

## Miroirs princiers et sultaniens

Pour être plus précis, ce n'est pas en une cinquantaine d'années mais en trois décennies que sont composés le *Qābūs-nāme* de Kay Kāvūs (ca. 1082), le *Sīyar al-Molūk* de Niẓām al-Mulk (entre 1086 et 1092) et le *Naṣīḥat al-Molūk* de Ġazālī (entre 1105 et 1111) dont l'examen, ainsi que celui du *Čahār Maqāle* de Niẓāmī `Arūḍī (ca. 1156), constituera le terme de la recherche. Leur étude nous permettra d'apprécier dans quelle mesure la justice du prince, et du *cercle* qu'elle inscrit, s'est substituée à la Loi révélée comme principe directeur de gouvernement. Il s'agit alors d'assurer la cohésion d'ensembles humains et géographiques

plus ou moins vastes, qui ne représentent plus la totalité de l'*umma*, dont le calife n'assume plus qu'une représentation des plus symbolique. Il convient toutefois, au préalable, de mener une double enquête, la première portant sur les caractéristiques du genre Miroir des princes, la notion genre devant ici s'entendre de la façon la plus lâche qui puisse se concevoir. La seconde, de nature diachronique, conduira à s'arrêter sur quelques Miroirs antérieurs au XI<sup>e</sup> siècle, soit parce qu'ils auront marqué l'évolution du genre, soit parce qu'ils sont de nature à mieux resituer les œuvres qui éclore aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle.

## 7.1. Ethique du prince et pratique du gouvernement

Dans l'aire qui nous intéresse, les Miroirs des princes trouvent pour l'essentiel leur origine dans la tradition sassanide de textes didactiques ; les livres de conseil (*pand-nāmak*), qui peuvent également prendre la forme de témoignage ou de mémoire (*ayādgār*) ou de testament (*ahd*), ceux qui portent sur des règles à observer (*ā`īn-nāmak*), ou encore ceux qui s'attachent à la geste d'un monarque (*kārnāmag*). Mais ici comme dans d'autres domaines, il y a lieu de considérer que les Sassanides ont été avant tout des passeurs<sup>1</sup>. Ces différents types de textes, que nous avons eu l'occasion de rencontrer et d'analyser, se présentent le plus souvent sous la forme de traités autonomes, ils peuvent également s'intégrer dans des ensembles plus vastes, à l'instar de la *Lettre de Tansar* ou encore de certains chapitres du *Kitāb al-Ḥarāj*<sup>2</sup>. A ce corpus il convient d'ajouter la littérature à caractère historique des premiers siècles de l'Islam, nous pensons tout particulièrement aux

ouvrages de Mas`ūdī et, bien entendu, de Ferdowsī, dans lesquels cohabitent des séquences à proprement didactiques, des récits à portée morale et des anecdotes (*hekāyāt*) qui, le plus souvent, mettent en scène des figures modèles susceptibles de contribuer à l'éducation du monarque. Améliorant sa conduite, il l'institue en exemple pour l'ensemble de la société, projet, on s'en souvient, que nourrissait l'Ardašīr de l'Ā`īn ou encore le *Testament*. Le genre Miroir de princes, nous l'avons noté plus haut, s'amorce dès le début de l'ère abbaside, archétype d'une synthèse arabo-persane, il constitue, dans ses développements, un mode d'appréhension du politique qui, centré sur l'éthique du prince et les pratiques de l'art de gouverner, se distingue des traités juridiques examinés précédemment. Il se distingue également des œuvres philosophiques qui, nourries de l'héritage grec et de sa réception par al-Fārābī (m. 950), s'attachent à penser l'idéal du politique qui se réalise dans la Cité

---

<sup>1</sup> Herrenschildt 1982, p. 822, analysant les travaux d'historiens consacrés à l'inscription de Bisotun, observe que le prince conçu comme modèle et héros est un thème qui habite « la culture iranienne de tous les temps », la forme Miroirs des princes trouvant sa rédaction la plus ancienne dans les inscriptions de Darius et Xerxès. Les références qu'opère la chercheuse aux inscriptions babyloniennes (p. 818) confirment les quelques éléments que nous avons livrés dans l'introduction du « code » d'Hammurabi. Les Achéménides apparaissent ainsi eux-mêmes comme de glorieux passeurs.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, les développements consacrés à la manière de combattre les polythéistes (Fagnan 1921, p. 295), ou encore ceux se rapportant aux ruses (p. 296), ou à l'envoi d'un corps expéditionnaire (p. 297).

parfaite<sup>3</sup>. Pour correspondre à trois catégories du politique dont les prémices et les pôles se différencient clairement et mobilisent des corpus distincts, de nombreux recouvrements peuvent néanmoins être observés ne serait-ce que parce que certains théologiens tels Māwardī ou Ġazālī se sont également consacrés au genre Miroir. Par ailleurs, l'éthique princière constituant l'un des volets saillants des Miroirs recoupe tout naturellement les préoccupations des philosophes ; gouverner suppose, en premier lieu le gouvernement de soi. Inversement, si tendus qu'ils aient pu être vers la Cité vertueuse, les philosophes ont pu partager avec les auteurs de Miroirs des références étrangères au monde grec. C'est ainsi que Miskawayh (m. 1030), dans son *Traité d'éthique*, lorsqu'il s'attache à définir les devoirs du chef de la communauté, s'en remet aux « Anciens qui nommaient roi celui-là seul qui veillait sur la religion et assurait le maintien des dignités, commandements et interdits fixés par elle ». Il cite ensuite longuement le passage du *Testament* prêté à Ardašīr, « le sage et roi des Perses », aux termes duquel « La religion et le roi sont deux frères jumeaux »<sup>4</sup>. De la même façon, Našīr al-dīn Ṭūsī (m. 1274) dans son *Ahlāq-e Nāṣerī* (*Éthique dédiée à Nāšir*), œuvre où se conjuguent les enseignements de Fārābī, et au-delà de Platon et ceux de la doctrine ismaélienne *nizārī*<sup>5</sup>, l'auteur convoque-t-il « le roi et philosophe des Persans », Ardašīr, pour affirmer la gémellité de la religion et de la royauté<sup>6</sup>. Plus loin, énumérant les « cinq piliers de la Cité parfaite » (il faut entendre par là la structuration sociale de la Cité que dirige l'imam-roi-philosophe), Ṭūsī double son énoncé par celui, plus empirique, des quatre classes énumérées par Ardašīr<sup>7</sup> ; c'est, on s'en souvient, ce dernier modèle auquel nous nous étions référé précédemment<sup>8</sup>. En forme de synthèse on retiendra la formulation d'Abbès qui, tout en retenant les caractérisations des approches des juristes, des auteurs de Miroirs et des philosophes, souligne les porosités qui sont à l'œuvre :

Alors que la tradition historico-politique des Miroirs est centrée sur la pensée du pouvoir et du gouvernement, et que celle du droit est consacrée aux problèmes de la légalité et de la légitimité, la tradition de philosophie politique est principalement vouée à la pensée de la cité. Toutefois, les philosophes partagent avec les juristes, dans une certaine mesure, un penchant pour la normativité qui se traduit chez les premiers par la volonté de déterminer le meilleur gouvernement, et chez les seconds par la définition de la loi. Cette normativité distingue la tradition philosophique de celle des Miroirs dans laquelle c'est le réalisme des pratiques effectives

<sup>3</sup> Cette distribution ternaire de l'appréhension du politique se retrouve chez Lambton 1980, I p. 404-405 ou encore IV p. 91. Voir également Fouchécour 2009, p. 364 et Abbès 2009, p. 14. Il est toutefois à noter que, selon Lambton, l'œuvre d'Ibn Khaldūn échappe à toute catégorisation (Lambton 1980, IV p. 92), quant à Abbès, il n'hésite pas à consacrer à l'auteur de la *Muqaddima* un chapitre spécifique, le distinguant ainsi des travaux des juristes, des auteurs de Miroirs et des philosophes (Abbès 2009, p. 257-298).

<sup>4</sup> Arkoun 2010, p. 219. S'agissant des sources mobilisées par Miskawayh, Arkoun (p. XXV) fait état d'éléments auxquels l'auteur n'avait pas un accès direct et qui ne l'ont donc atteint que par la « voie diffuse », il cite le corpus jabirien, et les œuvres de Kindī, Rāzī et Fārābī « qui renvoient eux-mêmes à la littérature philosophique gréco-syriaque ». Arkoun note également que les origines persanes de Miskawayh lui permettaient « d'avoir une connaissance directe et intime de l'important substrat mazdéen. » (Arkoun 2010, p. XIII).

<sup>5</sup> Jambet 2000, p. 31.

<sup>6</sup> Jambet 2000, p. 39.

<sup>7</sup> Jambet 2000, p. 40, Jambet procède ici à un renvoi à la page 92 de Fouchécour 2009, ce qui correspond aux analyses que ce dernier ouvrage consacre à la *Lettre de Tansar*.

<sup>8</sup> Voir la rubrique intitulée *De l'égalité en promesse à une quadripartition renouvelée*, et la note renvoyant à Lambton 1988, p. 223.

du pouvoir qui prime sur toutes les approches du politique et qui en est le point de départ. Abstraction faite de cet aspect (la normativité), les philosophes partagent avec les auteurs de Miroirs un certain intérêt porté à la culture du gouvernement de soi, et à la détermination éthique de la politique.<sup>9</sup>

Le champ opératoire ayant été sommairement circonscrit, il convient maintenant de porter un regard sur quelques spécimens qui ont marqué l'évolution du genre ou qui permettront de mieux resituer les Miroirs des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles.

## 7.2. D'Ibn al-Muqaffa` à Sebuktegīn

Ibn al-Muqaffa` est décidément inépuisable, traducteur du *Xwadāy-Nāmag* et de la *Lettre de Tansar*, nous nous sommes attardé sur son *Livre de la couronne d'Anūšīrvān* avant d'analyser son *Épître aux Compagnons*. Nous avons cité brièvement son *Grand livre d'Adab* sur lequel nous reviendrons, après l'examen du *Livre de Kalila et Dimna* dont il n'est pas simplement le traducteur. Le *Testament d'Ardašīr* et la *Lettre de Tansar* envisagés comme Miroirs auraient naturellement trouvé leur place dans cette section si nous ne leur avions précédemment consacré de nombreuses analyses. Leur influence considérable a dépassé les bornes du genre Miroirs, nous avons vu comment Ġazālī intégrait la formule affirmant la gémellité de la religion et du pouvoir dans la tradition prophétique, alors que Miskawayh et Ṭūsī, reprenant l'apophtegme, l'attribuent au sage (ou philosophe) et roi des Perses. En revanche, le *Livre de la couronne (Kitāb at-tāj fī aḥlāq al-mulūk)*, relativement peu mis à contribution jusqu'alors, sera ici présenté en tant que Miroir. Un traité plus tardif retiendra également notre attention : le *Livre de conseils (Pand-nāme)* attribué à Sebuktegīn (m. 997), ce dernier ouvrage constituant l'un des tout premiers Miroir écrit en persan.

Selon Abbès, Al-Ma`mūn aurait ordonné au précepteur de son fils al-Wāṭiq (m. 847), de lui faire apprendre par cœur le Coran, le *Testament d'Ardašīr* mais également le *Livre de Kalila et Dimna*<sup>10</sup>, quant à Arjomand, il relève que, depuis des siècles, en Iran, la formation à la morale commence par la lecture du *Livre de Kalila et Dimna* et du *Golestān*<sup>11</sup>. Ces traits ne constituent qu'un indice du succès et de la popularité connu par l'ouvrage dont l'examen sera détaillé. Nous reviendrons ensuite plus brièvement sur *al-Adab al-Kabīr* (le *Grand livre d'Adab*).

---

<sup>9</sup> Abbès 2009, p. 193.

<sup>10</sup> Abbès 2008, p. 11. Askari 2016, p. 154, évoquant la diffusion du *Testament d'Ardašīr* au cours des premiers siècles de l'Islam, se réfère à la même source mais ne mentionne que la mémorisation du Coran et du *Testament*.

<sup>11</sup> Arjomand 2013, p. 82.

### 7.2.1. Le Livre de Kalila et Dimna

Dans l'introduction à la traduction qu'il a proposée du *Livre de Kalila et Dimna* (ci-après *Kalila*), Miquel retrace l'histoire du traité composé en pehlevi par le médecin Burzōy. Selon la version arabe traduite par Miquel, il aurait été dépêché en Inde par Khosrow I<sup>er</sup> avec mission d'en rapporter une copie d'un manuel écrit par des sages qui, prêtant la voix à des animaux, énonçait les principes de gouvernement que tous les souverains se doivent de connaître<sup>12</sup>. Elaboré notamment à partir du *Pañcatantra*, ouvrage fréquemment daté du IV<sup>e</sup> siècle après J. C.<sup>13</sup>, le traité de Burzōy fait l'objet d'une traduction en syriaque avant qu'Ibn al-Muqaffa` n'en livre une version en arabe qui, outre une nouvelle préface s'ajoutant à celles qu'il comportait déjà, incorpore de nouveaux chapitres à l'œuvre<sup>14</sup>. Elle est par la suite victime de son succès « synonyme d'imitations, d'adjonctions : « glossateurs, scribes, faussaires plus ou moins inspirés s'en sont donné à cœur joie »<sup>15</sup>. Après avoir évoqué les nombreuses traductions dont le *Kalila* a fait l'objet<sup>16</sup>, Miquel conclut son introduction en soulignant les déformations qu'a connues le traité, qui a ainsi échappé tant à Burzōy qu'à Ibn al-Muqaffa`<sup>17</sup>. La traduction de Miquel, outre quatre préfaces sur lesquelles nous reviendrons dans la section qui suit, comporte 14 fables de tailles très inégales, dont certaines comportent des récits emboîtés, auxquelles il convient d'ajouter *Le roi des rats et ses ministres* qui faisait partie du texte élaboré par Ibn al-Muqaffa` et que Miquel livre en appendice<sup>18</sup>. Chaque fable ou récit cadre est introduit par une question posée par le roi

---

<sup>12</sup> La traduction réalisée par Miquel se base sur l'édition `Azzām (voir à ce sujet Blois 1990, p. 3), elle est considérée comme excellente par Blois qui se montre habituellement particulièrement économe en éloges non assortis de critiques ; ainsi, la traduction plus récente (1985) de R. Khawam reçoit pour sa part des critiques appuyées ne comportant aucune part d'éloge (Blois 1990, p. 4).

<sup>13</sup> Voir, par exemple, Brockelmann 2010. Dans l'introduction à Lancereau 1965, p. 15, Renou observe que « la date du *Pañcatantra* primitif et celle de ses plus anciens 'dérivés' est tout à fait inconnue : les termes extrêmes étant les débuts de l'ère chrétienne et le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, date de la traduction pehlevie. »

<sup>14</sup> Blois 1990, p. 10, relève que la version syriaque est plus proche de la version pehlevie que les versions arabes. Les chapitres que comportait le texte d'Ibn al-Muqaffa` peuvent, selon Blois, être identifiés avec un « haut degré de probabilité » (Blois 1990, p. 12-17).

<sup>15</sup> Miquel 1957, p. viii, qui ajoute que le plus ancien manuscrit connu date du début du XIII<sup>e</sup> siècle. Dans le même sens Blois 1990, p. 4, relève : "As a result, we cannot truly say that what we possess today is Ibn al-Muqaffa`s translation but rather a variety of Arabic texts derived in one way or another from it." Pour sa part Davidson 2015, p. 42-43, attribue les disparités constatées dans les versions au fait que les fables appartiennent au domaine de la littérature orale, la transmission tenant alors compte de la réception du texte au cours même de son énoncé et des interactions qui se nouent entre le récitant et son public.

<sup>16</sup> Voir, sur ce point, Brockelmann 2010.

<sup>17</sup> Ironiquement, l'œuvre aura également échappé à Miquel : celui-ci confesse en effet qu'il formait le projet de faire suivre sa traduction d'une étude portant sur Ibn al-Muqaffa`, projet que les circonstances de sa vie ne lui auront pas permis de mener à bien (Miquel 1957, p. xiii).

<sup>18</sup> Au sujet de la fable *Le roi des rats et ses ministres*, voir Blois 1990, p. 62. Au total la traduction de Miquel (sans compter les textes en appendice que nous n'avons pas retenus) comporte 310 pages. Les fables les plus courtes ne comptent que quelques pages : 2 pour *Le saint homme et son hôte*, 3 pour *La lionne et le chacal*, 5 pour *L'ermite et l'orfèvre*. La plus longue, *Le lion et le bœuf* compte 73 pages auxquelles on peut ajouter les 28 pages que comporte *Le procès de Dimna* qui constitue son épilogue, *Les hiboux et les corbeaux* ressort pour sa part à 28 pages et *Irakht, Iblad et Chedram, roi de l'Inde* à 26 pages.

Debchelim au sage Bidpaï censé avoir composé l'ouvrage à la demande du souverain ; le plus souvent le sage intervient en conclusion du récit pour en énoncer la maxime<sup>19</sup>.

Afin de mieux appréhender les distorsions qui ont affecté la conception même de l'ouvrage ainsi que son contenu, il nous a semblé judicieux, avant de procéder à son analyse, de porter l'examen sur les quatre préfaces dont il est assorti : d'une part, les deux préfaces prêtées à Bozorgmehr se rapportant, la première au voyage entrepris par Burzōy, la seconde à la biographie de ce même Burzōy, et, d'autre part, les préfaces d'Ibn al-Muqaffa` et celle de `Alī b. al-šāh al-Fārisī ( cette dernière figure en annexe à l'édition `Azzām sur laquelle se base, on l'a vu, la traduction de Miquel).

### **Le voyage de Burzōy**

En substance, la préface, prêtée à Bozorgmehr, relate comment Khosrow I<sup>er</sup>, informé de l'existence, en Inde, d'un livre rédigé par les sages mettant en scène les oiseaux, les fauves et toutes sortes d'animaux et portant sur tout ce que les rois doivent connaître pour gouverner leurs peuples, « subvenir à leurs besoins et se montrer juste envers eux »<sup>20</sup>, forme le projet d'acquérir l'ouvrage. Hésitant à confier cette mission à un scribe ou à un médecin, son choix se porte finalement sur Burzōy, un éminent médecin, dont le souverain apprécie l'amour du bien et sa dévotion pour « la science et la culture »<sup>21</sup>. Le secret le plus absolu lui est demandé sur l'objet du voyage qu'il va entreprendre. Sur place l'entregent du médecin fait merveille, il multiplie les contacts et se lie tout particulièrement avec un certain Azouyeh dont il gagne la confiance et s'ouvre, sans tout à fait trahir le secret dont il est porteur (son ami l'a au demeurant percé), sur la véritable raison de sa présence en Inde. Ayant eu l'occasion d'apprécier les qualités de Burzōy, et bien qu'il lui en coûte de désobéir à son souverain (l'obéissance due au souverain constitue une règle d'or<sup>22</sup>), Azouyeh accepte de communiquer à son ami les ouvrages dont ce dernier prend copie. Revenu en Perse, lecture publique est donnée du *Kalila* et Burzōy reçoit les plus chauds éloges. Pour toute récompense, Khosrow lui a ouvert ses trésors, le médecin émet le souhait que Bozorgmehr place en préface du traité un chapitre qui mentionne son nom de telle sorte que la gloire de sa famille et la sienne soit assurée « jusqu'à la fin des temps ». Khosrow accepte la requête et la préface magnifie dans sa conclusion l'obéissance due au souverain et la noblesse qui n'appartient qu'à ceux que les monarques « ennoblissent et élèvent.»<sup>23</sup>

Il n'est pas très difficile de mesurer à quel point cette version du voyage de Burzōy souffre d'une contradiction interne difficilement surmontable : elle consiste à présupposer

---

<sup>19</sup> Cette structure ordonnant récits et propos didactiques est issue non du *Pañcatantra* mais du *Mahābhārata*, texte auquel Burzōy a emprunté 3 fables (contre 5 au *Pañcatantra*). Voir sur ce point Blois 1990, pp. 16 et 62.

<sup>20</sup> Miquel 1957, p. 21.

<sup>21</sup> Miquel 1957, p. 22.

<sup>22</sup> Miquel 1957, p. 25.

<sup>23</sup> Miquel 1957, p. 29.

l'existence du *Kalila* dont le médecin sera précisément l'auteur en mettant à contribution des sources indiennes, principalement le *Pañcatantra* et le *Mahābhārata*<sup>24</sup>. Au terme d'une enquête serrée Blois rend compte des interpolations qui ont conduit une version « longue » du voyage de Burzōy (celle que comporte l'édition `Azzām), à supplanter une version « courte » qui est néanmoins la seule à rendre justice au processus d'élaboration du *Kalila*<sup>25</sup>. Selon cette version Burzōy, ici chef des médecins de l'empire, apprend, par des livres écrits par des sages, qu'il existe dans les montagnes de l'Inde, des arbustes et des plantes dont le mélange produit une potion qui permet de rendre la vie aux morts. Le médecin obtient de Khosrow les lettres d'introduction et les présents destinés aux rois de l'Inde, si bien que la quête s'engage sous les meilleurs auspices. La recherche reste néanmoins vaine jusqu'au jour où des sages expliquent au médecin que les montagnes sont, précisément, des sages, les arbustes et les plantes, les préceptes contenus dans les livres de sagesse qui, délivrant de l'ignorance, font accéder les hommes à la vie. Burzōy s'emploie dès lors à transcrire et à traduire ces livres. De retour en Perse, Khosrow se montre enthousiaste de la collecte réalisée, à la différence des souverains habituellement préoccupés par leurs plaisirs, il est indiqué qu'il était quant à lui avide de savoirs. Dans cette version du voyage, le rôle imparti à Bozorgmehr est des plus limité, il se contente d'examiner les ouvrages et de les conserver dans le trésor royal. Le premier chapitre du *Livre de Kalila et Dimna*, est-il, précisé, était dédié au médecin Burzōy, et à son lignage (la quête d'immortalité se réalise en un renom immortel), et rapportait comment le cours des événements l'avait conduit à la piété et à l'ascétisme<sup>26</sup>. Nous verrons comment ces derniers termes entrent en résonance avec le deuxième chapitre de la préface que constitue la biographie de Burzōy.

## La biographie de Burzōy

Si l'on écarte le premier paragraphe de ce chapitre, prêté à Bozorgmehr, le reste du texte est énoncé à la première personne et prend par conséquent l'allure d'une autobiographie. Nous ne reviendrons pas sur les origines du médecin ou encore sur les éléments qu'Ibn al-Muqaffa` auraient insérés dans cette biographie ; notre propos sera par conséquent centré sur l'itinéraire spirituel de Burzōy<sup>27</sup>. Porteur d'interrogations dépassant l'exercice de sa profession, le médecin témoigne de sa prise de conscience :

C'est alors que je découvris qu'une activité visant à la vie éternelle constituait le moyen de nous préserver de nos maux et d'assurer au patient une guérison qui le mit à l'abri de toutes les maladies. Pris de dédain pour la médecine, je recherchai alors la religion. Mais mon esprit, tout occupé désormais à ses pensées, trouvait ambiguës les choses de la foi : les livres de la

---

<sup>24</sup> Blois 1990, p. 13.

<sup>25</sup> Il existe en outre une version intermédiaire (celle qui est livrée par le *Šāhnāme* et le *Ġurar*), voir sur cette question Blois 1990, p. 51-57.

<sup>26</sup> La version courte du voyage est reprise dans Blois 1990, p. 81-82.

<sup>27</sup> S'agissant des origines de Burzōy, voir la rubrique *Portée et effectivité de la segmentation sociale*. Pour les éléments qu'Ibn al-Muqaffa` auraient insérés dans la biographie voir la rubrique *L'imam intermédiaire entre Dieu et les hommes*.

médecine ? Je n'en voyais aucun qui me parlât de quelque religion que ce fût, ni qui m'indiquât laquelle prendre pour marcher dans la voie la plus sûre.<sup>28</sup>

Il se tourne dès lors vers les enseignements des diverses « sectes » pour constater les dogmes qu'ils instituent et le manque de discernement dont témoignent les pratiquants (fable *La crédulité trompée* où des voleurs sont grossièrement abusés par le propriétaire qu'ils étaient venus dévaliser<sup>29</sup>). Il se résout alors à s'en tenir à la religion de ses pères puis à conformer sa conduite à ce que le sens commun sanctionne « comme le bien »<sup>30</sup>. Il prend ensuite refuge dans l'adoration divine qu'il compare à « une forteresse inexpugnable d'où l'on pouvait repousser le mal éternel et permanent »<sup>31</sup>. De nouveau assailli par le doute, sa constance et sa fermeté de caractère sont mis à l'épreuve, il reprend finalement le sentier escarpé de l'ascétisme. La biographie tourmentée du médecin, rehaussée de paraboles et de fables, s'achève par *L'homme, le dragon les serpents et les deux rats*, dont Burzōy donne l'explication qui suit. Le puits dans lequel l'homme se réfugie n'est autre que le monde plein de dangers, les serpents sont les humeurs de l'homme qui, s'échauffant, sont comparables au venin, tandis que les rats (un noir et un blanc), sont les jours et les nuits qui, sans relâche, minent l'existence. Le dragon est la certitude de la mort et le rayon de miel qui fait oublier à l'homme la situation dans laquelle il se trouve, « la pauvre part de délices » qui le détourne de la « voie du salut. »<sup>32</sup> Les derniers mots de Burzōy disent qu'il a ainsi été conduit à se contenter de son lot et à se tourner vers la vie future, cherchant dans le passé des exemples de nature à l'orienter ; pour le dire en forme de synthèse, Burzōy quitte l'Iran en tant que médecin des corps, il y revient en tant que médecin de l'esprit ou de l'âme<sup>33</sup>. Ce deuxième

---

<sup>28</sup> Miquel 1957, p. 35.

<sup>29</sup> Miquel 1957, p. 36.

<sup>30</sup> Miquel 1957, p. 39. A ce stade de l'évolution spirituelle du praticien correspondent deux textes cités par Blois qui témoignent l'un comme l'autre, dans certains milieux, à l'époque de Khosrow I<sup>er</sup>, de la prise de distance par rapport aux dogmes religieux. Le premier, de Paul le Perse est tiré de sa *Logique*, œuvre dont le dédicataire est Anūšīrvān, selon laquelle " *For this reason it is not possible for us to accept all these dogmas and to believe in them, nor we can accept one of them and abandon the others or choose one and despise the others.*". Le second, contemporain, est de la main de Procope de Césarée, il énonce que : " *Man is not capable of precise comprehension even of human affairs, to say nothing of questions relating to the nature of the deity. For me it seems best to remain prudent concerning such matters and simply not to disbelieve in what is commonly accepted.* " (Respectivement, Blois 1990, pp. 28 et 32).

<sup>31</sup> Miquel 1957, p. 41. Voir sur ce point Hadot 1997, p. 140, et la citation de Marc Aurèle : « Voilà pourquoi l'intelligence libre de passions est une citadelle. Car l'homme n'a aucune forteresse qui soit plus forte que celle-là. S'il s'y réfugie, il y sera désormais dans une position inexpugnable. » La formule est à comparer à Dk. 6. 325 - E 34a, Shaked 1979, p. 202-203 (précité), où il est proposé de faire de son corps « une forteresse » dans laquelle les démons ne peuvent pénétrer.

<sup>32</sup> Miquel 1957, p. 48. Le conte de l'homme dans le puits, note Blois, se trouve dans le *Mahābhārata*, il n'est toutefois pas exclu, observe-t-il, que Burzōy ait utilisé une autre source indienne (Blois 1990, p. 35).

<sup>33</sup> Pavie 2012, p. 85, observe que chez Platon « la philosophie est déjà comparée à la pratique de la médecine », il en ira de même chez les stoïciens pour qui « la pratique philosophique est aussi pratique de la médecine », avant de relever (p. 87) que, pour Épicure, « il s'agit de soigner les maux des hommes, leurs maladies qui sont passions ou insatisfactions ». Voir également Yavari 2014, p. 66, qui relève que : " *A dialogical connection between medicine and politics (history) is a perennial theme in political thought of Antiquity. Politics and medicine are forms of management ; one administers a stable polity and the other promotes good health and long life. The thematic resemblance extends to the realm of method as well, for good governance and good health are both procured through good advice. Furthermore, the good vizier functioned like an antidote to political unrest and heresy.* "



chapitre introductif entre en cohérence avec la version « courte » du voyage, il convient maintenant de se tourner vers la présentation du *Kalila* que livre Ibn al-Muqaffa`.

## La préface d'Ibn al-Muqaffa`

C'est par des réflexions sur la forme de l'ouvrage que s'ouvre la préface d'Ibn al-Muqaffa` pour qui deux raisons ont poussé les savants indiens à s'exprimer par le truchement d'animaux : ils y trouvaient le moyen de « s'exprimer en toute liberté » et joignaient par ailleurs l'agrément à la sagesse permettant de contenter tant les « esprits simples » que les philosophes<sup>34</sup>. Le mode distrayant permet en outre aux adolescents de retenir la trame d'un discours dont ils découvrent un sens moins obvie une fois qu'ils ont appris à raisonner. Trésor caché, insiste l'auteur et traducteur, il est désormais question du fond, la connaissance que l'on acquiert de son sens apparent n'épuise pas le contenu de l'ouvrage ; telle une noix dont la coque doit être brisée pour en savourer le fruit<sup>35</sup>. Le polygraphe va désormais s'attacher à orienter le fruit du *Kalila* vers l'action : la science qu'il permet d'acquérir est en effet incomplète si elle n'est pas mise au service de l'action : « la science est l'arbre et l'action le fruit »<sup>36</sup>.

Ibn al-Muqaffa`, comme l'ouvrage, a son versant moraliste et les enseignements de celui-ci ne sauraient être utilisés pour nuire à l'ami (*Le vendeur de sésame et son associé*, où ce dernier voulant tromper se leurre lui-même). Il convient par ailleurs, versant pratique, d'inscrire ce que l'on recherche dans ce qui est atteignable et de ne négliger aucun effort de réflexion : face à un quelconque évènement susceptible d'apporter un préjudice, il s'agit de « multiplier les raisonnements analogiques » faisant appel à sa propre expérience, mais également à l'expérience commune<sup>37</sup>. L'action en elle-même ne devra pas excéder une certaine limite ni rester trop en retrait (notion de mesure), de même ne devra-t-elle pas être engagée avec lenteur (notion de Kairos), ou encore être entachée de maladresse ou de crédulité. Une forme de défiance s'impose donc et il ne faut « accepter de personne, même d'un homme digne de foi, rien qui ne soit la vérité »<sup>38</sup>. De fait l'action devra être mûrement réfléchie et ses conséquences clairement identifiées, l'ami, déjà évoqué à plusieurs reprises, réapparaît, l'action ne serait pas juste qui consisterait à infliger à l'ami un mauvais traitement que l'on aurait éprouvé soi-même. Le *Kalila* n'est décidément pas un livre de recettes toutes faites, le chapitre écrit par Ibn al-Muqaffa` se conclut par un appel à la clairvoyance sans que, notons-le, il ait été mentionné à une seule reprise qu'il pouvait être utile à l'édification des princes, thématique pourtant légitimement associée à l'auteur : qu'en sera-t-il dans la préface de `Alī b. al-šāh al-Fārisī ?

---

<sup>34</sup> Miquel 1957, p. 9.

<sup>35</sup> Miquel 1957, p. 11.

<sup>36</sup> Miquel 1957, p. 11.

<sup>37</sup> Miquel 1957, p. 16.

<sup>38</sup> Miquel 1957, p. 17.

## La préface de `Alī b. al-šāh al-Fārisī

Cette préface daterait du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>, elle présente le *Kalila* comme l'œuvre d'un philosophe, Bidpaï, qui l'aurait composée pour un certain Debchelim, un souverain indien censé avoir régné au cours de la période faisant immédiatement suite aux conquêtes d'Alexandre. Bidpaï est reçu par le monarque qui gouverne en tyran, il lui reproche sans ménagements de faire un mauvais usage des trésors et des troupes qu'il a reçus de ses prédécesseurs :

Tu ne les utilises pas avec l'esprit de justice nécessaire. Bien au contraire, tu agis en tyran, en oppresseur, tu es plein de superbe et de mépris pour tes sujets ; ta conduite est honteuse et le résultat en est un immense malheur.<sup>40</sup>

Cette dénonciation abrupte d'un *cercle* vicié dont les instruments, trésors et troupes, sont dévoyés par un défaut de justice, vaut au sage d'être jeté en prison après avoir frôlé la crucifixion. Ses propos ont néanmoins porté et Debchelim le fait rapidement comparaitre. Bidpaï a, semble-t-il, également médité de son côté sur une meilleure façon d'habiller son discours :

O roi au cœur pur, plein de sollicitude, de franchise et de douceur, je ne t'ai indiqué que la voie du salut pour tes sujets et pour toi-même, et la façon dont ton pouvoir avait chance de durer.<sup>41</sup>

A l'issue de cette entrevue le souverain propose au sage de devenir son conseiller, ce dernier décline la proposition puis finit par se raviser. Son pouvoir étant affermi par les éclairages que lui prodigue Bidpaï, Debchelim, qui semble avoir saisi que les princes ne sortent de leur ignorance qu'à l'écoute des conseils qui leur sont dispensés, en vient à nourrir le projet de disposer, comme ceux qui l'ont précédé, d'un ouvrage célébrant son règne. Les termes en lesquels il s'en ouvre à son conseiller sont explicites :

Je désire donc que tu me composes un livre éloquent où tu déploies toute ton intelligence ; d'apparence, le sujet en sera : comment on doit gouverner et policer le peuple, mais au fond : du caractère des rois et de la façon dont ils doivent gouverner leurs sujets pour les amener à obéir et à servir. Ce livre résoudra la plupart des problèmes que pose, aux rois et à moi-même, l'art de gouverner ; je désire en outre qu'un livre me survive, qui dira ma mémoire aux siècles à venir.<sup>42</sup>

Bidpaï se met au travail et écrit un livre comptant 14 chapitres comportant chacun une question et la réponse qui y est apportée. Il fait parler les animaux si bien que constituant un délasserement pour « les grands et le peuple », il est également un « exercice d'intelligence à l'intention de l'élite ». Une chose, du moins selon al-Fārisī, semble avoir échappé à la double

---

<sup>39</sup> Voir sur ce point Blois 1990, pp. 24 et 97.

<sup>40</sup> Miquel 1957, p. 292.

<sup>41</sup> Miquel 1957, p. 294.

<sup>42</sup> Miquel 1957, p. 297.

lecture instituée par l'ouvrage, « la beauté de l'obéissance au roi » y est exaltée et combattue « l'idée que la froideur à leur égard put être un bien pour l'homme ». <sup>43</sup>

Nous en avons momentanément terminé avec les préfaces associées au *Kalila*, l'examen qui leur était dédié aura mis en évidence l'extrême variété des regards susceptibles d'être portés sur l'ouvrage. Composé par un médecin persan éduqué dans la *Weh dēn*, qui aurait toutefois pu être au contact de milieux hellénisés, c'est, pour l'essentiel, dans des traités hindous qu'il trouve la matrice du livre. Encore convient-il de relever que les textes sources qu'il a sollicités témoignent d'une forme de sagesse spécifique moins tournée vers la religion ou la morale que vers la pratique (*artha*) : « le *Pañcatantra* est un texte à l'usage du prince, destiné à lui apprendre – en l'amusant- les principes de l'art de conduire les hommes » <sup>44</sup>. De même, la section du *Mahābhārata* sollicitée par Burzōy est constituée de dialogues portant sur des considérations de caractère pratique <sup>45</sup>. L'auteur, nous l'avons relevé, revient de l'Inde transformé en médecin de l'esprit ou de l'âme, pénétré d'un sentiment d'impermanence, est-il pour autant convaincu “*by the vanity of all human endeavour* ” <sup>46</sup>? Le texte qu'il livre est en effet riche en enseignements susceptibles d'aider à prospérer dans le monde, nous le verrons, sans toujours se préoccuper de questions d'éthique. A cette première sédimentation Ibn al-Muqaffa` ajoute à l'ouvrage et à sa conception : il souligne que prêter la parole aux animaux permet de s'exprimer en toute liberté et relève le sens caché de l'ouvrage, il insiste par ailleurs sur sa dimension éthique en rapport avec les relations avec l'ami et ajoute au premier conte un épilogue qui voit le procès et la condamnation de l'intrigant Dimna. Ce n'est par conséquent que sept siècles après la composition du *Kalila*, avec al-Fārisī, que les préoccupations de caractère politique, gouvernement des hommes et obéissance au souverain, évoquées dans la version longue de la préface de Burzōy, sont présentées comme un objet central du traité ; elles cèdent toutefois le pas devant la problématique du conseil au prince et des rapports qu'entretiennent le souverain et son conseiller qui en est devenue l'argument principal. C'est en nous attachant à ces différentes strates, à ces différents niveaux de lecture et à ces différentes perceptions de l'œuvre que nous procéderons à l'analyse du *Kalila*, ayant bien conscience que les quelques pages qui lui sont ici consacrées ne peuvent en rendre compte que de façon cursive. Notre examen portera successivement sur les thématiques suivantes : i) L'on n'échappe pas à son destin, ii) Médecine du corps et de l'esprit, sens obvie et caché iii) Des princes souvent peu éveillés, iv) Du conseiller avisé.

### **i) L'on n'échappe pas à son destin**

C'est en substance sur ce message que se clôt, nous l'avons vu, la préface dans laquelle Burzōy narre son voyage en Inde (*L'homme, le dragon les serpents et les deux rats*) <sup>47</sup>. C'est

---

<sup>43</sup> Miquel 1957, p. 298.

<sup>44</sup> Lancereau 1965, p. 17, dans le même sens, Blois 1990, p. 15.

<sup>45</sup> Blois 1990, p. 16.

<sup>46</sup> Blois 1990, p. 60.

<sup>47</sup> Miquel 1957, p. 47-48.

très rapidement dans *Le lion et le bœuf*, premier des contes de l'œuvre dont Kalila et son frère Dimna constituent deux des protagonistes, que ce même destin frappe *L'homme qui fuyait la mort*. Poursuivi par un loup et apercevant un village, l'homme se jette dans un fleuve dont les villageois le tirent ; il reprend ses esprits et raconte ses mésaventures à ses sauveteurs lorsque le mur sur lequel il était adossé s'écroule et le fait passer de vie à trépas<sup>48</sup>. C'est aussi le destin qui aura raison de Chanzaba, le bœuf qui, toujours dans le premier conte, deviendra l'ami du roi, le lion Bankala, avant d'être dévoré par ce dernier. Laisse pour mort après s'être enlisé en tirant un charriot, il se traîne jusqu'à un pré pourvu d'herbe grasse où il reconstitue ses forces, car, précise le texte : « Le destin avait en effet décidé que le bœuf devait être atteint, en ce lieu, par des événements qui ne manqueraient point leur but. »<sup>49</sup>. C'est toujours par l'effet du destin que la reine des colombes de la fable *La colombe au collier*, explique qu'elle et ses amies se trouvent prises au piège dans un filet<sup>50</sup>, et c'est toujours par l'effet du destin, observe cette même colombe, qu'un « homme d'esprit faible acquière la notion de ce qu'il doit faire tandis qu'un homme résolu la perd de vue. »<sup>51</sup>. C'est de nouveau à un destin dont « toute chose dépend », que fait référence Bidpaï dans la réponse qu'il fournit à Debchelim avant de lui raconter la fable *Le fils du roi et ses compagnons* :

L'intelligence, la beauté, l'effort, la force et tout ce qui leur ressemble, tout cela n'existe qu'avec l'appui du destin.<sup>52</sup>

Dans la maxime ponctuant ce même conte Bidpaï revient sur le destin, ajoutant que les hommes capables de réflexion savent « que tout cela est l'œuvre du Dieu puissant et grand qui agit comme il Lui plaît et décide comme Il l'entend. »<sup>53</sup>. Il conviendrait ainsi, au regard des décrets de la Fortune, d'accepter son lot et son rang, ainsi que l'exprime Kalila à l'ambitieux Dimna<sup>54</sup>. Nous verrons toutefois que, dans certaines hypothèses, l'ouvrage autorise à considérer que les conseils avisés d'un ministre ou d'un ami permettent de s'extraire de situations si compromises qu'elles semblaient *a priori* porter la marque implacable du destin<sup>55</sup>.

## ii) Médecine du corps et de l'esprit, sens obvie et caché

Insatisfait de la pratique de son art (les patients à peine sur la voie de la guérison sont victimes d'une rechute ou d'une autre maladie), Burzōy se tourne vers la médecine de l'esprit sans toutefois oublier sa profession initiale. A cette évolution l'ouvrage répond par des métaphores récurrentes où l'individu qui ne prend pas en compte les conseils qui lui

---

<sup>48</sup> Miquel 1957, p. 51.

<sup>49</sup> Miquel 1957, p. 51.

<sup>50</sup> Miquel 1957, p. 135.

<sup>51</sup> Miquel 1957, p. 135.

<sup>52</sup> Miquel 1957, p. 267.

<sup>53</sup> Miquel 1957, p. 273.

<sup>54</sup> Miquel 1957, p. 52-55.

