Sous la direction de
Daniel De Smet
Mohammad Ali Amir-Moezzi

Controverses sur les écritures canoniques de l'islam

ISLAM | NOUVELLES APPROCHES

Collection dirigée par Mohammad Ali Amir-Moezzi

Sous la direction de DANIEL DE SMET et MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI
(Laboratoire d'études sur les monothéismes)

CONTROVERSES SUR LES ÉCRITURES CANONIQUES DE L'ISLAM

Islam -- Nouvelles approches

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

© *Les Éditions du Cerf*, 2014
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN 978-2-204-11728-9

Sommaire

Introduction

POLYMNIA ATHANASSIADI. – Un calife avant la lettre : l'empereur Julien et son hellénisme

Hellénisme et Islam
Haireseis et *koinè* philosophique
Le culte de la vérité
De l'oral et de l'écrit
L'avènement du livre sacré : bibliocentrisme et canonicité
Mise en place d'une orthodoxie : communauté scripturaire et schismes
Julien Auguste, champion de l'hellénisme
Les dieux nationaux
L'église julienienne
Le paradoxe de l'apothéose de Julien...
... et son langage de publicité

Bibliographie

CHRISTOPHE BATSCH. – La canonisation de la Bible hébraïque au filtre des manuscrits de Qumrân

L'histoire de la canonisation de la Bible : le consensus savant
Les manuscrits « bibliques » de Qumrân et la mise en cause du consensus
Les *Rewritten Scriptures* de Qumrân
Variantes textuelles et paraphrases exégétiques
Des critères de différenciation ?
Canonisation et élaboration du droit (*halakha*)
Conclusion : canon biblique et Torah orale
Bibliographie

JAN M.F. VAN REETH. – Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents : Montan et Mani
Le contexte historique et religieux : origines et nature du ḥanīfisme mitigé
La *zandaqa* à l'époque du Prophète : une controverse occultée et postposée ?
Le Coran : une œuvre scribale
Les débuts du manichéisme en terre arabe
La formation d'une société nouvelle : al-Ḥīra et les *ʿibād*
La christianisation du Hedjaz
L'alphabétisation des Arabes
La *ḥanīfiyya al-samḥa* : un manichéisme modéré
Évidences textuelles
Préambule
L'approche formelle historique (Formgeschichte) : le discours prophétique
Les sources montanistes
Les propos du prophète Montan
Maximilla
Priscilla
Les sources manichéennes
L'Évangile de Mani et le Codex de Cologne
Les Képhalaia
Conclusion
Bibliographie

GUILLAUME DYE. – Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique »
Q 1 : la *Fātiḥa*
Q 23:1-11
Le « tissage » du texte coranique : fins et débuts de sourates
Conclusion
Bibliographie

GURDOFARID MISKINZODA. – Some Remarks on Oral and Written Tradition in early Islam
The nature of the early Muslim literary and historical tradition and the issue of oral versus written
The debate on oral versus written
Conclusions
Bibliography

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI. – Al-Šayḫ al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran
La thèse de la falsification chez les Shi'ites Imamites
Les prises de positions d'al-Mufīd
Awā'il al-maqālāt, *premier passage*
Awā'il al-maqālāt, *second passage*

Al-Masā'il al-sarawīya, *« la neuvième question »*{583}
Al-Masā'il al-ʿukbarīya, *« Question 49 »*
Conclusion
Bibliographie

DANIEL DE SMET. – Le Coran : son origine, sa nature et sa falsification

Dieu ne parle pas
Inspiration (*ta'yīd*), composition (*tarkīb*), rédaction (*ta'līf*) et exégèse (*ta'wīl*)
Le Coran : un livre « inimitable » composé d'images et de symboles
La falsification du Coran selon quelques textes ismaéliens
La collecte du Coran s'est faite de la même manière que la rédaction de la Torah et des Évangiles
La « protection du Livre » (*ḥifẓ al-kitāb*) : une prérogative de l'imam
La falsification (*taḥrīf*) du sens (*ma'nā*) du Coran
La présence de ʿAlī dans le Coran
Conclusion
Bibliographie

CAMILLA ADANG. – Reading the Qurʾān with Ibn Ḥazm

Can prophets sin ?
The account of Adam
The account of Abraham
The account of the brothers of Joseph
The account of Joseph
Concluding remarks
Bibliography

MEIR MICHAEL BAR-ASHER. – Avis musulmans sur la question de la traduction du Coran

Remarques préliminaires
Le caractère arabe du Coran et la difficulté de le traduire en d'autres langues
La traduction du Coran dans son intégralité pour l'étude et la propagation de l'islam
Récitation du Coran en traduction dans la prière
Remarques de conclusion
Bibliographie

ORKHAN MIR-KASIMOV. – The Word of Descent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts in Islam

« Canon Continuous » and authoritative hermeneutics in Islam
The *Ǧāwidān-nāma-yi kabīr* of Faḍlallāh Astarābādī between Qur'ānic hermeneutics and the Canon of *Ta'wīl*
Conclusion
Bibliography

RAINER BRUNNER. – Quelques débats récents autour du Hadith en islam sunnite

Le problème
Quelques précurseurs
Dis-moi, comment te comportes-tu avec les Compagnons ? Une controverse dans la presse égyptienne
« Le Coran, cela suffit » : les « Coranistes » modernes en Égypte et ailleurs
Les « Coranistes » et al-Azhar
Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr : *al-Qur'ān wa-kafā*
Zakarīya Ūzūn : *Ǧināyat al-Buḫārī*
Une voix « modérée » : Ǧamāl al-Bannā, *Ǧināyat qabīlat « ḥaddaṯanā »*
Conclusion
Bibliographie

Brève présentation des auteurs

Introduction

Bien que l'islam soit souvent considéré comme la « Religion du Livre » par excellence, l'élaboration de ses écrits canoniques – en premier lieu le Coran et le Hadith – a été un processus long et compliqué dont la recherche moderne, entamée dès le XIXe siècle, entrevoit les mécanismes avec une précision croissante. En outre, cette élaboration a suscité, au sein même de la communauté musulmane, des controverses multiples, menées parfois avec véhémence, dans un climat de rivalité entre factions concurrentes. La « collecte » et l'acceptation des textes prophétiques rédigés dans l'entourage de Muḥammad, ainsi que leur réunion en un corpus uniformisé, censé contenir la Parole divine telle qu'elle fut révélée au Prophète – la dite « Vulgate ʿuṯmānienne » du Coran – furent loin d'être évidentes. Les sources musulmanes font état de nombreuses querelles entre les Compagnons mêmes du Prophète au sujet de la lecture et de la provenance divine de tel ou tel verset (ou ensemble de versets appelé plus tard « sourate »). En milieu shi'ite, des doutes ont été émis de bonne heure quant à l'authenticité de cette Vulgate, ses rédacteurs étant accusés d'avoir falsifié (*taḥrīf*) délibérément la révélation en l'épurant de toute référence à ʿAlī et aux membres de sa famille.

Plus délicate encore s'avère le processus de canonisation du Hadith. À en croire certaines traditions, l'entourage de Muḥammad était divisé sur la question de la légitimité de mettre par écrit des paroles et des actes du Prophète qui ne font pas partie de la révélation au sens strict. Or, comment déterminer ce qui appartient à la révélation et ce qui n'y appartient pas ? En collectant les hadith-s et en les réunissant en des recueils, n'allait-on pas créer un second « Livre » à côté du Coran ? Le débat sur l'oral et l'écrit fut finalement soldé en faveur de l'écrit et des corpus de hadith-s furent progressivement rédigés, non sans susciter de nouvelles polémiques sur l'authenticité du matériel – par quels critères distinguer les « vrais » des « faux » hadith-s ? – et l'autorité qu'on doit lui accorder, notamment comme source pour l'élaboration du droit et des doctrines islamiques. Au sein du sunnisme un consensus s'établit autour de six recueils « canoniques », mais leur rapport d'autorité envers le Coran reste, jusqu'à nos jours, une matière sensible.

Tout au long de l'histoire de l'islam, le Coran demeure une source inépuisable de controverses. D'âpres débats ont été menés sur sa nature (est-il éternel ou créé ?), sur son interprétation (quel type d'exégèse peut-on lui appliquer et qui en détient l'autorité ?), ainsi que sur sa traduction (est-il permis de le traduire en d'autres langues ?).

La plupart de ces controverses sur les écritures canoniques de l'islam, remontant aux premiers siècles de l'hégire, continuent à diviser les savants musulmans aujourd'hui. Enfants de leur temps, ceux-ci mènent volontiers leurs débats sur Internet. Conjointement, depuis le XIXe siècle, ces mêmes controverses divisent également les islamologues occidentaux qui en proposent des lectures et des interprétations divergentes, suscitant des polémiques scientifiques parfois menées avec passion.

Par ailleurs, les sujets controversés se retrouvent, souvent avec des similitudes frappantes, dans

d'autres traditions textuelles moyen-orientales qui ont connu un phénomène de canonisation, en particulier dans le néoplatonisme tardif et dans le judaïsme.

Les onze articles réunis en ce volume sont le fruit d'un cycle de séminaires organisés par l'équipe « Livres sacrés : canons et hétérodoxies » au sein du *Laboratoire d'études sur les monothéismes* (UMR 8584, EPHE – CNRS) à Villejuif. Le classement des contributions suit à la fois un ordre chronologique et thématique, bien qu'il y ait de nombreux points de convergence et des recoupements entre les différents articles, qui se complètent ainsi mutuellement. Afin de mettre en évidence cette harmonie, nous donnons brièvement, dans les pages qui vont suivre, un résumé des arguments développés par les auteurs.

Polymnia Athanassiadi analyse le processus complexe de l'émergence, pendant les siècles précédant l'avènement de l'islam et préparant le terrain où celui-ci prendra racine, d'une *koinè* philosophique et religieuse au sein de l'hellénisme païen, qui se développa parallèlement aux nouvelles orthodoxies du christianisme et du judaïsme. S'établit ainsi, au prix de nombreuses discussions et controverses, une *koinè* pythagorico-platonicienne, représentée par le néoplatonisme triomphant, qui poussa à l'arrière-plan les autres courants de la philosophie antique. Centrée autour d'une vérité, une et unique pour l'humanité toute entière, qui fut révélée par les dieux à Pythagore, Platon et autres sages, l'orthodoxie platonicienne de l'Antiquité tardive prendra l'apparence d'une « véritable religion, avec sa révélation et ses écritures saintes, sa succession apostolique et son modèle de vie parfaite, sa communauté scripturaire, ses espoirs eschatologiques et, surtout, son monopole de la vérité ». Ce processus engendra le même type de polémiques qui apparaîtront, à peine quelques siècles plus tard, en islam : le débat autour de la légitimité de mettre la révélation par écrit (l'oral *versus* l'écrit) ou de la divulguer au tout-venant (l'ésotérique [*bāṭin*] *versus* l'exotérique [*ẓāhir*]). L'élaboration de canons scripturaires, comme les *Rhapsodies* d'Orphée, les *Oracles chaldaïques* et le corpus des Dialogues de Platon, fait émerger une communauté scripturaire, avec ses propres rites et préceptes, dont Jamblique a été le principal architecte, non sans susciter de vives réactions au sein même de l'école néoplatonicienne. La religion de Jamblique inspira directement les réformes de l'Empereur Julien (361-363), convaincu d'être investi d'une mission divine visant à redresser l'Empire et à le sauver de la menace chrétienne. En créant une véritable église alternative, administrée par des guides spirituels sous la direction de l'Empereur, qui occupe à la fois une fonction religieuse et politique, Julien s'avère à bien des égards un précurseur des califes musulmans.

Parallèlement à l'établissement des canons scripturaires du néoplatonisme fut entamé le processus de la canonisation de la Bible. Christophe Batsch évoque les nombreuses polémiques et controverses que celle-ci a suscitées dans le judaïsme ancien, mais également auprès des biblistes modernes. En cause sont les critères permettant d'établir l'autorité d'un texte biblique, ainsi que les normes régissant son interprétation. Le regroupement et l'organisation des textes au sein d'un corpus, tout comme l'histoire textuelle de chacune de ses composantes, furent également matières à débat. En dépit des innombrables hypothèses émises à ce sujet par la recherche moderne, un relatif consensus savant avait été atteint. Or, la découverte des écrits de Qumrân engendra récemment de nouvelles hypothèses relatives à la fixation littérale du texte canonique et à sa fluidité. Tout aussi controversée était la question de la canonisation et de l'élaboration du droit (*halakha*), ainsi que la relation entre la « Torah écrite » et la « Torah orale ». Ce débat autour de l'oral et de l'écrit, qui fut également mené au sein de l'école néoplatonicienne, réapparaîtra dans toute sa vigueur aux débuts de l'islam.

Tout comme la Bible, le Coran suscite depuis longtemps des controverses quant à ses sources, ses origines et l'histoire de sa rédaction. Les études coraniques étant en pleine effervescence, il devient de

plus en plus manifeste que la version actuelle du Coran est une œuvre scribale, commencée du temps du Prophète et poursuivie en Arabie, mais sans doute aussi en dehors de la Péninsule, pendant quelques générations après la mort de Muḥammad. Jan Van Reeth défend la thèse que la rédaction définitive du Coran aurait fait subir au texte initial des modifications importantes, masquant l'identité religieuse du Prophète et celle de la communauté à laquelle il s'adressait. Les réactions véhémentes, voire les persécutions, des Umayyades et des Abbassides envers les religions dualistes de l'Iran, en particulier le manichéisme, pourraient dès lors faire preuve d'un revirement total de l'islam « orthodoxe » sunnite par rapport à ce qu'était l'islam à ses origines.

Une étude minutieuse de l'histoire complexe de l'expansion du christianisme jacobite et nestorien, mais également du montanisme et du manichéisme, auprès des tribus arabes établies en Syrie, en Mésopotamie, en Arabie septentrionale, orientale et méridionale, ainsi que dans le golfe Persique, avec comme centre névralgique la ville d'al-Ḥīra, montre comment des communautés chrétiennes hétérodoxes et manichéennes ont émergé au Ḥiǧāz. À l'époque qui précède immédiatement la mission de Muḥammad, la *Kaʿba* semble avoir été temporairement transformée en église et le manichéisme s'était propagé auprès des Qurayš, tout comme des formes hétérodoxes de christianisme. À cela s'ajoute l'élaboration de l'alphabet arabe à base d'une écriture syriaque et son introduction au Ḥiǧāz, qui s'est faite à partir d'al-Ḥīra dans l'entourage même de Muḥammad, au détriment de l'ancienne écriture safaïtique pourtant mieux adaptée à rendre l'arabe. Ce choix s'expliquerait par des motifs religieux, à savoir renouer avec une forme de manichéisme en vigueur à al-Ḥīra.

La mission de Muḥammad aurait alors consisté à rétablir un manichéisme modéré : *al-ḥanīfiyya al-samḥa*, les *ḥanīf*s n'étant autres que les manichéens. Cette forme mitigée du manichéisme avait absorbé des éléments du montanisme, tout en rejetant les éléments mythiques et païens de la cosmologie manichéenne originale, ainsi que son dualisme foncier. Bien qu'il faille tenir compte de la possibilité que le message de Muḥammad ait été délibérément et irrémédiablement déformé par la tradition musulmane ultérieure – la question de la falsification (*taḥrīf*) – le texte coranique comporte encore de nombreuses traces de ses origines montanistes et manichéennes, tant par son style que par son contenu doctrinal.

Le Coran étant pour une large part un texte herméneutique d'une révélation antérieure, *ḥanīfite*, il s'agit de retracer les textes que le Prophète Muḥammad a pu commenter, à savoir les écrits considérés comme faisant autorité pour la communauté à laquelle il s'adressait : textes bibliques canoniques et apocryphes, mais également les fragments des prophéties de Montan et des prophétesses qui lui ont succédé, ainsi que des textes prophétiques manichéens. Quelques exemples, traités aussi bien d'un point de vue formel (analyse de la « rhétorique sémitique ») que doctrinal, font ressortir des ressemblances frappantes avec le texte coranique.

La légitimité d'utiliser pour l'étude du Coran les méthodes de la critique biblique demeure un sujet controversé, notamment auprès de ceux qui considèrent que le Coran était « achevé » en sa forme actuelle du temps même de Muḥammad. Parmi ces outils de la critique biblique figure la méthode de l'analyse rhétorique, selon les principes élaborés par Roland Meynet pour la rhétorique biblique et sémitique, qui ont été appliqués au Coran par Michel Cuypers. Tout en reconnaissant les mérites incontestables des travaux de Cuypers, Guillaume Dye émet quelques réserves envers son approche. Ses réticences concernent les critères mis en œuvre, jugés trop lâches, mais avant tout le rapport entre les méthodes historico-critiques et l'analyse rhétorique. À l'aide de plusieurs exemples, Dye montre qu'une analyse rhétorique des versets coraniques qui tient insuffisamment compte de l'étude des sources mène à des résultats contradictoires, voire erronés, et ne laisse pas transparaître l'extrême complexité du processus de la rédaction du Coran. Il en ressort, une fois de plus, que la version actuelle du Coran est le fruit d'un travail rédactionnel, largement mené par des scribes après la mort du Prophète, qui semblaient parfaitement maîtriser non seulement la littérature biblique, mais également les méthodes de composition

et d'exégèse en vigueur dans les milieux juifs et surtout chrétiens. Se repose alors la question de la présence chrétienne dans le Ḥiǧāz à l'époque du Prophète, de l'identité de la communauté à laquelle s'adresse le Coran et du lieu (Péninsule arabique ou Syrie-Palestine) où il a été rédigé.

La rédaction du Coran et l'établissement du texte reçu, canonique, ont donc été réalisés au terme d'un processus complexe et relativement long. Il en va de même de la mise par écrit des traditions attribuées au Prophète. Si un consensus semble avoir existé dès le début de l'islam sur le principe de « collecter » les différents textes coraniques en un corpus – nonobstant les opinions divergentes quant au choix des versions et la manière de procéder – la légitimité de mettre par écrit le Hadith suscita d'âpres polémiques. Gurdofarid Miskinzoda aborde cette question en partant de la célèbre tradition concernant « le calame et le papier » : sentant sa mort proche, le Prophète aurait demandé de quoi écrire afin de rédiger un texte qui contiendrait des directives guidant la communauté après son décès. ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb se serait opposé à cette demande, en invoquant comme argument que le Coran suffit aux musulmans, ce qui causa le trouble auprès des croyants témoins de l'événement. Ce hadith, ainsi qu'une série d'autres traditions au contenu analogue, alimenta les controverses au sujet de la succession du Prophète, mais aussi de la légitimité de mettre par écrit des *logia* du Prophète transmis oralement et de les réunir en des recueils canoniques servant, entre autres, comme sources du droit islamique. La question centrale était de savoir s'il est permis de produire un second « Livre » – celui du Hadith – à côté du Coran et, en ce cas, quelle autorité il fallait lui accorder. Le contexte et l'enjeu de ces controverses ont donné lieu à des interprétations divergentes de la part d'islamologues comme Ignáz Goldziher, Fuat Sezgin, Gregor Schoeler et Michael Cook. Ces débats modernes concernent notamment la comparaison, déjà évoquée par Goldziher, entre le binôme *Coran – Hadith* et celui de *Torah écrite – Torah orale* dans le judaïsme.

L'authenticité de la version officielle du Coran – celle que l'on appelle traditionnellement « le Codex de ʿUṯmān » – a été mise en doute dès les débuts de l'islam, surtout en des milieux ʿalides, appelés plus tard « shi'ites ». Ils reprochaient aux tenants de ce qui allait devenir l'« orthodoxie » sunnite d'avoir délibérément falsifié la révélation faite au Prophète, en omettant les mentions relatives à ʿAlī et à sa famille, en ajoutant des versets de leur propre invention ou en altérant des passages entiers quitte à en détourner le sens initial. Les débats véhéments menés au cours des premiers siècles de l'islam sur la « falsification du Coran » (*taḥrīf al-qur'ān*) ont été présentés et interprétés de façons diverses dans la recherche moderne. Néanmoins, Mohammad Ali Amir-Moezzi montre qu'il ressort clairement des sources relevant de l'imamisme ancien, pré-bouyide, qu'une large majorité des 'Alides, suivant l'exemple des traditions attribuées à leurs imams, ont émis de sérieuses réserves quant à l'intégrité de la vulgate ʿuṯmānienne. Toutefois, lorsque la famille shi'ite des Bouyides prit le pouvoir à Bagdad, au cœur même de l'empire abbasside, dès le milieu du 4e/Xe siècle – une période qui coïncide avec l'occultation définitive du 12e imam – un revirement doctrinal eut lieu au sein de ce qui était maintenant en train de devenir le « shi'isme duodécimain ». Les anciennes traditions ésotériques et « gnostiques » furent progressivement marginalisées en faveur d'une théologie rationaliste d'inspiration muʿtazilite qui, en outre, se rapprocha du sunnisme. Il s'ensuit que la thèse de la falsification du Coran, incompatible avec la canonisation du texte coranique telle qu'elle est admise par l'ensemble des courants sunnites, fut gommée, sinon rejetée, par les théologiens bouyides. Les ouvrages du Šayḫ al-Mufīd (m. 413/1022), un des architectes de cette nouvelle théologie duodécimaine, témoignent de ce revirement : face aux anciennes traditions relatives à la falsification du Coran, l'auteur adopte une position ambiguë qui reflète son embarras à l'égard de ce sujet délicat. Cela montre qu'au 5e/XIe siècle la question de l'authenticité du « Coran officiel » était encore posée au centre même du califat et parmi les savants les plus influents.

Bien qu'il ait connu un développement sensiblement différent de celui du shi'isme duodécimain, l'ismaélisme adopta à son tour au sujet de la falsification du Coran une position nuancée, quitte à relayer la question à un ordre d'importance secondaire. Une étude de la littérature ismaélienne des Xe et XIe siècles, menée par Daniel De Smet, révèle une réticence certaine à proclamer ouvertement le *taḥrīf al-qur'ān*, thèse généralement attribuée aux *ġulāt* qui professent la divinité de ʿAlī. En outre, les Ismaéliens abordent la question dans le cadre de leur théorie générale sur l'origine et la nature des textes prophétiques.

Prenant racine dans l'inspiration (*ta'yīd*) non verbale qui procède de l'Intellect et atteint, par l'intermédiaire de l'Âme universelle, la faculté rationnelle des prophètes, la révélation est traduite par ces derniers en un langage symbolique dont le sens littéral masque une signification ésotérique confiée aux imams de leur cycle. Du vivant même de Muḥammad, ʿAlī fut chargé de « collecter » l'ensemble des textes rédigés par le Prophète en un Coran. Mais, après sa mort, d'autres Compagnons peu scrupuleux, comme Abū Bakr, ʿUmar et ʿUṯmān, produisirent leurs propres recensions du Coran, n'hésitant pas à y introduire leurs lectures et interprétations personnelles. Mais peu importe que la vulgate ʿuṯmānienne ait subi des altérations, des ajouts et des omissions, puisque le Coran ne peut être lu et compris qu'à la lumière de l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*) enseignée par les imams. Après tout, les véritables falsificateurs du Coran sont les *mufassirūn* sunnites qui faussent le sens (*maʿnā*) des versets coraniques, en y projetant leurs propres élucubrations au lieu de se laisser guider par les imams.

Ces mêmes *mufassirūn* font l'objet de critiques parfois acerbes de la part d'Ibn Ḥazm (m. 456/1064), le représentant le mieux connu de l'école ẓāhirite en Andalousie. Situé aux antipodes du shi'isme ismaélien, ce courant juridique et théologique rejette catégoriquement toute exégèse du texte coranique qui dépasserait la simple étude de la grammaire arabe et de la lexicographie. Camilla Adang examine ce débat autour de la légitimité d'interpréter le Coran à travers une autre polémique qui a remué les esprits des docteurs musulmans : les prophètes peuvent-ils commettre des péchés, c'est-à-dire transgresser de façon délibérée les ordres de Dieu ? Pire encore, peuvent-ils mentir en transmettant la révélation ? Si cette possibilité de la falsification des livres révélés par les prophètes eux-mêmes est écartée par presque tous les théologiens, la question de l'impeccabilité des prophètes ne faisait pas l'unanimité, d'autant plus que le Coran contient de nombreux versets suggérant que certains d'entre eux ont, à un moment de leur mission, désobéi aux commandements divins. Tout en adhérant strictement au sens littéral (*ẓāhir*) du texte coranique, Ibn Ḥazm essaie de montrer que les versets relatifs à Adam, Abraham, Joseph et ses frères, invoqués par ceux qui veulent leur attribuer des péchés majeurs et mineurs, ne permettent pas de tirer une telle conclusion. Ainsi, Adam commit la même « faute » que les *mutakallimūn* qui soumettent le Coran à une interprétation dépassant la lettre du texte : au lieu de suivre littéralement l'interdiction divine de manger du fruit défendu, Adam a voulu l'interpréter, certes avec les meilleures intentions. Il fut chassé du Paradis, puis pardonné, car il n'avait pas péché.

Parmi toutes ces controverses autour des écrits canoniques de l'islam, celle qui concerne la légitimité de traduire le Coran en une langue étrangère occupe une place de choix, d'autant plus qu'elle n'a rien perdu de son actualité. La question, traitée en détail par Meir Bar-Asher, est complexe et présente différents aspects et enjeux. Au centre se trouve la double interrogation : la traduction du Coran est-elle techniquement possible et légalement admise ? La conception traditionnelle qui fait du Coran la Parole éternelle et incréée de Dieu, dictée au Prophète en une langue arabe claire et parfaite, liée au dogme de l'« inimitabilité du Coran » (*iʿǧāz al-qur'ān*), explique la réticence de maints docteurs musulmans envers toute traduction du livre saint. Chaque traduction incluant le risque d'une « trahison » envers le texte original – *a fortiori* dans le cas du Coran, réputé comme étant « intraduisible » – le traducteur est suspecté de « falsifier » la Parole divine en rendant de façon imparfaite les subtilités du vocabulaire

coranique ou en donnant une interprétation erronée du contenu, toute traduction étant inévitablement une interprétation : *traduttore traditore*.

Face à la nécessité de propager l'islam auprès de peuples ignorant l'arabe, certains savants musulmans ont néanmoins admis des traductions partielles ou même intégrales du Coran, pourvu que des conditions très strictes soient respectées. Toutefois, ces critères ne font guère l'unanimité et le débat se poursuit jusqu'à nos jours. Beaucoup plus controversée encore est la question de la légitimité de faire les prières légales dans une autre langue que l'arabe. Si l'école ḥanafite adopte sur ce point la position la plus permissive, la plupart des juristes continuent à soutenir que l'appel à la prière et les prières elles-mêmes doivent impérativement être faits en arabe. Tous ces débats ont leur parallèle dans le judaïsme, où on rencontre les mêmes réticences légales envers les traductions de la Torah et leur emploi dans le rituel.

L'élaboration d'écritures canoniques – Coran et Hadith – implique selon le sunnisme qu'avec le décès de Muḥammad, qui était le « sceau des prophètes », la révélation a été définitivement close. Une fois le Coran fixé et les recueils canoniques de hadith-s constitués, la communauté musulmane est soumise à un corpus canonique invariable. Cette vision traditionnelle n'est toutefois pas partagée par tous les musulmans. Orkhan Mir-Kasimov aborde le thème de la révélation continue : la révélation comme un « processus en cours » qui ne s'achèvera qu'à la fin des temps, avec l'avènement du *Mahdī*. Au sein même du sunnisme, les courants soufis prônent généralement qu'après le décès du Prophète, la révélation prophétique continue par la transmission de la lumière muḥammadienne (*nūr muḥammadī*) de maître à disciple. De même, les imams shi'ites perpétuent la révélation prophétique, non en faisant « descendre » (*tanzīl*) de nouveaux textes, mais en enseignant l'exégèse du Coran qui permet de « faire remonter » (*ta'wīl*) la révélation vers la source dont elle est issue. En attendant que le cycle soit bouclé par l'avènement du dernier imam, le Sauveur eschatologique, l'enseignement des différents imams a été réuni, sous forme de hadith-s, en des recueils canoniques qui, selon les shi'ites, font partie intégrante de la révélation.

Dans cette perspective, les fondateurs de plusieurs courants messianistes ont produit des ouvrages qui se présentent comme contenant l'exégèse intégrale et finale du Coran, reconduisant la Parole divine à sa source. Ces livres sont vénérés par leurs disciples comme des textes canoniques et sacrés, exposant le *ta'wīl* et formant ainsi le complément indispensable du Coran, le livre par excellence en matière de *tanzīl*. Le *Tafsīr sūrat Yūsuf* de ʿAlī Muḥammad Šīrāzī, dit « le *Bāb* » (m. 1850), est un exemple de ce type de livre saint, tout comme le *Ǧāwidān-nāma-yi kabīr* de Faḍlallāh Astarābādī (m. 796/1394), le fondateur du mouvement ḥurūfī. Le but de Faḍlallāh n'était pas de substituer son livre au Coran, mais d'en exposer l'herméneutique définitive.

Ces nouveaux écrits canoniques se situent certes en marge de l'islam et ont déclenché des réactions très vives, voire des persécutions sanglantes envers leurs adeptes, de la part des autres courants, tant sunnites que shi'ites. Mais même les recueils « orthodoxes » de hadith-s prophétiques n'ont cessé d'alimenter des polémiques, qui se sont avivées tout au long des XIXe et XXe siècles et continuent de plus belle de nos jours, suscitant parfois des réactions tout aussi violentes. Rainer Brunner montre que la contestation de l'authenticité et de la validité de certains hadith-s, voire de recueils entiers, censés falsifier et pervertir la révélation reçue par Muḥammad, se situe au cœur de cette controverse moderne. Dès le XIXe siècle, des musulmans modernistes et réformateurs ont tenu le Hadith, qui a servi comme source principale pour l'élaboration de la charia, responsable pour l'introduction dans le droit islamique de principes rétrogrades, incompatibles avec les valeurs coraniques et les impératifs d'une société « moderne ». Dès lors, des doutes ont été émis sur la valeur du Hadith comme source juridique. Ces débats, mal accueillis par les *ʿulamāʾ* conservateurs, se sont cristallisés ces dernières années dans le mouvement des « Coranistes », qui plaide en faveur d'un islam principalement basé sur le Coran, tout en

contestant l'obligation de suivre le Hadith dans l'élaboration du droit et l'interprétation du Coran. Des arguments anciens concernant l'interdiction de mettre par écrit les traditions du Prophète ou le rapport problématique entre le Hadith et la révélation divine, réapparaissent dans ces discussions, mais à notre époque informatisée les controverses sont menées sur Internet, ce qui leur donne une ampleur jamais connue auparavant. Manifestement, comme le remarque Brunner, « la controverse sur les écritures canoniques de l'islam est loin d'être décidée ».

Nous tenons à remercier le *Laboratoire d'études sur les monothéismes* (Centre national de la recherche scientifique – École Pratique des Hautes Études) et son directeur Olivier Boulnois pour leur soutien moral et financier, ainsi que l'École Pratique des Hautes Études pour avoir accordé une aide à la publication. Monsieur Jean-François Colosimo, Président du directoire aux Éditions du Cerf, a accueilli notre volume avec enthousiasme. Nous lui en sommes profondément reconnaissants. Enfin, nous n'oublions pas Claire Raynal qui, avec sa diligence et son acribie habituelles, s'est attablée avec le sourire à la tâche ingrate de préparer la version finale.

Daniel De Smet, Mohammad Ali Amir-Moezzi.

Polymnia Athanassiadi

Un calife avant la lettre : l'empereur Julien et son hellénisme

Hellénisme et Islam

Dans une série de conférences délivrées en février 1989 à l'Université de Michigan à Ann Arbor et reprises au printemps de la même année à l'Académie américaine de Rome, Glen Bowersock avança la thèse selon laquelle les régions du Moyen-Orient où allait prendre racine l'islam avaient à tel point subi, pendant les siècles de la domination macédonienne et romaine, l'influence de la culture grecque qu'à la veille de l'hégire elles présentaient dans les domaines de la vie religieuse et artistique une remarquable homogénéité{1}. Cette théorie, qui se dresse contre la *communis opinio*, selon laquelle l'hellénisation de la Plus Grande Méditerranée pendant l'ère gréco-romaine était plutôt superficielle, se limitant tout au plus à un phénomène urbain, Bowersock a essayé de l'illustrer par une série de vignettes évocatrices du climat culturel, entre le IIIe et le VIIe siècles, en Syrie, en Égypte et en Asie Mineure. Des mosaïques décorant l'espace public ou privé et des produits d'une littérature savante ou populaire lui servent pour étayer un argument selon lequel les mythes grecs et leurs représentations fonctionneraient comme un catalyseur des cultures locales au Moyen-Orient, tant en milieu urbain qu'en milieu rural. Sans en mentionner le terme, l'auteur introduit la notion d'une *koinè* esthétique et conceptuelle fondée sur la mythologie grecque – « *an indigenous Hellenism* » (p. 79) – qui, de la Mésopotamie jusqu'au Sud de l'Arabie, prépare le terrain pour la réception de l'islam. Ce rôle unificateur, qu'on assignait naguère au christianisme, l'auteur de l'élégant volume issu des conférences, le réclame pour l'hellénisme{2}.

Ce que je voudrais garder de l'analyse du collègue américain est l'idée d'une *koinè* culturelle dont la présence au Moyen-Orient a facilité l'enracinement de l'islam. Partant de là, et ayant en vue les questions posées par les porteurs du projet « Controverses », je me propose d'examiner la pertinence et l'utilité du binôme orthodoxie-hérésie pour la formation des attitudes et habitudes mentales qui sous-tendent les idéologies politiques et religieuses de l'hellénisme pendant l'Antiquité tardive et, plus particulièrement, les réformes de l'empereur Julien (361-363).

Haireseis et *koinè* philosophique

Depuis Walter Bauer, et encore plus Alain Le Boulluec, on est d'accord pour assigner dans un contexte chrétien une antériorité temporelle à l'hérésie par rapport à l'orthodoxie{3}. Ce qui est valable pour la pensée chrétienne l'est aussi, et à plus forte raison, pour la philosophie grecque, où pourtant il est nécessaire d'établir l'existence même d'un concept d'orthodoxie avant de s'interroger sur sa perception de l'hétérodoxe. Remarquons tout d'abord que le terme ὀρθοδοξία est une construction tardive. En

revanche, αἵρεσις est un mot polyvalent qui, en grec classique, dénote le choix dans le sens large du terme. Tout en gardant son sens général, *hairesis* prend à l'époque hellénistique un sens plus spécifique et restreint, celui d'école philosophique[4]. C'est en effet au début de cette ère que, en réponse aux défis lancés par le phénomène de la mondialisation, naissent et se répandent avec une remarquable célérité les αἱρέσεις – ces philosophies pratiques qui proposent à l'homme moyen un mode de vie et de pensée valable à n'importe quel endroit de l'*œcumène*[5]. C'est l'époque où, comme le dira Pierre Hadot, « la philosophie apparaît comme une thérapeutique des soucis, des angoisses et de la misère humaine[6] ».

Quelques siècles plus tard, lorsque Rome hérite des territoires grecs et hellénisés de la Plus Grande Méditerranée, le stoïcisme et l'épicurisme, le scepticisme et la voie cynique sont toujours là, sous une forme statique ou évoluée, pour offrir un « choix » à l'homme qui cherche une direction dans le labyrinthe spirituel de l'Empire. La vogue de ces philosophies à caractère « missionnaire et populaire[7] » atteint son zénith à l'époque antonine. Cette popularité, qui suscite la colère du satiriste, est pourtant indicative des besoins viscéraux de sa société : les maîtres qui vendent des « vies philosophiques » aux enchères, l'homme qui, pour affirmer son identité sociale ou assurer le repos de son âme, court désespérément d'école à école, le prophète pythagoricien dont le renom vole par delà les frontières du monde gréco-romain et le cynique qui, par son auto-immolation, devient sujet d'un culte. Tous offrent un tableau certes caricatural mais pas totalement faux, des aspirations des gens[8]. C'est toujours la même ambiance qu'évoquent, au siècle suivant, les pastiches d'un obscur sophiste, Alciphron. Les porte-paroles des différentes écoles qui mènent une vie de luxe aux dépens des riches et des moins riches, exploitant surtout les jeunes (ἐργολαβοῦντες τὰ μειράκια), révèlent deux phénomènes concomitants : le parasitisme philosophique et le respect du profane pour le simple nom de la philosophie[9].

Toujours plus compétitif, le marché libre des idées et des doctrines ne cesse de s'enrichir de produits anciens et modernes, exotiques et locaux, pur-sang et mixtes, jusqu'à ce que cette kaléidoscopique variété soit éclipsée par l'inéluctable ascension d'une étoile de premier ordre : la nouvelle *hairesis*, née à Alexandrie au cours du Ier siècle avant notre ère. Celle-ci a toutes les caractéristiques d'une *koinè* philosophique[10], car c'est au prix de l'exclusion, partielle ou totale, de courants et de tendances traditionnels, de la mutation d'autres et de l'accueil de traditions venues du dehors et d'un passé – historique ou fictif – revisité, qu'elle se constitue. Produit d'un processus de sélection et d'adaptation de plusieurs composantes, notamment d'une métaphysique platonicienne avec une éthique et une cosmologie stoïciennes, cette synthèse (que les Modernes repèrent sous les noms de médio- et de néoplatonisme) pose comme but suprême de la recherche philosophique l'assimilation à Dieu (ὁμοίωσις θεῷ), en lui proposant comme modèle de vie la figure de « l'homme divin » (θεῖος ἀνήρ), directement inspirée du personnage historique de Pythagore[11]. Si cette synthèse émerge victorieuse de la grande mêlée hellénistique, c'est qu'elle sait, mieux que tout autre courant de la tradition dont elle est issue, répondre aux demandes et aux besoins de la société dans laquelle elle se manifeste.

Dans ce climat, l'épicurisme devient synonyme d'athéisme. Le refus d'Épicure de croire à l'immortalité de l'âme et à l'action de la providence divine finit par conférer à ses adeptes le titre d'hérétiques par excellence, et cela de manière transversale dans cette société sans frontières qu'est l'Empire gréco-romain. Ainsi, pendant que le pythagoricien Alexandre d'Abonoteichos brûle cérémonieusement les écrits d'Épicure (Lucien, *Alex*. 47), les rabbins vouent l'*apiqoros* à la géhenne[12]. Et Lucien, qui dans son agnosticisme général ressent pourtant une certaine sympathie pour Épicure (*Histoire vraie*, II 18 : Aristippe et Épicure sont σεβαστοί), ne trouve pas de meilleur expédient pour railler les goûts piétistes de ses contemporains que de présenter l'épicurien comme l'impiété même (δυσσεβέστερος : *Vies phil*. 19).

Ayant englouti tout autre courant philosophique, la *koinè* pythagorico-platonicienne atteint sa pleine maturité vers le IIIe siècle de notre ère, pour traduire, au même titre que le christianisme, la révolution religieuse de l'Antiquité tardive. Pourtant, malgré son enracinement dans les traditions du monde

hellénistique, ce n'est pas elle, mais la nouvelle foi chrétienne qui finira par devenir la religion d'État de l'Empire. Pour le *Dār al-Islām*, en revanche, c'est cette *koinè*-là, déjà persécutée dans son milieu d'origine, qui constituera une des inspirations majeures du mysticisme musulman. Pour quelles raisons ? Sans prétendre fournir des réponses satisfaisantes à une question si complexe, commençons par explorer le paysage dans lequel notre *koinè* invente un discours d'identité : qui sont ceux qu'elle reconnaît comme précurseurs, pères fondateurs et représentants de marque ? Quelles sont ses bêtes noires ? Comment se comporte-t-elle face aux courants contemporains, christianisme inclus ? Et, dernière question, dans quelle mesure ses stratégies préparent-elles le chemin pour l'avènement de l'islam ?

L'intimité entre la Grèce et l'Orient, qui avait atteint son zénith à l'époque archaïque, fut mise en sourdine à l'ère classique, lorsque, se repliant sur eux-mêmes, les Grecs ont cherché à se constituer une identité culturelle en opposition avec l'altérité barbare. Cette réserve sera mise de côté à l'époque hellénistique, lorsque le contact direct avec les sagesses de l'Orient obligera les Grecs à réviser leur position à l'égard de ces cultures millénaires : d'une part, ils s'abandonneront au charme de l'exotique et de l'ancien, succombant au « mirage oriental », et, d'autre part, ils chercheront à renouer, par delà les options du classicisme, leurs liens avec la Grèce archaïque – deux attitudes qui, loin d'être incompatibles, se complètent et se soutiennent réciproquement. Un passage du traité *Du Bien* de Numénius, auteur du IIe siècle de notre ère, que nous pouvons lire grâce à ce platonicien chrétien du IVe siècle qu'est Eusèbe de Césarée, rend admirablement l'esprit novateur des intellectuels grecs à la fois face à l'altérité contemporaine et à leur propre passé « national ». Pour embarquer dans la voie qui mène à Dieu – un Dieu unique et transcendant –, il faut, nous dit Numénius :

> associer les témoignages de Platon au discours de Pythagore, puis en appeler aux peuples de beau renom (ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα) en s'attardant sur les cérémonies, les doctrines et les rites initiatiques que les brahmanes, les Juifs, les mages et les Égyptiens ont établis et accomplissent *en accord avec Platon*{13}.

Le culte de la vérité

Le passage que nous venons de citer met en relief les principaux dogmes de l'orthodoxie platonicienne, en commençant par l'axiome que la vérité théologique est une et absolue pour l'humanité entière. Révélée, à l'aube de l'histoire, aux « peuples de beau renom », mais aussi à Pythagore – âme pure envoyée au monde pour le salut du genre humain{14} – cette vérité universelle est traduite d'une génération à l'autre par l'intermédiaire d'une chaîne de sages (χρυσῆ σειρὴ), qui ne peut pas se rompre, car la providence divine veille sur son heureuse continuité{15}. Pourtant, il y a des périodes dans l'histoire des peuples sacrés durant lesquelles la succession des maîtres spirituels (διαδοχή) s'occulte, et c'est justement ce qui est arrivé après la mort de Platon, dernier détenteur de la vérité en langue grecque. Uniquement responsables pour cette suspension de la vérité théologique sont les maîtres de l'Académie sceptique, que Numénius dénonce comme des traîtres de la doctrine héritée ; selon son analyse, au lieu de mettre l'accent sur le noyau spirituel de la doctrine platonicienne, d'Arcésilas à Antiochos, les successeurs de Platon ont privilégié le côté technique et méthodologique de sa philosophie, rendant hommage, chacun à sa manière, à la dialectique de Socrate et à l'esprit scientifique d'Aristote, plutôt qu'au génie de Pythagore. Et Numénius de composer une diatribe, qu'il intitule *Sur la dissidence des académiciens par rapport à Platon*, pour dénoncer cette trahison. Son but est de dissocier une fois pour toutes Platon de cette semence rebelle, qui se réclame pourtant de lui, et de « le laisser à lui-même, pur pythagoricien qu'il est »{16} !

En proclamant, contre le relativisme de la tradition sceptique, la vérité comme un absolu qui ne peut être appréhendé que grâce à une expérience mystique (fr. 2), Numénius se révèle comme un précurseur. À

travers les quelques fragments de son discours, qui nous sont parvenus surtout grâce à la propagande chrétienne – et cela est important – on voit déjà s'esquisser les grandes lignes du manifeste de la nouvelle spiritualité païenne, que les héritiers de Numénius affineront jusqu'à l'élever au statut d'une véritable religion, avec sa révélation et ses écritures sacrées, sa succession apostolique et son modèle de vie parfaite, sa communauté scripturaire, ses espoirs eschatologiques et, surtout, son monopole de la vérité.

C'est dans le même sens que s'articule le discours de Celse, théologien contemporain de Numénius qui, se désintéressant des querelles internes de l'hellénisme, s'acharnera à démontrer que ceux qui ont corrompu la tradition de la vérité, révélée à l'humanité par des hommes possédés par le divin (θεῖοι ἄνδρες : *CC* VII, 28, 41, 45, 58), sont les chrétiens. Énoncé par Linos, Musée et Orphée (*CC* I, 16), le discours ancien (ἀρχαῖος λόγος : *CC* I, 14), qui est aussi le discours vrai (Ἀληθὴς λόγος), a reçu le sceau de la *philosophia perennis* par Platon (*CC* VI, 17). Car c'est grâce à cet exégète divinement inspiré que le *Discours de la vérité* – le titre même de la diatribe anti-chrétienne de Celse – est devenu un bien commun{17}. Remarquons en passant que c'est dans un sens tout à fait foucaldien que Celse se sert du substantif λόγος qui, allié à l'adjectif ἀληθὴς, produit un mélange explosif, comme l'a bien vu Origène. L'apologiste chrétien a senti le besoin de réfuter ce texte au titre agressif et insolent quelques 80 ans après sa publication : le véritable ἀληθὴς λόγος est celui des prophètes d'Israël qui ont prédit l'avènement de Jésus-Christ, écrira Origène (*CC* III, 4, 16-17), avant de porter à son adversaire le coup final : « Il me paraît même que Celse, qui prétend enfermer la vérité dans un seul traité et intitule son livre contre nous *Discours vrai*, est loin d'avoir une compréhension exacte de Platon » (*CC* IV, 62).

Avant de continuer dans la voie frayée par Celse et Numénius arrêtons-nous un instant pour jeter un regard oblique vers le christianisme contemporain, que Numénius du moins perçoit d'un œil bénin en lui assignant une place secondaire dans la grande *koinè* philosophique : comment se situe la nouvelle religion par rapport à la vérité théologique et aux traditions dont elle-même est issue ? À l'instar des Barbares et des Grecs, les chrétiens croient que la vérité est une et absolue. Mais, tandis que la pensée pythagoro-platonicienne insiste sur l'ancienneté d'une révélation que le temps ternit et dégrade à mesure que se multiplient les efforts humains pour la saisir{18}, les chrétiens quant à eux introduisent une vue « cumulative » de la vérité révélée : c'est par petites doses que Dieu la dispense. Les Juifs et les Grecs en ont eu leur part, mais, comme ils n'étaient pas encore mûrs pour recevoir une révélation complète, ce sont les chrétiens qui ont bénéficié, selon le dessein de l'économie divine, de la totalité de la vérité. Opposant à l'idée d'une course cyclique de l'humanité celle du progrès linéaire, cette vue de l'intervention divine dans l'histoire sera adoptée et dûment amendée d'abord par Mani et finalement par l'islam. Lorsque le temps sera mûr, un prophète spécialement envoyé par le Dieu unique transmettra son message à l'humanité entière. Cette approche œcuménique contraste de manière frappante avec l'exclusivisme juif et l'élitisme grec.

De l'oral et de l'écrit

Les Grecs étaient familiers avec le concept d'un être charismatique en contact privilégié avec la divinité. Poète ou prophète, celui-ci était reconnu comme le messager (littéralement l'*angelos*) de Dieu, le canal à travers lequel le fruit de l'inspiration divine s'articule en *logos* pour se répandre parmi les hommes. Sans le don des Muses à leurs favoris, croyaient les Grecs, ils auraient été dépourvus d'une théologie et d'une histoire nationale. Car c'est seulement grâce à la possession divine qu'Homère et Hésiode avaient produit leurs poèmes{19}.

Le besoin de préserver sous une forme plus ou moins durable ce qui s'envole et se dissipe naturellement poussa les récipiendaires de la parole prophétique à chercher un moyen pour le fixer : le don de l'écriture, que les Phéniciens auraient apporté aux Grecs, fournit ce moyen, dont le caractère

ambivalent fut de bonne heure cause de loyautés divisées. Pour Platon (qui, à cet égard, se place dans le sillage pythagoricien), l'écriture est un instrument de remémoration plutôt que de savoir, le texte écrit n'étant qu'un simulacre du discours vivant et animé, un cadavre, incapable de répondre aux défis du lecteur. Une fois enregistré, dira Platon, le discours s'en va rouler de droite et de gauche, indifféremment auprès de ceux qui s'yconnaissent et, pareillement, auprès de ceux qui n'y comprennent rien, sans savoir à qui il doit ou non s'adresser. Mal compris et injustement diffamé, il aura toujours besoin de son père pour l'assister ; car à lui seul l'écrit n'est capable ni de se défendre ni de s'aider (*Phèdre*, 276a, 275d-e). On devine déjà, à travers les paroles de Platon, la nécessité de l'interprète illuminé qui pourra rendre la vie à la lettre morte.

À l'époque hellénistique, l'attitude de Platon envers l'écrit trouvera, autant que la tendance opposée, de fervents adeptes : c'est le temps de la montée et de la propagation d'une littérature pseudonyme (plutôt que pseudépigraphe), qui se présente comme la transcription fidèle, voire automatique, de paroles révélées par les dieux par le moyen de leurs prophètes{20}. C'est aussi l'époque des maîtres de sagesse qui commandent à leurs disciples, non seulement de ne pas mettre leurs doctrines par écrit, mais de ne même pas les dévoiler oralement au profane. L'exemple classique à cet effet est fourni par le pacte conclu entre Plotin, Origène et Hérennius de tenir secrets les dogmes qu'Ammonius mettait à nu (ἀνεκεκάθαρτο) dans ses cours{21}. Purger le discours vrai de tout élément superflu, de toute interprétation fautive, et « le laisser à lui-même », voilà en quoi consiste la mission du commentateur. Pour avoir accompli le premier ce travail de dénudement des dogmes platoniciens, Ammonius est reconnu, dans le cadre de la mythologie néoplatonicienne, comme « l'élève de Dieu » (θεοδίδακτος) et le fondateur de « la race sacrée » (ἱερὰ γενεά){22}. C'est Hiéroclès, au Ve siècle, qui inaugure la généalogie des héritiers de « la philosophie purifiée de Platon » par Ammonius, ce sage (ἡ Ἀμμωνίου σοφία) qui restitua à la philosophie grecque son unité et pureté originelles en énonçant entre autres le dogme de l'accord entre Platon et Aristote{23}. Comme Eusèbe de Césarée, qui invente une succession épiscopale, de même les platoniciens de l'Antiquité tardive construisent une chaîne d'or (précurseur de la *silsila* islamique ?) dont les anneaux sont les gardiens d'une vérité qu'on ne dévoile pas au tout venant. C'est dans ce même contexte qu'émerge l'antithèse entre *ésotérique et exotérique*, qu'on pourrait envisager comme une anticipation de la stratégie exégétique que dicte le binôme *ẓāhir*/*bāṭin*.

Malgré le pacte solennellement conclu entre Plotin, Origène et Hérennius, chacun des trois disciples d'Ammonius procéda à la publication des traités, qui devaient sans doute communiquer quelque aspect de l'enseignement du maître. Une manière d'expliquer cet acte d'infraction à leur propre accord, est d'assumer que les trois philosophes rendirent public seulement le volet exotérique de l'enseignement du maître alexandrin. Après tout, c'est l'époque où l'idée que Platon n'avait confié à l'écrit que ce qui pouvait être impunément divulgué, réservant ses doctrines secrètes à un cercle d'intimes, acquiert de la popularité. Selon une mentalité que soudent et encouragent aussi bien les cénacles théosophiques que les cultes à mystères, les mêmes données s'offraient à une pluralité d'exégèses s'échelonnant de l'obvie au mystique selon le public concerné. Ainsi, une partie considérable de l'enseignement des Néoplatoniciens était strictement orale{24} : ces ἄγραφοι συνουσίαι se rapportaient surtout à l'interprétation des écritures primaires de l'hellénisme, à savoir les *Oracles chaldaïques* et les *Rhapsodies* d'Orphée.

L'avènement du livre sacré : bibliocentrisme et canonicité

Avant de parler des livres sacrés de l'hellénisme, jetons un coup d'œil au milieu dans lequel naissent (ou renaissent), s'épanouissent et se codifient ses deux révélations : les *Rhapsodies* d'Orphée et les *Oracles chaldaïques*. Entre le IIe et le IIIe siècles, le besoin d'identifier et de systématiser la vérité théologique pousse ses gardiens (ou ses simples initiés) à construire des canons. L'invention du codex,

avec toutes les facilités techniques qu'offre ce nouvel instrument d'écriture tant au rédacteur qu'au lecteur d'un texte, a certainement quelque chose à voir avec le phénomène du « bibliocentrisme » que nous repérons, à partir de l'époque des Sévères, au cœur de toutes les traditions religieuses du monde gréco-romain. Terme courant dans le cadre de la recherche protestante, le « bibliocentrisme » dénote une théologie et une pratique focalisées autour de la *Bible* judéo-chrétienne. Or c'est le *biblion* – le livre comme objet sacré – et non la *Bible* qui se trouve à l'origine de la dérivation que je propose ici. « Ère kitābocentrique » aurait été également possible comme qualification de l'Antiquité tardive. Car c'est alors qu'émergent la Mishna et les deux canons bibliques – l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que les écritures manichéennes. Comme par hasard, c'est à l'époque de la gestation de ces pots-pourris littéraires que naît aussi la *Récitation* chaldaïque.

Selon une théorie récemment formulée à l'aide d'arguments reposant sur un faisceau d'indices, les auteurs de cette révélation – un père et un fils du nom de Julien – appartiendraient à une caste sacerdotale, originaire de la Chaldée et attachée au temple de Bel à Apamée de Syrie{25}. Leur *floruit* se situe à l'ère antonine, époque d'une intime collaboration entre philosophes et centres oraculaires, dont les réponses à des questions d'ordre théologique sont invariablement formulées dans l'idiome de la *koinè* pythagorico-platonicienne. Les *Oracles chaldaïques* quant à eux ne présentent pas une exception à cette règle ; il est nécessaire de noter pourtant que leur vocabulaire renvoie spécifiquement à Numénius, dont on a déjà parlé : la lecture comparée de la prose du philosophe et des vers chaldaïques offre des parallèles linguistiques et doctrinaux si frappants qu'on n'aurait pas tort de parler de leur interdépendance, puisque Numénius et les deux Julien étaient contemporains : un échange persistant – un véritable dialogue entre deux individus aux vocations et aux talents différents, mais qui appartiennent au même milieu – se dégage de cette lecture{26}.

À Abonoteichos, oracle que contrôle à cette époque le pythagoricien Alexandre, ainsi qu'à Claros et à Didymes, pour ne mentionner que quelques-uns seulement des centres qui dispensent la nouvelle théologie de la transcendance, la forme et le contenu des réponses aux questions des consultants présentent une remarquable analogie avec l'idiome chaldaïque. Une différence cruciale distingue pourtant les vaticinations rendues dans ces institutions de nos *Oracles chaldaïques* : les premières, que, à la suite d'Arthur Darby Nock, nous désignons par « oracles théologiques{27} », constituent des réponses à des vraies questions délivrées dans un cadre institutionnel{28}. En revanche, la révélation chaldaïque est le fruit d'une inspiration spontanée, voire incontrôlable, et périodique. C'est un texte doué d'une cohérence interne, dont il ne nous est malheureusement parvenu que quelques fragments, et qui, selon la formule succincte de Pierre Hadot{29}, révèle « une religion complète, dogme et sacrement » compris.

À quel moment et par quels procédés ces vers d'une inspiration divine furent-ils enregistrés ? Qui les mit en ordre, clarifiant ce qu'ils comportaient d'obscur, voire d'incompréhensible, et aplanissant leurs inconsistances ? Selon la tradition interne, à laquelle renvoie un texte de Marinus, Samaritain converti à l'hellénisme et successeur de Proclus à la direction de l'Académie d'Athènes à l'extrême fin du ve siècle, ceux qui se sont chargés de cette tâche dans un premier temps furent les protagonistes mêmes de la révélation : le prophète Julien le Théurge et son père, Julien le Chaldéen, qui l'avait programmé avant sa naissance à cet effet{30}. Cela dit, on n'a aucune idée quand le texte se ferma. Le plus que l'on puisse réclamer, c'est que les *Oracles* acquirent leur statut canonique au plus tard avec Jamblique (après 240 - avant 324), qui à cet égard représente un *terminus post quem*.

Peu avant la fermeture du texte des *Oracles chaldaïques* commencent les fouilles des philosophes dans les archives des temples à la recherche d'« oracles théologiques ». Cornélius Labéon et Porphyre – sans doute d'autres encore – produisent, à la suite de recherches assidues, des collections systématiques dans lesquelles les paroles des dieux sont présentées et commentées selon les principes de la théologie de la transcendance. Cette initiative des auteurs païens suggérera aux Chrétiens l'ingénieuse idée de rassembler des oracles qui pourraient servir à prouver que les dieux du paganisme (ainsi que les prophètes d'Israël)

avaient prédit l'avènement du Christ[31]. Un des plus fameux de ces corpus, rédigé vers l'an 500 par un auteur monophysite, est la dite « Théosophie de Tübingen[32] ». Ce qui nous intéresse dans le présent contexte n'est pas la démarche en elle-même, mais l'emploi du terme θεοσοφία, que l'on rencontre pour la première fois en grec chez Porphyre comme traduction d'un terme syriaque introduit par Bardaisan.

Pour Porphyre, qui introduit ce néologisme, la théosophie est tout simplement la connaissance des choses divines[33], et la seule nourriture que prend l'homme divin (σιτουμένου... θεοσοφίαν)[34]. Mais, à partir de Jamblique, la théosophie, en tant que science qui transcende philosophie et théologie, ne s'applique qu'à la révélation chaldaïque : « Pour ma part je raffole de Jamblique en philosophie et de mon homonyme en théosophie », écrira de la Gaule Julien César, se référant à l'auteur des *Oracles* et à leur exégète inspiré. Et il pressera un de ses anciens maîtres, Priscus, de « chercher pour [lui] tout ce que Jamblique avait écrit sur [son] homonyme[35] ». L'importance du terme θεοσοφία dans un contexte de modernité théologique est démontrée par l'usage que lui réservent les Manichéens[36], et surtout par son appropriation par Eusèbe de Césarée, cet habile usurpateur de toute nouveauté : « Le christianisme, déclare-t-il, n'est ni hellénisme ni judaïsme, mais une nouvelle et vraie théosophie[37] ». Remarquons en passant qu'Eusèbe est l'architecte par excellence du « bibliocentrisme » chrétien : suivant les traces d'Irénée de Lyon, créateur du canon chrétien, pour qui la vérité n'est préservée qu'au *seul moyen* de l'écriture[38], Eusèbe répartira, selon les critères d'une canonicité hiérarchique, les livres sacrés du christianisme en plusieurs catégories[39], en même temps qu'il établira, dans sa *Préparation évangélique*, les règles de lecture pour lettres grecques à l'usage des chrétiens.

Mise en place d'une orthodoxie : communauté scripturaire et schismes

C'est justement une génération avant Eusèbe que Jamblique bâtit, autour d'un corpus d'écritures primaires et secondaires de l'hellénisme, une communauté religieuse. Systématisant les efforts partiels d'un Numénius, d'un Celse et surtout d'un Plotin, ce descendant d'une ancienne famille de prêtres-rois syriens (et d'empereurs romains)[40] réussit à définir une identité platonicienne. Les jeunes qui accourraient à Apamée, où Jamblique s'était fixé au retour de ses voyages d'études, y venaient pour s'intégrer dans un programme de vie communale minutieusement réglementée[41]. Le projet de la création d'une *Platonopolis*, rêvé par Plotin[42], avait lentement mûri, et il revint à Jamblique de le réaliser.

Déjà au Ier siècle avant J.-C., opérant la distinction entre esprit et lettre, Eudore d'Alexandrie avait revendiqué un seul signifiant pour le discours platonicien :

Πλάτων πολύφωνος ὤν, οὐχ ὥς τινες οἴονται πολύδοξος[43]

avait-il déclaré, se dressant contre ceux qui se laissaient séduire par les apparences d'un discours polyphonique, au lieu d'essayer de percer son noyau pour s'emparer du sens que Platon y avait caché. L'essentielle simplicité du discours platonicien, que Numénius avait défendue par son attaque contre les sceptiques et qu'Ammonius avait révélée à son cercle d'intimes, c'est Jamblique qui l'a définitivement prouvée par l'établissement d'un canon : douze dialogues, répartis en deux cycles, étaient lus dans un ordre immuable (τάξις), qui dépendait de la visée (σκοπός) assignée à chaque dialogue par le maître. Chaque dialogue du programme jamblichéen avait un seul objectif, un but unique qui devait être poursuivi par l'action systématique du commentaire continu sous la direction inspirée d'un maître (συνανάγνωσις)[44]. Avec le passage du temps, les règles de lecture du cursus de Jamblique devinrent sacro-saintes et personne parmi ses descendants spirituels n'osa les violer impunément. Un exemple instructif à cet égard est offert par le diadoque Marinus : ce Samaritain converti à l'hellénisme prétendit, nous dit Damascius, lire les dialogues du cursus selon ses propres critères, leur assignant une visée différente de celle que

leur avait attribuée Jamblique :

Ayant écrit un long commentaire sur le Philèbe de Platon, Marinus demanda à Isidore [qui avait été son élève] de le lire pour qu'il jugeât s'il fallait le publier. Celui-ci le lut et [...] dit simplement que l'œuvre du maître [Proclus] était suffisante. Marinus comprit et brûla le livre{45}.

Mais il ne se découragea pas. Ayant décidé de publier un commentaire sur le dialogue théologique par excellence selon la classification jamblichéenne, à savoir le *Parménide*, Marinus se tourna encore une fois vers Isidore pour obtenir son approbation. L'interprétation rationaliste qu'il proposa horrifia Isidore, qui dans une série de lettres essaya de lui prouver l'erreur de son approche (*HPh*, fr. 97 I, J). Cette fois-ci Marinus ne brûla pas son écrit hétérodoxe, mais la raison pour laquelle il s'en garda est du plus haut intérêt : son maître divin, Proclus, avait vu en songe que Marinus produirait un jour un commentaire sur le *Parménide* ! Son élève, Damascius, qui se fit un devoir de défendre l'orthodoxie jamblichéenne contre toute déviation{46}, ne cessa d'attaquer l'étroit littéralisme de Marinus dont il nous a d'ailleurs laissé un portrait peu flatteur{47}.

Après les longues années d'apprentissage de la philosophie de Platon telle que dispensée par Jamblique et ses successeurs, les membres du cercle philosophique pouvaient être jugés capables de se tourner vers les écritures primaires de l'hellénisme, mais cette autorisation était pleinement à la discrétion de leur maître : l'accès à ces textes représentait l'épreuve suprême pour un disciple, de même que la composition d'un commentaire sur les *Hymnes d'Orphée* et surtout les *Oracles chaldaïques* assurait à son auteur une place dans la chaîne d'or{48}.

