Isā b. 'Alī, oncle du calife al-Manṣūr.¹⁹

Il vécut donc pendant la phase de passage des pouvoirs des Umayyades, dont le califat s'éteignit en moins d'un siècle, aux 'Abbāsides dont le gouvernement se prolongea jusqu'en 1258. Il suivit ainsi de près les efforts de la dynastie émergente, qui tentait de faire de la loi islamique la loi de l'État, alors qu'elle n'était qu'encore en cours de formation et de définition.

Le déplacement plus à l'Orient du centre du califat, maintenant établi en Iraq, fut, surtout pour les provinces africaines, le signe de leur détachement concret du pouvoir central et leurs premiers pas vers l'autonomie effective.

Le caractère purement arabe de l'État que les Umayyades avaient réussi à maintenir fut perdu. Alors, les populations conquises, les Iraniens, les Turcs, les Kurdes, les Araméens et plus à l'Occident même les Espa-

19 Cf. Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, éd. G. Flügel, p. 50; 118. Voir aussi al-Ġāḥṣiyārī, cité dans aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfi bi'l-wafayāt*, IV, éd. L. Krawulsky, Wiesbaden 1981, p. 635; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, éd. Muḥyī ad-dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Qāhira 1948, p. 413; al-Ġāḥiẓ, "Ḍamm aḥlāq al-kuttāb", dans *Talāt rasā'il*, éd. Finkel, al-Qāhira 1926, p. 47; 'Abd Allāh al-Baġdādī, *Kitāb al-kuttāb*, éd. D. Sourdel, dans *Bulletin d'Études Orientales*, XIV, 1952-1954, p. 140.

gnols et les Berbères participèrent aux activités du gouvernement.²⁰ Ce qui regroupe toutes ces populations conquises fut l'Islam: la foi constitua, en somme, le lien pour la synthèse des éléments arabes purs avec les autres les plus divers à l'égard de la provenance et des traditions culturelles.

Ibn al-Muqaffa^c est l'image emblématique dans ce sens, ayant contribué de façon déterminante à donner du lustre à la langue et à la culture arabe et en faisant partie en fonction de *kātib*, de cette hiérarchie complexe de pouvoirs qui voyait dans le califat la plus haute autorité de l'État, dans le vizir ou premier ministre le référent d'une foule de secrétaires et fonctionnaires des différents ministères, et en premier lieu ceux de la chancellerie et des finances.

Ce furent les éléments iraniens ou arabes de provenance iranienne à étoffer les cadres militaires et civils; ceux-là mêmes qui avaient fait la révolution, les Khorasaniens et les partisans de la première heure.²¹

Mais le pouvoir politique, ne resta pas longtemps compact. Très vite les provinces périphériques de l'empire échappèrent au contrôle des 'Abbāsides: au particularisme arabe qui avait miné les bases du califat des Umayyades, s'ajoutait maintenant celui des populations conquises qui contribuèrent à son clivage. Les nominations des gouverneurs des provinces de l'empire devinrent très vite de véritables procurations de pouvoir, invention légale des autonomies naissantes et des indépendances dynastiques locales. Les rapports des provinces avec le pouvoir central étaient seulement représentés par le recouvrement des impôts canoniques, comme l'aumône légale ou *zakāt*, et laïques comme l'impôt foncier ou *ḥarāğ*, dont le bilan de l'État s'alimentait. En outre, nombreux furent les mouvements politico-religieux avec lesquels la dynastie 'abbāsīde dut faire les comptes pendant les cinq siècles de la durée formelle du Califat, bien qu'elle ait mis comme fondement de son activité de gouvernement l'Islam.

Bon nombre de ces aspects furent des sujets de réflexion pour Ibn al-Muqaffa^c, lequel s'il avait énoncé dans l'*Adab al-kabīr* des normes générales sur l'art de gouverner, en s'adressant à un prince, fruit d'invention littéraire, offre maintenant à un calife qui opère pendant un moment histori-

20 Voir à ce propos ce qu'écrit Jacob Lassner dans "The ruling family and its clients (*mawālī*): reflection on a conversation among notables", in *The Shaping of 'Abbāsīd Rule*, Princeton 1980, pp. 91-115 (note pp. 268-275).