<sup>55</sup> La thématique de l'ami et de l'ennemi est au centre du *Kalila*, Abbès 2008, p. 13, note que 7 chapitres de l'ouvrage s'y rapportent. Voir, dans le même sens, Fouchécour 2009, p. 417.

sont prodigués est comparé au malade qui délaisse les prescriptions d'un médecin «pour suivre son propre caprice »<sup>56</sup>, à moins qu'il ne soit fait référence à une potion de mauvais goût mais dont on espère « qu'elle aura d'utiles effets »<sup>57</sup>. Pour sa part Kalila reproche à son frère de créer des situations si confuses qu'il les assimile à la condition d'un malade victime de multiples dérèglements, qui ne peut être sauvé que par « l'intervention d'un médecin habile et expérimenté »<sup>58</sup>. Les paroles peuvent également provoquer des blessures « qui ne cicatrisent pas, des plaies qui ne se referment pas »<sup>59</sup>, il est en l'occurrence fait allusion aux propos inconsidérés tenus par un corbeau qui furent à l'origine de la guerre qui opposa les corbeaux aux hiboux ; les premiers en sortent vainqueur grâce à un habile conseiller et à un souverain au jugement sûr qui sait prendre en considération ses avis. C'est toutefois dans la préface de `Alī b. al-šāh al-Fārisī que la dialectique entre la médecine du corps et celle de l'esprit et le passage du sens obvie au sens caché sont exposés avec le plus de clarté : Bidpaï, qui a réuni ses disciples, s'y exprime ainsi en reprenant à son compte des propos tenus par les sages qui l'ont précédé :

« L'ivresse qui possède les rois est de même nature que celle que donne le vin. Les rois ne sortent de leur ivresse que par l'enseignement des savants et les exhortations des sages, et il leur faut profiter de ces leçons. Quant aux sages, ils doivent corriger les rois par la parole et les éclairer de leur philosophie ; ils doivent leur présenter en toute lumière les arguments probants et indispensables qui le feront se détourner de leur conduite injuste et tortueuse. » . Je trouve que ces paroles règlent de façon nécessaire l'attitude que les sages doivent observer envers les rois pour réveiller ceux-ci de leur sommeil, agissant en cela comme le médecin dont le métier doit conserver ou rendre la santé au corps.<sup>60</sup>

C'est cet éveil qui permet de passer d'une vision erronée superficielle ou tortueuse à une compréhension plus pénétrante du monde et du comportement des hommes. Ce sont des apparences trompeuses qui dans la fable *Le dévot et ses rêves*, causent la mort d'une mangouste qu'un dévot tue avant de s'apercevoir qu'il a agi avec précipitation<sup>61</sup>. Ce sont également des apparences qui portent des singes à alimenter en bois un ver luisant qu'ils tiennent pour un feu<sup>62</sup> ou encore un roi lion, mystifié par un lièvre, à se jeter dans un puits où son image réfléchie lui renvoie, selon le lièvre, celle d'un rival<sup>63</sup>. Encore convient-il, une fois perçu le problème, l'obstacle ou le danger, non pas de se précipiter comme le dévot qui tue la mangouste, mais de saisir l'occasion sans retard (*Le singe et la tortue*)<sup>64</sup> ou encore de faire preuve d'esprit de décision (*Les trois poissons*)<sup>65</sup>. Le choix de la décision et du moment où elle doit être engagée s'impose à tous mais tout particulièrement aux souverains en charge de leurs sujets ; c'est très exactement ce qu'énonce dans le conte *Les hiboux et les*

<sup>56</sup> Miquel 1957, p. 77.

<sup>57</sup> Miquel 1957, p. 103.

<sup>58</sup> Miquel 1957, p. 96.

<sup>59</sup> Miquel 1957, p. 168.

<sup>60</sup> Miquel 1957, p. 295.

<sup>61</sup> Miquel 1957, p. 199.

<sup>62</sup> Miquel 1957, p. 97.

<sup>63</sup> Miquel 1957, p. 73.

<sup>64</sup> Miquel 1957, p. 195.

<sup>65</sup> Miquel 1957, p. 76.

*corbeaux* le conseiller du roi des corbeaux rapportant les propos tenus par un hibou clairvoyant :

Un souverain ne doit faire preuve d'aucune négligence, car l'occasion majeure ne nous est donnée que rarement, et seulement si nous savons prendre nos résolutions ; elle est aussi peu fixe que le sage qui ne reste pas en place un seul moment, aussi mobile, dans ses allées et venues, que le vent, aussi difficile à trouver qu'un sentiment d'amitié envers quelqu'un que l'on déteste, aussi inquiétante par la rapidité qu'elle met à disparaître, que le serpent par celle qu'il met à piquer, aussi prompte enfin à s'évanouir que la goutte d'eau laissée par la pluie.<sup>66</sup>

Or, si le *Kalila* donne à voir une multiplicité de monarques, peu d'entre eux sont dotés de discernement.

### iii) Des princes souvent peu éveillés

A lire l'ouvrage, la royauté apparaît comme un phénomène naturel qui n'a pas à être questionné et dont les fonctions n'ont pas à être interrogées. Du conte initial à la dernière fable (*Le saint homme et son hôte*), que Bidpaï conclut en évoquant les souverains versatiles dont l'autorité est contestée, l'occasion est donnée au lecteur de croiser une multitude de souverains qui règnent sur des ressorts territoriaux plus ou moins vastes ou sur des espèces. Les premiers, jungle oblige, sont des lions<sup>67</sup>, les seconds disposent également d'un territoire mais n'exercent leur autorité que sur des espèces particulières, au demeurant les plus diverses : colombes, hiboux, corbeaux, éléphants, lièvres... ou encore rats<sup>68</sup>. Quant à Chedram, roi de l'Inde, il est bien humain, et c'est à lui que son conseiller, Iblad, fait observer qu'il est trois sortes de solitudes, la seconde étant celle « d'un pays sans roi »<sup>69</sup>, formule que l'on rapprochera de celle relevée plus haut dans le *Šāhnāme* selon laquelle « le monde sans roi n'est qu'un pâturage » et rappelle la haute estime en laquelle Ferdowsī tenait le *Kalila*. Les mots qu'il prête à Khosrow II ne laissent à cet égard planer aucun doute : Khosrow vient de monter sur le trône mais il est averti que Bahrām Čūbīn marche contre lui ; il s'ouvre alors à son *dastūr* et lui confie que l'affaire sera difficile, il sait en effet le courage de son adversaire, en outre, il ajoute, qu'il semble avoir pris pour vizir le livre de Kalila « qui est un conseiller savant comme personne n'en possède »<sup>70</sup>.

L'éloge ne saurait guère s'appliquer aux princes qui peuplent le *Kalila*, pour la plupart des personnages falots et irrésolus, à moins qu'ils ne fassent montre d'une crédulité abyssale : est-il nécessaire d'ajouter que, remplis d'eux-mêmes, ils se laissent déborder par la colère et

---

<sup>66</sup> Miquel 1957, p. 185.

<sup>67</sup> Voir par exemple *Le lion et le bœuf*, Miquel 1957, p. 49, *Le lièvre et le lion*, p. 72, *Le lion, le chameau le loup, le corbeau et le chacal*, p. 86. *Le lion et le chacal*, p. 246.

<sup>68</sup> Respectivement *La colombe au collier*, Miquel 1957, p. 133, *Les hiboux et les corbeaux*, p. 157, *Le lièvre et l'éléphant*, p. 164, *Le roi des rats et ses ministres*, p. 301. On peut également trouver un griffon qui règne sur les oiseaux (*Le pluvier et l'intendant des mers*, p. 90), ou encore une reine des grenouilles (*Le cobra et les grenouilles*, p. 182).

<sup>69</sup> *Irakht, Iblad et Chedram, roi de l'Inde*, Miquel 1957, p. 215.

<sup>70</sup> Mohl 1976, VII p. 13.

punissent alors qu'ils sont sous son empire<sup>71</sup>. Le seul monarque faisant spontanément preuve de clairvoyance est en réalité une reine, la colombe au collier<sup>72</sup>. Quant aux autres princes de l'ouvrage qui sortent du lot, ils le doivent, pour l'essentiel, à leur capacité de suivre les avis d'un conseiller qu'ils ont su choisir, c'est ainsi que le roi des corbeaux complimente celui qui a été l'instrument principal de la victoire remportée contre les hiboux :

Tu sais ce qu'est agir, je le vois bien, tandis que mes autres conseillers n'ont à la bouche que des projets chimériques. Dieu s'est servi de toi pour nous accorder une immense grâce qui nous rend les délices des repas et du sommeil.<sup>73</sup>

Dans un sens approchant, Kalila observe que le seul mérite d'un roi est « d'avoir des conseillers irréprochables »<sup>74</sup>, la difficulté étant de ne pas se laisser abuser par un Dimna dont les traits sont parfaitement résumés lorsque son frère lui lance « tu parles bien et tu agis mal. »<sup>75</sup>. Seule une vigilance de chaque instant et une forme de défiance permet de « discerner la vérité du mensonge » relève l'ami indien de Burzōy par qui il accède aux textes dont il compose le *Kalila*<sup>76</sup>, ensuite, le succès de l'action projetée impose le secret le plus absolu. C'est la matière du discours tenu par le conseiller du roi des corbeaux :

Or, comme on l'a dit, un roi doit laisser les gens qu'il suspecte loin de ses secrets et de ses affaires, leur interdire d'approcher du lieu où il dépose ses documents confidentiels et ses archives [...] Et tous ceux dont il n'est pas sûr doivent être l'objet de sa défiance.<sup>77</sup>

Ces propos illustrent on ne peut mieux la formule de Ferdowsī comparant l'ouvrage à un conseiller comme nul ne peut en posséder ! Mais, qu'en est-il des qualités qu'un prince peut escompter de celui dont il attend les avis ?

#### **iv) Du conseiller avisé**

A un esprit délié et pénétrant le conseiller doit allier persévérance et loyauté ; c'est en substance le propos que le corbeau, décidément un conseiller de tout premier ordre, tient à son souverain. Il fait en l'occurrence référence à un hibou particulièrement éveillé qui, observe-t-il, ne s'est « jamais abstenu de donner des conseils au roi, même quand celui-ci en faisait peu de cas »<sup>78</sup>. Il poursuit en ces termes :

Avec cela, ne parlant que de façon aimable et douce, point du tout blessante et hautaine, ce qui lui permettait souvent de critiquer le roi sans exciter sa colère ; car il se contentait de lui raconter

---

<sup>71</sup> Par exemple, Miquel 1957, p. 211 ou encore p. 251.

<sup>72</sup> Voir Miquel 1957, p. 134-135.

<sup>73</sup> Miquel 1957, p. 184.

<sup>74</sup> Miquel 1957, p. 96.

<sup>75</sup> Miquel 1957, p. 95.

<sup>76</sup> Miquel 1957, p. 26.

<sup>77</sup> Miquel 1957, p. 181. Au sujet du secret voir également Miquel 1957, p. 26 et Abbès 2008, p. 13.

<sup>78</sup> Miquel 1957, p. 185.

des fables et, en lui exposant les fautes d'autrui, il lui faisait connaître les siennes sans que le roi eût motif de s'irriter.<sup>79</sup>

Le conseiller doit également ne pas craindre les risques encourus par ceux qui évoluent dans la proximité des puissants, environnement fertile en souveraines colères non maîtrisées et en intrigues ; ainsi, Bidpaï, résolu à demander audience au tyran Debchelim, s'entend-il dire par ses disciples qu'il a réunis :

Nous savons que nager dans une eau où nage le crocodile, c'est vouloir se jeter tête baissée dans le péril, et la faute en revient ici à celui qui est allé trouver le crocodile en son repère. Si l'on extrait le venin des crochets d'un serpent et qu'on l'avale pour en faire l'épreuve sur soi-même, la faute n'en n'est pas au serpent. Si l'on pénètre au repère du lion, on n'a point contre ses attaques de sécurité à attendre.<sup>80</sup>

Propos que recouvrent en partie ceux du chacal de la fable *Le lion et le chacal* qui, invité par le lion à devenir son conseiller, décline dans un premier temps la proposition en répondant qu'il n'est ni « flatteur », ni « scélérat », ni « insouciant ».<sup>81</sup> Au demeurant, les flatteries, les paroles aimables et douces, ou encore les fables, ne sont pas toujours les discours qui contribuent à éveiller l'esprit des princes et l'on se souvient que, lors de la première entrevue qu'il obtient avec Debchelim, Bidpaï s'exprime sans ménagements, ce qui entraîne sa condamnation à mort, mais également une prise de conscience du monarque qui revient sur sa décision et engage une collaboration avec le sage dont l'un et l'autre n'auront qu'à se féliciter<sup>82</sup>. Dans certains cas, ils sont rarissimes, le conseiller devra aller jusqu'à manquer au sacro-saint devoir d'obéissance dû à son souverain pour pleinement le servir. C'est ainsi que, dans une séquence qui n'est pas sans rappeler celle qui voit, dans le *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* et le *Šāhnāme*, un conseiller désobéir à l'ordre donné par le *Šāhān šāh* d'exécuter la femme qui a tenté de l'empoisonner, Iblad passe outre l'ordre donné par Chedram de trancher la gorge de la reine : ici également, la clairvoyance du conseiller est récompensée<sup>83</sup>.

Ces quelques sondes appliquées à la matière du *Kalila* ne prétendent aucunement épuiser l'épaisseur de l'ouvrage, la multiplicité des lectures qu'il autorise et en constituent la richesse. Œuvre composée de multiples mains auxquelles elle a échappé comme elle semble avoir échappé à celles de Burzōy ou à des lectures même répétées. Son projet, si l'on privilégie la version courte du voyage, était lui-même paradoxal, la voie qu'il emprunte l'orienté vers la vie future (*Indian ascetism and Indian theosophic thinking*) selon Blois<sup>84</sup>, et, pourtant, il laisse en héritage un ouvrage construit pour l'essentiel à partir de traités de sagesse pratique tournés vers l'art du gouvernement ou des affaires. Il n'y est question que

---

<sup>79</sup> Miquel 1957, p. 185.

<sup>80</sup> Miquel 1957, p. 288.

<sup>81</sup> Miquel 1957, p. 248.

<sup>82</sup> Miquel 1957, p. 294. Pour une autre occurrence où un conseiller n'hésite pas à contredire son prince, voir Miquel 1957, p. 302-303.

<sup>83</sup> Miquel 1957, p. 226.

<sup>84</sup> Blois 1990, p. 59.



de ruses et de tromperies et chacun est appelé à faire preuve de la plus grande vigilance pour ne pas être dupé ! Le déploiement de la justice associé à la pérennité du pouvoir, au sens où il intéresse notre recherche, ne constitue guère une thématique de l'ouvrage et tout juste peut-on identifier un bref échange entre le roi des corbeaux et son sagace conseiller où il y soit fait une vague allusion. Le roi y observe que le souverain des hiboux est mort « parce qu'il avait commis une injustice et que ni lui ni ses assistants n'étaient assez clairvoyants », réflexion à laquelle le corbeau répond patement que le succès « accompagne rarement l'injustice »<sup>85</sup>. L'intelligence est en revanche au cœur de l'ouvrage mais peut donner lieu à des injonctions quelque peu contradictoires. Cohabitent ainsi des invitations à se contenter de son lot : « Les gens qui sont capables de réflexion et d'action savent que, toutes les choses étant aux mains du destin, ce n'est point nous qui pouvons tirer à nous les bonnes ni chasser loin de nous les mauvaises »<sup>86</sup>, alors que, dans d'autres fables, le même discernement conduit à des conclusions qui, pour n'être pas antinomiques, requièrent une autre mise en perspective. Il en va ainsi de la leçon tirée par la tortue qui vient de se faire mystifier par le lièvre :

Tu dis vrai et parles justement dit la tortue : l'intelligence nous permet de faire fi des mots, de faire porter tous nos efforts sur l'action, de reconnaître nos erreurs, de réfléchir avant d'entreprendre et de nous relever quand nous trébuchons, comme un homme qui tombé à terre, prend appui sur la terre pour se remettre debout<sup>87</sup>.

Quant aux sages propos de Kalila, en partie repris par les disciples de Bidpaï, l'ouvrage semble s'appliquer à les contredire :

Il est trois choses que les sots sont seuls à oser et dont peu de gens se tirent indemnes : être ami des gouvernants, confier les secrets aux femmes, boire du poison pour en faire l'épreuve.<sup>88</sup>

Pour autant que le fait de s'administrer du poison consiste bien, par référence aux propos des disciples de Bidpaï, à fréquenter le cercle des puissants, force est de constater, qu'en dehors du pauvre bœuf du conte initial, aucun conseiller n'a à subir de graves avanies de la part de son prince. Quant aux femmes conduites à détenir des secrets elles sont à même d'en faire le meilleur usage, ainsi que le montre la lionne mère du roi dans le *Procès de Dimna* (sa figure est, à n'en pas douter, copiée sur celle de la mère du roi de *Le lion et le chacal*)<sup>89</sup>. Une autre « femme », la colombe au collier, dont nous avons noté plus haut qu'elle était la seule en responsabilité à agir spontanément avec discernement, dément pour

---

<sup>85</sup> Miquel 1957, p. 185.

<sup>86</sup> Miquel 1957, p. 272, (maxime de *Le fils du roi et ses compagnons*).

<sup>87</sup> Miquel 1957, p. 195. S'agissant du jeu de l'effort, de la raison et du destin, Yavari 2014, p. 56, observe : "Reason may be the key, but what it unlocks is awareness of the omnipotence of fate and the inevitability of its mandate. Happiness is the wisdom to surrender to fate's decree in earnest. Neither knowledge nor effort nor beauty (each identified in the story with one's of the Prince Companions) will bear fruit unless so decreed, and wisdom is the very knowledge of that fact. One needs to be prepared, however, to take advantage of opportunities that come his way."

<sup>88</sup> Miquel 1957, p. 56.

<sup>89</sup> Pour le procès de Dimna, voir Miquel 1957, p. 132. Au sujet de la mère du roi de la fable *Le lion et le chacal*, voir Blois 1990, p. 59.

sa part les propos du sage Iblad qui veut que le roi « ne se lance dans une affaire d'importance qu'après avoir pris conseil de gens avisés »<sup>90</sup>. Le *Kalila*, c'est un truisme, est un ouvrage où de multiples lectures, parfois difficilement conciliables, peuvent s'exercer : ces difficultés sont liées à la forme du traité en même temps qu'à l'histoire de son écriture et à la matière qu'il traite que nous avons, pour ce qui nous concerne, tirée du côté de l'art de gouverner, du souverain et de son conseiller<sup>91</sup>.

De cette lecture deux éléments ressortent tout particulièrement. Le premier est en rapport avec le destin, thématique récurrente du texte, où nous serions tenté de suggérer que l'œuvre souligne en bien des endroits qu'un monarque conseillé par un ministre clairvoyant est en mesure de transformer en simple aléa ce qui pour un autre souverain serait marqué du sceau de la fatalité. Le *Kalila* opère en ce domaine une véritable novation dans le corpus étudié qui, sans ignorer dans certains cas le rôle joué par l'entourage royal, portait essentiellement le regard sur la figure princière. Encore convient-il de nuancer cette observation, Charles-Henri de Fouchécour distingue justement ce qu'il nomme la « tradition ardaširienne », centrée sur la seule personne du « roi modèle », expression dont il reconnaît la paternité à Christensen, à une tradition dans laquelle le souverain forme couple avec son conseiller (Alexandre et Aristote, mais aussi et plus encore pour le corpus que nous avons sollicité, Anūšīrvān et Wuzurgmihr)<sup>92</sup>. Le second concerne la préface de `Alī b. al-šāh al-Fārisī qui, n'échappant pas son époque, évoque les instruments du *cercle* dévoyés et la façon dont ils peuvent de nouveau concourir au bon gouvernement et à l'obéissance. Le *Kalila*, en la matière, nous l'avons relevé, n'apporte pas de développement déterminant. En ira-t-il différemment dans l'*Adab al-kabīr*, second texte d'Ibn al-Muqaffa` appelé par la présente section ?

---

<sup>90</sup> Miquel 1957, p. 220.

<sup>91</sup> Abbès 2008, p. 40, évoque pour sa part une forme d'indétermination « La formalisation des “ vérités ” relatives à l'ami et à l'ennemi à partir des fables, montre qu'elles enseignent à la fois des principes de méfiance, y compris à l'égard des amis, et la possibilité de goûter à une amitié pure et sincère, même entre espèces ennemies ; tantôt, elles recommandent de se doter de longanimité comme moyen suprême pour le combattre ; elles disent d'un côté que l'homme sensé n'hésite pas à consulter son ennemi et à s'allier avec lui, et de l'autre, mettent en garde contre les dangers de sa fréquentation voire interdisent tout commerce avec lui. Cette indétermination quant aux principes est certes la source d'un tragique qu'Ibn al-Muqaffa` compense par une croyance infaillible au Destin, seule force capable de déterminer l'issue de l'action humaine. »

<sup>92</sup> Le *Traité d'éthique* Miskawayh et l'*Aḥlāq-e Nāserī* de Našīr al-dīn Ṭūsī cités plus haut, dans lesquels Ardašīr reçoit les épithètes de sage ou de philosophe témoignent, parmi beaucoup d'autres, de la « tradition ardaširienne ». Il est toutefois à noter, qu'au sein même de cette tradition, les interventions ponctuelles de certains conseillers s'avèrent déterminantes, qu'en serait-il, dans le *Kārnāmag* ou le *Šāhnāme* de la descendance du souverain sans l'intervention providentielle d'un conseiller qui n'hésite pas à désobéir à son monarque. Par ailleurs, nous l'avons observé, certains ouvrages, par exemple ceux de Ṭabarī et Bal'amī, ignorent l'existence de Wuzurgmihr. En revanche, Ṭabarī est le seul à faire grand cas de Mihr-Narseh. Voir sur ces questions les commentaires que développe Askari dans les analyses qu'elle consacre au *Našīhat al-Molūk* et au *Sīyar al-Molūk*. (Askari 2016, p. 196-202).

## 7.2.2. *Al-Adab al-kabīr*

La même unanimité qui s'était dégagée pour estimer que la *Risāla fī l-Ṣaḥāba* ne constituait pas un Miroir se retrouve pour tenir en *l'Adab al-kabīr* (ci-après *l'Adab*) un spécimen incontestable, le premier, ou l'un des tout premiers Miroirs, écrit en langue arabe, et l'on s'accorde généralement pour reconnaître le rôle majeur que le traité aura joué dans la synthèse culturelle arabo persane alors en germe<sup>93</sup>. L'ouvrage est considéré comme partiellement éthique, partiellement pratique par Bagley, alors que, pour Lambton ou Rosenthal, il trouve son idéal dans le prince sassanide. Fouchécour observe qu'il aura été exemplaire pour les développements que connaîtra le genre et Gabrieli souligne pour sa part qu'il s'alimente aux sources persanes en même temps qu'à l'expérience de son auteur. Le texte se présente comme l'enseignement dispensé par un maître à un disciple, que l'on peut conjecturer un jeune et bel esprit, à l'orée d'une carrière politique dont on ne sait si elle le destine à devenir prince ou simplement courtisan<sup>94</sup>. Ce dispositif permet à Ibn al-Muqaffa` de formuler des observations et d'énoncer des conseils s'appliquant à l'homme de bien en général, au prince ou à son entourage.

Fait très inhabituel pour un Miroir, ou même plus généralement pour un traité, *l'Adab* ne comporte aucun dédicataire et, plus surprenant encore, aucune louange à Dieu (une invocation figure ainsi en tête du *Kalila*). Il entre dans le vif de son propos par l'observation selon laquelle « les hommes des générations antérieures étaient d'une corpulence supérieure à la nôtre et que, de surcroît, ils étaient dotés d'esprits plus puissants »<sup>95</sup>. Le constat vaut tant pour ceux qui fondaient leur existence sur la religion (*ṣāhib al-dīn minhum*), que pour ceux dont les valeurs étaient « terrestres » (*ṣāhib al-dunyā*)<sup>96</sup>. L'horizon, que l'on mesure indépassable, étant ainsi inscrit, Ibn al-Muqaffa` endosse son habit de transmetteur. Son discours de la méthode consiste, en toutes choses, à privilégier l'essentiel (*al-uṣūl*) par rapport à l'accessoire (*al-furū`*) et à se garder de tout excès<sup>97</sup>. Ce principe s'appliquant en tout, l'auteur en livre néanmoins les implications en matière de religion, de bonne santé physique, de courage militaire, mais aussi dans la façon de subvenir à ses besoins et l'art de parler ; il précise en outre que la capacité à bien évaluer les choses nécessaires s'ajoutant au strict minimum est tout particulièrement requise « pour les hommes de rang important »<sup>98</sup>. L'ouverture de *l'Adab* se conclut par l'énoncé de son objet qui consiste, nous l'avons vu, à permettre au disciple d'exercer son esprit (*nafs*) et d'adopter

---

<sup>93</sup> Bagley 1964, p. x, Fouchécour 2009, p. 368, Gabrieli 1968, p. 908, Lambton 1980, VI p. 420, Rosenthal 1958, p. 68. On notera également qu'à la différence de *l'Adab al-Ṣaḥīr*, dont l'attribution à Ibn al-Muqaffa` est largement contestée, l'authenticité d'*Al-adab al-kabīr* ne fait pas débat.

<sup>94</sup> On ne dispose pas d'indications sur la date de composition de *l'Adab* ; son texte dans la traduction en français de Tardy ici sollicitée comporte 34 pages.

<sup>95</sup> Tardy 1993, p. 183.

<sup>96</sup> Tardy 1993, p. 183.

<sup>97</sup> Tardy 1993, p. 184.

<sup>98</sup> Tardy 1993, p. 185.

les bonnes dispositions (*maḥāsīn*), sans qu'il s'en laisse distraire par les mauvaises habitudes (*masāwī'*) qu'il pourrait contracter<sup>99</sup>.

L'on peut ensuite distinguer trois parties dans le traité : la première traitant de l'exercice du pouvoir, la deuxième de l'entourage princier et la troisième de la façon de se comporter avec l'ami. Les questions ayant trait à l'ami et à l'ennemi sont, au demeurant, présentes dès les deux premières parties de l'*Adab*, et l'on ne s'étonnera pas d'y retrouver des recommandations et une tonalité déjà observées dans le *Kalila* ainsi que dans la préface qu'Ibn al-Muqaffa` a ajoutée au texte de Burzōy<sup>100</sup>. Notre examen se fera en eux temps, le premier consacré à l'exercice du pouvoir, le second à l'entourage princier : bien entendu, en tant que de besoin, nous prendrons en considération certains éléments figurant dans les développements que le texte consacre à l'ami.

## De l'exercice du pouvoir

Ibn al-Muqaffa` établit une distinction entre trois sortes de princes, selon qu'ils fondent leur autorité sur la religion, sur une politique ferme et résolue (*ḥazm*), ou sur l'arbitraire (*hawā*). Dans le premier cas, il « suffira », est-il écrit, que le prince « instaure la religion comme l'institution fixant les droits et les devoirs de chacun pour que les sujets acceptent de bonne grâce la situation »<sup>101</sup>. L'on retrouve ici l'économie du gagnant-gagnant, le pragmatisme et l'utilitarisme, identifiés notamment dans le *Dēnkard*, où l'assise d'un monarque est d'autant mieux assurée qu'il prend appui sur la religion qui, de son côté, protégée par le prince, est à même de se propager. C'est cette même idée que reprend la fameuse formule affirmant la gemellité de la royauté et de la religion dont l'archétype diffusé par le *Testament d'Ardašīr*, on l'a vu, s'est infiltré dans la tradition du Prophète de l'islam<sup>102</sup>. Dans le deuxième cas, celui où l'autorité se fonde sur une politique ferme et résolue du prince, l'auteur montre en quoi ce dernier est, par définition, plus exposé, puisque les affaires reposent sur sa seule détermination, sans qu'il soit « pour autant à l'abri d'attaques et de critiques »<sup>103</sup>. Quant à l'autorité fondée sur l'arbitraire, elle est considérée comme éphémère<sup>104</sup>. Outre ces trois fondements, trois atouts (*ḥiṣāl*) sont identifiés comme nécessaires au gouvernement des hommes : l'assentiment (*riḍā*) de Dieu, celui du supérieur hiérarchique (*sulṭān*) éventuel, et celui des meilleurs parmi les administrés et, si la recherche de l'unanimité est un but inaccessible, il ne devra pas rechercher « l'assentiment de ceux qui s'accommodent de

---

<sup>99</sup> Tardy 1993, p. 185.

<sup>100</sup> Abbès 2008 ne s'y est d'ailleurs pas trompé en intégrant à ses analyses consacrées au *Kalila* plusieurs fragments issus de l'*Adab*, et c'est ainsi qu'il conclut ses réflexions sur l'un d'entre eux (Abbès 2008, p. 41).

<sup>101</sup> Tardy 1993, p. 188.

<sup>102</sup> Voir d'une part la rubrique *Relations entre religion et royauté* et, d'autre part, celle intitulée *La politique de Ġazālī*.

<sup>103</sup> Tardy 1993, p. 188.

<sup>104</sup> Tardy 1993, p. 188.

l'injustice (*al- ġūr*) »<sup>105</sup>. Si le prince est invité, sauf à déprécier son statut, à ne pas se préoccuper des questions de second ordre, son attention est en revanche attirée sur l'attention qu'il doit porter à tout ce qui concerne ses sujets, même les questions « de moindre importance »<sup>106</sup>. Dans ce cadre, il lui est conseillé de porter remède aux situations de ses sujets de condition libre (*aħrār*) qui vivent dans le dénuement, ainsi que de la tendance à la sédition propre aux couches les plus basses de la population (*al-safala*), qu'il devra réduire<sup>107</sup>. Ces notions, présentes dans la *Risāla*, renvoient très précisément au sentiment que nourrissait l'Ardašīr du *Testament* lorsqu'il écrivait à l'intention de ses successeurs : « Ce que je crains le plus pour vous, ce sont les assauts de la populace »<sup>108</sup>. C'est encore à l'Ardašīr du *Testament* que renvoie le texte<sup>109</sup>, mais également à celui de l'Ā`īn, qui, on s'en souvient, se posait en modèle dont les règles qu'il s'appliquait étaient suivies par ses proches puis, en cercles élargis, par l'ensemble de la population. L'*Adab* reprend en l'occurrence le triptyque mazdéen pensée, parole et action, en énonçant :

De même celui qui, plus que tout autre, devra s'astreindre à faire preuve de justice dans l'analyse (*al-naẓar*), le discours et l'action, sera le Prince, dont l'équité fera école auprès de ses subordonnés et dont les moindres propos ou actes sont autant d'ordre à exécuter de façon irrévocable.<sup>110</sup>

Il ressort ainsi de cet ensemble de références implicites que la démarche d'Ibn al-Muqaffa`, similaire à celle observée dans la *Risāla*, consiste à transposer des schèmes sassanides à la situation créée par une religion nouvelle en cours d'instauration ; les préconisations en matière de comportement, ainsi que celles se rapportant aux conseillers dont le prince doit s'entourer, le confirment. S'agissant de cette dernière question, qui se rapporte également à la justice, puisqu'il s'agit d'une part d'attribuer les postes et les fonctions aux plus méritants et, d'autre part, de distribuer récompenses et sanctions, le prince est appelé à « exercer son esprit à endurer » les conseillers qui le contredisent, formulation qui donne à penser que la connaissance d'Ibn al-Muqaffa` en ce domaine n'était pas simplement livresque. L'*Adab* prescrit par ailleurs au prince de ne pas se montrer trop prompt à récompenser ou à sanctionner, c'est là, est-il précisé « le meilleur moyen d'entretenir la crainte des uns et l'espoir des autres »<sup>111</sup>. Prudence et discernement sont de mise dans le choix des affaires que le prince doit régler directement étant entendu que, s'il peut se reposer sur un conseiller hors pair, il n'aura qu'à s'en louer :

<sup>105</sup> Tardy 1993, p. 186.

<sup>106</sup> Respectivement, Tardy 1993, pp. 187 et 190.

<sup>107</sup> Tardy 1993, p. 190.

<sup>108</sup> Grignaschi 1967, p. 70.

<sup>109</sup> Pour le *Testament*, voir Grignaschi 1967, p. 78, où il est énoncé que « quand le roi constitue sa suite de manière convenable, chacun constituera d'une manière analogue sa propre suite, si bien que tous les sujets atteindront le salut. ». Pour l'Ā`īn, voir Grignaschi 1967, p. 112.

<sup>110</sup> Tardy 1993, p. 190. Voir, dans le même esprit, p. 191, où il est indiqué que l'exemplarité du comportement du prince sera de nature à « réduire toute tendance à l'injustice ou à la vilénie. »

<sup>111</sup> Tardy 1993, p. 187, la formule n'est pas sans rappeler celle du *Testament d'Ardašīr*, le souverain énonce en substance que quiconque de ses sujets se présentant devant lui doit savoir que deux portes sont ouvertes, d'une part celle de la douceur et de la miséricorde et, d'autre part, celle de la rudesse et de la sévérité. (Grignaschi 1967, p. 72).

Il devra en outre accorder un statut exceptionnel à un homme qui se distinguerait à la fois par le zèle qu'il déploierait pour le satisfaire et par son intelligence des événements. Car pour peu qu'un ministre ou proche réunisse ces deux qualités, le Prince pourra dormir tranquille, les affaires qui sont de son ressort étant gérées même s'il n'y travaille guère et les points qui revêtent pour lui de l'importance étant suivis même si lui s'en désintéresse.<sup>112</sup>

Certaines injonctions apparaissent ainsi quelque peu contradictoires, puisque nous l'avons vu plus haut, l'*Adab* indiquait que le prince devait concentrer sur les affaires les plus importantes. Sans doute, de la même façon que dans le *Kalila*, tout n'est qu'affaire de circonstances et rien dans ce monde ne « saurait être établi avec certitude »<sup>113</sup>. L'expérience, la sagacité et la prudence ne sauraient donc en rien constituer de quelconques garanties :

Aussi le Prince, fût-il d'un jugement et d'un discernement exceptionnels, n'est-il pas à l'abri de voir nombre d'hommes mauvais (*ašrār*) prendre la place d'hommes vertueux (*aḥyār*), de nombreux traîtres (*ḥawana*) s'emparer de postes réservés à des collaborateurs de confiance (*umanā*) et autant de fourbes (*ḡadara*) prendre des fonctions qui sont celles d'hommes sûrs (*awfiyā*). Dans le même temps, il pourra ignorer la présence de nombreux hommes de mérite qui s'interdisent toute forme d'intrigue (*tamaḥḥul*) et d'hypocrisie (*taṣannu*).<sup>114</sup>

Sans que cela le préserve de graves déconvenues, le souverain aura-t-il donc soin d'exercer sa vigilance, entendre sa surveillance, de façon à « tout savoir » sur ses agents, formule qui ramène à la défiance qui ne doit cesser de l'habiter<sup>115</sup>. Cette défiance ne saurait au demeurant troubler son humeur : chassant tout excès il doit savoir « garder la mesure » notion cardinale, qui s'applique également à son hygiène de vie et à l'alternance des plages de travail et de repos<sup>116</sup>. Faut-il ajouter qu'il n'aura pas à s'emporter, ce qui est exprimé lapidairement « vu qu'il dispose du pouvoir »<sup>117</sup>. La formule, avouons-le, ne nous paraît guère convaincante, elle est en outre réversible et serait de nature à autoriser quiconque ne dispose pas du pouvoir à s'emporter, ce qui n'est évidemment pas son objet ! Effet rhétorique, elle nous semble devoir être entendue comme posant une forme d'impératif catégorique dont le fondement n'a pas même à être discuté. Elle se distingue en cela des formulations les plus usitées qui invitent le souverain, non pas à ne pas s'emporter, mais à ne pas prendre de sanction sous l'empire de la colère<sup>118</sup>. Au demeurant, personne n'est

---

<sup>112</sup> Tardy 1993, p. 191. Au sujet du ministre du prince (*wazīr al-sulṭān*), cible de toutes les audaces émanant des favoris, voir p. 194.

<sup>113</sup> Tardy 1993, p. 217, le texte se poursuit en évoquant, comme dans le *Kalila*, des hommes au « jugement solide » qui n'arrivent pas à réaliser ce que parviennent à faire d'autres dont le jugement est plus faible.

<sup>114</sup> Tardy 1993, p. 192.

<sup>115</sup> Tardy 1993, p. 187.

<sup>116</sup> Tardy 1993, p. 191 pour la Mesure qui fait inmanquablement penser au *paymān*, voir les rubriques consacrées à cette notion. Au sujet des plages de repos et de travail voir Tardy 1993, p. 187, voir également p. 185 où il est énoncé : « Il ne saurait y avoir de repos qu'une fois le travail accompli. »

<sup>117</sup> Tardy 1993, p. 189.

<sup>118</sup> Voir, par exemple, pour l'*Āṭn*, Grignaschi 1967, p. 119.

dupe, et, quelques pages plus loin, le courtisan est mis en garde contre la colère princière qu'il risque de provoquer s'il dit la vérité, ou à son « courroux » s'il décide sans en référer<sup>119</sup>.

## De l'entourage princier

Les conseils au courtisan constituent, cela tient au dispositif adopté par Ibn al-Muqaffa', l'essentiel de l'ouvrage, de l'ordre des quatre cinquièmes. Ils s'inscrivent dans la continuité de ce qui a été précédemment énoncé, en même temps qu'ils en constituent un miroir où la vision est, par définition, inversée, puisqu'ils s'adressent à un individu qui n'est pas le détenteur du pouvoir. A l'instar de ce qui a été préconisé pour le prince, le courtisan est invité à une discipline de chaque instant, à cultiver prudence, mesure et dissimulation. L'homme est par nature « empreint de plus d'une vilénie » relève le traité<sup>120</sup> ; le constat anthropologique se mue en invitation éthique à combattre ses mauvais penchants. L'auteur, tout en administrant le conseil, n'est guère convaincu que l'entreprise puisse porter ses fruits, il observe en effet que ces mauvais penchants sont appelés à couvrir « comme un feu dans un morceau de bois » et à se raviver à la moindre inattention<sup>121</sup>. Le conseil éthique se transforme lui-même en préconisation politique adressée au courtisan : il lui est demandé de tuer dans l'œuf, dès l'instant où il viendrait à germer, le moindre sentiment « de reproche ou de mépris à l'égard du Prince », car, est-il indiqué, ce sentiment se révélerait bientôt sous une forme ou sous une autre, entraînant la perte de l'intéressé<sup>122</sup>. Le service du prince implique en effet une obéissance sans faille :

Tu veilleras surtout à n'entrer dans l'entourage des Princes qu'après avoir exercé ton esprit à leur obéir même en ce que tu juges détestable, à adhérer à leurs vues même lorsqu'elles s'opposent aux tiennes, à évaluer les choses selon leurs inclinations et non les tiennes, à ne rien taire de tes secrets ni à chercher à connaître les leurs, à cacher aux autres ce qu'ils t'auront dévoilé jusqu'à t'interdire d'en faire état, à déployer tout ton zèle pour obtenir leur assentiment...<sup>123</sup>

Un autre passage du traité explicite certaines des tâches qui peuvent ainsi échoir à celui qui sert le monarque :

Le Prince devra savoir que, pour le servir, tu ne répugneras à accomplir aucune tâche. Toutefois, ne laisse pas de lui suggérer, alors qu'il sera bien disposé et d'humeur favorable, de te dispenser de certaines tâches que réprouvent les hommes de religion, d'honneur (*dū al-'ird*) et ceux qui se

---

<sup>119</sup> Tardy 1993, p. 200.

<sup>120</sup> Tardy 1993, p. 202.

<sup>121</sup> Tardy 1993, p. 207, l'image est présente dans le *Kalila*, associée aux passions, en l'occurrence la haine, qui ne demande qu'un prétexte pour se réanimer. (Miquel 1957, p. 240).

<sup>122</sup> Tardy 1993, p. 194. Abbès 2008, p.19, emprunte à Tardy la notion d'hostilité « introspective » et relève : « Cette dernière est une forme d'hostilité que l'être humain est obligé d'engager contre lui-même afin de conserver sa vie, avec les autres, au sein d'une communauté politique. Il s'agit d'une hostilité consciente, raisonnée et réfléchie que l'homme dirige contre lui-même, et contre sa propre nature. »

<sup>123</sup> Tardy 1993, p. 200.

distinguent par leurs qualités d'homme (*dū al-murū`a*), comme d'avoir à superviser les exécutions, la torture ou d'autres choses semblables.<sup>124</sup>

Plus banalement, le courtisan est conduit à adopter le comportement le plus servile, le plus conformiste : il lui est ainsi conseillé de se tenir à l'écart de celui qui aurait déplu au souverain pour ne s'en rapprocher que s'il recouvre sa faveur<sup>125</sup>. Qu'en est-il si celui dont l'étoile a pâli est l'ami du courtisan pour qui il est dit que l'on doit verser son sang et donner sa fortune<sup>126</sup>? Le traité n'aborde pas la question mais évoque le dilemme de celui qui, au service d'un souverain « qui ne recherche pas le bien de ses sujets », n'a d'autre issue « que la mort ou la fuite. »<sup>127</sup>. Alors, finalement, convient-il de se rapprocher des puissants ? Une première réponse, peu engageante, est fournie par un fragment selon lequel, si l'on en a la possibilité, il est préférable de ne fréquenter ni les princes ni leur entourage : s'y consacrer avec zèle, est-il précisé, conduit à se priver des plaisirs terrestres sans pour autant se préparer pour l'au-delà ; quant à s'y adonner en dilettante, cela entraîne le déshonneur ici et l'opprobre là-haut.<sup>128</sup> Un autre passage de l'*Adab* est plus nuancé qui, toujours en fonction des possibilités offertes au disciple, subordonne l'accès à l'entourage des princes au fait qu'ils partagent avec l'intéressé « parenté ou affinité. »<sup>129</sup>. Une alternative pour un lettré de l'époque, elles ne sont pas si nombreuses, consisterait à renoncer au monde : Ibn al-Muqaffa` y encourage vivement, pour autant que ce refus ne résulte ni d'une frustration ni d'un dépit :

En revanche, si ton âme t'invite à refuser le monde terrestre alors que celui-ci te sourit, empresse-toi de répondre favorablement à son appel.<sup>130</sup>

Ces ultimes réflexions nous semblent en dire long sur l'un des versants de l'infatigable polygraphe qui, sur sa route, a croisé d'innombrables figures dont celle de Burzōy, encore fraîche dans notre esprit, qui aura peut-être contribué à cette prise de distance par rapport à ce monde (il n'est qu'aléa !), dont témoignent les dernières pages du traité. L'on se prend en même temps à mesurer la distance qui sépare l'esprit de mesure et de prudence qui soutient l'*Adab* des critiques vives, voire âpres, qu'il adressait au calife dans la *Risāla* ; peut-être, nous l'avons suggéré plus haut, n'a-t-il pas disposé de « la possibilité » de procéder autrement<sup>131</sup> ! La lecture de l'*Adab* de ce passeur de culture entre l'Iran ancien et l'Iran du premier Islam n'est pas sans également rappeler une autre littérature princière, celle d'*Cortegiano* de Baldesar Castiglione (m. 1529), autant que celle de Machiavel<sup>132</sup>. Faut-il

---

<sup>124</sup> Tardy 1993, p. 195.