Le cursus de Jamblique, avec ses règles de lecture, resta en vigueur bien au-delà de la dissolution de l'École d'Athènes pour servir de fondement à la scolastique médiévale. Mais si sa démarche pédagogique fut couronnée d'un succès si éclatant, la proposition sotériologique de Jamblique avec son accent sur l'aspect cultuel de la spiritualité fut contestée dès le premier moment. *Casus belli* dans sa querelle avec Porphyre, le rôle de la théurgie fournirait, au sein du platonisme, le critère de distinction entre hérétiques et bien-pensants. Selon la formulation un peu abrupte qu'on trouve dans les notes prises par un auditeur de Damascius à un cours sur le *Phédon* :

Les uns préfèrent la philosophie, comme Porphyre et Plotin et beaucoup d'autres philosophes ; les autres l'art hiératique, comme Jamblique et Syrianus et Proclus et tous les « hiératiques »{49}.

Même si Damascius nuance par la suite ce verdict, en exigeant, sur l'autorité de Platon lui-même, pour le vrai philosophe la combinaison des deux attitudes, l'écart entre les deux approches ouvert par la querelle entre Porphyre et Jamblique ne fit que s'élargir aux siècles à venir{50}.

Julien Auguste, champion de l'hellénisme

Je t'en supplie, ne laisse pas les partisans de Théodore te rebattre les oreilles en répétant que Jamblique est un ambitieux, lui, le maître vraiment divin, le premier après Pythagore et Platon !

écrira de la Gaule le césar Julien à son maître Priscus{51}.

Le prince avait été appelé de bonne heure à choisir entre les deux tendances du néoplatonisme : celle des rationalistes, qui n'y voyaient qu'une tradition philosophique, et la foi des visionnaires, pour qui le système mis en place par Jamblique tenait place de religion ; et c'est avec un enthousiasme effréné, qui renvoie aux circonstances dans lesquelles Plotin découvrit Ammonius{52}, que le jeune Julien opta pour la démarche théurgique comme pratiquée par Maxime d'Éphèse, l'un des élèves les plus exaltés de Jamblique. Pour protéger le prince des excès de l'approche théurgique, Eusèbe de Myndos lui avait

raconté comment un jour Maxime avait organisé une séance publique pendant laquelle il invita la déesse de la magie, Diane-Hécate, à venir habiter sa statue dans son temple à Éphèse ; qualifiant son collègue de charlatan (τὸν θεατρικὸν ἐκεῖνον θαυματοποιόν), Eusèbe conjura Julien de ne jamais se laisser entraîner par de pareils histrionismes et de chercher la vérité uniquement par l'étude et la méditation. Mais le discours du rationaliste eut l'effet opposé de ce qu'il désirait. Julien s'écria : « Occupe-toi de tes livres, quant à moi tu m'as signalé l'homme que je cherchais », et, prenant congé d'Eusèbe, il courut à Éphèse, où Maxime l'accueillit les bras ouverts pour l'initier aux mystères platoniciens{53}.

Pendant de longues années, pourtant, les circonstances politiques ne permirent pas à Julien de divulguer son affiliation, et c'est en secret qu'a dû mûrir son programme d'orthodoxie jamblichéenne, en même temps que la conscience qu'il était né pour sauver l'Empire de l'athéisme, comme il désignait, à la suite de Celse et de Jamblique, la foi chrétienne. Progressivement, au cours de la décennie qui s'écoula entre sa première rencontre avec le platonisme théurgique et sa montée au trône, Julien bâtit l'assurance de sa vocation. Petit à petit, étape par étape, il arriva à la conviction que, par le fait de sa naissance royale et par la grâce divine, il avait été élu pour redresser l'Empire{54}. Cette lente maturation est racontée au moyen d'un mythe autobiographique qui contient en germe la philosophie de l'histoire et la théologie dynastique de Julien{55} : sous l'ordre de Zeus, Hélios entreprit, dans son rôle de patron de la dynastie des Seconds Flaviens, de former celui à qui incomberait de relever l'Empire. L'apprentissage fut long et douloureux ; Julien dût vaincre une série d'obstacles psychologiques et réels avant l'épreuve finale dont il sortit confiant en soi-même et sûr de sa vocation. C'est alors, en lui offrant les insignes de sa mission, qu'Hélios-Roi tint ce discours à son protégé :

> Nous serons partout avec toi, moi, Athéna et Hermès et tous les dieux de l'univers. [...] Va donc, revêts cette panoplie et parcours toute la terre et toute la mer, obéissant à nos lois immuables ; et que personne, homme, femme, familier ou étranger ne vienne te persuader d'oublier nos commandements. [...] Sache que cette chair éphémère t'a été donnée pour l'accomplissement de cette fonction ; car nous voulons, par respect pour tes aïeux purger la maison de tes pères de toute souillure. Souviens-toi que ton âme est immortelle, qu'elle appartient à notre lignée et que, si tu nous suis, tu seras dieu et tu contempleras avec nous notre père [233d-234c].

Soutenu par toute la hiérarchie céleste, Julien auguste est alors prêt à se lancer au combat{56}.

En profond connaisseur des structures sur lesquelles reposait l'État, Julien a su intégrer les réformes que lui inspirait son intimité avec la pensée de Jamblique dans le cadre idéologique et administratif que ses prédécesseurs récents venaient de mettre en place. Car il ne faut pas se tromper : Jamblique – et Julien à sa suite – étaient des penseurs novateurs, qui traduisaient spontanément leurs propositions dans l'idiome de la modernité – c'est la raison d'ailleurs du succès durable de leurs réformes. Ainsi, la politique de décentralisation urbaine de Julien, qu'on aime à qualifier de « réactionnaire » – un retour aux traditions « démocratiques » du passé dicté par une vision antonine de l'Empire{57} –, obéit parfaitement à la logique moniste de la pyramide : les cités impériales sont libres de gérer leurs propres affaires à un niveau secondaire, seulement dans la mesure où leurs dirigeants pensent et agissent selon les normes formulées par le *basileus*, qui occupe le sommet de la pyramide administrative. Lorsque Césarée de Cappadoce démolit ses temples, Julien la raye tout simplement du catalogue des cités impériales{58}. La fameuse politique de tolérance à l'égard du judaïsme, qui repose sur la théorie jamblichéenne des dieux nationaux, s'inscrit dans le même contexte d'une conception éminemment centraliste du pouvoir.

Les dieux nationaux

Selon la philosophie de l'histoire, que Julien expose dans un traité de réfutation systématique du christianisme{59}, chacune des différentes cultures de l'Empire est la manifestation temporelle d'un archétype céleste, personnifié par une divinité du panthéon traditionnel. Émanant directement d'un premier principe transcendant, cette divinité est à la tête d'une hiérarchie (ou chaîne) de puissances nationales et marque de son trait le plus saillant la race qui lui est échue. Ainsi les peuples qui se trouvent

sous la protection d'Athéna sont sages, alors que ceux dont le patron est Arès sont guerriers. En même temps que son caractère spécifique, les dieux nationaux donnent à la race sous leur tutelle des lois et des coutumes concordant avec son génie, tandis que, complétant l'œuvre de la divinité, les conditions géographiques de chaque région finissent par sceller le tempérament du peuple qui l'habite (*CG* 143e). Tout en fondant le principe de l'invariabilité des types nationaux, cette théorie consacre le respect de la tradition comme un devoir sacré : la culture idéale, selon Julien, est celle qui ne subit pas, dans le monde du devenir, le moindre changement.

En ce qui concerne le judaïsme, son dieu national, Jéhovah, est naturellement soumis au dieu suprême, de la même manière que la race qu'il domine est soumise au pouvoir du *basileus* unique de l'empire gréco-romain. La reconnaissance du caractère spécifique de la culture juive par Julien est en ligne directe avec la tradition romaine d'une tolérance qualifiée. Cette tolérance, que dicte le sentiment de la supériorité spirituelle de l'hellénisme qui seul fournit la règle à l'aune de laquelle toute culture partielle doit être mesurée, n'est pas d'ailleurs sans présager la politique musulmane envers les *ḏimmīs*, les « peuples du livre ».

Aux Juifs purs et durs, auxquels leur dieu national assure une place tant dans l'économie divine que dans l'administration impériale, s'opposent leurs hérétiques, à savoir les « galiléens ». Ces provinciaux de la culture juive – auxquels l'impérial théologien refuse le titre de chrétiens pour leur nier tout droit à l'universalité{60} – sont privés d'un dieu national et par conséquent d'une place dans les ordres cosmique et terrestre, car leur double apostasie – culturelle et religieuse – a fait de ces réfractaires du judaïsme une bande de hors-la-loi tant sur terre que dans l'univers.

L'église julienienne

Selon la théologie politique, articulée par Julien dans une série d'ouvrages couvrant un vaste éventail de genres littéraires, la mission œcuménique de l'Empire était incarnée par deux forces imbriquées : l'hellénisme et la romanité{61}. Or, c'est en tant qu'étrangers aux deux mondes et ennemis avoués de la vocation séculaire et spirituelle de l'Empire que, sans être activement persécutés, les chrétiens doivent se tenir à distance de deux domaines cruciaux pour l'identité impériale : la défense et l'éducation. Exclus de l'armée (Socrate, *HE* 3, 13, 1-4), ils le sont également de l'univers de la culture (*paideia*), du moins en tant qu'agents actifs : selon une loi, promulguée le 17 juin 362, les enseignants auraient à choisir entre l'église et l'école. Et dans une lettre ouverte, accompagnant cette loi en guise de commentaire, Julien donne sa définition de la vraie éducation, et explique pourquoi il serait au moins absurde de voir un chrétien convaincu enseigner les écritures de l'hellénisme. Prenant sa stance contre l'idéologie et la pratique des maîtres de rhétorique (auprès desquels se formaient les cadres de la hiérarchie chrétienne), Julien proclame :

> La vraie éducation (ὀρθὴ παιδεία) ne se résume point à la cadence somptueuse des mots et des discours, mais réside dans la saine disposition (διάθεσιν ὑγιῆ) d'une intelligence douée de la faculté de saisir les réalités supra-rationnelles (νοῦν ἐχούσης διανοίας) et dans la perception du vrai (ἀληθεῖς δόξας) quant au bien et au mal, au beau et au laid. [...]
> Quoi ! Homère et Hésiode, Démosthène et Hérodote, Thucydide, Isocrate et Lysias ne croyaient-ils pas que les dieux étaient les guides de toute éducation ? Ne se croyaient-ils pas consacrés les uns à Hermès, les autres aux Muses ? Je trouve absurde que ceux qui interprètent leur œuvre méprisent les dieux que ces hommes honoraient ! Je ne dis pourtant pas que, étant donné l'absurdité de leur position, j'exige qu'ils changent d'avis pour continuer à éduquer la jeunesse ; mais je leur donne ce choix : ou bien de cesser d'enseigner ce qu'ils ne considèrent pas comme essentiel, ou, s'ils veulent continuer à donner des cours, qu'ils prêchent, avant tout, l'exemple [*Ép.* 61, ma traduction].

Pour garantir l'application de l'esprit de cette loi – que même ses plus ardents admirateurs ont jugé d'une extrême illibéralité{62} –, Julien ordonne que l'orthodoxie des enseignants soit officiellement certifiée : « Comme je ne peux pas être présent en personne dans chacune des cités », édicte Julien, quiconque veut enseigner doit obtenir un certificat de bonne conduite de la curie locale, puis soumettre ce « décret rendu avec le consentement unanime des archontes » à l'examen de l'empereur lui-même « afin

que [son] suffrage accroisse le prestige des élus qui entreront dans les écoles des cités » (*Cod. Theod*. XIII 3, 5 = *Cod. Iust*. X 53, 7).

Mais la coercition n'est pas le seul moyen par lequel Julien s'efforça « de redresser l'Empire ». Sa réforme religieuse comporte un volet positif qui consiste en la création d'une véritable *ecclesia*, comprenant guides spirituels et fidèles, sous le nom d'ἑλληνισμός. S'inspirant des hiérarchies jamblichéennes, Julien greffa sur le réseau administratif de l'Empire (déjà si bien exploité par la structure ecclésiale chrétienne), sa gamme du sacré. Une élite d'experts religieux s'adonnant exclusivement à ses fonctions liturgiques, pastorales et humanitaires remplissait les différents échelons de la machine spirituelle mise en place par le *pontifex maximus*. Dans ce domaine, la rupture avec la tradition gréco-romaine, où les mêmes personnes exerçaient des magistratures civiles et spirituelles, est radicale{63}. Au lieu d'hériter de la prêtrise, de l'acheter, d'y être élus par des procédés démocratiques ou par un tirage au sort, les fonctionnaires religieux étaient nommés par la hiérarchie ecclésiale, au sommet de laquelle se trouvait le *pontifex maximus.* Ce divorce du politique et du religieux s'appliquait à tous les niveaux de la pyramide, sauf, évidemment, au sommet qu'occupait le *basileus*, à la fois chef politique de la romanité et guide spirituel de l'hellénisme. Calqués sur le modèle du théurge (illustré dans le cadre de la réforme institutionnelle de Julien par la figure de Maxime d'Éphèse, qui tenait le rôle de guide spirituel de l'empereur), les membres de ce clergé professionnel étaient censés être supérieurs aux magistrats civils, comme Julien ne se lasse de le répéter{64}.

Pour implémenter sa révolution du sacré, Julien compta sur les cadres de son clergé – hommes et femmes de formation jamblichéenne – qu'il nomma lui-même comme archiprêtres de province (*Ép.*, 89a, 452d-453a). Et dans une série d'encycliques (que depuis Gibbon nous qualifions de « lettres pastorales »), il exposa la déontologie de leur vocation. Selon le code sacerdotal dressé par Julien, les prêtres et les prêtresses de l'hellénisme devaient tout d'abord être animés d'une profonde piété envers les dieux et d'un grand amour pour les hommes – être φιλόθεοι et φιλάνθρωποι. De ces deux qualités fondamentales découle tout un monde d'obligations que Julien se met à détailler : les prêtres doivent connaître par cœur les hymnes traditionnels et modernes en l'honneur des dieux ; prier à des temps fixes ; porter des vêtements somptueux uniquement pendant qu'ils officient et être modestement habillés le reste du temps ; éviter la fréquentation de certains lieux et personnes ; ne voir aucun magistrat civil, si ce n'est dans le temple ; et s'adonner exclusivement à des lectures édifiantes. C'est à cette occasion que l'empereur, qui avait par deux discours d'une singulière âpreté exclu les cyniques contemporains de la communauté de l'hellénisme{65}, prononce la condamnation des épicuriens et des sceptiques{66} :

Fermons tout accès aux traités d'Épicure et à ceux de Pyrrhon. Déjà, il est vrai, un bienfait des dieux a détruit leurs ouvrages au point que la plupart ont disparu. Rien n'empêche cependant de les mentionner ici à titre d'exemple pour préciser le genre de discours que les prêtres doivent à tout prix éviter. Et ce que je dis des discours s'applique à plus forte raison aux pensées. Car il y a une différence à mon avis entre le péché de la langue et celui de l'esprit ; en effet, c'est sur l'esprit qu'il faut surtout veiller afin qu'il n'entraîne la langue à partager ses lapsus.

C'est par l'exemple d'une vie chaste et studieuse que ces champions de l'hellénisme que sont les prêtres de l'église julienienne guideront chaque fidèle individuellement et l'Empire en tant que corps collectif vers le salut{67}. Surveillant d'un œil d'aigle la vie privée des membres de son clergé, le *pontifex maximus* leur écrit à titre individuel pour leur rappeler que leur mission consiste en la direction spirituelle du troupeau qui leur est confié (πείθειν καὶ σῴζειν){68}, et que c'est seulement par un effort systématique d'endoctrinement que les infidèles seront sauvés{69}.

Je te préviens [écrit Julien à l'une de ses prêtresses], si tu aimes quelqu'un, homme ou femme, de condition libre ou servile, qui n'honore pas les dieux à présent et que tu ne peux espérer convertir, tu pèches – ἁμαρτάνεις{70}.

Car le christianisme est une maladie mortelle et le péché est contagieux : ainsi l'athée qui s'est placé

au-delà de tout espoir de conversion doit être congédié pour qu'il ne pollue pas ses proches (*Ép*. 89, 454b).

Pour ma part, je ne voudrais pas de l'affection des gens qui n'aiment pas les dieux ; et je déclare que toi et tous ceux qui prétendent mener une vie sacerdotale, vous devez désormais vous inspirer de ces considérations et vous attacher avec plus d'ardeur à votre divin ministère. Or, il est logique que chaque prêtre commence par sa propre maison et que, la première, il la purge radicalement d'aussi grandes infections [*Ép*. 86].

La hantise anti-chrétienne, héritée de Celse et de Jamblique, est à la base du souci sotériologique de Julien et informe toute son œuvre.

En même temps que la conduite des gérants du sacré, Julien fixa le dogme et le rite orthodoxes, par la publication de deux ouvrages d'exégèse doctrinale – l'un portant sur la théologie et le rituel du culte de Cybèle et d'Attis (*Or*. VIII), l'autre sur la nature de l'être suprême, Hélios-Roi dans ses trois hypostases (XI). Ce dernier discours, dans lequel Julien confesse tout emprunter à Jamblique{71}, est adressé à son mentor et intime collaborateur, le préfet du prétoire Saloustios, envers qui l'empereur ressentait une affection filiale. Cet administrateur doué venait de publier, sans doute avec l'encouragement de son chef hiérarchique, un bref catéchisme païen intitulé *Des dieux et du cosmos*, qui résume avec une enviable clarté les points cardinaux de la théologie jamblichéenne et insiste sur les devoirs et les pratiques des fidèles en vue du salut de leur âme, mais aussi sur la cité terrestre dont la prospérité dépend de la piété de ses habitants{72}.

Le paradoxe de l'apothéose de Julien...

Sa postérité reconnut en Julien un pionnier. Amant de la justice, guerrier intrépide, infatigable éducateur, voilà les trois aspects de sa politique qui lui valurent la reconnaissance durable de ses descendants. Ainsi, au lieu de le frapper, comme on s'y attendrait, de *damnatio memoriae*, la Byzance chrétienne se montra loyale à la mémoire de l'empereur et du savant{73}. Même en contexte religieux, la piété monomane de Julien, fondée sur ces deux traits si caractéristiques de la mentalité médiévale – la haine théologique et l'horreur de l'hérésie –, le marqua comme un précurseur. Mais, pour cela, Julien lui-même travailla durement.

... et son langage de publicité

Plus que tout autre chroniqueur de son règne, Julien lui-même est l'architecte de l'image d'un infatigable athlète luttant pour l'intégrité physique et l'identité spirituelle de l'Empire œcuménique dont les dieux lui avaient confié les destinées. Maniant les outils de propagande à sa disposition avec une remarquable virtuosité, il a su diffuser l'image d'un *basileus* répondant à son dieu du salut de son peuple sur terre et dans l'éternité. Le message de sa mission divine est explicitement transmis par ses propres écrits, mais aussi, de manière littéralement lapidaire, par l'épigraphie julienienne. Parsemées sur les routes de l'Empire, ses inscriptions informent le passant qu'à l'image du Dieu unique, il n'y a sur terre qu'un seul roi. Et ce roi est né pour la victoire. Par la grâce de Dieu, son représentant terrestre l'emportera sur tous les ennemis de la foi, et cet exploit le rendra immortel : « Tu es né pour la victoire, roi immortel ! », proclament les milliaires de la frontière orientale, donnant voix, à la veille de sa mort, à l'ambition obsessionnelle de Julien : la conquête de la Perse, conçue dans un esprit de véritable *ǧihād*{74}. C'est avec nostalgie que, quelques décennies après la mort de son idole, le sophiste antiochien Libanios rappelle ce qui aurait pu être réalisé et se lamente sur l'échec de ce rêve{75} :

Nous, nous avions cru que tout le pays des Perses ferait partie de celui des Romains, qu'il serait sujet à nos lois [...], changerait sa langue et son habit pour les nôtres [...], qu'à Suse nos sophistes tourneraient les enfants des Perses en orateurs...

Poids d'un *solidus* en bronze (exagium), représentant l'empereur Julien. © Musée d'art et d'histoire, Ville de Genève, inv. nº CdN 32581/278. Photo : Bettina Jacot-Descombes.

Mais ce qui traduit mieux que tout discours le message que Julien désirait communiquer à son peuple et transmettre à sa postérité est un modeste objet d'usage quotidien. Sur un *exagium* de bronze, préservé dans les collections du musée d'Art et d'Histoire de Genève, on trouve le portrait d'un empereur soldat,

au visage grave et ascétique : de sa main gauche le *cosmocrator* tient le globe terrestre que survole une Nikè lui offrant la couronne de la victoire, alors qu'il lève la main droite dans un geste solennel de bénédiction[76].

Ce ne sont pas seulement toutes les ambitions de Julien que condense cette représentation ; c'est l'esprit de Byzance et du Moyen Âge qu'il résume, tout en annonçant l'avènement du calife islamique, à la fois dirigeant politique de son peuple et chef religieux de la communauté des fidèles.

Bibliographie

Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaires*, éd. et trad. Ozanam (Anne-Marie), Paris, 2004.

Athanassiadi (Polymnia),

— « De Jamblique à Damascius : la dimension syrienne du platonisme », dans Lauritzen (Delphine) et Tardieu (Michel) (éd.), *Le voyage des légendes. Mélanges Chuvin*, Paris, 2013, p. 363-381.

— « Hellenism : a Theological *Koine* », dans Karageorghis (Vassos) (éd.), *The Greeks beyond the Aegean. From Marseilles to Bactria*, New York, 2003.

— *Julian. An Intellectual Biography*, Londres - New York, 1992 (2e éd.).

— *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif : de Numénius à Damascius*, Paris, 2006.

— « Philosophers and Oracles. Shifts of Authority in Late Paganism », *Byzantion* 62, 1992, p. 45-62.

— « Le traitement du mythe : de l'empereur Julien à Proclus », dans Amir-Moezzi (Mohammad Ali) *et al.* (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Paris, 2009, p. 63-76.

— « The Divine Man of Late Hellenism : a Sociable and Popular Figure », dans Dzielska (Maria) et Twardowska (Kamilla) (éd.), *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism*, Cracovie, 2014, p. 13-27.

— *Vers la pensée unique : la montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2010.

Athanassiadi (Polymnia) et Macris (Constantin), « La philosophisation du religieux », dans Bonnet (Corinne) et Bricault (Laurent) (éd.), *Panthée : Religious Transformations in the Greco-Roman Empire*, Leyde, 2013, p. 41-83.

Bauer (Walter), *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934 ; tr. angl. Kraft (Robert A.) et Krodel (Gerhard), *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphie, 1971.

Beatrice (Pier F.), *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001.

Bowersock (Glen Warren), *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, 1990.

Busine (Aude), *Paroles d'Apollon : pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive*, Leyde, 2005.

Calza (Raissa), *Iconografia romana imperiale da Carausio a Giuliano (287-363 d.C.)*, Florence, 1972.

Damascius,

— *In Parmenidem*, éd. Westerink (Leendert Gerrit), trad. Combès (Joseph) et Segonds (Alain-Philippe), t. IV, Paris, 2003.

— *In Phaedonem*, éd. Westerink (Leendert Gerrit), *The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo, t. II : *Damascius*, Amsterdam - Oxford - New York, 1977.

— *The Philosophical History. Text with Translation and Notes*, éd. et trad. Athanassiadi (Polymnia), Athènes, 1999.

Dagron (Gilbert), « L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme : le témoignage de Thémistios », *Travaux et mémoires* 3, 1968, p. 1-242.

Dignas (Beate) et Trampedach (Kai) (éd.), *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, Washington D.C., 2008.

Diogène d'Oenoanda, *The Epicurean Inscription*, éd. Smith (Martin F.), Naples, 1993.

Dvornik (František), « The Emperor Julian's "Reactionary" Ideas on Kingship », in Weitzmann (Kurt), *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend*, Princeton, 1955, p. 71-81.

Eunape, *Vitae Philosophorum*, éd. Giandrande (Joseph), Rome, 1995.

Eusèbe de Césarée,

— *Histoire ecclésiastique*, 2 vol., éd. Schwartz (Eduard) et Mommsen (Theodor), Leipzig, 1903 (réimpr. avec la collaboration de Fr. Winkelmann, Berlin, 1999).

— *Préparation evangélique*, 2 vol., éd. Mras (Karl), Berlin, 1954-1956 ; rév. des Places (Édouard) *et al.*, Berlin, 1974-1991.

Fowden (Garth), *Qusayr 'Amra : Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley, 2004.

Frede (Michael), « Celsus' Attack on the Christians », dans Barnes (Jonathan) et Griffin (Miriam) (éd.), *Philosophia Togata*, t. II : *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, p. 218-240.

Gertz (Sebastian R. P.), *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's* Phaedo, Leyde, 2011.

Grégoire de Nazianze, *Discours 4*, éd. et trad. Bernardi (Jean), *Discours 4-5. Contre Julien*, Paris, 1983.

Hadot (Ilsetraut), « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité tardive* 5, 1997, p. 169-176.

Hadot (Pierre),

— *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995.

— « Théologie, exégèse, révélation, écriture », dans Tardieu (Michel) (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987.

Jamblique,

— *De mysteriis*, éd. et trad. des Places (Édouard), Paris, 1966.

— *De vita pythagorica*, éd. Deubner (Ludwig), rév. Klein (Ulrich), Stuttgart, 1975, 2e éd. [1937].

— *I frammenti dalle Epistole*, éd. et trad. Taormina (Daniela P.) et Piccione (Rosa Maria), Rome, 2010.

— *The Letters*, éd. et trad. Dillon (John M.) et Polleichtner (Wolfgang), Atlanta, 2009.

Julien,

— *Œuvres complètes*, t. I/2 : *Lettres et fragments*, éd. et trad. Bidez (Joseph), Paris, 1960 (1re éd. 1924) ; t. II/1 : *Discours de Julien empereur, 1re partie*, éd. et trad. Rochefort (Gabriel), Paris, 1963 ; t. II/2 : *Discours de Julien empereur, 2e partie*, éd. et trad. Lacombrade (Christian), Paris, 1964.

— *Against the Galilaeans*, éd. et trad. Cave Wright (Wilmer), *The Works of the Emperor Julian*, vol. III, Cambridge (Mass.) - Londres, 1923 (repr. 2003).
Le Boulluec (Alain), *La notion d'hérésie dans la littérature grecque des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1985.
Lucien de Samosate, *Œuvres*, éd. et trad. Bompaire (Jacques), 4 vol., Paris, 1993-2008.
Macris (Constantin), *Le Pythagore des néoplatoniciens*, thèse de doctorat, Paris, 2004, t. II.
Marinus, *Proclus ou sur le Bonheur*, éd. et trad. Saffrey (Henri Dominique) et Segonds (Alain-Philippe), Paris, 2001.
Nock (Arthur D.), « Oracles théologiques », *Revue des études anciennes* 30, 1928, p. 280-290.
Numénius, *Fragments*, éd. et trad. des Places (Édouard), Paris, 1973.
Origène, *Contra Celsum. Libri VIII*, éd. Marcovich (Miroslav), Leyde - Boston - Cologne, 2001.
Peters (Francis E.), *Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, 1990.
Porphyre, *Porphyrii philosophi fragmenta*, éd. Smith (Andrew), Stuttgart - Leipzig, 1993.
Psellos, *De aurea catena*, dans *Philosophica minora*, t. I, éd. Duffy (John M.), Stuttgart - Leipzig, 1992.
Saloustios, *Des dieux et du monde*, éd. Rochefort (Gabriel), Paris, 1960.
Smith (Martin F.), « An Epicurean Priest from Apamea in Syria », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112, 1996, p. 120-130.

Christophe Batsch

La canonisation de la Bible hébraïque au filtre des manuscrits de Qumrân

Dans l'introduction à l'important ouvrage collectif qu'ils ont dirigé sur la notion de canon (littéraire ou religieux), Margalit Finkelberg et Guy Stroumsa ont souligné la centralité du « critère d'interprétation » pour définir un canon[77]. Seule cette « *hermeneutical openness* » (en plus de la « *textual closure* ») offre « *a sure sign of the canonical status* » : pour tel écrit ou groupe d'écrits, « *to be canonical – that is to say, to be able to sustain the weight of authority and the burden of meaningfulness*[78] ». Toute discussion sur l'établissement d'un canon doit maintenir, à mon sens, le caractère décisif de ce « critère d'interprétation », à la fois comme garde-fou et horizon d'étude.

L'histoire de la canonisation de la Bible : le consensus savant

S'agissant en particulier de l'histoire de la canonisation de la Bible hébraïque, un champ d'études ancien, complexe et technique, il convient de distinguer entre trois types de questions, correspondant à trois niveaux d'analyse historique :

(1) Les critères qui permettent d'établir le caractère « *autoritatif*[79] » d'un écrit pour la société ou le groupe qui s'en réclame. Cette notion d'*autorité* du texte est étroitement liée à celle du critère d'interprétation ; cependant il convient de rappeler qu'il peut exister plusieurs *formes* d'exégèses (interprétations), en dehors du couple classique « citation - interprétation ».

(2) Le *regroupement* et l'*organisation* des textes (ou des livres) au sein d'un ensemble (ou corpus) ; la *délimitation* de ces ensembles. Pour la Bible hébraïque il s'agit de l'organisation de ses vingt-quatre livres en trois ensembles : la Torah ou Pentateuque ; les Prophètes ; les Écrits[80]. Cette tripartition est relativement tardive (au tournant de l'ère vulgaire) et nous nous en tiendrons ici aux deux premiers ensembles, classiquement identifiés comme « la Loi et les Prophètes ».

(3) L'*histoire textuelle* de chacun des livres appartenant à l'un ou l'autre de ces regroupements ; la *fluidité* relative de ces textes ; les conditions dans lesquelles s'est opérée leur *fixation littérale* définitive.

Si les deux premiers points ont donné lieu à d'innombrables débats, discussions et hypothèses, on semble néanmoins parvenu à un relatif consensus savant à leur sujet. En revanche le troisième point, la question de la fixation littérale du texte canonique et de sa fluidité relative, a donné lieu à de nouvelles et récentes hypothèses, rendues nécessaires par l'exploitation des écrits de Qumrân. En gros, jusqu'à ces dernières années, l'état du débat canonique sur la Bible hébraïque était le suivant[81].

Quelques-uns des livres de la Bible présentent, à travers la diversité des manuscrits et des versions, un texte suffisamment stable pour qu'on puisse les rattacher tous à la même tradition : ce sont par exemple, et pour s'en tenir au Pentateuque, *Genèse* et *Lévitique*. La plupart en revanche offrent des versions suffisamment différentes pour qu'on doive les rattacher à des traditions textuelles distinctes. Quelle que fut la théorie historico-canonique à laquelle on se référait, le nombre de ces traditions textuelles bibliques demeurait limité à trois :

(1) La *Vorlage* hébraïque de la traduction grecque des Septante, entreprise à Alexandrie au IIe s. avant l'ère commune.

(2) La Bible hébraïque proto-massorétique, ou proto-rabbinique.

(3) La source hébraïque du Pentateuque samaritain, ou proto-samaritain.

Certains donnaient en outre une dimension géographique à l'existence de ces trois traditions textuelles, associant les Septante à la diaspora égyptienne ; la tradition rabbinique à la Babylonie ; et la samaritaine à la Transeuphratène (Judée et Samarie).

Les manuscrits « bibliques » de Qumrân et la mise en cause du consensus

Ce consensus savant a été profondément remis en question au cours des toutes dernières années, au fur et à mesure que l'on mesurait mieux la signification d'un certain nombre de manuscrits « bibliques » et « parabibliques » de la bibliothèque de Qumrān, pour l'histoire du texte biblique et de sa canonisation[82].

Les guillemets sont ici de rigueur pour souligner le caractère anachronique de ces références à la Bible pour qualifier des écrits du IIe siècle avant l'ère vulgaire, ou plus anciens encore. En effet, si plusieurs témoignages attestent dès cette époque l'existence de bibliothèques d'ouvrages dont l'autorité est reconnue[83], ni le terme « *Biblia* », ni moins encore celui de « canon » ne sont applicables à ces livres. Le mot « canon », associé à la Bible hébraïque, n'apparaît pour la première fois qu'en 367 environ sous la plume d'un auteur chrétien, Athanase d'Alexandrie[84]. Au tournant de l'ère, les expressions en hébreu désignant les ouvrages faisant autorité au sein du judaïsme se réfèrent à des « écrits » (*sifré*) ou à des « livres » (*kitvé*), « saints » (*kodesh*) et/ou attribués à Moïse, à David et aux prophètes. Puis, lors des discussions plus précisément canoniques que mènent les Rabbins après 70, on voit apparaître les deux catégories antagonistes de livres « souillant les mains » (*metamné 'et ha-yadayim*) *versus* les « livres extérieurs » (*sefarim hitsonim*). Mais on est déjà, dès lors, dans le processus de fixation d'un canon biblique, même si le mot n'est pas employé.

On doit donc garder à l'esprit ce que l'emploi du terme « biblique » peut avoir d'anachronique pour distinguer certains ouvrages au sein de la bibliothèque d'une communauté juive active au cours des deux ou trois siècles précédant la destruction du Temple de Jérusalem.

Il n'en reste pas moins qu'un tiers environ des rouleaux de Qumrân (sur les 800 à 900 manuscrits retrouvés) était constitué de textes qu'on a pu identifier comme « bibliques » – c'est-à-dire assez proches par la forme et par le contenu des écrits qui composèrent plus tard les Bibles hébraïques et chrétiennes. Cette première collection, déjà, a contribué à mettre en cause le consensus savant sur l'histoire du canon. En effet, si les trois traditions que nous avons mentionnées figuraient bien parmi ces rouleaux, on y trouvait aussi nombre de passages ou de fragments qui en débordaient largement le cadre. Soit que ces écrits semblassent combiner plusieurs traditions entre elles, soit qu'on ne pût les assigner à aucune en particulier. On en est ainsi arrivé à imaginer, pour certains d'entre eux, la catégorie intermédiaire de « textes non-alignés[85] ».

Cette diversité des traditions bibliques dans la bibliothèque des manuscrits de la mer Morte soulevait au moins deux questions :

(1) D'abord ce que l'on pourrait nommer « le paradoxe canonique » de Qumrân. À savoir : l'existence d'un nombre important d'écrits dont le caractère *autoritatif* ne fait aucun doute, mais dont le texte demeure néanmoins relativement *fluide*, d'un manuscrit à l'autre.

(2) Ensuite la réunion en un même lieu de traditions textuelles différentes. Jusque-là on pensait qu'à une tradition textuelle correspondait un groupe ou un courant unique. Mais on est en présence ici d'une grande diversité de traditions conservées, et sans doute utilisées et reconnues par une seule et même communauté.

La difficulté a pu sembler être surmontée par diverses hypothèses, soit sur la collecte des manuscrits, soit sur l'histoire du groupe. Mais les hypothèses d'une collection d'ouvrages représentatifs de la diversité des courants du judaïsme de la fin de l'époque du deuxième Temple, sont aujourd'hui complètement abandonnées. Quant à celles, souvent subtiles, concernant l'histoire de la communauté, elles n'offrent finalement qu'une forme d'*obscurus per obscurior*, dans la mesure où leur assise, factuelle et textuelle, demeure à peu près inexistante.

Il paraît plus économique de considérer qu'on est encore, à l'époque de la copie de ces manuscrits (IIe siècle avant-Ier siècle après), dans le cours d'un processus inachevé de fixation des textes autoritatifs.

J'ajouterai : et probablement aussi de la fixation d'un corpus canonique encore en gestation. En effet, on est frappé par le fait que cette fluidité des textes caractérise des écrits dont la rédaction initiale remonte à des époques très différentes. Il semblerait donc que la fixation d'un texte n'ait pas découlé de son ancienneté, mais de la décision finale de l'incorporer à un corpus autoritatif. Un « canon » se définirait alors *in fine* par la conjonction dans le temps de ces deux phénomènes : délimitation du corpus *et* fixation du texte.

Les *Rewritten Scriptures* de Qumrân

Une seconde catégorie d'écrits, inédits jusqu'à leur découverte à Qumrân, a contribué à relancer le débat canonique. Il s'agit de ces écrits propres à la bibliothèque de Qumrân, que l'on a définis, faute de mieux, comme « parabibliques ». Aux yeux des premiers éditeurs des manuscrits, ces écrits manifestaient une fluidité manifestement « excessive » par rapport au modèle autoritatif dont ils s'inspiraient : qu'il s'agisse de paraphrases narratives (l'*Apocryphon de la Genèse* ou l'*Apocryphe de Josué*) ou législatives (le *Rouleau du Temple*) ; d'expansions midrashiques (les *4QNaissance de Noé* ou *4QMidrash Eschatologique*) ; d'attributions pseudépigraphes (le *Pseudo Ézéchiel*) ; etc.

Dans le volume XIII, publié en 1994, de l'édition scientifique des manuscrits{86}, Emanuel Tov{87} exposait ainsi les principes de la répartition des manuscrits de la grotte 4 (la plus importante par le nombre et la diversité de ses manuscrits) :

Most of the documents from cave 4 published according to their literary genre [...] *are to cover the following areas in addition to the biblical volumes : parabiblical texts, halakhic texts, calendrical texts, poetical and liturgical texts, sectarian-sapiential texts, Aramaic texts*{88}.

La plupart des critères énumérés ici sont assez aisément définis. En revanche, la notion de « textes parabibliques » (*parabiblical texts*) était si évidemment imprécise que Tov préférait y revenir quelques lignes plus loin :

The volumes of the parabiblical texts contain various compositions which have in common that they are closely related to texts or themes of the Hebrew Bible. [...] *The various compositions which present a reworking of biblical books display various gradations of such reworking*{89}.

Pour désigner une partie de ces écrits parabibliques et pour rendre compte du caractère original de ces

écrits, à la fois fidèles au contenu et exagérément infidèles à la forme d'un texte biblique pas encore fixé, on a eu recours au terme de *Rewritten Bible* – ou *Rewritten Scriptures*, comme on préfère désormais les nommer[90]. Cette définition de ce qui apparaissait alors comme un nouveau « genre » (*Gattung*) de la littérature hébraïque ancienne n'a pas résolu toutes les difficultés, loin de là[91].

Geza Vermes fut le véritable inventeur du terme « *Rewritten Bible* » en 1961, dans un ouvrage principalement consacré au *midrash aggadique* ancien[92], mais qui prenait aussi en compte les écrits de Qumrān alors publiés. Dans l'esprit de son créateur, il s'agissait de définir un nouveau genre littéraire au sein de la littérature juive ancienne. Le terme était donc susceptible de s'appliquer bien au-delà de la littérature qumrānienne, qu'il englobait en partie. Visant à décrire les formes les plus anciennes des interprétations halakhiques, Vermes y faisait coexister des écrits d'origines aussi diverses que le *Liber Antiquitatum Biblicarum* du Pseudo-Philon, les *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe ou l'*Apocryphon de la Genèse* de Qumrân[93].

Ce que l'expression *Rewritten Bible* apportait alors de plus nouveau était sans doute cette intuition de Vermes que deux techniques interprétatives des Écritures avaient coexisté à l'époque du deuxième Temple[94] : d'une part, des exégèses de type traditionnel, fondées sur le couple citation-commentaire ; d'autre part, la réécriture interprétative de récits et de narrations appartenant au corpus autoritatif : le *midrash* rabbinique, quoique plus tardif, constitue un exemple classique de cette seconde approche. Moshé Bernstein l'a nommée « *implicit exegesis* » : « *Much early biblical interpretation achieved its goal by rewriting the biblical story rather than by writing lemmatized commentaries*[95]. » Charles Perrot a défini plus précisément ce type d'exégèse comme « texte continué », par opposition au « texte expliqué » et à l'exégèse explicite et lemmatisée des Écritures : « Dans la littérature intertestamentaire, deux types de lectures, au moins semblent avoir été pratiquées, celui du texte *expliqué* et celui du texte *continué*[96]. » Cette distinction est essentielle.

Le nombre, l'ampleur et l'importance des manuscrits conservés à Qumrân relevant des *Rewritten Scriptures* interdisent en tout cas de considérer cette exégèse par la réécriture comme une activité marginale.

Variantes textuelles et paraphrases exégétiques

Qu'on m'autorise ici une rapide digression pour soulever un point de méthode au sujet de ces écrits. La plupart des auteurs font à bon escient l'hypothèse, implicite ou explicite, d'une sorte de *continuum* des textes scripturaires et apparentés, *continuum* qui irait de l'écrit le plus conforme à la Bible canonique (ou à l'une de ses traditions connues) à celui qui en serait le plus éloigné. Sidnie White Crawford, pour ne prendre que cet exemple représentatif, définit ainsi ce qu'elle nomme un « *spectrum of texts* »[97]. Cette notion de *continuum* est évidemment fondamentale : elle prend en compte la diversité des traditions, comme la fluidité scripturaire de leur transmission, et gomme efficacement toute hiérarchisation des textes. Malheureusement, à peine est-elle posée, cette hypothèse est souvent balayée aussitôt par l'introduction de catégories discontinues des textes en son sein. Ces regroupements discontinus sont généralement fondés sur des critères extérieurs, en particulier sur la proximité avec la tradition de l'un des canons – qui n'étaient pas encore fixés à l'époque.

Je proposerai de réintroduire cette notion de *continuum* textuel mais là seulement où elle est pertinente, c'est-à-dire dans des champs plus restreints. En effet, le judaïsme de la fin de l'époque du deuxième Temple et de l'époque mishnique nous offre quatre grandes catégories de textes scripturaires et apparentés :

(1) Les fluctuations textuelles et manuscrites, ou « variantes » des Écritures.

(2) Les exégèses continuées ou paraphrases assumées des Écritures : soit théoriques, théologiques

et/ou philosophiques (par exemple *Jubilés* ou *Hénoch*) ; soit destinées à toucher un public différent de celui auquel était destiné le texte original (par exemple Flavius Josèphe).

(3) Les pseudépigraphes, c'est-à-dire les textes se réclamant de l'autorité de la révélation divine, soit en se plaçant sous le nom d'un prophète, soit par un autre artifice littéraire. Du fait de cette revendication ils se différencient des autres textes autoritatifs existants, qu'ils ne prétendent pas reproduire ; en particulier de ceux qui composèrent par la suite les Bibles canoniques.

(4) Enfin les commentaires exégétiques s'appuyant sur des citations (*midrash halakhique*, *pesher*, *targoum*, Philon d'Alexandrie, etc.) : ceux-là se réfèrent à un sous-texte implicite ou à une source citée, mais toujours dotés du caractère d'autorité. Ils témoignent par là que la distinction fondamentale entre texte fixé et autoritatif, et commentaire extérieur, leur est acquise.

On conçoit que la problématique de la continuité ne concerne que les deux premières catégories : variantes textuelles et paraphrases exégétiques. Dans une période historique antérieure à la fixation du texte, la délimitation se situe précisément là, entre fluidité et paraphrase – y compris tout ce qui se tient entre les deux. C'est là que nous devons chercher le ou les critère(s) établissant la solution de continuité, s'il existe une solution de continuité et s'il existe des critères permettant de la définir.

Plutôt qu'un texte précis la Bible hébraïque offre à cette époque l'aspect d'un recueil de récits et de prescriptions qui fonctionnent comme un vaste *hypotexte* (au sens que Gérard Genette donnait à ce terme{98}) de référence. Crawford a résumé ainsi le statut de cet hypotexte :

The text of the Hebrew Bible was not fixed, inviolate and unchanging, but more fluid, subject to scribal intervention for a variety of exegetical purposes. This fluidity was not without limits ; at a certain point of change a book would cease to be, say, Genesis, and become something else{99}.

Des critères de différenciation ?

Première question, donc : où se situait cette « *limit* », ce « *point of change* » ? Existait-il une perception claire de cette limite à l'époque ? Peut-on définir aujourd'hui des critères permettant de la fixer ? En d'autres termes, peut-on repérer la *solution de continuité*, le moment décisif de la rupture entre fluidité d'un texte en voie de fixation et paraphrase indépendante ? Pour reprendre les termes de Bernstein : « *How different from the biblical original need a text be before we call it "rewritten Bible" ?*{100} »

De tels critères existent. Ils ont été établis, notamment, à partir des travaux de Bernstein, repris et développés par Michael Segal{101}. Ces critères, et leur validité, ont été au centre des discussions menées lors de la dernière réunion internationale de l'*International Organization for Qumran Studies* (IOQS) à Helsinki{102}.

Pour simplifier, je regroupe ici en un tableau synthétique l'ensemble de ces critères destinés à distinguer entre variante et paraphrase. Selon nos deux auteurs, l'on pourra parler de *Rewritten Scriptures*, distinctes d'une simple variante du texte biblique, si ces trois catégories de conditions sont remplies :

(1) Un texte dans la même langue que l'original – ce qui exclut les traductions{103}.

(2) La mention explicite du texte source.

(3) La présence de plusieurs caractéristiques intertextuelles :

– une autre voix narrative (par exemple Hénoch au lieu de Moïse) ;

– un nouveau cadre narratif (par exemple un séjour céleste au lieu du désert) ;

– diverses expansions et réductions du texte source ;

– une intention et une idéologie distinctes et repérables.

En pratique : le livre des *Jubilés* (aussi bien que l'histoire biblique réécrite par Josèphe dans les

Antiquités judaïques) relèveraient bien du genre des *Rewritten Scriptures*. En revanche, ni *1 Hénoch*, ni 4Q*Reworked Pentateuch* n'en seraient : le premier est un ouvrage distinct mais rédigé dans une autre langue (araméen) ; le second est une variante du texte du Pentateuque, certes relativement éloignée du texte destiné à devenir canonique, mais conservant la même voix et le même cadre narratif, et ne comportant aucune référence explicite à la Bible hébraïque comme source extérieure.

La question se pose évidemment de l'intérêt d'opérer ces distinctions. On ne fabrique pas un genre littéraire simplement pour satisfaire une manie taxinomique.

À mon sens, la conséquence essentielle de l'application de ces critères, à la fois positive et utile, réside dans l'élargissement du champ de la *variance* des écrits bibliques autoritatifs à l'époque du deuxième Temple et dans la prise en compte d'une fluidité pré-canonique plus étendue que ce que l'on imaginait. Le principal effet de ces analyses a ainsi été de réintégrer le texte du 4Q*Reworked Pentateuch* parmi les traditions et variantes du texte biblique.

Mais, comme l'observait Moshé Bernstein pour le regretter, on n'a de cette façon fixé la frontière du genre que d'un seul côté : celui qui permet de départager la variante de la paraphrase{104}. Pour établir et définir le genre des *Rewritten Scriptures*, il aurait fallu être capable de fixer, de l'autre côté, la limite entre ce genre particulier et les autres formes de paraphrases ou de reprises intertextuelles de la Bible.

L'incapacité où l'on s'est trouvé jusqu'ici d'y parvenir, loin d'être regrettable, me paraît au contraire le signe certain de l'impossibilité d'établir une distinction au sein de l'ensemble profus des variantes, traductions, paraphrases et *midrashim* de la Bible. Cette distinction à laquelle prétend parvenir la catégorie des *Rewritten Scriptures* se révèle finalement assez artificielle et de peu d'utilité : l'intérêt heuristique de distribuer *1 Hénoch* et les *Jubilés* entre deux catégories littéraires distinctes ne saute pas aux yeux.

Demeure une question fondamentale soulevée par la diversité des manuscrits bibliques de Qumrân : si l'on admet que le texte des écrits autoritatifs est encore fluide, non fixé à la lettre, où peut-on trouver le texte « original » que l'on prétend avoir été « réécrit » ? On lira par exemple que certains textes « *follow closely their scriptural base text*{105} ». Mais où trouve-t-on ce *scriptural base text ?* Toutes les désignations par *re-* (*-written*, *-taled*, *-phrased*, *-worked*, etc.) peuvent alors paraître abusives, dans la mesure où elles supposent que l'une ou l'autre des traditions textuelles aurait possédé *dès alors* une autorité supérieure à toutes les autres – tandis que tout indique que ce n'était pas le cas{106}. On risque de maintenir ainsi l'illusion d'un texte-source scripturaire qui serait *pure source*, c'est-à-dire lui-même exempt de toute volonté et de toute manifestation *interprétative* – de lui-même ou de tout autre texte qui l'aurait inspiré. On retomberait alors insensiblement dans l'illusion du *Urtext* et de la quête fantasmatique des origines{107}.

Il semble donc que les différents courants du judaïsme de la fin de l'époque du deuxième Temple, quand ils se référaient à des écritures autoritatives qu'ils se reconnaissaient communes (la Torah et sans doute, pour une bonne part, les Prophètes ; peut-être quelques autres), ne possédaient pas, ni n'avaient besoin, d'un texte unique et fixé. Ils se référaient à un *contenu* dont le sens était apparemment partagé, sans être nécessairement exprimé en des termes rigoureusement identiques.

Contrairement à nous, pour les Anciens il n'aurait donc pas existé trois (ni quatre, ni cinq, ni dix) traditions textuelles. Il n'y avait qu'un seul texte global et qui faisait autorité, avec toutes ses variantes écrites – et probablement également orales. Pour citer Eugene Ulrich (qui fut l'éditeur de la plus grande partie des écrits bibliques de Qumrân) : « *What is authoritative at this time is the sacred tradition more broadly speaking than just specific textual form*{108}. »

Il apparaît donc que les deux seules catégories pertinentes auxquelles nous conduisent les manuscrits de Qumrân sont, d'une part l'hypotexte biblique ; c'est même de l'existence de ces paraphrases, écritures variées et autres formes de reprises que l'on a pu conclure à l'émergence d'un hypotexte autoritatif dans le judaïsme du retour d'Exil.

D'autre part, émerge la catégorie d'une pratique exégétique ultérieurement disparue, au fur et à mesure que se fixait le canon des Écritures : celle du texte repris et continué. À l'intérieur des limites de ce genre littéraire et exégétique du « texte continué », il n'est sans doute pas nécessaire de distinguer entre la diversité des techniques littéraires et exégétiques, assez nombreuses, qui sont mises en œuvre et qu'on retrouve, peu ou prou, à des degrés divers et selon des dosages différents dans toutes les grandes paraphrases qui nous sont parvenues. Il convient cependant de prendre en compte la complexité de ces compositions littéraires, combinant souvent plusieurs « sous-genres » en un même livre{109}.

Le moment de la fixation canonique vient ensuite accompagner le processus du passage de cette exégèse par la réécriture à une exégèse par les commentaires de citations précises : « *The gradual move from "rewriting" via implicit exegesis to formally explicit commentary documents the emergence of a conviction that the text is now given*{110}. »

Canonisation et élaboration du droit (*halakha*)

Cette double évidence d'une abondante fluidité textuelle pré-canonique d'une part, et de la fixation littérale et canonique du texte biblique d'autre part, soulève cependant quelques difficultés. Comment et sous quelles formes ces deux pratiques ont-elles pu coexister ? Comment et dans quelles conditions, la pratique « canonique » l'a-t-elle finalement emporté ?

La réponse à ces deux questions est probablement à chercher dans l'évolution historique et politique de la Judée hasmonéenne (152-63 avant notre ère)

Dans son introduction à la publication des actes du congrès de l'IOQS à Helsinki, consacré en grande partie à ces questions textuelles et canoniques, George Brooke observe ainsi avec une grande justesse que « *the role of the Hasmoneans in promoting the authority of certain traditions as scriptural is slowly beginning to emerge* » aux yeux de la recherche savante{111}.

On sait que le soulèvement maccabéen contre l'hellénisation forcée de la Judée menée sous Antiochos IV, eut pour mot d'ordre et ciment la défense du mode de vie juif *kata ton patrion nomon* « conforme aux lois ancestrales ». Ces « lois ancestrales », on peut raisonnablement l'admettre, trouvaient leurs sources dans les écrits autoritatifs du judaïsme du deuxième Temple, au premier rang desquels la Torah. Pour autant s'agissait-il dès alors de prescriptions juridiques précises et normatives, telles par exemple que la *halakha* rabbinique devait plus tard en élaborer ? Rien n'est moins sûr.

Dans un article important et qui ouvre de fécondes pistes de recherche, John Collins observe que ce que le judaïsme du deuxième Temple place sous le nom de « lois ancestrales », s'apparente beaucoup plus à un ensemble de *pratiques sociales* (d'ailleurs pas toujours fondées sur la Torah), qu'à un code de prescriptions juridiques strictes{112}. Ces pratiques concernent *inter alia* la circoncision, le *shabbat*, un certain nombre de règles de pureté corporelles (accouchements, écoulements, maladies de peau, etc.), et d'autres concernant la ville de Jérusalem, la centralisation des sacrifices au Temple, etc. On note que les conversions, volontaires ou forcées, de peuples voisins (Iduméens, Ituréens) par les premiers Hasmonéens semblent alors se limiter à imposer l'adoption de ces pratiques sociales sans entrer dans le détail d'une lecture juridique précise de la Torah{113}.

Les écrits juifs des époques perse et hellénistique, antérieures au soulèvement maccabéen, confirment cette analyse : si la Torah peut y apparaître comme un texte faisant autorité, source de toute sagesse et de toutes connaissances, en revanche il n'y présente jamais le caractère d'une norme prescriptive et juridique stricte.

L'histoire de la « *halakha* ancienne », c'est-à-dire des discussions, débats et polémiques juridiques ayant précédé, avant la destruction du Temple, l'élaboration de la *halakha* proprement dite par les Sages, vient également à l'appui de cette hypothèse. Nous n'observons ni polémique juridique, ni exégèse de

type halakhique en Judée avant le début du soulèvement maccabéen. En revanche, comme le souligne Collins, « *there seem to have been a great upsurge in interest in halakhic issues in the Hasmonean period*[114] ».

On observe encore que la plus ancienne décision, « halakhique » avant la lettre, dont nous ayons conservé la trace est celle prise par Mattathias, que les Juifs pussent combattre y compris durant le *shabbat* s'ils se trouvaient attaqués (1 *Maccabées* 2,40-41). On n'a pas le sentiment que cette modification importante (plusieurs Juifs pieux s'étaient laissé massacrer peu de jours auparavant, plutôt que de transgresser « les lois ancestrales ») ait soulevé alors beaucoup de difficultés, ni d'oppositions. Il n'en ira plus de même par la suite : la fameuse lettre-manifeste attribuée au fondateur de la communauté de Qumrân (le manuscrit 4QMMT) fonde, à quelques temps de là, la légitimité d'une sécession sur une série de désaccords halakhiques précis.

On a formulé l'hypothèse que les Hasmonéens, dans un souci de *self definition and identity* de leur nouvel État, s'étaient efforcés de transformer les textes de la Loi et des Prophètes, fondements scripturaires des pratiques sociales juives communes, en prescriptions juridiques normatives et rigoureuses[115]. D'autres hypothèses insistent plutôt sur l'importance prise par le courant pharisien au sein de la société judéenne à partir du début du règne de la reine Salomée-Alexandra Shlomzion (76 avant notre ère) La prééminence intellectuelle et politique des pharisiens en Judée à partir de cette date, aurait ensuite favorisé le développement foisonnant de la création juridique (*halakha*), domaine dont ils s'étaient faits les spécialistes.

Quelle qu'en ait pu être la cause immédiate (à supposer qu'il n'y en eût qu'une) cette floraison de la créativité halakhique à partir du Ier siècle avant l'ère commune, créativité évidemment fondée sur la Torah, ne pouvait manquer d'avoir des conséquences sur la pratique textuelle et sur la transmission du texte. Dès lors que les Écritures n'offraient plus seulement le cadre théorique général de pratiques sociales partagées, admises et transmises sans discussion, mais constituaient la base scripturaire de débats et de polémiques juridiques pointus, il importait que chacun pût se référer à un texte commun, connu et reçu « à la lettre ». Le processus de fixation canonique du texte s'enclenche probablement dans ce contexte.

On peut d'ailleurs observer un phénomène analogue et connexe avec le rôle joué par la Septante au sein de la communauté juive hellénophone d'Égypte. On a depuis longtemps remarqué la relative stabilité du texte grec des Septante, dont l'histoire textuelle donne lieu à des *stemma* rigoureux, comparée à la fluidité des écrits bibliques hébraïques. De même ne connaît-on pas « d'exégèses continuées » judéo-hellénistiques de la Septante[116]. On y voit généralement l'influence des pratiques textuelles philologiques et proto-canoniques des savants grecs de la bibliothèque d'Alexandrie.

Il est probable que l'usage juridique de la Septante comme loi particulière de l'importante communauté juive d'Égypte ait également joué un rôle. Joseph Mélèze Modrzejewski a mis en évidence l'usage juridique de ces traductions qui rendaient accessibles aux juges et aux agents du pharaon macédonien, les règles d'un droit éventuellement applicable mais consigné dans d'autres langues. Avec la Septante, la loi juive en version grecque pouvait désormais être invoquée par les plaideurs juifs devant les tribunaux et les fonctionnaires royaux. La Septante a ainsi reçu très tôt sa consécration officielle comme « loi civique » (*politikos nomos*) des Juifs d'Égypte[117]. On peut certainement tenir pour acquis que cet usage juridique et prescriptif du texte grec a contribué à sa fixation.

Lorsque quelques décennies plus tard les premiers judéo-chrétiens choisirent le texte de la Septante comme référence pour leur Ancien Testament et qu'ils le brandirent dans leurs querelles contre le judaïsme rabbinique, le processus de fixation littérale du texte biblique hébraïque était déjà bien avancé. Ce que nous savons des néo-traductions juives dans le grec d'Aquila, Symmaque et Théodotion, donne à penser que ces polémiques entre judaïsmes chrétien et rabbinique ont eu pour effet d'accentuer la volonté de fixation littérale du texte hébraïque.

Conclusion : canon biblique et Torah orale

Sur la longue durée, on observe que cette fixation canonique rigoureuse de la lette du texte biblique en hébreu, s'accompagne néanmoins du foisonnement littéraire des écrits conservés sous le terme générique de « Torah orale ».

En particulier le développement des *midrashs aggadiques*, jusqu'à des époques assez tardives, n'est pas sans évoquer un retour au commentaire continué du texte. Ce retour est étroitement associé au développement de l'élaboration théorique des pharisiens, puis des Sages, concernant l'autorité reconnue à une Torah orale donnée à Moïse au Sinaï en même temps que la Torah écrite. Le lien entre ces deux Torahs est d'une grande complexité, y compris dans les écrits rabbiniques. D'une part parce que la Torah orale, dans la mesure où elle n'est jamais véritablement close (les décisions halakhiques d'aujourd'hui et de demain en relèvent) ne peut prétendre à un véritable statut « canonique ». D'autre part parce que les limites entre ces deux Torahs donnent lieu à des interprétations divergentes : on a pu développer la thèse que seules les lois apodictiques du Talmud sont vraiment « orales » ; les lois exégétiques sont une extension (et par conséquent relèvent) de la Torah écrite. C'est l'interprétation que donne Rachi de la position défendue par R. Éléazar dans b.*Gittin* 60b. De sorte que la Torah écrite excèderait alors de façon considérable le texte de la Bible hébraïque. Inversement on a pu développer la thèse que la Torah écrite ne peut être comprise sans la Torah orale, de sorte que l'on pourrait inclure la Torah écrite dans l'ensemble textuel de la Torah orale (selon R. Nahman dans b.*Qiddushin* 66a).

De même la question du don de la Torah orale au Sinaï a-t-elle été abondamment débattue. Il semble que les *tannaïm* (les premières générations de Sages de l'époque mishnique) aient plutôt adopté une position que l'on pourrait qualifier de « minimaliste », selon laquelle Moïse n'aurait reçu qu'*une partie* de la Torah orale, destinée à se développer au cours des débats rabbiniques. Les *amoraïm* (les générations suivantes de l'époque talmudique) auraient à l'inverse défendu une position plus « maximaliste » : Moïse au Sinaï aurait reçu *toute* la Torah orale (y compris les discussions à venir, dans l'avenir le plus éloigné, entre un maître et ses disciples)[{118}].

Ces débats, comme l'essor du *midrash aggadique* et le développement presque ininterrompu des commentaires, conduisent à se demander si, en dehors du texte massorétique *stricto sensu*, la notion même de *canon* peut être applicable à la littérature juive autoritative.

Bibliographie

Alexander (Philip) et Kaestli (Jean-Daniel) (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007.

Bernstein (Moshe), « “Rewritten Bible”. A Generic Category which has Outlived Its Usefulness ? », *Studies of the Hebrew University Bible Project* 22, 2005, p. 169-196.

Bockmuehl (Markus), « The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Biblical Commentary », dans Clements (Ruth) et Schwartz (Daniel) (éd.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, Leyde, Brill, 2009.

Brooke (George J.),

— « “Canon” in the Light of the Qumran Scrolls », dans Alexander (Phillip) et Kaestli (Jean-Daniel) (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007, p. 81-98.

— « Scripture and Scriptural Tradition in Transmission. Light from the Dead Sea Scrolls », dans Brooke (George J.) *et al.* (éd.), *The Scrolls and the Biblical Traditions*, Leyde, Brill, 2012, p. 1-17.

Brooke (George J.) *et al.*, (éd.), *The Scrolls and the Biblical Traditions. Proceedings of the Seventh Meeting of the IOQS in Helsinki*, Leyde - Boston, Brill, 2012.

Campbell (Jonathan G.), « Josephus’ Twenty-Two Book Canon and the Qumran Scrolls », dans Brooke (George J.) *et al* (éd.), *The Scrolls and the Biblical Traditions*, Leyde, Brill, 2012, p. 19-45.

Cerquiligni (Bernard), *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

Charlesworth (James H.) et McDonald (Lee M.) (éd.), *Jewish and Christian Scriptures. The Function of « Canonical » and « Non-Canonical » Religious Texts*, Londres - New York, T&T Clark, 2010.

Clivaz (Claire), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010*, Louvain, Peeters, coll. « Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensum » 248, 2012.

Collins (John J.), « The Transformation of the Torah in Second Temple Judaism », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 43/4-5, 2012, p. 455-474.

Crawford (Sidnie White), *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Grand Rapids - Cambridge, Eerdmans, 2008.

Davies (Philip R.),

— « The Hebrew Canon and the Origins of Judaism », dans Davies (P.) et Edelman (D.) (éd.), *The Historian and the Bible. Essays in Honour of Lester L. Grabbe*, Londres - New York, T&T Clark, 2010, p. 194-206.

— « How to Get Into the Canon and Stay There. Or : The Philosophy of an Acquisitive Society », dans Alexander (Phillip) et Kaestli (Jean-Daniel) (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007, p. 11-25.