21 Cf. *Risāla fī'ṣ-ṣaḥāba*, op. cit., pp. 22-25; 32-36.

que bien précis, et identifiable presque certainement comme al-Manṣūr, une série de conseils sur les questions les plus brûlantes, politiques, militaires, économiques et religieuses, de la première époque 'abbāside. La composition de l'écrit, sur lequel de nombreux auteurs se sont penchés pour son importance,²² a lieu entre 754 et 757. Nous ne connaissons pas l'occasion qui a déterminé la composition de l'ouvrage. Monsieur Goitein suppose que l'auteur ait, de sa propre initiative, décidé de dresser pour le calife un véritable programme politique.²³ Il existe cependant la possibilité que la charge lui ait été confiée par 'Īsā b. 'Alī et par son frère Sulaymān, gouverneur de Baṣra entre 751 et 756, lesquels n'osaient pas s'adresser directement à leur neveu.²⁴ Certainement, celà étonne qu'à un moment pendant lequel les autres persans éminents, parmi lesquels Abū Muslim, avaient été mis à mort pour s'être interposés dans les affaires de l'Etat, Ibn al-Muqaffa^c ait osé composer un memento pour le calife. Monsieur Goitein s'avance à ce propos à supposer que l'écrit ait un certain rôle dans la mort du présumé *zindīq*, sur lequel ibn Ḥallikān nous a laissé une célèbre anecdote. Il semble, en effet, qu'à la veille de la conversion formelle à l'Islam Ibn al-Muqaffa^c continuait à répéter la *zamzama*, la prière zoroastrienne, et quand 'Īsā b. 'Alī lui en demanda la raison il répondit: "Je ne veux pas passer une nuit sans religion".

Dans la *Risāla fī'ṣ-ṣaḥāba* l'auteur s'adresse au calife à la troisième personne, le définissant "amīr al-mu'minīn", et utilise les formules "yuḍakkar amīr al-mu'minīn" et, encore avec plus de respect, "law ra'a" ou "law arāda amīr al-mu'minīn". Dans la *Risāla*, la mention de Abū 'l-'Abbās déjà mort confirme que le souverain en question ne peut être qu'al-Manṣūr, qui dans la *captatio benevolentiae* est loué pour sa préoccupation pour les conditions de ses sujets et pour l'attention qu'il montre en pourvoyant à leur bien-être. Sa conduite doit encourager les hommes doués de

22 Ce type de recherches n'a cessé de s'amplifier depuis. Voir, par exemple, l'article de S. D. Goitein, "A turning point in the history of Muslim state. A propos of Ibn al-Muqaffa's *Kitāb aṣ-ṣaḥāba*", dans *Islamic Culture*, XXIII, 1949, pp. 120-135, et A. K. S. Lambton, "The use and abuse of sovereignty: Abū Yūsuf, Ibn al-Muqaffa^c, al-Jāhīz and Ibn Qutayba", op. cit., pp. 43-68.

23 Voir l'article de Goitein déjà cité, p. 154.

24 Cf. F. Gabrieli, "L'opera di Ibn al-Muqaffa^c", op. cit., p. 237, n. 5.

bon sens à conseiller le Calife, dans le cas où ils y seraient invités, et à le tenir informé sur des questions qu'il connaît déjà.

Les qualités du chef de la communauté des croyants sont nombreuses, si nous nous référons à ce que nous propose Ibn al-Muqaffa^c, surtout si elles sont mises en relation à celles des prédécesseurs Umayyades. Il s'agit, en réalité, de qualités que Dieu a attribué au souverain, presque pour confirmer le concept qu'avec les 'Abbāsides le Califat continua à exister comme institution qui gouvernait effectivement dans la mesure où il fut capable de se proposer comme une fidèle institution musulmane. La légitimité du pouvoir du Califat était déduite de la volonté divine, comme on lit dans la *Risāla*: "En faisant périr ses ennemis, en exauçant ses plus ardents désirs, en le rendant maître de la terre, en lui accordant la souveraineté et les trésors du monde, Dieu épargne au Commandeur des Croyants une préoccupation: celle d'avoir à compter, à gagner âprement des richesses, à les accroître et à constituer un abondant patrimoine. Il lui a en effet permis de se contenter des biens qu'il possède et de satisfaire, grâce à eux, les besoins qu'il éprouve. Dieu a donné au Commandeur des Croyants assez de noblesse pour dédaigner, pour mépriser ces contingences matérielles. Voilà une marque fort éloquente du bonheur dont il jouit et l'un des moyens les plus efficaces de parvenir au bien idéal".²⁵ Les gouvernants umayyades, au contraire, étaient ignorants, prétentieux et conservateurs. Il se montraient difficiles non seulement face à chaque type de réforme à introduire dans l'administration, mais aussi lorsqu'il s'agissait d'écouter les conseils des autres, et ils étaient incapables de s'entourer de personnes de confiance: leurs collaborateurs, en effet, étaient trop puissants, malhonnêtes et incompetents.