<sup>125</sup> Tardy 1993, p. 195.

<sup>126</sup> Tardy 1993, p. 201.

<sup>127</sup> Tardy 1993, p. 193.

<sup>128</sup> Tardy 1993, p. 200.

<sup>129</sup> Tardy 1993, p. 192.

<sup>130</sup> Tardy 1993, p. 218. Le pénultième chapitre de l'*Adab* consiste en un portrait d'un ami que l'auteur décrit comme « le plus remarquable des hommes » avant d'ajouter : « Et ce qui pour moi le rendait aussi exceptionnel, c'était en premier lieu l'insignifiance du monde terrestre à ses yeux. » (Tardy 1993, p. 219).

<sup>131</sup> Voir rubrique consacrée à la *Risāla*.

<sup>132</sup> Gabrieli 1968, p.908 que plus qu'à un homme du moyen âge musulman la vision du monde d'Ibn al-Muqaffa` « conviendrait à un homme de la Renaissance. »



ajouter que l'œuvre, intemporelle, ne comporte aucune référence de contexte qui autoriserait à la dater de façon précise ou encore à l'attribuer à une aire civilisationnelle déterminée. Sans qu'elle constitue l'objet du traité, la justice est abordée, elle est de teinture sassanide et est traitée sous différentes acceptions que le terme peut recouvrir. Le *cercle* est absent de l'ouvrage, peut-être Ibn al-Muqaffa', qui n'ignorait rien de la notion, il est notamment l'auteur du *Livre de la couronne d'Anūšīrvān*, peut-être donc a-t-il considéré, que les conditions qui ont présidé à la rédaction de son *Adab* ne se prêtaient pas à l'évocation de la figure. Sera-t-elle présente dans *Le livre de la couronne (Kitāb at-tāj fī ahlāq al-mulūk)*, composé, rappelons-le par le pseudo Jāḥiẓ, c'est l'une des questions que nous examinerons dans la rubrique que nous consacrons à cet ouvrage.

### 7.2.3. *Al Kitāb at-tāj*

Nous avons eu précédemment l'occasion de recourir à cet ouvrage pour traiter de différentes questions se rapportant à l'ère sassanide, nous l'abordons ici en tant que Miroir des Princes, indépendamment des périodes auxquelles il se réfère. Nous rappellerons tout d'abord que l'attribution du *Livre de la Couronne* à Jāḥiẓ n'est plus guère soutenue, sa datation, au cours de la seconde partie du IX<sup>e</sup> siècle, ne semble pas non plus faire débat<sup>133</sup>. À l'instar de l'*Adab*, le *Kitāb at-tāj* est souvent présenté comme un jalon décisif dans l'histoire des Miroirs, Rosenthal souligne, en particulier, l'importance jouée par les réseaux d'espions dont s'entoure le prince, ainsi que les références sassanides et califales auxquelles procède l'ouvrage. C'est surtout ce second aspect qui retient l'attention de Bagley, quant à Lambton, elle insiste, comme elle l'avait fait pour l'*Adab*, sur le rôle du traité en termes de synthèse arabo-persane, ainsi que sur l'influence qu'il aura sur le développement des Miroirs<sup>134</sup>. Pour sa part, Pellat, l'auteur de la traduction française sur laquelle on a travaillé, relève que l'ouvrage est un livre d'*adab*, dont le fond est nettement iranien et pour lequel les chroniques sassanides, bien que non mentionnées, ont été sollicitées<sup>135</sup>. Le traité s'ouvre par une louange à Dieu et au Prophète qui prend la forme de la profession de foi (*šahāda*), il comporte cinq chapitres, tous consacrés à une forme particulière d'*adab*, à l'exception du dernier qui porte sur « *Les devoirs des Rois* »<sup>136</sup>. Chacun des chapitres débute par une partie didactique que viennent compléter des références historiques ou des anecdotes : le champ historique qu'elles recouvrent court de l'antiquité à la période abbaside et les « rois » qu'elles mettent en scène sont aussi bien Alexandre que des souverains sassanides, des

---

<sup>133</sup> Bagley 1964, p. xi. Lambton 1980, VI p. 422. Pellat 1954, p. 14, suggère plus précisément une composition de l'ouvrage entre 847 et 861.

<sup>134</sup> Rosenthal 1958, p. 76-77, Bagley 1964, p. xi, Lambton 1980, I p. 409, la chercheuse, après avoir analysé l'*Adab* puis le *Kitāb at-tāj* passera, sans transition, à l'examen des traités persans du XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>135</sup> Pellat 1954, p. 16.

<sup>136</sup> Les 221 pages du volume sont réparties très inégalement en chapitres dont le plus important compte 75 pages alors que le plus petit n'en comporte que 4. Les *adab* traités sont les suivants : les règles à observer lorsqu'un individu entre en la présence du roi (Ch.1), l'étiquette de table (Ch. 2), l'étiquette à observer lors des divertissements du roi (Ch. 3), l'étiquette des familiers du roi (Ch.4).

califes ou encore des émirs<sup>137</sup>. Pour les chapitres les plus longs, les parties narratives peuvent alterner avec de nouveaux développements didactiques suivis d'autres anecdotes. On s'attachera, dans un premier temps, à identifier le statut de la figure du prince telle qu'elle ressort du traité, l'examen portera ensuite sur les devoirs du monarque.

## Les princes preuves de Dieu après la Preuve qu'Il a envoyée

C'est dans la préface que, tout naturellement, l'auteur s'exerce à préciser les raisons pour lesquelles il a composé l'ouvrage. Les rois, observe-t-il, constituent les fondations de l'édifice formé par les sujets, or, sans fondations, l'édifice s'écroulerait ! Un autre motif invoqué pour l'écriture du traité réside dans le fait que nombre des sujets ignorent les usages qu'ils se doivent de respecter à l'égard du prince, il convient par conséquent de les instruire en ce domaine<sup>138</sup>. La première raison est néanmoins la suivante :

Dieu, en accordant spécialement aux rois une part de la vénération qui lui est due, en leur conférant généreusement une parcelle de Son pouvoir, en établissant leur autorité sur la terre et en leur confiant le sort des humains, a imposé aux savants de leur entourage l'obligation de les honorer, de les vénérer de les respecter et de les louer, autant que d'observer leur devoir d'obéissance, de soumission et d'humilité à leur égard.<sup>139</sup>

A l'appui de cet énoncé, il est procédé à la citation de Coran 6 : 165 et de Coran 4 : 62<sup>140</sup>. Plus loin, les souverains sont tout simplement assimilés au Prophète de l'islam, personne n'étant autorisé à élever la voix en leur présence, tout comme un verset coranique avait interdit de l'élever devant Lui<sup>141</sup>. De même, citant Coran 20 : 45, dans lequel Dieu prescrit à

---

<sup>137</sup> Nous avons décompté 51 anecdotes dont 36 se rapportent à la période islamique (la majorité concernent la dynastie abbaside), 12 ont trait à la Perse sassanide, 2 mettent en scène Alexandre. Ces anecdotes sont isolées ou enchaînées les unes aux autres, la plus petite compte 4 lignes, la plus développée près de 4 pages. Curieusement, sans explication, les anecdotes cessent peu après le début du chapitre 5, certains fragments narratifs notés comme anecdotes précédemment cessant de l'être. On relèvera également, sur le plan formel, un passage dialogué d'une quinzaine de pages où, pour présenter certains traits des règles appliquées dans les cours omeyyade et abbaside, l'auteur feint d'interroger, ou rapporte, les propos d'un certain Ishāq ibn Ibrāhim. Le traité contient par ailleurs des fragments de caractère historique de plusieurs pages évoquant, notamment, les ruses tactiques de Bahrām Gūr ou de Khosrow II.

<sup>138</sup> Pellat 1954, p. 27.

<sup>139</sup> Pellat 1954, p. 26. La formulation n'est pas sans rappeler celle du *Testament* qui veut que les souverains soient honorés, exaltés et aimés (Grignaschi 1967, p. 72). De même, l'idée qu'un édifice dépourvu de fondations s'écroulerait, rappelle ce qu'exprime le Testament qui fait de la religion le fondement de la royauté, avant d'ajouter « ce qui n'a pas de fondement s'écroule. » (Grignaschi 1967, p. 70).

<sup>140</sup> Coran 6 : 165 : « C'est lui qui a fait de vous ses lieutenants sur la terre. Il a élevé certains d'entre vous de plusieurs degrés au-dessus des autres pour vous éprouver en ce qu'il vous a donné » (Masson 1967, I p. 178). Coran 4 : 62 : « Ô vous qui croyez ! Obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. » (Masson 1967, I p. 102, en l'occurrence, Coran 4 : 59).

<sup>141</sup> Pellat 1954, p. 96. Coran 49 : 2 : « N'élevez pas la voix au-dessus de celle du Prophète. Ne lui adressez pas la parole à voix haute, comme vous le faites entre vous... » (Masson 1967, II p. 639).

Moïse d'aller voir Pharaon et de s'adresser courtoisement à lui<sup>142</sup>, l'auteur conclut sa préface par cet artifice de rhétorique :

Que pensez-vous alors de la conduite à tenir envers ceux qui obéissent à Dieu, et respectent Ses lois et Ses obligations, qui ont été investis de l'autorité suprême à la place de Ses Prophètes, ont été établis par Dieu comme « preuve » après la Preuve qu'il avait envoyée, et à l'égard de qui Il a imposé une obéissance égale à celle qui est due à Lui-même et à Son Prophète ?<sup>143</sup>

L'ouvrage, on l'aura compris, se fixe pour objet principal « de faire connaître au peuple les droits de ses Souverains »<sup>144</sup>. Il aura l'occasion dans ses développements, de souligner qu'est vaine « toute comparaison analogique » entre les règles de conduite des monarques et celles du commun ; quant aux hommes d'esprit, ils s'appliqueraient inutilement à les imiter<sup>145</sup>. Un des traits du comportement des rois, relève l'auteur, est qu'ils « sont prompts à s'emporter », il l'explique, et le justifie, en notant que « l'âme » du prince est habituée à « une soumission constante », si bien qu'elle exprime une forme d'aversion spontanée à ce qui vient la troubler<sup>146</sup>. C'est encore des âmes des monarques dont il est question lorsqu'il est affirmé « qu'elles pèsent à elles seules plus que celles de tous les hommes »<sup>147</sup>. Il n'est plus question d'analogie mais d'ontologie quand, reprenant ce qui nous semble constituer la synthèse sassanide en la matière, il est énoncé que le monarque est « placé entre Dieu et les hommes »<sup>148</sup>.

## Les devoirs du prince

Nous avons relevé plus haut que l'*Adab*, dédié au prince et à son entourage, n'avait que peu vocation à traiter des problématiques de justice au sens où notre recherche les appréhende. L'observation vaut *a fortiori* pour le *Livre de la couronne* qui, pour l'essentiel, n'envisage les familiers que sous le prisme de ceux qui partagent la table ou les divertissements du monarque, le spectre n'étant qu'un peu élargi dans son chapitre IV où sont abordées des questions telles que la discrétion et le secret ou encore les qualités attendues d'un émissaire. L'ouvrage comporte toutefois quelques développements sur la justice princière lorsque, par exemple, il énonce que :

La justice veut que le Roi donne à chacun la part qui lui revient, et à chaque classe son dû. Dans sa conduite, la loi de la justice doit avoir le même poids que le respect des règles religieuses qui

---

<sup>142</sup> Pellat 1954, p. 29. Coran 20 : 45 : « Allez chez Pharaon, il est rebelle ; adressez-lui des paroles courtoises ; peut-être réfléchira-t-il, ou éprouvera-t-il de la crainte ? (Masson 1967, II p. 384).

<sup>143</sup> Pellat 1954, p. 30.

<sup>144</sup> Pellat 1954, p. 27.

<sup>145</sup> Pellat 1954, p. 93.

<sup>146</sup> Pellat 1954, p. 115.

<sup>147</sup> Pellat 1954, p. 145.

<sup>148</sup> Pellat 1954, p. 81.

lui imposent des obligations rituelles et des œuvres surrogatoires auxquelles il est tenu de se conformer constamment.<sup>149</sup>

Distributeur des grades et des fonctions, le monarque est également ordonnateur des peines et des sanctions, car :

Dieu n'a placé les Rois à ce rang élevé que pour redresser tout ce qui penche et maintenir tout ce qui est droit.<sup>150</sup>

Toutefois, dans cette prérogative le souverain a « le devoir de ne pas disproportionner le châtement à la faute commise »<sup>151</sup>. En outre, si nous avons vu l'ouvrage justifier les emportements royaux, il pose la générosité et la compassion comme qualités majeures des monarques<sup>152</sup>. Il rappelle en outre la règle bien connue qui interdit à un « bon roi » d'infliger des sanctions sous l'empire de la colère<sup>153</sup>. Dépassant le cadre d'une justice strictement distributive, l'ouvrage prend quelque hauteur en énonçant une formule dont il affirme qu'elle constitue un gage dans la longévité d'un règne. Elle veut que le roi n'accepte « pour ses sujets que ce qu'il accepte pour lui-même. »<sup>154</sup>

En dehors du devoir de justice reposant sur le prince, il lui incombe, en tant que pasteur, de surveiller son troupeau. C'est en effet une des règles de conduite des bons rois que de s'efforcer de connaître les pensées secrètes de son entourage mais également de ses sujets : le pasteur qui néglige de s'enquérir des intentions de son troupeau, nous l'avons vu, « n'a plus du pasteur que le nom et du pouvoir que l'apparence.»<sup>155</sup> Ardašīr en la matière est qualifié « d'admirable », il savait le matin, est-il indiqué, ce qui s'était passé pendant la nuit et, le soir, ce qui était survenu au cours de la journée<sup>156</sup> ; `Umar aurait également excellé dans ce domaine. Au-delà des cas personnels, l'espionnage est érigé en véritable gage de longévité pour le souverain, au même titre que la justice consistant pour le roi à se préoccuper de ses sujets comme lui-même. Il est ainsi relevé qu'al-Manšūr considérait de la plus haute importance de distinguer l'ami de l'ennemi, il put « ainsi gouverner le

---

<sup>149</sup> Pellat 1954, p. 45. Sans développer ce point, on notera que, dans la sphère religieuse, l'auteur reconnaît au calife la capacité « de rendre des sentences sur le licite et l'illicite, les relations des sexes et les qualifications juridiques » (p. 148). La date de composition de l'ouvrage correspond toutefois au mandat d'al-Mutawakkil (847-861), dont il a été noté plus haut qu'il avait mis un terme à la période de *mihna* initiée par al-Ma'mūn, et ainsi reconnu, *nolens volens*, aux `ulamā` l'autorité dans le domaine du religieux. Voir sur ces questions rubrique *Où l'imam perd son ra'y*.

<sup>150</sup> Pellat 1954, p. 74.

<sup>151</sup> Pellat 1954, p. 74, dans le même sens p. 79.

<sup>152</sup> Pellat 1954, p. 159.

<sup>153</sup> Pellat 1954, p. 80.

<sup>154</sup> Pellat 1954, p. 189. La formule n'est pas sans rappeler un énoncé du *Kalila* auquel l'ouvrage fait au demeurant référence (Pellat 1954, p. 158). Concluant la fable *La lionne et le chacal*, Bidpaï procède à la citation suivante : « Ne te complais pas à voir les autres connaître un sort qui te déplairait, ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit. » (Miquel 1957, p. 278). L'on songe également à Matt. 7. 12 : « Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : c'est la Loi et les Prophètes » (Bible, 1992 p. 1441). Voir sur ce point Blois 1990, p. 36.

<sup>155</sup> Pellat 1954, p. 185, (précité).

<sup>156</sup> Pellat 1954, p. 186.

peuple pendant longtemps en le connaissant parfaitement. »<sup>157</sup> La protection des secrets que le souverain est amené à confier à ses proches constitue également un domaine où la loyauté de ceux-ci constitue un impératif. Un récit de caractère historique où Khosrow II Abarvēz est mis en scène, permet d'apporter un éclairage sur des situations où la loyauté due au souverain entre directement en conflit avec la fidélité censée régir les rapports entre amis, dilemme, nous l'avons pointé, qui plongeait l'*Adab* dans une prudente expectative. Khosrow donc, aurait conçu un redoutable stratagème lui permettant de tester la loyauté de ses proches : lorsqu'il constatait que deux de ceux-ci étaient unis par des liens d'amitié, il prenait à part le premier et lui confiait sous le sceau du secret qu'il envisageait, par exemple, de faire exécuter le second. Il faisait ensuite comparaître ce dernier et constatait immédiatement à son comportement si le secret confié au premier avait ou non été trahi<sup>158</sup>. Ce genre de manœuvre n'empêche pas l'auteur de sublimer les actes des rois, néanmoins, paradoxalement, il conseille au sage de garder ses distances par rapport au souverain ; la tonalité n'est pas ici sans rappeler certaines préconisations du *Kalila* ou de l'*Adab* :

Tous les actes du Roi sont bons : qu'il pardonne ou maudisse, accepte ou refuse, gratifie de présents et de dons, se trouve dans des circonstances heureuses ou malheureuses. Cependant le sage doué de discernement doit s'efforcer par tous les moyens de rester, par rapport au Roi, dans une position moyenne ; c'est là qu'il sera le plus sûr de jouir d'un bonheur durable et d'une situation solide, en échappant aux rivalités et aux luttes provoquées par les envieux et les intrigants.<sup>159</sup>

Un autre devoir du prince consiste tout naturellement à protéger son royaume. Le bon monarque est en particulier celui qui, plus qu'un simple chef de guerre, se montre capable de mystifier son ennemi en concevant des ruses de nature à le circonvenir ; pour le bon roi, la guerre ne devrait pas être autre chose que « la dernière ruse ». Avec des développements où se mêlent cynisme et éthique, la ruse, l'adresse voire la « perfidie » (nous avons discuté ce terme plus haut), témoignent de qualités propres au souverain qui, privilégiant le stratagème à l'affrontement « a conservé ses biens et épargné le sang de ses guerriers.»<sup>160</sup> L'auteur avait lu le *Kalila* mais on peut légitimement douter qu'il ait eu connaissance des textes de Sun Tzu, il les aurait certainement appréciés<sup>161</sup>.

Composé alors que les feux de la dynastie commençaient à pâlir, le traité du Pseudo Jāhīz constitue, c'est incontestable, une référence dont l'étude de la genèse des Miroirs

---

<sup>157</sup> Pellat 1954, p. 187. Voir également p. 189, où il est énoncé que le prince doit « être attentif aux secrets du peuple comme une nourrice au sommeil de son nourrisson. » La première partie de cette formulation est à rapprocher de celle qui figure dans le *Testament* où il est fait état des rois « qui s'informaient sans cesse du peuple, s'efforçaient d'appendre ce qui se passait dans les conventicules... » (Grignaschi 1967, p. 70).

<sup>158</sup> Pellat 1954, p. 119. Faut-il rendre justice à l'auteur ou considérer que son interrogation est purement d'ordre rhétorique ? Il fait précéder l'énoncé du trait qu'il prête à Khosrow II en se demandant si, en l'occurrence, le souverain se comportait en tyran ou en monarque plein de sagesse.

<sup>159</sup> Pellat 1954, p. 157.

<sup>160</sup> Pellat 1954, p. 193.

<sup>161</sup> Voir Griffith 1972, p. 99, où il est énoncé que : « Tout l'art de la guerre est basé sur la duperie », ou encore p. 114 : « Ainsi, ceux qui sont experts dans l'art de la guerre soumettent l'armée ennemie sans combat. Ils prennent les villes sans donner l'assaut et renversent un État sans opérations prolongées. »

islamiques ne saurait faire l'économie ; il donne à voir la façon dont certains schèmes de la Perse préislamique ont été intégrés dans l'horizon des dynasties omeyyade puis abbaside. S'agissant des catégories qui intéressent notre recherche, le prince, élu et « preuve de Dieu », placé ontologiquement dans une position intermédiaire entre le divin et l'humain, formulation déjà présente dans la *Risāla*, est assurément de facture sassanide. Comme lui, il est doté d'un statut et d'attributions qui embrassent le temporel et le religieux.

Lambton relève, dans une étude portant sur les Miroirs islamiques, que le genre n'a pas connu de « développements majeurs » dans les deux siècles suivant l'écriture du *Kitāb at-tāj*, ceux-ci ne survenant qu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle et au début du XII<sup>e</sup><sup>162</sup>. Nous en tenant désormais aux textes rédigés en persan, et sans considérer qu'il bouleverse le paysage des Miroirs, c'est à un traité composé à la plume des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles que nous avons souhaité consacrer les pages qui suivent.

#### **7.2.4. Le *Pand Nāme* de Sebuktegīn**

L'ouvrage aurait été composé en 977-8 par Sebuktegīn (m. 997), souverain de Ġazni, à l'intention de son fils Maḥmūd, alors âgé de 7 ans, à qui il venait de confier la ville de Ġazni avant de s'éloigner pour une campagne militaire dont il ne pouvait savoir s'il reviendrait. C'est du moins la thèse soutenue par Nāẓim qui a édité le traité et en a proposé une traduction en anglais<sup>163</sup> ; Fouchécour émet pour sa part l'idée que le texte date de l'époque du sultan Maḥmūd (998-1030), sans toutefois écarter qu'il ait pu être écrit à la fin du X<sup>e</sup> siècle<sup>164</sup>. Quoiqu'il en soit, le traité, qui tient en même temps du testament et du livre de conseil, est l'un des tout premiers du genre écrit en langue persane. D'un style dépouillé, il ne comporte ni anecdotes, ni citations coraniques, pas plus qu'il n'est précédé de la classique invocation divine<sup>165</sup>. Le texte se divise en deux parties, la première est consacrée aux origines et à la jeunesse de l'auteur qui est appelé à revêtir le manteau de fondateur de la dynastie des Ghaznévides, la seconde rassemble les conseils qu'il dispense à son fils. Notre analyse s'articulera en trois temps : le premier portera sur la fabrication d'un fondateur de dynastie, le deuxième sur le *cercle de justice* qui commande l'ordre dans lequel les conseils sont dispensés, le troisième sur le discernement et la défiance qui habitent le traité.

---

<sup>162</sup> Lambton 1980, VI p. 423.

<sup>163</sup> Nāẓim 1933, p. 605.

<sup>164</sup> Fouchécour 2009, p. 373-374.

<sup>165</sup> Le texte ne compte qu'une douzaine de pages.

## La fabrication d'un fondateur de dynastie

Le traité, nous l'avons relevé, ne comporte pas d'invocation à Dieu, ce dernier est toutefois présent dès les premiers mots que Sebuktegīn lègue à son fils car, s'il lui livre le récit de sa vie, c'est bien pour que le jeune Maḥmūd comprenne que « Dieu a doté chaque individu de traits qui lui sont propres et se manifestent inévitablement dans cet individu. »<sup>166</sup>. Ayant ainsi placé ses propos sous le signe de la Providence divine, le roi se dit originaire du Turkestan. Il est issu d'un clan portant le nom de « *Barshān* », ainsi nommé, prend-il soin de préciser, en raison du fait que, dans les temps anciens des souverains de l'Iran, l'un d'entre eux s'était réfugié au Turkestan où il était devenu roi. Le terme *Barshān* doit s'entendre, selon les explications de Sebuktegīn, comme une déformation de « *Pārsī-Ḥān* » (qui lit le persan), une autre déformation usuelle conduisant à *Burushān*, titre que portait l'ancien sassanide<sup>167</sup>. Son père, poursuit le monarque, s'appelait Jūq, et son titre était *Burushān*, terme qui, outre ce qui vient d'être indiqué, signifie, toujours selon Sebuktegīn, « puissant » ou « fort » en langue turke (*zūrāvar* dans le texte persan), ce qui, dans le contexte, renvoie plus à la force physique, puisqu'il est énoncé que l'intéressé avait pour habitude de briser les jarrets d'un cheval à mains nues<sup>168</sup>. L'ascendance royale de Jūq est donc suggérée alors que sa force est donnée en exemple, quant à sa générosité, elle est habilement amenée par la référence à l'hospitalité (*dūst dāštī*) qu'il pratiquait<sup>169</sup>. C'est précisément alors qu'il reçoit un devin que celui-ci, parmi l'abondante progéniture du maître de maison, avise l'enfant Sebuktegīn, le fait approcher, lit les lignes de sa main et lui prédit qu'il sera souverain et engendrera une descendance royale<sup>170</sup>. Enlevé à sa famille par une tribu ennemie alors qu'il avait 12 ans, le jeune souverain en herbe est réduit en esclavage et assigné à faire paître les moutons (*gūsfand čarānīdan*)<sup>171</sup>... Observant les rites auxquels s'adonnent les idolâtres chez qui il est détenu (notons que rien n'a été précédemment indiqué au sujet de la religion pratiquée par son clan d'origine), il provoque les idoles sans être châtié par celles-ci ; sa croyance en Dieu en sort renforcée « *yağīn-e man dar ḥodā šenāsī ziāde šodī.* »<sup>172</sup>

Vendu quelques années plus tard (il est âgé de 16 ou 17 ans) à un marchand, un certain Ḥājī Naṣr, implicitement il a rejoint le territoire de l'Islam, il est placé chez une vieille femme qui le laisse dépérir. La Providence se manifeste alors à lui ; elle prend la forme d'un morceau de papier à l'abandon, qu'il déplie, et s'avère renfermer des pièces d'argent. Cette somme lui permet de reconstituer ses forces en même temps qu'il se lie d'amitié avec le fils de sa logeuse, un maître d'armes et d'équitation, qui l'initie aux arts martiaux. Emmené au marché aux esclaves de Boukhara, il est désormais à la tête d'une dizaine de ses congénères

---

<sup>166</sup> Nāzīm 1933, p. 621.

<sup>167</sup> Nāzīm 1933, p. 621.

<sup>168</sup> Nāzīm 1933, pp. 610 et 621.

<sup>169</sup> Nāzīm 1933, pp. 610 et 622.

<sup>170</sup> Selon Beyhaqī c'est par un songe et non par un devin que Sebuktegīn apprend le destin auquel il est promis. (Bosworth 2011, I p. 297).

<sup>171</sup> Nāzīm 1933, pp. 611 et 622.

<sup>172</sup> Nāzīm 1933, p. 612.

et sa réputation naissante est parvenue jusqu'aux oreilles d'Alptigīn, un émire des Sāmānides, à qui il est vendu ainsi que les esclaves placés sous son commandement. Puis Dieu le fit roi (*amīr*) et lui donna autorité sur Ses créatures (*bandegān*), écrit Sebuktegīn<sup>173</sup>, sans revenir, ce n'est évidemment pas le lieu, sur les conditions dans lesquelles il accède au trône<sup>174</sup>. C'est sur ces mots que se conclut la narration que le souverain donne de ses années d'apprentissage avant de confier son testament politique à Maḥmūd ; il convenait de s'y arrêter car de nombreux éléments qui viennent d'être rapportés correspondent très exactement « aux motifs » issus des traditions médo-perses antiques qu'identifie Christensen :

Les traits saillants de l'histoire de la jeunesse de Cyrus se retrouvent çà et là dans la légende iranienne : le songe qui annonce la chute d'un règne et l'avènement d'un autre [...] l'exposition de l'enfant (Kay Kavādh, Dārāy), l'enfant élevé parmi les bergers ou les gens du peuple [...] l'esprit supérieur de l'enfant qui se trahit par ses jeux et ses exercices...<sup>175</sup>

On comprend que si bien instruits, les Ghaznévides aient pu prétendre à une ascendance sassanide<sup>176</sup>. Aux éléments retenus par Christensen, il convient d'ajouter ceux que retient Askari dans l'analyse de l'accès au trône d'Ardašīr à laquelle elle procède. Elle souligne en particulier combien les aspects religieux sont mis en valeur aussi bien par le *Kārnāmag* que par le *Šāhnāme*<sup>177</sup>. Toutes proportions gardées, on a relevé les multiples références à l'islam auxquelles procède le récit de Sebuktegīn ; nous verrons que, de la même façon, les conseils qu'il dispense à l'enfant Maḥmūd dénotent le contexte religieux dans lesquels ils sont énoncés.

### **Des conseils ordonnés en *cercle***

La première réflexion contenue dans la partie de l'ouvrage dédiée aux conseils consiste à émettre la possibilité que Dieu fasse de Maḥmūd un souverain (*amīr*) comme il l'a fait pour lui-même ; elle est suivie de l'observation selon laquelle la royauté n'est pas une fonction à prendre à la légère mais une tâche pleine de dangers « *pādešāhī kārī bā ḥaṭar ast* »<sup>178</sup>. Cette mise en garde est suivie d'une première injonction, la crainte de Dieu, exprimée dans une formule dont la traduction de Nāẓim rend bien le caractère ramassé " *You should fear God ; for if you fear God, His creatures will also fear you. (Bāyad ke az ḥodāī betarsī, čūn to az*

---

<sup>173</sup> Nāẓim 1933, pp. 614 et 623.

<sup>174</sup> Voir sur ce point Bosworth 1992, p. 38 sqq. et Simidchieva 2004, p. 125. Sebuktegīn accède au trône en 977, soit quatorze ans après la mort de son protecteur Alptigīn, après la déposition d'un certain Piritigīn (patronyme non attesté), qui avait lui-même succéder à Bilgetigīn qui était monté sur le trône après le décès d'Abū Ishāq Ibrāhīm, fils d'Alptigīn, que celui-ci avait désigné pour successeur.

<sup>175</sup> Christensen 1925, p. 114.

<sup>176</sup> Bosworth observe que les dynasties qui, au X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> siècle, étaient réellement fondées à se réclamer d'une ascendance royale constituaient l'exception. (Bosworth 1992, p. 49).

<sup>177</sup> Askari 2016, p. 115-125.

<sup>178</sup> Nāẓim 1933, pp. 614 et 624.



*ḥodāi tarsān bāšī bandegān-e ḥodāi t`ālā nīz az to betarsand).*»<sup>179</sup>. La suite du propos va désormais s'énoncer dans un ordre voulu par le *cercle* : seront successivement abordées la richesse des trésors, les questions se rapportant à l'impôt, puis celles ayant trait à l'armée.

Dans ce cadre, l'instruction initiale consiste à maintenir la prospérité (*ābādān*) des trésors royal (*ḥazāne*) et public (*beyt al-māl*), condition *sine qua non* pour être obéi. Il est tout de suite précisé que la richesse ne peut qu'être le fruit du bon gouvernement, ce dernier ne se concevant pas sans justice. Les sujets sont le trésor du souverain (*ro`āyā ganj-e pādešāh and*)<sup>180</sup> : il importe par conséquent de les traiter avec bonté (*eḥsān*) et générosité (*baḍl-e māl*)<sup>181</sup>. En écho à ces propos, il est plus loin demandé au futur prince de se montrer généreux et clément et de faire en sorte que son pardon excède sa colère (*karīm bāšī va rahīm va `afv-e to az ḥešm-e to ziāde bāšad*)<sup>182</sup>. Glissant insensiblement de la question de la prospérité à celle de l'impôt, il est affirmé que le roi ne saurait exiger plus que ce que la Loi et le Prophète l'autorisent à percevoir ; en même temps, il ne saurait laisser sans recouvrement ce qui lui est dû. Le ton devient plus incisif lorsqu' est abordé le problème des collecteurs d'impôt (*`āmel*, pl. *`ummāl*), introduit par un appel au discernement : il s'agit en l'occurrence de distinguer les circonstances où l'épée s'impose plutôt que le fouet et inversement (*va jāy ke šamšīr be kār āyad tāzīāne rā kār nafarmāi`*)<sup>183</sup>. Maḥmūd est dans ces conditions invité à surveiller tout particulièrement les collecteurs en poste depuis deux à trois ans, à vérifier qu'ils n'ont pas abusé de leurs prérogatives et, si c'est le cas, à reverser les sommes indûment perçues. Après avoir été sanctionné (*tādīb karde*), l'*`āmel* indélicat est supposé reprendre ses fonctions, mais, s'il commet un nouvel abus, le prince est invité à le révoquer (*ma`zūl konī*)<sup>184</sup>. Sans transition, sont abordées les questions se rapportant à l'armée : le souverain ne doit rien ignorer de ce qui concerne le paiement des soldes et la troupe doit être disposée et soumise (*āmāde va moṭī`*), de telle sorte que, si l'ordre lui est donné de faire mouvement à l'aube, elle soit à même de le faire à l'heure du petit déjeuner<sup>185</sup>. Le même discernement qui était de mise pour les fonctions de collecteur d'impôt s'impose pour les militaires, les paresseux ou ceux qui manquent de sang-froid sont à écarter. En lien avec l'armée, la sécurité des routes doit constituer une préoccupation constante du monarque, la soustraction de marchandises à des marchands doit être regardée de la même façon qu'un vol opéré sur le trésor royal. Les bandits de grand chemin seront punis conformément à la Loi et le trésor royal indemniser les marchands des marchandises dérobées qui n'auraient pas été retrouvées<sup>186</sup>.

---

<sup>179</sup> Nāẓim 1933, pp. 614 et 624.

<sup>180</sup> Nāẓim 1933, pp. 615 et 624.

<sup>181</sup> Nāẓim 1933, pp. 615 et 624.

<sup>182</sup> Nāẓim 1933, pp. 617 et 626.

<sup>183</sup> Nāẓim 1933, pp. 615 et 624.

<sup>184</sup> Nāẓim 1933, pp. 616 et 625.

<sup>185</sup> Nāẓim 1933, pp. 616 et 625.

<sup>186</sup> Nāẓim 1933, p. 625. On que l'insécurité des routes a constitué un problème récurrent évoqué tant aux époques būyide que seldjoukide. S'agissant des peines encourues par les bandits de grand chemin, voir Fagnan 1915, p. 123 sqq.

## Discernement et défiance

Au-delà des collecteurs d'impôt et des militaires, Maḥmūd est appelé à définir les devoirs de chacun, à faire preuve de perspicacité dans les emplois qu'il affecte aux uns et aux autres, à prendre en compte les mérites personnels plus que la naissance<sup>187</sup>. Une connaissance fine de la nature humaine est requise (*kīāsātī tamām bāyad va e`lmī kāmēl tā bar ṭab`-e mardomān vāqef šavad*). Elle doit lui permettre de distinguer l'ami de l'ennemi « *bāyad ke dūst va došman-e ḥod rā bešenāsī* »<sup>188</sup>, sachant qu'un ami peut se transformer en ennemi, mais, qu'inversement, un ennemi ne devient jamais un ami (*hargez došman dūst našavad*)<sup>189</sup>. Cette capacité à jauger les individus doit tout naturellement s'exercer dans le choix des compagnons et des conseillers ; les fanfarons et les vantards prompts à s'épancher doivent être tenus à l'écart de tout secret. Au reste, les avis (*mašverat*) doivent être sollicités auprès de ceux dont la loyauté aura été vérifiée : les plus grands ennemis d'un souverain sont en effet l'obstination et le despotisme (*došman-e bozorg-e pādešāh ḥod ra`y ast va estebdād*)<sup>190</sup>. Ainsi, la décision d'engager un conflit est une chose lourde qui ne peut s'envisager qu'après des délibérations approfondies, on ne doit pas privilégier cette issue, qui comporte sa part d'aléa, et un accord amiable est à rechercher, sauf avec les infidèles<sup>191</sup>. Le discernement du souverain ne saurait toutefois suffire à assoir ses décisions et à le préserver de ses ennemis, il doit, à cet effet, disposer d'espions (*jāsūsān*), qui l'informent sur les royaumes étrangers, mais également de courriers sûrs (*šāḥib-e barīdān-e amīn*), qui le tiennent au courant de ce qui se passe dans son royaume, de la situation de ses sujets et du comportement des collecteurs d'impôt. Le conseil qui ponctue l'injonction n'est pas sans rappeler un passage du *Kitāb at-tāj* : le jeune Maḥmūd se voit en effet prescrire, chaque soir, de se consacrer aux informations provenant de ses agents (*har ruz čūn namāz-e ḥoftan karde bāšī*)<sup>192</sup>. Les derniers mots de l'auteur, avant de demander à son fils de graver ses conseils dans son esprit, sont des paroles l'invitant à se défier de ses vizirs et de ses secrétaires qui, en lien avec des collecteurs d'impôt indéliçats, pourraient être tentés de détourner de l'argent public : nul doute, qu'ici encore, *jāsūsān* et *šāḥib-e barīdān* sont requis<sup>193</sup>.

Pour être écrit sur le mode impératif qui sied à Sebuktegīn, le texte n'en témoigne pas moins d'une belle maîtrise du fond iranien en même temps que de la nouvelle Loi : il nous semble au vrai trahir une plume qui n'aura pas simplement été agie par la dictée

---

<sup>187</sup> Nāẓim 1933, p. 625.

<sup>188</sup> Nāẓim 1933, pp. 618 et 626.

<sup>189</sup> Nāẓim 1933, pp. 620 et 627.

<sup>190</sup> Nāẓim (1933) p. 619.

<sup>191</sup> Nāẓim 1933, p. 626. Au sujet des guerres à conduire contre les infidèles, voir par exemple, le chapitre V des *Statuts gouvernementaux* (Fagnan 1915, p. 109-129).

<sup>192</sup> Nāẓim 1933, pp. 620 et 627.

<sup>193</sup> Nāẓim 1933, p. 627.

princièrè<sup>194</sup>. Le *cercle*, absent des Miroirs islamiques jusqu'ici sollicités, ordonne le plan même des conseils dispensés par le souverain : au demeurant, il n'a de cesse de veiller à ce que ceux à qui il a délégué une partie de son pouvoir ne ruinent l'édifice en dépouillant ses sujets qui constituent sa première richesse, écho, pourquoi pas, du souci affiché dans la *Sīrat Anūširwān*. Protecteur de ses sujets et distributeur des emplois, des récompenses et des sanctions, bref, d'une justice, d'un ordre et d'une prospérité dont il est le gardien, Il est conduit, face obscure du *cercle*, à faire surveiller le lointain comme le proche et à se défier de tous et de chacun. Faut-il le souligner, l'Ardašīr du *Testament*, son éthique utilitariste et les portes de la douceur et de la cruauté qu'il entend laisser ouvertes l'une et l'autre, pourrait avoir constitué une source d'inspiration pour l'auteur de l'ouvrage<sup>195</sup>. Pour le reste, loin d'apparaître en « preuve de Dieu », tel que présenté par le *Kitāb at-tāj*, Sebuktegīn semble plutôt pénétré de la précarité et des dangers de sa fonction et, s'il la tient de Dieu, son premier impératif est de Le craindre. Dernière observation, le calife conseillé dans la *Risāla* et célébré dans le *Kitāb at-tāj* est ici absent, peut être une simple question de contexte : le règne de Sebuktegīn n'est pas abordé par le traité, quant à Maḥmūd il n'est encore qu'une timide promesse de prince.

L'infatigable Ibn al-Muqaffa` n'est pas simplement le traducteur du *Kalila* puisque, outre la préface qui lui reste rattachée, il a ajouté à l'œuvre de nouveaux chapitres, en particulier *Le procès de Dimna*, épilogue à la fable initiale du traité, qui infléchit substantiellement la portée de l'ouvrage tel qu'il avait été rédigé par Burzōy. Une analyse des quatre préfaces que comporte la traduction de Miquel permet de mesurer les distorsions qui ont affecté la façon même dont le texte a été conçu. Tout commence par le voyage que Burzōy entreprend en Inde, à la demande de Khosrow I<sup>er</sup>, ou avec son soutien, selon que l'on retient la version longue ou la version courte du voyage aux termes des analyses de Blois. Dans le premier cas il s'agit d'y rechercher et d'en rapporter un ouvrage qui comporte tout ce que les rois doivent connaître pour gouverner leurs peuples. Dans le second, la quête porte sur une potion d'immortalité dont on s'apercevra qu'elle se résout en un livre de sagesse qui, délivrant de l'ignorance, fait accéder les hommes à la vie. Dans les deux versions, les textes rapportés par le médecin suscitent l'enthousiasme du monarque : pour toute récompense Burzōy, on mesure en réalité à quel point cette demande est exorbitante, formule le souhait qu'une préface écrite par Bozorgmehr soit annexée à l'ouvrage et lui confère de la sorte l'immortalité ainsi qu'à son lignage. La deuxième préface consiste en une biographie de

<sup>194</sup> L'entame du traité précise qu'il a été écrit par Abū `l-Fath Būstī sous la dictée de Sebuktegīn alors que ce dernier partait en campagne pour Bost. Or, selon `Utbī (Reynolds 1858, p. 28), Abū `l-Fath ne serait entré au service de Sebuktegīn que lors de cette campagne, ce que note bien Nāzīm 1933, p. 621. Les conditions dans lesquelles le traité a été composé sont par conséquent pour le moins obscures.

<sup>195</sup> Askari 2016, p. 174-176, recense dans les conseils du *Pand Nāme* ceux qui trouvent un parallèle dans le cycle que le *Šāhnāme* consacre à Ardašīr.

Burzōy et de son évolution spirituelle qui, de médecin des corps, le voit s'orienter vers une forme d'ascétisme entendue comme une forme de médecine de l'esprit ou de l'âme. Le paradoxe tient ici au fait que les textes retenus par l'auteur, pour l'essentiel le *Pañcatantra* et le *Mahābhārata*, sont de nature à aider à prospérer dans le monde sans nécessairement s'encombrer de considérations éthiques. C'est sur des questions de forme que s'ouvre la troisième préface, celle d'Ibn al-Muqaffa', soulignant que les sages indiens, par le truchement d'animaux, peuvent « s'exprimer en toute liberté » et toucher tout autant les esprits simples que ceux des savants. Sur le fond, l'auteur insiste tout particulièrement sur la culture du discernement et le versant moral de l'œuvre. La quatrième préface, celle de `Alī b. al-šāh al-Fārisī, elle pose que le *Kalila* aurait apparemment pour objet d'énoncer comment on doit gouverner le peuple, alors qu'il traiterait en réalité « du caractère des rois et de la façon dont ils doivent gouverner leurs sujets pour les amener à obéir et à servir ». On est ainsi ramené aux questions de gouvernementalité et à l'argument initial de Khosrow dépêchant Burzōy en Inde.