Debel (Hans), « Edition, Reworkings, and the Continuity of Tradition. Some Experimental Consideration on the Genesis Apocryphon », dans Brooke (George J.) *et al* (éd.), *The Scrolls and the Biblical Traditions*, Leyde, Brill, 2012, p. 89-105.

De Pury (Albert), « The Ketubim, A Canon Within the Biblical Canon », dans Alexander (Phillip) et Kaestli (Jean-Daniel) (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007, p. 41-56.

Dorival (Gilles), « La formation du canon biblique de l’Ancien Testament. Position actuelle du problème », dans Norelli (Enrico) (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Prahins, Éditions du Zèbre, 2004, p. 83-112.

Elledge (Casey D.), « Rewriting the Sacred. Some Problems of Textual Authority in Light of the Rewritten Scriptures from Qumran », dans Charlesworth (James H.) et McDonald (Lee M.) (éd.), *Jewish and Christian Scriptures*, Londres - New York, T&T Clark, 2010, p. 87-103.

Evans (Craig A.) et Tov (Emanuel) (éd.), *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Grand Rapids, Baker, coll. « Acadia Studies in Bible and Theology », 2008.

Finkelberg (Margalit) et Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leyde - Boston, Brill, coll. « Jerusalem Studies in Religion and Culture » 2, 2003.

García Martínez (Florentino), « Rethinking the Bible. Sixty Years of Dead Sea Scrolls Research and Beyond », dans Popovic (Mladen) (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leyde, Brill, 2010, p. 19-36.

Kaestli (Jean-Daniel), « La formation et la structure du canon biblique : que peut apporter l’étude de la Septante ? », dans Alexander (Phillip) et Kaestli (Jean-Daniel) (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007, p. 99-113.

Kampen (John), « “Torah” and the Authority in the Major Sectarian Rules Texts from Qumran », dans Brooke (George J.) *et al.* (éd.), *The Scrolls and the Biblical Traditions*, Leyde, Brill, 2012, p. 231-254.

Macchi (Jean-Daniel), « Lettres de fête et réécriture : Esther 9, 20-28 et la construction d’une instance textuelle d’autorité », dans Clivaz (Claire) (éd.), *Écritures et réécritures*, Louvain, Peeters, 2012, p. 51-63.

McDonald (Lee M.), « What Do We Mean by Canon ? Ancient and Modern Questions », dans Charlesworth (James H.) et McDonald (Lee M.) (éd.), *Jewish and Christian Scriptures*, Londres - New York, T&T Clark, 2010, p. 8-40.

Mélèze Modrzejewski (Joseph), « The Septuagint as Nomos. How the Torah became a “Civic Law” for the Jews of Egypt », dans Cairns (John) et Robinson (Olivia) (éd.), *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History. Essays in Honour of Alan*

Watson, Oxford, University Press, 2001, p. 183-199.
Najman (Hindy),
— *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leyde, Brill, 2003.
— « The Vitality of Scripture Within and Beyond the "Canon" », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 43/4-5, 2012, p. 497-518.
Nihan (Christophe), « Phénomènes de réécriture et autorité des recueils prophétiques », dans Clivaz (Claire) (éd.), *Écritures et réécritures*, Louvain, Peeters, 2012, p. 105-121.
Norelli (Enrico) (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel. Actes du colloque organisé à l'Université de Genève, 11-12 avril 2002*, Prahins, Éditions du Zèbre, coll. « Publications de l'Institut romand des sciences bibliques » 3, 2004.
Penner (Kenneth M.), « Citation Formulae as Indices to Canonicity in Early Jewish and Earl Christian Literature », dans Charlesworth (James H.) et McDonald (Lee M.) (éd.), *Jewish and Christian Scriptures*, Londres - New York, T&T Clark, 2010, p. 62-84.
Piovanelli (Pierluigi), « Rewritten Bible ou Bible in Progress ? La réécriture des traditions mémoriales bibliques dans le judaïsme et le christianisme anciens », *Revue de théologie et de philosophie* 139, 2007, p. 295-310.
Popovic (Mladen),
— (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leyde, Brill, coll. « Supplements to the Journal for the Study of Judaism » 141, 2010.
— « Prophet, Books and Texts. Ezekiel, Pseudo-Ezekiel and the Authoritativeness of Ezekiel Traditions in Early Judaism », dans Popovic (Mladen) (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leyde, Brill, 2010, p. 227-251.
Puech (Émile), « Quelques observations sur le "canon" des "Écrits" », dans Popovic (Mladen) (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leyde, Brill, 2010, p. 117-141.
Römer (Thomas),
— « L'autorité du livre dans les trois parties de la Bible hébraïque », dans Clivaz (Claire) (éd.), *Écritures et réécritures*, Louvain, Peeters, 2012, p. 83-101.
— « La mort de Moïse (Deut 34) et la naissance de la première partie du canon biblique », dans Alexander (Phillip) et Kaestli (Jean-Daniel) (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007, p. 27-39.
Schmidt (Konrad), « The Canon and the Cult. The Emergence of Book Religion in Ancient Israel and the Gradual Sublimation of the Temple Cult », *Journal of Biblical Literature* 131/2, 2012, p. 289-305.
Segal (Michael), « 4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch », dans Schiffman (Lawrence), Tov (Emanuel) et Vanderkam (James) (éd.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jérusalem, Israel Exploration Society & The Shrine of the Book, 2000, p. 391-399.
Sommer (Benjamin D.), « Unity and Plurality in Jewish Canons. The Case of the Oral and Written Torah », dans Helmer (Christine) et Landmesser (Christof) (éd.), *One Scripture or Many ? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, Oxford, University Press, 2004, p. 108-150.
Stahlberg (Lesleigh C.), *Sustaining Fictions. Intertextuality, Midrash, Translation, and the Literary Afterlife of the Bible*, Londres - New York, T&T Clark, coll. « Library of Hebrew Bible/Old Testament studies » 486, 2008.
Stemberger (Günter), « La formation et le concept du canon dans la pensée rabbinique », dans Norelli (Enrico) (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Prahins, Éditions du Zèbre, 2004, p. 113-131.
Stern (David), « On Canonization in Rabbinic Judaism », dans Finkelberg (Margalit) et Stroumsa (Guy G.) (éd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leyde, Brill, 2003, p. 227-252.
Tov (Emanuel),
— « The Biblical Texts from the Judaean Desert – An Overview and Analysis of the Published Texts », dans Herbert (Edward) et Tov (Emanuel) (éd.), *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, Londres, British Library, 2002, p. 139-166.
— « The Many Forms of Hebrew Scriptures. Reflections in Light of the LXX and 4QReworked Pentateuch », dans Lange (Armin), Waingold (Matthias) et Zsengellér (József) (éd.), *From Qumran to Aleppo. A Discussion with Emanuel Tov About the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of his 65th Birthday*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, p. 11-28.
— « From 4QReworked Pentateuch to 4QPentateuch (?) », dans Popovic (Mladen) (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leyde, Brill, 2010, p. 73-91.
Ulrich (Eugene), « Methodological Reflections on Determining Scriptural Status in First Century Judaism », dans Grossman (Maxine) (éd.), *Rediscovering the Dead Sea Scrolls. An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 145-161.
Van der Kooij (Arie), « Authoritative Scriptures and Scribal Culture », dans Popovic (Mladen) (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leyde, Brill, 2010, p. 55-71.
von Weissenberg (Hanne), Pakkala (Juha) et Martilla (Marko) (éd.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in Second Temple Period*, Berlin, De Gruyter, 2011.
Zahn (Molly N.), *Rethinking Rewritten Scripture. Composition and Exegesis in the 4QReworked Pentateuch Manuscripts*, Leyde, Brill, 2011.

Jan M.F. Van Reeth

Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents : Montan et Mani

Le contexte historique et religieux : origines et nature du ḥanīfisme mitigé

La zandaqa à l'époque du Prophète : une controverse occultée et postposée ?

Les premiers siècles de l'islam sont marqués par une lutte exacerbée qu'ont dû mener les défenseurs de la soi-disant orthodoxie sunnite avec les tenants des croyances dualistes iraniennes – mazdéens, mazdakites[119] et surtout manichéens – auxquels les musulmans étaient directement confrontés pendant leurs conquêtes de l'Iraq et de l'Iran. Les nouvelles villes de Kūfa et de Baṣra sont aussitôt devenues le terrain d'interminables querelles dogmatiques[120]. Il est vrai qu'il s'agissait sans doute de la survie même de l'islam ; néanmoins, on peut se demander si cette lutte, résultant dans la sunnisation de l'islam, n'a pas contribué à faire disparaître des éléments authentiques de l'islam original, renversant de fond en comble l'orientation qu'il avait au temps du Prophète Muḥammad. Autrement dit : ce qu'on appelle la *zandaqa*, considérée comme un ennemi diabolique, tout à fait contraire à l'islam, pourrait en réalité être beaucoup plus proche du message coranique que la tradition musulmane ne laisse supposer[121].

Selon la tradition musulmane, l'islam trouve son origine au Hedjaz en une terre arabe encore profondément païenne, bien qu'à Yaṯrib (Médine) surtout, des tribus se soient récemment converties au judaïsme et qu'un nombre de chrétiens, dont les Éthiopiens, se soient établis au Sud de la péninsule. Cette représentation généralement admise semble être l'évidence même.

Or, ces dernières décennies, des doutes ont été formulés, minant cette histoire traditionnelle. Certains ont avancé l'hypothèse que les origines de l'islam n'auraient rien à voir avec La Mecque[122]. Dès lors, les origines de l'islam seraient plutôt liées à Jérusalem[123]. L'exode (*hiǧra*) du Prophète se serait alors déroulé de l'Arabie vers le temple hiérosolymitain[124] et l'émergence de l'islam proviendrait de la fusion de l'expansion arabe avec le « hagarisme » du Moyen-Orient, situé dans la Syrie hellénisée, avec Jérusalem comme capitale spirituelle : « *It was in the intersection of barbarian monotheism with this civilised provinciality that Islamic civilisation was born*[125]. » Ainsi, l'identification de la ville sainte de l'islam avec La Mecque ne peut être que secondaire et serait le résultat d'un refondement de l'histoire par les califes ultérieurs[126].

Cette théorie n'est en fait qu'un développement de celle de Wansbrough[127]. Selon Wansbrough, la conquête des Arabes aurait de loin précédé l'islam. Les conquérants se seraient forgés une nouvelle religion à partir d'éléments judéo-chrétiens qu'ils auraient rencontrés dans le monde syrien au cours du VIIIe siècle. Ils auraient alors élaboré un « Coran » de toutes pièces, réécrit leur histoire et arabisé la tradition biblique[128]. En soi, il y a du vrai dans son analyse ; cependant, on peut se demander si cette

synthèse n'aurait pas pu exister ou être développée déjà avant l'islam. Autrement dit : il se pourrait que ce sur quoi Wansbrough a mis le doigt ne soient en réalité que les *sources* judéo-chrétiennes de l'islam, qui existaient et circulaient déjà bien avant l'islam. Le milieu syriaque et syro-palestinien ne serait alors rien d'autre que les régions avec lesquelles le Prophète était en contact régulier et dont l'influence s'étendait jusqu'à La Mecque et au Hedjaz en général. D'autre part – et tout à fait au contraire de cela – il y a des raisons pour supposer que le lieu d'origine de l'islam et du texte du Coran, que Crone et Cook ont voulu retrouver en Palestine, n'est pas celui du Coran du Prophète Muḥammad, mais plutôt celui où ont travaillé ses rédacteurs ultérieurs.

Le Coran : une œuvre scribale

Le Coran tel que nous le lisons actuellement est en effet une œuvre scribale{129}, commencée au temps du Prophète, mais qui en toute probabilité a été continuée en dehors de l'Arabie et ce pendant quelques générations encore après le décès du Prophète, faisant subir au texte des développements ultérieurs et secondaires au moment de sa rédaction définitive. Il suffira de renvoyer le lecteur aux travaux récents de Guillaume Dye. Il a montré, non seulement que la « Nuit merveilleuse » évoquée par la *Sūrat al-Qadr* est en fait liée à la Nativité du Christ{130} (et non pas à la révélation du Coran, comme le veut la tradition{131}), mais aussi et surtout que la présentation de Noël en *Sourate* 19:16-33 se situe dans le cadre et le milieu de l'église du Kathisma en Palestine, à mi-chemin entre Jérusalem et Bethléem et marquant une étape du voyage entre ces villes, que la Famille sainte aurait entreprise selon la légende{132}. Toujours selon Dye, l'histoire telle qu'elle est contenue dans le Coran trouverait son origine dans les traditions qui circulaient autour de cette église commémorative{133} et donc « n'a pas été composée à La Mecque, mais date sans doute de la décennie, ou des deux décennies, suivant le début des conquêtes{134} ».

Les rapports du Coran et de la communauté musulmane naissante avec la tradition judéo-chrétienne doivent dès lors être expliqués autrement. D'une part, on peut songer aux légendes autour du moine Baḥīrā que le Prophète aurait rencontré lors de ses voyages commerciaux en Syrie, dans la ville de Buṣrā, et qui selon les polémistes chrétiens ultérieurs aurait inspiré le Prophète{135}. Mais beaucoup plus importante a dû être l'influence grandissante des nombreuses communautés chrétiennes arabes préislamiques qui s'étaient constituées à la suite des contacts multiples que les Arabes du Nord entretenaient avec les différentes Églises syriaques : les Arabes qui s'étaient convertis au christianisme en Syrie, en Mésopotamie, voire même dans la péninsule arabe elle-même, surtout en ses parties méridionales et orientales, ont dû être innombrables{136}.

Les débuts du manichéisme en terre arabe

Un événement a été déterminant dans ces développements. Grâce à une étude fondamentale de Michel Tardieu nous savons que le manichéisme a été introduit très tôt en terre arabe orientale. Mani lui-même paraît avoir choisi dès le début la côte arabe du golfe de Baḥrayn et du détroit de Hurmuz, et notamment l'arrière-pays autour de la ville de Ḥaṭṭā, comme escale lors de son voyage qui le mena de Pharat en Mésène (la région des embouchures du Tigre et de l'Euphrate) aux Indes{137}, où il mit pied sur terre à Dēb dans l'estuaire de l'Indus. Cet itinéraire correspond à « une route maritime tenue traditionnellement par les marchands arabes{138} ». Le voyage missionnaire avait donc comme but de prendre contact avec les communautés chrétiennes qui s'étaient implantées en Inde en suivant le même chemin{139}, ce qui prouve le rôle important que l'Arabie de l'Est a joué dans tout ce mouvement de christianisation{140}. Tardieu a calculé que le départ de Mani a dû avoir lieu en l'année 240 ; à la suite de l'entrevue que Mani eut après son retour avec le roi Šapur I, en 252, un groupe de ses fidèles est venu s'établir sur la côte du golfe Persique autour de Ḥaṭṭā{141}. À partir de cette date, une communauté manichéenne y resta et elle

prospéra pendant des siècles[142]. Selon Tardieu, la méthode de Mani était d'envoyer ses missionnaires auprès de communautés « baptistes » existantes, qui ont dû être nombreuses au Sud de la Mésopotamie et dans la région du Golfe[143], provenant lui-même d'une telle église elchasaïte. Mani attachait d'ailleurs personnellement beaucoup d'importance à cette mission, puisqu'il y a envoyé des lettres pastorales[144].

L'analyse de Tardieu a pour notre propos une importance capitale. D'autres sources nous apprennent en effet que cette région du Golfe est entrée très tôt dans la zone d'influence de la ville de garnison arabe al-Ḥīra[145], établie près de la rive gauche du Tigre, notamment après que la ville de Ḥaṭṭā ait perdu sa prédominance. Ainsi, les Laḫmides, rois vassaux des Sassanides – dont Imru l-Qays (mort en 328)[146], qui se rallia aux Romains à l'exemple de son père ʿAmr b. ʿAdī (seconde moitié du IIIe siècle), qui avait combattu à leurs côtés la fameuse reine Zénobie de Palmyre[147] – étendaient graduellement leur pouvoir dans la péninsule arabique à partir de l'Est, utilisant les ports du Golfe comme base navale[148]. Plus tard, le puissant Munḏir III sera nommé par son suzerain « roi de ʿUmān, de Baḥrayn, de Yaman aussi loin que Ṭā'if et le Hedjaz »[149]. Selon les historiens arabes, les *Tanūḫ* – les fondateurs d'al-Ḥīra – provenant peut-être de Tihāma et de Naǧd, se seraient d'abord constitués et établis au Baḥrayn avant de se fixer en Iraq[150] ; les Laḫmides, famille d'origine incertaine, se joindront à eux pendant la seconde moitié du IIIe siècle[151].

En outre, les princes de la Mésène[152], et notamment le roi ʿAmr b. ʿAdī, ont protégé et accueilli les adeptes de Mani pendant la période dramatique qui suivit son supplice[153]. Après l'effondrement de l'empire éphémère de Zénobie, les manichéens de Palmyre, profitant des relations commerciales intenses que cette ville entretenait depuis toujours avec les Arabes établis au Sud de la Mésopotamie, sont venus se fixer près de l'Euphrate et ont ainsi introduit leur religion dans le royaume laḫmide[154]. Quand Hišām b. al-Kalbī nous apprend qu'Imru l-Qays se serait converti au christianisme, il n'est pas exclu qu'il s'agissait en réalité d'une forme de manichéisme et que ce fut pour cette raison que le roi décida de fuir son royaume et d'aller rejoindre les Romains[155]. Ce qui inspira à Shahid la remarque aussi perspicace que fondamentale : « *His* [*i.e.* de ʿAmr] *ancestor King Abgar VIII* [le roi d'Édesse] *had converted to Christianity and had been the friend of Bardaiṣan, whose doctrines were a formative influence on Manichaeism*[156] ».

La formation d'une société nouvelle : al-Ḥīra et les ʿibād

Nombreux ont été les Arabes qui se sont réfugiés au cours des siècles dans cette ville d'al-Ḥīra, certains (les *aḥāf* de Hišām b. al-Kalbī[157]) cherchant asile pour des raisons juridiques ou économiques[158], d'autres, chrétiens (les *ʿibād*), pour échapper aux persécutions byzantines à cause de leur appartenance à une communauté chrétienne considérée comme hétérodoxe[159]. Cette communauté chrétienne, mixte car venant de différentes régions et tribus, était arabophone, bien que leur langue liturgique ait été le syriaque, ce qui, il y a plus d'un siècle, mena Rothstein à formuler une remarque intéressante : « *Woher denn auch die vielfach aramäischen Termini im Kultus und überhaupt religiöser Beziehung*[160] ». N'avons-nous pas ici, pour le substrat syriaque du Coran que nous a fait découvrir Christoph Luxenberg, une explication beaucoup plus simple et probable que celles que certains chercheurs ont voulu proposer ?

La question controversée, à savoir s'il existait une traduction arabe, entière ou partielle, de la Bible, du Nouveau Testament ou, au moins, des évangiles, est en tant que telle irrésoluble aussi longtemps qu'on n'ait pas trouvé une preuve concrète, matérielle[161]. Toutefois, on peut s'imaginer toutes sortes de stades intermédiaires. Il est en effet inéluctable que les prêtres officiants ont dû proposer à leurs fidèles, lors des offices religieux, des traductions – comparables aux *targums* dans les synagogues antiques – des lectures de péricopes bibliques, soit qu'ils en donnaient une traduction orale, soit une traduction écrite faite pour l'occasion, s'il n'existait pas déjà un évangéliaire arabe complet. Dans les premiers cas surtout, la pratique serait très proche de celle que nous supposons avoir existé dans la communauté du

Prophète Muḥammad[162]. On comprend aisément qu'une traduction *ad hoc*, orale ou d'occasion, et donc non-officielle, ait pu être pleine d'araméismes. Comme ce fut le cas avec le Coran, une telle traduction devient vite incompréhensible dès qu'on ne dispose plus du texte original syriaque.

Tout aussi révélatrices pour notre propos sont la nature et la composition de cette communauté chrétienne – *ʿibādī* – d'al-Ḥīra. Outre la présence de manichéens sur le territoire des Laḫmides, dont le centre religieux se trouvait dans la capitale des Sassanides, Séleucie-Ctésiphon (*Mədînâtâ* de son nom araméen et *al-Madā'in* en arabe)[163], ville assez proche d'al-Ḥīra, les chrétiens s'établirent dans la région dès la fin du IVe siècle. Selon la *Chronique de Séert* le moine ʿAbdišō' y a fondé un monastère sous le *katholikos* Tōmarṣa (363-371), puis également à Mayšān, Yamāma et à Baḥrayn[164]. Dès le début du Ve siècle des souscriptions de synodes nous apprennent qu'un évêque y fut installé[165]. Tous ces chrétiens d'al-Ḥīra accepteront le nestorianisme, apparemment à la suite du Concile de Séleucie de 486[166].

Hind, princesse descendant des Kindī qui se maria avec Munḏir III et qui fut la mère du roi ʿAmr, était sans doute le premier membre de la famille royale qui était chrétien, car elle a fondé le couvent de *Hind al-Aqdam*[167]. Tout comme l'avait fait Mani, l'église d'al-Ḥīra a envoyé dès la fin du IVe siècle des missions vers le Baḥrayn et le ʿUmān[168] ; il se pourrait même que les chrétiens s'y soient réfugiés pour échapper aux persécutions que les rois sassanides ont menées pendant tout le IVe et le début du Ve siècle, lorsque les chrétiens étaient perçus comme des agents subversifs de l'Empire après la conversion de Constantin[169]. Au début du Ve siècle le christianisme s'est fermement implanté dans la région du golfe Persique : « *The Persian Gulf was overwhelmingly Christian from the Tigris to Oman*[170] ». Les données archéologiques renforcent également l'idée d'une unité culturelle et ecclésiastique entre le Sud de la Mésopotamie et le Golfe[171]. Ces dernières années on découvre de plus en plus de vestiges archéologiques qui prouvent que la région du Golfe hébergeait avant l'islam une communauté chrétienne assez nombreuse. Ainsi, on a trouvé les restes d'églises et de monastères près d'Abū Ẓabī dans les Émirats, en Arabie Saoudite près de Ǧubayl (IVe siècle), au Qatar et au Quwayt. Forme et décoration de ces églises s'apparentent à la tradition nestorienne sassanide[172] et on a constaté des ressemblances avec les églises d'al-Ḥīra[173]. Compte tenu du fait que les investigations archéologiques en terre arabe font encore cruellement défaut, ce ne peut être que la partie visible de l'iceberg. Hormis des églises, les occupants laḫmides, sassanides, ont également bâti une série de forteresses et de châteaux sur la côte du Golfe[174].

Cette forte communauté chrétienne orientale déjà fermement établie a été perturbée à partir de la fin du Ve siècle par la venue de missionnaires monophysites dans la Mésopotamie et surtout dans la région désertique environnante occupée par les Araméens et les Arabes[175]. Ce mouvement sera renforcé par des moines fuyant les persécutions de la part de l'Empereur Justin autour de l'année 520[176]. Une partie de ces monophysites a été expulsée par la majorité diphysite vers la région de Naǧrān, y fondant ainsi une nouvelle communauté arabe chrétienne, mais l'animosité s'apaisa par la suite[177].

Les deux Églises, nestorienne et jacobite, ont depuis lors essayé de gagner les âmes pour leur cause, apparemment par des moyens pacifiques. Il serait toutefois erroné de vouloir idéaliser cet épisode et de le décrire en des termes de tolérance religieuse. La division tripartite de la société d'al-Ḥīra, en *tanūḫ* ou citoyens arabes[178], *ʿibād* et *aḥāf* ou nouveaux-venus, telle qu'elle est définie par nos sources arabes (voir p. 85), nous montre que les relations usuelles des sociétés arabes traditionnelles, basées sur le tribalisme et les relations familiales, n'y comptaient pas, ou en tout cas beaucoup moins et autrement qu'ailleurs. Al-Ḥīra était en effet une fondation citadine nouvelle, provenant de la fusion d'une multitude de clans arabes et araméens (ce que les Grecs auraient appelé une συνοίκισις ou συνοικισμός), dont les titres de noblesse provenaient sans doute avant tout de l'ancienneté de leur présence sur le territoire[179]. Les chrétiens ne faisaient pas exception et – comme al-Ǧawharī l'a d'ailleurs bien observé[180] – ils étaient issus « de tribus diverses »[181]. De même, lorsque des chrétiens monophysites venaient rejoindre

la communauté existante nestorienne, ils y étaient traités par les autorités comme des *ʿibād*, au même titre que les autres. La diversité ethnique d'al-Ḥīra se reflétait d'ailleurs aussi dans la pluralité des forces armées, contrôlées par un corps d'élite envoyé chaque année par le roi sassanide[182]. Le fait que le roi avait besoin de ces troupes étrangères pour préserver son autorité prouve que sa famille ne faisait elle-même pas partie de la société de la ville, mais y était établie par les Sassanides (cf. p. 84).

Ce modèle social ne témoignait pas tellement d'un esprit d'ouverture et de tolérance religieuse de la part des rois laḫmides qui ne se sont d'ailleurs convertis que très tardivement au christianisme, peu avant l'avènement de l'islam[183]. Nos sources nous les décrivent plutôt comme des ferrailleurs sans scrupules, n'hésitant pas à persécuter et à massacrer par dizaines des chrétiens, dont des religieuses sans défense[184]. Leur politique religieuse était donc le plus souvent inspirée par leurs intérêts politiques. En favorisant les nestoriens, ils pouvaient plaire à leurs suzerains persans, qui voyaient en cette communauté une forme iranienne du christianisme susceptible de rendre des services contre la politique religieuse byzantine. Cependant, en protégeant également les monophysites et surtout les manichéens lorsque ceux-ci étaient mal vus à la cour sassanide, voire même persécutés sur instigation des prêtres mazdéens, la religion officielle en Iran[185], ils pouvaient acquérir une certaine indépendance vis-à-vis de leurs maîtres[186]. C'est la politique par excellence de tout État tampon : balançant entre la Séleucie et Byzance, en concurrence éternelle avec la dynastie rivale des Banū Ġassān liés aux Romains[187], ils pouvaient utiliser les communautés chrétiennes les unes contre les autres ou dans leur ensemble contre leurs ennemis du moment et contre leurs suzerains, tantôt se détachant des Sassanides, tantôt s'attaquant ou se ralliant aux Romains si cela semblait dans leurs intérêts immédiats.

La christianisation du Hedjaz

Les sources syriaques font état de pourparlers et de discussions entre jacobites et nestoriens, parfois supervisés par la cour laḫmide. Bien que la branche nestorienne reste toujours majoritaire et prépondérante avec la présence de leur évêque à al-Ḥīra, tandis que l'évêque jacobite s'établit dans la ville de Kūfa toute proche, et bien qu'elle fût renforcée encore par la venue de théologiens qui y fondèrent une nouvelle école après la fermeture de celle de Nisibe, les monophysites resteront toujours très actifs[188]. On peut se demander alors si la théologie, et notamment la christologie complexe du Coran, ne s'expliqueraient pas, du moins en partie, à partir de cette composition mixte de la population *ʿibādī* d'al-Ḥīra, tout en tenant compte de la composante manichéenne de la société laḫmide[189].

Toutefois, les sources musulmanes sont extrêmement vagues et confuses quant à cette présence chrétienne au Hedjaz avant l'islam, ce qui amena le Père Lammens à la minimaliser[190]. Or, une autre voie pour expliquer ce silence presque complet pourrait être envisagée : les auteurs, narrateurs et théologiens musulmans ultérieurs ont délibérément obscurci l'arrière-fond et les origines chrétiennes du Coran. La tradition nous conserve pourtant des détails déconcertants qui pourraient être des indications précieuses, bien que la plupart des historiens aient tendance à les reléger dans le domaine des légendes.

Pendant tout le VIe siècle, celui qui précède l'islam, l'Arabie a traversé une période mouvementée, à la suite d'une crise économique profonde. Parfois même la famine régnait au Hedjaz et le pays était dans une pitoyable condition de désolation, *ʿalā raʾsi ḥağarin*[191]. Ni les Sassanides et leurs représentants laḫmides, ni les Ḥimyarites du Yémen ne réussirent à imposer leur suprématie et divers clans se disputaient le pouvoir. Le Yémen était alors sous la tutelle du roi éthiopien d'Aksūm et le Sud de la péninsule était christianisé par la construction d'un grand nombre d'églises[192]. Plus au Nord, au Nağrān, règne Abraha, roi vassal des Ḥimyarites, qui pendant un certain temps réussit à étendre son pouvoir vers le centre de l'Arabie, voire même plus au Nord, jusqu'à Yaṯrib (la future Médine)[193]. Depuis le Ve siècle Nağrān a été peu à peu christianisé et dès le deuxième quart du VIe siècle, les rois sont également chrétiens[194].

Or, que s'est-il passé à La Mecque ? Outre l'autorité ḥimyarite sur la ville, dont « l'influence a dû

s'exercer au profit du christianisme[195] », nous savons qu'au début du VIe siècle, les Perses et leurs alliés laḫmides ont essayé d'étendre leur pouvoir au Hedjaz[196]. Ils y établirent des vassaux, notamment un *ʿāmil* à Médine[197]. Cependant, nos sources musulmanes font comme si La Mecque avec son sanctuaire était restée païenne jusqu'à la mission du Prophète Muḥammad. Qu'en est-il ?

Nous savons que des caravaniers venant d'al-Ḥīra et d'ailleurs se rendaient régulièrement à La Mecque préislamique, dont un nombre considérable a dû être chrétien[198]. Ces commerçants entretenaient des agents (*ḥulafāʾ*) à La Mecque, dont quelques-uns nous sont connus de nom et de renommée[199]. Selon la tradition musulmane, certains travailleront d'ailleurs dans l'entourage du Prophète. Un rôle important d'intermédiaire a été joué par les Tamīm, tribu qui entretenait des relations intenses avec al-Ḥīra et La Mecque et dont nous savons que, parmi eux, il y avait des chrétiens[200]. Mais nous croyons que la présence chrétienne n'était pas limitée à ces contacts occasionnels.

Pendant le siècle qui précède l'islam, la tribu des Ǧurhum est venue occuper La Mecque[201]. En tant que chrétiens, il semble qu'ils aient transformé son vieux temple en le christianisant : le *ḥiǧr* qu'ils y ont ajouté, et qui aujourd'hui est réduit à un mur circulaire à hauteur d'épaule derrière lequel la tradition situe les tombeaux d'Ismaël et de sa mère Hagar, ressemble en effet étrangement aux fondements d'une abside[202]. Il paraît aussi que la tradition musulmane ultérieure aurait totalement défiguré le rôle historique des Ǧurhum, en englobant leur activité dans la légende des origines du temple mecquois, au temps d'Abraham et d'Ismaël. Or, cette partie de la « geste d'Ismaël » a un fondement historique : elle a un rapport avec les transformations que les Ǧurhum ont apportées à la Kaʿba[203], mais pour les débarasser de leurs connections chrétiennes, on a projeté toute cette histoire vers l'époque reculée d'Abraham.

Un grand nombre de détails, que la plupart des historiens ont tendance à minimaliser, acquièrent alors une tout autre signification. Ainsi, le grand-père du Prophète, ʿAbd al-Muṭṭalib, qui aurait eu un « siège » dans le *ḥiǧr*, a exercé une fonction importante dans le temple[204], précisément à l'époque où les Ǧurhum y exerçaient leur contrôle[205]. Ces Ǧurhum auraient introduit le culte de la croix[206] ; quand Muḥammad entra victorieux dans la *Kaʿba*, on y trouva aux murs des fresques, représentant entre autres Abraham, Jésus, Marie, ainsi que des anges[207]. Aussi, un des rois des Ǧurhum s'appelait-il selon la tradition musulmane ʿAbd al-Masīḥ[208].

Les Ǧurhum sont à identifier aux Γοραμῆνοι qui selon Étienne de Byzance habitaient Γόραμα[209], ville que déjà Dozy a proposé d'identifier avec Gerrha au Golfe et dont le nom est étymologiquement apparenté à celui de Hagar, signifiant « étranger[210] ». Les habitants y étaient donc des réfugiés, des immigrants. Ainsi, les Ǧurhum étaient la peuplade qui vivait au Baḥrayn et dont une partie est apparemment venu occuper La Mecque. Gerrha s'appelait également Hagar et Γόραμα en grec[211]. Par Strabon, nous savons que la région était peuplée par des immigrés chaldéens, ce qui explique le fait que « l'araméen a progressivement remplacé le sudarabique dans les inscriptions[212] ». Y a-t-il un rapport avec la concubine d'Abraham, mère d'Ismaël et aïeule de tous les Arabes ? Y a-t-il un rapport avec le sens religieux de la notion musulmane du *hiǧra* et des *muhāǧirūn* ? Autrement dit, depuis la venue des Ǧurhum, il y avait à La Mecque une rivalité entre eux et les Qurayš, restés païens, qui sera poursuivie par la lutte entre ces mêmes Qurayš et les *muhāǧirūn* qui, sans doute, ont pu être en majorité *ǧurhum* en tant que premiers musulmans et fidèles du Prophète. Enfin, que signifie le mot *ḥiǧr* pour indiquer l'abside rabattue derrière la *Kaʿba* ? Le mot *maḥǧūr* désigne « un enclos sacré dont l'entrée est défendue ». Le *ḥiǧr* était-il originellement le chœur du sanctuaire mecquois dont l'entrée était réservée au clergé ?

Cependant, ces Ǧurhum étaient-ils vraiment des chrétiens ordinaires ? Ou étaient-ils des juifs comme l'a voulu prétendre naguère Dozy ? Depuis, nous savons que le nombre des chrétiens nestoriens s'était fortement accru[213], mais pas seulement des chrétiens : il y avait au Baḥrayn également une forte communauté manichéenne, ainsi que dans la ville d'al-Ḥīra dont le Baḥrayn dépendait.

Or Michel Tardieu a démontré que le royaume d'al-Ḥīra a joué depuis la chute de Hatra (240) et de

Palmyre (272) un rôle de premier ordre dans la diffusion du manichéisme et est devenu « le foyer d'où sont partis les religieux pour atteindre la Syrie du Sud et l'Arabie du Nord-Ouest[214] ». Vers l'année 360[215] ils étaient déjà fermement établis à Bostra et dans une série d'oasis de l'Arabie du Nord : « Nous sommes là sur la route menant à Yaṯrib et La Mecque, mais conduisant aussi par les ports de la Mer Rouge en Haute-Égypte, c'est-à-dire à Hypsēlē et à Asyūṭ/Lycopolis, où furent fabriqués les papyrus manichéens coptes[216] ». Ainsi le Hedjaz a constitué une étape importante dans la propagation du manichéisme.

Cette analyse d'après les sources manichéennes originales coïncide parfaitement avec ce que rapportent nos sources arabes. Décrivant la situation religieuse des Arabes pendant la *ǧāhiliyya*, Ibn Qutayba (m. 276/889) et Ibn Rusta nous apprennent qu'une partie des tribus de l'Arabie du Nord (dont les Ġassānides) était christianisée ; chez les Tamīm, il y avait des mazdéens (*maǧūsiyya*), mais également des chrétiens, tandis que le manichéisme (*al-zandaqa*[217]) était répandu parmi les Qurayš par une mission venant d'al-Ḥīra : *wa kānat al-zandaqa fī Qurayš aḫaḏūhā mina l-Ḥīra*[218].

Nous croyons qu'il faut situer l'activité des Ǧurhum dans le contexte de la politique du roi persan Kavād (le *Qubāḏ* des sources arabes), visant à étendre son pouvoir dans la péninsule arabe par le concours de son vassal à al-Ḥīra. Nous sommes alors en pleine crise mazdakite, qui correspond à une crise dans la dynastie laḫmide, puisqu'il y a eu l'interrègne de la famille *al-Kinda*, dans la personne du roi al-Ḥāriṯ al-Kindī[219]. Or, Kister a découvert une source arabe, Ibn Saʿīd en son *Našwat al-ṭarab*, nous apprenant qu'au même moment où le roi Kavād a essayé de propager la réforme religieuse de Mazdak, le souverain a obligé son suppôt al-Ḥāriṯ à imposer le mazdakisme aux Arabes de Naǧd et Tihāma et à détruire la *Kaʿba* à La Mecque[220]. Cette « destruction » ne serait-elle pas identique à la transformation opérée par les Ǧurhum, qui a fait du temple païen un sanctuaire d'une autre nature (mazdakite, manichéenne ou, comme nous le verrons plus tard, *ḥanīfite*) ? Toujours selon Ibn Saʿīd, nombre de Quraysites se seraient alors convertis et il y aurait eu des mazdakites jusqu'à l'avènement de l'islam.

À cela s'ajoutent les relations commerciales. La source d'Ibn Qutayba et Ibn Rusta, ainsi que celle de leur devancier Ibn Ḥabīb (m. 245/860), semble avoir été un traité du fameux spécialiste de l'époque préislamique Ibn al-Kalbī (m. 204/820), intitulé *Maṯālib al-ʿArab*. Ce texte est un peu plus circonstancié que ne le sont les auteurs précités : il ajoute que certains Qurayš se sont convertis au manichéisme à al-Ḥīra quand « ils y amenaient leurs marchandises et y rencontraient les chrétiens, qui les instruisaient – *fa yalqawna l-naṣārā fa yudārisūnahum*[221] ». D'autres auteurs nous apprennent que ces échanges allaient dans les deux sens et qu'il y avait souvent des visiteurs chrétiens d'al-Ḥīra à La Mecque[222]. Fait remarquable, selon Ibn al-Kalbī, les Qurayš ont appris le manichéisme des « chrétiens ». C'est que, selon ʿAbd al-Ǧabbār, les manichéens se faisaient souvent passer pour des chrétiens, pour échapper aux persécutions[223]. Sans doute. Mais cette situation pénible d'une « *taqiyya* avant la lettre » n'a-t-elle pas pu donner lieu à des confusions, des mixtures et des syncrétismes entre l'orthodoxie manichéenne et la foi chrétienne ? En de telles circonstances, la doctrine manichéenne de ces gens vivant à al-Ḥīra et au Golfe, dont la plupart n'étaient certainement pas des théologiens, pouvait-elle rester pure et inaltérable ?

Cette imbrication deviendra encore plus complexe sous le règne de Justinien, après la prise d'Antioche et la déportation d'une partie de sa population par le roi persan en 540 (voir plus loin, p. 103-104), mais surtout par les terribles persécutions qu'a déclenchées le *basileus* contre les manichéens, les païens et les derniers montanistes, sous l'instigation de son grand « inquisiteur » l'évêque Jean d'Éphèse. Celui-ci, bien que monophysite, réussit pendant longtemps à garder la confiance de l'empereur, sans doute sous l'influence de l'impératrice[224]. Partout où il le pouvait, il menait une campagne impitoyable contre le paganisme, le manichéisme et le montanisme, non seulement à Constantinople, où il résidait[225], mais également en Asie, dans la Lydie, la Carie et surtout la Phrygie[226], où il a exterminé et anéanti les derniers vestiges du montanisme. Comme il le décrit lui-même, des milliers d'adeptes ont été obligés à se

convertir et ceux qui persistaient et qui ne finissaient pas sur le bûcher ont dû s'enfuir. Nous savons qu'une partie des manichéens qui a pu échapper aux poursuites de Jean a trouvé refuge en Arménie, où ils ont bientôt formé, déjà à partir de la fin du VIe siècle, le noyau des futurs pauliciens[227]. C'est à partir de cette même Arménie que les monophysites essaieront de prendre pied parmi les Arabes de la Mésopotamie, haut lieu du nestorianisme. Le *katholikos* arménien Christophore a ainsi consacré Aḥūdemmeh comme évêque de Bēṯ ʿArabāyē, qui reçut de la part de Jacques Baradée la mission d'évangéliser les nomades de la Mésopotamie[228]. Plusieurs indices suggèrent que les survivants montanistes se sont également enfuis en Arménie et s'y sont mêlés aux manichéens[229]. Ainsi, les pauliciens entretiendront des contacts avec des montanistes (lettre de Serge au montaniste Léon[230]) ; dans une lettre des Patriarches envoyée à l'empereur Théophile, les montanistes sont clairement identifiés aux pauliciens[231]. Une partie de ces réfugiés montanistes et manichéens a pu rejoindre leurs coreligionnaires à al-Ḥīra et ses environs, suivant les traces des jacobites et des déportés d'Antioche. Alors, ce n'est peut-être pas un hasard si, dans son analyse de l'organisation ecclésiastique, l'historien constantinopolitain Sozomène met sur le même pied les églises arabes et montanistes[232].

Faut-il alors mettre en rapport les relations commerciales, dont il vient d'être question, de certains Qurayš avec des négociants mi-chrétiens mi-manichéens d'al-Ḥīra et la présence à La Mecque des Ǧurhum originaires du Golfe et notamment de la ville de Gerrha, où il y avait depuis longtemps une forte communauté manichéenne ? Le grand-père du Prophète, ʿAbd al-Muṭṭalib, a déjà été mentionné, ainsi que son rôle dans le sanctuaire de La Mecque. Quand on lit alors que ʿAbd al-Muṭṭalib se serait entretenu avec un « évêque (*usquf*) » près de la *Kaʿba*, ne faut-il pas observer une certaine précaution avant de relayer cet épisode au domaine des légendes, comme le fit Lammens[233], en sachant que ce même ʿAbd al-Muṭṭalib occupait un siège dans le *ḥiǧr*, comme nous l'avons déjà indiqué ?

L'alphabétisation des Arabes

Reste un indice d'une tout autre nature, mais dont le poids n'est pas négligeable : l'origine de l'alphabet arabe. L'hypothèse de l'adaptation d'une forme cursive de l'alphabet nabatéen[234] a été réfutée par Milik et Starcky, qui ont proposé de suivre l'historien arabe al-Balāḏurī et de situer l'origine de l'alphabet arabe dans le royaume d'al-Ḥīra, où il se serait développé à partir d'une forme cursive de l'alphabet syriaque, utilisée par la chancellerie[235]. Bien qu'on ait avancé des arguments pour une origine plus occidentale, proche des origines du syriaque chrétien à Édesse[236], il faut tenir compte du fait que la comparaison de l'écriture arabe avec les caractères utilisés sur des inscriptions monumentales syriaques est peu convaincante et discutable ; aussi, nous ne disposons d'aucun manuscrit provenant d'al-Ḥīra, bien qu'on sache avec certitude qu'ils ont existé. Ce qui paraît en tout cas certain, c'est l'origine syrienne de l'alphabet arabe[237]. Ce fait est intéressant en soi, parce qu'il paraît qu'on a préféré cette forme araméenne à l'écriture safaïtique qui était déjà en usage pour l'arabe (et donc non seulement pour la langue indigène yéménite) dans l'Arabie du Sud. Ce dernier alphabet était beaucoup plus apte à écrire l'arabe, puisqu'il disposait de 29 signes, tandis que l'araméen n'en possède que 22[238]. Cette écriture était donc défective dès le début, voire pour ainsi dire illisible, « indéchiffrable pour un lecteur qui ignore la teneur du texte » ; tout au juste pouvait-elle servir « comme aide-mémoire pour des documents personnels »[239]. Ainsi, les grammairiens arabes mettront des siècles à améliorer cette écriture ambiguë, en introduisant des *matres lectionis* et autres signes diacritiques, aboutissant à une graphie complexe qui, certes, est devenue un des joyaux de l'art musulman, mais qui reste un système difficile à maîtriser. Pourquoi alors a-t-on préféré cette écriture à une autre, existante et beaucoup plus répandue à l'époque du Prophète ? Nous croyons que la situation religieuse à al-Ḥīra peut nous éclaircir.

En effet, le récit d'al-Balāḏurī dans le dernier chapitre de ses *Futūḥ al-buldān*, intitulé *amr al-ḫaṭṭ*, est tellement circonstancié et correspond si bien avec tout ce que nous savons de l'histoire de cette ville, qu'il nous paraît difficilement imaginable qu'il l'ait complètement inventé. L'auteur indique d'ailleurs sa

source : ʿAbbās b. Hišām b. Muḥammad al-Ṣā'ib al-Kalbī, qui l'aurait entendu de son père. Or ce dernier est le même Ibn al-Kalbī qui est notre source pour la conversion d'une partie des Qurayš au manichéisme ! Selon ce témoin, trois membres des Ṭayy (c'est-à-dire : des Arabes[240]) se sont rencontrés à Baqqa[241]. Ils y ont développé l'écriture arabe sur le modèle du syriaque (*qāsū hiǧā l-ʿarabiyya ʿalā hiǧā l-suryāniyya*)[242]. Ensuite, ils ont appris leur alphabet à des gens d'al-Anbār, « la ville-arsenal des Sassanides, à 70 km à l'Ouest de Bagdad[243] », et de là il s'est répandu à al-Ḥīra.

Malheureusement al-Balāḏurī (et sa source) se borne à citer les noms de ces trois personnages (Murāmir b. Murra[244], Aslam b. Sidra et ʿĀmir b. Ǧadara) et ne nous apprend rien sur leur identité exacte[245], ni surtout sur les raisons qui les ont poussés à écrire : était-ce pour des besoins utilitaires ou religieux ? Toutefois, les indications géographiques sont extrêmement précieuses. Les origines de l'alphabet arabe seraient ainsi à localiser quelque 200 km plus au Nord d'al-Ḥīra, Anbār étant situé sur l'Euphrate, près de Séleucie-Ctésiphon. Or, la population d'Anbār, la deuxième ville après la capitale selon Zosimos, était également en majorité arabe (de la famille des Maʿadd) et contenait dès le début du ve siècle une importante communauté chrétienne[246]. Al-Ṭabarī nous a conservé un événement curieux : quand Ḫālid b. al-Walīd faisait connaissance avec ces chrétiens d'Anbār, il était étonné du fait qu'ils faisaient usage d'une forme de l'écriture coufique. Alors, ils lui répondirent qu'ils vivaient dans la région depuis des siècles et qu'ils avaient appris leur écriture des Iyād[247]. Ces Iyād sont une ancienne tribu descendant en effet des Maʿadd, qui est entrée en conflit avec les Ǧurhum pour la suprématie sur La Mecque, avant de s'établir au Baḥrayn et en Irak près de l'Euphrate, où ils se convertirent au christianisme[248]. L'histoire d'al-Ṭabarī semble donc confirmer celle d'al-Balāḏurī.

Ici, nous devons compléter le récit d'al-Balāḏurī d'après encore une autre source, al-Iṣbahānī, pour savoir ce qui s'est passé entre-temps. Une fois de plus, les sources se confirment mutuellement. Al-Iṣbahānī croit savoir que c'est Zayd b. Ḥammād qui a importé l'alphabet arabe à al-Ḥīra. Zayd descendait d'une famille chrétienne[249] appartenant aux Tamīm[250]. Ḥammād, le père de Zayd, a été promu secrétaire du roi laḫmide[251] et c'est sans doute ainsi qu'il est entré en relation avec un important personnage (*dihqān/dihkān*) à la cour sassanide même[252]. Grâce à celui-ci et – étant arabophone – après avoir appris le persan, le souverain Kisrā (Chosroès = Ḫusraw I Anušīrwān – 531-578) lui confia une charge qui était normalement réservée aux satrapes (*awlād murāzaba*) : l'administration de la poste[253]. En cette période de relations complexes avec l'empire de Byzance où les chrétiens dissidents trouvaient refuge auprès du roi de Perse, Zayd a occupé une position de confiance. Après avoir pris la ville d'Antioche sur les Byzantins en 540, Chosroès avait notamment fondé, tout près de sa capitale et pour ainsi dire comme un nouveau quartier de celle-ci, la nouvelle ville *Weh Antiok Ḫusraw*, « mieux <est> l'Antioche de Chosroès » (populairement appelée *al-Rūmiyya* dans les sources arabes) comme une copie exacte de son homologue syrien, afin d'y installer la population qu'il en avait déportée (suivant le modèle de son prédecesseur Šāpūr qui avait déporté ses prisonniers de guerre vers sa nouvelle ville Gundēšāpūr < *Weh Antiok Šāpūr*, en 256 et 260)[254]. L'exposé d'al-Iṣbahānī impliquant que l'entrée en service de Zayd est à situer peu avant la mort de Chosroès et en tout cas après 569 (date de l'accès au pouvoir de Qabūs), on peut conjecturer que l'invention de l'alphabet arabe a dû avoir lieu pendant la trentaine d'années après la fondation d'al-Rūmiyya et sans doute en relation et dans les environs de celle-ci : Baqqa n'est en effet pas loin. Ce fut alors Zayd qui l'introduisit dans la chancellerie sassanide autour de l'année 570.

Cela nous permet d'éclaircir quelques problèmes. Si le développement de l'alphabet a eu lieu en Iraq, comment expliquer que certaines de ses caractéristiques s'adaptent mieux à une origine syriaque occidentale[255] ? Pour répondre à cette question, il faut prendre en considération la polyglossie (arabe, pahlavi et syriaque) qui a dû régner à al-Ḥīra et surtout le fait qu'à Baqqa et al-Anbār il y avait certainement des immigrés venant de l'Ouest. On ne s'est donc pas servi d'un seul, mais de plusieurs modèles, ce qui explique pourquoi Starcky a relevé des caractéristiques nestoriennes. On pourrait même

ajouter que des influences secondaires à partir d'un alphabet iranien, sassanide, voire manichéen, ne sont pas exclues. Par exemple, la forme des lettres *y*, *t* (pour devenir le *ṭ* de l'arabe), *h*, *m* et *š* (devenant le *s* de l'arabe[256]) de l'alphabet pahlavi (qui est également emprunté au syriaque) nous rappelle étrangement la forme des lettres correspondantes en arabe. L'aspect général des inscriptions sassanides ainsi que des plus anciens manuscrits en écriture manichéenne (les manuscrits de Turfan) fait immédiatement penser à la cursive arabe. Des remarques similaires valent pour l'écriture dite « (proto-)manichéenne ». Elle doit remonter à l'époque de Mani, car nous savons qu'il a lui-même écrit ses livres[257] ; or, elle présente parfois des caractéristiques « plus proches du cursif palmyrénien par rapport à *l'esṭrangəlâ* syriaque », mais également des traits syriaques orientaux, babyloniens[258]. En outre, Starcky a vu juste lorsqu'il suggère qu'il y aurait eu derrière l'alphabet arabe « une écriture de chancellerie[259] » : le personnage-clé ayant été Zayd, chef de la poste persane !

Après la mort du roi d'al-Ḥīra en 573, il se produisit dans le royaume une crise politique grave et Chosroès décida alors d'accorder la régence à son homme de confiance Zayd, qui réussit à faire accepter Munḏir IV comme nouveau roi[260]. Zayd restait auprès de Munḏir comme conseiller, mais c'était maintenant le tour de son fils, qui n'est autre que le fameux poète ʿAdī ibn Zayd, d'entrer au service de Chosroès, auprès duquel il devint secrétaire, ambassadeur et interprète pour l'arabe[261]. Également versé en persan et en arabe, il était selon al-Iṣbahānī « le premier qui écrivait en arabe dans le *dīwān* de Kisrā[262] » ; habitant al-Madā'in, il restait en contact avec les gens d'al-Ḥīra. Il faut donc retenir du témoignage d'al-Iṣbahānī que se sont les descendants de Hammād – père et fils, issus d'une famille chrétienne appartenant aux Tamīm – qui ont introduit l'alphabet arabe à al-Ḥīra, mais surtout que dès le début, cette écriture a dû avoir plus qu'un but utilitaire. Étant donné que ʿAdī ibn Zayd était un poète hautement cultivé[263], il est impensable qu'il n'ait pas utilisé son art pour conserver ses compositions littéraires ! Nous sommes maintenant déjà arrivés autour de l'année 575[264].

Selon al-Balāḏurī, il y eut ensuite deux chrétiens : Bišr b. ʿAbd al-Malik et son frère qui n'était autre que le fameux Ukaydir b. ʿAbd al-Malik al-Kindī al-Sakūnī, seigneur de Dūmat al-Ǧandal, une oasis située dans le territoire des Banū Kalb (est-ce de là qu'Ibn al-Kalbī et, à sa suite, al-Balāḏurī détiennent leurs informations ?). D'autres sources nous confirment que des *ʿibād* d'al-Ḥīra avaient émigré vers Dūmat[265]. Le premier, Bišr, est allé vivre pendant un certain temps à al-Ḥīra et c'est là qu'il a appris l'alphabet arabe. Puis, il s'est rendu pour affaires à La Mecque, où il a rencontré Sufyān b. Umayya b. ʿAbd Šams et Abū Qays b. ʿAbd al-Manāf b. Zuhra. Quand ceux-ci le voyaient écrire, ils lui ont demandé de leur enseigner l'alphabet. Puis ce fut le tour d'autres, Ġaylān b. Salama al-Ṯaqafī et – après le départ de Bišr – ʿAmr b. Zurāra b. ʿUdus, dit « *al-kātib* » : l'écriture arabe s'est ainsi lentement diffusée[266].

Cette histoire s'accorde avec le fait qu'« à l'époque de Muḥammad [...] l'alphabet arabe [était] apparemment d'introduction très récente[267] ». Umayya b. ʿAbd Šams est le grand-oncle du Prophète et l'ancêtre des Umayyades ; ʿAbd al-Manāf b. Zuhra est le grand-père de Āmina bint Wahb, la mère du Prophète. Ġaylān b. Salama al-Ṯaqafī a été un important homme d'affaires de la famille des Ṯaqafī ; il se convertit après la conquête d'al-Ṭā'if et est devenu un transmetteur de traditions[268]. ʿAmr b. Zurāra participa à la conquête de l'Iraq[269]. Ḥāǧib b. Zurāra b. ʿUdus (frère de ʿAmr ?) entretenait des contacts réguliers avec al-Ḥīra et même avec la cour sassanide[270] : son clan était la famille dirigeante des Tamīm. Un membre de cette même noble famille sera nommé plus tard par le Prophète comme le premier gouverneur du Baḥrayn[271].

ʿAmr b. Zurāra a pu être un personnage-clé : lui aussi, tout comme Bišr b. ʿAbd al-Malik, était en relation directe avec al-Ḥīra. Pourquoi l'appelait-on *al-kātib ?* A-t-il été l'un des scribes travaillant dans le secrétariat du Prophète ? Dans les pages qui suivent son rapport sur l'invention de l'alphabet arabe, al-Balāḏurī donne la liste de ceux qui avaient appris à écrire au moment de l'avènement de l'islam, avec parmi eux des futurs scribes du Prophète[272]. Nous savons que les relations avec al-Ḥīra perduraient à

l'époque de Muḥammad, au point que certains reconnaissaient des histoires coraniques dans ce qu'ils y avaient entendu lors de leurs visites[273]. L'autre nœud dans toute cette histoire est l'oasis de Dūmat al-Ǧandal, à mi-chemin entre le Hedjaz, la Syrie et al-Ḥīra, et dont nous savons que la population était en majorité chrétienne. À plusieurs reprises, les fidèles du Prophète ont essayé de la soumettre et de signer un pacte avec son vaillant chef Ukaydir al-Kindī al-Sakūnī, qui s'est finalement retiré près d'al-Ḥīra, à laquelle il est donc resté fidèle jusqu'à la fin de ses jours[274].

Un cas particulier est Layla bint ʿAbd Allāh, surnommée Šifā al-ʿAdawiyya. Elle aurait enseigné au Prophète l'écriture et aurait elle-même produit des textes magiques et des incantations[275]. Cela nous rappelle qu'il y avait parmi les adeptes du montanisme des prophétesses, de même que nous savons qu'il y avait des prophétesses à l'époque du Prophète[276]. Chez tous ces prophètes et prophétesses concurrents, on distingue une certaine tendance chrétienne[277]. Le cas d'un autre de ces « prophètes » est tout aussi révélateur : Musaylima[278], dont al-Ǧāḥiẓ nous dit qu'avant de devenir prophète, il est allé apprendre l'art magique (*ḥiyal*), les incantations (*nīranǧāt*[279]), l'astrologie (*iḫtiyārāt al-nuǧūm*) et autres supercheries (*mutanabbiyyūn*) lors de ses voyages qui l'ont mené jusqu'à Baqqa, al-Anbār et al-Ḥīra[280] !

Également remarquable est le nombre d'Umayyades figurant parmi ceux qui ont contribué à introduire l'art de l'écriture à La Mecque[281]. Or, nous savons que cette même famille umayyade a joué un rôle prépondérant dans la diffusion du manichéisme parmi les Qurayš[282]. Ibn al-Kalbī énumère ainsi six manichéens quraysites ; dans une autre liste figure le fameux Abū Sufyān (le père de Muʿāwiya !)[283]. L'« évêque » que le grand-père du Prophète aurait rencontré près de la *Kaʿba* (voir plus haut, p. 99-100), aurait-il été manichéen plutôt que chrétien « orthodoxe » ? Cela rendrait l'épisode un peu moins déconcertant, la fonction d'évêque étant chez les manichéens différente, car traduisant l'araméen *məšamšānâ*, qui indique plutôt un « diacre »[284].

Dès le début de notre exposé sur l'alphabet arabe, nous avons remarqué qu'au moment de l'apparition de l'islam, on n'a pas opté pour l'écriture safaïtique, qui était pourtant en usage depuis des siècles et qui présentait de nombreux avantages pour écrire l'arabe. Néanmoins, elle a été écartée et, selon toute probabilité, c'est le Prophète lui-même qui a pris cette décision, car nous pouvons dire avec certitude que déjà en son temps on a commencé à mettre au moins des parties du Coran par écrit. Pourquoi a-t-il préféré un autre système, qui était en soi totalement inadéquat ? La meilleure réponse paraît être celle qui a déjà été suggérée par Christian Robin : pour des motifs religieux. Le Prophète a préféré les caractères inventés à al-Ḥīra « à la vieille écriture arabique [...] et aux diverses variétés d'écriture araméenne utilisées par les chrétiens et les juifs [...] dans la rupture qu'elle marque avec les langues liturgiques des religions établies[285] ». Mais quelle rupture ? Une rupture avec la chrétienté, avec le judaïsme, avec la *ǧāhiliyya* arabe ? Ne serait-ce alors pas pour renouer avec une forme de manichéisme, la seule autre grande religion qui était en vigueur à al-Ḥīra et au Baḥrayn ? L'utilisation d'un alphabet propre est sans doute liée à un fait sociologique que nous retrouverons par exemple dans la société ottomane : là également l'usage d'un alphabet ne dépendait pas directement de la langue ; on écrivait le grec en caractères latins ou arabes ottomans et le turc en caractères grecs selon qu'on était musulman ou qu'on adhérait à l'Église catholique romaine ou grecque orthodoxe[286].

La ḥanīfiyya al-samḥa : un manichéisme modéré

Parmi ceux que nous venons de citer comme ayant introduit le manichéisme ainsi que l'alphabet arabe chez les Qurayš se trouvent quelques-uns des ennemis les plus farouches du Prophète, comme Abū Sufyān. Précisément son appartenance au manichéisme « pourrait expliquer sa réticence initiale à s'engager dans la *umma* de Muhammad, beaucoup mieux que son enracinement supposé dans le polythéisme[287] ». En effet, la vocation qu'a cru avoir le Prophète consistait en son aspiration à prendre ses distances vis-à-vis de sa religion ancestrale[288], celle de son grand-père et de son père, de se

différencier des autres prophètes et *kuhhān* mecquois et de développer son propre message, qui dépendait dans une large mesure de la tradition manichéenne et montaniste.

Ailleurs, nous avons déjà essayé de définir et de décrire la théologie[289] de cette forme modérée du manichéisme, qui avait été introduite à La Mecque au cours du VIe siècle à partir de la ville d'al-Ḥīra. Or, il y a un texte arabe qui nous apprend que cette forme modérée du manichéisme porte un nom. En 1992, Moshe Gil a publié un article fondamental intitulé « The Creed of Abū ʿĀmir », où il analyse précisément ces éléments manichéens. Après avoir démontré que les manichéens se cachent derrière les soi-disant *ḥanīf*s[290], il cite une tradition qui pourrait selon lui remonter à Abū ʿĪsā b. al-Munaǧǧim et qu'on peut lire chez Ibn Ḥazm[291], selon laquelle Dieu révéla cette religion à Abraham : un ḥanīfisme doux, atténué et généreux, appelé *al-ḥanīfiyya al-samḥa* et qui fut la même que celle que Dieu apprit à Muḥammad[292]. Toutefois, nous voudrions formuler quelques réserves : bien qu'il soit assez bien informé sur la doctrine des dualistes iraniens (les « magiciens », c.-à-d. les mazdéens, sectateurs de Zarathuštra, et les mazdakites), Ibn Ḥazm ajoute dans les lignes qui précèdent un nombre de lieux communs[293] qui nous donnent l'impression qu'il a tissé une explication quelque peu légendaire autour d'un terme sur lequel il n'avait trouvé en fin de compte que peu d'informations. Gil suppose que le ḥanīfisme modéré du Prophète pourrait être le résultat d'une influence mazdakite[294]. Malheureusement, la nature exacte du mazdakisme reste difficile à saisir : selon Gil « *it was Manichaean in every respect*[295] » ; selon Mansour Shaki, la doctrine mazdakite était « *in complete accordance with Mazdean teachings* » ; la position de Patricia Crone est très nuancée[296]. À vrai dire, nos sources sont trop limitées pour décider[297]. En ces circonstances, nous n'avons que les sources musulmanes pour nous donner quelque indication sur la doctrine de cette *ḥanīfiyya al-samḥa*.

Dans un nombre de hadith-s, répondant à la question : « quelle religion est la plus chère à Dieu ? », le Prophète affirme : *al-ḥanīfiyya al-samḥa*[298], sans plus. Plus instructif est le dialogue entre Muḥammad et Abū ʿĀmir, qui se revendique du ḥanīfisme véritable (bien qu'Ibn Hišām l'accuse de *kufr*) et impute au Prophète d'avoir introduit des éléments nouveaux dans son ḥanīfisme : *innaka adḫalta fi l-ḥanīfiyya mā laysa minhā*, à quoi riposta le Prophète : « Plutôt, je l'ai rendu blanc et pur » – *walākinī ǧi'tu bihā bayḍā wa naqiyya*[299]. Complétant l'interprétation de Gil, nous comprenons cette phrase comme suit : tout comme la forme mitigée du manichéisme, provenant de la fusion avec le montanisme qui s'est produite en Arménie (et sans doute aussi à al-Ḥīra) et qui s'est développée au cours du siècle suivant chez les pauliciens, en enlevant les éléments mythiques de la cosmologie manichéenne originale, le Prophète a également rejeté les éléments païens de son ḥanīfisme véritable. La *blancheur* indique alors la tendance foncièrement monothéiste de sa religion, relayant les forces du Mal et des Ténèbres au second plan[300]. Or, plutôt que relevant du mazdakisme[301], comme le croyait Gil suivant les propos d'Ibn Ḥazm, les caractéristiques que celui-ci attribue au système religieux en question (la divinité suprême comme temps et espace[302]) nous orientent vers une forme de zervanisme[303].