Ibn al-Muqaffa^c passe ensuite à traiter une série de problèmes concrets auxquels le calife dut se confronter, et commence avec les milices qui assurent la stabilité du règne ainsi que son renforcement.²⁶ La plus importante réforme effectuée par les 'Abbāsides dans le domaine de l'armée concerne la création d'une armée impériale stable, à l'intérieur de laquelle les éléments prépondérants étaient les Arabes et les Persans provenant du Ḥurāsān. Ibn al-Muqaffa^c, en suggérant au calife le comportement à tenir par rapport à l'armée, l'incite à rédiger un *amān*, sorte de règlement des

25 Cf. *Risāla fī'ş-şahāba*, op. cit., pp. 17-18.

26 Ibidem, pp. 22-25.

devoirs et droits des militaires.²⁷ Au sommet des devoirs il place l'obéissance que les soldats doivent au calife et à l'*imām*. Il s'agit d'un point, celui-ci, que l'auteur essaie de clarifier pour mettre un peu d'ordre dans ce marasme qu'était la loi islamique encore en cours de stabilisation. Et, contrairement à ce qui arriva ensuite, dans l'histoire successive de l'Islam, Ibn al-Muqaffa^c attribue les pleins pouvoirs à l'*imām*, soit pour les questions de caractère administratif et politique soit en fait de légifération, en utilisant son propre avis, en arabe *ra'y*.²⁸

Et pour revenir aux milices, le souverain doit essayer d'extirper des troupes le mécontentement car les désordres à l'intérieur de l'armée pourraient avoir de très graves conséquences sur la stabilité de l'État. Pour être constamment informé de ce qui arrive entre les soldats, Ibn al-Muqaffa^c conseille au calife d'individualiser parmi eux les plus sûrs et valeureux et d'en faire ses compagnons, auxquels serait assurée une promotion à l'intérieur de l'armée même. De plus, il lui suggère de payer la solde aux soldats à des dates trimestrielles ou quadrimestrielles préétablies: "il faudra — écrit entre autre Ibn al-Muqaffa^c — que l'armée sache à quelle date elle percevra sa solde, afin que soit coupé court aux impatiences et aux plaintes. Un seul mot de protestation prononcé à ce propos par un soldat risque de prendre de graves proportions, et il faut par conséquent supprimer toute cause de récrimination".²⁹ Ce qui nous amène à supposer que déjà dans cette première phase du Califat 'abbāside il existait ces services, connus sous le nom persan de *dīwān*, où chacun dequels avait un chef; parmi eux, par exemple, le *dīwān al-ğund* auquel Ibn al-Muqaffa^c fait allusion. Par contre, aucune tâche de caractère administratif ou bureaucratique ne peut être assigné à l'armée, car elle est considérée comme dangereuse pour la bonne conduite des soldats et point approprié aux hommes de guerre.³⁰ De plus, il faut qu'une solide et complète éducation religieuse avec l'étude du Coran et de la *sunna* leur soit impartie.

S'il est impossible de suivre ici à la lettre le développement de la *Risāla*, chose qu'ont déjà faite plusieurs spécialistes, il me semble par contre

27 Ibidem, p. 24.

28 Ibidem, pp.24-29.

29 Ibidem, pp. 34-35.

30 Ibidem, pp. 32-33.

intéressant faire allusion à deux autres questions importantes exploitées par l'auteur, qui témoignent du grand travail et de la phase d'évolution continue traversées par le califat de la première période 'abbāsīde. Je me réfère avant tout à ce que Ibn al-Muqaffa° dit sur les divergences existantes dans la loi et dans l'administration de la justice, non seulement entre Baṣra et Kūfa, mais aussi entre les quartiers de ces centres mêmes. Le calife doit chercher d'aplanir de telles divergences — suggère Ibn al-Muqaffa° — alléguant deux exemples: la condamnation à mort et le délit sexuel, qui sont considérés permis à Hīra et illicites à Kūfa, et dans cette dernière ville ils sont même admis dans un quartier et pas dans un autre.

Les écoles juridiques qui ont examiné les questions s'arrogent chacune pour elle la raison. Il faut donc que ce soit le calife à travailler pour l'uniformité et faire rédiger un code, unique et juste, parce que seulement lui, en examinant les questions les plus variées et en leur trouvant des solutions valables, sera inspiré et guidé par Dieu. C'est au calife seulement qu'il revient de prendre les décisions sur chaque question d'ordre administratif ou militaire sur lesquelles il n'existe aucun précédent, et pour faire cela il doit s'appuyer sur le Coran et la *sunna*. Les divergences causées par les anciennes traditions sur lesquelles ne s'était pas vérifiées l'unanimité seront ainsi aplanies, et de même celles causées par le *qiyās*, le raisonnement analogique qui peut conduire, selon Ibn al-Muqaffa°, à des conclusions erronées.³¹