Sans épuiser l'épaisseur de l'ouvrage une approche de ses thématiques met en évidence la multiplicité des lectures qu'il autorise. Le principe selon lequel nul n'échappe à son destin y est ainsi fréquemment exposé : il apparaît toutefois que, dans certaines hypothèses, les conseils d'un ami ou d'un ministre avisé permettent de transformer en aléa ce qui, sinon, aurait porté le sceau de la fatalité. La question du sens obvie et du sens caché est également abondamment traitée par le *Kalila*. Encore convient-il de souligner, comme le fait la préface d'Ibn al-Muqaffa', qu'une compréhension plus pénétrante du monde et des comportements humains ne constitue qu'un prélude à l'action « la science est l'arbre et l'action le fruit » : elle requiert notamment un esprit de décision et une détermination dont sont rarement dotés les princes mis en scène dans le traité. C'est effectivement l'un des traits de l'ouvrage que d'introduire le lecteur en présence de monarques le plus souvent infatués d'eux-mêmes irrésolus et crédules, Kalila observant que le seul mérite d'un roi « est d'avoir des conseillers irréprochables ». L'ouvrage illustre à de nombreuses reprises la difficulté extrême de l'exercice, il prend de fait l'allure d'un Miroir des conseillers des princes, ce qui constitue certainement son trait le plus caractéristique en même temps qu'une problématique qui sera reprise par la plupart des Miroirs que l'on étudiera.

On s'accorde à reconnaître le rôle déterminant joué par l'*Adab al-kabīr* dans la synthèse arabo-persane alors en germe. Le dispositif retenu par Ibn al-Muqaffa' - des conseils dispensés à un jeune homme dont on ne sait s'il est appelé à exercer personnellement le pouvoir ou à évoluer dans l'entourage princier - permet à l'auteur de traiter de ces deux aspects. C'est ainsi que, s'attachant à l'exercice du pouvoir, le polygraphe en distingue trois formes, selon que le principe de l'autorité se fonde sur la religion, une politique ferme et résolue ou l'arbitraire. La première hypothèse est privilégiée où les droits et devoirs de chacun, fixés par la religion, sont acceptés de bonne grâce par les sujets. C'est, on s'en souvient, très exactement le modèle développé par le livre III du *Dēnkard* ou encore l'association intime du pouvoir royal et de la religion à laquelle renvoient des textes tels que

le *Testament d'Ardašīr*. Le prince est en par ailleurs invité à faire preuve de justice dans l'analyse, le discours et l'action (triptyque mazdéen), et à se comporter en modèle, tous éléments qui renvoient, encore une fois, aux préceptes qui animent des textes comme le *Testament* ou l'*Ā`īn d'Ardašīr*. Si le prince est appelé à accorder un statut exceptionnel à celui de ses conseillers qui se signalerait par sa loyauté et sa pénétration (la fonction de vizir est centrale et par tant singulièrement exposée), il est en même temps convié à la plus grande sagacité dans l'affectation des emplois ; comme dans le *Testament* ou le *Kalila*, prudence et défiance sont de mise, si bien, qu'en deux mots, le prince doit « tout savoir » sur ses agents. Prudence et défiance ne sauraient au demeurant affecter l'humeur du souverain qui doit « garder la mesure » et, impératif catégorique, ne pas s'emporter « vu qu'il dispose du pouvoir ». Toutefois, l'auteur ne semble pas nourrir beaucoup d'illusions sur la capacité des dirigeants à faire montre d'équanimité. Abordant l'entourage princier, le courtisan est d'emblée mis en garde contre le « courroux » royal. Astreint à une obéissance sans faille, il doit tuer dans l'œuf le moindre sentiment « de reproche ou de mépris » à l'égard du prince qui, s'il venait à se manifester, serait fatal à l'intéressé. Alors convient-il de se rapprocher des puissants ? L'*Adab* fournit une réponse peu engageante, il est préférable, si l'on en a la possibilité, de ne fréquenter ni les princes, ni leur entourage. Mesure, discernement, sculpture de soi et dissimulation sont autant de notions, autant d'ingrédients, qui parcourent l'ouvrage et entrent dans la « fabrication » du prince et de son entourage. Observations de caractère anthropologique, vision éthique, lucidité sur les multiples rapports de domination mis en scène par le politique et caractère aléatoire de toute action entreprise dans ce champ concourent à conférer à l'œuvre une fraîcheur que les siècles n'ont pas altérée.

Au même titre que le *Kalila* et l'*Adab*, le *Kitāb at-tāj* constitue un ouvrage décisif dans l'appréhension de l'histoire des Miroirs du premier Islam. Pellat, l'auteur de la traduction de l'ouvrage en français, souligne le fond nettement iranien du volume et relève l'utilisation de sources sassanides qui, pour autant, ne sont pas mentionnées. C'est dans la préface du traité que l'auteur, le pseudo Jāhīz, souligne la place éminente que Dieu a réservée aux souverains, il énonce que l'objet principal du texte « est de faire connaître au peuple les droits de ses souverains ». Relevant qu'ils sont investis de l'autorité suprême à la place des prophètes, l'auteur n'hésite pas à les tenir en « preuves de Dieu » après « la Preuve » qu'il avait envoyée. Dans le même registre, il énonce que les âmes des monarques « pèsent à elles seules plus que celles de tous les hommes », ou que les souverains sont ontologiquement placés « entre Dieu et les hommes », ou encore que « toute comparaison analogique » entre les règles de conduite des monarques et celles du commun serait vaine. Titulaires de droits les rois sont également astreints à des devoirs, la justice voulant « que le Roi donne à chacun la part qui lui revient, et à chaque classe son dû. ». Dans l'administration des sanctions, il incombe aux souverains de « redresser tout ce qui penche et de maintenir tout ce qui est droit », il est précisé que ces sanctions doivent obéir au principe de proportionnalité et le bon souverain ne saurait infliger de sanction sous l'empire de la colère. Générosité et compassion sont au demeurant considérées comme des qualités majeures des monarques

et, prenant du champ, le traité pose que le roi n'accepte pour ses sujets « que ce qu'il accepte pour lui-même. ». A l'instar de l'Ardašīr du *Testament* et de la *Lettre de Tansar*, le roi doit s'efforcer de connaître les pensées secrètes de son entourage et de ses sujets ; le fondateur de la dynastie sassanide est en ce domaine qualifié « d'admirable » pour avoir su le matin ce qui s'était passé pendant la nuit et, le soir, ce qui était advenu dans la journée. Recourant de nouveau à l'ontologie le traité n'hésite pas à émettre l'idée que « tous les actes des souverains sont bons », toutefois, en raison des luttes ourdies par les intrigants et les envieux, il préconise aux sages de rester, par rapport aux souverains « dans une position moyenne ». Composé un siècle après la disparition d'Ibn al-Muqaffa` le *Kitāb at-tāj* met en évidence la façon dont un lettré iranien a fait sien le corpus coranique et l'utilise habilement pour légitimer le pouvoir temporel, fut-ce celui de Pharaon. La synthèse arabo-persane, dont Ibn al-Muqaffa` a été un artisan reconnu, revêt dans le *Kitāb at-tāj* une épaisseur difficilement concevable au moment où les Abbasides succédaient aux Omeyyades. L'auteur n'atteint que rarement la hauteur de vue qui caractérise l'*Adab*, et, bien souvent, il se borne à d'habiles figures rhétoriques. Une échappée en matière de justice ou certains paradoxes viennent le sauver du plat exercice de style ; tous les actes des princes sont bons, mais il convient de s'en tenir à distance ; ou encore, la ruse, voire la perfidie peut être source du plus grand bien si elle permet de faire l'économie d'un conflit armé.

Ecrite à la plume des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, le *Pand Nāme* attribué à Sebuktegīn est possiblement le premier Miroir composé en langue persane. Dépourvu d'anecdotes ou de références coraniques, le traité se présente comme le testament politique qu'un émir laisse à son fils Maḥmūd âgé de 7 ans. Les conseils, dispensés à l'impératif, sont précédés d'un développement consacré à la fabrication d'un chef appelé à rester dans l'histoire comme le fondateur de la dynastie des Ghaznévides. L'ascendance royale du père de Sebuktegīn est suggérée et le destin glorieux qui lui est promis révélé par le truchement d'un devin. Vient ensuite le temps de l'épreuve qui voit l'adolescent enlevé aux siens et réduit à élever des moutons. La providence se manifeste à plusieurs reprises, elle le fera recruter par les Sāmānides avant que Dieu lui donne autorité sur ses créatures en le faisant émir. L'on comprend que si bien instruits des mythes préislamiques les Ghaznévides aient prétendu à une ascendance sassanide, l'on comprend également, par référence en particulier au *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* et au *Šāhnāme*, l'importance que revêt l'élection divine dont fait l'objet Sebuktegīn, qui s'ajoutant à sa noble origine et à la valeur personnelle dont il a administré la preuve fait que l'intéressé réunit sur sa personne trois titres de légitimité lui permettant de prétendre au gouvernement des hommes. Ce n'est toutefois pas en adoptant la posture d'une « Preuve de Dieu » qu'il administre son testament au jeune Maḥmūd mais bien en « craignant Dieu », pénétré des dangers que comporte la fonction royale. Les ingrédients du *cercle* tels qu'exprimés dans la *Sīrat Anūšīrwān* se retrouvent dans ce petit Miroir où se manifeste la préoccupation constante de surveiller les collecteurs d'impôt et l'armée. Au-delà de ces catégories le futur prince est appelé à définir les emplois de chacun en se montrant perspicace dans l'allocation des fonctions et - souvenir de la lecture du *Kalīla* ? – en distinguant l'ami de l'ennemi. Discernement et défiance ne sauraient toutefois

suffire à assoir la situation du souverain qui doit s'entourer d'espions et d'informateurs et s'astreindre, chaque soir, à prendre connaissance de leurs rapports, discipline qui rappelle évidemment le trait que le *Kitāb at-tāj* prêtait à Ardašīr.

Fouchécour, concluant les lignes qu'il consacre au *Pand Nāme*, relève qu'il se présente « comme un texte à développer, tenant en germe tout un genre. »<sup>196</sup> Il nous reste à vérifier cette proposition en consacrant désormais notre examen aux œuvres de ce que nous appellerons un grand siècle des Miroirs et d'affirmation du *cercle*.

### 7.3. Un grand siècle de Miroirs et d'affirmation du *cercle*

Ce grand siècle est celui qui s'ouvre par la composition du *Qābūs Nāme* (1082-1083) et se poursuit par celles du *Sīyar al-Molūk*, du *Naṣīḥat al-Molūk* et du *Čahār Maqāle*, quatre traités très largement tenus pour des chefs d'œuvre de la littérature persane en prose, qui feront l'objet d'analyses détaillées. Un examen succinct portant sur la littérature de chancellerie permettra ensuite d'apprécier dans quelle mesure les préoccupations dont elle témoigne recourent ou non celles des Miroirs.

#### 7.3.1. Le *Qābūs Nāme*

Le *Qābūs Nāme* est l'œuvre du Ziyāride `Onṣor al-Ma`ālī Kay Kāvūs (ou encore Kay Kā`ūs) ibn Iskandar ibn Qābūs ibn Vošmgīr, prince de Gorgān, qui écrit en avoir entrepris la composition en 1082-1083, alors qu'il était âgé de 63 ans<sup>197</sup>. Il est dédié à Qābūs, son grand-père. L'auteur présente son texte comme un ouvrage de conseils (*pandhā*) qu'un père, au crépuscule de sa vie, dispense à son fils (Gīlānšāh), sans ignorer la présomption de la jeunesse qui pourra conduire ce dernier à ne pas leur prêter oreille<sup>198</sup>. Engagée par une invocation à Dieu, à son Prophète et à sa postérité, la préface se poursuit par un rappel de la noble ascendance dont est issu Gīlānšāh : côté paternel, l'auteur la fait remonter à un certain Kāvūs, fils de Kavād I<sup>er</sup> et frère d'Anūšīrvān-e `ādel ; côté maternel, il est le fruit de l'union contractée par Kay Kāvūs avec la fille de Maḥmūd de Ġazni<sup>199</sup>. Noblesse oblige,

---

<sup>196</sup> Fouchécour 2009, p. 375.

<sup>197</sup> Levy 1951, p. 262, Yūsofī 1967, p. 263.

<sup>198</sup> Levy 1951, p. 2, Yūsofī 1967, p. 4.

<sup>199</sup> Levy 1951, p. 3, Yūsofī 1967, p. 5. Trois anecdotes du *Qābūs Nāme* mettent en scène Maḥmūd dont l'image ne ressort pas totalement indemne. Dans la première, le sultan apprend qu'à la suite de la mort du roi de Ray, la principauté est momentanément dirigée par sa femme ; il fait porter à celle-ci un message dans lequel il lui demande de reconnaître sa souveraineté. La princesse s'y refuse et fait répondre que la gloire du sultan ne serait en rien accrue par la victoire qu'il remporterait sur une femme et, qu'en revanche, en cas de défaite son

Gīlānšāh est invité à mesurer la grandeur de sa lignée et à ne pas se comporter en homme sans naissance (*pesar hošyār bāš va qadr o qeymat-e nežād-e ḥ,od bešenās va az kam budegān mabāš*)<sup>200</sup>. Après un rappel de l'obéissance due à Dieu et du caractère transitoire de l'existence terrestre, l'auteur dresse la liste des 44 chapitres qui composent l'ouvrage<sup>201</sup>. Une des singularités du traité tient au fait que ses chapitres ne portent pas seulement sur ce qu'un jeune prince est censé apprendre – nous entendons par là des thématiques telles que l'obéissance due à Dieu, la soumission à la Loi, les usages de cour ou encore les devoirs d'un prince- une partie de l'ouvrage est en effet consacrée à la description des caractéristiques de différentes professions que Gīlānšāh pourrait être conduit à exercer. La situation de la principauté que dirige Kay Kāvūs est précaire, un moment à l'étroit entre les possessions sāmānides et būyides, elle a perdu son autonomie sous la pression des Ghaznévides dont elle est devenue tributaire et ceux-ci ont par la suite été défaits par les Seldjoukides ; ainsi, la succession promise à Gīlānšāh est-elle frappée du sceau de l'aléa<sup>202</sup>.

Le traité comporte des citations de versets coraniques et de hadiths, des références à Platon, Aristote, Galien ou Alexandre et, outre des propos prêtés à Anūšīrvān, il est doté d'une cinquantaine d'anecdotes qui portent, pour la plupart, sur la période islamique et singulièrement sur l'époque que l'auteur a traversée ou les décennies antérieures : nombre de ces anecdotes sont au demeurant tirées de sa propre expérience<sup>203</sup>. Kay Kāvūs était à nul doute curieux de la vie et de ce qu'elle peut proposer ; c'est ainsi qu'évoquant l'obligation de faire le pèlerinage, il relève qu'elle ne s'impose qu'à ceux qui ont les moyens matériels de l'entreprendre, avant d'ajouter que la perfection repose dans le fait de voir des choses que l'on n'a pas vues, de goûter des mets que l'on ne connaît pas ou encore d'expérimenter des choses dont on n'a pas précédemment fait l'expérience<sup>204</sup>. Il revient plus loin, on l'imagine

---

déshonneur serait total ; Maḥmūd renonce sans gloire à son projet (Levy 1951, p. 133-135). Dans la deuxième anecdote (Levy 1951, p. 202-204), c'est le calife qui, menacé par Maḥmūd, lui fait porter un message dont la teneur plonge le sultan dans un état d'hébétude dont il ne sort que pour implorer le pardon califal. La troisième anecdote (Levy 1951, p. 226-227), met quant à elle en lumière un certain manque d'empressement de Maḥmūd à faire régner la justice dans ses États, ainsi que la difficulté qu'il éprouve à faire exécuter ses décisions par un gouverneur qui s'est rendu coupable d'une exaction.

<sup>200</sup> Levy 1951, p. 3, Yūsofī 1967, p. 5.

<sup>201</sup> Levy 1951, p. 4-5, Yūsofī 1967, p. 6-9. La traduction de Levy, qui ne comporte que peu de notes, compte 262 p. L'édition Yūsofī, pourvue d'un fort appareil critique, en compte 263. La traduction de Query réalisée en 1886, elle sera peu sollicitée, est dotée d'une mise en page très aérée et d'un nombre limité de notes, elle compte 451 p. On atteint et dépasse ici les limites de l'exercice de comparaison auquel il est possible de procéder. Pour s'en tenir aux ouvrages de Levy et Yūsofī, on notera qu'un grand nombre de chapitres se limitent à 2 ou 3 pages, les plus longs étant ceux consacrés à l'exercice de la royauté (ch. 42), et aux qualités naturelles et à leur développement (ch. 6). Ils sont toutefois surpassés par le chapitre final qui porte sur la *javānmardī* (Fouchécour 2009, p. 211, définit la *javānmardī* comme une forme de magnanimité) dont l'examen nous éloignerait par trop du cadre de nos recherches.

<sup>202</sup> Levy 1951, p. 145, fait clairement référence aux vicissitudes de la fortune. De Bruijn 2010, note ainsi que Gīlānšāh succéda à son père sans que l'on sache exactement pour quelle durée ni sur quels territoires. Quant aux dernières années de Kay Kāvūs elles sont obscures, il n'est toutefois pas impossible qu'il ait terminé sa vie à Lahore.

<sup>203</sup> Browne 1902, p. 279-280, dénombre ainsi 51 anecdotes dont il dresse la liste, voir également Fouchécour 2009, p. 182, qui en compte 50 et en propose un classement.

<sup>204</sup> Levy 1951, p. 16.



non sans nostalgie, sur le pèlerinage qu'il a lui-même réalisé, au cours duquel l'embarcation qu'il avait empruntée échouant près de Bagdad, il n'eut la vie sauve qu'au fait que son père avait insisté pour qu'on lui enseignât la natation<sup>205</sup>. C'est dans l'année qui suit cet épisode que l'auteur écrit s'être rendu à Ganje pour participer à la guerre contre l'Empire romain, de la même façon, explique-t-il, qu'il avait participé à de multiples campagnes en Inde<sup>206</sup>. Pour nombreuses qu'elles soient ces anecdotes sont rarement vaines, elles sont mobilisées, dans la plupart des cas, pour introduire une réflexion qui, tirée de l'expérience directe de l'auteur, a vocation à servir à l'édification de Gīlānšāh, comme celle qui veut que le voyage ne sied pas au vieillard qui doit plutôt songer à s'établir et à transmettre<sup>207</sup>. Cette transmission porte certes sur les matières dont la connaissance est requise pour le gouvernement des hommes et des choses et, à ce titre, le *Qābūs Nāme* s'inscrit bien dans le genre Miroir, toutefois, au-delà des aspects techniques qu'il comporte, sa lecture témoigne d'une vision humaniste, il est vrai parfois teintée d'une forme de scepticisme, et de savoirs encyclopédiques qui conduisent, Fouchécour ne s'y est pas trompé, à ne pas enfermer le traité dans le genre Miroir des princes. Nous aborderons l'œuvre en deux temps : le premier s'y attachera comme à un Miroir de la culture et des usages de son temps ; le second se concentrera sur les questions du gouvernement sous l'angle du prince, de son vizir et leurs agents<sup>208</sup>.

## Un Miroir de la culture et des usages de son temps

Témoignage de la forme d'humanisme que nous venons d'évoquer, les premiers mots de Kay Kāvūs dans le chapitre premier de son traité consistent, en substance, à énoncer que tout est accessible à la connaissance humaine à l'exception de Dieu<sup>209</sup>. Reprenant la question sous un autre angle quelques lignes plus loin, l'auteur relève que l'unicité divine (*towhīd*) est le propre de Dieu "*The one, in verity is God Almighty ; all else is dual (yekī bar haqīqat ḥodāst `azzavajal va joz-e ū hame doānd.)*"<sup>210</sup>. S'agissant de la création (*āfarineš*) des prophètes et de l'éloge (*setāyeš*) qui leur est dû et de la mission qui leur a été confiée, ce sont les termes de juste (*adel*), d'ordre (*tartīb*) et d'administration (*sīyāsat*) qui reviennent ; le croyant devant manifester sa reconnaissance aux envoyés de Dieu, sa gratitude envers le Créateur et son observance des devoirs imposés par la religion<sup>211</sup>. La gratitude envers le Créateur doit se manifester par une obéissance, une soumission sans faille à ses prescriptions, de la même façon qu'un maître est en droit d'attendre l'obéissance de ceux qui le servent<sup>212</sup> ; l'on rejoint ici l'injonction de Sebuktegīn selon laquelle les sujets

<sup>205</sup> Levy 1951, p. 121.

<sup>206</sup> Levy 1951, p. 35.

<sup>207</sup> Levy 1951, p. 54.

<sup>208</sup> L'expression « Miroir de la culture et des usages de son temps » fait référence à Fouchécour 2009, p. 180, où l'auteur pose le traité en « miroir de la culture de son temps ».

<sup>209</sup> Ce chapitre est tout naturellement consacré à la connaissance de Dieu.

<sup>210</sup> Levy 1951, p. 8, Yūsofī 1967, p. 11.

<sup>211</sup> Ch. 2, Levy 1951, p. 9-12, Yūsofī 1967, p. 13-15.

<sup>212</sup> Levy 1951, p. 13, Yūsofī 1967, p. 17.

craindront le prince qui craint Dieu. L'obéissance due au Créateur et les actes de piété qui la manifeste croissent en fonction de la richesse, observe l'auteur, le pèlerinage et l'aumône ne concernent que ceux qui disposent des moyens matériels nécessaires. Dieu, s'il l'avait voulu, aurait tous les hommes riches, mais, dans sa sagesse, il a souhaité qu'il y ait des pauvres et des riches, ceux-ci doivent en conséquence craindre Sa colère s'ils ne pratiquent pas l'aumône<sup>213</sup>. Les derniers mots se rapportant à l'obéissance due à Dieu constituent un nouvel appel à une orthopraxie dépourvue de questionnements : les comment et les pourquoi ne sont pas de mise (*to rā bā čūn o čerā kār nīst*), Dieu échappe à la connaissance (*dar īn jomle del-e pāk dār va gomān mabar ke ānče to dānī čīzīst ke čīz-e ḥodānast ke mā nadānīm.*)<sup>214</sup>

En revanche, s'il est une chose qui n'échappe pas à la connaissance de l'homme c'est, qu'avec la parole, Dieu en a fait le maître de sa création, la parole est en effet le plus noble des arts (*az hame honarhā behtarīn soḥan goftan ast*)<sup>215</sup>. L'auteur invite par conséquent son fils à cultiver cet art en s'exerçant tout particulièrement à celui du discours. Dans ce cadre il est noté que le silence est préférable à des paroles inutiles, ou encore qu'il ne sied pas de s'exprimer sans avoir été interrogé, plus loin, il est souligné que la capacité à écouter constitue le meilleur apprentissage de l'art de s'exprimer<sup>216</sup>. Ce véritable *adab* de l'art de la parole rappelle de façon troublante les conseils dispensés par Ibn al-Muqaffa` dans son *Adab al-kabīr* qui, tout comme Kay Kāvūs, recommandait l'écoute et l'économie dans les propos<sup>217</sup>. Dans le *Qābūs Nāme* cette maîtrise dans l'expression n'est en réalité, comme pour Ibn al-Muqaffa`, qu'un aspect particulier de la médiété préconisée à Gīlānšāh, pour reprendre la belle formule de Query « tout excès est défaut »<sup>218</sup>, qui synthétise sans doute par trop le conseil qui veut qu'en toutes affaires l'excès est à bannir (*andar kārḥā efrāṭ makon va efrāṭ rā šūm dān va andar hame šoḡlī mīāne bāš*)<sup>219</sup>. Ce conseil s'applique bien évidemment aux rapports avec autrui où tout emportement, tout excès de vivacité ou manque de longanimité est proscrit « *tondī va tīzī` ādat makon vaze ḥelm ḥālī mabāš* »<sup>220</sup>. Un domaine pourtant semble échapper à cette condamnation de l'excès, il concerne l'acquisition de connaissances : il est observé qu'en la matière chaque instant doit être mis à profit pour l'étude et, qu'à défaut d'être en présence d'un individu instruit, même un ignorant (*nādān*) peut s'avérer utile<sup>221</sup>. Un propos prêté à Alexandre est alors sollicité, il vient préciser que le monarque a appris plus de ses ennemis que de ses amis, ces derniers faisant souvent preuve de trop d'indulgence. Il est à noter qu'Alexandre, au même titre

<sup>213</sup> Levy 1951, p. 18.

<sup>214</sup> Levy 1951, p. 18, Yūsofī 1967, p. 23.

<sup>215</sup> Levy 1951, p. 22, Yūsofī 1967, p. 28.

<sup>216</sup> Levy 1951, p. 44.

<sup>217</sup> Voir, par exemple, Tardy 1993, p. 195-196.

<sup>218</sup> Query 1886 p. 81.

<sup>219</sup> Levy 1951, p. 40, Yūsofī 1967, p. 46. Pour des considérations de même nature associées à l'acceptation du lot qui est le sien voir le ch. 21 consacré à l'acquisition de biens et, tout particulièrement, Levy 1951, p. 92-93, Yūsofī 1967, p. 104-105.

<sup>220</sup> Levy 1951, p. 32, Yūsofī 1967, p. 37.

<sup>221</sup> Levy 1951, p. 28, Yūsofī 1967, p. 34.

qu'Anūšīrvān, est un souverain dont la sagesse est tout particulièrement prisée par Kay Kāvūs, en revanche, la figure d'Ardašīr est totalement absente du traité. S'agissant des questions se rapportant à l'ami et à l'ennemi introduites par la réflexion d'Alexandre, il est à noter que l'auteur se distingue de Sebktegīn en considérant qu'un ennemi peut se transformer en ami<sup>222</sup>. Il est vrai que Kay Kāvūs semble développer une notion très extensive de l'amitié où, s'appuyant, de nouveau, sur des propos prêtés à Alexandre, il considère qu'il convient d'avoir beaucoup d'amis, précisant qu'il faut en avoir aussi bien parmi les bons que les méchants, les deux groupes pouvant s'avérer profitables selon les circonstances (*har do gorūh torā ḥašel gardad*)<sup>223</sup>. Est-ce la raison pour laquelle, quelques lignes plus loin, l'auteur se montre des plus sceptique sur le principe même de l'amitié : il conseille de ne pas se confier à un ami et, glisse à son fils « aurais-tu 1 000 amis, aucun ne serait mieux disposer à ton égard que toi-même (*agar hezār dūst bāšad torā az to dūstar-e torā kas nabūd.*) »<sup>224</sup>

Délaissant les grandes thématiques qui constituent le cadre de ce que l'ouvrage se propose de transmettre, quelques notes s'imposent sur les règles qui s'attachent à des situations ou des activités particulières, l'aspect encyclopédique du traité, dont il a souvent été relevé qu'il constitue un témoignage rare et précieux sur les usages de la société à laquelle appartenait l'auteur. Ce n'est pas aux conseils que Kay Kāvūs dispense à son fils en matière de consommation de vin que nous nous arrêterons, il sait qu'ils ont peu de chance d'être pris en considération et avoue que lui-même n'a cessé d'en boire qu'après 50 ans, mais sur le chapitre qu'il consacre à l'hospitalité et aux devoirs de l'hôte. Il y observe, dans une formule aussi délicieuse que le nectar qu'il propose de servir à ses invités, que puisque le fait de boire du vin est une transgression « autant faire en sorte qu'elle ne soit pas sans saveur », autrement dit, n'aggravons pas une faute par une faute de goût (*va nīz sīkī xordan beze ast čūn beze ḥvāhī kardan bārī beze bī maze makon.*)<sup>225</sup>. Un autre trait de l'auteur, moins savoureux, nous semble devoir être relevé : il concerne les passions amoureuses et veut qu'en amitié le cœur de l'homme est toujours en paix alors qu'en amour il est toujours dans les tourments (*dar `āšeqī dāyem andar meḥnat bavād.*)<sup>226</sup>. Est-ce pour ne pas rester sur cette note pessimiste que le traité préconise de partager ses affections entre *zanān* et *golāmān*? De préférence, l'été pour les seconds, l'hiver pour les premières<sup>227</sup>. Mais tout a une fin et, si la jeunesse est une forme de folie, la vieillesse est une maladie dont la mort est la seule issue. Kay Kāvūs situe la disparition des plaisirs à quarante ans, il observe, le traité prend un tour clinique, qu'entre quarante et cinquante ans le déclin (*noqšānī*) est

<sup>222</sup> Levy 1951, p. 135, Yūsofī 1967, p. 147.

<sup>223</sup> Levy 1951, p. 129, Yūsofī 1967, p. 140.

<sup>224</sup> Levy 1951, p. 130, Yūsofī 1967, p. 142.

<sup>225</sup> Levy 1951, p. 62, Yūsofī 1967, p. 73.

<sup>226</sup> Levy 1951, p. 73, Yūsofī 1967, p. 83.

<sup>227</sup> Levy 1951, p. 77-78, Yūsofī 1967, p. 86-87. Voir sur ces questions les observations de Feuillebois 2018, p. 237 qui renvoient notamment au paragraphe cité.

perceptible chaque année, de cinquante à soixante ans il se manifeste de mois en mois, puis de semaine en semaine entre soixante et soixante-dix ans, ensuite d'heure en heure<sup>228</sup>.

La transition entre les règles régissant des situations ou des activités (hospitalité, achat d'esclaves, de chevaux ou de biens, éducation des enfants ou choix d'une épouse...) et les normes propres à certaines professions s'opère à la fin du chapitre 30<sup>229</sup>. La première à être examinée par l'ouvrage est en réalité un groupe de professions qui ont en commun de s'appuyer sur les sciences religieuses, qui, selon le traité, doivent être regardées comme les plus éminentes (*bozorgvārtarīn*) parmi les sciences<sup>230</sup>. Il n'y a pas selon nous à douter des convictions religieuses de Kay Kāvūs qui les a manifestées, nous l'avons vu, dans les premiers chapitres de l'ouvrage et qui affleurent en bien des endroits au fil du traité<sup>231</sup>. Mais s'il est pieux, l'homme est également madré, ainsi, recommande-t-il à son fils, s'il devenait prêcheur, de disposer dans l'assemblée de disciples prompts à applaudir ses propos<sup>232</sup>. S'agissant de la charge de cadi, le traité considère que les qualités les plus élevées sont la science (*`elm*) et la vertu (*vara`*)<sup>233</sup>. Pour être les plus élevées ces qualités ne semblent pas avoir été les plus partagées, ainsi, si Gīlānšāh devait épouser la profession de commerçant, il lui est préconisé de s'abstenir de faire crédit à des hommes éduqués, à des descendants du Prophète, des courtisans ou encore à ceux qui constituent l'entourage des cadis<sup>234</sup> ; l'ouvrage invite par ailleurs le commerçant à éviter toutes malhonnêtetés (*hīānat*)<sup>235</sup>. Après l'examen des questions se rapportant à la profession de commerçant, Kay Kāvūs s'intéresse à celles concernant la médecine, il conclut le chapitre consacré à cette discipline en confessant l'intérêt particulier qu'il lui porte<sup>236</sup>. Il aura eu l'occasion d'observer que le médecin est tenu de procéder à de fréquentes expériences thérapeutiques qu'il recommande de ne pas pratiquer auprès d'hommes connus et jouissant d'une grande réputation (*mardom-e ma`rūf va mašhūr*)<sup>237</sup>. Les chapitres suivants de l'ouvrage sont dédiés

---

<sup>228</sup> Levy 1951, p. 49-52, Yūsofī 1967, p. 56-61.

<sup>229</sup> Levy 1951, p. 144, Yūsofī 1967, p. 155.

<sup>230</sup> Levy 1951, p. 146, Yūsofī 1967, p. 158.

<sup>231</sup> Etre plus précis est difficile, les Ziyārides étaient, on le sait, šī`ites à l'origine mais, *taqiyya* aidant, la lecture du *Qābūs Nāme* ne livre rien de définitif. Un indice est peut-être fourni par l'anecdote bien connue qui rapporte la façon dont Sharbānū, une fille de Yazdegerd III, épouse Ḥusayn le fils de `Alī : dans l'édition Yūsofī (p. 138) Ḥusayn reçoit l'épithète de commandeur des croyants (au même titre que `Umar, `Alī, et Ḥasan), ce qui témoigne, pour le moins, de sentiments philo alides. La traduction de Levy (p. 126) n'est d'aucune utilité, `Alī y est le seul à recevoir le titre. Une autre anecdote pourrait livrer une piste qui met en scène `Ā`iša, figure honnie dans le monde shi`ite : dans l'édition Yūsofī (p. 78), comme dans la traduction de Levy (p. 68) son nom est suivi par la formule qui veut que Dieu lui soit favorable... Finalement, la trace la plus évidente des sentiments philo-šī`ites que nourrissait l'auteur peut se trouver dans le tout début du traité où la louange à Dieu qu'il exprime comporte une louange au Prophète et à tous ses parents (*kinsmen*) sans faire la moindre référence à ses compagnons (Levy 1951, p. 1), alors que, par comparaison, nous le verrons, Niẓām al-Mulk ouvre son traité par des bénédictions portant sur les compagnons du Prophète et les gens de sa maison (*īārān va `etrat*) (Darke 2002, p. 1, Darke 2010, p. 3 )

<sup>232</sup> Levy 1951, p. 149.

<sup>233</sup> Levy 1951, p. 155, Yūsofī 1967, p. 165.

<sup>234</sup> Levy 1951, p. 162, Yūsofī 1967, p. 170.

<sup>235</sup> Levy 1951, p. 163, Yūsofī 1967, p. 172.

<sup>236</sup> Levy 1951, p. 175, Yūsofī 1967, p. 184.

<sup>237</sup> Levy 1951, p. 172, Yūsofī 1967, p. 181.

à des professions qui s'exercent le plus fréquemment en lien avec l'entourage princier (astrologue, poète, secrétaire, musicien, confident, secrétaire), c'est dans ce cadre qu'il convient de poursuivre notre analyse.

## Le prince son vizir et leurs agents

Avant d'en venir aux règles régissant le vizirat (*āyīn va šarṭ-e vezārat*)<sup>238</sup>, et à celles s'appliquant à la royauté (*āyīn va šarṭ-e pādešāhī*)<sup>239</sup>, le lecteur du *Qābūs Nāme* aura relevé que le troisième conseil attribué à Anūšīrvān, sous une forme interrogative, se demande comment l'homme qui fréquente (*āšenāī*) les souverains peut s'endormir sans crainte<sup>240</sup>. Il aura également en souvenir le conseil donné à celui qui entre dans l'intimité du monarque ; il est invité à ne pas s'en enorgueillir, mais plutôt à la fuir<sup>241</sup>, ce qu'illustre ces vers de Gorgānī qui disent les périls encourus par le poète de cour :

*To utter words in your presence meant hazard for me.  
But only by suffering hazard are pearls brought up from the sea.  
Bozorg bar to e`temād konad :  
pīš-e to mā rā soḡan goftan ḡaṭar kardan bavād.*<sup>242</sup>

Le lecteur aura également à l'esprit que Dieu a créé les rois pour que les hommes y soient soumis et que l'on doit, en permanence, craindre la colère royale<sup>243</sup>. En somme, qui a lu Ibn al Muqaffa` ou le *Kitāb at-tāj* se sentira en terrain connu. L'accès aux fonctions de vizir est toutefois présenté comme une chance (*šāns*)<sup>244</sup>, quand bien même, deux pages plus loin, il est relevé que personne, plus que le vizir, n'a à craindre le prince<sup>245</sup>. Agir selon la justice en se préoccupant de la prospérité sont des éléments tendant à assurer la pérennité du vizir, qui doit faire en sorte que son maître soit bien disposé tant à l'égard du peuple que de l'armée, les deux catégories qui reviennent dans les énoncés du traité. La pérennité non plus du vizir mais du roi étant assurée par son armée qui repose elle-même sur la prospérité des paysans ; un conseil en forme de *cercle* est alors dispensé :

*Make your constant endeavor to improve cultivation and to govern well ; for, understand this truth, good government is secured by armed troops, armed troops are maintained with gold, gold is acquired through cultivation and cultivation sustained through payment of what is due to the*

<sup>238</sup> Ch. 40, Levy 1951, p. 211, Yūsufī 1967, p. 216.

<sup>239</sup> Ch. 42, Levy 1951, p. 222, Yūsufī 1967, p. 227.

<sup>240</sup> Levy 1951, p. 45, Yūsufī 1967, p. 51.

<sup>241</sup> Levy 1951, p. 191.

<sup>242</sup> Levy 1951, p. 195, Yūsufī 1967, p. 202. Levy, p. 195, note 1, observe que ces vers ont été écrits pour Qābūs ibn Vošmgīr, le dédicataire du traité. C'est ce même Qābūs qui ayant accueilli Bīrūnī fut le dédicataire des *Chronologies des anciennes nations* (Sachau 1879, pp. viii et 3). C'est également ce Qābūs qu'Ibn Sīnā s'apprêtait à rejoindre lorsque le souverain fut victime d'une révolte de ses troupes (Gohlman 1974, p. 43). Voir à ce sujet Levy 1951, p. 88-89, Yūsufī 1967, p. 100-101.

<sup>243</sup> Levy 1951, p. 196, Yūsufī 1967, p. 202.

<sup>244</sup> Levy 1951, p. 211, Yūsufī 1967, p. 216.

<sup>245</sup> Levy 1951, p. 213, Yūsufī 1967, p. 218.

*peasantry by just dealing and fairness. (Jahāndārī belaškar tovān kardan va laškar bezar tovān dāšt va zar be `emārat kardan be dast tovān āvardan va `emārat be dād va enšāf tovān kardan, az `adl va enšāf ġāfel mabāš.)*<sup>246</sup>

Ce versant souriant du *cercle* est immédiatement suivi de considérations plus pratiques, le *cercle* de justice, souvenons-nous des propos de Morony est aussi un *cercle* d'autorité, qui ont pour objet le maintien de la position du vizir qui doit être tenu informé de chaque respiration (*har nafas*) du prince<sup>247</sup>. Des espions (*jāsūsān*) doivent également être dépêchés auprès des souverains des États voisins, amis ou ennemis, qui ne sauraient boire un verre d'eau sans que cela soit rapporté au vizir<sup>248</sup>. S'agissant des fonctions à pourvoir, il est déconseillé au vizir de les confier, par avarice, à des individus ignorants ou tyranniques. Il est par ailleurs invité à ne laisser personne contrevenir à ses ordres (*magdār ke kasī farmān-e torā ḡalāf konad.*)<sup>249</sup> La conclusion du chapitre consiste à relever que les ordres du vizir, tout comme ceux du roi, doivent être appliqués à la lettre, de sorte que leur autorité ne soit pas entamée, il doit par conséquent, à l'instar du souverain, ne pas s'abandonner à la boisson (*nabīd*), le vizir étant le gardien du royaume (*pāsebān-e mamlekat*), il serait fâcheux qu'il ait besoin de quelqu'un pour veiller sur lui. Il est piquant d'observer que, quelques pages plus loin, l'auteur se mettra en scène en compagnie du sultan Maudūd et de son vizir lors d'une séance de travail bien arrosée<sup>250</sup>.

Dans l'hypothèse où Gīlānšāh accèderait à la royauté, les premiers mots que Kay Kāvūs lui confie ramènent au début du traité, ils sont en effet pour l'intimer à la crainte de Dieu et à la piété (*pārsā*)<sup>251</sup>. Il poursuit en l'invitant à faire en sorte que, quoi qu'il entreprenne, son opinion soit au service de la sagesse (*farmān bordār-e ḡerad*), cette dernière devant être regardée comme le premier de ses ministres (*vazīrolvozarā`-e pādešāh ḡeradast*)<sup>252</sup>. Pratiquant la circonspection (*modārā*) en toutes choses, il ne saurait consentir à l'injustice (*bīdād pasend mabāš*)<sup>253</sup>. Il lui est demandé d'être clément (*raḡīm*), tout en se montrant implacable avec ceux qui manqueraient de miséricorde<sup>254</sup>, car le chef est comme le berger (*šabān*) qui protège son troupeau contre les bêtes féroces ; aucun pardon (*`afv*) ne doit par conséquent être accordé aux voleurs ou à ceux qui versent le sang<sup>255</sup>. Le cas du vizir appelle un examen particulier, le souverain doit faire preuve de la plus grande attention dans son choix et de la plus grande fermeté (*sīyāsāt*) à son égard ; il doit se garder de répondre sur le champ aux conseils dispensés par le vizir et faire en sorte que celui-ci ait bien conscience que le souverain ne lui est pas soumis (*zabūn*)<sup>256</sup>. La même défiance doit s'appliquer dans

<sup>246</sup> Levy 1951, p. 213, Yūsofī 1967, p. 218.

<sup>247</sup> Levy 1951, p. 214, Yūsofī 1967, p. 219.

<sup>248</sup> Levy 1951, p. 214, Yūsofī 1967, p. 219.

<sup>249</sup> Levy 1951, p. 216, Yūsofī 1967, p. 220.

<sup>250</sup> Levy 1951, p. 234, Yūsofī 1967, p. 237.

<sup>251</sup> Levy 1951, p. 222, Yūsofī 1967, p. 227.

<sup>252</sup> Levy 1951, p. 222, Yūsofī 1967, p. 227.

<sup>253</sup> Levy 1951, p. 222, Yūsofī 1967, p. 227.

<sup>254</sup> Levy 1951, p. 223, Yūsofī 1967, p. 228.

<sup>255</sup> Levy 1951, p. 225, Yūsofī 1967, p. 229.