Le mot *ḥanīf* est, comme on sait, emprunté au syriaque *ḥanpâ* où il indique un païen ; en des textes tardifs, il indique parfois les Sabéens de Ḥarrān. Le sens positif qu'il a reçu en islam ne peut s'expliquer qu'à partir des versets coraniques qui affirment que le *ḥanīf* n'est « ni juif, ni chrétien »[304]. De même, les manichéens d'al-Ḥīra n'étaient ni juifs ni chrétiens et ont dû paraître aux yeux des autres, mélangés qu'ils étaient sans doute avec les héritiers du mazdakisme et du montanisme, comme étant des païens[305]. L'expression *ḥanpūtâ də Mānī* existe d'ailleurs en syriaque pour indiquer une telle « idolâtrie de Mani »[306] : on comprend aisément que les mazdakites qui auraient envahi La Mecque du temps du roi d'al-Ḥira al-Ḥāriṯ al-Kindī et des Ǧurhum, ont dû paraître des païens, des *ḥanpē/ḥunafā*, purs et simples, n'étant ni juifs, ni chrétiens, mais sans doute mi-manichéens, mi-mazdakites, à quoi se sont ajoutés plus tard des éléments montanistes.

Dans le texte précité Ibn Ḥazm énumère ce que les musulmans auraient en commun avec les *ḥunafā*, et ce n'est pas rien : les cinq prières quotidiennes, le mois de jeûne (Ramadan)[307], la direction de la

prière, la vénération pour la *Kaʿba* et le fait de considérer *ḥarām* les mêmes espèces de nourritures que les musulmans. Mais il indique également ce que Muḥammad a aboli : « Il rectifia comme il est indiqué dans le Coran ce qu'ils avaient innové comme vanités (*buṭlān*) : la vénération et le culte des étoiles et des idoles ». En cela il ne faisait que suivre l'exemple d'Abraham, *ḥanīf* et ami de Dieu, dont le Coran rapporte la prière (*Sourate* 14:35) : « Mon Seigneur ! [...] Préserve-nous, moi et mes enfants, d'adorer des idoles{308} ».

Évidences textuelles

Préambule

Une question émane de notre analyse précédente : le grand débat concernant la nature de la prophétie de Muḥammad, lié au problème de la falsification (*taḥrīf*) de son message, est-il le produit d'un litige dogmatique ultérieur, ou date-t-il en réalité déjà des origines, résultant de la résistance qu'évoquait le message du Prophète, tant auprès des juifs et des chrétiens vivant en Arabie, que chez les païens de La Mecque ? Il faut alors tenir compte de la possibilité que son message original a été délibérément et irrémédiablement déformé par la tradition musulmane ultérieure{309}.

En outre, le caractère secondaire du Coran, lié comme texte herméneutique à une Révélation préexistante, *ḥanīfite*, dont il n'est en fin de compte qu'une espèce de commentaire, peut encore être mieux défini. Dans une série d'articles récents, Claude Gilliot a démontré de manière – à notre avis – décisive, en s'appuyant sur un grand nombre de sources arabes, que le Coran se subdivise en trois parties distinctes : « les sept longues (sourates) à la place de la Torah, les redoublées à la place des Psaumes, les centaines à la place de l'Évangile{310} ». Selon cette même tradition musulmane attestée par al-Ṭabarī, les sourates « répétées » ou « redoublées » (*al-maṯānī*) « sont celles qui répètent les centenaires et les suivent{311} ». Or, plutôt que de « répéter » le contenu des parties précédentes{312}, le terme indique sans doute que ces sourates dédoublent et en même temps remplacent les Psaumes qu'elles commentent. Le mot se trouve deux fois dans le Coran (*Sourate* 15:87 ; 39:23). Selon l'hypothèse de Geiger (*maṯānī* = Hébr. *mishna*){313}, raffinée par Nöldeke, il faut rapprocher le terme de l'araméen *maṯnîṯâ'*, désignant la « tradition » qui suit et poursuit le texte scripturaire canonique{314}. Les « centenaires » quant à eux sont ainsi appelées parce qu'elles sont composées de cent versets, plus ou moins, tout comme les Psaumes. Parfois, ces sourates sont également appelées *mufaṣṣal*. Le terme souligne le rôle du Prophète en tant qu'interprète, l'équivalent du syriaque *mêpašqânâ* (le « commentateur, traducteur, interprétateur », de *pašeq* : « expliquer »), ou *mašlêmânūtâ*, dont l'équivalent arabe exact est *mufaṣṣal*, car les deux termes désignent à la fois un « commentaire » et une « traduction »{315}. De *faṣṣala*, al-Ṭabarī donne comme équivalent *bayyana*{316} *:* ainsi, les expressions *kitāb mubīn* (*Sourate* 5:15, 12:1) et *qur'ān mubīn* (*Sourate* 15:1), qui caractérisent le « Coran arabe », indiquent (plutôt qu'un « livre clair ») un livre qui traduit et explique{317}. Et Gilliot de conclure : « Mahomet aidé par des "informateurs" poursuivit donc la tradition vivante de l'Antiquité tardive, celle du "targum", interprétant/traduisant des *logia* pris des Écritures antérieures (ou des traditions orales), et pas seulement des trois mentionnées, mais aussi des apocryphes de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament : ce devrait être cela *al-mufaṣṣal al-ʿarabī* de La Mecque »{318}.

Or, afin de prouver le caractère *ḥanīfite*, manichéen et montaniste, de la mission de Muḥammad, et afin d'établir qu'une telle opération exégétique a réellement eu lieu, il n'y a, croyons-nous, qu'une seule méthode probante : essayer de retracer les textes que le Prophète Muḥammad a pu commenter. S'il est vrai, comme Gilliot a également souligné, que :

Mohammed and his community around him [...] knew more on Jewish-Christianity, Manicheism, gnosticism, etc., than often accepted.

They appear partly as interpreters of collections of logia, oral traditions, possibly taken up from liturgical lectionaries, directly or indirectly, and explained in Arabic during « liturgical assemblies »{319}

ne devons-nous pas alors essayer de refaire ce travail scripturaire que le Prophète Muḥammad et son entourage ont entrepris, mais alors à l'envers, et reconstituer dans la mesure du possible la collection des *logia* dont il disposait et autour de laquelle il a établi son commentaire, son *qur'ān ?*

Pour bien comprendre le sens de cette démarche, il faut d'abord clairement définir la nature des deux niveaux scripturaires : celui du texte commenté et son « *qur'ān* ». Nous savons en effet que Mani – dont Muḥammad a pu se considérer le successeur, puisqu'il se présentait tout comme lui comme l'incarnation du Paraclet *Aḥmad*{320} – avait également rédigé son évangile, le *Grand Évangile vivant*, ainsi que des textes homilétiques en son *Livre des Mystères*{321}. Or, bien qu'il fît usage de la tradition évangélique originale pour les rédiger, à ses yeux son « évangile » était destiné à remplacer ses modèles. D'une façon analogue, Marcion, cet autre « Paraclet »{322}, avait fabriqué un texte épuré de l'évangile selon saint Luc{323}.

Afin de nous former une idée des textes que le Prophète Muḥammad aurait pu commenter – évidemment dans la mesure où ces sources ont été conservées – il nous incombe donc de chercher dans l'ensemble de la littérature susceptible d'être considérée comme inspirée par le milieu sectaire où la communauté de Muḥammad a pris son origine. Jusqu'à présent, une telle recherche a été limitée à la Bible et à quelques textes bibliques apocryphes, comme l'Évangile du pseudo-Matthieu, pour ce qui concerne l'histoire de la naissance de Jésus telle qu'elle est relatée dans le Coran, ainsi qu'à certaines parties de l'œuvre syriaque de Saint Éphrem, surtout en ce qui concerne les descriptions du Paradis dans le Coran, à la suite d'observations pertinentes que déjà Tor Andrae avait formulées{324}. Or, il devient indispensable d'élargir ce dossier : on a l'impression qu'on répète et « redigère » toujours les mêmes textes. Si réellement la communauté dont dépendaient Muḥammad et les siens a été un groupuscule à fortes tendances montanistes et manichéennes{325}, il faudra essayer de comparer des péricopes du Coran avec des fragments des prophéties de Montan et de ses prophétesses qui lui ont succédé, ainsi qu'avec un nombre de textes manichéens, de nature prophétique également.

L'approche formelle historique (Formgeschichte) : le discours prophétique

Avant de comparer le contenu des propos prophétiques du Coran avec ses sources éventuelles, nous pouvons nous poser la question de savoir si le Coran se rattache à un certain discours prophétique d'un point de vue formel (relevant de ce qu'on appelle dans l'exégèse biblique la *Formgeschichte*), c'est-à-dire à une certaine « rhétorique sémitique{326} » qu'on retrouve par exemple dans les Évangiles. Pour notre propos, nous ne nous attarderons pas à l'analyse littéraire de sourates entières, voire même d'un ensemble de sourates qui seraient liées entre elles par certains procédés littéraires (le domaine de recherche de Michel Cuypers{327}). Aussi, nous nous limiterons aux sentences prophétiques (*logia*) elles-mêmes ; les nombreux *testimonia* indirects ne sont pas pris en considération.

La première catégorie de *logia* comprend les dires prophétiques proprement dits.

Si on les compare aux dires prophétiques de Jésus dans les Évangiles, on remarque immédiatement une grande différence : Jésus parle de manière directe, Muḥammad de manière indirecte. Dans les Évangiles, la sentence commence régulièrement par « sois/soyez sans crainte... », suivi par un ou des macarisme(s), où l'on découvre généralement deux éléments : une affirmation au sujet de Dieu et un macarisme apocalyptique, eschatologique. Au lieu du macarisme, il peut également y avoir une ou des malédiction(s), qui suivent alors souvent une série de macarismes{328}. Dans le Coran, nous trouvons un contenu similaire, mais formulé sous forme de discours indirect, comme par exemple :

– *Sourate* 33:57 : « Dieu maudit en ce monde et dans l'autre/ceux qui offensent Dieu et son Prophète ».

Dans ce verset, nous trouvons un des traits communs de la rhétorique sémitique : le chiasme{329}.

– *Sourate* 33:64 : « Dieu maudit les incrédules ; / il a préparé à leur intention un Brasier ».

Dans ce verset, un autre trait distinctif de la rhétorique sémitique est clairement présent : le *parallelismus membrorum*, très caractéristique des Psaumes. Dans les deux cas, ce n'est pas Dieu qui parle à la première personne, mais le Prophète ou le Livre qui interprète.

Macarismes et malédictions se succèdent également en *Sourate* 92 :

À celui qui fait l'aumône et qui craint Dieu ;
À celui qui déclare véridique
La très belle récompense,
Nous faciliterons l'accès au bonheur

À l'avare qui cherche à s'enrichir ;
À celui qui traite de mensonge
La très belle récompense,
Nous faciliterons l'accès au malheur.
[...]
Je vous ai donc avertis d'un Feu qui flambe.
Seul y tombera celui qui est méprisable ; [...]
Mais celui qui craint Dieu en sera écarté.

Il y a là de nouveau un chiliasme : *macarisme* suivi de *malédiction* – puis – *malédiction* suivie de *macarisme*. Mais une fois de plus, c'est le Prophète ou le Livre qui parle et non pas Dieu lui-même, comme s'il s'agissait d'un commentaire d'une prophétie – ou devons-nous dire : d'une autre prophétie ?

Dans les textes prophétiques montanistes, les prophéties directes font également défaut, mais on y lit souvent des oracles indirects, comme par exemple :

Il est bon, dit-il, que vous soyez exposés aux regards des hommes. Celui qui n'est pas exposé aux regards des hommes, est exposé aux regards de Dieu. Ne rougissez pas lorsque la justice humaine vous traduit devant elle. Et de quoi rougiriez-vous ? Vous recueillez la louange. L'empire de Dieu s'établit, pendant que les hommes vous regardent{330}.

Particulières également aux propos de Jésus dans les Évangiles sont les sentences qui commencent par : ἐγώ εἰμι, « Je suis », le plus souvent encore élargi : « Je suis venu (pour) », se référant à son statut de « Fils de l'Homme », en pleine conscience de sa mission{331}. Or, dans le Coran le Prophète Muḥammad n'applique jamais de tels propos à lui-même, mais remarquablement on les retrouve en des citations, directes ou remaniées, des Évangiles, chaque fois contenant une parole de Jésus ; ainsi en :

– *Sourate* 3:49 (Jésus dit) : « Je suis venu à vous avec un Signe de votre Seigneur ».

– *Sourate* 3:50 : « Je suis venu pour confirmer ce qui existait avant moi de la Torah ».

– *Sourate* 43:63 : « Lorsque Jésus est venu avec des preuves manifestes, il dit : "Je suis venu à vous avec la Sagesse" ».

Ce détail prouve incontestablement que le Coran est bien une œuvre scribale et que le rédacteur du Coran avait le texte évangélique devant soi, ou du moins présent à l'esprit, puisque le Prophète cite les propos de Jésus avec leurs caractéristiques formelles, celles qu'il n'utilise jamais pour soi-même.

Les sources montanistes

Toutes ces correspondances formelles ne peuvent donner que des indices ; en soi elles sont peu probantes. Elles doivent être confirmées par une investigation portant sur le contenu des *logia* prophétiques dans le Coran et leurs sources éventuelles. Concernant le montanisme, nous nous limiterons aux propos attribués à Montan et à ses deux successeurs, les prophétesses Maximilla et Priscilla, cités en discours direct par nos sources.

Les propos du prophète Montan

Selon Épiphane, Montan aurait déclaré : « Je suis le Seigneur Dieu Tout-Puissant descendu sous forme humaine[332] ».

À première vue de tels propos n'apparaissent évidemment pas dans le Coran. Toutefois, le Prophète semble s'unir avec l'ange dans la vision de la *Sourate* 53 (*al-Naǧm*)[333]. De même, en *Sourate* 61, le Prophète s'identifie au Paraclet (voir plus haut, p. 116). Or, les mêmes mots de *Sourate* 6:6 : « Je suis, en vérité, le Prophète de Dieu envoyé vers vous, pour confirmer ce qui, de la Torah, existait avant moi », reviennent en *Sourate* 3:49-50 au sujet de Jésus : « le voilà prophète, envoyé aux fils d'Israël : "Je suis venu à vous avec un Signe de votre Seigneur [...] ; Me voici, confirmant ce qui existait avant moi de la Torah" ». Fait déconcertant pour la doctrine coranique usuelle : ce prophète Jésus semble investi de pouvoirs divins, puisqu'il est dit qu'il « crée » (v. 49) quelque chose ; Jésus révèle un « signe » (*āya*) de la part de Dieu, il provient d'un Verbe émanant de Dieu (v. 45) et sa « similitude est auprès de Dieu » (*maṯala ʿIsā ʿinda llāhi* – v. 59), qui l'a « élevé » vers Lui (*rāfiʿuka ilayya* – v. 55). Nous avons déjà identifié le mot *rafaʿa*, très rare dans le Coran[334], comme un terme technique manichéen, relaté à la cérémonie de la *bêma*[335].

Épiphane cite encore une autre prophétie de Montan : « Je ne suis ni un ange, ni un messager, mais je suis venu en tant que le Seigneur Dieu le Père[336] ». Ce *logion* a une portée très similaire au précédent, mais cette fois-ci le texte nous rappelle *Sourate* 6:50 :

Je ne vous dis pas : « Je possède les trésors de Dieu » ;
– car je ne connais pas le mystère incommunicable –
Je ne vous dis pas : « Je suis un ange (*innī malakun*) »
– car je ne fais que suivre ce qui m'a été révélé (*illā mā yūḥā ilayya*).

Il est fort probable que ces propos cachent une forme de « christologie d'ange », puisque le même verbe *waḥā* revient en *Sourate* 42:51, mais cette fois-ci au sujet d'un « Messager » (*rasūl*) qui ressemble très fort à un ange qui « révèle », avec la permission de Dieu, ce qui plaît à Lui[337]. La mission de ce « Messager », investi d'une fonction surnaturelle de la part de Dieu, rappelle ainsi l'opinion que Montan avait de soi-même.

Notons enfin que lorsque Montan dit que Dieu ne connaît pas le sommeil (ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ[338]), on pense immédiatement au *Verset du Trône* (*Sourate* 2:255 : *lā taʾḫuḏuhu sinatun wa lā nawmun*).

Maximilla

Tertullien est le premier auteur qui atteste le concept du « sceau des prophètes » : *Christus est signaculum omnium prophetarum*, bien que sans doute pas encore avec le sens qu'il acquerra plus tard[339]. Toutefois, les sympathies de Tertullien pour le montanisme sont bien connues : il en devint un adepte autour de l'année 210. Le concept deviendra une des doctrines de base du manichéisme et ensuite de l'islam[340], puisqu'il est dit dans le Coran (33:40) : « Muḥammad [...] est le Prophète de Dieu ; le sceau des Prophètes ». Or, l'idée générale est déjà présente chez Maximilla, qui annonça : « après moi, il n'y aura plus de prophète, mais la consommation (du siècle)[341] ». Montan aussi se considérait déjà (en se basant sur *Is* 63:3 selon la version des LXX), comme le prophète de la présence de l'Esprit et de la fin des temps[342].

Cette fonction spéciale de l'Esprit, très particulière dans le montanisme, apparaît également dans le Coran. Pour Maximilla, il y a une puissance dans l'Esprit (ἡ ἐν τῷ πνεύματι δύναμις) de sorte que les gens conversent avec cet Esprit chaque fois qu'il s'adresse à eux[343]. Selon le Coran (4:171), Jésus est la Parole de Dieu (*kalimatuhu*), « un Esprit émanant de lui » (*rūḥun minhu*). Il est remarquable que Jésus (et quand le Coran applique les mêmes propos au Prophète[344] : Muḥammad avec lui) est identifié au verbe créateur de Dieu lui-même – « *wohl in Anlehnung an die Logos-Vorstellung*[345] ».

Liée à cette fonction de l'Esprit est celle du « pacte » (*mīṯāq* ou *ʿahd*) puisque, selon la doctrine musulmane de la création, certains hommes sont prédisposés de façon préexistentielle à devenir des prophètes, du fait que le principe de la prophétie (la *waṣiyya*) leur est destiné avant la genèse du monde[346]. Bien qu'elle soit fondamentalement d'origine biblique (le « testament », hebr. *bərīt*, gr. διαθήκη), la notion de *mīṯāq* reçoit dans le Coran une signification spécifique et nouvelle : « *The principal qur'ānic signification of covenant is God's enjoining a covenant upon human beings, particularly upon prophets and their followers*[347] ». Ainsi, le « pacte » coranique peut avoir trait au livre révélé même (comme il est dit en *Sourate* 7:169 : « L'alliance du Livre n'a-t-elle pas été contractée ? » – *alam yu'ḫaḏ ʿalayhim mīṯāqu l-kitābi*)[348].

Böwering a bien pressenti que ce concept coranique doit reposer sur une tradition préexistante : « *Lines of continuity between the qur'ānic covenant in pre-existence and the Judaeo-Christian as well as the gnostic traditions remain insufficiently studied*[349] ». Plus loin, nous indiquerons des correspondances avec le manichéisme (en relation avec la notion du « sceau »), mais nous lisons déjà une conception similaire de l'alliance chez Maximilla : « Le Seigneur m'a envoyée comme herméneute partisane et annonciatrice de cette souffrance, de ce pacte et message ; il me force, si je le veux ou pas, de faire comprendre la connaissance de Dieu[350] ». Remarquons que pour la notion du « pacte » Maximilla n'utilise pas le terme biblique διαθήκη, mais bien le mot συνθήκη qui indique mieux le caractère unilatéral de la convention que Dieu impose à son serviteur (encore renforcé par ἠναγκασμένον), ce qui correspond une fois de plus à la doctrine musulmane[351].

La doctrine coranique qui suppose que ce pacte est préexistant, précédant la création d'Adam[352], est intimement liée à la conception syriaque de la Création, qui établit un lien étroit entre l'alliance que Dieu conclut avec ses prophètes et le Verbe créateur (*meltâ*), le pacte étant scellé du fait même que Dieu révèle sa parole à son serviteur, en la lui insufflant. Cette façon de présenter la fonction prophétique, étroitement liée à l'alliance avec Dieu, est également impliquée en l'expression coranique *millat Ibrāhīm* (*Sourate* 6:161/162), qui elle-même est dérivée du syriaque *meltâ*, « verbe », « parole »[353]. Dans le texte de Maximilla on aperçoit en outre la fonction spécifique qu'elle attribuait à la charge prophétique : elle est « interprète » (ἑρμηνευτή), qui doit annoncer le sens véritable du pacte avec Dieu, en dévoilant la connaissance, la *gnosis* : γνωθεῖν γνῶσιν θεοῦ. Voilà également le rôle du *waṣiyy* de Dieu – du moins selon la conception shi'ite, sans doute originale en islam[354] – et la mission du Prophète et de l'imam. C'est d'ailleurs ce que nous lisons dans le Coran (*Sourate* 55:2-7), dans un texte qui rappelle la prophétie de Maximilla (Épiphane, *Panarion* 48:12-13) :

Il [...] a fait connaître le Coran.
Il a créé l'homme ; Il lui a appris à s'exprimer clairement.
[...] Il a établi la balance.

Priscilla

Dans les oracles attribués à Priscilla, il y a cette admonition remarquable : « La purification procure la concorde et ils reçoivent des visions et quand ils baissent le visage, ils entendent des voix salutaires, tant publiques que secrètes[355] ».

Le motif de « baisser le regard » (*ġaḍḍ al-baṣar*) est bien connu en islam, comme une attitude pieuse qui est notamment celle de toute femme pudique. Ainsi nous lisons dans le Coran (24:30-31) :

Dis aux croyants : de baisser leurs regards, d'être chastes.
Ce sera plus pur pour eux [...].
Dis aux croyantes : de baisser leurs regards, d'être chastes.

Une autre idée que Priscilla a développée est qu'il ne faut pas mourir dans son lit, puisque le martyre est la clé du Paradis : *tota paradisi clavis tuus sanguis est*. Celui qui meurt ainsi sera accueilli dans un

hospice particulier (*alio et priuato excipitur hospitio*{356}). Ce sont des propos qui nous rappellent la présentation coranique du paradis et du martyre. Selon le Coran aussi, Dieu est Celui qui détient les clés du Mystère et du Paradis{357}.

Résumons. Dans les quelques textes oraculaires originaux qui nous sont parvenus sous forme de citation littérale de Montan et des siens, on trouve des concepts et même quelques expressions et phrases qui peuvent être mises directement en rapport avec le Coran. La prophétologie du montanisme suppose une unité du Verbe et de l'Esprit, liée au concept du « Verbe de Dieu » et de l'« Alliance » tel qu'il est contenu dans la notion syriaque *meltâ* (*milla* en arabe) et qui est fondé sur une forme de christologie d'ange, formant ainsi un ensemble d'idées doctrinales qui préfigure la fonction du prophète coranique. Le prophète y exerce le rôle d'herméneute, qui explique et introduit à la connaissance profonde de la Révélation et du Pacte de Dieu, que Celui-ci expose en son Livre. Pacte (*mīṯāq*), communauté religieuse (*milla*) et Livre ou Parole de Dieu (*meltâ*) sont des notions complémentaires qui font partie d'une doctrine homogène.

Les sources manichéennes

L'Évangile de Mani et le Codex de Cologne

Le texte du *Grand Évangile vivant* est perdu, mais le *Codex de Cologne* (*CMC*) en conserve quelques fragments{358}. L'Évangile y est nommé ἐλπίς{359}, terme qui serait inspiré selon Koenen et Röhmer par *Éphèse* 1:18 (ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ){360} ; selon nous il s'agit tout simplement d'une traduction du syriaque *saḇrâ*, « espoir », car en changeant seulement une lettre on obtient *səḇartâ*, signifiant précisément « Évangile ». Par ce titre amendé de son « Évangile » Mani a sans doute voulu ajouter à l'idée de la « bonne nouvelle » une connotation optimiste : celle de l'espérance, comportant une perspective sur la béatification.

Le texte du *Codex de Cologne* est intitulé *Sur la naissance de son corps* (Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ). Ce titre revêt certainement une signification théologique, qui surpasse la personne physique de Mani{361}. Plutôt que de se référer à la doctrine paulinienne qui décrit la communauté croyante (l'Église) comme le corps du Christ{362}, nous croyons que le texte démontre que ce corps n'est en fait qu'une enveloppe, créée pour qu'un principe prophétique puisse venir y habiter. Le texte compare ce corps à un navire, à un vêtement, à un temple (ἱερόν) où est venu s'installer l'intellect (νοῦς), qui est en quelque sorte le Mani transcendental, s'identifiant au Paraclet (γινόμενος παράκλητος){363}. Ne faut-il pas reconnaître ici la fonction du *waṣiyy* de Dieu de la prophétologie musulmane ? En effet, à maintes reprises le traité de la *Naissance* décrit comment son « Jumeau » (σύζυγος – *Tawmâ*{364}) est venu vers lui, l'enlevant (διέστησεν) de la « loi » dans laquelle son corps avait grandi{365}. Résulta alors de cette venue du Paraclet (τῆς ἀποστολῆς ταύτης τοῦ πνεύματος τοῦ παρακλήτου) ce que le texte ne cesse de définir comme un « arrachement » (ἁρπαγή){366}. Cet « arrachement » est expliqué comme un « déliement » (διελύσατο), un « détachement » (διώρισε), un « enlèvement » (ἀπεσπάσατο), une « élection » (ἐπελέξαιτο), une « extirpation » (εἵλκυσεν) et un « éloignement » (διέστησεν){367}. L'usage des nombreux synonymes indique que l'auteur essaie de préciser ce qui était pour lui une idée fondamentale, se rapportant à l'« adoption » du messager : dans la prophétologie musulmane, la notion correspond exactement à ce qui est exprimé par le mot *rafaʿa*, dont nous avons déjà indiqué le caractère manichéen (voir plus haut notre commentaire de *Sourate* 3:55, cf. p. 120) : tout comme Muḥammad dans la sourate *al-Naǧm*, Mani est ainsi « réconforté », « confirmé » et « remonté » par la force des anges de lumières, investis de leur pouvoir par Jésus *Splenditenens* (ὁ Ἰησοῦς τῆς εἵλης){368}. Le thème rappelle aussi celui de l'« ouverture de la poitrine » (*Sourate* 94:1, cf. 20:25), puisque selon l'évangile gnostique *Evangelium Veritati*s, le Père a « dévoilé » la poitrine du Verbe, ce que le texte explique en ajoutant que la poitrine est le Saint-Esprit et ce qui s'y trouve caché est le Fils{369}.

Le *Codex de Cologne* développe la façon dont les différents prophètes ont été élevés à leur fonction au cours de l'histoire : « chacun des pères précédents a divulgué sa propre révélation aux élus qu'il s'est choisi et qu'il a rassemblés de la génération dans laquelle il s'est manifesté ; après l'avoir mise par écrit, il l'a transmise à sa postérité[370] » ; puis, le rédacteur du texte poursuit avec une série de citations des apocalypses d'Adam, de Seth, d'Enôs, de Sem, d'Hénoch et des passages de l'apôtre Paul.

Mani a fondé son opinion sur un corpus de textes apocryphes attribués aux « prophètes » (*rusul*) qui forment sa chaîne prophétique[371]. Hénoch surtout, après avoir été assimilé à l'Hermès de la tradition hermétique, réapparaîtra en islam dans le personnage complexe d'Idrīs[372]. Mani a exposé sa doctrine concernant la chaîne des envoyés et le sceau des prophètes (sous lequel se cache Mani lui-même) en son *Livre des Géants*. On a prouvé de manière définitive qu'il a trouvé cette « conception prophétologique d'une histoire balisée par les témoins (écrits ou oraux) des manifestations divines[373] » dans la tradition apocalyptique juive, continuée dans la littérature judéo-chrétienne de la communauté baptiste elchasaïte (dont Mani était membre pendant sa jeunesse), représentée surtout par le livre d'*Hénoch*, dont les correspondances avec le manichéisme sont multiples et indéniables[374]. De cette même littérature apocalyptique juive, Mani avait tiré son concept du sceau prophétique, qui signifie moins qu'il se considérait comme le dernier des envoyés, mais plutôt qu'il marqua de son cachet les livres prophétiques et « que la révélation dernière a été authentifiée et qu'elle est inviolablement fermée[375] ». Autour de personnages devenus complètement légendaires tels que Seth (*Šīṯ*) et Hénoch (*Uḫnūḫ* / *Idrīs*), cette tradition manichéenne, continuée dans la prophétologie musulmane, développera sa doctrine de la périodisation de l'histoire du salut et des manifestations successives de la Révélation[376] – la *waṣiyya* universelle et éternelle[377]. Ainsi dans le texte sur sa *Naissance*, Mani dit à son père que sans doute celui-ci a contribué à bâtir la « maison » (de son corps), mais qu'un « autre » (ἕτερος) est venu y habiter, de sorte qu'il est maintenant guidé par son καθηγεμῶν, son jumeau – « allusion manifeste à la préexistence de Mani chargé de rendre présent sur terre le Paraclet céleste[378] ».

Les Képhalaia

Les *Képhalaia* – « Sommaires des entretiens de Mani avec ses disciples, compilation des enseignements du fondateur et de ses successeurs immédiats[379] » – ouvrent sur un long chapitre *Au sujet de la venue de l'Apôtre*, dans lequel la fonction du Paraclet est amplement mise en lumière[380]. Suivant en cela l'exemple de Montan, Mani (et après lui Muḥammad) s'est identifié à ce principe prophétique, qui se révélait au fondateur sous l'apparence de son « jumeau ». Sans en reprendre l'analyse (cf. p. 116, n. 1), nous nous limiterons ici à relever quelques détails de la description de l'avènement du Paraclet que les textes manichéens originaux ont en commun avec le Coran. Ainsi, tout comme dans le Coran, le Christ et le Paraclet viennent « confirmer ce qui, de la Torah, existait devant moi » (*Sourate* 61:6) ; il vient, selon les *Képhalaia* (14), pour « éclairer ce qui est juste[381] ». Ainsi il est dit qu'il « honorifie » le Seigneur, parole qui pourrait contribuer à expliquer la fameuse « traduction » du nom du *Paraclet* par *muḥammad*, le « très honoré[382] ». Enfin, les *Képhalaia* exposent comment cet Esprit vivant, sous une forme angélique, est descendu et s'est progressivement identifié avec son prophète[383]. Nous retrouvons ici le modèle de *Sourate* 53 (v. 6-8 et 13-18) qui décrit cette « adoption » du Prophète Muḥammad par un ange divin[384].

Mentionnons aussi brièvement l'image de la « perle » (μαργαρίτης). Le mot syriaque *margânitâ* signifie entre autres le pain eucharistique, représentant le *Logos* incarné. De même dans la littérature manichéenne : dans les *Képhalaia*, les « perles » sont des parcelles de lumière qui s'incarnent en des êtres humains[385]. Une telle métaphore est également utilisée dans le Coran[386]. Les *Képhalaia* exposent en outre d'une manière allusive et peu systématique une doctrine eucharistique. Mani décrit une sainte Table (τράπεζα), enlevée au ciel et disparue de la terre, mais « révélée » de nouveau aux apôtres et aux saints ; les « offrandes » et les « aumônes » qui sont exposées sur elle ne sont bénéfiques que pour ceux

qui ont « abandonné leur corps[387] ». Le récit de Mani rappelle étrangement la sourate de la *Table* (S : 112-114), qui présente également une interprétation d'une table mystérieuse, « descendue du ciel » à la demande des apôtres. Évangélique est aussi la parabole du semeur (Mt 13:3-8 ; Mc 4:1-8, 26-28), dont les *Képhalaia* et le Coran donnent chacun une exégèse similaire[388]. *Képhalaia* et Coran présentent également un commentaire de la parole de Jésus (Mt 6:19-21) : « Ne vous amassez point de trésors sur la terre [...], mais amassez-vous des trésors dans le ciel : [...] car où est ton trésor, là sera aussi ton cœur[389] ».

Dans le système dualiste de Mani, le mal provient d'une cause externe au Dieu de la lumière[390]. La raison en est donnée par saint Augustin en son traité anti-manichéen *De Natura Boni*, qui contient une série de citations de l'hérésiarque. Il s'agit de l'autosuffisance de Dieu : *nam ipsam (*sc. *Dei naturam) apud se ipsam nihil horum pati potuisse vel posse*[391], « comme s'il fallait exalter une nature incorruptible (*quasi inde laudanda sit natura incorruptibilis*) parce qu'elle ne nuit pas à elle-même », ajoute-t-il. De même, il est répété plusieurs fois dans le Coran que « Dieu se suffit à lui-même et qu'il est digne de louanges[392] ». Par ailleurs, pour combattre le mal, *Keph.* 127 met l'accent sur la nécessité du jeûne, comparé à la famine[393]. D'autres sources en confirment l'importance[394], avec des détails qui ressemblent fort au jeûne musulman. Aussi, selon le Coran (7:130), les « années de disette et la pénurie des fruits » dont Dieu a frappé le peuple de Pharaon, auraient été un appel à la conversion. D'autres devoirs s'y ajoutent : tout comme l'islam distingue cinq commandements ou « piliers » (*arkān*), Mani a imposé cinq « lois » (νόμοι) à ses fidèles[395], en mettant l'accent sur le devoir de faire des aumônes[396].

En décrivant la mort de Mani, il est dit que celui-ci rejoignit sa forme (μόρφη) lumineuse. Il la vit, en extase et provenant du Temple, comme une lampe resplendissante de lumière[397]. Y correspond la notion du φωστήρ[398], du médecin spirituel en tant que lampe de lumière, qui pourrait avoir une origine mythique mésopotamienne[399]. Dans les *Képhalaia*, Φωστήρ et lampe sont associés à une description allégorique d'un arbre cosmique[400]. Cet arbre, dont les différentes branches, feuillages et fruits symbolisent des caractères humains, inspiré semble-t-il par la description d'un tel arbre cosmique dans le *Pasteur Hermas*[401], se retrouve dans le « Lotus de la Limite » de *Sourate* 53:14. Toutes ces images réapparaissent dans le fameux verset de la lampe dans la partie centrale de la *Sourate de la Lumière* (24:35) :

Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe.
La lampe est dans un verre ; le verre est semblable à une étoile brillante.
Cette lampe est allumée à un arbre béni :
L'olivier qui ne provient ni de l'Orient, ni de l'Occident [...].
Lumière sur lumière ! Dieu guide, vers sa lumière, qui il veut.

La suite de la *Sourate de la Lumière* présente des traits que l'on pourrait qualifier de foncièrement dualistes. Opposées à la lumière sont les ténèbres qui avec leurs nuages obscurcissent la surface de la mer, qui devient ainsi le symbole des tourments du mal (v. 40). Le symbolisme de la lumière, pour décrire Dieu, abonde dans le Coran. Il est « la lumière des cieux et de la terre » (*Sourate* 24:35), Il « fait sortir des ténèbres vers la lumière » (*Sourate* 33:43). S'y ajoute la question de savoir ce que le Coran peut bien indiquer par les « citadelles (*burūǧ*) de lumière » que Dieu a placées dans le ciel et dont la description la plus claire se trouve en *Sourate* 25:61-62 :

Béni soit celui qui a placé des constellations (citadelles ? – *burūǧ*) dans le ciel ;
celui qui y a placé un luminaire et une lune brillante.
C'est lui qui fait que la nuit succède au jour.

Étant donné que le texte mentionne ensuite (v. 63-65) « les serviteurs du Miséricordieux » qui sont fidèles aux commandements divins et, d'autre part, ceux qui recevront leur châtiment dans la Géhenne, les

citadelles célestes pourraient être rapprochées du globe de lumière et du globe des ténèbres, les deux mondes opposés tels que saint Augustin les a évoqués de manière si saisissante[402]. En effet, l'enfer encercle selon le Coran les damnés comme dans un récipient (*awʿā – Sourate* 70:18) ; il les enferme comme dans une colonnade (*fī ʿamad*[in] *mumaddadat*[in] *– Sourate* 104:8). S'agirait-il en ce cas d'une colonne des ténèbres, l'inverse de la colonne de lumière du manichéisme ? En tout cas, dans les *Képhalaia* sont également évoquées de telles « fortifications[403] », appelées ailleurs des « navires de lumière » et des « vases merveilleux[404] ».

Apparenté aux images précédentes est le rôle que Mani et Muḥammad attribuent tous les deux au soleil et à la lune[405]. Selon le Coran, au Jour de la Résurrection « le soleil sera décroché (enroulé) » (81:1) et « le soleil et la lune seront réunis » (75:9). Les *Képhalaia* en font une image pour la vie paisible des justes, « comme l'éclat du soleil n'est pas occulté et n'est pas retenu ou retourné en arrière dans sa course[406] ». Autre est en effet la situation normale : en *Keph.* 123, Mani explique à un catéchumène pourquoi la lumière du soleil se repose le soir, au moment où une autre lumière (la lune) vient illuminer le monde et pourquoi l'un ne prend jamais la place de l'autre ou vient y mélanger sa lumière[407]. De même, le Coran (36:38-41) nous décrit le soleil qui chemine vers son lieu de séjour (*mustaqarr*[in], « repos, couchant ») habituel :

Tel est le décret du Tout-Puissant, de celui qui sait ! La lune à laquelle nous avons fixé des phases [...]. Le soleil ne peut rattraper la lune, ni la nuit devancer le jour. Chacun d'eux vogue dans son orbite. Voici pour eux un Signe : nous avons chargé leur descendance sur le vaisseau bondé.

La dernière phrase nous fournit un nouveau point de comparaison : l'image du « navire de lumière ». L'évocation par saint Augustin en sa version des *Képhalaia* de ces « vaisseaux lumineux » (*lucidae naves*), qui doivent transporter les âmes des bienheureux, est impressionnante[408]. Les *Képhalaia* décrivent comment « avant que la lumière fût relâchée et libérée et ascendait par [l'espace], le Père de la Lumière fit de magnifiques vaisseaux de lumière. Il les construisit de manière qu'elle y pouvait être purifiée[409] ». Ailleurs, il est dit qu'il s'agit d'un vaisseau de lumière portant un feu vivant[410]. Pareillement dans le Coran, la métaphore du « navire » est fréquemment employée : « Votre Seigneur est celui qui, pour vous, fait voguer le vaisseau sur la mer » (17:66) ; « le vaisseau qui, sur son ordre, vogue sur la mer » (22:65) ; « les vaisseaux, élevés sur la mer comme des montagnes, sont à lui » (55:24). Plus proche encore du sens du « navire de lumière » manichéen est *Sourate* 36:41 que nous venons de citer, ainsi que *Sourate* 35:12-13 :

Tu vois le vaisseau fendre les vagues avec bruit pour vous permettre de rechercher les bienfaits de Dieu. [...]
Il fait pénétrer la nuit dans le jour, il fait pénétrer le jour dans la nuit.
Il oblige le soleil et la lune à poursuivre leur course vers un terme fixé.

Dans la description de la terre, le Coran semble imiter les *Képhalaia* dans leur prédilection pour les longues descriptions de la nature, si chères à Mani[411], qui a d'ailleurs fait bénéficier sa mission prophétique de ses talents d'écrivain et de peintre. Ainsi, dans un texte des *Képhalaia*, qui est malheureusement très lacuneux, il est dit que « le Père a créé [...] toutes les montagnes, les sources et les arbres, que [...] (les eaux ?) arrosent – [...] tous les dons du Père très grand[412] ». De même dans le Coran (13:3-4) :

C'est lui qui a étendu la terre ; il y a placé des montagnes et des fleuves,
il y a placé deux couples de tous les fruits [...].
Ils sont tous arrosés avec la même eau, mais nous rendons les uns plus savoureux que les autres.

Très élaborées et compliquées sont aussi l'anthropologie et l'eschatologie manichéennes. L'homme est présenté comme un microcosme, dans lequel on peut découvrir toutes les caractéristiques du macrocosme

– théorie qui semble pour ainsi dire préfigurer la doctrine musulmane, shi'ite, du *mīzān al-diyāna*[413]. En outre, les *Képhalaia* déclarent, apparemment inspirés par saint Paul[414] : « L'homme primordial est la tête, ses fils se rattachent comme ses membres, provenant (?) des reins de son âme[415] ». De même, le Coran (7:172) : « ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam » et *Sourate* 40:11 : « tu nous as fait mourir deux fois (sc. dans les reins de nos pères) et deux fois tu nous as fait revivre ». Quant à l'eschatologie manichéenne, la fin du monde y est annoncée par une ultime guerre mondiale pour diviser les forces du bien et du mal, pendant laquelle les membres de l'Église vivent dans la persécution et l'oppression (θλῖψις)[416]. Une telle guerre sainte eschatologique cadre également dans la mission dont Muḥammad se croyait investi en tant que prophète de la fin du monde[417].

Enfin, comme nous l'avons remarqué concernant le Codex de Cologne, *Képhalaia* 1 évoque aussi la succession des prophètes, d'une manière qui rappelle la succession prophétique par la transmission de la *waṣiyya* (universelle) en islam. Ainsi il est dit :

> Quand un apôtre est élevé au ciel en quittant le monde, alors au même moment un autre apôtre y sera envoyé, vers une autre église. [...] Et ainsi de suite, un autre descendra et apparaîtra pour sauver son église et la délivrer de la chair[418].

Puis, le texte continue en énumérant les prophètes qui marquent cette succession, partant d'Adam, suivi de Seth, Hénoch (= Idrīs), Noé, le Christ et saint Paul : tous ont été élevés au ciel. De même, le Coran mentionne Idrīs, dans une perspective similaire de succession de prophètes (*Sourate* 19:56) : « Mentionne Idrīs dans le Livre ; ce fut un juste et un prophète ; nous l'avons élevé à une place sublime ». Selon les *Képhalaia* aussi, la « nature » de ce principe prophétique est un « esprit (νοῦς) lumineux[419] ». Mani a insisté sur le fait que le message que les prophètes détiennent de la puissance divine agissant à travers eux, « se présente sous différentes formes » et se traduit en des textes conformément aux régions et langues des destinataires. Mani a certainement trouvé cette idée, qui est de souche stoïcienne, chez Bardayṣan[420] ; plusieurs fois exprimée dans le Coran (10:47 ; 14:4 ; 16:36 ; 33:38-39 ; 43:6, 44-46), elle s'avère très caractéristique et fondamentale pour l'islam et sera encore largement développée par les *mutakallimūn* muʿtazilites[421].

Conclusion

Les concordances du Coran avec les sources manichéennes que nous avons étudiées sont certes moins directes, peut-être moins frappantes aussi que les rapports que nous avons relevés avec le montanisme, mais cela ne devrait guère surprendre : la plupart de nos sources au sujet de Mani, telles que les *Képhalaia*, ne sont pas de sa propre main, mais proviennent de son entourage, de son église et de ses disciples. Nous n'avons aucune idée de ce que le prophète Muḥammad a pu lire. Sans doute les textes en question sont-ils pour la plupart perdus.

Cependant, les rapports quant au contenu sont nombreux, bien que le thème manichéen du « grand drame cosmique » soit totalement absent du Coran : en cela, le Coran est plus proche de Montan que de Mani. Toutefois, comme le Coran, les *Képhalaia* forment une unité qui témoigne d'un développement rédactionnel, « *the development of the tradition. It is thus best not regarded as an apocryphal book, but as an evolving and fluid discourse that retained its vitality in relation to the life and needs of the community*[422] ». Ce que citent Montan, Mani, le Prophète Muḥammad et les scribes de son secrétariat, ainsi que les rédacteurs ultérieurs du Coran, ce n'est pas l'exégèse de leurs prédécesseurs dans la prophétie, mais bien la tradition biblique dont ils ne sont que les herméneutes, dans une seule et même perspective, témoignant d'une tradition doctrinale apparentée et continue. Pour cette raison, les correspondances conceptuelles sont si considérables, même si la formulation exacte est parfois

différente.

Par ailleurs, il est remarquable que les genres littéraires exégétiques et parénétiques qui sont représentés dans le Coran, le sont aussi dans l'œuvre de Mani, puisque celui-ci a écrit des Épîtres, des homélies et des Psaumes{423}. L'œuvre de Mani, ainsi que celle du Prophète de l'islam, est bien une œuvre scribale, dans la plus pure tradition syriaque. La canonisation du discours révélé était ainsi un travail en cours, un processus qui n'était pas encore clôturé à la mort du Prophète ; au contraire : elle devait encore commencer.

Bibliographie

Aigrain (René), « Arabie », dans Baudrillart (Alfred) *et al.* (éd.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey & Ané, 1924, t. 3, col. 1158-1339.

Amir-Moezzi (Mohammad Ali),

— (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007.

— *Le guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris, Verdier, coll. « Islam spirituel », 1992 (réimpr. 2007).

Andrae (Tor), *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. Gaudefroy-Demombynes (Maurice), Paris, Maisonneuve, coll. « Initiation à l'islam » 2, 1945.

Ashbrook Harvey (Susan), *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1990.

Bin Seray (Hamad), « The Arabian Gulf in Syriac Sources », *New Arabian Studies* 4, 1997, p. 205-232.

Böhlig (Alexander), *Kephalaia 1.2, 11/12*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin », 1966.

Briquel-Chatonnet (Françoise), « De l'araméen à l'arabe : quelques réflexions sur la genèse de l'écriture arabe », dans Deroche (François) et Richard (Francis) (éd.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris, Bibliothèque national de France, 1997, p. 135-149.

Cook (Michael) et Crone (Patricia), *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Crone (Patricia),

— *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1987.

— *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, University Press, 2012.

de Prémare (Alfred-Louis), *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Univers historique », 2002.

De Smet (Daniel), de Callataÿ (Godefroid) et Van Reeth (Jan M. F.) (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica, Subsidia III », 2004.

Devreesse (Robert), « Arabes-Perses et Arabes-Romains Lakhmides et Ghassanides », *Vivre et Penser. Recherches d'exégèse et d'histoire* 2e série, 1942, p. 263-307.

Dozy (Reinhart), *De Israëlieten te Mekka, van Davids tijd tot in de vijfde eeuw onzer tijdrekening*, Haarlem, Kruseman, 1864.

Dye (Guillaume),

— « La Nuit du Destin et la nuit de la Nativité », dans Id. et Nobilio (Fabien) (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, Éditions Modulaires Européennes, 2011, p. 107-169.

— « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péricopes coraniques (*Q* 19:16-33) », dans Dépret (Isabelle) et Dye (Guillaume) (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles, Éditions Modulaires Européennes, 2012, p. 55-121.

Fiey (Jean-Marie), *Assyrie chrétienne* 3, Beyrouth, Dar el-Machreq, coll. « Recherches de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth 3 – Orient chrétien » 42, 1968.

Funk (Wolf-Peter), *Kephalaia 1.2*, *13-14* & *15-16*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin », 1999, 2002.

Gardner (Iain), *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Leyde, Brill, coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies » 37, 1995.

Gil (Moshe), « The Creed of Abū ʿĀmir », *Israel Oriental Studies* 12, 1992, p. 9-57.

Gilliot (Claude),

— « Le Coran, fruit d'un travail collectif ? », dans De Smet (Daniel), De Callataÿ (Godefroid) et Van Reeth (Jan M. F.) (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica, Subsidia III », 2004, p. 185-231.

— « Le Coran, production de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, 2011, p. 31-56.

— « Mohammed's Exegetical Activity in the Meccan Arabic Lectionary », dans Segovia (Carlos A.) et Lourié (Basil) (éd.), *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam in Memory of John Wansbrough*, Piscataway (N.J.), Gorgias Press, coll. « Orientalia Judaica Christiana » 3, 2012, p. 371-398.

Guillaume (Alfred), *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, Oxford, University Press, 1955 (1987).

Hainthaler (Theresia),

— « ʿAdī ibn Zayd al-ʿIbādī, the Pre-Islamic Christian Poet of al-Ḥīrā and his Poem Nr. 3 Written in Jail », *Parole de l'Orient* 30, 2005, p. 157-172.

— *Christliche Araber vor dem Islam*, Louvain, Peeters, coll. « Eastern Christan Studies », 2007.

— « On Pre-Islamic Christianity among the Arabs in the Sphere of Influence of the Patriarchate of Antioch », dans [Grillmeier (Alois)] et Hainthaler (Theresia), *Christ in Christian Tradition*, t. 2/3, *The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*, Oxford, University Press, 2013, p. 196-217.

Heine (Ronald E.), *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon (G.A.), Mercer University Press, coll. « North American Patristic Society – Patristic Monograph Series » 14, 1989.

Hellyer (Peter), « Nestorian Christianity in the Pre-Islamic UAE and Southeastern Arabia », *Journal of Social Affairs (Sociological Association of the UEA)* 18, 2001, p. 79-99.
Jeffery (Arthur), *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda (India), Oriental Institute, coll. « Gaekwad's oriental series » 79, 1938 (= Leyde, Brill, coll. « Texts and Studies on the Qur'ān » 3, 2007).
King (Geoffrey R.), « The Coming of Islam and the Islamic Period in the UAE » dans Al-Abed (Ibrahim) et Hellyer (Peter) (éd.), *The United Arab Emirates. A New Perspective*, Londres, Trident, 2001, p. 70-97.
Kister (Meir Jacob),
— « Al-Ḥīra. Some Notes on its Relations with Arabia », *Arabica* 15, 1968, p. 143-169.
— « Mecca and Tamīm (Aspects of their Relations) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8, 1972, p. 113-163.
— « Some Reports Concerning Mecca, from Jāhiliyya to Islam », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15, 1972, p. 62-93.
Koenen (Ludwig) et Römer (Cornelia), *Der Kölner Mani-Kodex : Über das Werden seines Leibes*, Opladen, Westdeutscher Verlag, coll. « Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften – Papyrologica Coloniensia » 14, 1988.
Lammens (Henri), « Les Chrétiens à la Mecque à la veille de l'Hégire », *BIFAO* 14, 1918, p. 191-230.
Lecker (Michael), « Were Customs Dues Levied at the Time of the Prophet Muḥammad ? », *Al-Qantara* 22, 2001, p. 19-43.
Lüling (Günther),
— *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Ein Kritik am « christlichen » Abendland*, Erlangen, H. Lüling, 1981.
— *Über den Ur-Koran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen, H. Lüling, 1993 (2e éd.).
Luxenberg (Christoph), *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Hans Schiler, 2004 (2e éd.).
Masson (Denise), *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967 (réimpr. coll. « Folio », 1994).
McAuliffe (Jane Dammen) (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde, Brill, 2001-2006.
Monnot (Guy),
— *Islam et religions*, Paris, Maisonneuve, coll. « Islam d'Hier et d'Aujourd'hui » 27, 1986.
— *Penseurs musulmans et religions iraniennes : ʿAbd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes » 16, 1974.
Nau (François), *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*, Paris, Imprimerie nationale - Maisonneuve, coll. « Cahiers de la Société asiatique » 1, 1933.
Nöldeke (Theodor), *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari*, Leyde, Brill, 1879.
Nöldeke (Theodor) et Schwally (Friedrich), *Geschichte des Qorāns*, t. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig, Dieterich, 1909 (2e éd.).
Paret (Rudi), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1980.
Polotsky (Hans Jacob), *Kephalaia 1.1*, *1-10*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin », 1940.
Potts (Daniel T.), *The Arabian Gulf in Antiquity*, t. 2 : *From Alexander the Great until the Coming of Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
Ries (Julien),
— *Gnose, gnosticisme, manichéisme*, Turnhout, Brepols, coll. « Homo Religiosus » 2.9, 2011.
— *L'Église gnostique de Mani*, Turnhout, Brepols, coll. « Homo Religiosus » 2.11, 2011.
Robin (Christian Julien),
— « Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte : un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghan 1 », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39, 2012, p. 1-93.
— « Ḥimyar, des inscriptions aux traditions », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30, 2005, p. 1-51.
— « L'Antiquité », dans Al-Ghabban (Ali Ibrahim) *et al.* (éd.), *Routes d'Arabie*, Paris, Musée du Louvre, 2010, p. 81-99.
— « La Réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59, 2006, p. 319-364.
Rothstein (Gustav), *Die Laḫmiden in al-Ḥīra. Ein Versuch zur arabisch-perzischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*, Berlin, Reuther & Reichard, 1899.
Segovia (Carlos A.) et Lourié (Basil) (éd.), *The Coming of the Comforter. When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam in Memory of John Wansbrough*, Piscataway (N.J.), Gorgias Press, coll. « Orientalia Judaica Christiana » 3, 2012.
Shahid (Irfan),
— *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington, Dumbarton Oaks, 1984 (réimpr. 2006).
— « Lakhmides », dans *EI*[2] 5, Leyde, Brill, 1986, p. 636-638.
Starcky (Jean), « Pétra et la Nabatène », dans *Dictionnaire de la Bible, supplément* 7, Paris, Letouzey & Ané, 1966, col. 886-1017.
Tardieu (Michel),
— « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité : Le Golfe Arabo-persique dans la littérature manichéenne », *Annuaire du Collège de France* 93, 1992-1993, p. 545-552.
— « Hypothèses sur l'araméen manichéen », *Rivista della facoltà di lingue e letterature straniere dell'università Ca'Foscari di Venezia* 34/3, 1995, p. 65-107.
— « L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens », *Studia Iranica* 23, 1994, p. 59-75.
— « L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra », dans Canivet (Pierre) et Rey-Coquais (Jean-Paul) (éd.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles. Actes du colloque international – Lyon/Paris 1990*, Damas, Institut français, coll. « Publications de l'Institut français de Damas » 137, 1992, p. 15-24.
— « La chaîne des prophètes », *Cahiers d'Asie centrale* 1-2, 1996, p. 357-366.
— *Le Manichéisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1997 (2e éd.).

Toral-Niehoff (Isabel), « The *ʿ*bād of al-Ḥīra. An Arab Christian Community in Late Antique Iraq », dans Neuwirth (Angelika), Marx (Michael) et Sinai (Nicolai) (éd.), *The Qur'an in Context – Entangled Histories and Textual Palimpsests*, Leyde, Brill, 2010, p. 323-347, [à lire également sur http://www.academia.edu/1961404/The_Ibad_of_al_ira_An_Arab_Christian_Community_in_Late_Antique_Iraq]

Trevett (Christine), *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, University Press, 1996.

Trimingham (John Spencer), *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres - New York - Beirut, Longman - Librairie du Liban, 1979.

van Ess (Josef), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vol. 1-2, Berlin, De Gruyter, 1991-1992.

Van Reeth (Jan M. F.),

— « Âges ou anges ? L'arbre cosmique et les esprits qui gouvernent les champs de l'univers », *Acta Orientalia Belgica* 23, 2010, p. 215-222.

— « Die Transfiguration Walīd b. Yazīds », dans Leder (Stefan) *et al.* (éd.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union européenne des arabisants et islamisants – Halle 1998*, Louvain, Peters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta » 108, 2002, p. 501-511.

— « Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott », dans Groß (Markus) et Ohlig (Karl-Heinz) (éd.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin, coll. « Inârah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran » 3, 2008, p. 370-382.

— « Eucharistie im Koran », dans Groß (Markus) et Ohlig (Karl-Heinz) (éd.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin, coll. « Inârah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran » 3, 2008, p. 457-460.

— « Les Collyridiennes. Le culte de la femme dans la tradition arabe ancienne », *Acta Orientalia Belgica* 15, 2001, p. 147-154.

— « Le Coran et ses scribes », *Acta Orientalia Belgica* 19, 2006, p. 67-82.

— « *Le Coran silencieux et le Coran parlant* : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam (Notes critiques) », *Revue de l'histoire des religions* 230, 2013, p. 385-402.

— « La Typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », dans Dye (Guillaume) et Nobilio (Fabien) (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, Éditions Modulaires Européennes, 2011, p. 81-105.

— « Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane », *Acta Orientalia Belgica* 24, 2011, p. 121-132.

— « Who is the "other" Paraclete ? », dans Segovia (Carlos A.) et Lourié (Basil) (éd.), *The Coming of the Comforter. When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam in Memory of John Wansbrough*, Piscataway (N.J.), Gorgias Press, coll. « Orientalia Judaica Christiana » 3, 2012, p. 423-452.

— « La *zandaqa* et le Prophète de l'islam », *Acta Orientalia Belgica* 20, 2007, p. 65-79.

Wansbrough (John), *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, coll. « London Oriental Series » 31, 1977.

Widengren (Geo),

— *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

— *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaean, Mandaean and Syrian-Gnostic Religion*, Uppsala, Lundequistska bokhandeln, 1946.

— *Die Religionen Irans*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Die Religionen der Menschheit » 14, 1965.

Guillaume Dye

Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique »

Il y a près de quarante ans, John Wansbrough notait, dans la préface de ses *Quranic Studies* : « *As a document susceptible of analysis by the instruments and techniques of Biblical criticism [the case for the Qur'ān as Scripture] is virtually unknown*{424}. » Wansbrough n'ignorait certes pas que les méthodes de la critique historique avaient été appliquées par les savants occidentaux, depuis le XIXe siècle, à l'étude du Coran, mais il leur reprochait (non sans raison) de ne pas avoir remis en cause le cadre général de l'histoire du Coran et de l'émergence de l'islam, tel qu'il ressort de la tradition musulmane. Pour ne donner qu'un exemple : les recherches des sources du Coran étaient (et restent souvent) conçues comme une recherche des sources de Muḥammad, qui est donc supposé être l'auteur du Coran. Dans une telle perspective, la recherche des sources du Coran devient *in fine* la recherche des informateurs de Muḥammad{425}.

Naturellement, si l'on fait de Muḥammad l'auteur du Coran, ou si l'on fait du Coran le simple calque de ses paroles (autrement dit, le recueil de ses *ipsissima verba*), on exclut de l'étude du Coran la plupart des méthodes de la critique biblique. Comme l'écrit F. E. Peters :

> *If Form criticism proved valuable as a clue to the transmission and the secondary* Sitz im Leben *of the New Testament, that is, "the situation in the life of the Church in which those traditions were found relevant and so preserved (as it turned out) for posterity", it can have no such useful purpose in Islam since there is no conviction that the Qur'anic material was in any way being shaped by or for transmission. On our original assumption that Muhammad is the source of the work, what is found in the Qur'an is not being reported but simply recorded ; consequently, modern Form criticism amounts to little more than the classification of the various ways in which the Prophet chose to express himself*{426}.

Une telle approche repose sur une version « laïcisée » du récit musulman sur l'histoire du Coran : les éléments merveilleux (l'ange Gabriel dictant le Coran au Prophète, et vérifiant que ce dernier a correctement retenu ce qui lui a été enseigné) sont certes évacués, mais la trame générale du récit, qui veut que le Coran soit déjà prêt à la mort du Prophète, est conservée. Autrement dit, à la mort du Prophète, la totalité du Coran avait été « révélée », et même si, selon la plupart des traditions, les textes qui composent le Coran n'avaient pas encore été collectés dans un *muṣḥaf*, ils étaient suffisamment connus de la communauté musulmane pour être transmis de manière fiable. Or, malgré l'abondance des sources (d'ailleurs très contradictoires entre elles) qui nous narrent l'histoire de la collecte du Coran, il n'est pas difficile de voir là une légende pieuse, destinée à légitimer le travail des scribes qui ont œuvré à la composition du Coran{427}. En d'autres termes, comme cela a déjà été noté{428}, le refus d'étudier le Coran avec les outils de la critique biblique repose davantage sur des postulats que sur des faits solidement étayés.

Savoir si le Coran peut être étudié selon les méthodes de la critique biblique (avec les aménagements nécessaires) n'est cependant pas le sujet du présent article. J'admets en effet que ces méthodes sont

parfaitement applicables au Coran. La question que je souhaite aborder est différente : quels sont les outils exacts de la critique biblique qui doivent être appliqués au Coran, ou plutôt, quelles doivent être les relations entre les méthodes historico-critiques (diachroniques) et les méthodes synchroniques, comme celle de l'analyse rhétorique ?

Mon interrogation prend sa source dans une certaine perplexité devant les travaux, par ailleurs très suggestifs, de Michel Cuypers. Dans une série d'articles, et dans deux ouvrages{429}, Cuypers a appliqué au Coran la méthode de l'analyse rhétorique, notamment selon les règles définies par Roland Meynet pour la rhétorique biblique et sémitique{430}. Son approche a reçu un accueil très positif{431}, et on doit reconnaître que les outils de la rhétorique sémitique sont susceptibles d'éclairer substantiellement plusieurs aspects du texte coranique, en montrant en particulier que la composition du Coran, aussi bien au niveau du verset, de la péricope ou de la sourate, obéit souvent à un ordre fondé sur une symétrie, que ce soit par une construction parallèle (ABC/A'B'C'), spéculaire (ABC/C'B'A') ou concentrique (ABC/x/C'B'A').

Ma perplexité provient de deux choses. D'une part, certains résultats de l'analyse rhétorique me paraissent discutables. Plus précisément, la méthode peut être manipulée d'une manière imprudente : les critères employés par Cuypers sont si lâches qu'il est possible d'opérer de très (trop) nombreux rapprochements entre différents segments, péricopes ou sourates{432}. D'autre part, quelles sont les relations entre les méthodes historico-critiques et l'analyse rhétorique ? Je rejoins ici les interrogations de Mohammad Ali Amir-Moezzi, qui reconnaît l'intérêt et la pertinence de l'analyse rhétorique, mais ne souhaite pas pour autant renoncer aux méthodes philologico-historiques, qui ont fait la preuve de leur validité{433}. Or, à lire Cuypers, on a le sentiment que l'analyse rhétorique peut invalider les résultats, et même, au moins partiellement, l'approche, des méthodes historico-critiques :

> Le désaccord entre les deux écoles [critique historique et analyse rhétorique] tient essentiellement à leur point de départ divergeant [*sic*] : la discontinuité du texte est-elle réelle ou n'est-elle qu'une apparence ? La critique historique, partant de la première hypothèse, déconstruit le texte pour remonter à ses sources (les *logia* prophétiques de Wansbrough), supposant une évolution plus ou moins longue de ces sources, avant qu'elles n'aboutissent au texte canonique, dans lequel les interventions rédactionnelles finales sont facilement repérables (croit-on). L'analyse rhétorique part de l'hypothèse inverse : sous ce qui nous apparaît comme un désordre du texte, se cache en réalité une structure déterminée, obéissant aux règles de la rhétorique sémitique. [...] S'il ressort de l'analyse rhétorique que le texte est réellement construit, malgré l'impression contraire qu'en donne le caractère heurté du style coranique, c'est tout l'édifice de l'histoire du texte qui se trouve non pas ruiné, mais remis en question. Les unités textuelles qui composent l'ensemble d'une sourate ne sont plus considérées *a priori* comme des fragments originellement indépendants, mais comme des parties d'un tout cohérent, fruit d'une composition littéraire délibérée. Seules des incohérences délibérées, échappant aux lois de la rhétorique sémitique, devraient donner lieu à des interrogations{434}.