Un autre thème intéressant pour le rapport entre l'ouvrage en question et la réalité pendant laquelle il fut produit, est celui des finances. En particulier, l'auteur soumet à l'attention du Calife le problème des terres et de l'impôt foncier qui se présentait surtout dans ces zones pas encore cadastrées et divisées en circonscriptions irrégulières. Dans ces cas les agents du fisc agissaient de façon tout à fait autonome, commettant souvent des abus qui nuisaient aux propriétaires. En effet il arrivait, par exemple, qu'ils obligeassent les paysans, qui avaient semé leurs terres, de payer le *ḥarāḡ*, et qu'ils dispensassent de le faire à ceux qui, au contraire, les avaient laissées incultes. Même dans ce cas Ibn al-Muqaffa° conseille au souverain une réglementation qui prévoit non seulement le cadastrage et l'enregistrement des terres, mais aussi l'établissement pour chaque district ou village de l'impôt à payer. En outre, il est nécessaire qu'il choisisse des

31 Ibidem, pp. 40-47.

hommes de confiance pour surveiller la conduite des *'ummāl*.³² Il se peut que ce document adressé au Calife ait eu un rôle dans les mesures prises par al-Manṣūr pour le *ḥarāğ*, mais qui instaurèrent le système opposé. L'impôt foncier, en effet, vint par la suite calculé ou par rapport aux récoltes, et il était donc variable (*muqāsama*), ou alors par rapport à des unités fixes d'exploitation de surface, avec des retouches selon le rendement, ou à des unités d'exploitation de superficie variables selon le rendement ou les conditions de travail (*misāḥa*).

Et nous arrivons, enfin, au sujet qui a donné le titre à la *Risāla*: comment le calife doit choisir ses compagnons, son entourage, défini par Ibn al-Muqaffa^c "la parure de sa cour, l'ornement de son salon, le porte-parole de ses sujets, l'auxiliaire de ses décisions, l'objet de sa générosité, l'élite par rapport à la masse du peuple".³³ Le calife doit éviter de s'entourer d'hommes indignes et incapables comme avaient fait ses prédécesseurs umayyades, qui avaient favorisé l'accès au pouvoir de fonctionnaires ignorants et incompetents. Pour Ibn al-Muqaffa^c il est nécessaire qu'ils possèdent une bonne éducation, qu'ils soient loyals envers le souverain et capables de le conseiller, et à toutes ces qualités générales, déjà énoncées dans l'*Adab al-kabīr*, il semble en ajouter d'autres relatives à la formation d'une élite caractérisée par les connaissances en matière religieuse³⁴ et par la valeur dérivant des services rendus à la cause de l'Islam. En outre, il peut s'agir aussi de nobles qui ne se feront pas corrompre ni ne corrompront les autres et seront un modèle et un guide pour les sujets.³⁵ Chaque fonctionnaire doit rester à sa propre place et opérer seulement dans le cadre qui lui est assigné: "Il ne faut pas qu'un secrétaire ait le pouvoir d'augmenter la pension ou de la diminuer et qu'un chambellan ait [la faculté] d'avancer ou de retarder une audience".³⁶ En somme, en ce qui concerne les mérites et les vertus des hommes qui doivent entourer le souverain, Ibn al-Muqaffa^c aura certainement pensé à la formation d'une élite

32 Ibidem, pp. 58-61.

33 Ibidem, p. 50.

34 Ibidem, p. 52.

35 Ibidem, p. 56.

36 Ibidem, p. 56.

(*ḥāṣṣa*) dans laquelle pouvait se réaliser une intégration majeure des *ma-wālī* dans la vie sociale, politique et administrative de l'État.

Dans la *Risāla* ces concepts exemplaires sur les vertus du souverain, sur son entourage, et sur l'amitié, exposés dans l'*Adab al-kabīr* et dans le *Kitāb Kalīla wa Dimna*, se nouent de façon plus précise à la réalité et font de cette oeuvre non seulement une oeuvre atypique du genre *adab*, "un développement original de ce genre",³⁷ comme écrit Charles Pellat à ce propos, mais aussi un travail de "bureau", si nous suivons la définition qu'en a donné F. Gabrieli,³⁸ ou encore "A turning point in the history of Muslim state", comme Monsieur Goitein a intitulé son article sur la *Risāla*. Nous ne savons pas si al-Manṣūr a reçu cette *Risāla* et si elle a en quelque sorte influencé sa conduite politique. Il est certain, de toute façon qu'en affirmant l'absolutisme impérial 'abbāside sur la base de l'orthodoxie et de la continuité, il refusa de prendre en considération certaines conceptions qui se développaient dans le milieu iranien, surtout parmi les nobles, qui tendaient à faire du Califat l'autorité suprême religieuse et le codificateur de la loi et du credo, aidé par une aristocratie formée de hauts officiers, d'hommes de loi, d'éminentes personnalités de noble naissance. Et il nous semble que Ibn al-Muqaffa^c ait cherché à communiquer de telles idées au souverain dans ce programme politique qui nous montre, à son tour, un autre aspect de sa personnalité complexe.

37 Ibidem, p. 4.

38 Cf. "L'opera di Ibn al-Muqaffa^c", op. cit., p. 235.