<sup>256</sup> Levy 1951, p. 224, Yūsofī 1967, p. 228.

l'affectation des emplois et des charges à des proches du vizir, pour le reste, l'on retrouve le même souci que celui exprimé par Sebuktegīn (avec des exemples comparables), dans le fait de ne pas se tromper dans les compétences requises pour les postes à pourvoir<sup>257</sup>. Les emplois étant occupés encore convient-il que les ordres donnés soient scrupuleusement appliqués, s'il en allait différemment il n'y aurait plus de différences entre un souverain et un homme ordinaire (*pas pādešāh ke veyrā farmān ravānī nabovad u pādešāh nabovad*)<sup>258</sup>. La prospérité du royaume reposant sur l'effectivité de l'autorité du souverain, il ne saurait mettre la population sous le contrôle de l'armée. Il en découle un nouveau conseil dispensé en forme de *cercle* :

*The welfare of the people must be as carefully guarded by him as that of the bodyguard, for the king resembles the sun in that he cannot shine upon one man and not upon another. Moreover, in the same way that the people's submissiveness is secured by the soldiery, so the maintenance of the soldiery is made possible by the people. And it is through the people that the country is made prosperous, for the revenues are earned by the people, who remain settled and prosperous if given what is rightfully theirs. Therefore, let there be no place in your heart for extortion ; the dynasty of kings who recognize rights endures long and becomes old (Ke mamlekat ābādān nagardad ham čenānke mašleḥat-e laškar negah dārī mašleḥat-e ra`īat nīz negah dār azānke pādešāh čūn āftābast našāīad ke āftāb bar yekī tābad va bar digarī natābad. Va nīz ra`īat rā belaškar moṭī` tovān kardan va laškar rā ham be ra`īat negāh tovān dāšt ke daḥl az ra`īat ḥāšel šavad va ra`īat-e ābādān va barjāī az `adl bovad. Pas be bīdād rā dar del-e ḥvīš rāh made ke ḥāne-ye malekān-e dād gardīr bemānad va qadīm gardad).*<sup>259</sup>

Cet énoncé, qui n'est pas sans rappeler certaines tonalités de la *Sīrat Anūšīrvān*, subordonne donc clairement la pérennité de la dynastie à sa capacité à maintenir les mécanismes du *cercle* en action, il se poursuit par une invitation faite au monarque à maintenir les équilibres, que l'on imagine d'une extrême fragilité, entre ce qui est dû aux deux composantes de la société que constituent, selon le traité, l'armée et le peuple (le terme *mardom* remplace ici l'habituel *ra`īat*)<sup>260</sup>. S'agissant de l'armée et de la façon d'éviter d'en être dépendant, Kay Kāvūs, prenant exemple sur le sultan Maḥmūd, invite à la composer de contingents appartenant à des races (*jans*) différentes qui pourront être mis en concurrence<sup>261</sup>. Les conseils suivants portent sur les renseignements dont doit disposer le roi, ils ne se différencient guère de ceux précédemment dispensés au vizir ; le monarque ne doit rien ignorer de la moindre respiration des souverains voisins. Ces renseignements doivent également porter sur son propre royaume, il doit être informé de tout ce qui se trame au sein du peuple et de l'armée, toutefois, ici encore, le cas du vizir est spécialement traité. Ce serait négligence (*gāfel*) que de ne pas être au courant du moindre verre d'eau consommé par celui à qui il a confié sa vie et ses possessions<sup>262</sup> ; Sebuktegīn, nous l'avons relevé, faisait une sorte de fixation sur les collecteurs d'impôts, chez Kay Kāvūs elle s'est

<sup>257</sup> Levy 1951, p. 225, Yūsofī 1967, p. 230. Pour les comparaisons avec les emplois pris en exemples dans le *Pand Nāme* de Sebuktegīn, voir Nāzīm 1933, pp. 618 et 623.

<sup>258</sup> Levy 1951, p. 228, Yūsofī 1967, p. 232.

<sup>259</sup> Levy 1951, p. 229, Yūsofī 1967, p. 232.

<sup>260</sup> Levy 1951, p. 229, Yūsofī 1967, p. 233.

<sup>261</sup> Levy 1951, p. 230, Yūsofī 1967, p. 233.

<sup>262</sup> Levy 1951, p. 235, Yūsofī 1967, p. 238.

portée sur le vizir. Les derniers mots du chapitre se rapportant à la fonction royale sont pour souligner que le roi est plus éminent que quiconque (*pādešāh bozorgtar az hame kasī ast*)<sup>263</sup>. Il est toutefois à noter que la fonction royale, tout comme dans le *Pand Nāme* de Sebuktegīn, n'est pas présentée « en majesté », à la différence de ce que l'on avait observé dans le *Kitāb at-tāj*. Sa pérennité, sa légitimité, sont de fait liées à la sagesse du gouvernement du prince, aux arbitrages vertueux qu'il sait opérer entre les composantes de la société et à la façon, dans un monde rempli d'espions, dont il choisit et surveille ses principaux collaborateurs, dont l'incontournable vizir.

Vizir, Niẓām al-Mulk l'a été et incontournable est un terme des plus faibles pour qualifier l'emprise qu'il aura eue sur la politique des Seldjoukides au cours des quelque trente années d'exercice de son mandat. Ses réflexions sur la fonction royale et les attributions du vizir auront-elles contribué à mieux cerner les rôles respectifs de ceux qui, pour Kay Kāvūs, étaient des gardiens et des bergers ? C'est certainement l'une des questions auxquelles l'analyse du *Sīyar al-Molūk* permettra de répondre.

### 7. 3. 2. Le *Sīyar al-Molūk*

Le *Sīyar al-Molūk*<sup>264</sup> est *Sīyar* l'œuvre de Niẓām al-Mulk, personnalité des plus éminente, à laquelle il a déjà été fait référence<sup>265</sup>, qui assura pendant une trentaine d'années les fonctions gouvernementales les plus hautes au service de la dynastie des Seldjoukides alors à son zénith. Abū `Alī al-Ḥasan b. `Alī b. Ishāk al-Ṭūsī, le futur Niẓām al-Mulk, est né, la date est incertaine, entre 1018 et 1020 ; il est issu d'une famille de *dehqān*. Il naît, près de Ṭūs, où son père exerce les fonctions de collecteur d'impôts au service des Ghaznévides, et est orienté vers des études juridiques qu'il effectue à Nīšapūr, auprès d'un docteur šāfi'īte. Après avoir exercé ses talents au service des Ghaznévides, très certainement de 1049 à 1052, il entre au service de l'administration seldjoukide et devient conseiller (*mošīr*) et secrétaire (*kātib*) d'Ālp Arslān (m. 1072). Ce dernier, lors de son accession au sultanat, en 1063, ne tarde pas à lui confier le vizirat en remplacement d'Amīd al-Mulk Kundurī dont la disgrâce précède de peu l'exécution<sup>266</sup>. Parallèlement, Niẓām al-Mulk se voit confier le rôle

---

<sup>263</sup> Levy 1951, p. 236, Yūsofī 1967, p. 238.

<sup>264</sup> Dans l'introduction de Darke 2002, l'auteur observe, p. xii, que tous les manuscrits portent le titre de *Sīyar al-Molūk* et que l'ouvrage était connu et cité sous ce titre jusqu'à l'édition persane (1891) et à sa traduction en français de Schefer (1893) qui lui attribua le titre de *Siyāsāt-nāme, Traité de Gouvernement*. Fouchécour 2009, p. 384, observe que le traité de Niẓām al-Mulk s'intitule bien « *Sīyar al-Molūk* » qu'il traduit par « *Le livre des conduites observées par les princes*. ». C'est l'appellation *Sīyar al-Molūk*, abrégée en *Sīyar* qui, sauf indication contraire sera reprise ici.

<sup>265</sup> Voir rubrique consacrée à Juwaynī.

<sup>266</sup> Les circonstances ayant présidé à la mise à l'écart de Kundurī restent en partie obscures ; l'implication de Niẓām al-Mulk dans l'assassinat de son prédécesseur ne semble toutefois pas sérieusement contestée. Yavari 2015 observe ainsi : « *Disapproval of Neẓām al-Molk's role in the murder of his predecessor is wispread and unequivocal in medieval sources, although the allegations seem to have left unscathed the otherwise laudatory*



de tuteur (*atabeg*) du jeune Malikshāh (1055-1092), qui accède au sultanat en 1072, et auprès duquel il continue d'assurer le vizirat<sup>267</sup>. Niẓām al-Mulk a, à n'en pas douter, participé à des campagnes militaires et, à l'occasion, suppléé le sultan dans le commandement de troupes ; le double héritage attaché au *laqab* qui lui est décerné, semble-t-il, lors de ses premières années au service d'Ālp Arslān, tient avant tout aux capacités d'organisation qu'il sait déployer, tant au service de la dynastie seldjoukide qu'en faveur de l'islam sunnite<sup>268</sup>.

Dans le domaine religieux nous avons déjà relevé, qu'à la différence de la dynastie qu'il sert, et professe de fermes convictions ḥanafites<sup>269</sup>, Niẓām al-Mulk se montre fidèle au *kalām* aṣā'rite et à l'école de *fiqh* ṣāfi'ite ; il conduit néanmoins une politique religieuse témoignant du souci d'une coexistence la plus harmonieuse possible des différentes écoles. Cela se manifeste ponctuellement dans le *Sīyar*, nous y reviendrons, mais aussi, lors d'un déplacement qu'il effectue en 1086 en Syrie et en Iraq, lors duquel il se rend dans des lieux de pèlerinage très divers<sup>270</sup>. Le nom du vizir reste toutefois légitimement attaché au patronage et au développement d'un réseau d'écoles (*madrases*), les *Niẓāmīyya*, en charge de former les futures élites<sup>271</sup>. Dans le domaine politique, Niẓām al-Mulk déploie son énergie et ses talents d'homme d'État à doter l'empire seldjoukide de structures pérennes et centralisées et nous avons observé, à l'occasion de la dédicace du *Ġiyāṭ al-umam* de Juwaynī qu'il apparaissait comme l'homme le plus puissant de son temps ; pour reprendre la formule de Bowen « il avait tout d'un roi sauf le titre »<sup>272</sup>. Cette emprise, alliée à une forme de suffisance et à des pratiques népotistes<sup>273</sup>, ne pouvaient que faire des envieux dans un milieu curial propice en intrigues où, de surcroît, le sultan ayant désormais atteint la maturité de l'âge aspirait à moins de contraintes. Ces différents éléments sont de nature à expliquer la disgrâce dont le vizir est l'objet dans la toute fin de sa vie, ce dont témoignent certaines pages du *Sīyar*. Il est ainsi rapporté que, peu de temps avant le départ du vizir

---

*appraisal of his life.*". Voir également Yavari 2008, p. 61-65 et Darke 2002, p. x, qui relève que l'exécution a eu lieu ``no doubt on the orders of Niẓām al-Mulk.``

<sup>267</sup> Yavari 2018, p. 79.

<sup>268</sup> Au sujet des autres titres honorifiques décernés au vizir, voir Yavari 2015.

<sup>269</sup> Madelung conteste la thèse selon laquelle l'ère seldjoukide aurait vu s'épanouir une solidarité sunnite qu'aurait cimentée le danger ismaélien, selon lui, Tuğrul Beg, le fondateur de la dynastie, était un ḥanafite que l'on pourrait qualifier de sectaire et ce n'est qu'avec Malik Shāh que Niẓām al-Mulk peut ouvertement conduire une politique favorable au ṣāfi'isme. Madelung 1988, p. 34. S'agissant des luttes politiques présidant à l'implantation des *madrases* au cours de la période considérée voir Sourdel 1976, p. 170-171.

<sup>270</sup> Voir sur ce point Yavari 2015, qui note par ailleurs que le vizir accorde sa fille en mariage à un dignitaire ṣhī'ite.

<sup>271</sup> Yavari 2015 donne la liste d'une dizaine de villes où ont été construites des *Niẓāmīyya*, elle fait toutefois observer que, contrairement à ce qui a pu être soutenu, l'institution des *madrases* est antérieure aux interventions de Niẓām al-Mulk. Dans le même sens, Sourdel 1976 qui, p. 168, donne la liste d'une demi-douzaine de villes où étaient implantées des *Niẓāmīyya*.

<sup>272</sup> Bowen et Bosworth 1995. Lambton 1984, p. 55, énumère les domaines dans lesquels Niẓām al-Mulk exerçait son autorité : ils recouvrent la chancellerie, les aspects se rapportant à l'impôt et les inspections et contrôles y afférents, les nominations dans l'appareil administratif, la supervision des affaires religieuses, les rôles de l'armée et le paiement de cette dernière, les négociations avec les souverains étrangers et les rapports avec le calife.

<sup>273</sup> Darke 2002, p. xi, voir également Yavari 2008, p. 61.

d'Eṣfahān pour Baghdad, voyage au cours duquel il devait trouver la mort, le sultan lui avait envoyé un message de reproche le menaçant de lui retirer son turban (entendre sa fonction) s'il continuait à prendre des décisions sans le consulter, ce à quoi Niẓām al-Mulk aurait répondu que « Celui qui t'a donné la couronne a mis le turban sur ma tête ; les deux fonctionnent ensemble et sont interdépendants » ; cette réponse aurait scellé le sort du vizir, remplacé dans ses fonctions par son rival Tāj al-Mulk<sup>274</sup>. Son assassinat a été généralement attribué à la secte des Ismaéliens qu'il avait combattue sans relâche, il pourrait également avoir été facilité par ses adversaires politiques à la cour des Seldjoukides où il n'est pas à exclure que certains Ismaéliens aient pu s'infiltrer ; quant au sultan, il aurait pu, ne serait-ce que tacitement, approuver l'assassinat<sup>275</sup>.

Le *Sīyar* a été rédigé en réponse à la commande du sultan Malikshāh, qui avait souhaité que certains de ses proches lui fassent connaître, par écrit, ce que son règne avait produit de bon et ce qu'il avait pu négliger, ainsi que les usages adoptés par les anciens souverains qui auraient vocation à s'appliquer dans la sphère mondaine ou dans celle du religieux. L'ouvrage se présente comme une composition, un assemblage de propos didactiques, de sentences, d'anecdotes, de traditions, de récits à caractère historique, destinés à illustrer à l'intention du prince, les attitudes ou les comportements à prendre en exemple ou inversement ceux qu'il convient de bannir. Le traité comporte cinquante chapitres, dotés chacun d'un titre parfois explicité en une ou plusieurs phrases<sup>276</sup>. Ces chapitres sont de tailles extrêmement variées, quelques lignes pour les plus brefs, trois pages au plus pour 29 d'entre eux, 13 excèdent dix pages et un seul trente pages. Assemblés dans un désordre qui n'est qu'apparent<sup>277</sup>, ils concourent tous à illustrer les voies et moyens du bon gouvernement. S'agissant des anecdotes, traditions ou récits historiques, on en dénombre un total de 62. Ils sont tirés de la période contemporaine (entendue comme celle qui a vu, à partir de la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle, les dynasties iraniennes puis turkes se dégager de l'emprise du califat abbaside) et s'inscrivent dans l'espace iranien (22 occurrences), ou de la première période islamique (22 occurrences également dont 5 traditions issues du Prophète ou de ses compagnons), soit encore de l'époque sassanide (12 occurrences), ou bien, plus rarement, d'horizons différents (6 occurrences dont 4 ont trait au monde hébraïque et une se rapporte à Alexandre). Pour en terminer avec ces données quantitatives, on relèvera que les personnages les plus cités sont, outre le Prophète de l'islam, Maḥmūd de Ġazni, qui est mis en scène dans 8 anecdotes, dont certaines excèdent 5 pages, et dont le nom revient par

---

<sup>274</sup> Darke 2002, p. xix, dans le même sens, Yavari 2015.

<sup>275</sup> Yavari 2015.

<sup>276</sup> Le chapitre 42 dont on reprend ici le titre tel qu'il figure dans Schefer 1984, p. 245, offre un exemple de titre particulièrement développé « Il ne faut pas donner deux places à une même personne ; il faut accorder les emplois à ceux qui n'en sont pas pourvus et ne laisser personne en inactivité. Il est indispensable de ne revêtir de fonctions publiques que les gens qui, ayant une religion pure de toute erreur, sont dignes de les remplir, et de ne donner aucune charge à des individus affiliés à des sectes perverses et réprouvées ; il faut les tenir éloignés de soi ». Ce chapitre correspond au chapitre 41 de Darke, respectivement Darke 2010, p. 213, et Darke 2002, p. 158.

<sup>277</sup> Voir Simidchieva 1995.

ailleurs en de multiples occasions, Anūšīrvān, au cœur de 3 anecdotes et d'un récit historique de plus de 20 pages, enfin le calife 'Omar, dont la figure est évoquée dans 5 anecdotes ou traditions. Si l'on suit la proposition de Darke, la commande de Malikshāh aurait été exprimée en 1086 et l'ouvrage composé en deux temps : un premier ensemble de 39 chapitres écrit entre 1086 et 1091 (sans doute plutôt au début de cette période)<sup>278</sup>, une seconde partie écrite en 1090/1091, fruit de l'anxiété (*ranjī*) qu'éprouvait l'auteur au regard des activités déployées par les ennemis de la dynastie<sup>279</sup>. Cette seconde partie comporte onze nouveaux chapitres, des compléments sont en outre apportés aux chapitres tels qu'ils résultaient de la première rédaction<sup>280</sup>.

C'est cette opposition entre les deux parties de l'ouvrage que nous adopterons comme fil directeur de notre analyse du traité. Nous nous attacherons dans un premier temps à le présenter comme fondant la dynastie sur le gouvernement d'un prince juste et craignant Dieu avant, dans un second temps, d'examiner comment cette dynastie, victime du mauvais œil, est en proie au désordre.

## **Au fondement de la dynastie : un prince juste et craignant Dieu**

Après un prologue énonçant les titres des chapitres composant l'ouvrage et, comme nous l'avons analysé plus haut en le comparant au *Qābūs Nāme*, appelant la bénédiction divine sur les compagnons du prophète ainsi que sur sa maison, le chapitre I<sup>er</sup> du *Sīyar* plonge le lecteur au cœur des problématiques du vizir. A chaque époque, est-il d'emblée affirmé, Dieu choisit parmi les hommes celui qu'il dote de toutes les qualités (*honarhā*) de la royauté. Il lui confie les intérêts du monde et le bien-être (*ārām*) de Ses serviteurs, il entre ainsi dans la mission de l'élu de fermer la porte à la corruption (*fesād*), à la confusion (*āšūb*) et à la discorde (*fetne*), si bien que les hommes, sous son gouvernement juste, vivent en permanence en sécurité (*āman hamī bāšand*)<sup>281</sup>. Un avertissement vient toutefois immédiatement ponctuer cet énoncé qui invite les créatures à se garder de toute désobéissance (*oṣīānī*) ou négligence (*estehfāfi*) à la Loi qui encourraient la sanction divine et seraient de nature à entraîner le désordre et la ruine. Si en revanche, le prince s'entoure des collaborateurs appropriés qu'il place, avec sagacité, aux emplois permettant une conduite efficace des affaires spirituelles et temporelles (*dīnī va donīāvī*), alors, les sujets (*ro'āīā*), persévérant sur le chemin de l'obéissance (*ṭā'at*) et vaquant à leurs occupations, seront préservés des difficultés, protégés par l'ombre de la justice princière (*sāye-ye*

---

<sup>278</sup> Darke 2002, p. xiv.

<sup>279</sup> Ces indications sont fournies par la note du bibliothécaire qui clôt le préambule du traité (Darke 2002, p. 5, Darke 2010, p. 8). Darke 2002, p. xiv, évoque à cet égard la défaveur dont est l'objet le vizir et le développement des activités des Ismaéliens établis à Alamut à partir de 1090.

<sup>280</sup> L'édition de Darke (Darke 2010) compte 335 p. (sans les notes), sa traduction en anglais (Darke 2002) 245 p. (également sans les notes), quant à la traduction de Schefer (Schefer 1984), elle compte 357 p. (sans les notes) dont une trentaine de pages d'introduction. Il est à noter que les 11 chapitres ajoutés comptent pour plus de 40% dans le total du traité.

<sup>281</sup> Darke 2002, p. 9, Darke 2010, p. 11.

`adel)<sup>282</sup>. Après quelques considérations se rapportant à la surveillance que doit exercer le sultan sur ses ministres et, plus généralement sur son administration (la clémence et la proportionnalité des sanctions sont de mise), il est fait état des investissements auxquels il doit être procédé pour concourir au bien commun (canaux, ponts, fortifications, caravansérails, villes nouvelles, madrase...). Suivent des références aux anciens rois (*malekân-e pīšīn*) et à la lignée de Malikshāh qui remonte au grand Afrāsīāb (*Afrāsīāb-e bozorg*) ; c'est ensuite un portrait du prince qui est brossé. Rien ne manque à sa gloire puisque Dieu l'a doté d'une physionomie agréable et, comme il se doit, de courage, de vaillance et d'esprit de justice, ce sont toutefois les qualités de cœur et la religion du prince sur lesquelles s'arrête le vizir :

Il aime une religion pure (*dīn-e dorost*) et possède une foi solide (*e`teqād-e nikū*). Il s'acquitte avec joie des devoirs d'obéissance imposés par Dieu ; il connaît les mérites des prières faites pendant la nuit et ceux des jeûnes surrogatoires ; il respecte les docteurs de la science, il honore ceux qui pratiquent la dévotion et l'abstinence, les gens intègres et ceux qui suivent les préceptes de la sagesse. Il répand de continuelles aumônes, comble les pauvres de ses bienfaits et sa bonté le fait vivre dans les termes les plus agréables avec ses subordonnés et ses serviteurs ; il ne permet pas que les fonctionnaires usent, à l'égard du peuple, de procédés tyranniques.<sup>283</sup>

Suit, après une nouvelle référence à la foi solide du sultan (*e`teqād-e nikū*) un développement en forme de *cercle* :

*Following all this God gave him power and dominion as befined his worthiness and good faith, and made the world subject to him, causing his dignity and authority to reach all climes ; all the dwellers on earth are his tributaries, and as long as they seek his favor they are safe from his sword (hame-ye jahān rā mosaḥar-e ū gardānīd, va heibat va siyāsāt-e ū be hame-ye eqūlmhā beresānīd, tā jahānīān ḥarāj gozār-e ū bāšand, va be taqarobī ke bedū mīkonand az šamšīr-e ū āmanand).*<sup>284</sup>

C'est ensuite la sagesse du prince sur laquelle s'attarde Nizām al-Mulk. Retrouvant les accents du *Kitāb at-tāj*, il le dépeint comme un guide (*rāhnamā*) dont la hauteur de vue est incompréhensible à ses sujets et dont la majesté inspire respect et crainte, il n'a pas besoin de conseillers et c'est certainement pour tester ceux-ci qu'il leur a demandé de l'entretenir de ce qui pourrait être amélioré dans son gouvernement. Le châtement réservé à ceux qui, oubliant le prix de la sécurité qui leur est dispensée, sortent leurs têtes du bandeau de l'obéissance et fourbissent révolte ou sédition est de nature à les faire renoncer à leurs projets, Dieu est toutefois imploré afin qu'Il écarte l'influence délétère du mauvais œil (*češm-e bad*)<sup>285</sup>. On retrouve de la sorte, dès les premières pages de l'ouvrage, un ensemble de traits transposés du *Cercle de justice* sassanide et de la manifestation divine associée aux anciens souverains auxquels il est expressément fait référence. La crainte du peuple qui les habitait est également présente ; les mots troubles (*āšūb*), sédition (*fetne*), rébellion (*ešīān*),

<sup>282</sup> Darke 2002, p. 9, Darke 2010, p. 11.

<sup>283</sup> Schefer 1984, p. 40, Darke 2010, p. 13.

<sup>284</sup> Darke 2002, p. 11, Darke 2010, p. 13.

<sup>285</sup> Darke 2002, p. 11, Darke 2010, p. 14. Au sujet de l'importance de la notion de « mauvais œil » à l'époque sassanide, voir Daryaei 2009, p. 93.

révolte (*pāi az andaze-ye hvīš birūn nahādan*), trahison (*ḥīānat*), émaillent le début du *Sīyar* avec leurs conséquences exprimées en termes de punir (*pādāš-e kerdār*), châtiment (*ʿogūbat*), calamité (*modaber*), incendie (*ātaš andar neīestān*), qui donnent au début du traité un caractère quasiment épique, qu’annonce au demeurant le titre du chapitre 1<sup>er</sup> dans lequel tous ces éléments sont contenus<sup>286</sup>.

Toutefois, et c’est tout l’intérêt de la synthèse opérée par Niẓām al-Mulk, si le souverain du chapitre initial du traité est décrit en majesté, élu de Dieu et doté de qualités qui le distinguent du commun des hommes, c’est en cela, répétons-le, qu’il tient de la figure proposée par le pseudo Jāḥiẓ, il est en même temps un monarque qui, à l’instar de ceux plantés par Sebuktegīn et Kay Kāvūs, doit craindre Dieu. Ces éléments ressortent du premier paragraphe du second chapitre du *Sīyar* où il est posé que le souverain doit satisfaire Dieu et que cette satisfaction se mesure à l’aune de la justice que le monarque répand sur les créatures : autrement dit, c’est par la justice faite aux hommes qu’est obtenue la satisfaction divine. Une formule prêtée aux « grands hommes » ponctue le paragraphe :

Un royaume peut se maintenir dans l’impiété mais non dans l’oppression (*molk bā kofr bepāyad va bā setam napāyad*.)<sup>287</sup>

C’est en jouant explicitement sur les deux registres susceptibles d’éveiller la crainte du monarque, la justice divine et la justice immanente, que le vizir l’invite à n’abandonner à personne le soin des affaires spirituelles et temporelles (*mohemāt-e dīnī va doniāvi*). Il précise en effet que, lorsqu’il comparaitra devant son Créateur, il sera demandé au monarque de répondre de toutes les créatures qui dépendaient de lui et que, s’il essaie de se décharger de sa responsabilité sur autrui, il ne sera pas entendu<sup>288</sup>. Une tradition mettant en scène `Umar, que reprend le *Sīyar*, mérite ici d’être relevée à différents titres : le calife, au moment de quitter ce monde avait indiqué à son fils qu’ils se reverraient dans l’autre monde mais que, dans les trois nuits à venir, il lui apparaîtrait en songe. En fait ce n’est qu’au bout de douze ans que cette apparition devait se produire : un pont était tombé en ruine dans la campagne de Baghdad, car les fonctionnaires n’avaient pas veillé à son entretien si bien que la patte d’une brebis s’y enfonça dans un trou et se cassa. Le calife mit ainsi douze ans à dégager sa responsabilité<sup>289</sup>. La portée de la responsabilité personnelle du souverain est clairement mise en évidence, elle s’applique en l’occurrence à une figure particulièrement appréciée par Niẓām al-Mulk, de plus, c’est un des rares exemples où le traité fait intervenir un songe, il n’y recourt que pour délivrer des messages particulièrement

<sup>286</sup> « *Faits qui se produisent dans l’humanité ; rotation de la fortune ; éloge du maître de l’univers, qui donne assistance au monde et à la religion* » (Schefer 1984, p. 38).

<sup>287</sup> Darke 2002, p. 12, Darke 2010, p. 15. On notera qu’une formule équivalente se trouvait dans *De l’éthique du prince et du gouvernement de l’État*, un Miroir des princes de Māwardī où elle était prêtée à un savant (Abbès 2015, p. 385).

<sup>288</sup> Darke 2002, p. 13.

<sup>289</sup> Darke 2002, p. 12. On notera que le Miroir de Māwardī auquel il vient d’être fait référence comportait une courte anecdote dans laquelle le même `Umar craignait de devoir rendre des comptes à Dieu dans l’hypothèse où une brebis viendrait à s’égarer sur les rives de l’Euphrate (Abbès 2015, p. 356).

importants, enfin il est fait appel à un animal, créature des plus fragile, que la justice princière doit protéger. La brebis connote de surcroît le pasteur, figure dont on a noté plus haut qu'elle était absente du corpus coranique mais qu'elle avait été largement utilisée pour décrire la fonction califale ou royale, à commencer par Abū Yūsuf Ya`qūb, dans le préambule à son *Livre de l'impôt foncier*. Le souverain doit donc s'entourer des personnes à qui il confie les responsabilités en fonction de leurs mérites ; en outre, il lui incombe de s'assurer, secrètement ou ouvertement (*az penhān va āškārā*)<sup>290</sup>, du bon fonctionnement de son gouvernement. Les principes de gouvernementalité posés par l'ouvrage dans ses deux premiers chapitres sont d'une redoutable simplicité, ensuite, tout n'est qu'affaire d'exécution.

### Du bel ordonnancement au désordre

Tout n'est effectivement qu'affaire d'exécution et les chapitres 3 à 10 du traité vont s'employer à préciser le contenu et l'étendue du devoir de surveillance qui repose sur le prince. Qu'il s'agisse des audiences que le souverain doit personnellement tenir (*be maḏālem nešastan*), des fonctionnaires (*a'māl*), des titulaires d'*iqṭā`āt* (*moḡte`ān*), des juges (*qāḏiān*), du lieutenant de police (*moḡtaseb*), des percepteurs (*vozarā*) ou de l'exercice du culte et des affaires religieuses (*kār-e dīn va šari'at*). Le même souci se retrouve de s'informer, de s'enquérir, ou de recueillir des informations sur la façon dont ceux qui concourent au fonctionnement de l'État s'acquittent de leurs missions. Les titres ou les premiers mots des chapitres concernés renvoient aux informations qui doivent être recueillies et utilisent des termes comme (*aḡvāl bar resīdan* ou *bar resīdan az hāl*), à moins qu'il ne soit question des investigations (*paḏūheš*), menées par des inspecteurs (*mošrefān-e dowlat*). Outre ces inspecteurs, il convient que des agents présents dans tout l'empire renseignent le souverain sur ses sujets (*ra`īat*) et ses soldats (*laškar*), qui sont, comme dans le *Pand Nāme* de Sebuktegīn et le *Qābūs Nāme*, les deux catégories auxquelles le *Sīyar* recourt le plus communément<sup>291</sup>. L' image du monarque tenu informé du moindre incident reviendra à de multiples reprises mais, au-delà de l'image et des mesures de surveillance qui sont préconisées, c'est bien, quel que soit le sujet abordé au cours de ces chapitres, la justice entendue au sens large du *cercle* qui demeure le propos central de l'ouvrage : justice rendue par le souverain, tels les rois perses qui trônent sur une estrade au milieu de la plaine, ou le premier des Sāmānides qui la nuit, par le froid le plus vif, attend, sur la place centrale de Boukhara, qu'une victime vienne éventuellement le solliciter<sup>292</sup>. En la matière, une mention spéciale doit être décernée à Maḡmūd de Ġazni souverain, on l'a vu, exemplifié par le traité qui, à la différence de ce que donnait à penser le *Qābūs Nāme* dans une anecdote que l'on a rapportée, savait se rendre disponible pour écouter les requêtes de ses sujets et infligeait des sanctions exemplaires aux fonctionnaires

---

<sup>290</sup> Darke 2002, p. 12, Darke 2010, p. 15.

<sup>291</sup> Darke 2010, p. 85.

<sup>292</sup> Darke 2002, p. 22.

coupables d'exactions ou d'extorsions<sup>293</sup>. La justice de l'impôt, s'exprime quant à elle, à l'instar de ce que l'on a relevé dans le *Qābūs Nāme*, par le fait qu'il ne doit pas être levé par anticipation et ne doit pas ruiner le peuple qui déserterait le royaume, tout comme dans le *Pand Nāme* il est prescrit de muter les collecteurs d'impôts tous les deux ou trois ans<sup>294</sup>. C'est la prospérité recouvrée qui est au cœur d'un récit de presque dix pages mettant en scène Bahrām Gūr, qui démasque les agissements de son vizir, en nomme un nouveau qui, cette fois, craint Dieu, rétablit l'ordre dans l'armée et le peuple et réamorce le cercle vertueux de prospérité au sein duquel chacun vaque à ses affaires :

*He gave the vazirship to a God-fearing man of sound faith and good character. The affairs of the army and the people were all restored to order, and work proceeded again ; the world set its face towards prosperity and the population were delivered from tyranny and injustice. (Va mardī nīkū e`teqād va ḥodāy tars rā vazīrī dād va kārhā-ye laškar va ro`āiā hame neẓām gereft va šoġlhā ravān šod va jahān rū-ye bā bādānī nehād va ḥalq az jowr va bīdād berast.*<sup>295</sup>

C'est la notion plus contractuelle d'un impôt qui permet l'entretien d'une armée protectrice, que l'on retrouve à l'entame du chapitre 5 où, dans une anecdote sollicitant Anūšīrvān, l'ordre est rétabli par un acte de sévérité qui permet de retrouver la voie droite et le repos ; c'est encore l'image du souverain qui protège les brebis contre le loup qui est proposée à la fin du chapitre 7. S'agissant de la religion, l'auteur précise que le trésor doit subvenir aux besoins des docteurs. En outre, une fois ou deux par semaine, il convient que le souverain les admette près de lui et acquiert ainsi une bonne connaissance des prescriptions religieuses, des commentaires du Coran et des traditions du Prophète, de telle sorte qu'aucun hérésiarque ne puisse le détourner du bon chemin. Le « bagage » que le souverain doit ainsi acquérir n'est pas sans rappeler celui que les *Statuts gouvernementaux* exigeaient du calife qui, l'on s'en souvient, devait être à même d'identifier les « idées suspectes »<sup>296</sup>.

<sup>293</sup> Darke 2002, p. 72. Nāẓim 1971, p. 149, relève que Maḥmūd « rendait la justice tous les jours », cette affirmation ponctue deux pages et demi que l'auteur a consacrées à l'administration de la justice sous le Ghaznévide dans lesquelles, pour l'essentiel, il aura tiré ses références du *Sīyar* (p. 147-149 où 6 notes de bas de page sur 8 y renvoient). On notera qu'en matière d'audiences destinées à redresser les abus, Abū Yūsuf Ya`qūb suggérait à al-Rašīd d'en tenir tous les mois ou tous les 2 mois, précisant : « Si donc, Prince des croyants, tu recherchais la faveur divine en tenant seulement tous les mois ou tous les deux mois une audience où tu recueillerais les plaintes des opprimés et désavouerais les oppresseurs, j'y verrais que tu n'es pas de ceux qui se désintéressent des besoins de leurs sujets. Peut-être n'auras-tu qu'à tenir une ou deux de ces audiences pour que, le bruit s'en rependant dans les villes grandes et petites, l'oppresseur craigne que tu n'apprennes ses méfaits... » (Fagnan 1921, p. 170). Quant aux *Statuts gouvernementaux*, ils considèrent qu'il s'agit d'une tâche revenant à « un homme considérable, à la main ferme, hautement considéré », définition qui correspond au profil d'un vizir ou d'un émir, la fonction pouvant néanmoins être déléguée. (Fagnan 1915, p. 157-158). Māwardī suggère qu'un jour soit fixé pour ces audiences (Fagnan 1915, p. 164).

<sup>294</sup> Darke 2002, p. 41.

<sup>295</sup> Darke 2002, p. 30, Darke 2010, p. 40. On relèvera que le chapitre concerné (le chapitre 4), donne lieu à deux formulations du *cercle*, celle que nous venons de citer alors que dans la première (Darke 2002, p. 26, Darke 2010, p. 35), le monde était ruiné par la négligence du souverain et les agissements du vizir. Il est également à noter que le chapitre se termine par l'énoncé des 4 manquements qu'un souverain est obligé de sanctionner (Darke 2002, p. 31) ; cet énoncé utilise une formulation très proche de celle du *Kitāb at-tāj* (Pellat 1954, p. 119). On notera, dans le même ordre d'idée, que, selon Darke 2002, p. xiii, le titre même du *Sīyar al-Molūk* (C'est nous qui soulignons), aurait été inspiré par celui du *Kitāb at-tāj fi aḥlāq al-Molūk*.

<sup>296</sup> Fagnan 1915, p. 30.

Les notions ou connaissances que, selon le *Sīyar*, le souverain doit connaître ou maîtriser, excèdent toutefois le strict domaine du religieux puisqu'il est prescrit que les docteurs entretiennent également le souverain sur les « histoires » des souverains justes (*ḥekāyāt-e pādešāhān-e`ādel*)<sup>297</sup>. C'est par conséquent en toute logique que, sans l'attribuer à quiconque, l'ouvrage énonce quelques lignes plus loin le principe selon lequel le pouvoir royal et la religion sont comme deux frères (*pādešāhī va dīn hamšūn do barādarand*)<sup>298</sup>. Les innovations religieuses sont par conséquent à traiter comme des sources d'intrigues et de désordres qui affectent directement l'État. Ces analyses, très proches de celles que livrent les sources sassanides, conduisent alors Niẓām al-Mulk à faire usage de la notion de *farr-e`elāhī* (transposition de la notion de *xwarrah*) dans un contexte où l'attribut est réservé à un petit nombre de souverains, onze au total, que l'auteur hisse dans son panthéon personnel :

*But when a king possesses divine grace and sovereignty, and knowledge withal is wedded to these, he finds happiness in both worlds, because everything he does is informed with knowledge and he does not allow himself to be ignorant. (Ammā čūn pādešāh rā farr-e`elāhī bāšad va mamlekat bāšad va`elm bā ān yār bāšad, sa`adat-e do jahānī bīābad az bahr-e ān ke hīč kārī bī`elm nakonad va be jahl reḡā nadehad).*<sup>299</sup>

Suivent un ensemble de chapitres, du chapitre 11 au chapitre 40, traitant de sujets les plus divers ayant en commun l'administration civile et militaire de l'État : courriers que l'on doit en permanence envoyer, espions (*jāsūsān*), soldes (*barg va sāz/amvāl*) des militaires et réclamations (*eltemāshā*) formées par ces derniers. Parfois réduits à quelques lignes, ces chapitres peuvent prendre la forme de notes de service lapidaires dénotant une conception de l'histoire où la justice du prince trouve son fondement dans la perpétuation des lois et des usages observés par les grands monarques, en particulier ceux qui constituent le panthéon du vizir, auxquels il fait de brèves allusions, à moins qu'il ne les mette en scène dans des anecdotes ou des récits à caractère historique<sup>300</sup>. Ainsi en va-t-il du chapitre 27, au titre peu évocateur<sup>301</sup>, qu'il consacre à la montée en puissance de la dynastie des Ghaznévides et qui se clôt par ce qui ressemble fort à un plaidoyer *pro domo* : "*Wise men have said that a worthy and experienced servant or slave is better than a son*", qu'il agrmente d'un distique, un des rares recours à la poésie dans le *Sīyar*<sup>302</sup>. Le monde que

<sup>297</sup> Darke 2002, p. 60, Darke 2010, p. 79.

<sup>298</sup> Darke 2002, p. 60, Darke 2010, p. 80. Cet énoncé précède donc de quelques années celui auquel procédera Ġazālī dans le *Mustaẓhir* et l'*lqtišād*, ces deux traités ayant été composés après l'assassinat de Niẓām al-Mulk. Voir sur ce point la rubrique consacrée à *La politique de Ġazālī*.

<sup>299</sup> Darke 2002, p. 61, Darke 2010, p. 81. Schefer 1984, p. 114, poursuit ainsi : « Leurs noms seront bénis jusqu'au jour de la résurrection. Tels sont ceux de Féridoun, d'Iskender, d'Ardechir, de Nouchirevan le Juste, du prince des croyants Omar, que Dieu soit satisfait de lui ! d'Omar fils d'Abd el-Aziz, que Dieu illumine son tombeau ! de Haroun, de Mamoun, de Moutacim, d'Ismayl fils d'Ahmed le Samanide, de Sultan Mahmoud, que Dieu les reçoive tous dans sa miséricorde ».

<sup>300</sup> Ce sont ces chapitres réduits à de lapidaires notes de service qui ont conduit Lambton à considérer, elle est isolée dans cette appréciation, que le *Sīyar* était moins un Miroir des princes qu'un manuel d'administration, voir, par exemple, Lambton 1984, p. 55.

<sup>301</sup> « De l'organisation des esclaves du prince et des mesures à prendre pour ne pas les fatiguer quand ils sont de service » Schefer 1984, p.176.

<sup>302</sup> Darke 2002, p. 117.



décrit Niẓām al-Mulk est un monde d'ordre où la prospérité est assurée par le fait que chacun reste à la place que Dieu lui a assignée, le souverain s'en assurant par le devoir de surveiller et de punir qui lui incombe personnellement, puisqu'il en va de l'avenir de la dynastie et du sort qui lui sera réservé dans l'au-delà. Il revêt la forme d'un véritable monopole de la violence légitime avant la lettre dont l'énoncé est prêté à Bahrām Čübīn qui, après avoir frappé un de ses serviteurs, se voit réprimandé par Khosrow II, il prend alors conscience que seul le monarque est habilité à infliger des sanctions : *“O king, two swords will not go into one scabbard (yā malek dō tīg dar yek nīām nikū nīāyad) »*<sup>303</sup>. Bien qu'il appartienne à la seconde partie du traité, un paragraphe du chapitre 42 doit être mentionné ici. Il rappelle que Dieu a créé le souverain pour être supérieur aux autres hommes qui tiennent de lui leurs moyens de subsistance et leurs rangs (*nān pāre va bozorgī*). Ils doivent être gouvernés de sorte qu'ils n'oublient jamais leur situation en ôtant de leurs oreilles l'anneau de service (*ḥalqe-ye bandegī*), ou en desserrant la ceinture de l'obéissance (*kamar-e ṭā`at*). Il appartient au prince d'apprécier le rang de chacun et de s'informer en permanence de sorte que les sujets ne s'écartent pas de la lettre de ses ordres (*ḥaṭ-e farmān*) et ne sortent pas des limites qu'il leur a fixées<sup>304</sup>. Sans que les types d'emplois occupés par les uns ou par les autres soient évoqués, l'on songe immanquablement aux versions dans lesquelles Jam, après avoir institué les fonctions, interdit que les individus sortent des périmètres qui leurs ont été fixés, ou encore, sans référence à Jam, aux réflexions que comportent en la matière des textes comme le *Testament d'Ardašīr* ou la *Lettre de Tansar*.