Et Cuypers de conclure :

> [...] l'analyse rhétorique ne devrait pas être considérée seulement comme « une nouvelle méthode d'analyse littéraire », à côté de la critique historique, mais devrait au contraire constituer une première étape indispensable dans l'étude critique du texte, pouvant rendre souvent sans objet une recherche des sources. Si celle-ci s'impose, certes, pour nombre de livres bibliques dont l'histoire s'étend sur des siècles (citons simplement le livre d'Isaïe) ou des décennies (les évangiles), il n'est pas sûr que le texte coranique doive être soumis à un même traitement{435}.

Ces citations contiennent à mon sens plusieurs confusions. Cuypers a certes raison de considérer que de très nombreux passages du Coran sont bien construits et habilement rédigés, et ne sont pas la simple juxtaposition, sans cohérence, de *logia* ou de passages indépendants. En d'autres termes, le ou les rédacteurs du Coran sont bel et bien des auteurs, et non de simples compilateurs. Mais on pourrait dire exactement la même chose des auteurs des livres bibliques ou des évangiles – et personne de sensé ne niera l'évidence, à savoir qu'ils travaillent à partir de matériaux épars et indépendants, et combinent différentes sources littéraires (dont on peut au moins tenter de décrire l'histoire), qu'ils organisent en une composition qui, à de nombreux égards, ne manque pas de cohérence (même si les « jointures » sont souvent visibles). L'argument général de Cuypers, outre qu'il me semble fondé sur une vision caricaturale

des méthodes de la critique historique[436], repose ainsi sur une fausse alternative : soit un texte est composé, soit il est composite. Or ce qu'il faut dire du Coran, c'est qu'il est à la fois composé et composite – et il conviendrait d'ajouter qu'il ne diffère guère des évangiles en ce qui concerne la durée durant laquelle il est susceptible d'avoir été composé.

Une autre alternative discutable informe l'analyse de Cuypers : c'est celle qui oppose une démarche synchronique et holiste à une démarche diachronique et parcellaire. Les méthodes historico-critiques peuvent évidemment aborder les textes en se focalisant sur une péricope, ou un aspect déterminé du texte, qui sera donc coupé de son cotexte. Une telle approche est nécessaire quand il s'agit de pratiquer l'histoire des sources, ou bien la *Formgeschichte*, ou encore d'étudier les relations (et la chronologie éventuelle) entre différentes versions d'une même histoire à l'intérieur d'un corpus. Mais ce n'est là qu'un aspect de l'approche historico-critique. Celle-ci, en effet, n'est pas nécessairement atomiste, par exemple lorsqu'elle s'attache à identifier des strates à l'intérieur de livres ou de textes. Une telle approche diachronique est alors bel et bien holiste, puisqu'elle part du texte final, qu'elle déconstruit, mais qu'elle étudie, au moins dans un premier temps, comme un tout[437].

Autrement dit, le choix n'est pas entre une approche holiste qui considère que le Coran remonte *in extenso*, ou quasi *in extenso*, à l'époque du Prophète, et une approche atomiste, qui voit le Coran comme une compilation tardive, faite à partir de brefs *logia* indépendants. Un texte plus ancien – un embryon de sourate, par exemple, mais une sourate quand même, composée de plusieurs péricopes, et ayant une fonction liturgique ou homilétique – peut très bien remonter à l'époque du Prophète, mais avoir été retravaillé et développé, soit dans la période située entre la mort du Prophète et la composition du Coran, soit au moment même de la rédaction du Coran. Mais on peut aussi supposer d'autres cas de figure : certaines sourates ont pu être reprises sans grand changement, d'autres ont pu être carrément composées, pour l'essentiel, après la mort du Prophète. L'historien doit être capable de prendre en compte ces diverses possibilités, et c'est l'analyse du texte lui-même (que ce soit l'analyse des sources, du *Sitz im Leben*, du profil du ou des rédacteurs, ou des méthodes de composition employées) qui est susceptible de donner la réponse.

En guise de synthèse méthodologique, on pourrait reprendre ici une métaphore suggestive de Manfred Kropp[438], qui souligne que le Coran pourrait être comparé à un édifice, par exemple une mosquée, qui aurait été construite avec des éléments provenant d'autres bâtiments plus anciens (comme un temple ou une église), réutilisés et façonnés pour remplir leur nouvelle fonction. On peut contempler un tel bâtiment en s'intéressant à l'harmonie finale – la beauté de l'édifice, tel qu'il est à présent, la cohérence de l'ensemble, la fonction et l'utilité des éléments actuels, les intentions des maîtres d'œuvre qui ont présidé à la version finale. Mais l'observateur peut aussi se concentrer sur les éléments constitutifs de l'édifice, et ainsi découvrir l'origine et l'âge des éléments divers qui constituent le bâtiment, ainsi que les changements et les modifications auxquels ils ont été soumis à travers le temps. Il peut par-là même tâcher de replacer ces éléments constitutifs dans leur ancien contexte architectural. Il est évident que ces deux approches sont plus complémentaires que contradictoires. Chacune a besoin de l'autre : il est partial de n'envisager le Coran en ne s'intéressant qu'à ses sources ; toutefois, abandonner la recherche des sources paraît totalement injustifié – aussi bien dans le cadre d'une recherche historique que dans le cadre d'une étude littéraire[439]. La recherche des sources permet en effet de mieux comprendre certains passages obscurs ou allusifs, mais aussi le milieu dans lequel un texte est composé, l'arrière-plan qu'il présuppose, aussi bien chez les destinataires du message que chez le ou les rédacteurs du texte ; elle permet aussi de déterminer quels sont exactement les mécanismes d'appropriation qui sont mobilisés – en quoi l'auteur innove, en quoi il reprend des éléments antérieurs, etc.

C'est dans cette optique qu'il conviendrait d'aborder le texte coranique, c'est-à-dire en faisant tenir ensemble, d'un côté, les méthodes historico-critiques et diachroniques (critique textuelle, critique des sources, *Formgeschichte*, *Redaktionskritik*), et de l'autre, les méthodes synchroniques (analyse

rhétorique, analyse narrative, etc.), sans qu'on puisse déterminer *a priori* quelle méthode aura la primauté sur les autres. Il convient au contraire de juger au cas par cas : parfois, l'analyse rhétorique peut montrer qu'un verset, à première vue mal situé, est bel et bien à sa place, et ne constitue donc pas une interpolation ; mais parfois, la critique textuelle peut révéler des strates de composition qui ont été partiellement effacées par l'auteur de la version finale. Je souhaiterais maintenant donner quelques exemples d'une telle démarche.

Q 1 : la *Fātiḥa*

On doit à Cuypers une étude approfondie de la première sourate du Coran, la *Fātiḥa*[440]. Pour plus de clarté, je donne d'abord une translittération de la sourate, avec une traduction française.

1) *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*[i]
Au nom de Dieu, le Très-Miséricordieux, le Miséricordieux
2) *al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-ʿālamīn*[a]
Louange à Dieu, Seigneur des mondes/des hommes
3) *ar-raḥmāni r-raḥīm*[i]
le Très-Miséricordieux, le Miséricordieux
4) *māliki yawmi d-dīn*[i]
Maître du Jour du Jugement
5) *'iyyāka naʿbudu wa-'iyyāka nastaʿīn*[u]
Toi que nous adorons, et Toi que nous sollicitons
6) *ihdinā ṣ-ṣirāṭa l-mustaqīm*[a]
Guide-nous dans la voie droite
7) *ṣirāṭa llaḏīna 'an ʿamta ʿalayhim ġayri l-maġḍūbi ʿalayhim wa-lā ḍ-ḍāllīn*[a]
La voie de ceux que tu as gratifiés, non de ceux qui ont encouru ta colère, ni des égarés.

La méthode de l'analyse rhétorique conduit Cuypers à proposer le plan suivant[441] (la typographie permet de repérer les parallèles et chiasmes qui informent le texte) :

–1	Au nom de *Dieu*,	**le Très-Miséricordieux**,	**le Miséricordieux**.
=2	Louange à *Dieu*,	***Seigneur***	des mondes/des hommes
–3		**le Très-Miséricordieux,**	**le Miséricordieux.**
=4		***Maître***	du Jour du Jugement
	5 + *Toi*	nous adorons	
	+ et *Toi*	nous sollicitons	
–6	GUIDE-nous	dans **la voie** droite	
–7	**la voie**	de ceux que tu as gratifiés	
=	**non**	[de ceux qui] ont encouru ta colère	
=	**ni**	des ÉGARÉS	

Le premier morceau est constitué des versets 1-4. Il est divisé en deux segments (versets 1-2, versets 3-4), avec un parallélisme entre les versets 1 et 3, ainsi qu'entre les versets 2 et 4 (ces derniers ayant une rime en *–īn*, alors que les versets 1 et 3 ont une rime en *–īm*). Le deuxième morceau, situé au centre, est constitué du verset 5. Il ne comporte qu'un seul segment, divisé en deux membres. C'est un

parallélisme : « Toi » est suivi de deux verbes qui appartiennent au champ sémantique de la prière. Enfin, le troisième morceau est constitué des versets 6-7. Il se divise en deux segments, le premier constitué du verset 6 et du début du verset 7 (appelé dorénavant 7a), le second constitué de la suite du verset 7 (appelé dorénavant 7b). Il est composé en chiasme (AB/B'A') : *guide-nous* s'oppose à *égarés*, *ceux que tu as gratifiés* s'oppose à *ceux qui ont encouru ta colère*.

Cuypers voit dans la *Fātiḥa* une structure concentrique. Ce centre « fait charnière entre les unités qu'il relie : le premier membre ("Toi, nous adorons") renvoie à ce qui précède, qui est tout entier une adoration de Dieu en quelques-uns de ses plus beaux noms ; le second ("Toi, nous sollicitons") annonce la suite, qui est une prière de demande, un appel au secours divin{442} ».

Pourtant, cette belle structure pose un certain nombre de problèmes. Tout d'abord, doit-on considérer que le texte mis en forme par Cuypers est le texte original ? On peut avoir quelques doutes. Considérons le verset 1, à savoir la *basmala*. Il y a un désaccord dans la tradition musulmane pour savoir si cette formule fait ou non partie du texte original – dans les autres sourates, elle est prononcée en préambule de la sourate, mais elle ne fait pas partie du texte. Or Cuypers argumente comme suit : « Dans la *Fātiḥa*, les deux morceaux extrêmes comptent chacun deux segments, le morceau central n'en comporte qu'un. La symétrie du texte étant ainsi mieux respectée, il paraît préférable de considérer, avec la majorité des lectures et des commentateurs, la *basmala* comme faisant partie de la *Fātiḥa*, à titre de premier membre du premier segment bimembre{443} ».

Je ne sais si la *basmala* appartient ou non au texte lui-même, mais je crains que l'argumentation de Cuypers repose ici sur des bases très fragiles. N'importe quel lecteur de la *Fātiḥa* aura en effet remarqué que le verset 7 est nettement plus long que les autres, et n'importe quel auditeur aura également noté qu'il introduit, dans sa seconde partie (7b), une profonde rupture de rythme par rapport au reste de la sourate. L'hypothèse selon laquelle il s'agirait là d'une figure de style, destinée à conclure cette prière sur un rythme lent et apaisé semble totalement *ad hoc* (un tel rythme ne correspond d'ailleurs guère au contenu polémique du verset 7b). Un texte comparable, comme le verset du Trône (*Q* 2:255), qui suit une structure concentrique parfaite{444}, ne montre pas un tel changement de rythme, et je ne vois pas de parallèle à une telle figure de style dans d'autres prières dont on peut rapprocher la *Fātiḥa*, que ce soit le *Psaume 1*, le *Pater Noster*, ou l'*enarxis* de la liturgie de Jean Chrysostome{445}. L'hypothèse la plus plausible est donc que, malgré la symétrie, le verset 7b est un ajout postérieur.

Cela signifie que la simple présence d'un chiasme dans les versets 6-7 ne suffit pas à exclure toute interpolation. Si on enlève 7b, la sourate se termine avec les versets 6-7a, et un beau parallélisme, sans le moindre problème au niveau du rythme – mais la symétrie entre le premier et le troisième morceau est rompue.

Ensuite, la manière dont Cuypers découpe la sourate me semble masquer un aspect décisif de sa composition et de son *Sitz im Leben*. Certes, *'iyyāka na'budu* fait référence aux versets 1-4, et *'iyyāka nasta'īn* annonce les versets suivants. Mais ce n'est pas la seule fonction de ce verset, ni son seul aspect remarquable. Par son contenu, mais aussi par le très subtil changement rythmique et phonétique qu'il induit, notamment dans ses premières syllabes, ce verset évoque un répons psalmodique{446}. Autrement dit, les versets 1-4 apparaissent comme une doxologie, psalmodiée par le célébrant principal, à laquelle répond la prière d'invocation que constituent les versets 5-7, psalmodiés par l'assemblée, ou par un autre célébrant. Cette division de la sourate permet en outre de rendre compte d'un phénomène souvent passé sous silence – alors même qu'il saute aux yeux –, à savoir le changement de personne dans l'adresse à Dieu : les versets 1-4 parlent de Dieu à la troisième personne du singulier, alors que les versets suivants en parlent à la deuxième personne du singulier.

En résumé, l'analyse rhétorique me semble ici dissimuler la structure même de la sourate, qui paraît être construite, non selon un modèle concentrique, mais selon le principe d'une psalmodie en chants alternés : c'est là une division plus respectueuse du *Sitz im Leben* originel de la sourate (ou du *Sitz im*

Leben du genre de prière, chrétienne ou juive, qui en constitue visiblement le modèle). Notons bien – et c'est sans doute un enseignement méthodologique assez significatif – que ce n'est pas l'analyse rhétorique en tant que telle qui pose problème (la plupart des parallélismes et chiasmes qu'elle affirme avoir mis en évidence sont bien dans le texte), mais son usage exclusif, sans que soient pris en compte les indices, comme les éventuelles interpolations, les variations de rythme, le changement de personne (*iltifāt*), etc., qui, par nature, échappent à une recherche de symétries ne s'intéressant qu'à l'état final du texte.

Q 23:1-11

À ma connaissance, le début de la sourate *Al-mu'minūn* n'a pas été étudié par Cuypers. Il mérite toutefois une attention toute particulière. En voici une translitération, accompagnée de la traduction de Muhammad Hamidullah :

1) *qad 'aflaḥa l-mu'minūna*
Bienheureux sont certes les croyants,
2) *allaḏīna hum fī ṣālātihim ḫāšiʿūna*
ceux qui sont humbles dans leur Ṣalāt,
3) *wa-llaḏīna hum ʿani l-laġwi muʿriḍūna*
qui se détournent des futilités,
4) *wa-llaḏīna hum li-z-zakāti fāʿilūna*
qui s'acquittent de la Zakāt,
5) *wa-llaḏīna hum li-furūǧihim ḥāfiẓūna*
et qui préservent leurs sexes [de tout rapport],
6) *'illā ʿalā 'azwāǧihim 'aw mā malakat 'aymānuhum fa-'innahum ġayru malūmīna*
si ce n'est qu'avec leurs épouses ou les esclaves qu'ils possèdent, car là vraiment on ne peut les blâmer
7) *fa-mani btaġā warā'a ḏālika fa-'ulā'ika humu l-ʿādūna*
alors que ceux qui cherchent au-delà de ces limites sont des transgresseurs ;
8) *wa-llaḏīna hum li-'amānātihim wa-ʿahdihim rāʿūna*
et qui veillent à la sauvegarde des dépôts confiés à eux et honorent leurs engagements,
9) *wa-llaḏīna hum ʿalā ṣalawātihim yuḥāfiẓūna*
et qui observent strictement leur Ṣalāt.
10) *'ulā'ika humu l-wāriṯūna*
Ce sont eux les héritiers,
11) *a*llaḏīna yariṯūna l-firdawsa hum fīhā ḫālidūna
qui hériteront le Paradis pour y demeurer éternellement.

Le texte suit, dans l'ensemble, les règles de la rhétorique sémitique. Le verset 1 renvoie aux versets 10-11 : les croyants sont bienheureux (ici-bas, mais surtout dans l'au-delà) : autrement dit, ils sont ceux qui sont appelés au Paradis : « Bienheureux sont certes les croyants. Ce sont eux les héritiers, qui hériteront le Paradis pour y demeurer éternellement » (v. 1, 10-11). Naturellement, les croyants ne sont bienheureux qu'à condition d'adopter le comportement défini aux versets 2-9 : nous avons donc affaire à un texte d'édification morale. Les versets 2 et 9 se répondent : les croyants sont « ceux qui sont humbles dans leur Ṣalāt, et qui observent strictement leur Ṣalāt ». Le croyant doit ainsi pratiquer l'acte d'adoration de Dieu (la prière) avec humilité et rigueur. Le verset 3 invite à se détourner des paroles vaines et futiles (*laġw*). Les versets 4 et 8 décrivent le juste rapport à l'argent, rappelant la valeur de l'aumône, de l'honnêteté et du respect de la parole donnée. Quant au verset 5, il recommande visiblement la continence.

Si le passage s'arrêtait là, on pourrait penser à la version arabe d'un texte de direction spirituelle syriaque, tant il paraît influencé par la piété monacale syrienne[447]. Nul besoin d'insister sur le rôle de la prière et sur la continence. L'importance de l'aumône ne peut être surestimée : « C'est la vertu religieuse par excellence, précisément parce que la richesse et l'attachement aux biens de ce monde détournent le plus souvent les hommes du chemin du salut[448] ». De plus, la piété syrienne insiste sur la nécessité d'un

genre de vie paisible et humble, loin des futilités, des farces et de la malhonnêteté. Cela vaut évidemment pour les moines, mais aussi pour les laïcs. Le *Testamentum Domini* (II : 1, éd. Rahmani, p. 110), une règle canonico-liturgique syriaque habituellement datée du Ve siècle[449], enjoint ainsi au presbytre de s'enquérir du genre de vie des catéchumènes : il doit se demander si le catéchumène est « querelleur, paisible, humble, s'il ne tient pas des propos vains, contempteurs, mensongers, railleurs, trompeurs et provoquant le rire » – les derniers points commentant ainsi fort bien, « par anticipation », *Q* 23:3.

La suite du *Testamentum Domini* (II : 1, éd. Rahmani, p. 110-112) demande au presbytre d'interroger le catéchumène sur son statut marital, et si ce dernier n'est pas marié, il convient de lui enseigner les règles de la pureté et de lui faire épouser une femme chrétienne. On fait ainsi coup double : le mariage évitera à l'homme de tomber dans le piège de la fornication, et on s'attend à ce qu'une épouse chrétienne s'attache à garder son époux dans le chemin de la foi.

L'*esprit* du *Testamentum Domini* est donc assez proche de *Q* 23:1-11 – à condition, bien sûr, que l'on ne prenne pas en compte les versets 6-7, qui posent quelques problèmes. Ils rompent en effet le rythme de la psalmodie, ainsi que l'harmonie syntaxique de la sourate, les versets avoisinants commençant tous par *wa-llaḏīna*[450]. De plus, ils soulèvent une difficulté non négligeable du point de vue du contenu : on peut fort bien admettre que le Coran n'exclue pas le bonheur domestique, et ne recommande donc pas nécessairement une vie ascétique, mais l'exception que ces versets accordent à la continence est quand même bien plus grande que le mariage monogame – elle est même suffisamment large et variée pour qu'un libertin résolu puisse la trouver attrayante.

L'hypothèse la plus plausible est qu'il s'agit, au moins en partie, d'une interpolation qui modifie substantiellement l'esprit du texte. Peut-être le texte original[451] s'arrêtait-il à *'illā ʿalā 'azwāǧihim*, en entendant par-là, non que chaque croyant a plusieurs épouses, mais que les différents croyants (et, pourquoi pas, les différentes croyantes) auquel le texte s'adresse ont chacun une épouse (ou un époux).

Les partisans de l'analyse rhétorique insisteront toutefois sur un point : ces versets sont en position centrale. Or, d'après la deuxième loi de Lund[452], ou « loi du changement au centre », il y a souvent, au centre, « un changement dans le déroulement de la pensée et une idée antithétique est introduite », le déroulement premier étant repris par la suite[453]. C'est très précisément ce à quoi nous avons affaire ici. Doit-on en conclure que le passage situé au centre n'est pas une interpolation, malgré la substantielle rupture rythmique et syntaxique ? Ou doit-on plutôt penser que le rédacteur du texte final, maîtrisant les règles de la rhétorique sémitique, a su placer au bon endroit l'idée antithétique nouvellement introduite, sans pour autant être capable d'effacer les « jointures », à savoir l'hiatus rythmique et syntaxique ? Il y a quelques raisons qui font pencher la balance en faveur de cette dernière hypothèse.

En effet, du point de vue de la rhétorique sémitique, les centres sont souvent une clé d'interprétation du passage étudié[454]. Ils peuvent par exemple entretenir un rapport avec les extrémités du passage dont ils sont le centre, et uniquement avec les extrémités (troisième loi de Lund) : par exemple, en *Q* 84:1-15, le verset 6, centre de la composition concentrique, parle de la rencontre de l'homme avec Dieu, thème repris au verset 14. Il n'y a rien de tel en *Q* 23:1-11. Il arrive aussi que des idées similaires apparaissent au centre d'un système et aux extrémités d'un passage correspondant (quatrième loi de Lund). Ainsi, *Q* 5:1-2 peut être divisé en deux parties (respectivement *Q* 5:1 et *Q* 5:2), de structure concentrique, où la vérité générale énoncée à la fin de *Q* 5:1 (« Dieu en vérité, ordonne ce qu'il veut ») est en relation avec le centre de *Q* 5:2 (« Et quand vous êtes désacralisés, chassez ! »). Là non plus, il n'y a rien de comparable dans le passage qui nous occupe[455].

Par ailleurs, les centres sont souvent brefs, ou sous la forme d'une question, d'une sentence ou d'une parabole (cinquième loi de Lund) – « autant de manières d'attirer l'attention du lecteur-auditeur sur un point important invitant à la réflexion[456] ». Le verset 7 pourrait éventuellement jouer un tel rôle – mais certainement pas l'ensemble formé par les versets 6-7. En d'autres termes, les versets 6-7, contrairement au rôle usuel des centres des compositions concentriques (selon l'approche de la rhétorique sémitique),

ne constituent nullement la clé de la péricope : ils ne sont qu'une concession, un élément secondaire, par rapport au propos général de la péricope.

Le « tissage » du texte coranique : fins et débuts de sourates

Dans l'appendice de son ouvrage *Le Festin*, Michel Cuypers insiste, suivant en cela divers savants musulmans, sur l'agencement du texte coranique, et le fait qu'il existe une certaine logique dans les relations entre différentes sourates{457}. Dans le cadre des sciences islamiques, ce type de propos a souvent une fonction apologétique : il s'agit d'insister sur la cohérence du texte coranique, face aux objections de désordre ou d'incohérence. Mais aussi bien un exégète musulman du XIVe siècle comme al-Zarkašī (m. 1391){458} que Cuypers font une observation qui me paraît décisive, même si on n'en a pas forcément tiré les enseignements pertinents. Tous deux remarquent en effet que le début d'une sourate s'accorde souvent très bien avec la fin de la sourate précédente{459}. Plus précisément, il y a régulièrement, entre deux sourates consécutives, des mots-crochets, ou des phrases-crochets, qui les relient entre elles. Comme on va le voir, cette idée se vérifie assez bien (les cas où elle ne se vérifie pas s'expliquent en général très facilement). Je suis en revanche moins convaincu par l'idée, apparemment reprise par Cuypers, selon laquelle les sourates forment des paires{460}. Beaucoup de sourates sont tellement composites, et les thèmes abordés reviennent de façon tellement constante (et les critères de Cuypers sont tellement lâches{461}), que l'on peut presque rapprocher tout et n'importe quoi.

Revenons à l'idée selon laquelle il y a souvent un lien étroit entre la fin d'une sourate et le début de la sourate suivante. On peut en donner de nombreux exemples.

Ainsi, *Q* 1:6 (*ihdinā ṣ-ṣirāṭa l-mustaqīm*) « s'accroche » très bien à *Q* 2:2 (*ḏālika l-kitābu lā rayba fīhi hudan li-l-muttaqīn*), pour des motifs thématiques (la notion de guidance) et phonétiques (*mustaqīm /muttaqīn*). *Q* 3:200 (*wa-ttaqū llāha*) et *Q* 4:1 (*yā-'ayyuhā n-nāsu ttaqū rabbakumu*) évoquent tous deux la crainte de Dieu. *Q* 4:176 est une liste de commandements, à rapprocher de *Q* 5:1-2. *Q* 5:120 loue Dieu, à qui appartient le royaume des cieux et de la terre, alors que *Q* 6:1 loue Dieu qui a créé les cieux et la terre. Utiliser des doxologies pour terminer une sourate et entamer la suivante est aussi un procédé très courant : cf. *Q* 15:96-99 *vs Q* 16:1 (le lien est aussi fait ici autour du thème de l'associationnisme) ; *Q* 17:111 *vs Q* 18:1 ; *Q* 36:83 *vs* Q 37:5 ; *Q* 56:96 *vs Q* 57:1.

D'autres thèmes reviennent à plusieurs reprises, comme ceux de la prière{462}, de la miséricorde divine{463}, du jugement de Dieu{464}, de l'avertissement et du rappel{465}, du messager de Dieu{466}, de la lutte et de la victoire{467}. Le thème de la véracité de la révélation et de la croyance permet le lien entre *Q* 12:111 et *Q* 13:1{468}, la « science de l'Écriture » celui entre *Q* 13:43 et *Q* 14:1, le mensonge celui entre *Q* 25:77 et le début de *Q* 26 (25:77, *fa-qad kaḏḏabtum* ; 26:6, *fa-qad kaḏḏabū*). Parfois, l'idée exprimée dans un verset est explicitée dans l'autre : cf. *Q* 26:227, sur les bonnes œuvres (*'illā llaḏīna 'āmanū wa-ʿamilū ṣ-ṣāliḥāt*) *vs Q* 27:1-3 (*ᵃllaḏīna yuqīmūna ṣ-ṣalāta wa-yu'tūna z-zakāta*), ou alors il y a une antithèse entre les deux versets (*Q* 58:22 et l'entrée au Paradis *vs Q* 59:1 et l'expulsion des maisons).

La formule « cieux et terre » est aussi utilisée comme « mot-crochet » : cf. *Q* 24:64 *vs Q* 25:2 ; *Q* 42:53 vs *Q* 43:9 (avec en plus les thèmes de l'omnipotence divine, et surtout de l'Écriture{469}) ; *Q* 43:82-85 *vs Q* 44:6-11 ; *Q* 45:37 vs *Q* 46:2-3 (plus la formule *al-ʿazīz al-ḥakīm*). La référence aux astres joue un rôle comparable entre *Q* 52:49 et *Q* 53:1.

Certains thèmes peuvent aussi se combiner. Un bel exemple est constitué par les relations entre *Q* 9:127-129 et *Q* 10:1-4. Il est question du messager (9:128, *la-qad ǧā'akum rasūlun min 'anfusikum vs* 10:2, *'a-kāna li-n-nāsi ʿaǧaban 'an 'awḥaynā 'ilā raǧulin minhum*), des mécréants (9:127, 129 *vs* 10:2, 4), de l'Écriture (9 : 127, *sūra vs* 10:1, *'āyātu l-kitāb*), et du Trône de Dieu (9:129, *huwa rabbu l-ʿarši*

l-ʿaẓīm vs 10:3, *ṯumma stawā ʿalā l-ʿarš*).

Dans certains cas, ce sont les débuts de deux sourates consécutives qui sont liés. Par exemple, deux sourates consécutives commencent par des « lettres mystérieuses » identiques (*Q* 2 et *Q* 3, *Q* 11 et *Q* 12, *Q* 14 et *Q* 15, *Q* 29 à *Q* 32, *Q* 40 [voire *Q* 39{470}] à *Q* 46) ou proches (*Q* 12 et *Q* 13, *Q* 13 et *Q* 14), ou bien par des formules identiques ou proches (*Q* 27 et *Q* 28, *Q* 34 et *Q* 35, *Q* 61 et *Q* 62), ou à la fois par les mêmes « lettres mystérieuses » et des formules similaires (*Q* 39 à *Q* 46). Dans d'autres cas, les débuts de deux sourates consécutives sont reliés par un thème commun (*Q* 53 et *Q* 54, *Q* 65 et *Q* 66).

Ce phénomène de jonction entre la fin d'une sourate et le début de la suivante est particulièrement marqué dans la première partie du texte coranique. Dans quelques rares cas, le lien est seulement fait entre les débuts des sourates : *Q* 2 et *Q* 3, *Q* 11 et *Q* 12, *Q* 27 et *Q* 28, *Q* 30 à *Q* 32, *Q* 34 et *Q* 35, *Q* 39 à *Q* 42, *Q* 44 et *Q* 45, *Q* 47 et *Q* 48. Dans d'autres cas, il est fait aussi bien entre les débuts de deux sourates consécutives qu'entre la fin de la première et le début de la suivante : *Q* 12 et *Q* 13, *Q* 13 et *Q* 14, *Q* 14 et *Q* 15, *Q* 29 et *Q* 30, *Q* 42 à *Q* 44, *Q* 45 et *Q* 46. Dans la plupart des cas, il est cependant fait uniquement entre la fin d'une sourate et le début de la suivante : *Q* 1 et *Q* 2, *Q* 3 à *Q* 6, *Q* 7 et *Q* 8, *Q* 9 à *Q* 11, *Q* 15 et *Q* 16, *Q* 17 et *Q* 18, *Q* 19 à *Q* 27, *Q* 32 à *Q* 34, *Q* 35 à *Q* 37, *Q* 46 et *Q* 47, *Q* 48 et *Q* 49.

Jusqu'à la sourate 50, il y a très peu d'exceptions : *Q* 6 et *Q* 7, *Q* 8 et *Q* 9 (mais l'absence de jonction s'explique facilement si l'on avait affaire, à l'origine, à une seule sourate), *Q* 16 et *Q* 17, *Q* 18 et *Q* 19, *Q* 28 et *Q* 29, *Q* 37 à *Q* 39, *Q* 49 et *Q* 50 – autrement dit, huit cas sur quarante-neuf, soit 16,33 % des cas, et donc 83,67 % où le principe fonctionne. Si on fait de *Q* 8 et *Q* 9 une seule sourate, le principe fonctionne dans 85,41 % des cas. Cela ne peut pas être dû au hasard.

On sait par ailleurs que, *grosso modo* (et hormis bien sûr la *Fātiḥa*), les sourates sont ordonnées, dans le corpus coranique, selon un ordre de longueur décroissant – même si cet ordre admet des exceptions{471}. C'est un système de classement bien connu dans l'Antiquité, et c'est déjà celui des épîtres de Paul. Parmi les exceptions mentionnées au paragraphe précédent, seules les sourates 6-7, 8-9, 49-50 n'obéissent pas à cet ordre de longueur décroissant (trois cas sur quarante-huit, soit 6,25 %, n'obéissent donc ni à l'ordre de longueur décroissant, ni au principe des phrases-crochets).

On pourrait alors faire le raisonnement suivant. Le classement des sourates selon un ordre de longueur décroissant est valable de manière générale, malgré quelques exceptions. C'est un ordre qui ne dépend pas du contenu des sourates. Ce classement s'accorde par ailleurs avec celui qui ordonne les sourates selon un système de mots-crochets et de phrases-crochets, rapprochant la fin, et parfois le début, de la sourate *N*, du début de la sourate *N + 1*. Or si l'on suppose que les sourates sont des compositions indépendantes, qui remontent, dans leur intégralité, à l'époque du Prophète (c'est-à-dire avant ce qu'il est souvent convenu d'appeler la collecte du Coran), comment se fait-il que deux classements qui n'ont en principe rien à voir (classement selon la longueur, ordre selon les phrases et mots-crochets des débuts et des fins des sourates), soient concordants ? Autrement dit, par quel miracle le début de la sourate *N + 1* s'enchaîne-t-il harmonieusement avec la fin de la sourate *N*, alors même que les sourates se trouvent à peu près ordonnées des plus longues aux plus brèves ?

L'explication la plus plausible est que ce sont les scribes à qui a échu la tâche de composer le Coran qui sont responsables de ces phrases-crochets, ce qui veut dire que les fins des sourates, et parfois aussi les débuts, ont souvent été ajoutés et rédigés au moment de la composition du Coran en un *muṣḥaf*. Un examen des passages concernés le confirme. On a affaire à des interpolations évidentes (*Q* 4:176 ; 22:78 ; 26:227 ; 48:29), et à d'autres qui le sont peut-être moins, mais dont on voit bien vite qu'elles entretiennent plus de relations avec le début de la sourate suivante qu'avec les versets qui la précèdent (*Q* 3:200). Ces passages sont souvent introduits par *qul* (« Dis : etc. ») : *Q* 11:108-109 ; 17:111 ; 20:135 ; 21:112 (*qāla*) ; 23:118 ; 25:77. On a là, à mon sens, un bon exemple du travail éditorial et rédactionnel des scribes – un travail qui ne se limite pas à replacer, avec plus ou moins de liberté, les « pièces d'un

puzzle », mais à rédiger des versets et à mettre en scène une figure prophétique et un discours adressé au Prophète[472]. De ce point de vue, le rôle des scribes dans le travail de composition du Coran n'est peut-être pas moindre que celui des scribes qui ont composé les livres prophétiques de la Bible, même si la période entre la prédication de Muḥammad et la composition du *muṣḥaf* coranique est beaucoup plus brève.

Conclusion

Loin de nous conduire à admettre l'unité originelle du texte, les analyses de Cuypers nous montrent, et nous permettent de comprendre, le travail des scribes et leur rôle dans la rédaction du Coran. On peut penser que l'essentiel du texte coranique, en tout cas du *ductus* consonantique, est établi au cours de la seconde moitié du VIIe siècle (il me paraît difficile de donner une date plus précise en l'état actuel de la recherche). Il s'agit donc d'un processus de composition plus long que celui indiqué par la tradition musulmane, selon laquelle les textes qui forment le Coran existaient tous à la mort du Prophète, même si (selon la plupart des traditions) ils n'avaient pas encore été réunis en un codex. Or le principal défaut des hypothèses de Bell et Blachère (à peu près systématiquement contestées par Cuypers) est qu'elles restent finalement très tributaires de l'image du Coran, et de son histoire, que donne la tradition musulmane. L'analyse rhétorique nous invite à voir les choses autrement.

D'une part, en mettant en évidence l'intertextualité qui informe nombre de passages coraniques, elle renforce l'approche méthodologique qui consiste à lire le Coran, non d'après la « biographie » de Muḥammad, mais à la lumière des références à la littérature biblique, à savoir non seulement la Bible et les écrits pseudépigraphiques et apocryphes, mais également la littérature exégétique et homilétique chrétienne et juive (on pourrait aussi ajouter les textes manichéens), sans oublier bien sûr les traditions orales et populaires, plus difficiles cependant à étudier, puisqu'elles ont laissé moins de traces écrites. Cette approche en termes d'intertextualité, ou plutôt de « sous-texte », est un moyen assez sûr de replacer le Coran dans son contexte historique et littéraire[473]. Je suis ainsi Cuypers sans la moindre réserve lorsqu'il écrit :

> Quels liens la sourate 96 manifeste-t-elle avec le personnage historique de Muhammad ? Selon notre lecture, aucun. Les liens ont été projetés par la tradition sur le texte grâce à des « occasions de la révélation » (*asbāb al-nuzūl*) dont le texte ne porte aucune trace claire, ni en ce qui concerne la vocation de Muhammad, ni en ce qui concerne les vexations qu'il aurait subies en voulant accomplir sa prière rituelle[474].

D'autre part, l'analyse rhétorique nous renseigne utilement sur le profil du ou des rédacteurs du texte coranique. La recherche historique insiste à juste titre, depuis quelque temps, sur le profil des destinataires du message coranique : le Coran est en effet un texte tellement allusif dans ses références bibliques qu'il ne peut être vraiment compris que par des gens qui connaissent déjà les histoires auxquelles il fait référence – il ne s'adresse donc pas à des païens idolâtres coupés des milieux juifs et chrétiens, mais bien à une ou des communautés qui sont familières des récits bibliques. Mais il ne suffit pas de faire le profil des auditeurs ou des lecteurs du Coran. Il convient de s'intéresser à celui de son auteur, ou (plus probablement) de ses auteurs. Quelles sont les connaissances, sur les récits bibliques, ou les Psaumes, par exemple, et les compétences (sur les méthodes exégétiques, et sur les techniques de composition, notamment) que le ou les auteurs du Coran doivent posséder ? Il semble que, jusqu'à présent, on ait soigneusement évité (à de rares exceptions) de poser ce genre de questions dans le cadre des études coraniques. C'est là un phénomène regrettable, car ces questions se posent réellement, et elles sont d'ailleurs couramment posées dans des domaines comparables, comme les études néotestamentaires[475].

Or ce que montre l'analyse de nombreuses sourates, c'est qu'elles ont été écrites par des auteurs qui

avaient une connaissance approfondie et précise de la littérature biblique (au sens large) et des méthodes de composition et d'exégèse (par exemple la typologie) qui avaient cours dans les milieux juifs et surtout chrétiens – méthodes de composition qui relèvent « plus de l'écriture savante que de la spontanéité orale[476] » (il n'est évidemment pas dit que cela soit vrai de toutes les sourates). À propos de la sourate 96, Cuypers suggère ainsi un milieu où la présence juive ou chrétienne est forte, et pourquoi pas un milieu monastique[477]. Le cas n'est pas isolé. Il y a ainsi de bonnes raisons de considérer que, dans le cas de la sourate 19, on a affaire à un rédacteur postérieur à l'époque du Prophète, ou au moins à un rédacteur situé ailleurs que dans le Ḥiǧāz[478]. Des remarques comparables (rédacteur postérieur, plutôt situé en Syrie ou en Palestine) ont pu être faites à propos de *Q* 3:33-63[479], et Cuypers n'est pas loin de dire la même chose à propos de la sourate 5. Ayant en effet relevé l'insistance de l'appel à la conversion des chrétiens, qui structure une partie très importante de la sourate *al-Mā'ida*, il remarque :

> Tout cela ne cadre pas vraiment avec le pèlerinage d'adieu, ou même simplement avec la carrière prophétique de Muhammad, tels que le récit de la *Sîra* les présente. La place accordée dans la sourate 5 aux chrétiens, et pas simplement aux juifs, inviterait à envisager une époque plus tardive, lorsque l'islam fut implanté en pleine chrétienté. Cette perspective, on le sait, s'accorde mal avec la tradition musulmane [...]. À moins d'inverser le problème, et d'admettre que le texte du Coran suppose bel et bien une présence chrétienne importante à La Mecque, voire à Médine, ce qui contredirait également la tradition historique musulmane. Existe-t-il un troisième terme pour échapper à cet apparent dilemme[480] ?

En fait, le dilemme est très clair : on ne peut pas dire que le cadre général donné par la tradition musulmane est juste, et dans le même temps, prendre au sérieux le texte coranique. Si on prend au sérieux le texte coranique, on devra en effet admettre au moins l'une de ces possibilités. Première hypothèse : le Ḥiǧāz, à l'époque du Prophète, a un niveau de présence chrétienne, et de culture lettrée chrétienne, comparable à la Syrie-Palestine : autrement dit, non seulement il y a des chrétiens dans le Ḥiǧāz, et les idées chrétiennes y sont connues, mais on peut aussi y rencontrer le type de scribe susceptible de rédiger des textes comme *Q* 3, *Q* 5 ou *Q* 19. Deuxième hypothèse : il y a, à l'époque du Prophète, une présence chrétienne dans le Ḥiǧāz, mais la situation n'est pas comparable à la Syrie-Palestine, ni même à ce qu'on peut rencontrer plus au nord dans la péninsule arabique. Si les passages coraniques « savants » ont été rédigés à cette époque, ils ont donc dû l'être par des rédacteurs, situés plus au nord, avec lesquelles les Arabes du Ḥiǧāz entretenaient des relations. Troisième hypothèse : au moins en partie, la prédication du Prophète ne s'est pas déroulée dans le Ḥiǧāz, mais plus au nord. Quatrième hypothèse : il faut davantage déconnecter la rédaction du Coran de la carrière du Prophète, et considérer qu'une part substantielle du Coran a été rédigée après la mort de Muḥammad, toujours plus au nord. Il convient bien sûr de rester très prudent – nos connaissances et notre documentation (surtout en l'absence de fouilles archéologiques dans le Ḥiǧāz !), restent limitées et imprécises –, mais un modèle combinant les deuxième et quatrième hypothèses me semble la solution la plus plausible.

Voilà qui invite à creuser davantage le milieu dans lequel le Coran prend naissance – et à prendre en compte une durée plus longue, et une géographie plus large, que celle habituellement envisagée[481].

Bibliographie

Andrae (Tor), *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. Roche (Jules), Paris, Maisonneuve, 1955.

Azaiez (Mehdi), « The Throne Verse (*'āyat al-kursī*) in Light of Rhetorical Analysis », *iqsaweb.org*, March 4, 2013.

Barr (James), *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the end of the Millenium*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Boisliveau (Anne-Sylvie), « Compte rendu de M. Cuypers, *Le Festin* », *Bulletin d'études orientales* 57, 2008, p. 205-209.

Cuypers (Michel),

— *La composition du Coran. Naẓm al-Qur'ân*, Paris, J. Gabalda, 2012.

— « La composition rhétorique des sourates 81 à 84 », *Annales islamologiques* 37, 2003, p. 91-136.

— « L'analyse rhétorique face à la critique historique de J. Wansbrough et G. Lüling », dans Segovia (Carlos A.) et Lourié (Basil) (éd.), *The Coming of the Comforter. When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2012, p. 343-369.

— « La rhétorique sémitique dans le Coran et quelques textes pharaoniques », dans Meynet (Roland) et Oniszczuk (Jacek) (éd.), *Retorica biblica e semitica*, vol. 1 : *Atti del primo convegno RBS*, Bologne, EDB, coll. « Retorica Biblica » 12, 2009, p. 171-189.

— « La sourate 55 (*al-Rahmân*) et le Psautier », *Luqmān* 37, 2002-2003, p. 71-106.

— *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, préface de Amir-Moezzi (Mohammad Ali), Paris, Lethielleux, 2007.

— « Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the *naẓm* of the Qur'anic Text », *Journal of Qur'anic Studies* 13/1, 2011, p. 1-24.

— « Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse stucturelle de la sourate "Joseph" et de quelques sourates brèves », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 22, 1995, p. 107-195.

— « Structures rhétoriques des sourates 105 à 114 », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 23, 1997, p. 157-196.

— « Structures rhétoriques de la sourate 74, *al-Muddaththir* », *Luqmān* 26, 1997, p. 37-74.

— « Structures rhétoriques des sourates 99 à 104 », *Annales islamologiques* 33, 1999, p. 31-62.

— « Structures rhétoriques des sourates 92 à 98 », *Annales islamologiques* 34, 2000, p. 95-138.

— « Structures rhétoriques des sourates 85 à 90 », *Annales islamologiques* 35, 2001, p. 27-99.

— « Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran », dans De Smet (Daniel), De Callataÿ (Godefroid) et Van Reeth (Jan M. F.) (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica, Subsidia III », 2004, p. 233-272.

— « Une lecture rhétorique et intertextuelle de la sourate *al-Ikhlāṣ* », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 25-26, 2004, p. 141-175.

de Prémare (Alfred-Louis),

— « La constitution des écritures islamiques dans l'histoire », dans De Smet (Daniel), de Callataÿ (Godefroid) et Van Reeth (Jan M. F.) (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica, Subsidia III », 2004, p. 175-184.

— *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004.

— « ʿAbd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », dans Ohlig (Karl-Heinz) et Puin (Gerd-Rüdiger) (éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2005, p. 179-211.

Dye (Guillaume),

— « Le Coran et son contexte. Remarques sur un ouvrage récent », *Oriens Christianus* 95, 2011, p. 247-270.

— « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péricopes coraniques (*Q* 19:16-33) », dans Depret (Isabelle) et Dye (Guillaume) (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles - Fernelmont, EME, 2012, p. 55-121.

Ehrman (Bart), *Forged : Writing in the Name of God – Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are*, New York, Harper Collins Publishers, 2011.

Epp (Eldon Jay), « The Multivalence of the Term "Original Text" in New Testament Textual Criticism », *Harvard Theological Review* 92/3, 1999, p. 245-281.

Gilliot (Claude),

— « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22, 1998, p. 84-126.

— « Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin », dans Kropp (Manfred) (éd.), *Results of Contemporary Research on the Qur'ān. The Question of a Historio-critical Approach*, Beyrouth - Würzburg, Ergon Verlag, 2007, p. 33-137.

Kropp (Manfred), *Un philologue lit le Coran* (DVD), Collège de France – CNED – Doriane Films, « Les leçons inaugurales du Collège de France », 2008.

Lory (Pierre), « Compte-rendu de M. Cuypers, *Le Festin* », *Studia Islamica* 102-103, 2006, p. 222-224.

Lund (Niels Wilhelm), *Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1942.

Luxenberg (Christoph), *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin,

Verlag Hans Schiler, 2007.
Meynet (Roland), *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Lethielleux, 2007.
Neuwirth (Angelica et Karl), « *Sūrat al-Fātiḥa*. "Eröffnung" des Text-Corpus Koran oder "Introitus" des Gebetsliturgie ? », dans Groß (Walter) *et al.* (éd.), *Text, Methode und Grammatik : Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, St. Ottlien, EOS Verlag, 1991, p. 331-357.
Peters (Francis Edwards), « The Quest of the Historical Muhammad », *International Journal of Middle East Studies* 23/2, 1991, p. 291-315.
Pohlmann (Karl-Friedrich), *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2012.
Reynolds (Gabriel Said),
— « Review of M. Cuypers, *Le Festin* », *Der Islam* 87, 2012, p. 427-434.
— *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, Londres, Routledge, 2010.
Shoemaker (Stephen J.), *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.
Small (Keith E.), *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Plymouth, Lexington Books, 2011.
Van der Velden (Frank), « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie : Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64 », *Oriens Christianus* 91, 2007, p. 164-203.
Van Reeth (Jan M. F.),
— « Le Coran et ses scribes », dans Cannuyer (Christian), Schoors (Antoon) et Lebrun (René) (éd.), *Les scribes et la transmission du savoir*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica » 19, 2006, p. 67-82.
— « Le vignoble du paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran », *Arabica* 53/4, 2006, p. 511-524.
Wansbrough (John), *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, éd. et trad. Rippin (Andrew), Amherst - New York, Prometheus Books, 2004 (1re éd. Oxford, Oxford University Press, 1977).
Witztum (Joseph), « Joseph among the Ishmaelites. Q 12 in Light of Syriac Sources », dans Reynolds (Gabriel Said) (éd.), *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in Its Historical Context 2*, Londres - New York, Routledge, 2011, p. 425-448.
al-Zarkašī Badr al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh, *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qur'ān*, éd. Abū al-Faḍl Ibrāhīm (M.), Le Caire, Al-Bābī al-Ḥalabī, 1957.

Gurdofarid Miskinzoda

Some Remarks on Oral and Written Tradition in early Islam

Our existing sources indicate that in the early period of its development there was an opposition to writing down *ḥadīṯ*s[482] in the Muslim tradition. It has also been widely noted that there was no such objection to the writing down of the text of the Qurʾān during the same period, even if the text as we know it today came into existence only after the death of the Prophet Muḥammad (d. 11/632). Although opinions on this matter vary and both parties to the argument produce equal numbers of reports to support their argument, one thing remains unchanged. And that is : there was a debate on the matter and that that debate continued for a considerably long time.

In what follows, I will attempt to contribute to the debate on the written and oral in early Islam by analysing several major arguments on the subject and by highlighting some of the references in the tradition which, in my opinion, show the wider repercussion it has in Islam. With this in mind, I concentrate on five most interesting studies on the subject, which have furthered our understanding of this issue. These are : Ignaz Goldziher's *Muslim Studies* and « Disputes over the Status of *Ḥadīth* in Islam », Fuat Sezgin's « Goldziher and Hadith », Gregor Schoeler's « Oral Torah and *Ḥadīth :* Transmission, Prohibition of Writing, Redaction » and Michael Cook's « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam[483] ». Although there is a certain common ground and continuity among these studies, each adds something quite unique to the way the issue has been approached in the study of early Islam.

Not everyone of course agrees on the extent of opposition to writing down *ḥadīṯ*s, but what continues to puzzle scholars of early Islam is the origin of this opposition and the eventual giving up on the matter for the benefit of the writing down of *ḥadīṯ*s. An important aspect of this debate, in which I am particularly interested, involves the argument about having or rather creating a book besides the Qurʾān by writing down *ḥadīṯ*s in a written form. Therefore, I attempt to add to the discussion by emphasising that having something besides the Qurʾān written down was an issue and that only the word of God was meant to be written down and codified. In fact, this was one of the major reasons behind opposition to writing down Prophetic *ḥadīṯ*s in early Islam, as it was meant to be orally transmitted so as not to be equated with the same status as that of the scripture. Thus, this debate not only concerns the history and status of *ḥadīṯ*, but also that of the Qurʾān. Therefore, it should be reconsidered in the light of the existing discussions on the subject and the existing textual evidence.

The nature of the early Muslim literary and historical tradition and the issue of oral versus written

One of the basic phenomena encountered when reading any work of the Muslim historical and literary

tradition of the early period, especially those belonging to the genres such as *sīra* (accounts of the life of Muḥammad), *taʾrīḫ* (history), *ṭabaqāt* (biographical dictionaries) and *ḥadīṯ* collections, is the very form of the material they contain and the way it has been organised. The form and structure of these texts evince the importance of the presumed or actual orality of the original material in the formation of the historical thought and literary aesthetics within the Muslim tradition. In fact, comparison of various representatives of these genres demonstrates the dynamic of a move from oral to written form, whether orality being the actual origin of the emergence of (all or some of) the material they contain or not.

This is because early Muslim sources purposefully display remnants of their supposedly earlier oral nature both in their composition and style. The very form and content of these texts suggest that the compilation had taken place in a successive manner over a period of time. They also suggest that coherence and revision of the variants of reports, for example, was either lacking at the early stage when they had been committed to writing or was done in a way that was unsuitable for the eventual form of a written text. It can also be suggested that the revision of the originally oral material took place at a later stage once committing it to writing became an acceptable practice. However, even that did not allow for a considerable change in the style and structure of the original material once it had been committed to writing. In fact, it is this particular structure of the original material which furnished authenticity for it, because it was believed to have its origins in that primordial orality. It is also clear that although the Muslim tradition never abandoned the oral nature of its original material, the prevalence of orality did not survive the early period{484}. The question in this regard is of course simple : how do we know that this move from oral to written did happen and why ?

The debate on the oral and written is still pertinent because it also has wider implications for the Muslim tradition. Put together the various arguments on the matter of oral versus written in early Islam highlight at least three important aspects : (1) the nature and authority of the scripture (i.e. the Qurʾān) ; (2) the status and authority of the Prophet and his teaching (i.e. the *sunna*) ; and (3) the nature and authority of the religious law and its sources. The particular understanding of these issues ultimately influenced the very nature of Islam in its formative and classical period.

The reason behind why I consider the problem of written and oral important for the understanding of these issues rests upon my argument that the question of writing down tradition was strongly related to the permissibility of writing down something besides the Qurʾān. Eventually, as we know today, the argument for the written tradition became victorious. This, of course, to some degree explains the long period of absence of available written sources in the Muslim tradition on the life of the Prophet and his *ḥadīṯ*s, and the fact that the first surviving complete written works belong only to the second half of the 2nd and early 3rd centuries of *hiǧra*.

My interest in this debate was triggered by a close examination of what is known as the *ḥadīṯ* or story of « pen and paper » in the Muslim tradition. It is one of the stories in the later part of Muḥammad's life which refers to an incident when people gathered around him declined his request to bring him the writing material so that he could write down something for them as a future guidance on his deathbed. The main sentence attributed to him in most versions of the story states the following : *aktubu lakum kitāban lā taḍillū baʿdahu abadan* (« I will write something for you after which you will never go astray »){485}. An interesting statement, commonly attributed to ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb (d. 23/644) in some of the versions of the reports associated with the story, points to a particularly intriguing argument. In this version of the report, ʿUmar apparently refers to the Qurʾān arguing that there was no need for a new « writing », because they already had the Book of Allāh : *wa ʿindakum al-Qurʾān ḥasbunā kitāb Allāh* (« You have the Qurʾān, the Book of Allāh is sufficient for us »). The report also tells us that ʿUmar's remark led to a quarrel between those who agreed with him and those who wanted to fulfil the Prophet's wish (*fa ḫtalafa ahl al-bayt wa ḫtaṣamū fa minhum man yaqūl qarribū yaktub lakum rasūl Allāh (ṣ) wa minhum man yaqūl mā qāla ʿUmar*). The Prophet, saddened by their quarrel, abandoned the idea and ordered everyone to leave (*fa*

lammā kaṯura al-laġaṭ wa-l-iḫtilāf wa ġammū rasūl Allāh (ṣ) fa qāla qūmū ʿannī)[486].

It is clear from this episode that ʿUmar reportedly found it problematic that something besides the Book of Allāh is being written down as guide by the Prophet. Here the Book of Allāh is clearly identified as the Qurʾān. His discomfort is also shared by others present. As a result, the Prophet was forced to abandon the idea of writing down what he had wanted to and gave verbal guidance instead. This aspect, namely, the move from wanting to leave a written guidance behind to giving an oral guidance instead, is present in the story in the form of the three recommendations referred to through the verb *w-ṣ-y* : « to recommend, to give directive, to commend » (*wa ūṣī bi-ṯalāṯin'*)[487]. It is also interesting to note that the verbal/oral guidance in the form of the three recommendations was accepted by those present. The matter of the three recommendations is similarly not devoid of its own issues.

Two of the « three recommendations » are commonly mentioned as : to drive away the associaters from the Arabian Peninsula (*aḫriǧū al-mušrikīn min ǧazīrat al-ʿarab*) ; and to accept the delegations in the same manner that the Prophet had done (*wa aǧīzū al-wafd bi-naḥwin mimmā kuntu uǧīzahum*). We are told that the third recommendation was either not mentioned by the Prophet or that the reporter had forgotten it[488]. In other versions, the « three recommendations » are different. For example, in a version reported on the authority of ʿAlī b. Abī Ṭālib (d. 40/661), they are mentioned as : *ṣalāt* (prayer), *zakāt* (alms) and *mā malakat aymānukum* (something or someone for or over which a person has the right)[489].

Without going into the thorny issue of the recommendations and the fact that the last one is believed to have been forgotten or omitted, it is important to note that the theme of the three recommendations comes out primarily through their association with the Prophet's wish to write. However, because of the problem of the third recommendation, it is quite natural that considerable attention in later works is given to identifying what it actually was. It is precisely this issue and that of the succession of Abū Bakr (d. 13/634) or ʿAlī to the Prophet that then take the centre stage as far as the episode is concerned, whereas the issue of the permissibility of writing down the Prophet's guidance moves to the background.

In a separate place, I argue that the analysis of the different versions of the *ḥadīṯ* suggests that this might have been the underlying message of the story in the earlier stage before it had been transformed to express exclusively the problem of the succession to the Prophet. This can be shown through highlighting the main concerns of the reports constituting the story. Most important among these is the approaching death of the Prophet, which can be taken as to indicate the end of prophecy and revelation raising the question of the nature of the future guidance. This question then naturally prompts two additional concerns. First, whether the future guidance should be something other than or something in addition to the revelation received by the Prophet. Secondly, whether there was to be a successor to the Prophet to lead the Muslims after his death and who is that successor. The latter concern is related to the attempt of the Prophet to appoint a successor following his failure to leave a written guidance. Both concerns and debates surrounding them are present in the different versions of the story in the Sunni as well as Shiʿi oriented sources[490]. This also indicates that with the death of the Prophet, the revelation came to an end and there was a need for a different form of guidance. This in itself is another important theme that comes out of this story.

However the Prophet's wish to write something down as guidance for the future is rejected, because the Muslims, as argued by ʿUmar, already had the Qurʾān as a clear guide and, therefore, they did not need anything else to be written down beside it. But the most interesting point is that those gathered around the Prophet are surprised that he is even considering doing such a thing and openly reject his desire to write something down as a written guidance. The Prophet also expresses concerns about a possible opposition to his appointment of a successor.

The rejection of putting something else besides the Book of Allāh down in writing also suggests that the book already existed in some written form and was accepted as the only guide by the believers. Thus, the reports evince strong emphasis on the importance of the scripture as the guide for Muslims and reject the

need for something else besides it to exist in a written form. It, therefore, seems that the issues of factionalism and succession to Muḥammad might not be the only underlying concerns of the story. Rather, these overshadow a more important concern in the story, namely the emphasis on the prohibition of writing down anything besides the Qurʾān. This is indicated by the expression of surprise on the part of those present at hearing the Prophet's wish to write down something as a guide besides it ; that nothing but the Book of Allāh can be written down and serve as guidance.

The permissibility to write down only the Qurʾān is also supported by reports such as the one transmitted through the Companion Abū Saʿīd al-Ḫudrī (d. 74/693) : *lā taktubū ʿannī šayʾan siwā al-Qurʾān fa man kataba ʿannī ġayr al-Qurʾān fal-yamḥuhu* (« do not write down anything from me except the Qurʾān, and those who write down from me anything but the Qurʾān let them erase it »)[491]. This is also one of the most prominent *ḥadīṯ*s against writing in general. Abū Saʿīd is also reported to have said : « We used to write nothing but the Koran and the Confession (*tašahhud*)[492] ».

Another interesting report going back to Abū Hurayra also contains the Prophet's warning against *al-kitāb maʿa kitāb Allāh* (« a book alongside the Book of Allāh »)[493]. Yet another tradition on the authority of Ibn ʿAbbās (d. *c.* 68/687) says : « Tell your friend that the answer is such-and-such ; we only write down letters and the Koran[494] ». However, as seen from these examples, they put the Prophet on the opposite side of the argument, namely among those who warn against and oppose the writing down of anything else but the Qurʾān.

There is no need here to repeat all the reports for and against the writing of the tradition in the sources as they can all be found in the studies by Goldziher, Sezgin, Schoeler and Cook mentioned above. The bulk of these reports come from the *Taqyīd al-ʿilm* of al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (d. 463/1071)[495] devoted to the question of the writing of traditions, which contains around two to three hundred traditions on the subject[496].

The debate on oral versus written

While not the first, Ignaz Goldziher (1850-1921) was one of the earliest to refer to the idea of « double revelation » in Islam in the form of the Qurʾān and *ḥadīṯ*. Although he rejected the analogy between the Qurʾān and *ḥadīṯ*, and the Jewish Oral Torah and written tradition[497], he argued that *ḥadīṯ* was elevated to the status of the revelation to make it a suitable source of law. For this to be successful divine origin was sought for it and was therefore duly provided.

In this regard, Goldziher also refers to the fear on the part of early Muslims of spreading false *ḥadīṯ*s and their emphasis on the care to be shown in avoiding mistakes. He also suggested that expressions of caution against transmitting *ḥadīṯ*s were widespread in early as well as later periods. Pious Muslims refused to transmit the words of the Prophet for the fear of adding anything to them or changing their true meaning. There was also a practice of requesting proof of a *ḥadīṯ* usually in the form of two witnesses[498]. Thus, in the Muslim tradition, the *sunna* and the Qurʾān are both considered divine revelation, which as Goldziher argues, parallels the notion of the « double revelation » in Judaism. Goldziher supports his argument by referring to Qurʾān 33, *al-Aḥzāb*, verse 34, which refers to *āyāt Allāh wa-l-ḥikmati* where the former is taken to mean the Qurʾān, and the later the *sunna*. Goldziher refers to another famous saying attributed to the Prophet, namely : « The Book was given to me and something besides which is equal to it (*miṯlahu maʿahu*) ». This is seen as parallel to the notion of « the Book and the Wisdom » in the Biblical tradition.

Goldziher argued that those who supported *ḥadīṯ* as a source of law elevated it to the status of a revelation by furnishing it with the divine origin in God's own words. He concludes that « strict rejection of any extra-Qurʾānic legal source in Islam is similar to Jewish *mathnāt*, and shows that there was no

intention of admitting any such idea during the earlier stages of the development of Islam[499] ». However, the most contentious argument put forward by Goldziher was that the oral versus written debate in Islam was the result of later considerations. Thus, he argued that :

The choice of the word *matn* to describe the text of a ḥadīth in contradistinction to its documentation through a chain of authorities may be considered to disprove the assumption that in the view of Muslims the ḥadīth in its original form could not have been written down and was confined only to verbal traditions. Rather can it be assumed that the writing down of the ḥadīth was a very ancient method of preserving it, and that reluctance to preserve it in written form is merely the result of later considerations[500].

Goldziher argued that it is not that *ḥadīṯ* was not written down in the early period ; it might well have been and there is ample of evidence for that. The point is that the status that it holds is a result of gradual and complex developments. Later considerations on this subject are, in fact, nothing but ways of furnishing it with that status by raising it to the position of the second revelation.

Fuat Sezgin, who held a different view on the matter, fiercely criticized Goldziher's position. In particular, he thought Goldziher had gone in the wrong direction *vis-à-vis* this issue, because he misunderstood the terminology involved[501]. To prove his point Sezgin concentrated on the exemplification and analysis of the various words used in the early period to refer to processes and modes of transmission and writing of the reports. The crux of Sezgin's argument is that the supposedly oral terminology for the transmission of tradition even in the early period always conceals written transmission thus leading him to arguing for the existence of an exclusively written tradition from the beginning. He suggested a three stage evolution of *ḥadīṯ* literature : a) *kitābat al-ḥadīṯ*, the recording of *ḥadīṯ*s in simple notebooks in the time of the companions ; b) *tadwīn al-ḥadīṯ*, the compilation of individual scattered *ḥadīṯ*s in early 2nd century ; and c) *taṣnīf al-ḥadīṯ*, classification and arrangement of *ḥadīṯ*s according to subject or the names of transmitters from 125 AH onwards[502].

Based on this periodisation, Sezgin argued that the terminology denoting some kind of transmission, such as *kataba* and its derivatives, when they appear in traditions against the writing of tradition, cannot be taken only in the simple sense of « to write », but in the sense of written transmission without appropriate formalities. His study of the development of *ḥadīṯ* literature, he argues, indicates that « writers were borrowing from one another written sources, even if it appeared that they were transmitting orally[503] ». Sezgin blamed Goldziher's erroneous conclusions on his failure to differentiate between *tadwīn* and *taṣnīf* of *ḥadīṯ*[504]. Moreover, Sezgin argues that Goldziher ascribed a much later date to the beginning of *taṣnīf al-ḥadīṯ*[505]. In other words, Sezgin argued that Goldziher might be right in concluding that the canonical collections of *ḥadīṯ*s, as we know them today, might belong only to the 3rd century of Islam, but it did not mean that written compilations of *ḥadīṯ*s did not exist in the earlier period. Moreover, Sezgin argued that written documents were even behind the systems of the science of the reception of *ḥadīṯ* (*taḥammul al-ḥadīṯ*), such as *samāʿa*, *qirāʾa*, *iǧāza*, *munāwala*, *kitāba* and others[506].

This is the very position which Gregor Schoeler critiqued. He argued that our texts evince an opposite tendency in that they explicitly refer to writing, making clear distinction between writing and oral transmission. Schoeler himself, however, was concerned with a different aspect of the debate. Building on Joseph Horovitz's statement that the relation between *ḥadīṯ* and Qurʾān has similarity with the position of oral and written in the Jewish tradition[507], Schoeler was more concerned with the question of why there was a desire to cling for such a long time to « the necessity of oral transmission of traditions in Judaism and in Islam[508] ». In discussing this similarity, Schoeler points out that in the Jewish tradition there was never a formally issued, universally recognised prohibition on putting oral doctrine into writing, but admits that there was a strong opposition to writing, particularly, the writing of the rules of religious law. In other words, there was a strong opposition not to writing as such, but writing with the aim of making it available for the public use[509].

To demonstrate his point, Schoeler refers to the practice of using writing for private purpose in Judaism. In particular, he highlights the distinction between Hellenistic *ekdosis* or *syngramma* (authorised and published « books ») and *hypomnēmata* (notes for private use only). Thus, in the Jewish tradition, only the Bible could exist as *syngramma* and was even meant to be read from the page in the synagogue. The oral doctrine was available only in the form of *hypomnēmata* which could not be used in public[510].

Schoeler argues that there is much evidence for a written record in both traditions. In the Muslim tradition, there was a widespread use of *aṭrāf* (« tips ») among early Muslims, which were records for noting only the beginning and ends of the *ḥadīṯ*s. There was also a common practice of using *karārīs* (notebooks). Moreover, both he, and later Cook, also refers to the parallel of the practice of *isnād* (chain of transmitters of the report) with the Jewish tradition, where it was desirable to go back as far as Moses in narrating a report[511]. Both *aṭrāf* and *isnād*, in his opinion, indicate an essentially oral culture of transmission in early Islam, which have parallel in the Jewish tradition as well.

However, one might argue that the dispute is precisely about whether a written codex and pubic use is allowed or not. The distinction between public and private use, although useful, is not of considerable importance. Tablets and notebooks were allowed both in the Jewish and Muslim tradition, but it is the distinction between the two, namely private and public use of the writing, which makes the issue what it is.

However, Schoeler also highlights at least two points of difference with the Jewish traditions. First, he points out that there is virtually no argument in defence of writing down of the Oral Torah in Judaism, whereas in the Muslim tradition arguments exist on both sides, especially towards the end of the early period. In the Jewish tradition no argument in defence of putting oral doctrine into writing was ever made. Moreover, the prohibition to put Oral Torah into writing has never been formally revoked and the oral method of teaching continued in that teachers used the written Mishnah as a guideline for their oral lectures.

Secondly, the prohibition of putting in writing the Oral Torah was never formally revoked, whereas in the Muslim tradition, writing of the tradition was eventually perfectly acceptable. Among all the centres of learning Basra held on to oral transmission for the longest. However, eventually even there the writing down of *ḥadīṯ*s becomes a common practice. The *awāʾil* literature[512] even mentioned the names of the scholars who were among the first to show their books in public to authenticate the traditions they narrated[513].

An important aspect of Schoeler's study on the subject is his concern with the nature and origin of the debate itself. In particular, he raises the following questions : « Why is that... only the Qurʾān should be put into writing, while the tradition was supposed to be preserved in people's memory and passed on orally ? Why was there to be no second written doctrine besides the Qurʾān[514] ? »

He highlights various explanations for the divergence of views on the matter in the Muslim tradition : the tendency in favour of writing is a later development ; the Prophet permitted writing down of some of the traditions and not others ; writing down was allowed, but overuse of written records was discouraged ; although preference was given to oral transmission, the growing volume of the tradition meant that it was very hard to memorise the entire corpus. Naturally, once it was considered normal to have *ḥadīṯ*s written down works of later period had to balance *ḥadīṯ*s against writing with those in favour of it.

However, Schoeler also points out the similarity in the arguments against the writing between the Jewish and Muslim traditions. In the case of the Jewish tradition, the most often quoted theory against committing the oral tradition to writing, according to Schoeler, is the one which connects the dislike for committing the Oral Torah to writing with the loss of certain flexibility which leads to a lack of possibility to modify and adapt laws or abrogate certain rules. In other words, writing down tradition

would have limited the freedom of action and development of laws[515].

Schoeler argues that a similar attitude for Muslim opposition to writing down *ḥadīṯ*s existed. In particular, he refers to ʿUmar's prohibition of oral as well as written dissemination of *ḥadīṯ*s because some of those might have limited his freedom of action. His main theory, criticized by Cook, is that hostility towards writing down tradition was triggered by the Umayyad desire to codify *ḥadīṯ*s. According to the Muslim tradition, it was the Umayyad Caliph ʿUmar (II) b. ʿAbd al-ʿAzīz (r. 99-101/717-720) who is said to have ordered the first official collection (*tadwīn*) of *ḥadīṯ*s. ʿUmar II is said to have asked people like Abū Bakr b. ʿUmar b. Ḥazm (d. 119/737) and al-Zuhrī (d. 124-5/742) to collect and write down *ḥadīṯ*s[516]. Earlier Umayyad caliphs like Marwān I (r. 64-65/684-685) had also reportedly asked for the *ḥadīṯ*s to be written down and collected[517].

Schoeler built his argument on reports such as that from al-Zuhrī in which he complained that the Umayyad rulers « forced » scholars to write down tradition. Although arguing that scholars resisted Umayyad endeavours to create a closed corpus of *ḥadīṯ* and that the dislike for writing was largely associated with that, Schoeler also admits that the account of ʿUmar II ordering the collection and copying of *ḥadīṯ*s appears to be modelled exactly on the account of ʿUṯmān b. ʿAffān's (r. 23-35/644-655) action concerning the Qurʾān and, thus, seems suspicious[518]. Goldziher also questioned the authenticity of this story[519].

Despite seeing the efforts of the Umayyads in committing the *ḥadīṯ*s to writing important in the move from oral to written tradition in Islam, Schoeler also argued that « the defence of written tradition in second-century *ḥadīth*s was not so much intended to provide assistance to the Umayyad endeavour towards codifying *ḥadīth*, but rather – at least in part – a reaction against the Iraqi and Medinan opposition to written tradition[520] ». Schoeler argues that the spread of *ḥadīṯ*s in favour of writing them down and their preservation goes back to the 2nd century of *hiǧra*. However, despite that one of the most important components of oral transmission survived until the 9th century, namely the ideal of hearing (*samāʿ*) a *ḥadīṯ* from the teacher[521].

Michael Cook argued that the core of the debate does not lay in the hostility to Umayyad endeavours to create a closed corpus of *ḥadīṯ*s by committing them into writing, but rather in the question of the permissibility of the writing as such. This is because the authenticity of the tradition was seen to rest on the oral continuity of its transmission, whereas mere written transmission could not have carried such authority[522]. This also underlines the significance of the oral character of tradition in Islam, which remained an underpinning notion for a long time. Cook also points to the eventual futility of the oral status of tradition. Similar to Schoeler, Cook points out that there was never an expressly stated permission to write down the Oral Torah in the Jewish tradition, whereas in Islam we have arguments on both sides. However, Cook argues that preference for seeking out traditions from oral sources was popular as late as the time of al-Suyūṭī (d. 911/1505). Although he rightly mentions that « the traditions he acquired in this way were a collector's show-piece, not his stock-in-trade[523] ».

Cook argued that the question of the history and origins of opposition to writing down of the tradition cannot be answered due to the lack of witness external to the literary tradition and the tendentiousness of the internal testimony. In terms of the opposition, we have evidence of strong opposition to the writing of tradition in Basra in the second half of the 2nd century, which is the earliest in all major centres of learning. Cook argues that at one point it was the prevailing attitude, as « oralist » values were central to the earliest form of the Muslim tradition accessible to us. Though by the 3rd century the relationship between oral and written settled down, the support for writing after that period is overwhelming and is in contrast with the earlier negative attitude towards it[524]. Yet, as Cook suggests, there were regions in which writing of tradition was acceptable and where hostility to writing was no longer significant even prior to this period.

However, both Cook and Schoeler noted that there was also a significant material in favour of the

writing of *ḥadīṯ*s even in the early period. It is worth noting, for example, that among the material that was permitted to be written down even in the early period, were the letters of the Prophet. Moreover, unlike books, letters were freely attributed to early authorities. However, Cook believes that the permissibility of writing down letters also conveys the private nature of this practice, because letters are usually perceived as private communications between individuals, whereas books are meant for public use and dissemination{525}.

Cook shows that the most fruitful time for the development of prophetic tradition was the middle of the 2nd century, which also coincides with the development of law as noted by Joseph Schacht and of dogma as noted by Joseph van Ess. This also explains why prior to this period we have numerous arguments on all sides of the argument. For example, if Abū Saʿīd is considered as one of the most hostile opponents of the writing of *ḥadīṯ*s, one of its most prominent supporters is found in al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728) ; although the latter is seen to be supporting both sides. Negative attitude to writing is ascribed to those like ʿImrān b. Ḥusayn, Abū al-ʿĀliya (d. 90/709), Ǧābir b. Zayd (d. *c* 100/719), Qatāda b. Diʿāma (d. 117/735) and Yūnus b. ʿUbayd (d. 139/756){526}. There were also those who held a compromising position, such as Ḫālid al-Ḥaḏḏāʾ (d. 141/758), Hišām b. Ḥassān (d. 148/765), Šuʿba b. al-Haǧǧāǧ (d. 160/777), Ḥammād b. Zayd (d. 179/795). Those who had a clearly favourable position towards writing were people like Abū Qilāba, Qatāda and Sulaymān b. Ṭarḫān (d. 143/760){527}. However, Cook also warns that such pro- and anti-writing differentiation cannot be taken at face value as it might have been retrojected back to furnish support for both sides of the debate.

Cook concludes that :

> Opposition to writing was once both general and prevalent : general in the sense that it is attested for all major centres of Muslim learning, and prevalent in the sense that it was the norm from which those who wished to sanction writing of Tradition were departing{528}.

On the first point, agreeing with Schoeler, Cook also brings evidence against the writing of tradition outside Basra in Kufa, Medina, Mecca, Syria and even Yemen{529}. However, the more convincing aspect of Cook's argument is his explanation of the nature of opposition to the writing down of *ḥadīṯ*s. He argues that although by the 3rd century the relationship between the oral and the written were relatively stable, the distinctive remnants of the old values could be still seen. By the end of the 2nd century two patterns emerge, which however were largely in conflict with each other : first, a tendency towards a compromise which presented itself also as a solution to the problem thus making writing down of *ḥadīṯ*s more acceptable by mid 2nd century ; second, the uncompromising adherence to oral values, which most probably goes back to the early periods of the tradition.

Thus, Cook argues that although private notes of students and the written records kept by scholars, whose teaching was otherwise oral, were permitted, using them in public was not permitted until the writing of *ḥadīṯ* became an acceptable practice. There is also a marked tendency to associate early written transmission of *ḥadīṯ*s with a family context, which again gives away the private rather than public nature of it{530}. Moreover, there was also a pattern of « deathbed behaviours », which underlined the personal and private character of written records in a sense that scholars who possessed books asked for them to be destroyed on their deathbed{531}.

Cook demonstrates that even those traditions that are in favour of writing commonly presuppose a background of general hostility to it{532}. Moreover, while Schoeler gives the Umayyads' role in committing the traditions to writing considerable importance, Cook considers such explanations more like excuses rather than the real reasons behind the beginning of the writing down of tradition in Islam. He argues that even al-Zuhrī's complaint that he was forced to write down *ḥadīṯ*s under the pressure from the Umayyad rulers indicates « bad conscience » again showing the prevalence of oralist attitudes during that period{533}. Even the traditions such as that from ʿAbd Allāh b. ʿAmr in which he is said to have asked and obtained the Prophet's permission to write, Cook explains as personal permission for an individual

person involved rather than a general principle, because there are also reports conveying that the Prophet refused to give permission to write down reports to others[534].

Cook argues that although « oralist attitudes at one point prevailed among Muslim scholars », he admits that his evidence does not allow to determine the date when the change happened, but it shows that Basra, in particular, remained the bastion of hostility to writing at least until the first half of the 2nd century[535]. Although the time of al-Zuhrī is seen by many, in particular Nabia Abbott, as that of a major shift from oral to written transmission, there is no evidence so far to suggest that the Prophet himself committed his traditions to writing[536].

Similar to Horovitz and Schoeler, Cook sees close resemblance between Muslim opposition to writing down *ḥadīṯ*s and Jewish opposition to writing down the Oral Torah in Judaism. However, Cook sees a much closer connection between the two arguing that the origin of the Muslim hostility to writing down *ḥadīṯ*s in the early period is Jewish[537]. To prove his point, he refers to the central feature of Rabbinic Judaism, namely the dichotomy between the « Written Torah » and the « Oral Torah ». Although extensively memorised, Bible was in formal transmission and liturgical use a written text. The Oral Torah, on the other hand, is the non-scriptural tradition of the Rabbis, which in principle was oral[538]. Cook also argues for the significant structural similarity between Jewish and early Islamic attitudes to writing which he sees in the tendency to distinguish between the public and the private spheres :

> Two points set out in this section support the hypothesis of the Jewish origin for the Muslim hostility to the writing of Tradition ; the way in which the Muslims themselves associate the issue with the Jews, and the closeness of the shared distinction between the public and private domains[539].

According to Cook, the existence of a tradition with oral status alongside a written revelation is a duality that finds succinct expressions in the Muslim as well as in the Jewish traditions[540]. Moreover, the parallel of the chain of transmitters – *isnād* – in the Jewish and Muslim traditions also indicates another structural similarity between the two. This leads him to conclude that :

> The dichotomy between a written revelation and an oral Tradition is thus not merely something which Judaism and Islam had in common ; it was also, at the time and place at which Islam took shape, a combination that was peculiar to them, and one to which I know of no parallel elsewhere. It is then an obvious hypothesis that the whole notion of an oral Tradition is something which Islam borrowed from Judaism[541].

Although suggested by several earlier scholars such as Margoliouth, Goitein and Schoeler, this idea, according to Cook, has not received due attention in Islamic studies. For example, Goldziher referred to the parallel between the two traditions, but he remained largely ambivalent to it[542].

Conclusions

Now, if we return to Goldziher's central argument that over time *ḥadīṯ* was raised to an equal position with the sacred book in order to establish it as a source of law, it can be useful to reach a tentative conclusion on the matter. In particular, Goldziher argued that with the establishment of *ḥadīṯ*-theology in the 2nd to 3rd centuries, the *sunna* and the Qurʾān were given entirely importance[543].

It would appear that a way out of the issue of understanding the oral and written in early Islam lies in a combination of individual aspects of the arguments put forward by Goldziher, Schoeler and Cook. In other words, opposition to writing down something beside the Qurʾān and having *ḥadīṯ* as an oral tradition in Islam has a Jewish origin and is ascribed by the tradition to the early period. This also means that it parallels the dual notion of oral and written revelation in Judaism which played a decisive role in objecting to having it in the written form. This notion was quite useful in elevating *ḥadīṯ* to an equal status with the Qurʾān as a double revelation, which ultimately secured for it the role that it came to play. The

most simple and telling evidence for this is the very form and content of the early Muslim historical and literary tradition available to us. Moreover, examples such as the « pen and paper » story demonstrate the tradition's concern about the effect of the writing down of anything besides the Qurʾān on its status.

What is obvious from this brief examination of the debate on the subject of oral versus written in early Islam is that the attitude to the scripture, its nature and role changed with the establishment of the practice of writing down of *ḥadīṯ*s. There is also a change in the attitude towards the nature of the authority of the Prophet and his *sunna*. The question of a closed corpus or canon of the Prophetic *ḥadīṯ* is also important within this context and a closer look at it can shed further light on the subject. Although seemingly a simple matter of permissibility of writing down traditions, the issue of writing down *ḥadīṯ*s of the Prophet and their eventual centrality within the Muslim tradition has wider repercussions. In particular, it had influence on the notion of the nature and authority of the scripture, the status and authority of the Prophet and his *sunna*, and, the nature and authority of the religious law and its sources. These aspects and the way they were understood inevitably influenced the very nature of Islam as it developed in its formative and classical periods. In fact, the Muslim tradition never abandoned the oral and informal nature of its learning, but the prevalence of orality did not survive the early period precisely because *ḥadīṯ* in its codified form became the most extensive and important source of law.

Writing down *ḥadīṯ*s in the early period was largely permitted for private not public use with the aim of, for example, producing books for large scale circulation. The red line running through the debates against the writing down of tradition is the protection of the status of the Qurʾān as a written document which the oral tradition of the Prophet was meant to compliment. Therefore, it is more convincing to see the hostility to writing down *ḥadīṯ*s in the light of the Jewish parallel. It is also noteworthy that the Muslim tradition chose a different course by elevating the status and position of the *sunna* of the Prophet to that of the most important and voluminous source of law, which was ironically possible only after it was committed to writing and canonised.

Bibliography

Al-ʿAsqalānī Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥağar, *Fatḥ al-bārī : Šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, al-Riyāḍ, Dār al-salām, 1421/2000.

Al-Buḫārī Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm,

— *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Cairo, n.d.

— *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī : The Translation of the Meaning of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut, 1973.

Cook (Michael), « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », *Arabica* 44, 1997, p. 437-530.

Daftary (Farhad) and Miskinzoda (Gurdofarid) (ed.), *The Study of Shiʿi Islam. History, Theology and Law*, London - New York, I. B. Tauris 2014, coll. « The Institute of Ismaili Studies. Shiʿi Heritage Series » 2.

Goldziher (Ignaz),

— *Muslim Studies*, ed. and trans. Stern (Samuel M.), London, George Allen - Unwin, 1971, vol. II.

— « Disputes over the Status of *Ḥadīth* in Islam », in Motzki (Harald) (ed.), *Ḥadīth : Origins and Developments*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 55-66. Originally published as « Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṯ im Islam », in Goldziher (Ignaz), *Gesammelte Schriften*, ed. Somogyi (Joseph), Hildesheim, G. Olms, 1967-1973, vol. 5, p. 86-98.

Ibn Ḥanbal Aḥmad b. Muḥammad, *Musnad*, ed. Šākir (A. M.), Cairo, Dār al-maʿārif, 1949-1956.

Ibn Kaṯīr Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl, *Al-Sīra al-nabawiyya*, ed. ʿAbd al-Wāḥid (Muṣṭafā), Cairo, Maṭbaʿat ʿĪsā, 1384/ 1964, 4 vol.

Ibn Saʿd Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Manīʿ, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā*, Beirut, Dār ṣādir, 1957-1968.

Schoeler (Gregor),

— *The Oral and the Written in Early Islam*, trans. Vagelpohl (Uwe) and Montgomery (James E.), London - New York, Routledge, 2006.

— « Oral Torah and *Ḥadīth :* Transmission, Prohibition of Writing, Redaction », trans. Goldbloom (Gwendolyn), in Motzki (Harald) (ed.), *Ḥadīth : Origins and Developments*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 67-108. Originally published as « Mündliche Thora und Ḥadīt im Islam. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion », *Der Islam* 66, 1989, p. 213-251.

Sezgin (Fuat), « Goldziher and Hadith », in Goldziher (Ignaz), *Schools of Koranic Commentators*, ed. and trans. Behn (Wolfgang H.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, p. xiii-xxxviii. Originally published in his *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 1, Leiden, Brill, 1967, p. 53-84.

Al-Ṭabarī Abū Ğaʿfar Muḥammad b. Ğarīr, *Taʾrīḫ al-rusul wa-l-mulūk*, Beirut, Dār al-fikr, 1418/1998.

Mohammad Ali Amir-Moezzi

Al-Šayḫ al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran

La thèse de la falsification chez les Shi'ites Imamites

Le problème de l'authenticité de la version officielle du Coran, appelée traditionnellement « le Codex de ʿUṯmān » (*muṣḥaf ʿuṯmān*), autrement dit la fidélité de celle-ci à l'égard des révélations faites au prophète Muḥammad, a été une des questions les plus délicates que la théologie musulmane a eu à débattre, notamment pendant les trois ou quatre premiers siècles de l'hégire{544}. Dans leur très grande majorité, les sources se rattachant à « l'orthodoxie » sunnite établie surtout à partir de la fin du 3e/IXe siècle, ont tout fait pour occulter ces débats, qui ont dû être particulièrement âpres, ainsi que leur teneur et leurs implications théologiques et politiques. Cependant, elles en contiennent encore suffisamment de traces pour que l'on puisse dire que la question semble avoir préoccupé un grand nombre de personnages et de courants importants de l'islam ancien dont certains restent paradoxalement respectés par le sunnisme{545}. Il est néanmoins vrai que parmi les différentes tendances religieuses, les divers courants shi'ites, et encore plus particulièrement celui qui finit par devenir le shi'isme imamite ou duodécimain, ont émis les critiques les plus nombreuses et les réserves les plus systématiques à l'égard de l'intégrité et de l'authenticité du Coran officiel et ont élaboré une véritable thèse concernant la falsification de celui-ci (*mas'alat taḥrīf al-qur'ān*).

L'attitude des Alides, devenus des Shi'ites, a été l'objet d'un certain nombre d'études depuis la fin du XIXe siècle. Selon leur conclusion, celles-ci peuvent être divisées en trois groupes :

– Selon les auteurs du premier groupe, les doutes shi'ites à l'égard de l'authenticité du Coran n'ont aucun fondement historique mais s'inspirent uniquement de positions idéologiques et théologico-politiques. Une fois ʿAlī écarté du pouvoir, il était normal que, tôt ou tard, ses partisans déclarent sa recension coranique comme la plus, sinon la seule, complète. De cette manière, sont prouvées aussi bien la supériorité de ʿAlī sur les autres Compagnons que la traîtrise de ces derniers à l'égard du Prophète et de son Message céleste{546}. La déficience principale de cette thèse réside dans le fait qu'elle réduit le shi'isme à un mouvement exclusivement politique en quête du pouvoir temporel. En effet, elle ne prend pas en considération un grand nombre de données doctrinales et historiques complexes contenues dans les sources anciennes et servant de base à la notion de falsification.

– D'après un deuxième groupe, les Imamites n'ont pas mis en doute l'intégrité de la version officielle du Coran ni l'authenticité de son contenu. Ils ont seulement souligné l'omission de quelques mots ou expressions ainsi que le changement de l'ordre de certains versets et sourates. La Vulgate contient par conséquent la totalité de la Révélation mais « la faute » de ʿUṯmān a été de rejeter les autres recensions

coraniques surtout celle de ʿAlī qui contenait les commentaires de celui-ci, commentaires indispensables pour une bonne compréhension du texte saint{547}. Certains chercheurs appartenant à ce groupe soutiennent que la thèse de la falsification du Coran n'a pas son origine dans le shi'isme « modéré ». Elle proviendrait soit des milieux « extrémistes » du *ghulūw*, soit de différents mouvements hétérodoxes et hérétiques et elle serait venue contaminer plus tard le corpus du Hadith shi'ite{548}. Ce point de vue ne prend en compte que la position d'une partie des Shi'ites imamites à partir de la période bouyide en passant sous silence l'époque antérieure, sans doute principalement pour des raisons d'ordre apologétique. Ainsi, en dépit de très nombreuses évidences textuelles d'époque pré-bouyide, ces études cherchent à donner de l'imamisme l'image d'un shi'isme « modéré », respectueux de « l'orthodoxie » islamique en tous temps et tous lieux.

– Enfin, un troisième groupe de chercheurs maintient que, selon le vaste corpus du Hadith shi'ite ancien, une grande majorité des Imamites, se fondant sur les traditions remontant à leurs saints imams, ont sérieusement mis en doute l'intégrité de la Vulgate ʿuṯmānienne et accusé les adversaires de ʿAlī au pouvoir d'avoir falsifié le Message initial de Muḥammad. Cette position aurait été celle de la plupart des Shi'ites pendant la période pré-bouyide et elle est largement corroborée par des données historiques et doctrinales rapportées par les sources anciennes. Ce fut à l'époque bouyide (*i.e.* dès le milieu du 4e/Xe siècle) que, pour des raisons historiques et religieuses précises, la majorité des Imamites ont dû changer d'attitude et se rapprocher des positions sunnites « orthodoxes{549} ».

Le caractère partiel des conclusions auxquelles ont abouti les deux premiers groupes serait dû à l'absence de prise en compte de deux facteurs historico-doctrinaux distincts et néanmoins indissociables. D'abord, l'existence de deux traditions doctrinales différentes dans l'imamisme ancien. Une « tradition ésotérique non-rationnelle originelle » laquelle se dégage assez nettement à travers les grandes compilations de hadith-s prébouyides. Elle est profondément marquée par des éléments que l'on pourrait qualifier de mystiques, initiatiques voire magiques largement tributaires des mouvements gnostiques et manichéens ainsi que des courants de pensée néoplatonisants de l'Antiquité tardive. Et puis une « tradition théologico-juridique rationaliste », proche du muʿtazilisme et devenue dominante à partir de l'époque bouyide, poussant de plus en plus à la marginalité la première tradition. Comme on s'en rend compte, le tournant historique aurait été l'arrivée au pouvoir des Bouyides shi'ites au centre du califat sunnite des Abbassides et le soutien de toute une classe de savants religieux cherchant à justifier ce pouvoir. Pendant la première période, les Shi'ites, de différentes obédiences, semblent avoir délibérément cherché à mettre nettement en évidence leur singularité doctrinale ainsi que les différentes formes de leur protestation contre un pouvoir politique qu'ils jugeaient profondément inique et anti-islamique. Alors que pendant la seconde période, la prise de pouvoir des Shi'ites imamites, devenus maintenant des Duodécimains, au centre d'un califat sunnite et à la tête d'une population majoritairement sunnite, les aurait poussé à occulter le plus possible leurs particularités doctrinales et à entamer un rapprochement progressif des positions dites « orthodoxes »{550}.

Cette division doctrinale majeure et cette partition historique paraissent avoir joué un rôle central dans l'attitude des Imamites vis-à-vis de la thèse de la falsification de la Vulgate de ʿUṯmān. Cette thèse semble en effet largement partagée avant la période bouyide. Les ouvrages bibliographiques et prosopographiques mentionnent un assez grand nombre d'ouvrages shi'ites datant de cette période dont les titres associent le terme de « révélation » (*tanzīl ; i.e.* le Coran) à des notions comme « falsification » (*taḥrīf*), « altération » (*taġyīr*), « modification » (*tabdīl*), etc. Contentons-nous de quelques exemples : le *Kitāb al-tanzīl min al-Qur'ān wa-l-taḥrīf* d'Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥasan Ibn Faḍḍāl al-Kūfī{551} ; le *Kitāb al-tanzīl wa-l-taġyīr* de Muḥammad b. Ḫālid al-Barqī{552} ; *al-Taḥrīf wa-l-tabdīl* de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṣayrafī{553} ; *al-Tabdīl wa-l-taḥrīf* d'Abū l-Qāsim ʿAlī b. Aḥmad al-Kūfī{554} (tous ces ouvrages semblent aujourd'hui perdus) ; enfin le *Kitāb al-tanzīl wa-l-taḥrīf* (appelé aussi le *Kitāb al-*

qirā'āt) d'Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī, récemment édité (voir p. 201, n. 2), actuellement la plus ancienne monographie, parvenue jusqu'à nous, sur la question de la falsification.

Par ailleurs, pratiquement tous les grands ouvrages imamites pré-bouyides disponibles, écrits par des autorités religieuses souvent reconnues, évoquent directement ou indirectement, dans des passages plus ou moins longs, le caractère falsifié, censuré et altéré de la version officielle du Coran : *al-Īḍāḥ* d'al-Faḍl b. Šāḏān al-Nīsābūrī (m. 260/873), *al-Maḥāsin* d'Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (m. 274/887-888 ou 280/893-894), le *Kitāb baṣā'ir al-daraǧāt* de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903), le *Kāfī* de Muḥammad b. Yaʿqūb al-Kulaynī (m. 329/941) ou encore les compilateurs des premiers commentaires coraniques imamites comme Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī (m. *ca* 300/912), ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī (m. peu après 307/919) ou Muḥammad b. Masʿūd al-ʿAyyāshī (m. au début du 4e/Xe siècle)[555].

Comme on l'a dit, l'arrivée au pouvoir des Bouyides marqua la marginalisation de la tradition originelle dont les sources qui viennent d'être citées illustreraient les principales doctrines. Avec la fin de la période des imams historiques et l'essor d'un certain rationalisme dans quasiment tous les milieux religieux et surtout avec la prise du pouvoir par les Shi'ites au centre du califat abbasside, les Docteurs imamites, surtout ceux de la capitale Bagdad, paraissent s'être vus contraints de rompre sur certains points avec la tradition ancienne pour élaborer la nouvelle tendance rationaliste dominée par la théologie scolastique et le droit. Cherchant à se rapprocher de « l'orthodoxie » sunnite de plus en plus solidement établie, la croyance en la falsification du Coran officiel, progressivement sacralisé et déclaré indissociable de la foi, n'était plus soutenable[556]. Les savants imamites les plus influents vont maintenant déclarer que la Vulgate ʿuṯmānienne est la version fidèle de la Révélation, tout en restant en même temps très discrets sur les autorités religieuses qui les avaient précédés et avaient soutenu le contraire. Ibn Bābūya al-Šayḫ al-Ṣadūq (m. 381/991) semble être le premier grand auteur duodécimain à non seulement passer sous silence, ou à critiquer allusivement, les traditions anciennes sur le sujet mais à adopter une position en tous points identique à celle des Sunnites :

> Selon nous (i.e. les Imamites duodécimains), écrit-il dans sa profession de foi, le Coran révélé par Dieu au prophète Muḥammad est identique à celui qui se trouve entre les deux couvertures (*mā bayn al-daffatayn*, i.e. la version ʿuṯmānienne officialisée). [...] Celui qui prétend que le texte révélé était plus volumineux que le texte consigné (c'est ce que disaient les auteurs de la tradition originelle) n'est qu'un menteur[557].

Je vais revenir longuement sur la position du principal disciple d'al-Ṣadūq, notre Šayḫ al-Mufīd. Disons pour le moment que les principaux élèves de ce dernier, tout comme al-Ṣadūq, opteront clairement contre la thèse de la falsification, par exemple al-Šarīf al-Murtaḍā ʿAlam al-Hudā (m. 436/1044) dans plusieurs de ses ouvrages[558] ou al- Šayḫ al-Ṭūsī (m. 460/1067) dans son commentaire coranique *al-Tibyān*[559].

Cette attitude à l'égard du Coran, en accord avec le reste des Musulmans à partir de cette époque, devint désormais largement majoritaire parmi les Imamites dominés par le courant rationaliste que l'on finira par appeler Uṣūlīya. Contentons-nous de quelques exemples célèbres qui n'appartiennent cependant pas tous à ce courant : al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī (m. 548/1153), Raḍī al-Dīn Ibn Ṭāwūs (m. 664/1266), al-ʿAllāma al-Ḥillī (m. 726/1325), al-ʿĀmilī al-Bayāḍī (m. 877/1472), Mullā Muḥsin al-Fayḍ al-Kāšānī (m. 1091/1680), al-Ḥurr al-ʿĀmilī (m. 1104/1692)...[560]. Selon les multiples arguments de ces auteurs, les traditions soutenant l'altération et la censure de la version ʿuṯmānienne, fabriquées dans des cercles hétérodoxes ou bien transmises de manière non fiable, ne sont nullement crédibles et ne font aucunement partie des croyances shi'ites. Malgré la grandeur de leur rang dans la transmission des doctrines originelles, les compilateurs et savants qui ont rapporté ces traditions sans les avoir soumises à un examen critique pointu, ont manqué de lucidité et de vigilance, laissant ainsi le corpus du Hadith des imams se contaminer par des traditions qui jettent l'infamie et le déshonneur sur le shi'isme.

Cependant, malgré la domination des Uṣūlīya, où se sont formées et développées ces idées, il y a

toujours eu, au sein du courant rival des traditionalistes Aḫbārīya – devenu minoritaire, il est vrai, après la période bouyide, mais d'une importance certaine dans l'histoire de la pensée shi'ite – de grands penseurs qui ont soutenu la thèse du *taḥrīf*, justement au nom du respect de la Tradition. Parmi les plus célèbres, après la période bouyide bien sûr, on peut mentionner au 6e/XIIe siècle : Aḥmad b. ʿAlī al-Ṭabrisī et Ibn Šahrāšūb. Après le tournant safavide, tout au long du 11e/XVIIe siècle : Muḥammad Bāqir al-Lāhīǧī, Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzandarānī ou encore Niʿmatullāh al-Ǧazā'irī. Aux 12e/XVIIIe et 13e/XIXe siècles : ʿAbdallāh al-Ḥusaynī al-Šubbar ou Aḥmad al-Narāqī. Il faut enfin citer trois ouvrages particulièrement importants appartenant à ce courant : le commentaire coranique *Mir'āt al-anwār* ainsi que le *Diyā' al-ʿālamīn/ʿālamayn fī l-imāma* d'Abū l-Ḥasan Šarīf al-ʿĀmilī al-Iṣfahānī (m. *ca* 1140/1727) et surtout le *Faṣl al-ḫiṭāb fī taḥrīf kitāb rabb al-arbāb* de Mīrzā al-Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrisī/ Ṭabarsī (m. 1320/1902) qui constitue sans doute la dernière grande tentative, mais aussi la plus systématique, de défense de la thèse de la falsification{561}.

En même temps, une lecture serrée des textes semble indiquer que l'attitude des savants imamites est souvent d'une grande complexité, due certainement à un embarras certain et que la thèse de l'existence ou de la non-existence de la falsification dépasse parfois le clivage rationalistes-Uṣūlīya/traditionalistes-Aḫbārīya. J'ai déjà signalé la position singulièrement ambiguë d'auteurs comme Ibn Ṭāwūs, al-Fayḍ al-Kāšānī ou al-Ḥurr al-ʿĀmilī, savants traditionalistes, apparemment « adversaires » de la thèse du *taḥrīf*, dont les positions sont pourtant loin d'être limpides. Dans l'autre sens, certains grands noms se rattachant à la tendance rationaliste manifestent, eux aussi, une attitude ambiguë à l'égard de ce sujet délicat ; c'est le cas, dès l'époque bouyide, d'al-Šayḫ al-Mufīd comme on va le voir. Plus tard, à l'époque safavide, le célèbre al-Maǧlisī (m. 1110 ou 1111/1699 ou 1700){562} ou encore aux XIXe et XXe siècles, comme l'a montré Rainer Brunner, des autorités religieuses de renom tels qu'Aḥmad al-Narāqī, al-Šayḫ Murtaḍā al-Anṣārī, Āḫūnd Muḥammad Kāẓim al-Ḫurāsānī ou encore l'ayatollah Rūḥallāh Ḫomeynī{563}.

Les prises de positions d'al-Mufīd

Complexité, embarras, ambiguïté... Ces mots conviennent parfaitement à la position de notre auteur, al-Šayḫ al-Mufīd, face à la question du *taḥrīf*. Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nuʿmān al-ʿUkbarī dit al-Mufīd et Ibn al-Muʿallim (né 336/948 ; m. 413/1022), un des plus grands penseurs imamites de l'ère bouyide, reconnu comme « le père de l'église » de l'imamisme rationaliste de Bagdad, est trop connu pour être présenté ici{564}. Il est l'auteur d'une œuvre monumentale dont seule une partie nous est parvenue et qui n'a été publiée pour la première fois dans son ensemble qu'à une date assez récente{565}. Les questions de la transmission du texte coranique et de l'authenticité de la version officielle du Coran sont abordées en plusieurs endroits de cette œuvre. Sauf omission, ces écrits sont les suivants :

– *Awā'il al-maqālāt fī l-maḏāhib al-muḫtārāt* (exposé systématique des articles de foi imamites selon l'auteur et souvent présentés sous forme de professions de foi synthétiques) : le chapitre intitulé « De la composition du Coran et des additions et suppressions que certains mentionnent » (*al-qawl fī ta'līf al-Qur'ān wa mā ḏakara qawm min al-ziyāda fīhi wa-l-nuqṣān*){566}. Le même ouvrage contient une très brève allusion au sujet dans le chapitre « Sur le retour, la versatilité [divine] et la composition du Coran » (*al-qawl fī l-raǧʿa wa-l-badā' wa ta'līf al-Qur'ān*){567}.

– *Al-Masā'il al-sarawīya* (recueil de réponses à toutes sortes de questions théologiques, juridiques, historiques, etc. d'un certain Sayyid Fāḍil de la ville iranienne de Sāriya), chapitre 9 (littéralement : la neuvième question, *al-mas'alat al-tāsiʿa*){568}.

Al-Masā'il al-ʿukbarīya (même genre littéraire que le précédent : réponses aux questions d'un certain Abū l-Layṯ al-Awānī al-Ḥāǧib), chapitre (« Question ») 49 sur les divergences intervenues entre les

Musulmans après la mort du Prophète et notamment celles concernant les différentes recensions coraniques{569}.

Ces passages ont été examinés, de manière plus ou moins succincte, par plusieurs chercheurs{570}. Les examens les plus importants à ce jour restent ceux d'E. Kohlberg et de M. J. McDermott et les lignes qui suivent ne font que compléter ces excellentes études pionnières. Je vais donner une traduction commentée de l'intégralité de ces passages.

Awā'il al-maqālāt, premier passage

« De la composition du Coran et des additions et suppressions que certains mentionnent » (trad. française de Sourdel, chap. 57, p. 73-75 [285-287] – avec mes ajouts et modifications indiquées par des parenthèses et des crochets – ; voir aussi trad. anglaise de Kohlberg, « Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān », p. 215-216 et de McDermott, p. 96-98).

Je professe que des traditions abondantes remontant aux imams bien guidés de la Famille de Muḥammad signalent des divergences dans le texte du Coran et affirment que certains oppresseurs (*baʿḍ al-ẓālimīn* ; c'est moi [AM] qui ajoute les termes et expressions originales) y firent des coupures et des suppressions (*al-ḥaḏf wa-l-nuqṣān*){571}. Pour ce qui concerne la composition (*ta'līf*), le texte existant implique que des passages tardifs aient été avancés et des passages anciens déplacés dans l'autre sens ; quiconque connaît l'abrogeant et l'abrogé, le [verset] mekkois et le [verset] médinois ne saurait douter de ce que nous déclarons. Quant aux coupures, la raison ne les considère pas comme impossibles ni n'empêche qu'elles aient pu se produire{572}.
[J'ai bien examiné l'opinion de ceux qui soutiennent cette théorie et j'ai longuement discuté le sujet avec les Muʿtazilites et d'autres]{573}, mais je n'ai pas trouvé chez eux de preuve sur laquelle on pût s'appuyer pour démontrer l'inanité de cette théorie.
Un groupe d'Imamites a certes déclaré qu'il ne manquait au Coran ni un mot ni un verset ni une sourate mais qu'on avait enlevé du [codex] de l'émir des croyants [ʿAlī] les interprétations [spirituelles : *ta'wīl*] et les explications [littérales : *tafsīr*] qui avaient été fixées selon la vérité de la révélation et que cela était établi et révélé même si cela ne faisait pas partie de la Parole de Dieu qui est le Coran inimitable{574}. Or, l'interprétation du Coran mériterait d'être appelée Coran ; Dieu a dit en effet : « Ne te hâte point en ta prédication avant que t'en soit communiquée la révélation et dis : Seigneur ! Accrois-moi en science » (Coran 20:114 [et non 113]), ce qui prouve que l'interprétation du Coran [peut être] appelée Coran{575}. C'est là une dénomination qui ne fait l'objet d'aucune divergence de la part des spécialistes de l'exégèse. Pour ma part, je pense que cette opinion est [plus plausible que]{576} celle de ceux qui prétendent que la suppression de mots dans le Coran est réelle, sans qu'il soit besoin de recourir à l'hypothèse d'interprétations ; [je penche plutôt vers cette opinion]{577}, et c'est à Dieu qu'il faut demander aide pour connaître la vérité.
Quant aux additions [*al-ziyāda*], d'un certain point de vue elles sont certainement apocryphes, mais de l'autre elles peuvent être authentiques. [Pour ce qui est du premier point de vue, comment peut-on envisager qu'une créature quelconque puisse faire une addition de la dimension d'une sourate et que cela puisse passer inaperçu à un lettré ?]{578}. Du second point de vue, il se peut que soient ajoutés un mot ou deux, une lettre ou deux, par exemple, qui ne portent pas atteinte à l'inimitabilité et qui passent inaperçus de la plupart des lettrés connaissant le vocabulaire coranique mais il est indispensable, dans ce cas, que Dieu indique et montre clairement aux hommes la vérité de ces adjonctions{579}. Pour moi, je ne crois pas à leur existence, je crois plutôt qu'il n'y en a point et que le Coran est exempt de telles additions. J'ai pour moi une tradition remontant à Ǧaʿfar al-Ṣādiq b. Muḥammad, et cette opinion est contraire à celle des Banū Nawbaḫt d'après ce que nous avons entendu en ce qui concerne les additions et suppressions dans le Coran{580}. Elle est adoptée par la majorité des théologiens imamites, des jurisconsultes et des hommes de réflexion [parmi eux] ».

Awā'il al-maqālāt, second passage

« Sur le retour [à la vie], la versatilité [ce terme me semble mieux convenir que « la versabilité » de Sourdel] et la composition du Coran (trad. Sourdel, chap. 8, p. 46 [258] ; je donne ma propre traduction de cet extrait).

[les deux courts passages sur la *raǧʿa* et le *badā'* ne sont pas traduits]...[les Imamites] s'accordent sur le fait que les Guides de l'égarement (*a'immat al-ḍalāl*){581} s'opposent à eux sur de nombreux points concernant la composition (*ta'līf*) du Coran et [que ces Guides] s'écartent, à ce propos, aussi bien de la source même de la révélation (*mūǧib al-tanzīl*) que de la *sunna* du Prophète{582}. Sur tous les points que nous venons de mentionner, s'opposent aux Imamites : les Muʿtazilites, les Khārijites, les Zaydites, les Murji'ites et les Gens du Hadith.

Al-Masā'il al-sarawīya, « la neuvième question »{583}

(voir aussi le résumé qu'en fait McDermott, p. 94-95) :

Ce qu'il répond [*i.e.* al-Mufīd] – que Dieu le Très-Haut accorde longévité à sa surveillance [sur le dogme ou les fidèles]{584} – à cette question concernant le Coran : « Qu'en est-il du texte qui se trouve entre les deux couvertures, celui qui circule entre les mains du peuple [*i.e.* la version officielle du Coran] ? Est-ce que quelque chose des révélations faites par Dieu à Son prophète a-t-il été perdu en lui ou non ? Correspond-il à ce qu'a réuni le Commandeur des croyants [*i.e.* ʿAlī] ou bien s'agit-il de ce qu'a réuni ʿUṯmān b. ʿAffān contrairement à ce que disent les adversaires ? » Réponse : « Il n'y a pas de doute que la totalité du Coran qui se trouve entre les deux couvertures est la Parole de Dieu et Sa révélation et il ne contient aucune parole humaine. Il contient la majeure partie de la Révélation (*wa huwa ǧumhūr al-munzal*){585}. Quant au reste (*al-bāqī*) des révélations divines, il se trouve auprès du gardien de la Loi, le dépositaire des préceptes religieux{586} ; rien donc n'en a été perdu{587}.

Et si celui qui a élaboré le texte qui se trouve actuellement entre les deux couvertures n'y a pas réuni la totalité de la Révélation, il l'a fait pour plusieurs raisons parmi lesquelles [on peut citer] : la négligence de la connaissance de certaines parties de la Révélation, ou bien le doute, l'absence de certitude à l'égard de ces parties, ou encore la suppression volontaire de celles-ci.

Le Commandeur des croyants, quant à lui, a réuni la totalité du Coran révélé du début à la fin, il le composa selon ce qu'exigeait son élaboration, il plaça les versets mekkois avant les médinois et les versets abrogés avant les abrogeants, il mit chaque détail à son exact emplacement. C'est pour cette raison que [l'imam] Ǧaʿfar b. Muḥammad al-Ṣādiq a dit : « Par Dieu ! Si le Coran pouvait être lu comme il fut révélé, nous y aurons trouvé nos noms comme y sont nommés ceux qui sont venus avant nous [*i.e.* les personnages saints des religions antérieures]{588} ». Ou encore il a dit : « Le Coran est révélé en quatre parties : un quart nous concerne (*i.e.* nous, les gens de la Famille prophétique), un autre quart est au sujet de notre Adversaire, un troisième quart est sur les histoires du passé et les paraboles et un dernier quart sur les devoirs et les préceptes. Les parties les plus nobles du Coran nous appartiennent{589} ».

Cependant, à travers des traditions authentiques, nos imams [nous] ont ordonné de réciter le texte qui se trouve entre les deux couvertures sans tenir compte de ce qui y a été ajouté (*ziyāda fīhi*) ou supprimé (*nuqṣān minhu*){590} ; et ce jusqu'à l'avènement de l'imam Résurrecteur (*al-Qā'im ; i.e.* le douzième et dernier imam, l'imam caché) qui, lui, lira le Coran aux gens exactement comme il fut révélé par Dieu et réuni par le Commandeur des croyants. De même, nos imams nous ont interdit de réciter le Coran avec les mots (ou « expressions »){591} qui, selon certaines traditions, sont à ajouter au texte établi de la Vulgate [*i.e.* puisqu'ils ont été censurés et supprimés] car ces traditions ne sont pas à chaînes de transmetteurs multiples (*tawātur*) mais à chaîne unique (*āḥād*) où il y a risque d'erreur dans la transmission. Ainsi, celui qui récite le Coran différemment de ce qui a été établi dans le texte entre les deux couvertures tombe dans la vanité et expose sa personne à la perdition. C'est pourquoi nos imams nous ont interdit de réciter le Coran autrement que ce qui est établi dans le texte qui se trouve entre les deux couvertures comme nous venons de le dire{592}.

Alors, si un contradicteur réplique : « Comment croire en la véracité de votre discours lorsque vous dites que ce qui se trouve entre les deux couvertures est véritablement la Parole de Dieu, sans ajout ni suppression, et qu'en même temps vous transmettez des traditions de vos imams où l'on lit : "Vous êtes les meilleurs imams surgis pour les hommes{593}" ou bien "Ainsi, Nous avons fait de vous des imams médians{594}" ou encore "Les *anfāl* t'interrogent{595}". Or, toutes ces lectures sont différentes du texte de la Vulgate [officielle] qui est entre les mains du peuple. »

Il faut lui répondre : « la réponse à cette question a déjà été donnée. Les traditions qui rapportent ces variantes de lecture sont à chaîne de transmetteurs unique dont l'authenticité certaine ne peut être établie devant Dieu. C'est pourquoi nous suspendons notre jugement à leur égard (*waqafnā fīhā*) et nous ne nous détournons pas à cause d'elles du texte établi de la Vulgate selon l'ordre que nous avons reçu [de nos imams] et que nous avons déjà exposé. En même temps, on ne peut ignorer qu'une variante de lecture est fondée sur deux choses : d'abord, elle doit être cautionnée par la Vulgate elle-même ; ensuite, elle doit être soutenue par une tradition sûre. D'ailleurs, nos adversaires admettent eux-mêmes que le Coran peut avoir, par endroits, différentes lectures. Par exemple : "Et Il n'est pas avare du mystère" (Coran 81:24), qu'on a également lu : "Et Il n'est pas suspect du mystère{596}" ; ou "... Des jardins sous lesquels coulent des ruisseaux" (Coran 9:100) qui a été également lu : "... Des jardins en-dessous desquels coulent des ruisseaux{597}" ; ou encore "... Ces deux-là sont des sorciers..." (Coran 20:63) où il existe aussi la variante : "... Ces deux sont des sorciers...{598}", ainsi que beaucoup d'autres exemples similaires. Nous ne voulons pas être prolixe dans notre réponse et, si Dieu le veut, ce que nous venons de dire suffira [pour convaincre] ».

Al-Masā'il al-ʿukbarīya, « Question 49 »

(voir aussi Mc Dermott, p. 95, n. 2) :

Question : « Nous savons qu'après [la mort de] l'Envoyé de Dieu, les gens tombèrent dans de terribles divergences aussi bien sur les aspects pratiques de la religion (*furūʿ al-dīn*) que sur certaines doctrines fondamentales (*uṣūl*), de sorte qu'ils n'étaient pas d'accord sur grand chose. Ils falsifièrent le Livre (*ḥarrafū l-kitāb*){599} et chacun d'eux constitua un codex (*muṣḥaf*) en le présentant comme le seul authentique comme cela fut le cas de Ubayy b. Kaʿb, d'Ibn Masʿūd et de ʿUṯmān b. ʿAffān{600}. Vous rapportez que le Commandeur des croyants avait réuni, lui aussi, le Coran mais qu'il ne montra pas sa recension en public et ne la fit pas circuler parmi le peuple comme l'avaient fait les autres. Or, il était plus respectable auprès des gens que Ubayy et Ibn Masʿūd ; ʿUṯmān n'avait pas pu empêcher ces deux derniers de constituer leur recension et n'en avait pas interdit la lecture. Alors qu'est-ce qui empêcha le Commandeur des croyants de manifester son codex afin que les gens le lisent et le connaissent ? Et puis la version courante [*i.e.* officielle] jouit-elle d'une autorité irréfutable (*ḥuǧǧa ṯābita*, littéralement : "preuve apodictique inébranlable") ? »

Réponse : « La cause fondamentale des divergences des gens après [la mort] du Prophète était le fait que la majorité d'entre eux s'écartèrent du Commandeur des croyants en faisant passer avant lui ceux que l'on connaît ; en outre, ils ne voulurent pas suivre [les directives] des descendants de Muḥammad [*i.e.* les imams shi'ites] et eurent recours à ceux qui, dans les affaires de religion, ne suivent que leur opinion personnelle et leurs passions individuelles. Or, s'ils avaient foulé le chemin de la vérité en écoutant les Gens de la Sainte Famille prophétique (ʿitra) et en ayant recours à l'Écriture (*kitāb*), aucune divergence ne se serait manifestée parmi eux{601}. Dieu Lui-même prend à partie ceux qui suscitent les divergences [parmi les fidèles] et leur interdit cela lorsqu'Il dit : "Ne soyez pas comme ceux qui se divisèrent, entrèrent en conflit après que leur furent manifestées les preuves claires, car ceux-là connaîtront un châtiment terrible" (Coran 3:105). Dieu veut écarter

toute divergence de Sa religion et de Son Livre lorsqu'Il dit : "Pourquoi ne réfléchissent-ils pas au Coran ? S'il venait d'ailleurs que de Dieu, ils y trouveraient maintes divergences" (Coran 4:82) ».
Quant à la question concernant les codex de Ubayy et d'Ibn Masʿūd et le fait que celui du Commandeur des croyants fut caché, la cause en est l'immense importance de ce dernier aux yeux des puissants de l'époque et l'importance secondaire des deux premiers ; la crainte des puissants d'un grand conflit dans le cas d'une hostilité ouverte [avec ʿAlī] ; le fait que ʿAlī était un de leurs opposants sérieux alors que les deux autres faisaient partie de leurs sujets obéissants. Alors, contrairement à la recension coranique du Commandeur des croyants, les deux autres recensions ne créaient aucun problème au sein du peuple [on pouvait donc les rendre publiques]. Ceci constitue la principale ligne de démarcation entre les différents codex{602}.
Quant à l'autorité irréfutable de la recension de ʿUṯmān, si par « autorité » on entend « l'inimitabilité » (*iʿǧāz*), alors cette recension la comporte indubitablement ; mais s'il s'agit de savoir si elle contient la totalité de la révélation (*ǧamīʿ al-munzal*), il faut dire qu'elle en contient la majeure partie et non l'intégralité (*akṯarihi dūna ǧamīʿihi*){603}. Le chapitre consacré à ce sujet risque de s'allonger outre mesure ; si Dieu le veut, ce que nous en avons dit jusqu'ici suffira.

Conclusion

Ici se termine la traduction commentée des passages d'al-Mufīd sur la question de la falsification du Coran. Que peut-on en conclure ? Al-Šayḫ al-Mufīd vivait, historiquement et doctrinalement, un tournant majeur, voire un moment de rupture, du shi'isme duodécimain : l'ère bouyide, la marginalisation grandissante de la tradition ésotérique originelle où la thèse de la falsification a été très présente et la consolidation de plus en plus grande de la tradition rationaliste dont les grands représentants soutinrent la politique des princes daylamites au pouvoir et cherchèrent un rapprochement avec les positions « orthodoxes » sunnites (voir ci-dessus). Notre auteur faisait non seulement partie de ces représentants, il en était même sans doute un des chefs de file les plus en vue et un des membres les plus influents. Et pourtant pour ce qui est la question de l'intégrité du Coran officiel, pour une raison ou une autre – opinion personnelle, proximité temporelle encore trop grande avec la période originelle, volonté de sauvegarder certains traits caractéristiques de la Tradition... –, al-Mufīd reste proche de la doctrine ancienne jugée pourtant désormais « extrémiste » ou « erronée » par les savants de son propre camp. Avec un regard d'historien et en déployant des subtilités rhétoriques et lexicales bien réfléchies, il admet que, pour des raisons purement politiques liées à la succession du Prophète, le Coran intégral consigné dans le codex de ʿAlī a été caché ; que, pour la même raison mais aussi éventuellement d'autres, la recension officielle dite de ʿUṯmān ne contient pas la totalité du Coran mais que les Shi'ites ont reçu l'ordre de ne réciter que cette version-là. Même au sujet d'une thèse aussi dévastatrice pour le caractère divin du Coran que celle de l'existence d'ajouts humains dans la version officielle, il opte pour une position aussi modérée que paradoxale : alors que dans ses *Awā'il*, il semble plutôt la refuser, dans sa *Sarawīya*, il paraît ne pas en écarter la possibilité. Enfin, pour sauvegarder simultanément les données traditionnelles sur la censure effectuée par les adversaires de ʿAlī et le dogme orthodoxe de l'intégrité absolue de la Vulgate officielle, il soutient, dans ses *Awā'il*, que ce qui a été supprimé du Coran ce sont les commentaires inspirés de ʿAlī que l'on peut également appeler *qur'ān*. Ainsi, les traditions parlant de la censure du Coran disent vrai mais le terme « Coran » n'y désigne pas la Parole divine. Ailleurs pourtant, il semble professer que ce sont bien certaines parties des révélations divines qui ont été supprimées par les ennemis de ʿAlī et de la famille du Prophète.

À cet égard, l'attitude d'al-Šayḫ al-Mufīd vis-à-vis de son maître Ibn Bābūya al-Ṣadūq est révélatrice. Celui-ci est sans doute le dernier grand représentant de la tradition originelle pré-bouyide excepté justement pour ce qui est la thèse de la falsification qu'il réfute catégoriquement (voir ci-dessus). Dans ses critiques raisonnées des doctrines d'Ibn Bābūya consignées dans son *Taṣḥīḥ al-iʿtiqād*{604}, al-Mufīd reproche systématiquement à son maître sa trop grande fidélité à la Tradition et son manque d'analyse critique à l'égard de celle-ci. Or, il reste complètement silencieux sur l'attitude anti-traditionnelle d'Ibn Bābūya pour ce qui est la question de la falsification, problème pourtant capital qu'il ne peut absolument pas avoir oublié ou négligé. Son silence est donc certainement volontaire. Ce paradoxe semble montrer à

quel point la communauté imamite et les savants qui la représentaient étaient déchirés sur cette problématique délicate.

Quelques rares écrits datés mis à part, la chronologie de l'œuvre d'al-Šayḫ al-Mufīd est inconnue[605]. On ne peut donc pas savoir, dans l'état actuel de nos connaissances, s'il y a eu ou non une évolution, dans le temps, de l'attitude de notre savant à l'égard de l'intégrité du Coran officiel et de sa falsification. En revanche, il existe une constante dans tous ses écrits consacrés à ces problèmes : une sorte d'ambigüité embarrassée couverte d'une couche de pragmatisme[606]. C'est sans doute le sentiment de fond de nombreux membres de la communauté imamite lors du tournant dont nous avons parlé et le passage qu'il comportait : le passage du statut d'une minorité vaincue politiquement, assumant pleinement ses spécificités religieuses, voire ses oppositions avec la majorité, comme un signe d'élection spirituelle vers le statut d'une minorité détentrice de pouvoir et cherchant à faire passer au second plan ses caractéristiques doctrinales afin d'éviter les conflits ouverts avec la majorité qu'elle gouverne. De ce point de vue, al-Mufīd est la première figure emblématique de cette ambiguïté qui caractérise un très grand nombre de penseurs imamites, surtout parmi les Uṣūlīya rationalistes, depuis l'époque bouyide au 4e/Xe siècle jusqu'à nos jours.

Bibliographie

al-ʿAllāma al-Ḥillī, *Ağwibat al-masā'il al-muhannā'īya*, Qumm, 1401/1980.

Amir-Moezzi (Mohammad Ali),

— « Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3) et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt* », *Journal asiatique* 280, 1992, p. 221-250.

— *Le Coran silencieux et le Coran parlant : sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, 2011.

— *Le Guide divin dans le shî'isme originel : aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris - Lagrasse, 1992 (2e éd. 2007).

— « Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) », *Journal of the American Oriental Society* 122, 2002, p. 722-741 (repris dans Amir-Moezzi [Mohammad Ali], *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, 2006, p. 177-207).

— « Remarques sur les critères d'authenticité du *ḥadīth* et l'autorité du juriste dans le shi'isme imâmite », *Studia Islamica* 85, 1997, p. 5-39.

Amir-Moezzi (Mohammad Ali) et Jambet (Christian), *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, 2004.

[Voir aussi Kohlberg et Amir-Moezzi.]

Bar-Asher (Meir),

— *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leyde, 1999.

— « Variant Readings and Additions of the Imāmī-Shīʿa to the Quran », *Israel Oriental Studies* 13, 1993, p. 39-74.

Bayhom-Daou (Tamima),

— *Shaykh Mufid*, Oxford, 2005.

— « The Imam's Knowledge and the Quran According to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī (d. 260 A.H./874 A.D.) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64, 2001, p. 188-207.

al-Bayāḍī al-ʿĀmilī, *al-Ṣirāt al-mustaqīm ilā mustaḥiqqī al-taqdīm*, éd. M. B. al-Bihbūdī, Téhéran, 1384/1964-1965.

Blachère (Régis), *Introduction au Coran*, nouvelle édition, Paris, 1959 (réimpr. 2002).

Brunner (Rainer),

— *Die Schia und die Koranfälschung*, Würzburg, 2001.

— « La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », *Arabica* 52, 2005, p. 1-42.

Eliash (Joseph), « The Shīʿite Qur'ān : A Reconsideration of Goldziher's Interpretation », *Arabica* 16, 1969, p. 15-24.

Falaturi (Abdoljavad), « Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten : Probleme ihrer Untersuchung », *Festschrift Werner Caskel*, Leyde, 1968, p. 62-95.

Fatnassi-Toukabri (Amel), « L'évolution de la pensée doctrinale duodécimaine à l'époque bouyide (334-447/945-1055) », thèse de doctorat, l'EPHE (Sorbonne), 2010.

al-Fayḍ al-Kāšānī, *al-Ṣāfī fī tafsīr al-Qur'ān*, éd. Téhéran (2 vol.), s.d.

Ǧaʿfariyān (Rasūl), *Ukḏūbat taḥrīf al-Qur'ān*, Qumm, rééd. 1413/1993 (trad. persane par l'auteur lui-même : *Afsāne-ye taḥrīf-e Qor'ān*, Qumm, 1415/1995).

Garcin de Tassy (Joseph H.), « Chapitre inconnu du Coran », *Journal asiatique* 13, mai 1842, p. 431-439.

Goldziher (Ignaz),

— *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920.

— *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910 (= *Introduction to Islamic Theology and Law*, English trans. Hamori [Andras et Ruth], Princeton, 1981).

Hollister (John Norman), *The Shiʿa of India*, Londres, 1955.

Ḫorramšāhī (Bahā' al-Dīn), *Qor'ān pazhūhī*, Téhéran, 1376 solaire/1997.

Howard (I. K. A.), traduction anglaise du *Kitāb al-iršād* d'al-Mufīd : *The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, Londres, 1981.

al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *al-Fuṣūl al-muhimma fī uṣūl al-a'imma*, Najaf, 1378/1958-1959.

al-Ḥusaynī al-Mīlānī (ʿA.), *al-Taḥqīq fī nafy al-taḥrīf ʿan al-Qur'ān al-šarīf*, Qumm, 1410/1989.

Ibn Bābūyā, *Risālat al-iʿtiqādāt*, Téhéran, s.d. (trad. anglaise de Fyzee [Asaf Ali Asghar], *A Shi'ite Creed*, Oxford, 1942).

Ibn Ṭāwūs, *Saʿd al-suʿūd*, Najaf, 1369/1950.