Rien ne vient troubler ce bel ordonnancement et notamment pas les courtisans, qui ne sauraient en aucune façon interférer dans les affaires de l'État (chapitre 29), quand bien même plusieurs anecdotes livrées par l'auteur montrent comment des familiers du prince ont pu utilement concourir au règlement d'affaires publiques<sup>305</sup>. S'agissant des qualités princières, Niẓām al-Mulk insiste particulièrement sur la prudence ; celle-ci est mise en scène par nombre d'anecdotes et de traditions, tel ce propos attribué à `Alī selon lequel : « Agir en toutes choses avec une sage lenteur (*āhestegī*) mérite tous les éloges »<sup>306</sup>, qui soulignent que le prince ne saurait agir à la hâte (*šetāb zadeḡī*)<sup>307</sup>. C'est le même `Alī que l'auteur met en scène dans une anecdote qui lui permet d'insister, comme l'ont fait la plupart des textes précédemment analysés, sur le fait que l'homme doit savoir dominer sa colère par la raison. Il est à noter, gageons que cela ne doit rien au hasard, que cette seconde référence à `Alī prend place dans une séquence comportant trois anecdotes. Elle précède ainsi une anecdote mettant en scène son fils Ḥusayn (le nom de chacun d'eux est suivi de la formule appelant la paix sur eux), qui est elle-même suivie par une anecdote faisant intervenir Mu`āwiya dont le

<sup>303</sup> Darke 2002, p. 73, Darke 2010, p. 99.

<sup>304</sup> Darke 2002, p. 186, Darke 2010, p. 202.

<sup>305</sup> Voir, par exemple, Darke 2002, pp. 131 sqq. et 150 sqq.

<sup>306</sup> Schefer 1984, p. 217. Darke 2010, p. 180.

<sup>307</sup> Voir toutefois certaines anecdotes en forme d'exemples où le prince agit sans trop prendre le temps de la réflexion où sans avoir mené une enquête approfondie. (Darke 2002, pp. 46. et 135).

nom n'est affecté ni du titre de Commandeur des croyants, ni de la formule appelant la paix sur lui<sup>308</sup>. Nous avons noté plus haut que Nizām al-Mulk avait conduit une politique religieuse témoignant du souci d'une coexistence la plus harmonieuse possible des différentes écoles, ce qui vient d'être relevé au sujet de `Alī et Ḥusayn peut être confirmé au moins par deux passages du *Sīyar*. Dans le premier il est fait référence à Ḥusayn et Ḥasan qui reçoivent l'épithète de martyres (*šahīdān*)<sup>309</sup>, alors que, dans le second, il est question de Ja`far al-Šādiq (le sixième Imam šī`ite) dont le nom est suivi de la formule appelant la paix sur lui<sup>310</sup>.

Le chapitre 40 marque un infléchissement du discours du *Sīyar*, il s'ouvre par une entame très comparable à celle du chapitre premier, à la différence essentielle que, cette fois, le décret de la providence ne semble pas pouvoir écarter l'influence du mauvais œil (*česm-e bad*). Une période de désordre s'annonce en des termes qui font écho à la littérature d'apocalypse sassanide ou encore à ce passage du *Šāhnāme*, où, l'on s'en souvient, le bouleversement de l'ordre du monde était provoqué par la chaire (*manbar*) qui s'élevait face au trône (*taht*)<sup>311</sup>. Une ère de sédition, de tumultes et de violences se profile où les hommes de noble origine seront opprimés par des individus de la plus basse condition, où les Turks adoptent des titres jusqu'alors utilisés par les dignitaires civils (et inversement), et où Turks et Tāzīks (les Iraniens) s'attribuent des titres réservés aux docteurs et aux théologiens, la Loi religieuse est tenue en mépris et les femmes du sultan se prennent à donner des ordres<sup>312</sup>. Forme et fond contribuent ainsi à distinguer les dix derniers chapitres du traité de ceux qui les ont précédés, ce que confirme par ailleurs le ton ouvertement critique qu'adopte l'auteur dans cette seconde partie de l'ouvrage. Aux suggestions ou constats appuyés, parfois teintés de reproches voilés qui émaillaient la première partie du traité, et pouvaient être considérés comme répondant au souhait du sultan de se voir signaler les règles qu'il n'aurait pas observées, succèdent des critiques formulées sans guère de retenue. L'influence du mauvais œil se manifeste de nouveau au chapitre 43 et le vizir outrepassa l'objet de son traité et sort du cadre imparti par le sultan en glissant que tous les grands princes ont été servis par de bons ministres (*vazīrān-e nīk*)<sup>313</sup>. Le chapitre 44, consacré aux femmes, est également de ceux où, de toute évidence, le contexte rattrape le concept, le texte y accumule anecdotes et traditions où l'auteur fait preuve d'une particulière inventivité<sup>314</sup>.

---

<sup>308</sup> Darke 2002, p. 122-123, Darke 2010, p. 165-167. Le caractère quelque peu scabreux de la troisième anecdote l'a écartée de Schefer 1984 qui s'en explique : « Les termes de l'anecdote qui suit celle-ci sont tellement obscènes que j'ai cru ne devoir en donner aucune traduction ». (Schefer 1984, p. 372).

<sup>309</sup> Darke 2002, p. 134, Darke 2010, p. 184.

<sup>310</sup> Darke 2002, p. 208, Darke 2010, p. 282.

<sup>311</sup> Voir rubrique intitulée *La justice comme maintien de l'ordre du monde*.

<sup>312</sup> Darke 2002, p. 139, Darke 2010, p. 189. Ces différents désordres énoncés au début du chapitre 40 sont développés dans les chapitres 41 à 44.

<sup>313</sup> Darke 2002, p. 173, Darke 2010, p. 233.

<sup>314</sup> Le titre de l'article de Spellberg (*Nizām al-Mulk's Manipulation of Tradition `Ā`isha*) est sans équivoque, (voir sur le fond, Spellberg 1988, p. 114-116). Plus généralement, Browne 1902, p. 217, observait déjà que les anecdotes historiques du *Sīyar* devaient être acceptées avec une certaine réserve ; quant à Bosworth 1992, p. 38 sqq. et Simidchieva 2004, p. 125, ils ont montré les « embellissements » que l'ouvrage apportait à la geste

L'ouvrage a décidément pris un tour très personnel ; des Ismaéliens infiltrés entretiennent le souverain dans l'idée d'anéantir la dynastie des Abbasides, confie Niẓām al-Mulk, leurs manœuvres ont eu pour résultat de le fatiguer de son humble serviteur (*az bande malālatī ḥāṣel šode ast*), et on l'a rendu avide (*bar māl ḥarīṣ kardeand*)<sup>315</sup>. Le chapitre 48 de l'ouvrage revient sur la question des finances publiques et le chapitre 49 sur la justice royale que le prince, est-il répété, doit rendre personnellement ; seuls les souverains bienveillants laissent un souvenir en raison de leur bonté, sinon leur mémoire est honnie et leur nom accablé de malédiction (*nefrīn*)<sup>316</sup>. La tonalité, proche de celle adoptée dans la première partie du traité, est celle d'une critique moins directe. Le chapitre 50 reprend de façon synthétique le contenu de l'ouvrage et insiste, une fois de plus, sur la vertu de tempérance dont doit témoigner le souverain en faisant état d'un propos du Prophète, qui se trouvait déjà dans le *Qābūs Nāme*<sup>317</sup>, selon lequel, en toutes choses, le moyen terme est le plus louable (*dar kārhā miāne rov bāšīd ke setūdetar ast*)<sup>318</sup>.

C'est ainsi par une forme de belle continuité avec l'ouvrage que nous avons précédemment analysé, elle prône la modération en toutes choses, que se termine le *Sīyar* ; nul doute que ses proximités seront nombreuses et fécondes avec le *Naṣīḥat al-Molūk*

---

de Sebukteġīn. Somme toute, l'on partagera assez largement l'opinion émise par Yavari 2014, p. 91 selon laquelle : " *The mobilization of the past serves to promote an idealised image against which the imperfect conditions of the present are measured. The anecdotes and sermons are inaccurate and unreliable as historical data because the manipulation of the past is the very essence of its functioning as a political tool. The past becomes an effective political tool when it is retold, interpreted and altered. The political strategy is embedded in the very modification. Nizam al-Mulk's and other texts under consideration here are not marred with errors ; the alterations are deliberate and revealing of the political agenda they are mobilized to serve.*" C'est effectivement bien ainsi qu'il faut comprendre qu'au chapitre 3, contre toute historicité, `Amr ibn Laith est présenté comme un Ismaélien ; bien qu'il soit par ailleurs reconnu comme un prince magnanime, généreux et éclairé (Darke 2002, p. 18), il défiait le calife et devait pour cela être défait par le Sāmānide Ismā`īl, un émir aux croyances pures disposant pourtant, cela va de soi, de forces moins nombreuses et moins bien équipées (Darke 2002, p. 19.) Tout cela s'entend parfaitement, on comprend moins en revanche pourquoi, il importait d'évoquer une famine de 7 ans sous le règne de Kavād I<sup>er</sup> (Darke 2002, p. 22), alors que toutes les sources la situent sous celui de Pērōz. Ce type d'approximations, de même, qu'*a fortiori*, les altérations historiques délibérées que comporte l'ouvrage, figurait au titre des arguments que Zakhoder, l'auteur de la traduction du *Sīyar* en russe, en 1949, a développés pour remettre en cause l'authenticité de certains chapitres du traité, au motif qu'une personnalité de l'ampleur de Niẓām al-Mulk n'aurait pu commettre de telles erreurs... Zakhoder contestait également l'authenticité de l'épilogue que comportait l'ouvrage dans l'édition Schefer, où Niẓām al-Mulk, s'exprimant à la première personne, faisait état d'événements survenus après sa disparition (Simidchieva 1995, p. 661-662). L'édition Darke aura fait droit sur ce point aux observations du savant russe. La formulation de Bagley 1971, p. xiv, selon laquelle Niẓām al-Mulk « a composé ou dirigé la composition » du *Sīyar* est d'une toute autre portée : déjà posée pour le *Pand Nāme* de Sebukteġīn ou certains chapitres du *Qābūs Nāme*, la question de savoir ce qui revient effectivement et personnellement aux souverains ou aux puissants dont les noms sont associés à des traités politiques ou à des œuvres littéraires dépasse le cadre spatio-temporel de notre recherche.

<sup>315</sup> Darke 2002, p. 188, Darke 2010, p. 255.

<sup>316</sup> Darke 2002, p. 243, Darke 2010, p. 328.

<sup>317</sup> Levy 1951, p. 40, Yūsofi 1967, p. 46.

<sup>318</sup> Darke 2002, p. 244, Darke 2010, p. 330.

œuvre sur laquelle doit maintenant porter notre examen tant nous avons eu l'occasion de souligner les liens qui unissaient Nizām al-Mulk à Ġazālī.

### 7. 3. 3. Le *Naṣīḥat al-Molūk*

Le traité, on l'a vu, aurait été rédigé entre 1005 et 1111 par le théologien et soufi que fut Muḥammad al-Ġazālī, le *Naṣīḥat al-Molūk* (*Conseil aux princes*), abrégé ci-après en *Naṣīḥat*, est le seul des quatre traités étudiés dans ce chapitre qui est unanimement considéré comme un Miroir des princes. On ne reviendra pas sur la biographie de Ġazālī à laquelle il a été fait allusion plus haut, sinon pour rappeler d'une part sa grande proximité avec Nizām al-Mulk et, d'autre part, que c'est sur les instances de Fakhr al-Mulk, un fils de Nizām, par ailleurs vizir de Sanjar, le sultan seldjoukide du Khorāsān, qu'il reprend, en 1106, un enseignement, à la Nizāmiyya de Nišāpūr, enseignement qu'il dispense jusqu'à peu de temps avant sa mort<sup>319</sup>. Aux liens qui unissaient le vizir et le théologien, on ajoutera que leurs Miroirs respectifs ont été écrits, à la toute fin de leurs vies, pour deux princes seldjoukides, le *Naṣīḥat* étant composé pour Muḥammad b. Malikshāh du moins si l'on s'en tient à l'opinion très majoritairement exprimée<sup>320</sup>. Ces deux Miroirs sont également les seuls parmi les quatre volumes étudiés dans la présente section dont on est certain que l'auteur du second avait connaissance du texte du premier<sup>321</sup>, enfin, dernier rapprochement, les questions d'authenticité qu'ont soulevées les deux ouvrages, l'un et l'autre composés de deux parties présentant des différences notables<sup>322</sup>. Il est vrai que si la première partie du *Naṣīḥat* se nourrit largement de l'œuvre antérieure du théologien *Kimiyā-ye sa`ādāt*, (*L'alchimie du bonheur*) et *Iḥyā` ulūm ad-dīn*, (*La renaissance des sciences religieuses*), il en va différemment de la seconde. La première partie de l'ouvrage est construite sur la comparaison de la foi à un arbre : il comporte dix racines, dix branches et deux sources. La seconde comprend 7 chapitres : le premier dédié aux qualités royales, le deuxième au vizirat, le troisième aux secrétaires, le quatrième à la magnanimité du souverain, le cinquième à des aphorismes de sages, le sixième à l'intelligence et le septième au femmes<sup>323</sup>. L'ensemble est

<sup>319</sup> Voir plus haut, la rubrique intitulée « la politique de Ġazālī ».

<sup>320</sup> La question du dédicataire du traité (sultan Sanjar ou sultan Muḥammad b. Malikshāh) a été un moment disputé, l'attribution à Muḥammad b. Malikshāh étant aujourd'hui largement admise : voir en ce sens Böwering 2000, Bagley 1971, p. xviii, Lambton 1980, V p. 47). Plus récemment, Askari 2016, p. 191, privilégie l'hypothèse Muḥammad sans complètement écarter Sanjar.

<sup>321</sup> La référence à laquelle procède le *Naṣīḥat* au « *Kitāb-e Sīyar ul-Molūk* », est explicite (Bagley 1971, p. 70, Ḥomā`ī 1972, p. 122). De même, Bagley observe, p. lviii, que le *Naṣīḥat* compte 18 anecdotes parallèles à celles du *Sīyar*, il suggère l'hypothèse de sources communes plutôt que celle d'emprunts directs. Quant à Fouchécour 2009, p. 391, il confirme la référence au *Sīyar* et évoque pour sa part 16 « emprunts ».

<sup>322</sup> Crone, citée par Böwering 2000, conteste l'authenticité de l'ensemble de l'ouvrage alors que Fouchécour 2009 p. 392, observe, en évoquant la seconde partie du traité, que si « la qualité et l'intérêt du texte sont grands », son contenu « ne se laissait nullement prévoir par l'ensemble de l'œuvre de Ġazālī ». L'auteur conclut son analyse (p. 411), en notant qu'il n'y a pas de contradictions entre les deux parties, mais qu'il y a des choses que Ġazālī n'auraient pas écrites dans la seconde « telle cette glorification des rois anciens de l'Iran, ou bien encore ces citations des sages des temps préislamiques. »

<sup>323</sup> La traduction de Bagley compte 173 p. dont 44 pour la première partie. L'édition Ḥomā`ī 287 p. dont 79 pour la première partie. Illustrant les différences d'horizons entre les deux parties de l'ouvrage, Fouchécour

commandé par une brève invocation divine appelant la bénédiction sur le Prophète et ceux qui l'ont suivi. L'examen du *Naṣīḥat* s'effectuera en trois temps. Le premier, consacré à la partie initiale du traité, opérera un rapprochement avec le préambule du *Kitāb al-Ḥarāj* d'Abū Yūsuf Ya`qūb. Le deuxième temps s'arrêtera sur la figure du sultan en habits de justice, de *Šāhān šāh* et de calife, le troisième sera consacré à des considérations portant sur une époque dégradée où l'exercice du pouvoir requiert une particulière fermeté.

### Comme un *Kitāb al-Ḥarāj* actualisé

Les points d'appui autorisant des pistes de comparaisons entre le *Kitāb al-Ḥarāj* et le *Naṣīḥat* sont, on le constatera, nombreux. Le premier réside dans le fait que les deux ouvrages ont été composés par des dignitaires religieux pour ceux qui, à l'époque, assuraient l'autorité suprême, configuration qui n'a pour le moment été rencontrée que dans les ouvrages traitant de l'imamat. Le deuxième rapprochement susceptible d'être établi réside en ce que les deux ouvrages, s'appuyant sur un dit du Prophète, posent que, le jour de la résurrection, le plus aimé de Dieu, et le plus proche de lui, sera le détenteur de l'autorité qui l'aura exercé avec justice et le plus abhorré, celui qui aura fait montre de tyrannie. Le *Naṣīḥat* ne laisse planer aucun doute à ce sujet :

*Dūstarīn va nazdīctarīn kasī be ḥodāy-e ta`la sulṭān-e `adelast va dušmantarīn va ḥvārtarīn kasī sulṭān-e zālemast.*<sup>324</sup>

Quelques lignes avant l'énoncé de ce hadith, le *Naṣīḥat* avait fait état d'une autre tradition qui montre l'extrême difficulté à laquelle se trouve confronté le détenteur de l'autorité, en même temps que, semble-t-il, l'extrême bienveillance de Celui qui l'a investi :

*One day of just rule by an equitable Sulṭān is more meritorious than sixty years of continual worship (Yek rūze `adel-e sulṭān `ādel-e fāḍeltar az `ebādat-e šašt sāle bovad.)*<sup>325</sup>

---

2009, p. 393, note que le Prophète est cité deux fois plus dans la première que dans la seconde et que le modèle qui prévaut dans cette première partie est celui de `Umar où 7 anecdotes le mettent en scène (p. 395). L'auteur relève par ailleurs que, dans le 1<sup>er</sup> chapitre de la seconde partie 21 anecdotes sur 62 se réfèrent à la période islamique (p. 403), quant aux 78 conseils figurant dans le chapitre 5 de cette même partie, 18 sont prêtés à Bozorgmehr (Wuzurgmīhr), le Prophète n'étant cité qu'une fois.

<sup>324</sup> Bagley 1971, p. 14, Ḥomā`ī 1972, p. 16. H. Boutaleb a publié en 2014 une traduction à partir de l'édition Ḥomā`ī, en ayant également recours, est-il précisé (p. 10), à la traduction de Bagley. Nous n'avons au demeurant pas identifié de différences substantielles entre les deux traductions. L'un des intérêts de l'ouvrage de Boutaleb consiste à faire un bref commentaire au sujet des traditions du Prophète auxquelles se réfère le *Naṣīḥat* ; il note en l'occurrence : « Tradition non identifiée » (p. 26). Rappelons, pour mémoire, que le *Kitāb al-Ḥarāj* rapporte en ces termes le hadith : « Celui des hommes qui, au jour de la Résurrection, sera le plus aimé que moi et qui aura le rang le plus proche de moi, c'est l'Imām juste ; celui qui au jour de la Résurrection, me sera le plus odieux et encourra le châtement le plus sévère, c'est l'Imām tyrannique. » (Fagnan 1921, p. 11).

<sup>325</sup> Bagley 1971, p. 14, Ḥomā`ī 1972, p. 15. Bagley note que la durée de la dévotion est de soixante-dix ans dans la version arabe de l'œuvre, de soixante-dix ans également dans la *Kīmīyā-ye sa`ādat*, mais de soixante ans dans l'*Ihyā`*. Il observe par ailleurs que la tradition ne peut être authentique, le Prophète n'ayant pu utiliser le terme sultan dans un tel contexte. Boutaleb 2014, p. 25, mentionne une durée de soixante-dix ans et observe que la tradition authentique est celle qui veut que : « Une heure de justice est préférable à soixante-dix ans de

C'est pourtant bien la crainte qui doit habiter le sultan sur laquelle insiste l'ouvrage en reprenant l'anecdote déjà rencontrée dans le *Sīyar* qui voit, en rêve, `Umar attendre douze ans avant que Dieu lui donne quitus pour les charges qu'il a exercées, alors même, est-il ajouté, que le seul instrument de pouvoir dont il ait usé était son fouet<sup>326</sup>. Cette omniprésence du deuxième calife dans la première partie du traité, et tout particulièrement dans les dix principes se rapportant à la justice et à l'équité (*oṣūl-e `adel va enṣāf*) qui en constituent le cœur, est un autre terrain sur lequel le *Naṣīḥat* rencontre le *Kitāb al-Ḥarāj*<sup>327</sup>. L'ascèse et la vertu prêtées à `Umar, son souci de justice à l'égard de chacun de ceux qui constituent le troupeau dont il a la garde, la crainte que lui inspire la mission qui lui a été lui a été confiée, constituent un modèle pour les deux traités. Le *Naṣīḥat* souligne, prenant une fois de plus le calife en exemple, que le sultan ne doit tolérer aucune injustice (*ẓolm*) de la part de ses fonctionnaires ou de ses représentants, puisqu'il en sera comptable<sup>328</sup>. C'est le même `Umar qui est pris à témoin dans le principe voulant que le prince se maîtrise et, en particulier, maîtrise sa colère et ses passions, nous y reviendrons, en ce qu'il aurait déclaré ne se fier à un individu qu'après avoir observé comment il se comportait sous l'emprise de la convoitise (*tama`*)<sup>329</sup>. Colère et passions ne peuvent qu'affecter le jugement et la religion du titulaire de l'autorité ; un prince ne peut par conséquent être juste que s'il se montre juste envers lui-même en bannissant tout ce qui est de nature à affecter son discernement et sa fidélité à Dieu. C'est encore `Umar qui est mis en scène dans une anecdote illustrant le principe selon lequel le titulaire de l'autorité doit se rendre disponible pour accueillir les réclamations : harassé après une longue journée de travail, il regagne son domicile avant de ressortir dans sa cour afin de s'assurer que personne n'est venu demander justice<sup>330</sup>.

On ne saurait quitter le *Kitāb al-Ḥarāj* sans revenir sur la référence qu'il opère à une tradition prophétique selon laquelle les deux rives de la géhenne sont reliées par le pont Çirāṭ ; certains des hommes l'empruntent sans difficulté et sont sauvés alors que d'autres

---

culte ». On notera que la citation est reprise sans modification dans la seconde partie du traité (Bagley 1971, p. 71, Ḥomā`ī 1972, p. 124).

<sup>326</sup> Bagley 1971, p. 18. Il sera précisé, la page suivante, que pour remplir sa mission, le titulaire de l'autorité dispose de trois moyens, le trésor public, qui permet de secourir les nécessiteux, le fouet (*tāzīāne*), pour éduquer, et l'épée (*šamšīr*), pour exécuter les meurtriers. Bagley 1971, p. 19, Ḥomā`ī 1972, p. 27. L'époque de `Umar était par conséquent particulièrement favorable puisqu'il n'aurait pas eu à faire usage de l'épée. L'on se rappelle que, dans le *Pand Nāme* de Sebuktegīn, il était déjà fait référence au fouet et à l'épée, l'attention étant appelée sur le discernement nécessaire pour user correctement de l'un et de l'autre de ces instruments (Nāzim 1933, pp. 615 et 624).

<sup>327</sup> Dans Bagley 1971, ces principes occupent les p. 14 à 32, alors que dans Ḥomā`ī 1972 ce sont les p. 14 à 53. La figure de `Umar est évoquée, parfois à plusieurs reprises, dans 6 des 10 principes. Dans le *Kitāb al-Ḥarāj* nous avons relevé son nom quasiment à chaque page entre les pp. 15 et 26, cette dernière marquant la fin du préambule du traité.

<sup>328</sup> Bagley 1971, p. 23. Ḥomā`ī 1972, p. 39.

<sup>329</sup> Bagley 1971, p. 26. Ḥomā`ī 1972, p. 42. Au sujet de la colère et des passions voir Fagnan 1921, p. 2, le propos est ici tenu par le Prophète qui est tout particulièrement sollicité dans la première partie du préambule du *Kitāb al-Ḥarāj*.

<sup>330</sup> Bagley 1971, p. 30, Ḥomā`ī 1972, p. 47. Dans le même sens, voir Fagnan 1921, p. 25.

sont culbutés dans l'abîme<sup>331</sup>. Nous avons rapproché ce texte d'un chapitre du livre III du *Dēnkard* où il est question de l'âme du pécheur qui, du Pont Činwad, s'abîme dans l'existence ténébreuse<sup>332</sup>. Le *Našīhat* est le seul ouvrage dans le corpus étudié qui, à l'instar du *Kitāb al-Ḥarāj*, fasse état d'un dit du Prophète se rapportant à ce pont. Plus exactement, l'ouvrage opère deux références au pont qu'il nomme Širāt, dont seule la seconde est présentée comme un hadith. La première occurrence est précédée d'un paragraphe qui voit le défunt placé dans sa tombe questionné par deux créatures imposantes, Munkar et Nakīr, qui interrogent le disparu sur son Dieu et son Prophète (*ḥodāy va rasūl*) ; il est indiqué qu'en cas de réponse insatisfaisante sa tombe est remplie de serpents (*mār*) et de scorpions (*každom*) deux types d'animaux entrant incontestablement dans la catégorie des petits animaux nuisibles pourchassés par les mazdéens (mp. *xraftar*)<sup>333</sup>. Ce n'est que lors de la résurrection que survient l'épreuve de la traversée du pont qui est précédée de la pesée des actions ; celui qui a suivi la voie droite (*rāh-e rāst*) traversera le pont sans difficulté et atteindra le paradis (*behešt*), alors que le pont deviendra aussi fin qu'un cheveu et sera aussi tranchant que le fil d'une épée pour les pécheurs (*āšīān*) qui seront plongés dans l'enfer (*dūzah*)<sup>334</sup>. Il est à peine nécessaire d'insister sur les proximités qu'entretiennent le pont du *Našīhat* et celui de la tradition mazdéenne : chaque individu s'y voit confronté à sa *dēn* et aux actions qu'il a accomplies au cours de sa vie dans le monde matériel avant de traverser le pont qui s'ouvre devant les individus dont les bonnes actions prévalent alors qu'il devient aussi acéré qu'une lame pour le pécheur qui chute dans l'enfer<sup>335</sup>. Cette première occurrence du pont est complétée, quelques pages plus loin, par une seconde qui, cette fois est présentée comme un dit du Prophète : l'épreuve du pont est ici réservée aux seuls dirigeants (*vālīān*)<sup>336</sup>. Ce qui vient d'être évoqué ne constitue pas à nos yeux l'unique référence mazdéenne contenue dans la première partie du traité. Les développements sur les passions, auxquels il a été brièvement fait allusion, comportent en effet un énoncé sur la colère qui nous semble se départir du *topos* habituel selon lequel le prince doit savoir se maîtriser, ou, au minimum, ne pas infliger de sanctions sous l'empire de la colère. Il est en effet indiqué que la raison est du côté de l'armée de Dieu, alors que les passions et la colère appartiennent à l'armée du malin (*šahavat va ḥešm az laškar-e Iblīs ast*) ; le texte se poursuit en relevant que celui qui rend l'armée de Dieu captive de l'armée du malin ne peut agir selon la justice<sup>337</sup>. Cette formulation, loin d'être anodine, nous semble directement inspirée par la notion mazdéenne de combat cosmique dans lequel l'homme est le chef (le roi) de la lutte contre la *druz* et le souverain mazdéen (le roi des rois des rois de la Création, pour

<sup>331</sup> Fagnan 1921, p. 10. Voir rubrique intitulée *Ḥalīfat Allāh*.

<sup>332</sup> Dk. 3. 75, de Menasce 1973, p. 81.

<sup>333</sup> Bagley 1971, p. 10, Ḥomā'ī 1972, p. 10. Bagley observe que, dans la version arabe, Munkar et Nakīr sont présentés comme des personnes puissantes et terribles, le texte persan les décrit comme des personnes imposantes (*šahs-e 'azīm*).

<sup>334</sup> Bagley 1971, p. 11, Ḥomā'ī 1972, p. 12. Des possibilités d'intercessions existent toutefois qui permettent aux damnés, ou du moins à certains d'entre eux, d'être pardonnés.

<sup>335</sup> Voir sur ce point Molé 1960 et Gr. Bd. Chapitre 30, Anklesaria 1956, p. 256-263.

<sup>336</sup> Bagley 1971, p. 17. Ḥomā'ī 1972, p. 25. Boutaleb 2014, p. 29, observe que la tradition n'est pas identifiée.

<sup>337</sup> Bagley 1971, p. 24. Ḥomā'ī 1972, p. 37.

reprendre une formule que nous avons utilisée plus haut), le responsable de cette lutte qu'il conduit, en premier lieu, en rendant le monde prospère et, à l'image de la joie qu'il porte, irradie tous ses sujets et l'ensemble du monde matériel<sup>338</sup>. C'est dans ce cadre que *ḥešm* (m.p. *xēšm*) n'est pas simplement la colère mais le *dēw Xēšm*, dont le *Bundahišn* relève qu'il est celui qui occasionna le plus de maux à la Création<sup>339</sup>.

Aussi fructueuses qu'elles puissent être les comparaisons susceptibles d'être esquissées entre le *Kitāb al-Ḥarāj* et le *Našīḥat* ne sauraient épuiser la première partie de ce dernier, qui procède également à une actualisation, la plus notable étant que, dans l'ouvrage d'Abū Yūsuf Ya'qūb, la figure suprême de l'autorité était l'imam qui, quelque trois siècles et demi plus tard, a muté en sultan. Est-ce pour cela que, reprenant une comparaison proche de celle figurant dans le *Kitāb at-tāj*, et s'essayant à mesurer la faveur que Dieu accorde à celui qu'il élève à la position de dirigeant, le traité énonce qu'une heure de la vie d'un sultan est équivalente à la vie entière d'un autre individu (*yek sāt-e `omr-e vey bejomle-ye `omr-e dīgarī bar āyad*)<sup>340</sup>. Une autre notion contenue dans le *Kitāb at-tāj* est également reprise dans le *Našīḥat*, plus conforme à ce qui est susceptible d'être attendu de Ġazālī, elle veut que le détenteur de l'autorité n'inflige pas à ses sujets ce qu'il ne souhaiterait pas qu'on lui inflige<sup>341</sup>. C'est sur l'idée de la mort, qui doit en permanence habiter l'esprit des humains, chaque souffle nous rapproche du dernier, que se termine la première partie du traité. Elle donne l'occasion à l'auteur, à l'appui d'une tradition du Prophète, de rappeler au souverain les dangers auxquels l'exposent sa fonction : personne ne sort de l'eau sans être mouillé, personne ne s'implique dans les affaires du monde sans être souillé (*ālūde*)<sup>342</sup>. C'est muni de ce viatique que le sultan, et le lecteur, sont invités à passer à la seconde partie du traité.

---

<sup>338</sup> Il n'est pas sans intérêt de relever que le texte se poursuit précisément par l'évocation du roi, comparé au soleil de la justice (*āftāb-e `adel*), dont la lumière illumine ses proches et son peuple.

<sup>339</sup> Gr. Bd. 27. 20-21, Anklesaria 1956, p. 237, Gr. Bd. 27. 21-22. Pakzad 2005, p. 321. Voir sur cette question la rubrique intitulée *Xēšm* et *xēšm*. On relèvera par ailleurs les développements qu'Askari 2016, p. 194, consacre au passage du *Našīḥat*. La chercheuse évoque en outre l'*Ihyā`* pour un examen plus complet des réflexions de Ġazālī se rapportant à la colère. Elle identifie en outre dans le cycle que le *Šāhnāme* consacre à Goštāsp un parallèle frappant à la métaphore de l'Arbre de la foi, le souverain légendaire tenant dans un cyprès imposant la preuve de la vérité de la religion que lui a transmise Zoroastre (voir à ce sujet Mohl 1976, IV p. 365). Un autre parallèle vient à l'esprit, celui qui est décrit dans le *Škand gumānīg wizār* : la religion mazdéenne y est représentée « à la ressemblance d'un grand arbre » comportant un tronc (la Mesure), deux maîtresses branches (agir et s'abstenir), trois branches (bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions), quatre rameaux (les quatre fonctions sociales) et cinq pousses dont l'une est le chef suprême, le Roi des Rois (de Menasce 1945, p. 25).

<sup>340</sup> Bagley 1971, p. 14. Ḥomā'ī 1972, p. 16. La formulation du *Kitāb at-tāj* consiste à relever que les âmes des monarques pèsent à elles seules plus que celles de tous les hommes. (Pellat 1954, p. 145). Nous sommes ici très loin de la forme d'abattement qui, selon le *Kitāb al-Ḥarāj*, aurait saisi `Umar à la pensée de l'épreuve qui consistait à prendre en charge les affaires de la communauté (Fagnan 1921, p. 24).

<sup>341</sup> Bagley 1971, p. 29. Pour le *Kitāb at-tāj*, voir Pellat 1954, p. 189. Nous avons signalé plus haut, commentant cet énoncé, qu'il ressemblait fort à une formule du *Kalīla* (Miquel 1957, p. 278).

<sup>342</sup> Bagley 1971, p. 35, Ḥomā'ī 1972, p. 59. Boutaleb 2014, p. 54, observe que la tradition n'est pas identifiée.



## Le sultan en habits de justice, de *Šāhān šāh* et de calife

C'est par l'affirmation selon laquelle Dieu, parmi les fils d'Adam, a élu deux groupes (*gorūh*) d'hommes, les prophètes et les rois (*molūk*) à qui il a conféré un rang supérieur aux autres hommes, que s'ouvre la seconde partie du traité<sup>343</sup>. Il a confié aux premiers la charge de guider ses créatures vers Lui, et aux seconds le soin de les protéger les uns des autres. Il appartient également aux rois (*pādešāhān*) d'apporter aux hommes leur bien-être matériel (*mašleḥat-e zendegānī*) ; c'est la raison pour laquelle la tradition veut qu'ils soient l'ombre (imposante) de Dieu sur terre (*salṭān sāye-ye heybat-e ḥodāyst bar zamīn*)<sup>344</sup>. Ces éléments étant posés, le traité en tire la conséquence que le titulaire de la royauté (*pādešāhī*) porteur du *farr-e īzādī*, doit être aimé (*dūst*), obéi (*motābe`*) et non contesté (*monāze`at*)<sup>345</sup>. Car, rappel l'ouvrage, en faisant état de Coran 4. 59, Dieu a ordonné qu'on Lui obéisse, que l'on obéisse à son Prophète et à ceux qui détiennent l'autorité<sup>346</sup>. Ce premier renvoi au Texte est immédiatement suivi d'un second (Coran 3. 26)<sup>347</sup>, selon lequel Dieu accorde la royauté à qui il veut et l'enlève à qui il veut, menace pesant sur le sultan injuste que vient confirmer la tradition prophétique à laquelle le *Sīyar* avait eu recours. Elle est ici énoncée en arabe et oppose l'impiété (*kofr*) à l'injustice (*zolm*), un royaume peut se maintenir dans l'impiété mais non dans l'injustice<sup>348</sup>. L'essentiel de l'appareil notionnel qui sera développé dans la suite du traité a ainsi été exposé en une page, le dernier énoncé, où la tradition prophétique fait de la justice le gage de la pérennité de la royauté, servant de point d'appui à une histoire des rois perses. S'agissant du *farr-e īzādī*, un contenu de la notion est apporté plus loin qui, parmi les qualités et aptitudes du titulaire, fait appel à des éléments aussi divers que la raison ou l'intelligence (*herad*), le savoir (*dāneš*), la perfection physique (*šūrat-e tamām*), ou encore, l'équitation, le goût littéraire, la magnanimité, l'équité, la tolérance (*eḥtemāl*) et la modération (*modārā*)<sup>349</sup>.

Selon l'auteur, si les rois de Perse ont pu gouverner pendant 4 000 ans c'est que la religion (*kīš*) des *moḡān* (les *mowbedān*) n'autorisait pas l'injustice et l'oppression, c'est par conséquent à travers la justice et l'équité qu'ils ont développé l'univers et rendu le monde

---

<sup>343</sup> Le titre de ce chapitre constitue en fait le programme de la seconde partie du traité : « *Dar `adel va siyāsāt va sīrat-e molūk va dekr-e pādešāhān-e pīšīn va tāriḥ-e har yekī* [On qualities which are required in the exercise of discipline and justice by kings and (ought to figure) in every biography and chronicle.]” (Bagley 1971, p. 45, Ḥomā`ī 1972, p. 81).

<sup>344</sup> Bagley 1971, p. 45, Ḥomā`ī 1972, p. 81. Boutaleb 2014, p. 67, observe que la tradition n'est pas identifiée. Selon Goldziher l'usage de cette titulature, très usitée sous les Abbasides, remonterait à `Abd el-Malik, il considère toutefois qu'elle est antérieure (Barber et Stern 1967, II p. 67).

<sup>345</sup> Bagley 1971, p. 45, Ḥomā`ī 1972, p. 81. Cet énoncé rappelle singulièrement une formule du *Kitāb at-tāj* (Pellat 1954, p. 26), dont nous avons relevé qu'elle faisait écho à un fragment du *Testament d'Ardašīr* qui veut que les souverains soient honorés, exaltés et aimés (Grignaschi 1967, p. 72).

<sup>346</sup> Bagley 1971, p. 45, Ḥomā`ī 1972, p. 82. Masson 1967, I p. 102.

<sup>347</sup> Masson 1967, I p. 63.

<sup>348</sup> Bagley 1971, p. 45, Ḥomā`ī 1972, p. 82. Boutaleb 2014, p. 68, observe que la tradition n'est pas identifiée.

<sup>349</sup> Bagley 1971, p. 74, Ḥomā`ī 1972, p. 127. Bagley 1971, p. 74, note 1, observe que, dans la version en arabe du *Našīḥat*, la notion de *farr-e īzādī* est rapprochée de celle de *sāye-ye heybat-e ḥodāy* avant que soient déclinées les qualités et aptitudes que l'on vient d'évoquer.

prospère (*va jahān be dād va `adel ābādan kardand*)<sup>350</sup>. Le *farr-e īzādī* auquel nous venons de faire allusion comporte notamment l'étude des biographies des anciens rois, car, est-il souligné, le monde est la continuation de l'empire de ceux qui nous ont précédé (*jahān-e bāqī mānande-ye dowlāt-e pīšīngānast*).<sup>351</sup> Justice et prospérité sont au cœur de cette histoire des *Šāhān šāhān* dont ressort tout naturellement la figure d'Anūšīrvān : le Prophète, aurait à cet égard témoigné la fierté (*fahṛ*) d'être né à l'époque d'un souverain juste<sup>352</sup>. Suit une anecdote, assez proche d'une anecdote rencontrée dans le *Qābūs Nāme*, dans laquelle le souverain fait, en vain, rechercher un village en ruine dans son royaume. La conclusion en est tirée sous la forme d'un *cercle* qui veut que, selon les sages, la religion soit liée à la royauté qui elle-même dépend de l'armée et celle-ci des ressources que procurent la prospérité qui ne peut exister sans la justice :

*Va nīz dāneštand ke ḥakīmān-e jahān rāst gofteand ke : dīn be pādešāhī, va pādešāhī sepāh, va sepāh beḥāste, va ḥāste be ābādānī va ābādānī be `adel ostovār ast.*<sup>353</sup>

Le texte se poursuit en relevant que les anciens souverains ne toléraient aucune injustice, petite ou grande, car ils savaient que les sujets déserteraient le pays plongeant les cités et le royaume dans la ruine, asséchant les ressources et le trésor, image par conséquent d'un *cercle* dont la course viciée conduit à la ruine, proposition déjà formulée dans le *Sīyar*. Il est précisé, écho à ce qui a été vu dans la première partie du traité au sujet des passions dont le souverain doit se départir, que les injustices sont de deux sortes, celles que le prince inflige à ses sujets et celles qu'il s'inflige à lui-même par le péché. C'est dans cette logique que, quelques pages plus loin, sous la forme d'une tradition du Prophète, il est énoncé que la justice est la balance de Dieu sur terre (*`adel tarāzū-ye ḥodāyst bar zamīn*), quiconque l'observe trouve la voie du salut<sup>354</sup>. Dans ce cadre où religion et justice sont étroitement associées, le rôle du prince est déterminant. Il est en effet rappelé, sans que cette fois, notons-le, la formule soit prêtée au Prophète, que religion et pouvoir royal sont comme deux frères issus du même ventre (*dīn va pādešāhī cūn dō barādarand az yek šekam-e mādar āmade*). La formule est précédée, cela nous semble devoir être souligné, par

<sup>350</sup> Bagley 1971, p. 46, Ḥomā'ī 1972, p. 82. Une tradition est à l'occasion rapportée selon laquelle Dieu aurait interdit à David d'insulter les Perses (*ahl-e `ajam*), car ils avaient rendu le monde prospère. Boutaleb 2014, p. 68, observe que la tradition n'est pas identifiée.

<sup>351</sup> Bagley 1971, p. 74, Ḥomā'ī 1972, p. 127. L'ouvrage, plus encore que le *Sīyar* reviendra en de multiples occasions sur la nécessité de connaître et de lire l'histoire des rois de Perse, voir, par exemple, Bagley 1971, pp. 54, 64, 65, une mention étant faite à l'intérêt particulier qu'Anūšīrvān portait aux règnes de ses prédécesseurs. On est ici au cœur de la notion d'histoire maîtresse de vie, *Historia magistra vitae*, dont l'étude permet l'appropriation d'expériences multiples, voir à ce sujet Koselleck 2000, p. 37 sqq.

<sup>352</sup> Bagley 1971, p. 55, Ḥomā'ī 1972, p. 99. Boutaleb 2014, p. 74, observe que la tradition « est apocryphe et contestée par la plupart des traditionnistes. »

<sup>353</sup> Bagley 1971, p. 56, Ḥomā'ī 1972, p. 100. La formule, c'est à remarquer, ne fait pas intervenir l'impôt en tant que tel, sujet qui ne semble pas avoir constitué une préoccupation première du traité. Il est toutefois à noter que cette question n'en n'est pas totalement absente. Il est ainsi relevé, par référence à Anūšīrvān, que l'impôt doit être modéré (Bagley 1971, p. 81), ou encore, qu'en cas d'intempéries, les sujets doivent bénéficier des aides nécessaires (Bagley 1971, p. 101).