Jafri (S. Husain M.), *The Origins and Early Development of Shiʿa Islam*, Londres, 1979.

Jeffery (Arthur), « The Qur'ān Readings of Zaid b. ʿAlī », *Rivista degli Studi Orientali* 18, 1936, p. 249-289.

Kazem-Beg (Alexandre), « Observations de Mirzâ Alexandre Kazem-Beg, professeur de langues orientales à l'université de Casan, sur le *Chapitre inconnu du Coran* », *Journal asiatique* 14/2, décembre 1843, p. 373-427.

Kohlberg (Etan),

— « Authoritative Scriptures in Early Imāmī Shīʿism », dans Patlagean (Évelyne) et Le Boulluec (Alain) (éd.), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain - Paris, 1993, p. 295-312.

— « Early Attestations of the Term *ithnā ʿashariyya* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24, 2000, p. 343-357.

— « From Imāmiyya to Ithnā ʿashariyya », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, 1976, p. 521-534 (maintenant dans Id., *Belief and Law in Imāmī-Shīʿism*, Variorum Reprints, Aldershot, 1991, article 14).

— « Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān », dans Stern (Samuel M.), Hourani (Albert) et Brown (Vivian) (éd.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented to R. Walzer*, Oxford, 1972, p. 209-224.

Kohlberg (Etan) et Amir-Moezzi (Mohammad Ali), *Revelation and Falsification. The* Kitāb al-qirā'āt *of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leyde, 2009.

Lawson (Todd), « Note for the Study of a “Shīʿī Qur’ān” », *Journal of Semitic Studies* 36, 1991, p. 279-295.
McDermott (Martin J.), *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*, Beyrouth, 1978.
Madelung (Wilferd),
— « Authority in Twelver Shi’ism in the Absence of the Imam », dans Makdisi (George), Sourdel (Dominique) et Sourdel (Janine) (éd.), *La notion d’autorité au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1982 (= *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprints, Londres, 1985, article nº X).
— « Imamism and Muʿtazilite Theology » dans Fahd (Toufic) (éd.), *Le shi’isme imamite. Colloque de Strasbourg, 1968*, Paris, 1970 (maintenant dans Id., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, article nº VII).
— « al-Mufīd », *EI*².
al-Maǧlisī, *Biḥār al-anwār*, éd. basée sur celle de Kumpānī, Téhéran-Qumm (90 t. en 110 vol.), 1376-1392/1956-1972.
Marcinkowski (Muhammad Ismail), « Some Reflections on Alleged Twelver Shīʿite Attitudes Toward the Integrity of the Qur’ān », *Muslim World* 91, 2001, p. 137-153.
Modarressi (Hossein),
— *An Introduction to Shi’i law. A Bibliographical Study*, Londres, 1984.
— « Early Debates on the Integrity of the Qur’ān », *Studia Islamica* 77, 1993, p. 5-39.
al-Mufīd Muḥammad b. Muḥammad,
— *Awā’il al-maqālāt fī l-maḏāhib al-muḫtārāt*, éd. Čarandābī (ʿAbbāsqulī Waǧdī Wāʿiẓ), avec l’introduction et les commentaires de Zanǧānī (Faḍlallāh), 2e éd., Tabriz, 1371/ 1952 ; *Silsilat mu’allafāt al-Šayḫ al-Mufīd* (voir plus bas), vol. 4, 1993, éd. al-Zanǧānī al-Ḫū’īnī (Ibrāhīm al-Anṣārī) avec les commentaires de l’éditeur et ceux de Zanǧānī (Faḍlallāh) (rééd. de l’éd. de Tabriz) ; *al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022), Kitâb Awâ’il al-maqâlât (Principle Theses)*, éd. Mohaghegh (Mehdi), with English introduction by McDermott (Martin J.), Téhéran, 1993 ; trad. fr. de Sourdel (Dominique), *L’imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd*, Paris, 1974.
— *al-Iršād fī maʿrifa ḥuǧaǧ allāh ʿalā l-ʿibād*, éd. par les chercheurs anonymes de la Mu’assasat āl al-bayt li-taḥqīq al-turāṯ, *Silsilat mu’allafāt*, vol. 11, Beyrouth, 1414/1993.
— *al-Masā’il al-sarawīya*, éd. dans *Al-Ṯaqalān al-kitāb wa-l-ʿitra*, Najaf, Dār al-kutub al-tiǧārīya, s.d. (vers 1940), sous le titre de « Risāla fī aǧwiba masā’il al-sarawīya llatī waridat min Sayyid Fāḍil min Sāriya wa-l-aǧwiba li l-Šayḫ al-Mufīd », p. 41-66 ; *Silsilat mu’allafāt* (voir plus bas), vol. 7, *al-Masā’il al-sarawīya*, éd. ʿAbd al-Ḥāmid (Ṣā’ib), p. 29-112.
— *al-Masā’il al-ʿukbarīya, Silsilat mu’allafāt* (voir plus bas), vol. 6 : *al-Masā’il al-ʿukbarīya*, éd. ʿAlī Akbar al-Ilāhī al-Ḫurāsānī, p. 25-135.
— *Silsilat mu’allafāt al-Šayḫ al-Mufīd*, 14 t. en 16 vol., Beyrouth, 1414/1993.
— *Taṣḥīḥ al-iʿtiqād*, éd. Čarandābī (Wāʿiẓ), 2e éd., Tabriz, 1371/1952 (dans le même volume que les *Awā’il al-maqālāt*, voir ci-dessus), p. 58 *sqq*. ; éd. Dargāhī (Ḥ.) dans *Silsilat mu’allafāt* (voir ci-dessus), vol. 5, p. 1-159.
[Voir aussi Howard, Rouhani, Sourdel.]
al-Naǧāšī, *Riǧāl*, éd. al-Nā’īnī (M. J.), Beyrouth, 1408/1988.
Newman (Andrew J.), « “Minority Reports” : Twelver Shi’i Disputations and Authority in the Būyid Period », dans Daftary (Farhad) et Miskinzoda (Gurdofarid) (éd.), *Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law*, Londres - New York, 2014, p. 433-452.
Nöldeke (Theodor), Schwally (Friedrich), Bergsträsser (Gotthelf) et Pretzl (Otto), *Geschichte des Qorāns*, 2e éd., Leipzig, 1909-1938.
al-Nūrī al-Ṭabrisī/Ṭabarsī, *Faṣl al-ḫiṭāb fī taḥrīf kitāb rabb al-arbāb*, éd. litho., s.l. (Iran), 1298/1881.
al-Quhpā’ī, *Maǧma‘ al-riǧāl*, éd. al-Iṣfahānī (al-ʿAllāma), Isfahan, 1384-1387/1964-1968.
Rahbar (Daud), « The Relation of Shīʿa Theology to the Qur’ān », *Muslim World* 51/3, 1961, p. 92-98 et 211-216 et 52/1, 1962, p. 17-21 et 124-128.
Rouhani (Mahdi), trad. fr. du *Kitāb al-Ǧamal* : *La victoire de Bassora ou al-Jamal par Cheikh al-Moufid*, Paris, 1974.
St Clair Tisdall (William), « Shi’ah Additions to the Koran », *The Moslem World* 3, 1913, p. 227-241.
Sander (Paul),
— « Koran oder Imām ? Die Auffassung vom Koran im Rahmen der imāmitischen Glaubenslehren », *Arabica* 47, 2000, p. 420-437.
— *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie*, Berlin, 1994.
al-Sayyārī, *K. al-Qirā’āt*, voir Kohlberg et Amir-Moezzi.
Sell (Edward), *Studies in Islam*, Londres - Madras, 1928.
Sezgin (Fuat), *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, Leyde, 1967.
al-Šarīf al-Murtaḍā,
— *al-Ḏaḫīra fī ʿilm al-kalām*, Qumm, 1411/1990.
— *al-Masā’il al-ṭarābulusīyāt al-ūlā*, *apud* al-Ṭabrīsī al-Faḍl b. al-Ḥasan, *Maǧma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, Beyrouth, 1380/1961.
— *al-Šāfī fī l-imāma*, éd. litho, Téhéran, 1301/1882.
Sourdel (Dominique),
— « Les conceptions imamites au début du XIe siècle d’après al-Shaykh al-Mufīd », dans Richards (Donald S.) (éd.), *Islamic Civilization 950-1150*, Oxford, 1973, p. 187-200.
— *L’imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd*, Paris, 1974 (initialement publié dans la *Revue des études islamiques* 40/2, 1972, p. 217-296 = traduction française des *Awā’il al-maqālāt* d’al-Mufīd).
al-Ṭihrānī (Āghā Bozorg), *al-Ḏarīʿa ilā taṣānīf al-šīʿa*, Téhéran – Najaf, 1353-1398/1934-1978.
al-Ṭūsī Muḥammad Abū Ǧaʿfar,
— *al-Fihrist*, Beyrouth, 1403/1983.
— *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur’ān*, éd. al-Amīn (Š.) et al-ʿĀmilī (Q.), Najaf, 1376-1383/1956-1963.
Versteegh (Kees), *Arabic Grammar and Quranic Exegesis in Early Islam*, Leyde, 1993.

Daniel De Smet

Le Coran : son origine, sa nature et sa falsification

Positions ismaéliennes controversées

Comme tout courant de pensée au sein de l'islam, la branche ismaélienne du shi'isme accorde une place centrale au Coran. Toutefois, cette prééminence du « Livre de Dieu » (*kitāb Allāh*) s'y articule d'une façon toute particulière. En effet, les traités ismaéliens abondent en citations coraniques, mais ils ne semblent guère s'intéresser aux « sciences du Coran » telles qu'on les entend traditionnellement dans le sunnisme ou le shi'isme duodécimain. Les questions relatives à la langue coranique (grammaire, lexicographie, rhétorique), aux « circonstances de la révélation » (*asbāb al-nuzūl*) de tel ou tel verset, à la composition des sourates, à la datation des versets (époque mekkoise ou médinoise) ou aux différentes lectures (*qirā'āt*) qu'en rapporte la tradition, loin d'avoir fait l'objet d'écrits spécialisés, ne sont abordées qu'occasionnellement, de façon toujours allusive, en des contextes directement liés à l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*). La lettre du texte coranique – « l'énoncé » (*lafẓ*) – n'étant considérée que comme une écorce extérieure (*ẓāhir*) servant à occulter le sens (*ma'nā*) réel et interne (*bāṭin*) du message prophétique, les auteurs ismaéliens se sont abstenus d'en rédiger des commentaires exotériques suivis (du genre *tafsīr*), favorisant en revanche le *ta'wīl* de versets isolés, susceptibles d'étayer leurs doctrines religieuses, politiques et philosophiques{607}.

En l'absence d'études sur la conception ismaélienne du Coran, je tenterai dans la seconde partie de cet article d'ouvrir quelques pistes de réflexion axées sur la question épineuse de la falsification (*taḥrīf*) du texte coranique par certains Compagnons du Prophète hostiles à ʿAlī et à sa descendance, notamment Abū Bakr, ʿUmar et ʿUṯmān, qui sont particulièrement haïs par les Ismaéliens. Mais, pour comprendre leur attitude en cette matière et leur position envers le Coran en général, il est nécessaire de cerner la manière dont la doctrine ismaélienne conçoit la « Parole de Dieu », le processus de la révélation ainsi que la rédaction du Coran par Muḥammad. La première partie de l'article y sera consacrée.

Dieu ne parle pas

Le récit musulman traditionnel qui considère le Coran comme la Parole éternelle de Dieu, « dictée » telle quelle, en une « langue arabe claire », au Prophète Muḥammad par l'ange Gabriel, est considéré par les Ismaéliens comme purement symbolique. À leurs yeux, seuls les « exotéristes » (*ahl al-ẓāhir*) prennent, par ignorance, un tel récit au pied de la lettre. Il comporte, en effet, plusieurs éléments qui s'avèrent incompatibles avec la doctrine ismaélienne.

Tout d'abord, attribuer à Dieu une « parole », s'imaginer qu'Il s'exprime à l'aide de mots et de sons, en une langue humaine (en occurrence l'arabe), va à l'encontre de la transcendance absolue de Dieu qui constitue l'essence du *tawḥīd* ismaélien[608]. Il s'agit d'une forme grossière d'anthropomorphisme (*širk*) que les Ismaéliens attribuent généralement aux *ḥašwīya*, « les adeptes de la futilité », terme injurieux par lequel ils désignent les sunnites et, en particulier, les théologiens aš'arites[609].

En réalité, la Parole (*kalima*) n'est pas un attribut de Dieu, mais sa première créature. Étroitement liée à l'Impératif créateur (le *kun fa-yakūnu* coranique), la Parole, une fois « prononcée », se conjoint d'une façon ou d'une autre à l'Intellect universel (également appelé le « Devançant », *al-Sābiq*) pour ne former qu'une unité avec lui[610]. La Parole – qui ne présente donc aucun rapport avec le langage humain, puisqu'elle est dénuée de sons et n'est pas audible – ou l'Intellect, est la source ultime de la révélation. Dès lors, la conception traditionnelle qui fait du Coran la « Parole éternelle et incréée de Dieu » s'avère intenable selon une perspective ismaélienne : la Parole est un être créé, une hypostase (*ḥadd*) du monde intelligible, qui se distingue nettement du discours humain formulé en une langue particulière.

La manière dont les *ahl al-ẓāhir* se représentent la transmission de la révélation s'avère, elle-aussi, inconciliable avec la doctrine ismaélienne. L'ange Gabriel symbolisant une hypostase du monde intelligible, il n'est pas concevable que celle-ci puisse s'adresser au prophète pour lui dicter le Coran en langue arabe. L'ismaélisme défend ainsi une vision très différente du processus de la révélation (*waḥī*), qui est liée à l'« inspiration » (*ta'yīd*) émanant de la Parole ou de l'Intellect. Il s'agit d'un influx qui atteint le prophète, soit directement, soit par l'intermédiaire de l'Âme universelle, désignée également comme le « Suivant » (*al-Tālī*). L'âme des prophètes est dotée de qualités exceptionnelles qui les distinguent des simples mortels. Leur faculté rationnelle a atteint, dès leur naissance, le stade de l'intellect en acte ou « seconde perfection » (*al-kamāl al-ṯānī*), et leur faculté imaginative est particulièrement développée[611]. De surcroît, ils sont aidés dans leur mission par *al-Ǧadd, al-Fatḥ et al-Ḫayāl*, trois hypostases du monde intelligible qui interviennent dans la transmission de la révélation[612].

Armés de tous ces outils, les prophètes reçoivent le *ta'yīd* et, par leur intellect, ils en saisissent immédiatement le sens (*ma'nā*), qui reste inchangé tout au long de la succession des cycles prophétiques. Ce sens devant rester voilé tant que dure notre présent « cycle d'occultation » (*dawr al-satr*), chaque prophète, grâce à sa faculté imaginative (*wahm*), l'exprime sous la forme de symboles, en un langage imagé qui se réfère au contexte culturel du peuple auquel il s'adresse et qui utilise sa langue. Puis, le prophète confie le sens « caché » (*bāṭin*) de son Livre à son Fondement (*asās*) – Moïse le confia à Josué, Jésus à Simon Pierre et Muḥammad à 'Alī – qui le transmet à son tour aux imams de sa descendance. Par conséquent, le Coran n'est qu'un des multiples livres « produits » par les prophètes, certes le plus parfait de tous car son « auteur », Muḥammad, est le sixième et dernier Énonciateur (*Nāṭiq*) de notre présent « cycle d'occultation ».

La doctrine ismaélienne implique donc que le Coran est « créé » à deux niveaux différents. Tout d'abord, la source du Coran est la Parole ou l'Intellect, le premier être créé (*al-mubda' al-awwal*) par l'Instaurateur (*Mubdi'*) inaccessible. Ensuite, le texte même a été rédigé (*ta'līf*) par le Prophète. L'ismaélisme semble ainsi se rapprocher de la thèse mu'tazilite de la création du Coran. En effet, dans son autobiographie, le *dā'ī* Ibn al-Hayṯam (4e/Xe siècle) raconte que bien avant sa conversion à l'ismaélisme, son père, qui était un sunnite ḥanafite aux sympathies mu'tazilites, l'avait encouragé à étudier la doctrine de la création du Coran (*ḫalq al-Qur'ān*). Devenu Ismaélien, il fut accusé par un *qāḍī* sunnite de l'Ifriqiyya de se dissocier des « Anciens » (*salaf*), à savoir les Compagnons du Prophète hostiles à 'Alī, de répudier Abū Bakr et 'Umar, et de professer la création du Coran. Cette dernière question semble avoir préoccupé Ibn al-Hayṯam, car à maintes reprises il interrogea à ce sujet le *dā'ī* qui l'avait initié, tout en s'abstenant de rapporter ses réponses[613]. Ibn al-Hayṯam constitue toutefois une exception à la règle. La plupart des auteurs ismaéliens semblent ignorer la querelle autour de la création du Coran. Leurs prémisses théologiques étant opposées à la fois à celles du mu'tazilisme et de

l'aš'arisme, il s'agissait sans doute à leurs yeux d'un « faux problème[614] ».

En outre, malgré sa perfection, le Coran n'est pas « éternel » pour la raison supplémentaire que sa validité est limitée dans le temps, puisqu'il sera abrogé lors de l'avènement du Résurrecteur (*al-Qā'im*) – le septième *Nāṭiq*, le « Seigneur du septième cycle » (*ṣāḥib al-dawr al-sābi'*) – qui ouvrira un « cycle de manifestation » (*dawr al-kašf*) durant lequel le sens réel, la *ḥaqīqa*, sera directement accessible aux croyants[615].

Afin d'illustrer ces considérations générales, j'analyserai brièvement quelques textes qui nous permettent de cerner avec plus de précision la manière dont les Ismaéliens ont conçu l'origine et la nature du Coran, tout en tenant à l'esprit que ce qui vaut pour le Coran de Muḥammad est également applicable aux Livres révélés par les autres prophètes.

Dans l'introduction de ses *Asrār al-Nuṭaqā'*, Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman (m. vers 346/957) déclare d'emblée qu'il n'y a que les gens du vulgaire (*al-'āmma*), à savoir les *ahl al-ẓāhir*, qui croient dans leur ignorance qu'un ange revêtant une apparence humaine a fait descendre (*tanzīl*) la révélation (*waḥī*) sur l'ordre de Dieu et s'est adressé au Prophète avec des paroles constituées de sons combinés, formant des mots et des phrases, à l'instar du langage humain. Or, dans le monde simple et intelligible, il n'y a ni son, ni paroles, ni mots formés par une combinaison de lettres. De surcroît, les êtres subtils qui le composent n'ont aucun besoin d'avoir recours à une communication verbale[616].

Sans citer sa source, Ǧa'far reprend ici une thèse néoplatonicienne selon laquelle les âmes dans le monde intelligible et dans les corps célestes ne parlent pas, c'est-à-dire ne font point usage d'un langage composé de sons et de mots. Dans *Ennéades*, IV, 3, 18, Plotin écrit en effet :

> Quant au langage, on ne doit pas davantage estimer que les âmes s'en servent, tant qu'elles sont dans le monde intelligible ou tant qu'elles ont leur corps dans le ciel. Tous les besoins ou les incertitudes qui nous forcent ici-bas à échanger des paroles, n'existent point dans le monde intelligible ; les âmes, agissant d'une manière régulière et conforme à la nature n'ont ni ordres, ni conseils à donner ; elles connaissent tout les unes des autres par simple intelligence [trad. Émile Bréhier].

La version arabe de ce passage, qui fait partie de ce qu'il est convenu d'appeler « Les Dits du Sage grec » (*al-Šayḫ al-Yūnānī*), élabore considérablement le texte de Plotin :

> Il ne faut pas s'imaginer que les âmes, tout en étant rationnelles dans le monde supérieur intelligible, y font usage de sons (*aṣwāt*), car là-haut il n'y a aucune nécessité qui les oblige à se parler les unes aux autres. Si l'une d'entre elles veut transmettre à une autre la connaissance qu'elle possède, [elle ne doit pas se servir] de la parole, ni de sons, car toutes là-haut perçoivent d'une façon égale. Ainsi, si une de ces âmes éprouve le besoin de communiquer sa science à sa voisine, cela se fait directement, sans qu'il ne soit nécessaire qu'elle l'entende d'elle, contrairement à ce qui est requis ici-bas. Car, si une d'entre elles est préoccupée par une chose, toutes les autres âmes savent immédiatement ce qui la préoccupe[617].

Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman développe la même idée pour souligner le caractère non-verbal de la révélation. Désignée par le terme *ta'yīd* (« inspiration, soutien »), la révélation qui procède de la Parole ou de l'Intellect est immédiatement saisie par toutes les hypostases du monde intelligible, sans qu'elle ne soit articulée en un langage composé de mots et de sons. Il incombera au prophète de traduire cette inspiration non-verbale en un « langage corporel » (*luġa ǧasadānīya*), aidé par les trois intermédiaires de la révélation : *al-Ǧadd*, *al-Fatḥ* et *al-Ḫayyāl*[618].

Inspiration (*ta'yīd*), composition (*tarkīb*), rédaction (*ta'līf*) et exégèse (*ta'wīl*)

En son *Kitāb Iṯbāt al-nubūwāt*, Abū Ya'qūb al-Siǧistānī (m. après 361/971) s'interroge sur la manière dont les prophètes reçoivent la révélation. Il envisage deux possibilités : soit par audition (*sam'*) – la thèse traditionnelle de la « dictée » du Coran par l'ange Gabriel – soit par représentation (*wahm*). La

première possibilité est immédiatement écartée. Elle supposerait une parole (*kalām*) émanant d'un interlocuteur (*mutakallim*) qui se sert des instruments (*ālāt*) du langage. Si les prophètes recevaient la révélation par audition, il faudrait qu'elle leur soit adressée par un interlocuteur qui utilise les mêmes moyens linguistiques que les hommes. Or, le langage humain étant par nature imparfait, il introduirait inévitablement la corruption (*fasād*) dans la révélation. Cette corruption ne ferait qu'accroître à mesure que le nombre d'intermédiaires augmente, Gabriel ayant entendu le message d'un autre ange, qui l'a lui même appris d'un autre, et ainsi de suite, d'où le risque d'une régression à l'infini. À cela s'ajoute un second argument : puisque chaque membre de la communauté devrait être en mesure de recevoir un message par audition, les prophètes deviennent des intermédiaires superflus dans la transmission de la révélation. Reste donc l'option de la « réception par représentation » (*qubūl wahmī*), qui s'opère par les « pensées » (ou « concepts mentaux », *ḫaṭarāt*). Bien plus nobles que les instruments du langage, celles-ci émanent de « quelqu'un qui médite » (*mutafakkir*) et relèvent des « trésors de l'intellect » (*ḫazā'in al-ʿaql*). Le *mutafakkir* se trouve ainsi opposé au *mutakallim*. Par conséquent, « la réception des prophètes est une réception par représentation, par laquelle ils conçoivent mentalement dans leurs cœurs (*af'ida*) ce qui leur est envoyé. Puis, ils l'apportent à leurs communautés respectives en faisant usage de leurs langues (*bi-lisānihim wa luġatihim*) ». Cette doctrine serait clairement indiquée dans le Coran, S. 53:11 : « Le cœur n'a pas inventé ce qu'il a vu{619} ». En d'autres termes : « il n'y a pas de mensonge dans les pensées divines (*al-ḫaṭarāt al-ilāhīya*) qu'il [le prophète] a entrevues en son cœur{620} ».

Dans le chapitre suivant, al-Siǧistānī aborde la question cruciale de la « quiddité de la parole de Dieu » (*kayfīyat kalām Allāh*){621}. Il se présente comme un long *ta'wīl* de S. 42:51 : « Il n'a pas été donné à un mortel que Dieu lui parle si ce n'est par inspiration ou derrière un voile ou bien encore, en lui envoyant un Messager à qui est révélé, avec sa permission, ce qu'Il veut. Il est très haut et sage ». Selon l'auteur ismaélien, ce verset exprime trois idées qui seront exposées de façon plus détaillée dans la suite du chapitre. (1) L'Énonciateur (*Nāṭiq*) peut recevoir une « portion » (*ḥaẓẓ*) de la Parole de Dieu (*kalimat Allāh*) de façon directe, sans intermédiaire : c'est la « révélation » (*waḥī*) mentionnée dans le verset coranique. Il est alors inspiré (*mu'ayyad*) par l'influx (*ta'yīd*) qui procède du Devançant (*Sābiq*) ou l'Intellect universel. (2) L'inspiration peut également atteindre le prophète « de derrière un voile » : l'influx qui procède de l'Intellect lui est alors transmis par l'intermédiaire du Suivant (*Tālī*) ou Âme universelle, qui est un « voile » situé entre l'Intellect et la Nature. (3) Ayant accédé au rang de la prophétie (*ḥadd al-nāṭiqīya*), l'Énonciateur reçoit pour mission d'exprimer dans la langue de son peuple « l'essence réelle des choses » (*ḥaqā'iq al-ašyā'*) que « l'Esprit fidèle (*al-rūḥ al-amīn*) a jetée en son cœur{622} ».

La Parole de Dieu n'étant pas liée au temps (*zamān*) – il n'y a pas de temps dans le monde intelligible – l'influx ou l'inspiration qui atteint les différents prophètes est nécessairement intemporel, situé en dehors du temps. Cela implique que tous ont reçu la même « réalité » (*ḥaqīqa*) immuable. En l'exprimant dans la langue de leurs peuples respectifs, ils y introduisent une dimension temporelle et historique, tout discours humain étant par essence lié au temps. Dès lors, « l'Énonciateur montre à sa communauté le bien et le mal selon les nécessités de son époque (*zamānihi*) ; il rend licite et illicite ce qui convient à celle-ci{623} ». Les livres révélés, y compris le Coran, reflètent donc les conditions historiques, sociales et culturelles du milieu dans lequel ils ont été produits, une idée qui sonne résolument « moderne » !

Outre qu'elle n'est pas temporelle, la Parole de Dieu est une parole dénuée de son (*ṣawt*) et de représentation écrite (*naqš*, littéralement « dessin »). Elle parvient ainsi, « sans son et sans dessin », à la faculté représentative (*wahm*) du prophète et s'y établit comme un signe (*išāra*) se référant au sens de la parole (ou du mot : *ma'nā al-kalima*). La Parole divine reçue par le prophète exprime donc un sens, sans que celui-ci ne soit articulé par des sons ou représenté sous une forme écrite{624}.

Al-Siǧistānī résume alors sa théorie de la façon suivante : unie (*ittaḥada*) dès l'origine au premier être (*al-ays al-awwal*), à savoir l'Intellect universel, la Parole de Dieu ne comporte ni son, ni représentation

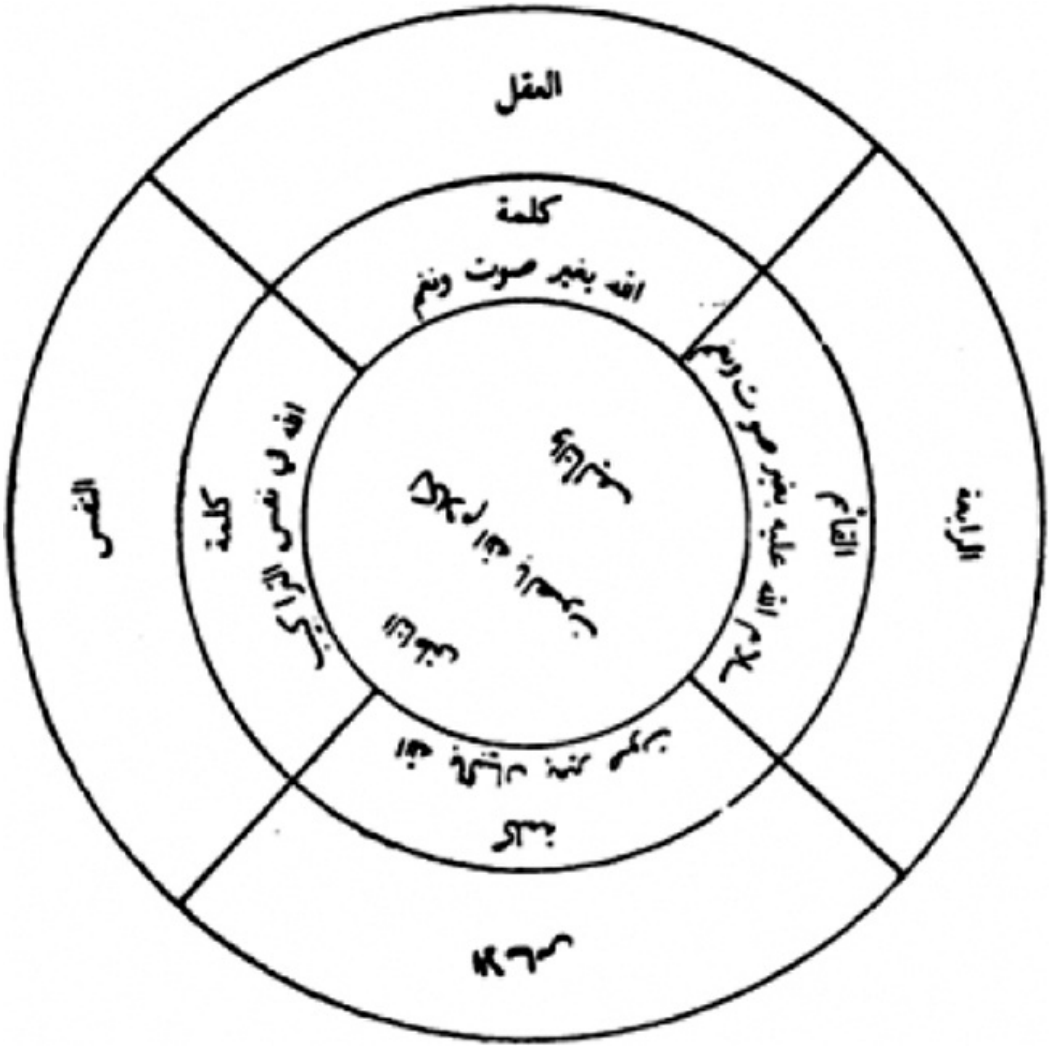
écrite. Elle est connue (*ma'lūm*) par l'influx qui procède (*ifāda*) du Devançant et est reçue (*istifāda*) par le Suivant. Puis, elle « s'achemine (*salaka*) par la voie de la composition (*ṭarīq al-tarkīb*) ». Dans le lexique technique de l'ismaélisme, *tarkīb* ou *tadbīr* désigne l'acte démiurgique opéré par l'Âme universelle qui génère le monde sensible en imprégnant dans la matière les Formes (*ṣuwar*) qu'elle reçoit de l'Intellect. Ainsi, la Parole est « dessinée » (*manqūš*) dans l'harmonie (*naẓm*) et la structure hiérarchique de l'univers, tout en demeurant dénuée de son. Puis, le prophète ayant médité « le dessin et la composition » (*al-naqš wa-l-tarkīb*) de l'univers, « du début de son cycle à sa fin », il reçoit l'ordre de diffuser cela dans la langue de son peuple, qui elle est « dotée de sons et de voix (*naġm*) », mais également d'en transmettre une partie à son Fondement, sous la forme de signes (*išārāt*) « sans sons ». Ainsi, le prophète traduit une partie de ce qu'il a perçu de la Parole divine dans sa révélation exotérique (*tanzīl*) et sa loi (*šarīʿa*), en communique une autre partie, ésotérique, à l'imam qui devra le succéder et réserve, enfin, une troisième partie pour le Résurrecteur, qui sera chargé, le moment venu, de dévoiler l'intégralité de la révélation. Celui-ci restaurera alors la situation initiale : comme au début, il n'y aura plus de « son, ni de dessin, ni de composition ». Cela signifie qu'il abolira toutes les religions et les lois exotériques et abrogera tous les livres prophétiques, tandis que les symboles contenus dans l'agencement du monde sensible ne voileront plus le sens réel de la Parole divine, désormais directement accessible{625}.

La dernière partie du chapitre{626} décrit plus en détail les deux modes de révélation déduits du verset coranique S. 42:51. D'une part, il y a « la Parole liée à l'inspiration » (*al-kalām al-ta'yīdī*) qui procède du Devançant (l'Intellect) et s'unit directement à l'Énonciateur. Il s'agit d'« immersions spirituelles » (*aṣbāġ rūḥānīya*){627} qui se joignent à l'âme du prophète. Chaque « immersion » revêt une « forme intellectuelle » (*šakl ʿaqlī*) qui réunit un grand nombre de « choses psychiques » (*ašyā' nafsānīya*) et forme comme un livre spirituel (« une rédaction spirituelle », *ta'līf rūḥānī*), écrit en une « langue spirituelle subtile » (*kalām rūḥānī laṭīf*). Par cette voie, le prophète acquiert des connaissances multiples, bien plus nobles que celles qu'il aurait pu apprendre par audition.

D'autre part, il y a « la Parole liée à la composition » (*al-kalām al-tarkībī*) qui se joint au prophète par l'intermédiaire du Suivant (l'Âme). Elle se déploie dans le mouvement des sphères et des corps célestes, car l'Âme-démiurge a inscrit dans la constellation du ciel une multitude de « lettres » (*ḥurūf*) par lesquelles se dessine (*naqaša*) la Parole de Dieu. Grâce à l'inspiration qu'il reçoit de l'Âme, le prophète est en mesure de déchiffrer cette écriture céleste, « comme s'il regardait un livre et le lisait ». Cette « révélation par l'astrologie », pour reprendre l'expression d'Yves Marquet, correspond à la révélation « de derrière un voile » mentionnée dans S. 42:51.

À cela s'ajoute « l'envoi d'un Messager » évoqué par ce même verset, dans lequel al-Siǧistānī reconnaît la parole liée à la « descente de la révélation » (*tanzīl*). Il s'agit de la parole qui procède du prophète lui-même et qui est liée à des sons et à la rédaction d'un Livre (*ta'līf*). Grâce aux connaissances qu'il a acquises directement par les « immersions » procédant de l'Intellect ou indirectement par la contemplation de l'univers produit par l'Âme, le prophète possède une parole forte, noble et douce avec laquelle aucun autre homme ne peut rivaliser. Mais, avant tout, il est capable d'exprimer cette science sous la forme de symboles et d'images, qui constituent le sens apparent (*ẓāhir*) de son Livre. Y fait face « la parole liée à l'exégèse » (*al-kalām al-ta'wīlī*) que le prophète confie à son Fondement et qui permet de reconduire le symbole à la réalité symbolisée – le *ẓāhir* au *bāṭin*. Enfin, il y a la parole réservée au Résurrecteur, qui bouclera le cercle en achevant la reconduite de la révélation – « descendue » graduellement par les prophètes successifs et « remontée » partiellement par leurs Fondements et leurs imams – vers son origine dans le monde intelligible.

Afin d'illustrer tout ce qui précède, al-Siǧistānī a inclus dans son texte un diagramme circulaire. Le cercle est divisé en quatre parties.



En partant du haut et en évoluant dans le sens contraire aux aiguilles d'une montre, nous lisons successivement :

– l'Intellect : la Parole de Dieu sans son ni voix ;

– l'Âme : la Parole de Dieu [qui s'exprime] dans le dessin et la composition (*al-naqš wa-l-tarkīb*) ;

– le Fondement : la Parole de Dieu par l'explication (*bayān*) dépourvue de son ;

– le Résurrecteur : la Parole de Dieu sans son ni voix ;

Au centre du cercle est inscrit : l'Énonciateur : la Parole de Dieu avec son et rédaction [d'un livre] (*ta'līf*)[628].

Un schéma analogue est présenté dans la 39e « Source » du *Kitāb al-Yanābī'* d'al-Siğistānī. Intitulée « Sur le sens de la Parole qui advient à l'Instaurateur » (*fī ma'nā al-kalima lil-mubdi'*), elle fait penchant au chapitre du *Kitāb Iṯbāt al-nubūwāt* que nous venons d'analyser[629]. Dès la première ligne, l'auteur s'exprime clairement sur le statut ontologique de ce qu'on nomme « la Parole de Dieu » : « La Cause première (*al-ʿilla al-ūlā*), à savoir l'unité (*al-waḥda*), est appelée la "Parole de Dieu" (*kalimat Allāh*) ». Pour autant que la cause première et l'unité sont dans l'ismaélisme des attributs de l'Intellect et non de l'Instaurateur (*Mubdi'*)[630], il s'ensuit que la Parole est identique à l'Intellect ou du moins en représente un certain aspect. Al-Siğistānī poursuit en remarquant que le mot *kalima* se compose de quatre lettres qui se réfèrent respectivement aux deux « Principes » (*aṣlān*) – l'Intellect et l'Âme universelle – et aux deux « Bases » (*asāsān*) : le Prophète et le Fondement.

Le *kāf* correspond à l'Intellect, qui est « le principe des êtres (*al-aysīyāt*) et la source des substances supérieures et inférieures ; les formes spirituelles et corporelles y résident [...]. Il est en réalité (*bi l-ḥaqīqa*) la Parole de Dieu (*kalām Allāh*), celui qui est appelé ainsi dans le Coran... ». L'Intellect – et non

l'Instaurateur – est par conséquent la source de la révélation : de lui découle le *ta'yīd*, terme qui désigne à la fois le flux de l'émanation et l'inspiration dont les prophètes et les imams sont les destinataires. En un mot : le *kāf* de *kalima* désigne l'Intellect dont l'action spécifique est le *ta'yīd*.

Le *lām*, quant à lui, correspond à l'Âme universelle : c'est elle qui « fait briller les lumières de l'Intellect dans le monde matériel et dans les personnes individuelles ». En d'autres termes, la fonction spécifique de l'Âme universelle est le *tarkīb*, la « composition, l'ordonnancement ». Il lui incombe d'organiser le monde sensible en suivant le modèle des Formes qui émanent sur elle à partir de l'Intellect. L'Âme est le démiurge du monde sensible.

Le *mīm* correspond au Prophète-Énonciateur (*Nāṭiq*) qui a pour fonction spécifique le *ta'līf*, la « rédaction, la mise par écrit ». Il lui incombe de rédiger un Livre et une Loi, à partir de l'inspiration que son âme reçoit de l'Intellect, éventuellement par l'intermédiaire de l'Âme universelle.

Enfin, le *hā'* (en fait le *tā' marbūṭa*) correspond au Fondement (*Asās*), dont la fonction spécifique est le *ta'wīl*, l'action de faire remonter le sens apparent du texte rédigé par le prophète à son sens originel. En d'autres termes, l'enseignement (*ta'līm*) donné par le Fondement et les imams de sa descendance se rapporte à l'essence de la révélation qui a été formulée d'une façon symbolique et de manières diverses par les prophètes successifs. Si l'aspect apparent (*ẓāhir*) des textes prophétiques revêt des apparences multiples, leur sens intérieur (*bāṭin*) est un et invariable. L'imam reconduit ainsi la révélation à sa source, telle qu'elle procède de l'Intellect : cette reconversion opérée par *ta'wīl* est indiquée par la forme circulaire de la lettre *hā'*.

La *Parole*, premier être créé par l'Instaurateur inconnaissable, reflète donc par ses quatre lettres les quatre phases marquant la descente de la révélation et son retour vers sa source : *ta'yīd, tarkīb, ta'līf* et *ta'wīl*. Elle décrit ainsi un cercle néoplatonicien parfait, dans lequel la procession et le retour vers l'origine sont indissociables. L'inspiration procède de l'Intellect et descend dans le monde sensible à la suite de l'action démiurgique de l'Âme universelle ; elle y est traduite en un langage humain par les prophètes, qui font appel à une multitude d'images et de symboles, pour être enfin reconduite à sa signification originelle, une et unique, par l'exégèse ésotérique enseignée par les imams. Toutefois, ce cercle ne sera bouclé intégralement qu'avec l'avènement du Résurrecteur et l'abrogation de toute révélation exprimée selon un mode « verbal » : l'inspiration coulera alors directement dans le cœur des fidèles, tandis que la dualité entre *ẓāhir* et *bāṭin* disparaîtra. Car, comme l'écrit al-Siǧistānī dans le diagramme de l'*Iṯbāt al-nubūwāt* présenté ci-dessus : le Résurrecteur est la Parole de Dieu « sans son ni voix », tout comme l'Intellect est la Parole de Dieu « sans son ni voix ».

Le Coran : un livre « inimitable » composé d'images et de symboles

L'attitude des Ismaéliens envers le Coran ne peut être comprise sans prendre en compte ce cadre théorique. Dans son *Kitāb al-Iftiḫār*, al-Siǧistānī insiste sur les liens privilégiés que le Prophète entretient avec le monde intelligible. Dès lors, nous dit-il, on ne peut nier qu'il a exprimé dans le Coran la « forme spirituelle et lumineuse » (*al-ṣūra al-rūḥānīya al-nūrānīya*) du monde supérieur. Mais il l'a fait à l'aide de « choses naturelles et corporelles » (*al-ašyā' al-ṭabī'īya al-ǧismānīya*). Ainsi, les arbres, les mers, les fruits, les cieux, la terre, les montagnes, les vapeurs, les eaux, les astres, les animaux et tous les autres êtres physiques qui sont mentionnés dans le Coran se réfèrent à des « formes spirituelles » dont le sens ne peut être saisi qu'à la lumière d'une exégèse ésotérique (*ta'wīl*)[631].

Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 411/1020) met lui-aussi en évidence le caractère symbolique du texte coranique. Il écrit en effet dans son *Kitāb al-Maṣābīḥ fī iṯbāt al-imāma :*

Puisqu'il n'y a aucun autre moyen de faire connaître ce qui est invisible et imperceptible aux sens que de l'exprimer par ce qui est visible et

perceptible, et puisque l'Envoyé a précisément rapporté [des connaissances] au sujet de ce qui est invisible et imperceptible, tel que Dieu Très-Haut, le paradis et sa félicité, ou l'enfer et ses tourments, il est nécessaire qu'en décrivant et en exprimant ce qui est invisible et imperceptible, il le fit à l'aide de ce qui est visible et perceptible. Ainsi, il a parlé du paradis, qui est la demeure dernière, invisible et non perceptible aux sens, en faisant mention de jardins, de rivières, d'arbres, de fruits, de fontaines ; il a décrit ce qui s'y trouve en invoquant des jeunes gens, des coupes de vin, des aiguières, des filles aux yeux noirs, des perles cachées et toutes sortes de félicités naturelles qui sont toutes visibles et perceptibles aux sens. De même, il a parlé de l'enfer et de ses tourments, qui ne sont ni visibles, ni perceptibles aux sens, en faisant mention de feu, de combustion, d'eau bouillante, de carcans, de chaînes, d'entraves et de toutes sortes de douleurs naturelles, qui sont toutes visibles et perceptibles aux sens. Puisque cela était nécessaire, tout ce qu'il a dit et fait et les appels qu'il a lancés concernant l'Au-delà se fit en symboles (*amṯāl*) selon un mode allégorique (*tašbīh*). Or, les symboles ont besoin des réalités qui sont symbolisées par elles (*al-mumaṯṯalāt*), et ces réalités symbolisées c'est ce qui est révélé par l'exégèse ésotérique (*ta'wīl*){632}.

Par la présence de tels symboles exprimant les « réalités » du monde intelligible, le Coran est un livre extraordinaire, produit par un homme hors du commun. Dès lors, il est absolument « inimitable ». Bien que les auteurs ismaéliens ne l'abordent qu'occasionnellement en des contextes polémiques, ils traitent le dogme islamique de « l'inimitabilité du Coran » (*iʿǧāz al-Qur'ān*) en invoquant toujours ce même argument. Al-Sulṭān al-Ḫaṭṭāb (m. 533/1138) y consacra même une *Risāla fī Bayān iʿǧāz al-Qur'ān*, un *unicum* dans la littérature ismaélienne. Son argumentaire tourne autour du statut privilégié du Prophète, qui n'était pas un homme comme les autres, car il se distinguait par la « substance spirituelle » de son âme et ses vertus exceptionnelles. Or, il n'est point possible d'imiter un texte qui n'est pas issu de la pensée d'un homme ordinaire. De surcroît, l'inimitabilité du Coran ne se limite pas à l'énoncé (*lafẓ*), mais concerne encore davantage les significations (*maʿānī*) subtiles contenues dans chaque mot. L'imitation des symboles n'étant pas concevable, comment pourrait-on songer à imiter les vérités qu'ils reflètent ? Par conséquent, l'*iʿǧāz* concerne à la fois le *lafẓ* et le *maʿnā*, le symbole et le symbolisé{633}.

Le *lafẓ* du Coran étant constitué de symboles et d'images « inimitables », leur compréhension nécessite le *ta'wīl* enseigné par les imams et leurs porte-paroles, les propagandistes (*duʿāt*) ismaéliens qui se réclament de leur autorité et qui sont les auteurs de la plupart des ouvrages qui nous sont parvenus. Une telle conception du Coran explique, sans doute, l'absence totale dans la littérature ismaélienne du genre du *tafsīr*, l'exégèse « exotérique » pratiquée par les *mufassirūn*. Si ces derniers sont mentionnés, ils le sont toujours dans un sens péjoratif : il s'agit d'*ahl al-ẓāhir* ignorants et malveillants qui projettent leurs propres opinions dans le Coran. La lecture et l'interprétation du Livre ne peut se faire que sous la conduite de l'imam, qui enseigne le *ta'wīl* et non le *tafsīr*.

L'accent mis sur le *bāṭin* du texte coranique peut être invoqué comme la raison principale du fait que les Ismaéliens – du moins à en juger par les sources actuellement disponibles – ne semblent pas avoir participé activement aux débats et aux controverses entourant la rédaction du Coran, ses scribes, ses différents codex (*maṣāḥif*) et lectures (*qirā'āt*), ou sa falsification (*taḥrīf*) éventuelle par les adversaires de ʿAlī. Néanmoins, ces débats ont laissé des traces dans la littérature ismaélienne. Sans prétendre à l'exhaustivité, j'ai relevé quelques passages, souvent très courts et allusifs, qui se rapportent à ces questions.

La falsification du Coran selon quelques textes ismaéliens

La vaste littérature produite par les shi'ites duodécimains pour appuyer ou réfuter la thèse de la falsification du Coran (*taḥrīf al-Qur'ān*){634}, n'a guère d'équivalent dans la tradition ismaélienne. Je ne connais aucun traité, aucun chapitre d'ouvrage qui y est consacré. Seuls quelques rares passages évoquent cette question épineuse, abordant le sujet en différents contextes et adoptant des positions divergentes.

La collecte du Coran s'est faite de la même manière que la rédaction de la Torah et des Évangiles

Le *Kitāb al-Iṣlāḥ* d'Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934) est pour une large part une réfutation du *Kitāb al-*

Maḥṣūl, un ouvrage de son contemporain Muḥammad al-Nasafī, qui ne nous est malheureusement pas parvenu. Parmi les nombreuses « erreurs » d'al-Nasafī qu'Abū Ḥātim se propose de « corriger » (*aṣlaḥa*), figure la thèse selon laquelle Adam n'était pas un prophète : il n'aurait ni rédigé de Livre, ni édicté de Loi (charia)[635]. À en croire Abū Ḥātim, al-Nasafī aurait soutenu que Jésus, en s'abstenant de collecter (*lam yağmaʿ*) l'Évangile lui-même et de rédiger (*allafa*) une charia, avait suivi la pratique d'Adam. La longue réfutation d'Abū Ḥātim mérite d'être analysée en détail, car il s'agit, à ma connaissance, d'un des rares cas où un auteur ismaélien aborde le sujet de la « collecte » du Coran[636].

Selon Abū Ḥātim, tous les Énonciateurs ont suivi la même pratique pour ce qui concerne la rédaction de leurs Livres et de leurs Lois. Leur tâche ne consistait pas à s'occuper eux-mêmes de cette rédaction : ils ont confié à leurs disciples ce qu'ils ont reçu par révélation et ont exposé à leur communauté les préceptes juridiques qui en découlent. Ainsi, leurs livres ont été rédigés « après eux », c'est-à-dire après leur mort. Muḥammad a suivi cette même pratique : on apprit de lui le Coran par bribes puis, après sa mort (et probablement sous son ordre), ʿAlī le collecta (*ğamaʿa*) en suivant les directives que le Prophète avait données de son vivant à ses disciples. Car, à chaque fois qu'un verset « descendait », il leur disait : « écrivez-le dans une telle sourate » ; s'il s'agissait d'une sourate complète, il leur indiquait auprès de quelle autre sourate elle devait être classée[637].

Une subtilité, qui n'est pas sans importance, s'introduit alors dans le récit. Après le décès du Prophète, ses Compagnons (*ṣaḥāba*) firent la même chose que les Apôtres après la mort du Messie. Chaque Apôtre rédigeait son Évangile d'après ce qu'il croyait avoir appris de Jésus, de sorte qu'il existe plusieurs Évangiles différents. De même – en dépit du fait que ʿAlī avait collecté le Coran – les Compagnons se mirent à leur tour à cette tâche, ce qui conduisit à une multitude de lectures (*qirā'āt*) divergentes, « au sujet desquelles ils se disputèrent. Ainsi, les codex (*masāḥif*) furent brûlés et détruits ; ils entraient mutuellement en compétition au sujet du Coran et se querellaient[638] ».

Abū Ḥātim, sur un ton qui n'est pas dénué d'ironie, en cite deux exemples, dont les protagonistes sont respectivement ʿUṯmān et ʿUmar, deux personnages qui n'ont pas bonne presse auprès des Ismaéliens.

Le premier exemple semble vouloir illustrer la futilité de ces querelles. ʿUṯmān ordonna que l'on écrive dans son *muṣḥaf* : *allaḏīna yaknizūna l-ḏahaba wa-l-fiḍḍata* (S. 9:34 : « Ceux qui thésaurisent l'or et l'argent ») en omettant le *wāw* avant *allaḏīna*. Ubayy b. Ka'b[639], furieux, était prêt à brandir son épée pour défendre la cause du *wāw*, à la suite de quoi ʿUṯmān consentit à l'ajouter. Le second exemple est moins anodin. ʿUmar voulait écrire dans son codex le verset S. 9:100 (*wa-l-sābiqūna l-awwalūna mina l-muhāğirīna wa-l-anṣāri wa-llaḏīna ttabaʿūhum bi-iḥsānin* : « Quant à ceux qui sont venus les premiers parmi les émigrés et les auxiliaires [du Prophète] et ceux qui les ont suivis dans le bien ») sans *wāw* devant *allaḏīna*, dans l'intention d'altérer le sens (*ma'nā*) du verset (« les auxiliaires qui les ont suivis dans le bien »). Zayd b. Ṯābit[640] et Ubayy b. Ka'b contestaient vivement cette lecture. Une discussion animée s'ensuivit, au cours de laquelle « chacun montra du mépris pour son compagnon ». Finalement, face à tant de résistance, ʿUmar fut contraint à maintenir le *wāw*. De tout cela, Abū Ḥātim tire laconiquement la conclusion suivante : malgré le désaccord des Compagnons et la diversité des lectures du Coran, « ils » se sont contentés, par la suite, du texte « tel qu'il se trouve entre les mains de la communauté aujourd'hui » et « ils » sont même allés jusqu'à l'appeler « l'imam », pourvu que la divergence (*ḫilāf*) entre les lectures n'altère pas le sens (*maʿānī*), mais se rapporte uniquement à des « lettres insignifiantes (*ḥurūf yasīra*) ». D'une façon identique, la divergence entre les Évangiles n'affecte pas le sens : « seuls les énoncés (*alfāẓ*) divergent, en fonction de ce que les Apôtres ont rapporté »[641].

Cette conclusion ne manque pas d'ambiguïté. Selon une vision largement admise en islam, Jésus a révélé « l'Évangile », alors que l'existence d'une pluralité d'Évangiles différents prouverait que les Apôtres ont falsifié le message divin[642]. Or, Abū Ḥātim met sur le même pied la divergence entre les Évangiles et entre les lectures du Coran, ce qui pourrait être compris comme une allusion à la

falsification du texte coranique par des Compagnons aussi perfides (du moins aux yeux des Ismaéliens) que ʿUṯmān et ʿUmar. Après le travail effectué par ces Compagnons dans un climat d'hostilité et de haine mutuelle, « ils » – c'est-à-dire probablement les *ahl al-ẓāhir* – considèrent la « vulgate » du texte coranique comme « l'imam » de la communauté, en soutenant que les divergences de lecture n'affectent en rien le sens, adoptant ainsi la même attitude envers le Coran que les chrétiens envers leurs Évangiles. Or, pour un shi'ite comme Abū Ḥātim, « l'imam » est bien sûr ʿAlī et ses descendants, ʿAlī ayant, au dire même de l'auteur, lui aussi collecté le Coran. Les « exotéristes » ont ainsi substitué leurs propres versions du Coran au Coran de ʿAlī, le seul qui rapporte fidèlement les propos du Prophète. Toutefois, cette conclusion peut également être comprise d'une autre façon, certes complémentaire. Les divergences entre les Évangiles et entre les lectures du Coran ne concernent que la lettre du texte – le *ẓāhir* – alors que le sens réel, le *bāṭin* dégagé par *ta'wīl*, n'est pas affecté par des falsifications éventuelles. Nous verrons que cette position sera effectivement adoptée par plusieurs auteurs ismaéliens.

Dans la dernière partie du texte, Abū Ḥātim veut démontrer que la Torah fut rédigée de la même manière que les Évangiles et le Coran. En lisant entre les lignes du récit, l'intention de l'auteur s'éclaire quelque peu. Il nous dit en effet que la Torah ne fut mise par écrit qu'après la mort de Moïse. Le prophète a apporté aux Fils d'Israël ce qu'il avait « copié des Tablettes » (les Tablettes de la Loi que Dieu lui révéla au Sinaï), c'est-à-dire « ce qui lui était parvenu à partir des deux Bases » (l'Intellect et l'Âme universelle). Il en confia le contenu à son Fondement Josué (Yūšaʿ b. Nūn) et convoqua ses « adjoints » (*lawāḥiq*)[643]. Il leur dit : « maudit soit celui qui s'oppose à lui [Josué] ». Moïse ayant quitté ce monde, la Torah « qui se trouve entre les mains des Juifs » fut rédigée. « Ils » y ont mentionné ses préceptes, son histoire, ses traditions (*aḥādīṯ*), ses guerres et le récit de sa mort. Or, ce qui s'est passé alors, dit Abū Ḥātim, est identique aux événements qui se sont déroulés dans notre présent cycle (*dawr*). Il enchaîne immédiatement en citant une des multiples versions du hadith de Ġadīr Ḫumm selon laquelle Muḥammad aurait déclaré : « "Celui dont je suis l'ami (*mawlā*), ʿAlī est son ami ; par Dieu, je suis l'ami de celui qui est son ami et l'ennemi de celui qui est son ennemi. J'assiste celui qui l'assiste et j'abandonne celui qui l'abandonne". Il demanda à ses compagnons : "Avez-vous entendu ?" Ils répondirent "Oui !" ». À l'auteur de conclure : la collecte de la Torah, de l'Évangile et du Coran s'est faite d'une manière identique, après le décès des prophètes respectifs. Cette pratique existait déjà du temps d'Adam[644].

Bien que les propos d'Abū Ḥātim demeurent vagues et allusifs, on peut en déduire le schéma suivant. Les prophètes traduisent l'inspiration qu'ils reçoivent de l'Intellect et de l'Âme universelle sous la forme d'énoncés qu'ils adressent à leurs disciples, mais ils ne rédigent pas eux-mêmes leurs « Livres ». Chacun confie, de son vivant, le contenu de ses révélations à son Fondement et ordonne ses compagnons de lui obéir. Le Fondement étant en possession de l'intégralité de la révélation, il en assure la collecte. Cela est dit explicitement de ʿAlī : « il a collecté le Coran ». Après la mort de chaque prophète, la plupart de ses compagnons refusent de reconnaître l'autorité du Fondement et rédigent un Livre à partir des propos qu'ils ont cru avoir entendu de la bouche du prophète. Il s'ensuit des versions divergentes et éventuellement des falsifications dues à la mauvaise foi de certains disciples. Toutefois, le sens véritable (*maʿnā*) de la révélation n'est pas altéré par ces divergences et distorsions dans la lettre du texte. Tout au long de ce passage du *Kitāb al-Iṣlāḥ*, la question du *taḥrīf* résonne en sourdine, mais elle n'est pas traitée de façon explicite.

La « protection du Livre » (ḥifẓ al-kitāb) : une prérogative de l'imam

Le *taḥrīf* du Coran est abordé occasionnellement en des traités concernant l'imamat et sa nécessité. Ainsi, trois ouvrages écrits sous le règne de l'imam-calife fatimide al-Ḥākim (386/996 – 411/1021) y font allusion.

Le *Kitāb Iṯbāt al-imāma* d'Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī (m. après 386/996) contient un passage hautement polémique contre les *ahl al-ẓāhir* qui refusent de reconnaître à la fois l'existence de symboles

dans le Coran et dans l'agencement des causes et des phénomènes du monde physique{645}. L'auteur nous dit que Dieu a si fortement établi les principes de la nature (*al-uṣūl al-ṭabī'īya*) et les causes naturelles (*al-ʿilal al-ṭabī'īya*) que personne ne peut les nier, ni les changer, ni les altérer « comme eux [les *ahl al-ẓāhir*] ont changé et altéré (*ġayyarū wa baddalū*) la charia, comme ils ont changé ce au sujet de quoi le Prophète les a appelés à témoin, à savoir l'affirmation de l'imamat et des imams [...] et comme ils ont changé le Coran et l'ont falsifié (*ġayyarū al-Qur'ān wa ḥarrafūhu*) ». D'ailleurs, cette falsification serait clairement annoncée par le Coran lui-même : « Ils altèrent (*yuḥarrifūn*) le sens des paroles révélées ; ils oublient (*nasū*) une partie de ce qui leur a été rappelé » (S. 5:13) ; « L'oubli (*nasī*) n'est qu'un surcroît d'infidélité » (S. 9:37){646}.

Sans être aussi affirmatif que son collègue au sujet du *taḥrīf*, al-Kirmānī reconnaît lui-aussi la possibilité que la charia et le Coran aient subi des ajouts (*ziyāda*), des omissions (*nuqṣān*) et des changements (*taġayyur*), ce qui mènerait inévitablement à l'injustice, à l'oppression et à la tyrannie. Dès lors, la sagesse (*ḥikma*) exige que quelqu'un soit chargé de protéger la révélation contre toute altération. Cette personne n'est autre que l'imam{647}. Au dire de l'auteur, « l'imam est nécessaire pour autant qu'il protège (*ḥāfiẓ*) les préceptes de la loi (*rusūm al-šarī'a*) et l'essence du Livre (*ʿayn al-kitāb*) contre les ajouts et les omissions{648} ».

En réalité, la position d'al-Kirmānī n'est pas très claire. Il envisage la possibilité d'ajouts, d'omissions et d'altérations dans le Coran comme un argument en faveur de la nécessité de l'imamat, mais il ne dit pas de façon explicite que le texte coranique a effectivement subi de tels changements. Il ne dit pas non plus en quoi consiste la « protection » de l'imam : est-il garant de l'intégrité du texte ou plutôt de son interprétation ?

La même ambiguïté apparaît dans la *Risāla fi l-imāma* d'Abu l-Fawāris Aḥmad b. Ya'qūb (m. *ca* 411/1020). Il reprend le même argument qu'al-Kirmānī pour défendre la nécessité de la désignation (*naṣṣ*) de l'imam, tout en l'appuyant sur un *ta'wīl* du célèbre hadith : « La quête du savoir est une obligation pour tout musulman ». Selon l'auteur, le Prophète savait déjà, au moment où il prononçait cette phrase, ce que nous savons aujourd'hui : « la charia contient des ajouts et des omissions », car elle englobe toutes sortes de divergences et d'opinions inspirées par les passions (*ahwā'*). Le Prophète savait « qu'il n'allait pas éternellement demeurer auprès de nous et que, parmi ses compagnons, il y avait des hypocrites (*munāfiqūn*){649} ». L'auteur suppose donc que la charia a été trafiquée après la mort du Prophète, mais il ne dit pas un mot sur une falsification éventuelle du Coran.

Enfin, le Ṭayyibite ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd (m. 612/1215) entretient également cette ambiguïté lorsqu'il écrit dans son *Tāǧ al-ʿaqā'id :*

> Dieu a élucidé la Vérité par la langue de son Prophète. Quant aux ignorants, ils inclinent vers des opinions futiles (*al-ahwiya*) ; ils produisent l'altération (*tabdīl*) et la falsification (*taḥrīf*), de sorte qu'ils occultent (*satarū*) la Vérité. Dieu Très-Haut a dit : « Ceux qui ont reçu le Livre ne se sont divisés qu'après la venue de la preuve décisive » (S. 98:4). S'il n'y avait pas le support des gens de vérité (*al-muḥiqqīn*), la religion aurait été corrompue. [...] Les Gens de la Maison de la prophétie (*bayt al-nubūwa*) sont les héritiers du Livre. Ils empêchent qu'il soit altéré ou abrogé ou falsifié. [...] Ainsi, le Livre est protégé (*maḥfūẓ*), de sorte qu'il n'y a aucune voie pour le corrompre ou pour faire disparaître ses préceptes, de quelque manière que ce soit{650}.

Une fois de plus, l'auteur ne s'exprime pas sur la question de savoir si la « protection » des imams a prémuni le texte coranique contre toute falsification ou si les imams sont plutôt les garants de l'exactitude de son interprétation.

La falsification (taḥrīf) du sens (ma'nā) du Coran

Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman développe en ses *Asrār al-Nuṭaqā'* un long *ta'wīl* du célèbre hadith dans lequel Muḥammad prédit qu'après sa mort, sa communauté se divisera en soixante-treize « sectes » (*firaq*), dont soixante-douze iront en Enfer et une seule sera sauvée{651}. Il affirme que, mis-à-part le

groupe demeuré fidèle au message du prophète :

Tous les autres groupes qui ont adopté la religion de l'islam, comme les Muʿtazilites, les Murji'ites, les *Ḥašwīya*, les Kharijites et les autres shi'ites, sont sortis (*ḫāriǧūn*) de la communauté de Muḥammad. [...] Chaque groupe parmi eux a adopté des maîtres (*arbāb*) en dehors de Dieu ; ils ont falsifié le Livre de Dieu (*ḥarrafū kitāb Allāh*) ; ils ont parlé selon leurs opinions (*ārā'*) et leur raisonnement par analogie (*qiyās*) ; ils ont suivi les suppositions gratuites (*hawan*) de gens qui ont erré avant eux et ils ont fait errer un grand nombre de personnes{652}.