<sup>354</sup> Bagley 1971, p. 58, Ḥomā'ī 1972, p. 105. Boutaleb 2014, p. 79, observe que la source de cette tradition est improbable.

l'affirmation selon laquelle, la première chose (*yektarīn čīz*) dont doit être doté le prince est une religion correcte (*dīn-e dorost*)<sup>355</sup>. Il lui incombe en effet d'éviter la propagation des innovations (*bed'at*), d'accroître la puissance de l'islam, de protéger les frontières du royaume, de garder un œil attentif sur ses sujets de telle sorte que rien de petit ou d'important ne lui échappe (*andak va besīār*). Surtout, question sur laquelle l'ouvrage revient à de nombreuses reprises, il doit avoir bien à l'esprit que la moralité de son peuple dépend de sa bonne conduite, car les sages ont dit que le caractère des sujets découle du caractère du roi (*ḥakīmān gofteand ke ḥū-ye ra'īat az ḥū-ye malek zāyad*)<sup>356</sup>. Si l'on ajoute que le sultan doit encourager le bien et proscrire le mal (*be nīkū'ī reġbat konad va az badī parhīz konad*), formule dont il a été relevé l'importance qu'elle revêtait en Islam, le sultan, déjà habillé en *pādešāh*, et dont on a observé qu'il était l'ombre de Dieu sur terre, se voit de fait confier les missions relevant du lieutenant de Dieu, le calife, titre que l'ouvrage lui attribue quelques pages plus loin « *sulṭān ḥalīfe-ye ḥodāyest* »<sup>357</sup>. Il reste à savoir comment le dédicataire du traité aura à utiliser tous les attributs dont il a été doté, autrement dit, la période est-elle aussi favorable que celle de `Umar dont on se souvient que, de l'épée et du fouet, il n'avait eu à recourir qu'à ce dernier.

### Un siècle de tyrannie du souverain est préférable à une année d'anarchie

La formule énoncée par l'ouvrage nous semble le mieux traduire la situation dans laquelle se trouve le dédicataire et rendre les difficultés auxquelles le pays est confronté. Par son caractère abrupt elle est bien évidemment à rapprocher du chapitre du *Dēnkard* aux termes duquel 1 000 ans de mauvaise royauté, celle de Dahāk, étaient préférables à un jour d'absence de royauté<sup>358</sup>. L'influence du mauvais œil tant crainte par Niẓām al-Mulk (l'expression est absente du *Naṣīḥat*) se manifeste, les créatures de cette époque (*ḥalāyeq-e emrūzīne*), est-il indiqué, ont perdu toute vergogne (*šarmān*) toute manière (*adāb*) et sont sans merci (*bī raḥmat*). Le sultan doit par conséquent se montrer inflexible et inspirer la crainte (*siyāsat va haībat bāyad*), sauf à ce que le pays et la religion ne subissent les plus grands dommages (*zīān ō ḥelal*)<sup>359</sup>. Le paragraphe engagé par le rappel que le sultan est le

<sup>355</sup> Bagley 1971, p. 59, Ḥomā'ī 1972, p. 106. On rappellera que, dans l'*Iqtisād*, le *shaykh* avait attribué la formule à un hadith, voir rubrique intitulée *La politique de Ġazālī*.

<sup>356</sup> Bagley 1971, p. 60, Ḥomā'ī 1972, p. 108. Pour des formulations soulignant le fait que les peuples modèlent leurs conduites sur celles de leurs souverains, voir, par exemple, Bagley 1971, pp. 61, 62 ou 92. La formule de la p. 62 nous semble mériter une citation, elle veut que les peuples ressemblent plus à leurs rois qu'à leur époque et, selon une tradition, suivent la religion de leur rois (*mardomān-e zamāne be molūk-e zamāne behtar az ān māne ke bezamāne ḥvīš va nīz dar ḥabar āmadeast ke dīn-e molūkham*), Ḥomā'ī 1972, p. 110. L'on songe bien sûr en la matière à la façon dont l'Ardašīr de l'*Ā'īn*, se constitue en modèle et, par cercles successifs, fait appliquer les règles qu'il s'est fixé à l'ensemble de ses sujets (Grignaschi 1967, p. 112)

<sup>357</sup> Bagley 1971, p. 77, Ḥomā'ī 1972, p. 131. L'énoncé des missions revenant au sultan n'est pas sans rappeler celui de missions du calife par Māwardī, voir sur ce point la rubrique intitulée *Les Statuts gouvernementaux* d'al-Māwardī.

<sup>358</sup> Dk 3. 273, de Menasce 1973, p. 275, (rubrique intitulée *Le Šāhān šāh* une figure unique, la royauté une institution nécessaire et un instrument de la Rénovation).

<sup>359</sup> Bagley 1971, p. 77, Ḥomā'ī 1972, p. 131, voir au sujet des termes *siyāsat* et *heybat* les remarques formulées par Fouchécour 2009, p. 401, il observe en particulier que le terme *siyāsat* que le *Sīyar* utilise dans le sens de

calife de Dieu se conclut par l'énoncé dont la substance a été retenue en titre de cette rubrique :

*For a century of unjust rule by Sultāns will not cause so much damage as one hour of subjects to one another (va jowr-e salṭān-e fī al-maṭal-e ṣad sāl čandān zīān nadārad ke yek sāle-ye jowr-e ra`īat.<sup>360</sup>*

Tout comme le *Sīyar*, mais à partir d'une anecdote différente, le traité aura l'occasion d'énoncer qu'il ne saurait y avoir deux princes pour un même royaume, ou, si l'on préfère, deux épées (*tīg*) dans un même fourreau<sup>361</sup>. En revanche, alors que Niẓām al-Mulk, s'inscrivant dans une longue tradition, prescrivait un recours intensif à des espions, le terme semble répugner à l'auteur du *Naṣīḥat* qui ne l'utilise qu'exceptionnellement<sup>362</sup>. Il préfère recourir à des périphrases faisant intervenir des termes tels que se renseigner ou surveiller ou encore, s'agissant d'Ardašīr, qui était le matin, renseigné sur ce qui s'était passé pendant la nuit, s'inspirer d'une formulation que l'on trouve dans le *Kitāb at-tāj* sous forme d'une croyance populaire, qui voulait que le souverain tienne ses informations d'un ange (*ferešte*)<sup>363</sup>. C'est également à un trait figurant dans le *Kitāb at-tāj*, repris on l'a vu par le

---

« corriger » prend ici, renforcer par le terme *heybat* (majesté), une tonalité de sévérité et de contrainte qu'exigent la situation : « le sultan est le calife de Dieu, la crainte qu'il inspire (*heybat*) doit être telle que, quand le peuple le voit de loin, il n'ose se lever. » On notera que l'association des termes *siyāsa* et *heybat* se retrouvait déjà dans le *Sīyar*, dans un contexte proche de celui qui vient d'être examiné, voir par exemple, Darke 2002, p. 11, Darke 2010, p. 13, (précités). Au sujet de l'utilisation de la notion de *siyāsa* dans les Miroirs anatoliens de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et du début du XIII<sup>e</sup> siècle, voir Peacock 2016, p. 287. Arjomand 2013, p. 87, relève que la notion indienne de *danda* (sanction /correction) a été transmise par les traductions persanes avant de devenir centrale dans la conception musulmane du gouvernement, si bien que le terme *siyāsa* en est venu à recouvrir aussi bien le terme de politique que celui de sanction. A suivre Olivelle 2013, p. 8, « *Daṇḍanīti* » (littéralement l'administration des peines et, plus largement, l'exercice du gouvernement) aurait été le titre originel de la recension réalisée par Kauṭilya (entre 50 et 125 après J. C.) de l'ouvrage qui, après réécriture, est désormais connu sous le nom « *Arthaśāstra* », dont la rédaction est intervenue entre 175 et 300 (Olivelle 2013, p.31). En dehors de la piste fournie par Arjomand, nous n'avons trouvé aucune indication qui permettrait d'apprécier si l'ouvrage était ou non connu en Iran à l'époque sassanide ou du premier Islam : en dehors de considérations générales portant sur les échanges culturels entre les deux espaces ou encore le mouvement de traduction sans précédent qui s'est opéré à Baghdad aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, certains des développements du traité donnent à considérer que cela n'est pas à exclure. Il en va ainsi, par exemple, d'un énoncé figurant dans le chapitre initial où il est indiqué que la base économique du royaume permet d'alimenter le trésor et d'entretenir l'armée (p. 68 et note p. 469). Il en va de même du chapitre 6 de l'ouvrage, intitulé « *Basis of the Circle* », où sont énumérés et commentés les éléments constitutifs d'un cercle de pouvoir : « *Lord, minister, countryside, fort, treasury, army and ally are the constituent elements.* ». (p. 271). La façon de tester ministres et conseillers (p. 75), ou encore de disposer d'agents de renseignements (p. 76-80) n'est pas sans renvoyer à des éléments du corpus étudié. L'on terminera ce très rapide excursus en évoquant ce que le texte nomme une « enquête critique » qui est censée porter rationnellement sur les questions juridiques, économiques et politiques et interroger les forces et les faiblesses, le chapitre se conclut en énonçant de ceux qui pratiquent cette méthode : « *It keeps their minds steadfast in times of adversity and prosperity. And it makes them skilful, in thinking, speaking and acting.* ». (p. 67).

<sup>360</sup> Bagley 1971, p. 77, Ḥomā'ī 1972, p. 131. Nous avons conservé la durée d'un an qui figure dans Ḥomā'ī qui ne fait état de la durée d'un jour que comme une variante.

<sup>361</sup> Bagley 1971, p. 95, Ḥomā'ī 1972, p. 158.

<sup>362</sup> Voir, par exemple Bagley 1971, p. 100. Ḥomā'ī 1972, p. 124.

<sup>363</sup> Bagley 1971, p. 96, Ḥomā'ī 1972, p. 159. C'est, à la fin de l'anecdote se rapportant à Ardašīr, la seule référence qu'opère l'ouvrage à Maḥmūd, le héros du *Sīyar* ; il est sobrement observé que, lui aussi,

*Sīyar*, que recourt le traité pour indiquer qu'il est trois choses que les souverains sont tenus de sanctionner : les atteintes (*āhangast*) à son royaume, à ses femmes ou la trahison de ses secrets (*rāz*)<sup>364</sup>. Ce dernier aspect conduit à évoquer l'entourage royal et singulièrement le vizir présenté comme le dépositaire des secrets du prince<sup>365</sup>. La façon dont le vizir ne doit pas contredire le souverain et lui parler avec douceur rappellent tout autant l'*Adab al-kabīr*, le vizirat est le poste le plus exposé aux critiques et aux luttes des factions, que le *Kitāb at-tāj* les rois s'expriment naturellement avec rudesse<sup>366</sup> ; en parallèle avec ce dernier ouvrage le bon ministre est celui qui, dans toute la mesure de ses moyens, privilégie la diplomatie et la ruse sur le recours à la force<sup>367</sup>. La spécificité du traité se trouve dans l'invocation du *farr-e pādešāh* qui, habitant le souverain, se trouve à l'origine des actions louables du vizir et de l'entourage immédiat du prince<sup>368</sup>. Les développements se rapportant au vizirat se terminent par une louange à Dieu qui permet aux Abbasides de bénéficier des services des Barmakides et aux Seldjoukides de pouvoir compter sur une personnalité telle que Niẓām al-Mulk<sup>369</sup>.

Plus généralement, au-delà du vizir, le traité retrouve des accents bien connus pour souligner que le service du prince contraint ceux qui s'y engagent à n'avoir ni amis ni parents, ce n'est toutefois pas à Ibn al-Muqaffa` mais au soufi Sufyān al-Ṭaurī qu'est prêté une formule selon laquelle il ne convient pas de s'entretenir (*ṣoḥbat makon*) avec le prince, car lui obéir conduit à l'épuisement et lui désobéir à la mort<sup>370</sup>. L'auteur a donc très certainement une conscience aiguë du caractère bien aléatoire des conseils de grandeur et de magnanimité (*hemmat*), qu'il prodigue au monarque, un chapitre entier (le chapitre 4 de la seconde partie du traité), étant consacré à cette vertu<sup>371</sup>. Du chapitre suivant, consacré à des citations de sages (*dar ḥekmat-e ḥakīmān va dekr-e ḥekmat*)<sup>372</sup>, on retiendra le nombre imposant d'aphorismes prêtés à Bozorgmehr, c'est cependant à un propos d'Ibn al-Muqaffa`, le polygraphe est nommément cité, que nous nous arrêterons en raison de la remarquable synthèse qu'il opère. Il énonce en effet que la sagesse du monde se résume en 4 mots : la justice des rois, l'obéissance (*ṭā`at*) des sujets, l'abstinence (*nāḥordan*) pour le corps, et, pour l'âme, le fait de ne s'occuper (*joz beh-ištan*) que de ses affaires<sup>373</sup>. L'on gardera également du chapitre 6, consacré à l'intelligence (*ḥerad*) et aux sages

---

s'intéressait de près aux affaires de ses sujets. Au sujet de l'anecdote de l'ange renseignant Ardašīr, voir Pellat 1954, p. 185.

<sup>364</sup> Bagley 1971, p. 96, Ḥomā`ī 1972, p. 160.

<sup>365</sup> Voir, par exemple Bagley 1971, pp. 106, 107, 109.

<sup>366</sup> L'on retrouve ainsi la référence à Moïse à qui Dieu ordonne de parler avec douceur à Pharaon (Bagley 1971, p. 109).

<sup>367</sup> Bagley 1971, p. 110.

<sup>368</sup> Bagley 1971, p. 110, Ḥomā`ī 1972, p. 180.

<sup>369</sup> Bagley 1971, p. 112.

<sup>370</sup> Bagley 1971, p. 87, Ḥomā`ī 1972, p. 146.

<sup>371</sup> Bagley 1971, p. 119 sqq., Ḥomā`ī 1972, p. 197 sqq. Voir sur cette question Fouchécour 2009, p. 406-408.

<sup>372</sup> Bagley 1971, p. 134, Ḥomā`ī 1972, p. 221.

<sup>373</sup> Bagley 1971, p. 134, Ḥomā`ī 1972, p. 221.

(*heradmandān*)<sup>374</sup>, une formule synthétique qui veut que Dieu a fait de l'homme le clou de sa création et, le dotant de discernement, a mis à sa disposition des commandements (*amr*) et des prohibitions (*nahī*)<sup>375</sup>. De l'ultime chapitre du traité, consacré aux femmes, nous relèverons simplement qu'il comporte un certain nombre d'éléments que nous avons évoqués lors de l'examen du *Sīyar*. Nous terminons par conséquent notre analyse de l'ouvrage en reprenant une formule qui se trouvait après l'exposé de ce que l'auteur entendait par *farr-e īzādī*. En substance, il est énoncé qu'il est deux trésors (*ganj*), celui de ce monde est la renommée (*nām-e nīkū*) que l'on y a acquise parmi les hommes, le second, dans l'autre monde, est le fruit des bonnes actions réalisées dans celui-ci (*kardār-e nīk*)<sup>376</sup>.

A bien des égards, le *Naṣīḥat* s'inscrit dans la suite du *Sīyar* où le sultan, maître du monde et élu de Dieu, au nom de la justice qu'il devait répandre et de la prospérité qu'il lui incombait d'assurer, se voyait proposer les modèles de `Umar, des grands Sassanides et de Maḥmūd de Ġazni. Maḥmūd n'est cité qu'à une reprise dans le *Naṣīḥat*, mais, fait plus notable encore, le calife est absent du traité dans lequel le sultan est orné de titulatures jusqu'alors exclusivement décernées aux successeurs du Prophète. On aura également observé que, si la présence de notions issues de l'Iran préislamique peut s'observer dans les deux parties du traité, l'argumentation très serrée de Niẓām al-Mulk, conjuguant justice immanente et justice divine pour faire en sorte que le prince surveille attentivement ses commettants, n'est que très partiellement reprise par le *Naṣīḥat*. Nous reviendrons sur ces questions, après avoir porté l'examen sur le *Čahār Maqāle*, œuvre qui nous éloignera très certainement de certaines des problématiques au cœur des deux traités que nous venons d'analyser

### 7. 3. 4. Le *Čahār Maqāle*

Le *Čahār Maqāle*, nous l'avons noté, a probablement été composé en 1156<sup>377</sup>. Son auteur, Aḥmād Ibn `Umar Ibn `Alī, serait né à Samarcande au cours du dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle, il avait choisi le nom de Niẓāmī comme nom de plume (*taḥalloṣ*) et son *laqab* était Nadjm al-Dīn ou Niẓām al-Dīn. On l'appela `Arūḍī, c'est-à-dire le prosateur (c'est ainsi que nous le nommerons), pour le distinguer d'autres écrivains ayant choisi le même *taḥalloṣ*, la date de sa mort est inconnue et l'essentiel de ce que l'on sait de l'auteur tient aux éléments parcellaires qu'il a livrés de sa vie dans son *Čahār Maqāle*<sup>378</sup>. Ces éléments doivent toutefois être considérés avec une certaine réserve, Browne, dans la préface à sa traduction, observant qu'il faisait preuve d'une extraordinaire inexactitude en matière de noms et de

<sup>374</sup> Bagley 1971, p. 149, Ḥomā`ī 1972, p. 247.

<sup>375</sup> Bagley 1971, p. 149, Ḥomā`ī 1972, p. 247.

<sup>376</sup> Bagley 1971, p. 74, Ḥomā`ī 1972, p. 128.

<sup>377</sup> Yūsofi 1990, Dahlén 2009, p. 14.

<sup>378</sup> Au sujet de la façon dont `Arūḍī décrit le nom qui lui fut donné voir Gastines 1968, p. 102, Mo`īn 2007, p. 86. Au sujet de l'autre titre donné à l'ouvrage, *Majma` al-navāder (Recueil de faits rares)*, voir Gastines 1968, p. 7.

dates “ *even in respect to events in witch he claims to have participated in person*”<sup>379</sup>. Si l’on s’en tient par conséquent aux renseignements fournis par le traité, on apprend, qu’en 1112/1113, à Balkh, il est au service du mathématicien et poète `Omar Khayyām ou encore, qu’en 1116/1117, dépourvu de toutes ressources et, semble-t-il, en quête d’un protecteur, près de Tūs, où le sultan Sanjar avait installé son camp d’été, il fait la connaissance du poète Amīr Mu`izzī Nīšapūrī, qui l’encourage à persévérer dans l’art de la poésie<sup>380</sup>. C’est peu de temps après cette rencontre qu’il serait entré au service de la dynastie des Ghurides, l’auteur indiquant qu’il aura été au service de ces princes pendant quarante-cinq ans<sup>381</sup>. C’est d’ailleurs un prince ghuride de la branche de Bāmīān, Ḥosām-al-dīn `Alī, fils de Faḥr al-dīn Mas`ūd (1145-1163) et frère de Šams al-dīn Muḥammad (1163-1192), son successeur, qui est le dédicataire du traité<sup>382</sup>. L’ouvrage fait également savoir qu’Arūḍī, outre la formation littéraire dont il avait bénéficié et dont il tirait ses moyens d’existence, disposait de connaissances de caractère plus scientifiques ; il se livrait ainsi lui-même à certaines prévisions astrologiques, ou encore, il lui arrivait de pratiquer la médecine<sup>383</sup>.

L’ouvrage s’ouvre par un hommage au Créateur au Prophète et à la dynastie qu’il sert. De façon moins classique, il se poursuit par un développement de caractère philosophique, le premier du genre rencontré dans le corpus étudié. Viennent ensuite quatre chapitres, quatre discours, dont l’objet est de montrer qu’un prince sage (*ḥeradmand*) ne peut se passer de ces quatre personnages que sont le secrétaire (*dabīr*), le poète (*šāe`r*), l’astrologue (*monajjem*), et le médecin (*tabīb*). L’importance du secrétaire tient à ce qu’il joue le rôle d’intermédiaire entre les hommes<sup>384</sup>, le poète permet quant à lui au souverain de laisser un nom<sup>385</sup>, l’astrologue le renseigne sur l’avenir<sup>386</sup>, et le médecin veille sur la santé du prince<sup>387</sup>.

<sup>379</sup> Browne 1921, p. xii. De la même façon, dans la préface qu’il a donné à l’édition Qazvīnī, Browne dresse une liste de 4 pages des inexactitudes manifestes que comporte l’ouvrage (Qazvīnī 1910, p. xx-xxiii).

<sup>380</sup> Poète de cour des sultans seldjoukides Malik Shāh et Sanjar. Sur la rencontre avec Amīr Mu`izzī Nīšapūrī voir Gastines 1968, p. 86.

<sup>381</sup> Gastines 1968, p. 21. La dynastie des Ghurides, également appelée maison de Šansab, note Bosworth 2012, s’est développée à partir de la localité de Gūr, dans l’actuel Afghanistan, et n’est devenue une puissance majeure qu’à la moitié du XII<sup>e</sup> siècle pour cesser de l’être peu après le début du XIII<sup>e</sup>. Son empire s’étendait alors de Gorgān jusqu’à l’ouest de l’Inde. Alors que, nous l’avons vu, les Seldjoukides aimaient à voir en Afrāsīāb le fondateur de leur lignée, c’est à Dahāk que les « courtisans obséquieux » rattachaient l’origine des Ghurides. Sans lien de cause à effet, c’est par un coup d’éclat qu’ils sont entrés dans l’histoire, lorsque, assoiffé de vengeance après le meurtre de deux de ses frères, `Alā` al-Dīn Ḥusayn (1149-1161), entre en guerre contre les Ghaznévides et pille la ville de Ġazni à laquelle il met le feu, il y gagne l’épithète de *Jahānsūz* (incendiaire du monde) qui lui reste attachée. Peu de temps après, en 1152, il est défait par le Seldjoukide Sanjar. La dynastie se développera néanmoins à partir de sa capitale Fīrūzkūh (dans l’actuel Afghanistan) et de Ġazni, une branche collatérale s’établissant à Bāmīān.

<sup>382</sup> Gastines 1968, p. 20, Mo`īn 2007, p. 5.

<sup>383</sup> Voir, par exemple Gastines 1968, pp. 102 et 160, Mo`īn 2007, pp. 86 et 126.

<sup>384</sup> Gastines 1968, p. 35.

<sup>385</sup> Gastines 1968, p. 62. Le *Čahār Maqāle* renoue ainsi avec l’idée identifiée dans le *kalīla*, qui fait du poète, du philosophe ou de l’écrivain l’artisan de la renommée que laisse un souverain. La même notion se retrouve dans les Miroirs anatoliens étudiés par Peacock, voir à ce sujet Peacock 2016, p. 282-283.

<sup>386</sup> Gastines 1968, p. 107. Le terme *monajjem* utilisé dans le titre du troisième discours (Gastines 1968, p. 105, Mo`īn 2007, p. 89), renvoie tout autant à l’astrologue qu’à l’astronome (Lazar 2007, p. 585, Steingass 2008, p. 1323). L’exposé liminaire du troisième discours distingue bien l’astronomie (*hīāīt*) de l’astrologie (*ahkām*), cette

Au début de chacun de ces discours, est-il précisé, seront exposées les considérations se rapportant à la fonction considérée, elles seront suivies de dix anecdotes insolites (*torfe*) et rares (*navāder*)<sup>388</sup>. Rares, ces anecdotes le sont effectivement, au point que nous n'en n'avons identifié aucune qui figurât dans les Miroirs précédemment étudiés. De même, il est à noter que les considérations se rapportant aux quatre professions étudiées, elles permettent notamment à l'auteur de dresser la liste des ouvrages de référence, ne renvoient à aucun traité ni même à aucun auteur du corpus que nous avons étudié, à l'exception du *Šāhnāme* dont des distiques sont par ailleurs cités à plusieurs reprises. Ainsi, un secrétaire est censé avoir étudié la correspondance de Qābūs sans que le traité de Kay Kāvūs soit mentionné, de même, il est renvoyé aux décrets rédigés par Kundurī sans faire référence à ceux élaborés par Niẓām al-Mulk<sup>389</sup>. Le *Čahār Maqāle* s'inscrit bien de la sorte comme une œuvre qui se distinguerait non seulement par la qualité de sa prose "*almost unequalled in Persian*" selon Browne, mais également comme un ouvrage qui n'entreprendrait aucun lien avec ceux qui l'ont précédé<sup>390</sup>. Il est incontestable que le traité aborde les questions qui intéressent notre recherche sous un angle singulier et que, bien qu'il se préoccupe des compétences princières et des rapports qu'entretiennent pouvoir et religion, il soit rarement présenté comme un Miroir des princes, catégorie dont nous avons souligné combien les contours étaient flous. Un passage de l'œuvre nous donne toutefois à penser que son auteur avait lu le *Sīyar*. L'anecdote est la dernière de celles destinées à illustrer l'art du secrétaire, c'est également la seule, semble-t-il, où il soit fait référence à la Perse préislamique. L'anecdote fait au départ l'éloge des dynasties de la Perse ancienne, elles sont simplement citées, en ce qu'elles accordaient le plus grand soin à la rédaction des messages envoyés par les princes, elle se poursuit en évoquant la sécurité des routes. L'anecdote du *Sīyar* ne porte que sur cette dernière question. La fin de l'anecdote du *Čahār Maqāle*, que nous ferons suivre par la fin de l'anecdote du *Sīyar*, s'énonce comme suit :

Cette méthode subsista jusqu'à l'époque du sultan juste, Yamin al-Dawla wa `l-Dīn Mahmud ibn Sebuktegīn, qu'Allah lui fasse miséricorde ! Mais après lui, sous le règne des Seldjoukides,

---

dernière étant rattachée aux sciences de la nature (Mo`īn 2007, p. 90-91). De fait, les dix anecdotes comprises dans ce discours se rapportent à l'astrologie.

<sup>387</sup> Gastines 1968, p. 129.

<sup>388</sup> Gastines 1968, p. 34, Mo`īn 2007, p. 18. On retrouve ainsi avec ce dernier terme un des éléments du second titre donné à l'ouvrage (*Majma` al-navāder*). En fait, le quatrième discours (celui se rapportant au médecin), ne comporte pas 10 mais 12 anecdotes, ce qui, compte tenu d'une anecdote figurant à la fin de l'introduction, porte le nombre total de celles-ci à 43. La plupart (35) se réfèrent au monde qui a vu, à partir de la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle, des dynasties iraniennes puis turques se dégager progressivement de la tutelle abbaside ; 6 se rapportent à l'islam des premiers siècles et une seule a trait à une autre civilisation, puisqu'elle met en scène Galien, aucune ne porte par conséquent sur l'Iran préislamique. On ajoutera que parmi les 35 anecdotes contemporaines 9 sont plus ou moins personnelles, soit que l'auteur fasse état d'un événement dont il fut l'acteur principal, soit des conditions dans lesquelles certains propos lui furent rapportés ; aucune des anecdotes ne dépasse quatre pages, la plus courte ne comptant qu'une dizaine de lignes. Précisons que l'édition Mo`īn compte 140 p.

<sup>389</sup> Gastines 1968, p. 36-37. Il y a certes une mention des décrets de Bal`amī, mais, s'agit-il de l'auteur du *Tārīḥnāme*, comme l'indiquent Gastines et Browne 1921, p. 104, ou plutôt de son père dont les qualités d'administrateur ont été plus reconnues que celles déployées dans ce domaine par son fils ?

<sup>390</sup> Browne 1921, p. xi, sur la qualité de la prose du traité.



nomades ignorants (*bīābān-e nešīn*) les grandeurs et les traditions des rois (*majārī-e aḥvāl va ma'ālī-e ātār-e molūk*), la plupart des coutumes royales (*rosum-e pādešāī*) tombèrent en désuétude (*mondares šod*) et maintes choses nécessaires au pays (*ba'dī az ḡarurīāt-e molk*) furent supprimées (*monṭames gašt*), tel le ministère des postes (*dīvān-e barīd*), on peut ainsi juger du reste.<sup>391</sup>

Plus tard, Mahmoud préposa en tous lieux des agents de police, de sorte que, si dans le royaume quelqu'un s'appropriait injustement une poule ou donnait un coup de poing, la nouvelle en parvenait au souverain qui ordonnait une réparation.

Depuis les temps anciens tous les souverains ont observé cette règle (*īn tartīb pādešāhān negāh dāšteand*), sauf ceux de la dynastie des Seldjoukides qui n'en ont pas tenu compte (*ke del dar īn ma'nī nabasteand*) et ont fait peu de choses dans ce sens.<sup>392</sup>

Partant de prémisses différentes les deux textes invoquent l'usage ancien consistant à faire surveiller les routes, l'un et l'autre rendent grâce à Maḥmūd de l'avoir maintenu et déplorent que les Seldjoukides l'aient abandonné. Les ressemblances sont trop nombreuses pour être fortuites, quant aux différences sensibles qu'entretiennent les textes persans elles s'expliqueraient soit par le fait qu'Arūḡī n'ait pas souhaité recopier le *Sīyar*, soit qu'il ne l'ait pas sous les yeux. Nous poursuivrons l'analyse du *Čahār Maqāle* en deux temps, le premier portera sur les aspects philosophiques qu'il comporte, le second sur la conception de la royauté qu'il développe.

## La philosophie et quatre de ses états

A la différence des traités persans examinés jusqu'ici, le *Čahār Maqāle* contient, dans son introduction, un développement de caractère philosophique abordant la création du monde, l'apparition des règnes et des espèces qui dénote une conception tout autant évolutionniste que hiérarchique sur laquelle il convient de revenir, à grands traits, tant elle imprègne l'ensemble de l'ouvrage. Une première distinction est opérée entre l'être nécessaire (*vājabol'vojūd*) et les êtres contingents (*momkenol'vojūd*). Seul le Créateur (*Āfarīdgār*), qui a toujours existé et existe par lui-même appartient à la première catégorie alors que l'existence de toutes les autres créatures est conditionnée à une semence (*manī*)<sup>393</sup>. Le Créateur, lorsqu'il décida de faire apparaître le monde, créa les astres (*kavākeb*) dont les influences sur les 4 éléments permirent à un quart de la terre de se dégager des eaux<sup>394</sup>. Ensuite, le Créateur développa les éléments (forces et facultés) permettant aux plantes de se développer. Il a ainsi voulu, par un processus continu et permanent, que les espèces s'enchaînaient les unes aux autres, l'élément le plus parfait, le plus abouti, du règne minéral (*ālam-e jamād*), le corail (*marjān*), étant lié (*peyvaste*) au premier stade du règne végétal (*ālam-e nabāt*) que constitue l'épine (*ḡār*). De la même façon, les éléments les plus parfaits du règne végétal comportent des éléments qui se développeront avec le règne animal : les dattes (*ḡormā*) réclament ainsi un élément mâle pour se reproduire, alors que le

<sup>391</sup> Gastines 1968, p. 57, Mo'īn 2007, p. 41.

<sup>392</sup> Schefer 1984, p. 128, Darke 2010, p. 95.

<sup>393</sup> Gastines 1968, p. 22, Mo'īn 2007, p. 6-7.

<sup>394</sup> Gastines 1968, p. 23-24, Mo'īn 2007, p. 8.

raisin (*angūr*), fuit son ennemi, le lierre, qui, s'il vient à entourer la vigne, la dessèche<sup>395</sup>. Le règne animal (*ālam-e heyvān*) prit son essor une fois que le règne végétal eût atteint sa perfection (*kamāl yāft*), il fut à cet effet doté de deux facultés (*qōvat*) nouvelles, celle lui permettant de percevoir (*modreke*) et de se mouvoir (*janbānande*), la première comportant dix sens (*hovās*) dont cinq sont externes (*zāher*) et cinq internes (*baṭen*)<sup>396</sup>. On passera sur les animaux les plus primitifs ou ceux qui, selon l'auteur, sont dépourvus d'un sens externe, telle la fourmi qui n'est pas dotée de vision ou le serpent qui n'est pas doté de l'ouïe, pour arriver à la conclusion (temporaire) du traité qui est énoncée avant que soit livrée la première anecdote de l'ouvrage. Elle fait état de propos rapportés à l'auteur mettant en scène une créature fantastique, la *nasnās*, (elle a l'apparence d'une femme d'une grande beauté, haute comme un cyprès et plus véloce qu'un cheval), sa conclusion est, qu'après l'homme, la *nasnās* est la créature la plus noble du monde animal (*ba`d-e īnsān az heyvān ū šarīf ast*)<sup>397</sup>. L'homme rassemble en effet en lui ce qui est présent dans les trois règnes y ajoutant la capacité à concevoir des abstractions (*ma`qūlāt*), si bien que son intelligence fait de lui le roi sur tous les animaux (*va be`aql bar hame heyvānāt pādešāh šod*)<sup>398</sup>. Mais la réflexion de l'auteur ne s'arrête pas là, le texte se poursuit en énonçant que, par l'intermédiaire (*betavasot*) de ses idées abstraites, l'homme en est venu à connaître Dieu, car est-il relevé, en invoquant une formule arabe : « *Kasī ke jān-e h̄vīš rā šenāht, hamānā Āfarīdgār-e h̄vōd rā šenāht* » (Celui qui connaît son âme connaît son Créateur)<sup>399</sup>.

La question se pose des sources de ces développements et, sans avoir conduit de recherches sur ce point, il n'est pas absurde de considérer que l'ouvrage puisse apporter lui-même des éléments de réponse. On relèvera à cet égard que la première anecdote du troisième discours met en scène al-Kindī, présenté comme le plus grand philosophe et le plus grand docteur de son temps<sup>400</sup>. On retiendra surtout que la première anecdote du quatrième discours pose Aristote en penseur universel et en philosophe incomparable (*hakīm-e moṭlaq va fīlsūf-e a`zam*), qui, depuis, n'aura été suivi que par Ibn Sīnā, le philosophe de l'Orient (*hakīm al-mašreq*). Quiconque, ajoute le texte, se permet de critiquer ces deux grands se met en dehors de la catégorie de ceux qui sont dotés de raison (*ḥar ke bar īn dō bozorg e`terāḍ kard h̄vīštan rā az zomre ahl-e ḥerad bīrūn āvord*)<sup>401</sup>. Il y a par conséquent de bonnes raisons de penser que les développements de l'introduction du traité ont été inspirés par la lecture d'Aristote et d'Ibn Sīnā<sup>402</sup>. Il serait au demeurant erroné d'isoler ces développements de la suite de l'ouvrage, l'auteur prend en effet soin de souligner que chacun des quatre discours concerne une branche (*forū`*) de la connaissance

<sup>395</sup> Gastines 1968, p. 26, Mo`īn 2007, p. 10.

<sup>396</sup> Gastines 1968, p. 27-29, Mo`īn 2007, p. 11-12.

<sup>397</sup> Gastines 1968, p. 30, Mo`īn 2007, p. 14.

<sup>398</sup> Gastines 1968, p. 31, Mo`īn 2007, p. 15.

<sup>399</sup> Mo`īn 2007, p. 15. L'énoncé d'Arūḍī est aux antipodes de formulations qui se trouvent aussi bien dans le *Qābūs Nāme* que dans le *Naṣīḥat* l'un comme l'autre proclamant le caractère inconnaissable de Dieu.

<sup>400</sup> Gastines 1968, p. 110, Mo`īn 2007, p. 92.

<sup>401</sup> Gastines 1968, p. 136, Mo`īn 2007, p. 114.

<sup>402</sup> Voir en ce sens Dahlén 2009, p. 16.

philosophique ou de la science (*`elm-e hekmat*). Les fonctions de secrétaire et de poète se rattachent ainsi à la logique (*monṭeq*), celle de l'astrologue aux sciences de la nature (*ṭabīrī*), tout comme celle du médecin. Quant à l'aspect fortement hiérarchisé du processus d'évolution que nous avons observé, il se manifeste par le caractère noble (*šarīf*) des professions concernées<sup>403</sup>. Il se manifeste également par les trois catégories (*qesm*) dans lesquelles `Arūḏī classe l'humanité. La première vit essentiellement dans les déserts et les montagnes préoccupée par sa subsistance et sa sécurité. La deuxième, citadine, connaît les bienfaits de la civilisation (*tamadon*) et de l'entraide, mais, à la différence de la troisième, elle ne s'interroge ni sur ses origines ni sur ses fins dernières : « Comment sommes-nous venus ici ? Où irons-nous ? (*Čegūne āmadīm va kojā ḥ,āhīm raftan ?*) »<sup>404</sup>. Nous reviendrons bien entendu sur cette dernière catégorie après avoir examiné ce que le début du traité énonce en particulier au sujet des princes et des rapports qu'ils entretiennent avec les prophètes.

## Dieu, le Prophète, le roi et l'imam

L'entame du traité, nous l'avons mentionné, consiste en une louange du Créateur qui, après avoir créé le monde, y a dépêché les prophètes porteurs, notions déjà rencontrées, de commandements (*amr*) et de prohibitions (*nahī*). Les rôles sont classiquement respectés puisque, dans ce cadre, il revient aux souverains, par l'épée, d'assurer la protection du monde, il est simplement ajouté que les vizirs y contribuent par la plume (*qalam*)<sup>405</sup>. Le Prophète reçoit l'épithète du plus accompli (*akmal*), et les louanges portent tout autant sur sa maison que sur ses compagnons. Le souverain est présenté comme juste et sage, vainqueur et protégé, défenseur de l'islam et bras du califat (*bazū-ye ḥalāfat*) ; le calife, présent on s'en souvient dans le *Sīyar*, mais absent du *Našīḥat*, fait donc partie du tableau brossé par le *Čahār Maqāle* où il sera évoqué à plusieurs reprises comme un élément faisant partie du paysage<sup>406</sup>. Suit une définition peu économe des qualités attendues du prince et du *cercle* qui permet à la dynastie de Gūr de prospérer :

Car il surpasse tous les rois d'aujourd'hui par son origine et sa race, son jugement et ses sages mesures, sa justice et son équité, sa bravoure et sa générosité, par les embellissements de son royaume, la protection qu'il accorde à ses amis, la soumission qu'il impose à ses ennemis, par ses levées de troupes et la défense de son peuple, par la sécurité des routes et la tranquillité du pays (*amn dāštan-e masālek va sāken dāštan-e mamalek*), par son esprit droit et lucide, par la fermeté de sa décision (*`azm-e qavī*) et la rigueur de sa vigilance (*ḥazm-e dorost*) ; grâce à son excellence, la dynastie de Shansab est maintenue stable et en ordre (*monaḏad va monaḏam*) ; grâce à sa capacité parfaite, la puissance de la fortune de cette dynastie est soutenue et assurée. Que le Très Haut lui accorde, ainsi qu'aux autres souverains de cette

<sup>403</sup> Gastines 1968, p. 33, Mo`īn 2007, p. 18.

<sup>404</sup> Gastines 1968, p. 32, Mo`īn 2007, p. 16.

<sup>405</sup> Gastines 1968, p. 17, Mo`īn 2007, p. 1.

<sup>406</sup> Gastines 1968, p. 18, Mo`īn 2007, p. 2.

maison, domination, trône, fortune, renom et autorité plénière (*amr va nahye*), par Sa Grâce et Sa Miséricorde.<sup>407</sup>

Si l'on écarte l'impôt, dont on se souvient que le *Naṣīḥat* l'avait également omis, tous les éléments du *cercle de justice* sont présents, justice, sécurité, armée, tranquillité, l'ensemble concourant à assurer la pérennité du royaume. C'est bien évidemment de Dieu que le souverain tient son autorité, le traité le précise quelques pages plus loin en relevant que c'est Dieu qui a généreusement accordé la royauté au souverain du temps (*Īzād, pādešāh-ye vaqt rā īn mazerāt kerāmat karde ast*). L'énoncé aura été précédé du rappel du verset coranique (C. 4. 59), qui veut que l'on obéisse à ceux qui détiennent l'autorité<sup>408</sup>. Plusieurs différences avec les textes du corpus étudié doivent à ce stade être notées. La première réside dans le fait que si le prince doit bien entendu manifester à Dieu la reconnaissance qui lui est due, rien ne vient indiquer qu'il doit en même temps s'inquiéter, d'une part de la difficulté de la tâche qui lui revient et, d'autre part, des comptes qu'il devra rendre dans l'au-delà ; autrement dit, il n'est pas prescrit au prince d'être un craignant Dieu<sup>409</sup>. La deuxième doit s'apprécier par rapport au *Sīyar* et au *Naṣīḥat* puisque le traité ne fait référence à aucun *farr* qui serait accordé au prince. La troisième a trait aux rapports qu'entretiennent prophètes et rois, `Arūḍī, dans son souci de hiérarchisation, souligne que, dans l'échelle des existants (*madārej-e mojūdāt*), rien ne vient égaler les prophètes<sup>410</sup>. Quelques informations complémentaires sont apportées sur cette dernière question à la fin de l'introduction, juste après le passage auquel nous avons fait référence plus haut, qui évoquait cette catégorie d'hommes dont la seule préoccupation consiste à s'interroger sur leur origine et leur destin.

Au sein de cette catégorie `Arūḍī distingue de nouveau deux espèces d'hommes. Les premiers sont les philosophes qui n'arrivent à l'essence (*konh*) de ce qu'ils désirent (*mā`mūl resand*) qu'après un travail particulièrement assidu. Le prophète s'en distingue en ce qu'il est savant sans avoir à étudier, mais surtout, il se différencie des autres hommes par la proximité qu'il entretient avec le monde des anges (*bā`ālam-e malāyeke mošābehātī bavād*)<sup>411</sup>. Lorsqu'après avoir établi sa Loi et ses traditions le prophète quitte ce monde, il a besoin d'un représentant (*nāyeb*) qui ne peut être que la personne la plus éminente (*afḍal*), la plus parfaite (*akmal*) de son temps, c'est-à-dire l'imam<sup>412</sup>. Mais, ce dernier ne pouvant être partout à la fois, il doit s'appuyer sur un pouvoir à même de faire appliquer commandements et prohibitions. Celui qui est ainsi en mesure de soumettre (*qāher*) est le prince qui est par conséquent le représentant (*nāyeb*) de l'imam qui lui-même est le représentant du prophète (*imām nāyeb-e peygāambar*), ce dernier étant, dans les mêmes

---

<sup>407</sup> Gastines 1968, p. 18, Mo`īn 2007, p. 2.

<sup>408</sup> Gastines 1968, p. 21, Mo`īn 2007, p. 6. Masson 1967, I p. 102.

<sup>409</sup> La difficulté de la fonction royale ne sera évoquée que plus loin, pour justifier la nécessité dans laquelle se trouve le souverain de s'entourer d'hommes compétents. Il sera alors énoncé que seule la tâche de prophète est plus lourde que celle de monarque. (Gastines 1968, p. 33, Mo`īn 2007, p. 18).

<sup>410</sup> Gastines 1968, p. 21, Mo`īn 2007, p. 6.

<sup>411</sup> Gastines 1968, p. 32, Mo`īn 2007, p. 16.

<sup>412</sup> Gastines 1968, p. 32, Mo`īn 2007, p. 16.

termes, le représentant de Dieu. L'auteur ajoute que c'est ce qu'a très bien saisi Ferdowsī lorsqu'il a écrit :

Sache que la royauté et la prophétie sont deux gemmes fixées sur la même bague.  
(*Čenān dān ke šāhī va peygāmbarī dō govhar bavād dar yek angoštarī.*)<sup>413</sup>

A cette première citation une seconde est immédiatement enchaînée qui, cette fois, est attribuée au Prophète :

Religion et État sont des jumeaux qui sur la forme et le fond n'entretiennent ni supériorité ni infériorité l'un par rapport à l'autre. (*Dīn va molk dō barādar hamzādand ke dar šekl va ma`nī az yekdīgar hīč zīādat va noqṣān nadārand.*)<sup>414</sup>

Nous touchons à la fin de l'introduction du *Čahār Maqāle*, moment où `Arūḏī va énoncer le plan et le contenu de son traité. Il convient de saluer l'habileté rhétorique dont il fait preuve en posant doctrinalement l'imam en intermédiaire entre le Prophète et le prince avant d'afficher une forme de parité entre les prophètes et les rois, entre le séculier et le religieux.

Œuvre remarquable au même titre que la plupart de celles qui ont été étudiées dans le cadre de ces deux dernières sections, le *Čahār Maqāle* nous a mis au contact d'une prose somptueuse en même temps qu'il nous a rappelé les complexités du théologico-politique de la période où le calife constitue un élément du paysage. Quant au *cercle*, il est énoncé comme la chose la plus naturelle qui soit, il fait lui aussi partie du paysage, sans qu'il ait besoin d'être questionné plus avant. Fait-il également partie du paysage de la littérature de chancellerie de l'époque et de l'espace considérés, et, plus généralement, cette littérature témoigne-t-elle des préoccupations identifiées dans les Miroirs ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans la prochaine section.

### 7. 3. 5. La littérature de chancellerie ; une brève incursion

Le terme d'origine arabe *inšā`* renvoie initialement à la composition de documents, de textes ou de courriers officiels. La littérature du même nom en est venue à désigner des ouvrages de caractères très différents portant sur les règles qui président à l'écriture des actes administratifs, des collections de courriers types destinés à l'administration ou aux administrés, ou encore des recueils recensant les actes émanant d'une chancellerie<sup>415</sup>. C'est pour l'essentiel cette dernière catégorie que nous solliciterons et, plus particulièrement les recueils dédiés à l'administration du sultan seldjoukide Sanjar ou à celle des

---

<sup>413</sup> Mo`īn 2007, p. 17.

<sup>414</sup> Mo`īn 2007, p. 17.

<sup>415</sup> Roemer 1968, p. 1273.

Khārezmshāhīān<sup>416</sup>. Dans un premier temps, l'on identifiera dans ces textes les figures rhétoriques ou les notions précédemment rencontrées dans les Miroirs. L'on s'intéressera ensuite à ce que les recueils témoignent des rapports entre administrations centrales et administrations locales, avant de porter le regard sur ce qu'ils peuvent laisser entrevoir des relations entre administration et administrés.

## Miroirs et littérature de chancellerie ; des éléments de langage en partage

Un des premiers traits qui peut être relevé dans les décrets portant diplôme (*manšūr*), est la référence qu'ils opèrent à la notion de berger. Le fonctionnaire d'autorité, en l'occurrence il s'agit d'un *raʿīs*, se voit rappeler que « chacun de vous est un berger »<sup>417</sup>. Il est précisé qu'il aura à répondre de la façon dont il s'est acquitté de sa mission dans les 2 mondes<sup>418</sup>. Il n'échappera pas qu'ainsi, utilisant la même notion que dans des Miroirs tels que le *Sīyar* ou le *Naṣīḥat*, les textes auxquels nous venons de faire référence lui donnent une portée sensiblement différente. Ils font en effet reposer sur les administrateurs des responsabilités dont les Miroirs énonçaient que le souverain ne pouvait s'en décharger sur ceux auxquels il déléguaient une partie de son autorité. C'est en revanche la même logique que celle qui prévalait dans les Miroirs qui est à l'œuvre dans un décret portant nomination d'un vizir. Il lui est traditionnellement enjoint de maintenir chacun dans la position où Dieu l'a placé, avant de faire, ici encore, référence à la notion de berger :

*The wisdom of our divine Lord ordained that the population should not sit in equal digress but be ordered in different ranks, and that different classes should appear ;... one group to enjoy wealth and maximum of prosperity, another to be affected with penury ; one class be ensconced at the height of honor, another be isolated in the lows of squalor and abjection, so that they would always be interdependent through need... and the path of cooperation among them thus kept open. The shepherds cannot neglect the flock/subjects as the stability of their position and fulfilment of their comportsment depend on the latter, and the common masses will not disobey the elite because the currency of their affairs and prosperity of their crafts depend on that class.*<sup>419</sup>

Des préconisations identiques se retrouvent, notamment, dans des décrets se rapportant à un gouverneur ou encore à un gouverneur militaire (*šahna*)<sup>420</sup>. La notion de justice dont il s'agit en l'occurrence rappelle immanquablement certains des textes prêtés à Ardašīr, elle se double, comme dans les Miroirs, d'un souci de compassion et d'équité : l'injustice de tous

---

<sup>416</sup> Compilation de Muntajab al-Dīn Badī` Juwaynī pour Sanjar et de Rašīd al-Dīn Waṭwaṭ et de Bahā` al-Dīn Baghdādī pour les Khārezmshāhīān, voir sur ce point, respectivement, Lambton 1988, p. 305 et Paul 1991, p. 537.

<sup>417</sup> Lambton 1980, XI p. 383. Lambton observe (p. 384-385) que le terme de *raʿīs* peut correspondre à 2 fonctions très différentes. Il s'agit soit d'un officiel local aux compétences relativement limitées, soit d'un fonctionnaire civil doté de compétences élargies dans le domaine fiscal, ce qui est le cas en l'espèce. Au sujet de la fréquence de la notion de berger dans la littérature de chancellerie voir Arjomand 2013, p. 99, note 18 et Paul 1991, p. 544. Arjomand 2013, p. 100, note que le hadith faisant référence à la responsabilité du berger est le plus cité.

<sup>418</sup> Pour des mentions comparables, voir Lambton 1980, XI pp. 370 et 377.

<sup>419</sup> Arjomand 2013, p. 97.

<sup>420</sup> Lambton 1980, XI pp. 371 et 381, ou encore Lambton 1980, VIII p. 210.

contre tous ne saurait prévaloir <sup>421</sup>. Cette compassion ne doit toutefois pas conduire, est-il nécessaire de le préciser, à montrer la moindre faiblesse contre les fauteurs de troubles. En témoigne, ce n'est qu'un exemple, l'acte accordant une *iqṭā`* rappelant au bénéficiaire les lois régissant les sanctions applicables aux bandits de grands chemins (ils doivent être abattus ou crucifiés)<sup>422</sup>. Une autre formule d'autorité, cette fois rencontrée dans le *Naṣīḥat*, qui fait du sultan l'ombre de Dieu sur terre, se retrouve dans les diplômes d'un *cadi* de Nīṣapūr, ou d'un *nā`ib* (représentant) à Ray<sup>423</sup>. Le décret de Takaš instituant son fils Malikshāh gouverneur de Jand fait également référence à ce statut que Dieu a conféré au souverain<sup>424</sup>. Les liens unissant royauté et religion sont pour leur part rappelés dans une autorisation d'enseigner dans les madrassas de Balkh<sup>425</sup>. Quant à la formule selon laquelle un royaume se maintient dans l'impiété mais non dans l'injustice, elle est reprise dans le décret précité instituant Malikshāh à Jand<sup>426</sup>. Des éléments du *cercle* figurent par ailleurs dans l'acte investissant un gouverneur (*vālī*) de Gorgān où prospérité et justice sont posées comme les fondements de la royauté, éléments également présents dans le décret se rapportant à Malikshāh <sup>427</sup>. La littérature de chancellerie témoigne ainsi de notions rencontrées dans les Miroirs, elle donne par ailleurs à penser une typologie des relations entre le prince, ou son administration centrale, et ceux à qui est localement déléguée une partie de son autorité.

## Les rapports entre le souverain et l'administration locale

Une forme de questionnement, voire de perplexité, sous-tend les analyses de Lambton au sujet de l'effectivité des prérogatives conférées aux religieux sous l'administration de Sanjar. Ceux-ci dépendent en effet, pour l'exécution de leurs décisions, de militaires qui se trouvent tout autant à l'échelon central qu'aux niveaux locaux. Elle observe ainsi que, selon l'acte d'investiture du grand *cadi* (*qāḍī ul-quḍāt*), les émirs, les commandants militaires (*isfahsālār*), les titulaires d'*iqṭā`āt* ou encore les responsables locaux en matière de taxe, et, plus généralement les officiels, sont enjoins à lui accorder l'autorité nécessaire pour tout ce qui concerne les affaires religieuses et les juridictions relevant des *cadis*. Ils sont ainsi tenus de contraindre et de poursuivre en son nom quiconque refuserait de comparaître devant les juridictions concernées ou encore de l'appuyer pour tout ce qui concerne l'administration des fondations charitables (*auqāf*)<sup>428</sup>. En écho, un décret portant nomination du gouverneur militaire de Juwayn lui demande de consulter les religieux et de rechercher leur accord

---

<sup>421</sup> Voir, par exemple Lambton 1980, XI p. 385.

<sup>422</sup> Arjomand 2013, p. 95. La sécurité des déplacements sur les grandes voies aura constitué un souci récurrent, en témoignent également, outre les nombreuses anecdotes que le *Sīyar* comporte en ce domaine, les consignes données à un gouverneur de Ray (Lambton 1980, XI p. 389).

<sup>423</sup> Lambton 1980, VIII p. 209.

<sup>424</sup> Arjomand 2013, p. 94.

<sup>425</sup> Lambton 1980, VIII p. 210, voir également sur ce point Arjomand 2013, p. 95.

<sup>426</sup> Arjomand 2013, p. 95.

<sup>427</sup> Lambton 1980, VIII p. 209. Arjomand 2013, p. 95.

<sup>428</sup> Lambton 1980, XI p. 368.

lorsqu'il s'agit de sanctionner les criminels<sup>429</sup>. La crainte des interférences susceptibles d'entraver le fonctionnement de la justice est plus sensible encore dans un décret portant nomination d'un *cadi* : il est demandé aux officiels, non seulement de l'appuyer dans la mise en œuvre de ses décisions, mais en outre, et peut-être surtout, de s'abstenir d'exercer protection ou influence dans les matières entrant dans la compétence du magistrat<sup>430</sup>. Au demeurant, ce ne sont pas simplement les autorités religieuses dont il convient d'assurer les prérogatives mais l'ensemble des autorités civiles qui sont exposées aux empiètements des militaires. Cette préoccupation, on s'en souvient, était exprimée notamment par Sebuktegīn et surtout par Kay Kāvūs lorsqu'il s'inquiétait que l'armée exerçât son emprise sur le peuple.

Le décret instituant un certain Tāj ud-Dīn en tant que *ra'īs* du Māzandarān mérite que l'on s'y attarde à différents égards. Outre les formules sur lesquelles nous nous sommes arrêté plus haut (elles se réfèrent notamment à la notion de berger et aux comptes que l'intéressé devra rendre dans les 2 mondes), le champ inhabituellement large des matières dont le *ra'īs* est en charge donne à penser que sa nomination répond à une situation particulièrement dégradée qu'il lui incombe de rétablir<sup>431</sup>. Le décret portant nomination de l'intéressé se termine d'ailleurs en relevant que les collecteurs de taxe, les gouverneurs militaires et, plus généralement, les notables, doivent se réjouir de son arrivée et lui apporter leur concours<sup>432</sup>. Tāj ud-Dīn, outre la haute main sur les questions financières qui lui revient, se voit confier la supervision des affaires religieuses. Surtout, ce qui aux yeux de Lambton apparaît comme tout à fait exceptionnel, il est appelé à exercer son autorité dans le domaine de l'ordre public ; on est tenté de penser que des procédures abusives ont été diligentées et que, dans certains cas, les véritables criminels ont échappé aux poursuites. S'agissant des questions financières les émirs sont invités à se soumettre aux décisions du *ra'īs* et à ne pas interférer dans la fixation des taxes. Il est dans ce cadre demandé au nouveau responsable de ne faire droit à aucune demande nouvelle d'imposition. Si toutefois des taxes de caractère extraordinaire devaient malgré tout être levées, il lui est demandé de s'assurer de leur répartition, qui devrait être équitable<sup>433</sup>. Il est à noter qu'en l'occurrence, le décret ne mentionne pas, à la différence d'un autre décret portant nomination d'un nouveau *ra'īs* (à Sarakhs), qu'il doit s'efforcer de faire revenir la population qui, fuyant les mauvais traitements fiscaux, a déserté le territoire<sup>434</sup>. La supervision lui revenant dans les matières religieuses l'autorise, précise le décret, à nommer un représentant dans chaque tribunal qui s'assurera que les affaires sont bien conduites selon la *šarī'a* et en référeront à lui en tant que de besoin. Il lui incombe par ailleurs de rétablir le fonctionnement des *auqāf* et de

---

<sup>429</sup> Lambton 1980, XI p. 368.

<sup>430</sup> Paul 1991, p. 539. Le même souci d'éviter les interférences se manifeste dans le décret portant nomination d'un syndic des *seyyeds* (Lambton 1980, XI p. 369).

<sup>431</sup> Lambton 1980, XI p. 386.

<sup>432</sup> Lambton 1980, XI p. 387.

<sup>433</sup> Lambton 1980, XI p. 386.

<sup>434</sup> Lambton 1980, XI p. 383.



chasser les administrateurs qui auraient détourné des fonds<sup>435</sup>. Pour remédier aux manquements observés dans les questions se rapportant à l'ordre public, Tāj ud-Dīn est enjoint à rétablir la sécurité sur les grandes voies et, en accord avec les cadis, les imams et les notables, à sanctionner les voleurs et bandits de grands chemins. A cet effet il doit nommer, auprès de chacun des gouverneurs militaires, un représentant qui devra s'assurer que les poursuites sont conduites conformément à la Loi, et que les sanctions sont bien appliquées à des criminels. Les gouverneurs militaires, est-il précisé, ne sauraient recruter de responsables sans l'accord du *raʿīs*<sup>436</sup>. Les éléments susceptibles d'avoir conduit à la nomination de Tāj ud-Dīn correspondent très certainement à ceux que peuvent livrer les Miroirs. Le *Sīyar* en particulier est riche en anecdotes où des émirs corrompus côtoient des cadis ou des collecteurs d'impôts prévaricateurs. Le décret instituant le nouveau *raʿīs*, réunissant sur sa personne des fonctions normalement assurées par différentes autorités, correspond à une situation relativement exceptionnelle qui requiert une forme de mise sous tutelle de l'administration provinciale.

Délaissant Tāj ud-Dīn pour revenir à l'examen des actes énonçant les attributions des responsables, tant dans les domaines du religieux que de la fiscalité, on est frappé par le nombre d'individus disposant de compétences multiples, contribuant à rendre le paysage administratif particulièrement opaque<sup>437</sup>. On se souvient à cet égard de la critique formulée par Niẓām al-Mulk sur la multiplicité des titres reposant sur un même individu, et l'on peut se demander s'il ne s'agissait pas, par un jeu complexe de balanciers et de contrepoids, d'assurer une forme d'équilibre des patronages et des affiliations. Cette marqueterie, ou ce feuilletage administratif, permettait en outre de pérenniser les situations acquises et concourait également à la reproduction des élites où *iqṭāʿāt*, postes de cadis, de *raʿīs* ou de gouverneurs étaient transmis de génération en génération dans un processus combinant bénévolence du prince, jeux d'influences et renouvellement des loyautés<sup>438</sup>. Ce qui frappe également, c'est l'absence de système général de contrôle permettant de s'assurer du bon fonctionnement de l'administration, aspect qui différencie les Seldjoukides par référence à l'administration abbaside de l'époque des Barmakides, et l'on se souvient également à cet égard des critiques formulées par le *Sīyar*. L'on garde également à l'esprit la fixation que faisait Kay Kāvūs sur le vizir à qui le souverain a confié « sa vie et ses possessions », expression des plus aboutie d'une conception personnelle et patrimoniale du pouvoir dans laquelle le vizir est le serviteur du prince et non de l'État. C'est ce même aspect personnel, opposé à institutionnel, que souligne Lambton et qui, nous allons le constater, sera repris par Paul pour appréhender les relations qu'entretiennent administration et administrés.

<sup>435</sup> Lambton 1980, XI p. 386.

<sup>436</sup> Lambton 1980, XI p. 387.

<sup>437</sup> Voir sur ce point Lambton 1980, XI p. 370.

<sup>438</sup> Voir à cet égard Lambton 1980, XI p. 370 et 371, où il apparaît notamment que Tāj ud-Dīn appartenait également à une famille qui avait servi les Seldjoukides, ce qui n'est pas pour surprendre.

## Des réseaux à défaut de procédures instituées

Lambton, introduisant en 1988 un chapitre consacré à « La loi et son administration » observait qu'il était théoriquement possible de contester les décisions arbitraires de l'administration "*but since these were enforced by the strong hand of power, opposition was usually muted*".<sup>439</sup> La même chercheuse, une trentaine d'années auparavant, observait, du moins qu'à l'époque de Sanjar, toutes les provinces n'étaient pas dotées d'un tribunal de « redressement des abus » (*dīwān-e maḏālem*) ayant à connaître des litiges opposant les sujets à l'administration<sup>440</sup>. L'on constate, comme en matière de contrôle interne de l'administration, que l'on est très loin des préconisations des Miroirs qui faisaient peser sur le souverain l'obligation de recevoir les sujets pour entendre leurs plaintes<sup>441</sup>. Le *Sīyar*, rappelons-le, au-delà des multiples anecdotes qu'il comporte en ce domaine, considérait que le prince devait, en personne, tenir de telles audiences 2 fois par semaine<sup>442</sup>. Les éléments livrés par Paul à partir des recueils d'*inšā`* qu'il a consultés ne comportent pas d'indications sur les tribunaux de redressements des abus, qui auraient constitué la voie la plus à même de contester l'action (ou l'inaction) de l'administration. Ils permettent toutefois d'entrevoir les méthodes utilisées par les administrés pour porter les litiges les opposant à l'administration et, dans certaines situations, d'obtenir gain de cause.

Un premier ensemble de courriers peut être retenu ; il s'agit de lettres de remerciements dans lesquelles un individu remercie un intermédiaire (un membre de l'administration) d'avoir permis à un tiers d'avoir accès au décideur<sup>443</sup>. L'on songe ici à Kay Kāvūs et à sa conception très extensive de l'amitié, les individus qu'il qualifie de bons ou de méchants pouvant s'avérer profitables « selon les circonstances ». L'on songe aussi à un décret examiné plus haut qui, portant nomination d'un *cadi*, demandait aux officiels locaux de s'abstenir d'exercer protection ou influence dans les matières entrant dans les compétences du nouveau magistrat. Un autre aspect que ces lettres mettent en évidence porte sur la renommée que les bénéficiaires promettent d'assurer à leurs bienfaiteurs en témoignant, en public, de leur reconnaissance. Paul souligne en l'occurrence le rôle joué par les marchands qui, se déplaçant, pouvaient contribuer à la fabrication d'un renom :

*Gaining a good name was an important motive not only for rulers, but for everyone could meet the expenses this necessitated.*<sup>444</sup>

---

<sup>439</sup> Lambton 1988, p. 69.

<sup>440</sup> Lambton 1980, XI p. 369. (L'expression « redressement des abus » figure dans Fagnan 1915, p. 2).

<sup>441</sup> On rappellera également que, dans ce domaine, le principe posé par le *Dēnkard* veut que le souverain tienne sa cour « habituellement » ouverte, ce qui, notamment, donne espoir « aux fonctionnaires qui en sont dignes » (DK 3-132, de Menasce 1973, p. 137).

<sup>442</sup> Darke 2002, p. 13.

<sup>443</sup> Paul 1995, p. 542. Paul saisit en l'occurrence la manifestation de ce que Mottahedeh 1980, étudiant l'époque *būyide*, avait relevé en termes de liens personnels entre individus qui ne témoignaient pas d'une loyauté abstraite à l'égard de l'État mais d'intérêts sociaux ou religieux communs. Ces loyautés pouvaient également s'exprimer plus ponctuellement lorsqu'il s'agit de retirer les bénéfices d'une action menée en commun.

<sup>444</sup> Paul 1995, p. 542.

C'est très exactement le propos et la conclusion de la pénultième anecdote du *Sīyar* où l'on voit Maḥmūd de Ġazni obliger son fils à rembourser la dette qu'il a contractée auprès d'un commerçant, le menaçant de ne pas le recevoir tant qu'il ne l'aura pas fait. Le fils s'exécute et le *Sīyar* conclut :

Ce fait fut raconté aux négociants établis jusqu'aux dernières limites de l'univers. Ils se dirigèrent vers Ghaznah de la Chine, du Khita, de l'Égypte et du Maghreb, et ils y apportèrent, de toutes les parties du monde tout ce qu'il y avait d'objets rares et curieux. On dit qu'à cette époque le plus humble des valets et des laquais comparaisait en justice, avec le reïs du Khorassan ou l'amid d'Ispahan.<sup>445</sup>

C'est au demeurant la bonne ou la mauvaise réputation qui semble avoir été à l'origine des nominations dont témoignent certains décrets. Ainsi, l'acte instituant un fonctionnaire au bureau du gouverneur de Tabriz observe que, dans son affectation antérieure " *the subjects were secure in the bosom of his justice and good treatments* " <sup>446</sup>. Ce texte s'éclaire à la lumière de 2 autres décrets. Le premier, qui porte nomination d'un responsable du bureau des contrôles de Jand, fait ressortir que sa nomination a été sollicitée par la population. Inversement, le second montre que le changement d'un gouverneur intervenu à Nasā fait suite aux plaintes de la population<sup>447</sup>. Des courriers témoignent au demeurant des informations, ou des réclamations, adressées à l'administration par la population ou ses responsables, sans qu'il soit bien entendu possible de mesurer l'accueil qui leur a été réservé. L'un d'entre eux, émanant d'un notable de Juwayn, se félicite de l'arrivée du nouveau responsable des taxes. Il observe qu'une taxe supplémentaire a été demandée et qu'il (le notable), a fait en sorte qu'elle soit acquittée. Il souligne toutefois que toute nouvelle imposition serait ruineuse<sup>448</sup>. Un autre courrier, adressé par le même notable, rappelle que la population s'est montrée loyale et a régulièrement payé les taxes et les impôts supplémentaires qui lui ont été demandés. Cette année observe-t-il, la récolte a été catastrophique, si bien que certains ont commencé à vendre leurs bœufs, les gens se sont endettés et si des exemptions de taxe n'interviennent pas, ils quitteront le territoire<sup>449</sup>. C'est le même phénomène de fuite devant l'impôt, évoqué à de nombreuses reprises par les Miroirs, qui ressort d'une lettre portant plusieurs signatures et peut-être rédigée avec l'aide du juge local. Les relations avec le collecteur de taxes sont exécrables et il est indiqué que plusieurs paysans abandonnent leurs domiciles<sup>450</sup>.

---

<sup>445</sup> Schefer 1984, p. 347.

<sup>446</sup> Paul 1995, p. 544.

<sup>447</sup> Paul 1995, p. 544, on se souvient que le décret portant nomination de Tāj ud-Dīn contient une mention selon laquelle, pour résumer, les notables doivent se réjouir de son arrivée. Elle aurait ainsi pu intervenir à la suite d'informations portées à la connaissance de l'administration centrale.

<sup>448</sup> Paul 1995, p. 547.

<sup>449</sup> Paul 1995, p. 547.

<sup>450</sup> Paul 1995, p. 547.

Rien, ne relève Paul, ne permet de savoir si ces courriers ont suivi une procédure officielle ou une voie plus informelle<sup>451</sup>. L'absence de référence aux tribunaux de redressement des abus, ainsi que des formulations du type de celle du décret examiné plus haut qui, portant nomination d'un cadi, demandait aux officiels locaux de s'abstenir d'exercer protection ou influence dans les matières entrant dans les compétences du nouveau magistrat, nous inclinent à privilégier l'hypothèse de procédures de caractère informel, certaines dénotant l'existence de réseaux. Il en est ainsi des lettres qui mettent en évidence l'existence d'une relation triangulaire dans le cadre de laquelle un fonctionnaire de l'administration centrale ne disposant pas du pouvoir de décision transmet la missive à la personne habilitée à statuer. Deux courriers écrits par des membres de l'administration s'analysent comme les suites données à des demandes qui leur sont parvenues et qu'ils ont transmises à l'autorité responsable. Dans les deux cas il est indiqué que les affaires sont en bonne voie et que les intéressés sont disponibles si de nouvelles démarches sont requises. Rien ne permet de mesurer si l'on se trouve en présence soit d'une relation patron/client soit d'un réseau dans lequel interviennent des individus relativement égaux<sup>452</sup>. Paul conclut son examen en relevant que:

*We are so accustomed to an-all prevailing bureaucracy acting, at least on principle, according to set rules, that we have to be very careful about the biases and prejudices this necessarily introduces into our analyses.*<sup>453</sup>

La fuite devant l'impôt, phénomène qu'à de nombreuses reprises les Miroirs analysent comme la manifestation d'un *cercle* dont les rouages sont grippés, n'aura certainement pas constitué une arme absolue contre le souverain négligeant. Ponctuellement elle aura néanmoins pu, dans certaines situations, infléchir l'action de l'administration. De même, l'oubli par le monarque de son devoir de se mettre en posture d'écouter les plaintes de ses sujets n'aura pas empêché ceux-ci de se faire entendre et, parfois, de peser sur le fonctionnement de l'administration ou les carrières de certains responsables administratifs. Deux enseignements tirés cette fois non de l'analyse des Miroirs mais de la littérature de chancellerie. Celle-ci témoigne au reste, c'est un troisième enseignement, de la réception de notions dont nous avons identifié la présence tout particulièrement dans le *Naṣīḥat* où le sultan, divinement investi, reçoit l'épithète d'ombre de Dieu sur terre, notions dont on retrouve la présence dans les Miroirs anatoliens de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et du début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>454</sup>. Avant même l'invasion mongole l'effacement de la figure califale institue de nouveau le prince en intermédiaire entre Dieu et ses créatures : prospérité et protection dépendent de sa justice qui se manifeste au quotidien par la façon dont il traite fiscalement ses sujets et contrôle, ou non, son administration.

---

<sup>451</sup> Paul 1995, p. 547.

<sup>452</sup> Paul 1995, p. 549.

<sup>453</sup> Paul 1995, p. 550.

<sup>454</sup> Au sujet de l'influence considérable du *Naṣīḥat* sur ces textes, voir Peacock 2016, p. 295-297.

Le *Qābūs Nāme* composé par `Onṣor al-Ma`ālī Kay Kāvūs pour contribuer à l'éducation de son fils Gīlānšāh se présente comme un traité portant sur l'administration des hommes et des choses autant qu'un Miroir de la culture et des usages de son temps. A l'instar du *Pand Nāme* de Sebuktegīn il prône une soumission sans faille aux prescriptions du Créateur ainsi qu'une prudente orthopraxie. La parole est le propre de l'homme et l'institue en roi de la création ; les considérations développées par l'auteur sur l'écoute et l'économie dans les propos renvoient de façon troublante à celles de l'*Adab* d'Ibn al-Muqaffa`. L'on retrouve également, tout comme dans l'*Adab* une invitation à fuir la compagnie des princes dont les colères sont en permanence à redouter. L'accès aux fonctions de vizir est toutefois présenté comme une chance, nous sommes en terrain connu, c'est-à-dire au cœur des paradoxes que charrient les enjeux de pouvoirs, puisqu'il est indiqué que, plus que quiconque, il a à craindre le prince ! Pour assurer sa pérennité une préconisation en forme de *cercle* est administrée au vizir, la prospérité du royaume doit être son souci constant et il doit gouverner selon la justice, ses ordres, comme ceux donnés par le souverain, doivent être scrupuleusement respectés. D'autres registres, plus pratiques, viennent compléter ce conseil initial, il est invité à s'entourer d'espions qui le tiendront informé, notamment, des moindres gestes du monarque. Des conseils symétriques sont judicieusement dispensés au monarque dont il est dit, conception personnelle et patrimoniale du pouvoir obligent, qu'il a confié au vizir sa vie et ses possessions. La pérennité du souverain est au demeurant subordonnée à la satisfaction du peuple et de l'armée : ici également les fragiles équilibres du *cercle* sont présentés dans une tonalité qui n'est pas sans rappeler celle de la *Sīrat Anūšīrwān*. La royauté est la fonction la plus éminente et l'on retrouve les accents initiaux du traité qui appelaient à la crainte de Dieu. Le roi est invité à la clémence et à la circonspection, notamment dans l'affectation des emplois. Berger protecteur du troupeau (alors que le vizir est gardien du royaume), il doit se montrer implacable à l'encontre des voleurs et de ceux qui répandent le sang.

Le *Sīyar al-Molūk* a été élaboré en deux temps, alors que la partie initiale s'analyse comme la réponse de Niẓām al-Mulk à la commande de son prince fonde la dynastie sur un prince juste et craignant Dieu, la seconde, fruit des appréhensions de l'auteur, la montre en proie au désordre, victime du mauvais œil. Le premier chapitre, d'un caractère quasiment épique, pose un prince élu par Dieu qui se voit confier les intérêts du monde et le bien-être de Ses serviteurs. Un développement en forme de *cercle* est suivi par l'évocation du châtement promis à ceux des sujets qui sortiraient leurs têtes du « bandeau de l'obéissance ». Le prince s'inscrit dans la lignée des anciens rois dont les réalisations (canaux, ponts, villes nouvelles...) concourraient au bien commun. Doté d'un esprit de justice, de courage et de vaillance le prince de Niẓām al-Mulk décrit en majesté à l'instar du souverain du *Kitāb at-tāj* (sa hauteur de vue est incompréhensible à ses sujets), est aussi et surtout posé comme disposant d'une foi solide. C'est un craignant Dieu au sens de Sebuktegīn et de Kay Kāvūs ; il sait que c'est par

la justice faite aux hommes qu'est obtenue la satisfaction divine. C'est dans ce cadre qu'il convient de resituer l'énoncé selon lequel « Un royaume peut se maintenir dans l'impiété mais non dans l'oppression » qui n'a de paradoxal que l'apparence. C'est par conséquent en jouant sur les deux registres susceptibles d'éveiller la crainte du monarque, la justice divine et la justice immanente, que le vizir l'invite à ne s'en remettre à personne dans le soin apporté aux affaires temporelles et spirituelles. Le prince devra répondre de toutes les créatures qui dépendaient de lui sans pouvoir, d'une quelconque façon, s'exonérer de sa responsabilité. Un triple corollaire découle de l'obligation reposant sur le dirigeant ; pour être commun à la plupart des Miroirs le *Sīyar* en expose les éléments d'une façon particulièrement claire. Le premier veut qu'il fasse preuve du plus grand discernement dans le choix des agents à qui il délègue une part de son autorité. Le deuxième lui commande de s'assurer, par des mesures de surveillance appropriées, du bon fonctionnement de son administration et, plus généralement, de tout ce qui se passe dans le peuple et l'armée, les deux catégories auxquelles a recours le traité, à l'instar de Sebuktegīn et de Kay Kāvūs. Le troisième lui impose de sanctionner les manquements constatés en proportion des fautes commises. Dans le champ du religieux, la fréquentation des docteurs doit permettre au prince de ne pas être le jouet d'un hérésiarque, ces docteurs sont par ailleurs invités à entretenir le monarque de l'histoire des souverains justes. C'est par conséquent sans surprise que, quelques lignes plus loin, l'ouvrage reprend, sans l'attribuer à quiconque, la formule sassanide voulant que le pouvoir royal et la religion sont comme deux frères. Vient ensuite, également en toute logique, la référence aux quelques souverains que Niẓām al-Mulk place dans son panthéon personnel en les dotant de *farr-e `elāhī* (transposition de la notion de *xwarrah*). La seconde partie du traité s'ouvre, comme le chapitre 1<sup>er</sup>, par une référence au mauvais œil, à la différence notable que, cette fois, la providence n'est pas à même d'en écarter l'influence délétère. Une note apaisée vient toutefois clore le traité dans l'ultime chapitre qui synthétise le contenu de l'ouvrage. La tempérance, vertu cardinale dont doit témoigner un monarque, est rappelée dans un propos attribué au Prophète déjà présent dans le *Qābūs Nāme* : « En toutes choses le moyen terme est le plus louable. »

Le *Naṣīḥat al-Molūk* se compose de deux parties sensiblement différentes dont la première fait largement écho à l'œuvre antérieure de Ġazālī. Elle épouse la métaphore de la foi comparée à un arbre et, s'appuyant sur une tradition prêtée au Prophète, pose qu'au jour de la résurrection le plus aimé de Dieu sera le détenteur de l'autorité qui aura exercé celle-ci dans la justice, symétriquement, le plus éloigné en sera celui qui aura gouverné en tyran. La difficulté semble extrême puisqu'une autre tradition énonce qu'un jour de justice d'un sultan équitable est plus méritoire qu'un culte de soixante ans. Une anecdote mettant en scène `Umar déjà rencontrée dans le *Sīyar* vient illustrer les tourments du dirigeant, et c'est le même `Umar qui est convoqué pour témoigner de la maîtrise de la colère et des passions. Cette célébration du deuxième calife, commune au *Sīyar* et au *Naṣīḥat* est également un trait que partage le *Kitāb al-Ḥarāj*, l'omniprésence de `Umar dans son préambule y est tout aussi notable que dans la première partie du *Naṣīḥat*. Une autre référence qu'ont en

commun les deux traités est celle à la tradition prophétique qui fait état d'un pont reliant les deux rives de la géhenne. Les éléments issus du mazdéisme sont au demeurant plus marqués dans le *Naṣīḥat*. Le prince de la première partie du *Naṣīḥat* tient ainsi incontestablement de la figure du craignant Dieu, présente, on l'a vu, dans la plupart des Miroirs. Il tient également du prince en majesté livrée par le *Kitāb at-tāj*, puisqu'il est énoncé, dans une formulation que n'aurait sans doute pas reniée le pseudo Jāḥiẓ, qu'une heure de la vie d'un sultan est équivalente à la vie entière d'un autre individu.

Le prince ainsi privilégié passe aisément de la première à la seconde partie du traité où l'accueille l'affirmation que Dieu a élu deux catégories d'hommes, les prophètes et les rois (*molūk*), auxquels il a conféré un rang supérieur aux autres hommes. Cette continuité dans la représentation du prince, figure pivot du traité, suggère que la même main est à l'œuvre dans les deux parties de l'ouvrage. Les rois ayant pour mission d'assurer le bien-être des hommes sur terre, une tradition les pose en « ombre de Dieu sur terre » ; le traité en conclut que le titulaire de la royauté (*pādešāhī*), porteur du *farr-e īzadī*, doit être obéi mais également aimé, formulation que l'on retrouve dans le *Testament d'Ardašīr*. Deux références coraniques viennent confirmer d'une part l'obéissance due au souverain, d'autre part le fait que Dieu élève et abaisse qui Il veut. La menace pesant sur le prince tyrannique est appuyée par une nouvelle tradition prêtée au Prophète, elle veut qu'un royaume se maintienne dans l'impiété mais non dans l'injustice. L'ensemble de ces références a été livré en une seule page, le traité se poursuit par un éloge des rois de Perse qui ont gouverné pendant 4 000 ans, la religion des *moḡān* empêchait l'injustice et l'oppression. L'éloge se conclut par une référence à Anūšīrvān dont les principes de gouvernement sont décrits sous forme de *cercle*. C'est dans ces conditions que, quelques pages plus loin, sans que cette fois la formule soit prêtée au Prophète, il est énoncé que le pouvoir royal et la religion « sont comme deux frères issus du même ventre » et, c'est dans une certaine logique que le sultan déjà habillé en *pādešāh* reçoive plus loin le titre de calife. Bien que le traité ne fasse pas référence au mauvais œil si redouté par Niẓām al-Mulk, il décrit tout comme la seconde partie du *Sīyar* une époque particulièrement dégradée. A la différence de celle où `Umar pouvait assurer son autorité par le fouet, elle requiert que le sultan fasse également usage de l'épée. Il doit se montrer inflexible et inspirer la crainte ; la formule du livre III du *Dēnkard* se rapportant au règne de Dahāk revient à l'esprit lorsqu'il est énoncé, en substance, qu'un siècle de tyrannie du souverain est préférable à un an d'anarchie. Le *Naṣīḥat* retrouve des accents bien connus pour signifier que la fréquentation des souverains conduit à l'épuisement ou à la mort, une façon pour l'auteur de montrer le peu d'illusions qu'il nourrit quant à la portée des réflexions qu'il a consacrées à la grandeur et à la magnanimité des princes.

Le *Čahār Maqāle* est une œuvre des plus singulière rebelle à toute tentative de classement. Singularité de la thématique tout d'abord articulée sur quatre fonctions dont

`Arūḍī s'attache à mettre en évidence qu'elles sont indispensables au prince. Singularité des anecdotes également dont aucune n'est commune avec les ouvrages précédemment étudiés. Singularité encore des références auxquelles procède l'auteur dans les propos liminaires à chaque discours, singularité aussi du développement de caractère philosophique qui prélude aux quatre discours. Il place l'homme comme la créature la plus noble du monde animal qui, par sa faculté d'abstraction, en est venu à connaître son Créateur, formulation qui situe `Arūḍī aux antipodes des pensées de Kay Kāvūs et de Ġazālī. C'est dans l'entame du traité, dans l'éloge auquel il procède du dédicataire et de la dynastie ghuride, que l'on identifie le statut du prince. Choisi par Dieu, il est le défenseur de l'Islam et le bras du calife : l'action de la dynastie est décrite sous la forme d'un *cercle*, celui-ci assurant la pérennité du royaume. Rien n'est dit au sujet de la crainte de Dieu qui habiterait le prince ou encore au sujet des comptes qu'il serait appelé à rendre, en revanche, une référence coranique vient classiquement rappeler l'obéissance due à celui qui détient l'autorité. Singularité de nouveau, du moins au regard du corpus étudié, sont les propos que l'ouvrage consacre à la hiérarchie des existants. Le prophète lorsqu'il quitte le monde après avoir établi sa loi et sa tradition a besoin d'un représentant ; c'est l'imam, la personne la plus éminente (*afdāl*) et la plus parfaite (*akmal*) de son temps. Mais, comme l'imam ne peut être présent partout à la fois, il doit lui-même s'appuyer sur une autorité, le prince, à même de faire appliquer ses commandements et ses prohibitions. La démonstration est immédiatement suivie d'une tradition prêtée au Prophète selon laquelle la religion et le pouvoir royal sont des jumeaux qui « n'entretiennent ni supériorité ni infériorité l'un par rapport à l'autre ». On ne peut qu'être admiratif devant la ductilité d'esprit dont fait preuve `Arūḍī qui, posant doctrinalement l'imam en intermédiaire entre le prophète et le prince affirme, dans le même souffle, la parité du séculier et du religieux.

La littérature d'*inṣā`* donne à voir un prince dont la parure nous est familière. Ombre de Dieu sur terre, il tend à prolonger par ceux à qui il délègue une partie de son autorité une justice qui, pour être teintée de compassion, consiste avant tout à maintenir chacun dans la situation où Dieu l'a placé. Prospérité et justice sont présentes, ainsi que l'image du berger responsable, devant Dieu et les hommes, du troupeau qui lui est confié. Toutefois, la notion est ici utilisée pour décharger le prince de responsabilités qui, selon les Miroirs qui se ont intéressés à la question, reposaient sur sa seule personne. Les décrets déterminant les compétences *ratione materiae* et *ratione loci* des charges religieuses, fiscales ou militaires font ressortir une marqueterie administrative particulièrement opaque, où abondent les cumuls de titres détenus par une même personne. Cet aspect personnel déjà à l'œuvre lorsqu'il s'agissait de maintenir les situations préexistantes, semble ici se manifester par le souci de reproduire les élites de génération en génération, chaque nomination étant l'occasion de renouveler le jeu qui veut que le prince se montre bienveillant et le postulant loyal. Chacun est appelé à se concerter avec chacun et à respecter ses prérogatives, à moins



qu'une situation particulièrement dégradée conduise à mettre l'ensemble sous tutelle d'un responsable aux attributions élargies. Faute de mécanismes institutionnels, internes ou judiciaires, assurant un contrôle général de l'action publique, ce sont là encore des initiatives personnelles qui vont permettre de faire connaître les carences ou les abus et, dans certains cas, d'y porter remède. Les ressources de la littérature de chancellerie sont en ce domaine variées. Lettres de remerciement adressées à des fonctionnaires, mention, dans un décret, que la nomination d'un agent a été sollicitée par la population, à moins, inversement, que des plaintes ont été formulées contre un autre, côtoient des courriers émanant le plus souvent de notables locaux. Les requêtes peuvent porter sur l'insécurité des voies livrées aux bandits de grands chemins, toutefois, le plus fréquemment, ce sont des questions d'ordre fiscal qui sont au cœur des préoccupations des administrés : la population est sur le point ou a déjà commencé à désertier le territoire ! Un autre élément que renseigne la littérature de chancellerie porte sur l'existence de réseaux, ces loyautés personnelles que Mottahedeh oppose à l'absence de loyauté institutionnelle, qui permettaient à une requête adressée à un fonctionnaire d'être « portée », on l'imagine dans les meilleures conditions, dans les mains de la personne habilitée à y donner suite. Il est bien évidemment difficile d'apprécier la nature de ces réseaux ou encore de mesurer à quel point la fuite devant l'impôt a pu conduire le prince doublement négligent (il n'assure pas la postérité de son royaume et ne reçoit pas ses sujets) à infléchir sa politique. Nul doute en revanche que, ponctuellement, ces rappels aux obligations du *cercle* ont été entendus.