Ce court passage polémique laisse entendre que les adversaires de l'ismaélisme ont « falsifié le Livre de Dieu » en l'interprétant selon leurs propres opinions et raisonnements (*ārā'* et *qiyās*), deux approches résolument rejetées par les Ismaéliens, tant en matière d'exégèse qu'en droit{653}. Par ailleurs, Ǧaʿfar compare les *ġulāt*, les « exagérateurs » parmi les shi'ites, aux chrétiens. Ayant proclamé la divinité de Jésus, ces derniers se divisèrent à son sujet en des factions multiples. Après sa mort, « ils ont rédigé un livre (*allafū kitāban*) et ils ont prétendu que celui-ci rapporte sa biographie (*sīra*) ». Les *ġulāt* soutiennent exactement la même chose au sujet de ʿAlī et des autres imams{654}. Malheureusement, dans sa comparaison, l'auteur n'élabore pas le parallélisme relatif à la « rédaction d'un livre ». Les chrétiens ont certes rédigé leurs Évangiles, mais qu'en est-il des *ġulāt ?* Ǧaʿfar veut-il insinuer que ceux-ci ont falsifié le Coran ?

Quoi qu'il en soit, ce même canevas – comparaison entre les *ġulāt* shi'ites et les chrétiens, et accusation de *taḥrīf* à l'égard des adversaires de l'ismaélisme – forme la trame de deux « prêches » (*maǧālis*) d'al-Mu'ayyad fi l-Dīn al-Šīrāzī (m. 470/1078). Dans le 17e *maǧlis* du premier tome des *Maǧālis al-mu'ayyadīya*{655}, l'auteur s'en prend à certains shi'ites dont les propos tendent vers l'hérésie (*ilḥād*). Ils prétendent que le Coran a été révélé à ʿAlī et non au Prophète, mais que les mentions du nom de ʿAlī et des « Gens de sa Maison » ont été éliminées, les passages en question ayant été falsifiés de la même façon dont les autres « Gens du Livre », notamment les Juifs et les chrétiens, ont falsifié leurs textes révélés. Al-Mu'ayyad cite à l'appui S. 4:46 : « Ils ont détourné la Parole de ses sens (*yuḥarrifūna l-kalima ʿan mawāḍiʿihi*) » (trad. Blachère modifiée). Puis, il réfute la thèse des *ġulāt* selon laquelle ʿAlī occupait un rang supérieur à celui du Prophète.

Dans la « séance » suivante (18e *maǧlis*), al-Mu'ayyad revient sur le thème du *taḥrīf* et expose sa propre position à cet égard :

Quant aux propos [des *ġulāt*] concernant le Coran, la présence d'omissions (*naqṣ*) et de falsification (*taḥrīf*) en lui, similaire à la falsification que les Gens du Livre, les Juifs et les chrétiens, ont fait subir à leurs livres, [nous disons] : si le discours a été détourné de ses sens (*ḥarf al-kalima ʿan mawāḍiʿihi*) dans le Coran, ce n'est pas pour autant qu'on a omis quelque chose dans le texte, mais plutôt qu'on y a introduit le *taḥrīf* au niveau de la signification (*maʿnā*), qui est l'intention (*ġaraḍ*) et le but (*maġzā*), et non au niveau de l'énoncé (*lafẓ*){656}.

Al-Mu'ayyad cite deux exemples d'une telle falsification. Ainsi, la « communauté intermédiaire » dont il est question dans S. 2:143 (*wa kaḏālika ǧaʿalnākum ummatan wasaṭan*), se réfère aux imams, bien que les auteurs de *tafsīr* prétendent que le verset traite des musulmans en général : ils y introduisent donc le *taḥrīf*. De même, ceux qui interprètent le célèbre verset de la *mubāhala* (S. 3:61) comme se référant à l'ensemble des hommes, alors qu'en réalité il s'applique à Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, en falsifient le sens. Dès lors, S. 4:46 ne se rapporte pas aux Juifs, comme le prétendent les *mufassirūn*, mais plutôt aux *mufassirūn* eux-mêmes ! Ceux-ci n'altèrent pas le texte, n'y font aucun ajout et aucune omission, mais ils en falsifient le sens, comme le dit d'ailleurs clairement le verset : *yuḥarrifūna l-kalima ʿan mawāḍiʿihi*. Al-Mu'ayyad termine son prêche par une prise de position purement dogmatique : « Les énoncés apparents du Coran (*alfāẓ al-Qur'ān al-ẓāhira*) sont protégés (*maḥfūẓa*) » ; seule leur signification est sujette à falsification. Car les « démons », à savoir les *mufassirūn*, sont incapables « d'altérer la création de Dieu » (S. 4:119){657}. Toutefois, l'auteur ne nous dit pas de qui émane cette protection : de Dieu ? Ou plutôt de l'imam ?

Enfin, dans le 27e *maǧlis*, al-Mu'ayyad s'attaque une fois de plus à certains *ahl al-ra'y* (dans le jargon

ismaélien : ceux qui suivent leur propre opinion sans prendre en compte l'enseignement de l'imam) qui reconnaissent des ajouts et des omissions (*ziyāda wa nuqṣān*) dans le Coran. Il n'y voit qu'une marque d'ignorance de leur part, car ce qui est tronqué, ce n'est pas le texte coranique, mais leur coutume de l'interpréter d'une façon qui est contraire à la raison (*ʿaql*)[658].

L'attitude très négative d'al-Mu'ayyad envers le *tafsīr* – l'exégèse exotérique du Coran par des *ahl al-ẓāhir* ignorant ou rejetant délibérément l'enseignement (*ta'līm*) de l'imam – éclaire l'absence de ce genre dans la littérature ismaélienne. Pour les Ismaéliens, le Coran ne peut être lu, interprété et compris que sous la guidance de l'imam actuel et des *du'āt* qui œuvrent sous son autorité. Le texte coranique contient certes de nombreuses obscurités, des contradictions et des récits qui sont contraires à la raison ou au bon sens le plus élémentaire[659]. Or, ces « défauts » apparents ne sont pas dus à la falsification de la révélation par des Compagnons peu scrupuleux, hostiles à ʿAlī et à sa famille, mais ils sont inhérents à la nature symbolique du Coran et témoignent de son inimitabilité (*iʿǧāz*)[660]. Dès lors, il faut soumettre les versets coraniques à une exégèse rationnelle, conduite selon les règles de la raison (*ʿaql*). Face à l'arbitraire des *mufassirūn* qui ne suivent que leurs opinions personnelles (*ārā'*) et leur raisonnement par analogie (*qiyās*) – une méthode qui s'avère caduque par essence – la raison est le critère absolu de toute exégèse digne de ce nom : le *ta'wīl* enseigné par l'imam et ses représentants. Al-Kirmānī ne pourrait être plus clair à ce sujet lorsqu'il affirme :

Le *ta'wīl* se présente sous des formes multiples, ce qui en soi n'est guère répréhensible, à condition qu'il ne contredise pas les principes et les règles de la raison (*ʿaql*)[661].

Pour un Ismaélien fatimide « modéré » comme al-Mu'ayyad, l'ancienne thèse shi'ite selon laquelle toute mention de ʿAlī et des membres de sa famille aurait été éliminée de la vulgate ʿuṯmānienne, est suspecte et taxée d' « exagération » (*ġulūw*). À ses yeux, ceux qui la défendent le font dans le seul but de prouver la supériorité de ʿAlī par rapport au Prophète ou même de proclamer sa divinité, à l'instar des chrétiens qui divinisent Jésus. Il est donc plus prudent de se tenir au texte de la vulgate, dont le sens véritable est protégé par l'enseignement de l'imam.

Telle semble être la position défendue par la plupart des auteurs ismaéliens, d'autant plus que, selon eux, ʿAlī et les imams sont bel et bien mentionnés en toutes lettres et à de multiples reprises dans la vulgate ʿuṯmānienne, bien que les versets qui s'y rapportent soient « falsifiés » par l'interprétation des *mufassirūn*.

La présence de ʿAlī dans le Coran

Les ouvrages ismaéliens regorgent de versets coraniques auxquels sont appliqués ce que Mohammad Ali Amir-Moezzi a appelé des « commentaires personnalisés[662] » : un tel verset aurait été révélé au sujet de ʿAlī, un autre au sujet des imams de sa descendance, bien que le texte coranique ne les mentionne pas explicitement. Ibn al-Hayṯam en donne plusieurs exemples dans son *Kitāb al-Munāẓarāt*. Ainsi, S. 58:12 (« Ô vous qui croyez ! Lorsque vous avez un entretien privé avec le Prophète... ») ne peut s'appliquer qu'à ʿAlī, car il était le seul à jouir d'une telle intimité avec Muḥammad. De même, pour l'auteur, il est manifeste que S. 43:28 (« Et Il en fit une parole subsistant parmi sa descendance », trad. Blachère modifiée) se réfère à ʿAlī et aux imams de sa famille, tout comme S. 4:59 (« Ô vous qui croyez ! Obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité ! »). Et il ne fait pas l'ombre d'un doute que S. 32:18 (« Le croyant serait-il semblable au pervers ? Ils ne sont pas égaux ») a été révélé au sujet de ʿAlī[663]. Car, poursuit Ibn al-Hayṯam après avoir cité de nombreux autres exemples : « La majeure partie de la religion (*dīn*) est faite d'allusions (*kināya*) et d'images

(*amṯāl*), et ceci en est l'explication (*šarḥ*) et l'élucidation (*īḍāḥ*)[664] ».

Néanmoins, d'après Ibn al-Hayṯam, le fait que ʿAlī a été investi (*manṣūṣ*) par le Prophète dans la fonction de l'imamat, est exprimé de façon explicite dans le Coran. En témoigne S. 43:4 : *wa-innahu fī ummi l-kitābi ladaynā la-ʿalīyun ḥakīmun* (« Il [le Coran] existe auprès de nous, sublime et sage, dans la Mère du Livre »), ce que le *dāʿī* ismaélien semble comprendre comme : « Dans la Mère du Livre, qui existe auprès de nous, il est ʿAlī, plein de sagesse ». De même S. 19:50 : *wa-ǧaʿalnā lahum lisāna ṣidqin ʿalīyan* (« Nous leur avons octroyé une langue sublime de vérité »), devrait être traduit de la façon suivante : « Nous avons établi pour eux ʿAlī comme une langue de vérité ». Ou encore S. 15:41 : *hāḏā ṣirāṭun ʿalayya mustaqīmun* (« Voilà pour moi une voie droite ») qu'il conviendrait de lire comme : « Voici la voie droite de ʿAlī ». À l'auteur de conclure : « L'indication (*išāra*) [incluse dans ces versets est tellement manifeste] qu'elle dispense la personne douée d'entendement (*labīb*) de toute élucidation et interprétation[665] ».

Ces versets coraniques, tels qu'ils sont reproduits dans l'édition (et sans doute dans les manuscrits), suivent fidèlement la vulgate, alors que les interprétations avancées par Ibn al-Hayṯam nécessiteraient au moins de changer la vocalisation. Or, la suite du passage contient une indication précieuse confirmant le fait que les Ismaéliens utilisaient effectivement la vulgate ʿuṯmānienne et ne se basaient pas sur des lectures divergentes. En effet, l'interlocuteur d'Ibn al-Hayṯam objecte que les grammairiens ne seraient pas du tout d'accord avec lui, les règles grammaticales ne soutenant pas ses affirmations au sujet de ʿAlī. Il est évident, par exemple, qu'il faudrait réécrire totalement S. 15:41 et remplacer le pronom *ʿalayya* par le génitif du nom ʿAlī (*ʿalīyin*). À cela, le *dāʿī* ismaélien rétorque que les règles grammaticales expriment la vérité (*al-ḥaqq*), telle qu'elle est contenue dans les significations (*maʿānī*) voulues par Dieu. Ainsi, le nominatif est réservé à Ses amis et le génitif à Ses ennemis :

> Or, ces gens-là [les grammairiens] déclinent les lettres de la langue selon leur prétention, mais ils ignorent l'intention que Dieu a mis dans les significations, les déclinaisons (*ṣurūf*) et les images. Car à Dieu appartiennent les allusions, les symboles et les signes, mais seuls les comprennent ceux qui savent[666].

En d'autres termes, mêmes les règles enseignées par la grammaire (une science exotérique) revêtent un sens ésotérique qui se reflète dans le Coran, faisant ainsi partie intégrante du symbolisme dont le texte révélé est entièrement empreint. Dès lors, il n'est pas question de falsifications, d'ajouts ou d'omissions dans les versets coraniques, le texte reçu, tel qu'il fut conçu par le prophète, étant délibérément allusif. Il s'agit en fait d'un message crypté dont seuls les initiés, dignes de la science du *bāṭin*, détiennent les clés.

L'idée que le Coran est un cryptogramme se trouve énoncée de façon éloquente dans le *Kitāb al-Iftiḫār* d'al-Siǧistānī. L'auteur le démontre à l'aide de la sourate 108 : *innā aʿṭaynāka l-kawṯara fa-ṣalli li-rabbika wa-inḥar inna šāni'aka huwa l-abtaru* (« Oui, nous t'avons accordé l'abondance. Prie donc ton Seigneur et sacrifie ! Celui qui te hait : voilà celui qui n'aura jamais de postérité »). Sans compter la réduplication des lettres par *tašdīd*, la sourate comprend 43 lettres, dont la fréquence est comme suit : il y a onze occurrences de *alif*, deux de *bā'*, une de *tā'*, une de *ṯā'*, une de *ḥā'*, quatre de *rā'*, une de *šīn*, une de *ṣād*, une de *ṭā'*, une de *ʿayn*, une de *fā'*, quatre de *kāf*, quatre de *lām*, cinq de *nūn*, une de *hā'*, trois de *wāw* et une de *yā'*, soit un total de 43 lettres. En permutant ces 43 lettres « sans en ajouter et sans en omettre », al-Siǧistānī réécrit la sourate de la façon suivante : *a-lā inna l-kawṯara al-ṭāhira waṣīyuka ʿAlī in tanḥar fa-inna šāni'aka Abū Bakr* (« La pure abondance n'est-elle pas ton légataire ʿAlī ? Si tu sacrifies, celui qui te hait est Abū Bakr »). Tout concorde parfaitement, à cette exception près que dans le texte reconstitué la lettre *yā'* figure deux fois, alors qu'il n'a qu'une seule occurrence dans le texte coranique.

Al-Sijistānī applique le même procédé à S. 5:55 : *innamā walīyukum Allāhu wa rasūluhu wa-llaḏīna āmanū llaḏīna yuqīmūna l-ṣalāta wa yu'tūna l-zakāta wa-hum rāki'ūna* (« Vous n'avez pas de maître en dehors de Dieu et de son Prophète, et de ceux qui croient ; ceux qui s'acquittent de la prière, ceux qui font

l'aumône tout en s'inclinant humblement »). La permutation des 68 lettres du verset donne le texte suivant : *innamā walīyukum Allāhu wa rasūluhu wa ʿAlīyu waṣīyuhu wa wazīruhu llaḏī āmana wa awā wa kuntum ḏāhilūna nākilūna min qawlī* (« Vous n'avez pas de maître en dehors de Dieu et son Prophète, et ʿAlī est son légataire et son vizir, qui a cru et a trouvé refuge [en lui], alors que vous avez négligé ma parole et vous vous êtes détournés d'elle »)[667].

Par cette pratique, dont il affirme pouvoir donner de nombreux autres exemples, al-Siǧistānī laisse entendre que le texte coranique, plutôt que de porter des traces de falsification, est en réalité un cryptogramme qu'il faut savoir déchiffrer. Les références à ʿAlī et aux imams y abondent, mais seuls les « gens doués d'entendement » sont en mesure de les lire correctement.

En effet, si le nom de ʿAlī est dûment mentionné dans le Coran, il en va de même des imams de sa descendance. Comme tous les shi'ites, les Ismaéliens ont tendance à interpréter chaque occurrence du mot *imām* ou de son pluriel *a'imma* comme se référant aux imams shi'ites ou à leurs adversaires. Les exemples sont nombreux et je me limiterai à n'en donner qu'un seul. Ainsi, dans sa *Risāla fi l-imāma*, Abu l-Fawāris cite à l'appui de sa thèse que l'imamat est clairement indiqué dans le Coran, le verset S. 17:71 : *yawma nadʿū kulla nāsin bi-imāmihim* (« Le Jour où nous appellerons tous les hommes avec leur imam » ; cf. la trad. de Masson : « Le Jour où nous appellerons tous les groupements d'hommes par la voix de leurs chefs »). En outre, les usurpateurs qui violèrent les droits de ʿAlī et des membres de sa famille, sont également bien présents, notamment dans S. 9:12 : *fa-qātilū a'immata l-kufri* (« Combattez les imams de l'infidélité » ; cf. trad. Masson : « Combattez les chefs de l'infidélité »)[668]. Une fois de plus, pour légitimer la doctrine de l'imamat sur des bases coraniques, l'auteur n'a nul besoin de recourir à la thèse du *taḥrīf*, car le texte reçu convient parfaitement à ses dessins.

Ainsi, pour autant que je puisse voir et en tenant compte de la possibilité que des copistes ou des éditeurs modernes aient remanié les citations coraniques, les ouvrages ismaéliens ne semblent guère contenir de lectures déviantes par rapport à la vulgate ʿuṯmānienne. De même, ils ne mentionnent point de versets qui ne figurent pas dans le texte reçu du Coran. Il y a toutefois une exception, qui n'est pas dénuée d'intérêt. Abu l-Fawāris rapporte en effet dans sa *Risāla fi l-imāma* qu'Abū Bakr quitta Médine pour lire la sourate *al-Barā'a* (sourate 9) aux musulmans de La Mecque. À ce moment :

> La révélation descendit sur le Prophète et Gabriel lui dit de la part de son Seigneur : « Personne ne transmettra rien de ta part, si ce n'est toi-même ou ʿAlī (*lā yuballaġ ʿanka illā anta aw ʿAlī*) ». Une autre version ajoute : « ou un homme de ta descendance (*raǧul minka*) ». Il envoya aussitôt le Commandeur des Croyants à sa suite, afin de lui retirer (*irtiǧāʿ*) la sourate *al-Barā'a* et de la lire lui-même aux gens[669].

La phrase *lā yuballaġ ʿanka illā anta aw ʿAlī* ferait donc partie de la révélation, bien qu'elle ne figure pas dans le Coran. Toutefois, Abu l-Fawāris raconte cette histoire dans le seul but de montrer l'infériorité d'Abū Bakr par rapport à ʿAlī, et nullement pour prouver que la vulgate coranique aurait été falsifiée. Il en va de même du Qāḍī al-Nuʿmān (m. 363/974), qui en cite une version légèrement différente[670].

Conclusion

Loin d'être un texte éternel, préexistant à la création du monde, et loin d'être la « Parole » incréée de Dieu, le Coran prend racine dans l'inspiration (*ta'yīd*) qui procède du premier être créé – la Parole ou l'Intellect – et atteint le Prophète par l'intermédiaire de l'Âme universelle. Comme tous les autres prophètes, Muḥammad était un homme hors du commun, un « guide divin » qui possédait la faculté de traduire cette inspiration non-verbale en un langage humain figuratif, rédigé dans la langue du peuple auquel il était envoyé, en tenant compte de leur culture, de leurs mœurs et de leur niveau intellectuel. Le Coran se présente dès lors comme un texte symbolique « inimitable » dont la compréhension nécessite une exégèse ésotérique (*ta'wīl*) enseignée par l'imam et ses représentants. Aussi, le Prophète confia-t-il

l'intégralité de ses révélations – le *ẓāhir* et le *bāṭin* – à son Fondement ʿAlī. Néanmoins, après sa mort et nonobstant l'ordre qu'il leur avait donné à Ġadīr Ḫumm, certains de ses Compagnons se mirent à « collecter » le Coran par eux-mêmes, ce qui engendra une multitude de « lectures » divergentes, à l'instar de la profusion d'Évangiles qui apparurent après la mort de Jésus. Si la plupart des auteurs ismaéliens admettent la possibilité que le texte reçu du Coran – la vulgate ʿuṯmānienne – ait subi des altérations, des ajouts et des omissions, ils se montrent réticents à soutenir que le texte coranique a été falsifié, une thèse qu'ils attribuent aux *ġulāt*, suspectés de vouloir lire dans le Coran la divinité de ʿAlī et la supériorité de l'imam par rapport au prophète. Si falsification il y a, elle est due aux *mufassirūn* qui altèrent le sens (*maʿnā*) de maint versets coraniques, en refusant de reconnaître qu'ils se réfèrent en réalité à ʿAlī et aux imams. Dans l'état actuel de notre documentation, il n'y a guère d'évidence que les Ismaéliens employaient un « Coran shi'ite » distinct de la vulgate. Après tout, ce qui compte pour eux, ce n'est pas le texte en son sens littéral, mais bien son *ta'wīl*. D'où le désintérêt quasi complet pour le *tafsīr* exotérique et pour les autres sciences coraniques traditionnelles.

Bibliographie

Abu l-Fawāris Aḥmad b. Ya‘qūb, *al-Risāla fi l-imāma*, éd. et trad. Makarem (Sami Nasib), *The Political Doctrine of the Ismā‘īlīs*, Delmar, Caravan Books, 1977.

Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb A‘lām al-nubūwa*, éd. al-Ṣāwī (Ṣalāḥ) et A‘wānī (Ġulām Rezā), Téhéran, Iranian Institute of Philosophy, 1994 ; trad. anglaise Khalidi (Tarif), *Abū Ḥātim al-Rāzī. The Proofs of Prophecy*, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2011.

Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, éd. Mīnūčehr (Ḥasan) et Moḥaghegh (Mehdī), Téhéran, coll. « Wisdom of Persia » 56, 2004.

Abū Ya‘qūb al-Siǧistānī,

— *Kitāb Iṯbāt al-nubūwāt*, éd. Tāmir (ʿĀrif), Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1982.

— *Kitāb al-Yanābī‘*, éd. et trad. fr. Corbin (Henry), *Trilogie ismaélienne*, Téhéran – Paris, Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien – Maisonneuve, coll. « Bibliothèque iranienne » 9, 1961 ; trad. anglaise Walker (Paul E.), *The Wellsprings of Wisdom*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1994.

— *Kitāb al-Iftiḫār*, éd. Poonawala (Ismail K.), Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2000.

Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī, *Kitāb Iṯbāt al-imāma*, éd. et trad. Lalani (Arzina), *Degrees of Excellence. A Fatimid Treatise on Leadership in Islam*, Londres - New York, I. B. Tauris, en coopération avec l'Institute of Ismaili Studies, coll. « Ismaili Texts and Translations Series », 8, 2010.

ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd, *Tāǧ al-ʿaqā'id*, éd. Tāmir (ʿĀrif), Beyrouth, ʿIzz al-Dīn, 1982.

Amir-Moezzi (Mohammad Ali), *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

Bar-Asher (Meir M.), « Outlines of Early Ismā‘īlī Qur'ān Exegesis », *Journal asiatique* 296, 2008, p. 257-295.

Daftary (Farhad), *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, Londres - New York, I. B. Tauris, en coopération avec l'Institute of Ismaili Studies, 2004.

de Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002.

De Smet (Daniel),

— « Adam, premier prophète et législateur ? La doctrine shi'ite des *ulū al-ʿazm* et la controverse sur la pérennité de la *šarī‘a* », dans Amir-Moezzi (Mohammad Ali), Bar-Asher (Meir M.) et Hopkins (Simon) (éd.), *Le shī‘isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses » 137, 2009, p. 187-202.

— « *Kufr* et *takfīr* dans l'ismaélisme fatimide. Le *Kitāb Tanbīh al-hādī* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī », dans Schmidtke (Sabine), Adang (Camilla), Ansari (Hassan) et Fierro (Maribel) (éd.), *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfīr*, Leyde, Brill (à paraître).

— « La fonction noétique de la triade al-Jadd, al-Fatḥ et al-Khayāl. Les fondements de la connaissance prophétique dans l'ismaélisme », dans Biesterfeldt (Hinrich) et Klemm (Verena) (éd.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, Ergon Verlag, 2012, p. 319-336.

— *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les conférences de l'École Pratique des Hautes Études » 6, 2012.

— « La prédication shi'ite ismaélienne en Égypte fatimide : ses aspects ésotériques et exotériques », dans Amir-Moezzi (Mohammad Ali) (éd.), *Islam : identité et altérité. Hommage à Guy Monnot*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses » 165, 2013, p. 143-163.

— *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, Louvain, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta » 67, 1995.

— *Les Épîtres sacrées des Druzes*, Louvain, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta » 168, 2007.

— « Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73, 1989, p. 397-412.

— « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *šarī‘a* dans le chiisme ismaélien des Xe et XIe siècles », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61, 2008, p. 515-544.

— « Miroir, savoir et émanation dans l'ismaélisme fatimide », dans De Smet (Daniel), Sebti (Meryem) et de Callataÿ (Godefroid) (éd.), *Miroir et Savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, Louvain, Leuven University Press, coll. « Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1 » 38, 2008, p. 173-187.

— « Philosophie grecque et religion musulmane : Aristote comme exégète du Coran selon la tradition shiʿite ismaélienne », *Ishrāq. Islamic Philosophy Yearbook* 2, 2011, p. 344-363.

— « Les rapports ambigus entre ismaélisme et *kalām* (Xe-XIe s.). Polémiques et influences », dans Schmidtke (Sabine), Schwarb (Gregor) et Muehlethaler (Lukas) (éd.), *Theological Rationalism in Medieval Islam. New Texts and Perspectives*, Louvain, Peeters (à paraître).

— « The Sacredness of Nature in Shi‘i Isma‘ili Islam », dans Vanderjagt (Arjo) et van Berkel (Klaas) (éd.), *The Book of Nature in Antiquity and Middle Ages*, Louvain, Peeters, coll. « Groningen Studies in Cultural Change » 16, 2005, p. 85-96.

Ǧa‘far b. Manṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa asrār al-nuṭaqā'*, éd. Ġālib (Muṣṭafā), Beyrouth, Dār al-Andalus, 1984.

Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī,

— *al-Risāla al-Ḥāwiya fi l-layl wa-l-nahār*, éd. Ġālib (Muṣṭafā), *Maǧmū‘at rasā'il al-Kirmānī*, Beyrouth, al-Mu'assasat al-ǧāmi‘iya li l-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī‘, 1987, p. 102-112.

— *Kitāb al-Maṣābīḥ fī iṯbāt al-imāma*, éd. et trad. Walker (Paul E.), *Master of the Age. An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*, Londres - New York, I. B. Tauris, en coopération avec l'Institute of Ismaili Studies, coll. « Ismaili Texts and Translations

Series » 9, 2007.
Henry (Paul) et Schwyzer (Hans-Rudolf), *Plotini Opera*, vol. 2, Paris - Bruxelles, Desclée de Brouwer - Éd. universelle, 1959.
Ibn al-Hayṯam, *Kitāb al-Munāẓarāt*, éd. et trad. Madelung (Wilferd) et Walker (Paul E.), *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness*, Londres - New York, I. B. Tauris, en coopération avec l'Institute of Ismaili Studies, coll. « Ismaili Texts and Translations Series » 1, 2000.
Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawīya*, éd. Tadmūrī (ʿAbd al-Salām), Beyrouth, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1990 ; trad. anglaise Guillaume (Alfred), *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Karachi, Oxford University Press, 1967.
Kraus (Paul), « Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das *Kitāb az-Zumurruḏ* des Ibn ar-Rāwandī », *Rivista degli Studi Orientali* 14, 1934, p. 93-129, 335-379.
Luxenberg (Christoph), *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, Berlin, Hans Schiler, 2004.
Marquet (Yves),
— « Coran et création. Traduction et commentaire de deux extraits des Iḫwān al-ṣafā' », *Arabica* 11, 1964, p. 279-285.
— « La révélation par l'astrologie selon Abū Ya'qūb as-Sijistānī et les Iḫwān aṣ-Ṣafā' », *Studia Islamica* 80, 1994, p. 5-28.
al-Mu'ayyad fi l-Dīn al-Šīrāzī,
— *al-Maǧālis al-mu'ayyadīya. Al-Mi'a al-ūlā*, éd. Ġālib (Muṣṭafā), Beyrouth, Dār al-Andalus, 1974.
— *Dīwān*, éd. Kāmil M. Ḥusayn (Muḥammad), Le Caire, Dār al-Kātib al-Miṣrī, 1949.
Nanji (Azim), « Towards a Hermeneutic of Qur'ānic and Other Narratives in Isma'ili Thought », dans Martin (Richard C.) (éd.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 1985, p. 164-173.
Poonawala (Ismail K.),
— « Ismā'īlī *ta'wīl* of the Qur'ān », dans Rippin (Andrew) (éd.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 199-222.
— « An Ismā'īlī Treatise on the I'jāz al-Qur'ān », *Journal of the American Oriental Society* 108, 1988, p. 379-385.
— « Al-Sulṭān al-Ḫaṭṭāb's Treatise on the *I'ǧāz al-Qur'ān* », *Arabica* 41, 1994, p. 84-126.
Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, vol. 1, éd. Fyzee (Asaf A.), Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1985 (3e éd.).
Urvoy (Marie-Thérèse), « Falsification », dans Amir-Moezzi (Mohammad Ali) (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 333-335.
van Ess (Josef), *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin - New York, De Gruyter, coll. « Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients » 23, t. 1, 2011.
Wensinck (Arent Jan) *et al.*, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, Brill, 1992.

Camilla Adang

Reading the Qurʾān with Ibn Ḥazm

The question of the sinlessness of the prophets

The present contribution deals with the famous theologian, legal scholar, heresiographer and man of letters Ibn Ḥazm of Cordoba (d. 456/1064), who is widely regarded as one of the most brilliant minds of al-Andalus (Islamic Iberia)[671]. Apart from *Ṭawq al-ḥamāma* (« The Ring of the Dove »), a treatise on love and lovers that has been translated into many languages, Ibn Ḥazm is best known for his *Kitāb al-Fiṣal* (or *Faṣl*) *fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-l-niḥal*, or « The Book of Decision(s) on Religions, Heresies and Sects », which is often regarded as one of the earliest works of comparative religion, which is not to say that it is dispassionate[672]. In this voluminous work, Ibn Ḥazm deals with a host of theological issues such as the oneness of God, creation, predestination, prophecy, eschatology, the nature of belief, etc. The aim of the work is to demonstrate the superiority of Islam over all other religions and philosophies, the superiority of Sunnism over all other groups within Islam, such as the Šīʿa, the Ḫāriǧiyya and the Muʿtazila, and the superiority of the Ẓāhiriyya, which adheres to the external meaning of the sacred texts, over all legal and theological schools within Islam.

One of the most interesting chapters in *Kitāb al-Fiṣal* deals with the much-disputed question of whether prophets can disobey God – and thereby sin – or not (*hal taʿṣī al-anbiyāʾ*)[673].

As in many of his works, whether of a theological or a legal nature, Ibn Ḥazm first lists the existing opinions on the issue at hand, mentions the arguments, Qurʾānic verses and prophetic traditions with which the various groups and individuals bolster their views, only to refute them and to explain his own opinion afterwards. The prophets he defends against allegations of having committed deliberate transgressions are, in order of appearance : Adam, Noah, Abraham, Lot, Joseph, Moses, Moses' mother (one of the women regarded by Ibn Ḥazm as prophetesses), Jonah, David, Solomon and Muḥammad. A separate section is devoted to the brothers of Joseph, who were regarded by some as prophets as well, though as we shall see, Ibn Ḥazm denies this. In what follows, I shall discuss the accounts about Adam, Abraham, Joseph and his brothers which will, I hope, suffice to give an impression of Ibn Ḥazm's highly unusual line of reasoning which is largely based on a literal understanding of the Qurʾān. It is a good example of Ibn Ḥazm's attempt to extend the principles of the Ẓāhirī school of law to theology[674]. I have usually paraphrased the author's arguments : a full translation and analysis is projected for a future publication. I shall start with Ibn Ḥazm's introductory comments.

Can prophets sin ?

With regard to the issue of prophetic fallibility or infallibility, Ibn Ḥazm says, people are divided. One group holds that God's messengers can *deliberately* disobey their Lord and commit all minor and major transgressions. The only thing they cannot do is lie when delivering their message. This, says Ibn Ḥazm, is the view of the Karrāmiyya[675] among the Murǧiʾa, al-Bāqillanī among the Ašʿariyya, and those who follow him. In addition, it is also the view he attributes to the Jews and the Christians. The objectionable behaviour allegedly attributed to the prophets by the Jews and the Christians, and especially the former, are discussed by Ibn Ḥazm in a separate section in *Kitāb al-Fiṣal* which constitutes a virulent polemic against the People of the Book, who are accused of having deliberately altered portions of their scriptures[676]. This, however, need not detain us here, for we are dealing with an internal Islamic polemic.

Ibn Ḥazm states that he once heard someone say, on the authority of a member of the Karrāmiyya, that they even accept the possibility that the messengers lie during their delivery of the message. As for al-Bāqillanī (d. 403/1013)[677], against whom he polemicizes throughout his work as he seems to regard him as the personification of all that is reprehensible in Ašʿarī theology : Ibn Ḥazm states that he has read in a book by his disciple, the *qāḍī* of Mosul Abū Ǧaʿfar al-Simnānī (d. 444/1052)[678], that al-Bāqillanī would say that every sin, minor or major, is conceivable on the part of the messenger, the only exception being lying during the delivery of the message. He even thought it conceivable that God's messengers disbelieve. Moreover, al-Bāqillanī is quoted as having said that if a prophet forbade a certain action and subsequently performed it himself, this is not an indication that the prohibition was abrogated, because he performed this action in disobedience to God. His followers cannot, however, disavow him because of this. Relying on al-Simnānī, Ibn Ḥazm furthermore adds that al-Bāqillanī considered it possible that among the companions of Muḥammad there should have been someone more excellent than the Prophet himself, even after the latter had received his divine mission[679]. According to Ibn Ḥazm, now, all this is sheer unbelief, blatant polytheism and apostasy from Islam, which renders it licit to shed the blood and to confiscate the property of anyone who holds such views, and which makes it an obligation to disclaim association with him, both in this world and on Judgment Day.

He then proceeds to explain the second view concerning the possibility or otherwise that prophets disobey God and commit sins. Another group, he says, holds that it is absolutely inconceivable that God's messengers should commit any of the major sins, but they do consider it possible that they commit minor errors, even deliberately. As one of the representatives of this opinion Ibn Ḥazm mentions the Ašʿarī Ibn Fūrak (d. 406/1015)[680]. Ibn Ḥazm's own view, which, he says, is shared by « all the people of Islam, whether Sunnīs, Muʿtazilīs, Naǧǧāriyya[681], Ḫāriǧīs or Šīʿīs » is that it is completely inconceivable that any prophet *deliberately* commit a transgression, either minor or major, and this is also the view of the Ašʿarī Ibn Muǧāhid (d. 370/980), who was the teacher of both Ibn Fūrak and al-Bāqillanī. This is our belief too, says Ibn Ḥazm, and no one may profess another[682].

In his view, it may happen that the prophets *inadvertently* lapse, and it may also happen that they *deliberately* do something with the aim of pleasing God and to come closer to Him, but that the unintended result is something contrary to God's pleasure. However, God does not allow them to continue on either of these two paths, but rather opens their eyes to their mistake and points it out to the people at large. In other words : God does not let His prophets get away with the actions that displease Him, however good their intentions may have been ; they are held fully accountable. In this they differ from the remainder of humankind : if ordinary people should make such errors of judgment and believe that their acts will be acceptable to God, they will not be taken to task for it and even receive a reward for their intellectual effort to arrive at the truth[683]. The author now provides a number of examples from the life of the Prophet Muḥammad that demonstrate that he made mistakes for which he was criticized by his Lord. The best-known case is God's rebuke of Muḥammad when he was not sure about the propriety of wanting to marry Zaynab, the wife of his adopted son Zayd, although God Himself had sanctioned this (Q 33:37).

Ibn Ḥazm subsequently quotes a *ḥadīṯ* (without *isnād*) that has the Prophet saying that God paired each person off with a devil, and that He helps him to overcome this devil so that he submits to him and henceforth only orders him to do what is right. As for the angels, they are free from all temptation since they have been created out of pure, immaculate light, and light is wholly good, there is nothing admixed with it. According to another tradition, received by Ibn Ḥazm from his friend and colleague, the well-known Mālikī scholar Ibn ʿAbd al-Barr (d. 463/1070)[684] and provided with a lengthy *isnād* going back to ʿĀʾiša, Muḥammad said that the angels were created from light, the *ǧinn* from smokeless fire, and man from what has been described, which is probably a nice way of saying that he was made from simple clay or mud (see e.g. Q 6:2 ; 7:12 ; 15:26, 28 ; 55:14). The point Ibn Ḥazm is making here is that since prophets are human beings and not angels, they are prone to error and therefore not entirely infallible. Like all human beings, prophets, too, have to fight their devils.

Let us now turn to the discussion of some of the prophets that are defended by Ibn Ḥazm against accusations of disobedience, sins and even unbelief, starting with Adam.

The account of Adam

Ibn Ḥazm opens his discussion by saying that those who hold that prophets are indeed capable of deliberate transgressions adduce a number of verses from the Qurʾān in support of their view[685]. That Adam disobeyed his Lord and did wrong is clear, in their opinion, from the following verses : « Adam disobeyed his Lord and thus went astray » (Q 20:121) and « but do not go near this tree, or you will both become wrongdoers » (Q 2:35 ; 7:19). But Adam did approach the tree and thus did become one of the wrongdoers, as he had disobeyed and strayed. God also said in the Qurʾān that He accepted Adam's repentance (Q 2:37). Now, repentance can obviously only follow upon a sin, they argue. God furthermore said : « But Satan made them slip, and removed them from the state they were in » (Q 2:36). Satan's causing Adam and his wife to slip resulted in their disobedience, they say. And finally they quote Q 7:190, where God says : « and yet when He gives them a good child they ascribe to others some of what He has granted them » which in their view implies that Adam and his wife were ungrateful and moreover ascribed partners to God, which is the most serious sin according to Islam[686]. We shall come back to Ibn Ḥazm's very different understanding of this verse presently.

The author now states that none of this means what they think it does, and he proceeds to defuse the arguments just cited. As for God's saying « Adam disobeyed his Lord and thus went astray » (Q 20:121), we know, he says, that any deviation from a given commandment is tantamount to disobedience. However, it is of two kinds. The first is that which is deliberate and which constitutes true disobedience, since the actor intentionally commits a transgression knowing full well that it is a transgression. This is the kind that cannot be attributed to prophets. The second kind also constitutes a deliberate deviation from the commandment, but its actor intended to perform a laudable deed, being unaware that it constitutes a sin, and assuming rather that he is obeying God and that what he is doing is allowed. This is because in his understanding the imperative addressed to him (either to do or to refrain from doing something) does not signify a categorical order or prohibition, but is either recommended, if the verb is an imperative, or merely disapproved of, if the verb is a prohibition. This is something that frequently occurs to *ʿulamāʾ, fuqahāʾ* and excellent people, and this is what occasionally happened also to the prophets except that they, unlike others, were held accountable for such actions. Adam's eating from the tree falls into this second category of well-meaning disobedience. God's saying « or you will both become wrongdoers » (Q 2:35 ; 7:19) does not mean : you will be sinners or transgressors, but rather : you will be wronging yourselves. *Ẓulm* in lexicography means putting something in a place where it does not belong, says Ibn Ḥazm[687]. Now, whoever puts a command or a prohibition into the category of recommended or

reprehensible respectively, is putting something where it does not belong. But this kind of wrong occurs unintentionally and does not constitute wilful disobedience, as opposed to the wrong which is intentional and whereby the perpetrator knows that it constitutes disobedience. Proof of this is what God revealed (*naṣṣa*) to the effect that Adam did not eat of the tree until after Iblīs, the Satan, swore to him and his wife that God's prohibition to eat from it was not absolute, and that the two of them would not be deserving punishment at all, but would rather be entitled to a goodly reward and eternal success. God says that Iblīs told them : « "Your Lord only forbade you this tree to prevent you becoming angels or immortals", / and he swore to them, "I am giving you sincere advice"– / he lured them with lies » (Q 7:20-22). And God says : « And We made an understanding of old with Adam, but he forgot, and We found no constancy in him » (Q 20:115). And when Adam forgot God's understanding with him, according to which Iblīs was his enemy, he was led to regard Iblīs's oath favourably, says Ibn Ḥazm. Now, this completely clears Adam of any suspicion of having deliberately transgressed, he says, for it shows that Adam was so innocent that it did not occur to him that Iblīs might be swearing a false oath. By listening to Iblīs, therefore, he acted in good faith. And he only ate from the forbidden tree because he had forgotten, according to the very text of the Qurʾān, and because he wrongly interpreted God's prohibition. Moreover, his intentions were good, because he thought that he could increase his standing with God so that he would become an angel or remain forever in his present privileged situation, and this is what drove him to act contrary to God's command to him when in fact he was obliged to take this command literally (*ʿalā ẓāhirihi*). Instead he interpreted, striving to do what is right but missing the mark. (We shall come back to the significance of this statement in the concluding section of this contribution.) If a Muslim scholar acted thus, he would be rewarded, but when the prophet Adam did and found himself expelled from the Garden to the hardship of life on earth, he had wronged himself, having put himself in a place where he did not belong.

In case his readers are confused by the fact that words like *ẓālim* and *ẓulm* can have various meanings that belong, however, to the same semantic field, the author points out that there are other cases like this in the Qurʾān. Thus God uses the word *qātil* (« killer ») both for the one who commits involuntary manslaughter and for someone guilty of premeditated murder.

Ibn Ḥazm now moves to the next point. From the generally accepted reading of Q 7:189f., quoted above, it might be inferred that Adam ascribed partners to God in His creation. Ibn Ḥazm completely rejects this. Whoever accuses Adam of polytheism and unbelief is himself guilty of sheer unbelief, as no one in the Muslim community will deny, he says. He himself utterly condemns accusing any sinful Muslim, be he a murderous tax-collector or a corrupt policeman of unbelief, so how can one accuse a prophet of it ? Some even say that Adam called his son ʿAbd al-Ḥāriṯ, which is a fanciful and mendacious fabrication, contrived by someone who has neither religion nor shame, and it has no sound basis. It is a most serious allegation, since al-Ḥāriṯ is one of the names of Iblīs and it suggests that they attributed to him a share in producing the child{688}. The apparent sense (*ẓāhir*) of the above-mentioned verses (Q 7:189f.), however, shows that they apply to a couple of unnamed polytheists, that is, it does not refer to Adam and his wife at all. But even if it had been revealed concerning Adam – which it has not – this would not constitute proof for those whose opinion Ibn Ḥazm opposes, because the association of the people mentioned in the verse was not of the kind that constitutes unbelief. It is rather in the sense that together with their reliance on God, they wished to take additional precautions to ensure the safety of the beloved person. It is this kind of concern that makes people take recourse to amulets and charms and look for a good omen. In this context Ibn Ḥazm quotes Q 12:67-68 where Jacob, warning his sons, says :

« Do not enter all by one gate – use different gates. But I cannot help you against the will of God : all power is in God's hands. I trust in Him ; let everyone put their trust in Him », / and, when they entered as their father had told them, it did not help them against the will of God, it merely satisfied a wish of Jacob's. He knew well what We had taught him, though most people do not.

While fully relying on God, Jacob gave his sons these instructions out of concern for them, either because he feared the evil eye or thought that the enemy might become suspicious if they all appeared together, or for some other reason. He knew that this stratagem would not avail them if God had other plans, but he gave his advice just to be on the safe side. Now Jacob was a prophet like Adam was a prophet, and prophets are only human, as one is reminded in Q 14:11. But then Q 7:189f. is not about Adam in any case, says Ibn Ḥazm.

The account of Abraham

What, now, are the transgressions ascribed to Abraham by those who try to demonstrate that the prophets can indeed sin, and even deliberately ?

First of all, says Ibn Ḥazm, they quote a *ḥadīṯ* to the effect that Abraham lied three times{689}. Moreover, they adduce a number of passages from the Qurʾān which they say clearly show that Abraham committed serious transgressions. In Q 37:89, for example, Abraham looks at the stars and then says : « I am ill », as if it is the stars that brought his condition about. And when he looked at the stars, the sun and the moon respectively, he said each time : « This is my lord » (Q 6:76-78), which of course constitutes *širk*. About his wife Sarah he said that she was his sister{690}, and when he smashed the idols of his ancestors, he said that it was not he, but the biggest of their idols that had done it (Q 21:62). In all these cases, Abraham did not speak the truth. Moreover, he asked God to show him the resurrection of the dead, and when God asked him : « Do you not believe ? », he replied « I do, but it is so that my heart will be assured » (Q 2:260).

Ibn Ḥazm now proceeds to explain that none of these passages supports the claim of those who hold that the prophets, in this case Abraham, were capable of deliberate disobedience, sins and unbelief. With regard to the *ḥadīṯ* according to which Abraham lied three times, Ibn Ḥazm states that not every lie is a sin ; sometimes the very opposite is true. Lies may in fact be good deeds and acts of obedience to God. At times it is speaking the truth that constitutes disobedience. Ibn Ḥazm underscores this point by quoting a tradition in which the Prophet says : « A liar is not one who brings about reconciliation among people and promotes good{691} ». The Messenger of God has allowed a man to lie to his wife in order to secure her affection. In times of war, too, it is allowed to lie, and it is generally acknowledged among the Muslims that if it takes a lie to save a righteous person to whom one has offered sanctuary from the hands of an oppressive ruler or to prevent the ruler from seizing his property, then the lie, not the truth, is what is called for and the one who lies will be rewarded by God. Moreover, it is allowed to dissimulate and to hide one's belief (*taqiyya*) in order to save one's own life. None of the so-called lies of Abraham, then, is a reprehensible act, on the contrary. When he said of his wife that she was his sister, he was telling the truth, for she was indeed his sister in more than one sense{692}. The Qurʾān says that all the believers are brothers (Q 49:10). That the word « brother » (and by extension sister) has a meaning beyond that of « sibling » is illustrated by a *ḥadīṯ* in which Muḥammad instructs the believers that no one should make a marriage proposal when his brother has already proposed, meaning a fellow-Muslim{693}. Ibn Ḥazm adds that Abraham's wife was also his sister in the sense of belonging to his people, in the same way that the prophet Šuʿayb is called in the Qurʾān the brother of the people of Midian to whom he was sent (Q 7:85). This, then, does not prove the claim that the prophet Abraham sinned. Whoever regards this as a reprehensible lie on the part of Abraham by extension regards it as a lie on the part of God, which is sheer unbelief. And when Abraham said, when looking at the stars, that he was ill, this was no lie either, for we do not deny, says Ibn Ḥazm, that the stars can provide indications of sickness or health or indicate other phenomena witnessed in the natural world, just like lightning can indicate the sprouting of truffles, and ebb and flood can indicate the different phases of the moon. The only thing that is forbidden is to say

that it is the stars that control these phenomena, either together with God or completely independently. This power lies with God alone, and to deny this is unbelief.

When Abraham said that the greatest of the idols destroyed the others, he was being sarcastic and in fact was mocking the idol-worshippers, in the same way that God is being sarcastic in Q 44:49, where He says « Taste this, you powerful, respected man » when referring to a despicable wretch who will burn in hell. Both these sayings mock their addressees, one for assuming that idols can cause good and bad, the other for thinking himself powerful and respected in this nether world. This does not mean that Abraham truly believed, as they seem to think, that this idol really possessed any such power ; far be it from him. As to his repeated exclamation « This is my lord » when beholding first the stars, then the moon and finally the sun, there are people who think that Abraham truly believed this at first, but this is a preposterous and mendacious yarn of patent invention. It is impossible and inconceivable that anyone who has reached the age of discernment should come out with something like that. He must never have seen the sun, the moon or the stars in his life ! Abraham's saying, then, was purely intended as a mockery of his people who worshipped the stars and attributed special powers to them, although they are mere inanimate entities that are themselves subjected to God's power. Since the Qurʾān clearly states that God gave Abraham the right guidance of old (Q 21:52), it cannot be asserted that this divinely guided prophet could thus have sinned and attributed partners to God or could have doubted that the celestial sphere and all of its bodies were created, or that he really believed that the star was his lord, or the sun, just because its circumference was larger than that of the moon ; only an idiot would think such things.

Abraham's people were following the religion of the Sabians, worshipping stars. They fashioned their idols in the shape of the stars – after which they also named them – in their places of worship and celebrated festivals in their honour ; they slaughtered animals in their names and offered sacrificial victims and incense. They held that the stars were endowed with reason and are in control ; that they cause harm and bring benefit. They associated a particular set of laws with each and every one of the stars. Abraham ridiculed them and showed them how wrong they were to worship inanimate bodies. In his context Ibn Ḥazm quotes Q 83:34 : « So today the believers are laughing at the disbelievers ». Ibn Ḥazm closes this part of his refutation by saying that God never censured or rebuked Abraham for anything he said ; on the contrary, He confirmed his trustworthiness in yet another passage from the Qurʾān : « Such was the argument We gave to Abraham against his people –We raise in rank whoever We will » (Q 6:83). Contrary to the actions of Adam and others, then, which were not pleasing to God, both Abraham's sayings and his actions found favour with Him.

Finally, when Abraham asked God to be shown the resurrection of the dead (Q 2:260), this was not out of a lack of faith, but because Abraham wished to put his soul at rest. Ibn Ḥazm states that Abraham never doubted that God could and would bring the dead back to life, for this indeed would be a great sin on the part of the prophet, but he wanted to see with his own eyes how it would happen. Similarly, we do not question the existence of elephants or crocodiles, of solar or lunar eclipses, or the ebb and flow of the rivers, or the caliph even if we have never seen them, says Ibn Hazm. We know they exist, but we want to see what they look like and to marvel at what we could otherwise only have imagined.

Ibn Ḥazm now quotes the following saying attributed to the Prophet Muḥammad : « We are more liable to be in doubt than Abraham [when he said, My Lord ! Show me how You give life to the dead] » which is quoted in the *Ṣaḥīḥ* collections of al-Buḫārī and Muslim. Some people, he says, assume that it indicates that the Prophet himself doubted God's ability to resurrect the dead, but whoever thinks so is guilty of unbelief. According to Ibn Ḥazm, this tradition proves his own point rather than that of those who believe that prophets are capable of sins, and removes any suspicion from Abraham. For if someone who, unlike Abraham, has not witnessed the evidence of God's power does not entertain doubts, then Abraham was even less likely to entertain doubts. He who ascribes doubts to Abraham in fact ascribes unbelief to him. Now, whoever calls a prophet an unbeliever is himself guilty of unbelief. And if Abraham's request to see

the resurrection should constitute doubt on the part of Abraham, then we are even more liable to doubt and we would be unbelievers. But thank God we know ourselves to be believers in Him and in His power over everything, says Ibn Ḥazm.

They also mention the promise Abraham had made to his unbelieving father and that he asked God's forgiveness for him. (Q 9:114). This does not constitute proof in their favour, says Ibn Ḥazm, because he had not been forbidden to do so (meaning that he was not violating any prohibition). In this verse God in fact praises Abraham. He asked God to forgive his father only during the latter's lifetime, hoping that he would come to believe, but when he did not and died an unbeliever, Abraham dissociated himself from him and ceased to ask God's forgiveness for his parent.

All the arguments adduced by those who attempt to prove that the prophets could and indeed *did* disobey and sin, then, have thus been shown to be void.

After his discussion of Abraham's alleged sins, Ibn Ḥazm turns to the supposed transgressions of Lot, followed by those attributed to the brothers of Joseph, who are regarded as prophets because their father, Jacob, was a prophet. It is their sins – which Ibn Ḥazm does not attempt to whitewash – that we shall now discuss.

The account of the brothers of Joseph

According to Ibn Ḥazm, those who deny the absolute sinlessness of the prophets argue on the basis of the actions of the brothers of Joseph : how they sold their brother and lied to their father, but this does not constitute proof in their favour, says the author, for Joseph's brothers were not themselves prophets, and there is no sacred text, neither a verse from the Qurʾān nor a sound tradition, nor even a consensus or a saying by any of the Prophet's Companions to the effect that they were. Joseph, on the other hand, truly was a messenger of God, according to the text of the Qurʾān, which says : « Joseph came to you before with clear signs, but you never ceased to doubt the message he brought you. When he died, you said, "God will not send another Messenger after him" » (Q 40:34).

As for Joseph's brothers, their actions testify to the fact that they had no compunction about committing terrible acts, so how could they be prophets ? But their father and their brother, the two messengers, asked God's forgiveness for them and removed the blame from them. That those who say that these brothers, too, were prophets are lying is demonstrated by Q 12:77, in which Joseph is quoted as saying to them : « You are bad in moral standing ». It is absolutely inconceivable that he should say this to a prophet, or even to a pious person, for honouring the prophets is an obligation incumbent upon all people, and the pious cannot be said to be bad in moral standing. Ibn Ḥazm continues to refute the view of those who hold that the sons of a prophet are themselves prophets – for Joseph's brothers were, after all, the sons of the prophet Jacob. He mentions the son of Noah, who was even more disrespectful of his father than the brothers of Joseph were towards theirs. Admittedly, the brothers of Joseph did not disbelieve, but that does not make them worthy of being considered prophets. No Muslim may add to the list of prophets anyone on whom there is no sacred text or consensus or transmission by the masses confirming his prophethood. There is no difference between accepting the prophethood of someone who is not a prophet on the one hand, and rejecting as false the prophethood of someone whose prophetic status is sound on the other, says Ibn Ḥazm.

And what about Ibrāhīm, the son of the Prophet Muḥammad ? If the sons of prophets are themselves prophets, then Ibrāhīm would have been a prophet as well. However, since there was to be no prophet after Muḥammad, the « Seal of the Prophets », Ibrāhīm had to predecease his father, they argue. According to Ibn Ḥazm this view is based on a saying by the Prophet's Companion Zayd b. Arqam[694], but he calls it a momentous error of tremendous stupidity. Not only is the claim unsound, but if it were correct, then

Ibrāhīm could have spoken in the cradle, like Jesus, or have been like John, who was given wisdom when he was a mere child. But such miraculous feats, Ibn Ḥazm suggests, were never attributed to Muḥammad's son. According to their saying, Ibrāhīm could have been a prophet even though he only lived for two years minus two months ; God forbid that this should be so, says Ibn Ḥazm. Thirdly, the son of the prophet Noah was an unbeliever, according to the Qurʾān, and performed impious acts. If all the sons of prophets, too, were prophets, then this wretched unbeliever would be a prophet, which God forbid. Fourth, if this were true, then it would follow that all the Jews to this very day are prophets (for they all descend from Jacob, it is implied). Not only that ; all the inhabitants of the earth would be prophets, for they all descend from Adam, who was a prophet. And because their forefather was a prophet, the children of his children, too, would be prophets, because their fathers in turn were prophets, and so on and so forth until our own generation. This, now, is patent unbelief.

Ibn Ḥazm adds that an extremely ignorant person might accuse him of denying the prophethood of the brothers of Joseph while accepting the prophetic status of Zoroaster and that of the mothers of Moses, Jesus and Isaac. Ibn Ḥazm replies that he does not acknowledge the prophethood of anyone of whom God himself has not informed us that he is a prophet, or whom Muḥammad, the Messenger of God, has not defined as such, or concerning whose prophetic miracles no uninterrupted transmission by the masses has reached us ; rather, he denies the prophetic status of anyone whose claim to prophethood has been proven to be false. For accepting as true the prophetic claims of someone like that is tantamount to giving the lie to God, which is something no Muslim would venture to do. On the other hand, he does not reject the prophethood of those of whom the Qurʾān says that God communicated with them. As for the mothers of Moses, Jesus and Isaac, in the Qurʾān the angels address one of them with a revelation, and another of them with a communication from God concerning a future event that is yet to happen. This, says Ibn Ḥazm, is the very essence of prophethood ; there is no other kind. The prophethood of these women, then, is confirmed by the very text of the Qurʾān{695}.

As for the Zoroastrians, Ibn Ḥazm is of the somewhat unusual opinion that they belong to the People of the Book because Muḥammad himself collected the *ǧizya* (poll-tax) from them, and God did not allow him to take *ǧizya* except from the People of the Book. Whoever says that the Messenger of God took *ǧizya* from any others in fact accuses him of contravening God's orders, which is a terrible thing that makes the flesh of the believers creep. It is certain, then, that the Zoroastrians belong to the People of the Book, for there is no way whatsoever that a book should be sent down by God to anyone who is not a prophet with a mission to divulge this book. It is incontrovertibly proven, then, that the Zoroastrians had a prophet who was sent with a mission. Moreover, a huge multitude of people transmitted the reports of the prophetic miracles he worked. Now, everything that is transmitted by a multitude of people, provided no collusion takes place, must be accepted, and there is no difference between what a multitude of unbelievers or believers or the Muslim masses transmitted with regard to what their senses witnessed. Whoever says that he does not believe except what the Muslim masses transmit will be asked how he can be sure of the death of the kings of Byzantium, seeing that not a single Muslim was there and that it was reported to the Muslims only by Jews on the authority of Christians. Similar cases are numerous. If one regards these as lies, one deceives oneself and one's mind and acts contrary to one's senses. We only know that the Muslims are right because the transmission by the multitude confirms the truth of what they possess and it is through multiple transmission that we know that the Muslims are rightly guided. But the truth of what has been transmitted by a multitude is also known through proof and the dictate of reason. God has informed us that the earlier generations already possessed *zubur* (Q 4:164), a term that in this context can be translated as scriptures. In the same verse He speaks of « messengers We have already mentioned to you and also some We have not ». This last category, then, would include Zoroaster, one of the messengers of old that are not specifically mentioned in the Qurʾān. His prophetic status was thus

confirmed by transmission, scriptural proof and reason.

The account of Joseph

The following transgressions, says Ibn Ḥazm, are wrongly attributed to Joseph : he took his brother, causing great sadness to his father, Jacob[696] ; he remained in Egypt for a long time without sending word to his suffering father, although he could easily have done so, since only a relatively short distance separated them from each other ; he put the king's goblet in the saddle bag of his brother, unbeknownst to his other brothers. He then sent someone after them who cried that they were a bunch of thieves, although he knew full well that they had not stolen anything (Q 12:70) ; it may be inferred from Q 12:24 that Joseph would have succumbed to temptation had God not interfered ; Joseph, a prophet, served Pharaoh, an unbelieving king ; when Joseph was in prison, he asked his cell-mate to mention him before his lord (Q 12:42). What Joseph is being accused of here is that he did not rely on God to deliver him from prison, but asked his cell-mate to plead his case before the king.

In the view of those who hold that the prophets are not immune to sins, now, all these actions point to Joseph's fallibility. They are no mere lapses or mistakes, but deliberate actions. Ibn Ḥazm seeks to demonstrate that they are nothing of the kind, and that Joseph never committed wilful acts of disobedience. When he took his brother, thereby causing grief to his father, it was in order to treat him kindly and to make sure that his brothers would come back. For had they taken him back with them, they might never have returned to Egypt. In this way, however, Joseph was able to bring about a family reconciliation, which surely is a most praiseworthy act on the part of this messenger of God, who had been endowed with knowledge and the ability to interpret dreams and to whom only the noblest intentions may be attributed. Those who differ from his own point of view cannot marshal any text to support their opinion, says Ibn Ḥazm. Far from unnecessarily tormenting his father, Joseph acted nobly. One may not suspect any Muslim of cruelty towards his parent, let alone that one should accuse a messenger of God of such behaviour. Moreover, it was not cruelty that kept Joseph from communicating with his father. Those who hold that he could easily have kept in contact with him are completely ignorant, for Jacob lived in Canaan in the province of Palestine, among nomads dwelling in tents, speaking a different language, adhering to a different religion, living under a different rule from that of Egypt. Ibn Ḥazm compares this situation with that prevailing in al-Andalus in his own days. This country borders on the Christian lands, such as Galicia, on one side, and the desert of the Berbers (i.e., North Africa) on the other. This means that communication is far from easy, Ibn Ḥazm implies. Other than God's promise to him that he would tell at some point in the future what his brothers had done (cf. Q 12:15), Joseph did not know if his father was still alive at all or if so, how he was. Neither did he have anyone he trusted to convey a message to his father, because of all the difficulties just mentioned. Nowadays, he adds, all this might seem simple to someone who sees that Syria and Egypt are united under a single ruler – the reference is to the Fāṭimid caliph –, that they adhere to the same religion, speak the same language, constitute a single nation and are connected by a much-frequented road on which merchants and travellers go to and fro and via which there is an uninterrupted postal service. But this was not the situation at that time. As soon as Joseph was able bring his father and his entire family, he did, having heard how difficult their situation was because of the famine and how dependent they were on his support. Moreover, he was anticipating the fulfilment of the promise God had made him after his brothers had thrown him into the well. And indeed they came to him humbly and pleading like God had foretold him. In this context Ibn Ḥazm mentions that he knows a powerful commander from among the Basque and the Franks[697] who would gladly have brought his parents home if he had had an opportunity, but circumstances prevented them from joining him. It was like this with Joseph and Jacob as well.

As for the third argument, that is, Joseph's accusing his brothers of theft even though they had not stolen the goblet, which he himself had put into his brother's saddle bags : Joseph was not lying when he called them thieves, for they had, after all, stolen *him* and sold him. Joseph did not say : « You stole the goblet », he merely said that the king's goblet was missing (Q 12:72), which was true, since it was not found. Here we can once again see how Ibn Ḥazm insists on a literal reading of the Qurʾānic verse.

Skipping the fourth point in his list, which he will address later, the author moves to the fifth objection raised, namely that Joseph served Pharaoh. Ibn Ḥazm justifies it with a number of arguments. First of all, it was a case of dissimulation (*taqiyya*) : Joseph only pretended to serve the king in order to gain his trust and that of some of his courtiers, but in reality he was the instrument through which God saved the people of his country. His excellent stewardship enabled Joseph to become reunited with his father and allowed him to do justice with the people of Egypt. Joseph had no other choice but to serve the king, for he lacked the power to oppose him. Moreover, Joseph's actions were completely legitimate according to his *šarīʿa*, which differs from ours, says Ibn Ḥazm. Did God not say « We assigned a law and a path to each of you » (Q 5:48) ? This same *šarīʿa* did not forbid his parents to prostrate themselves before him (Q 12:100) ; it was a praiseworthy act and confirmed Joseph's dream from God. Perhaps it was a way of greeting (*taḥiyya*) like that of the angels to Adam (Q 7:11). In any case it was not a prostration indicating worship or expressing self-abasement, but rather an expression of respect.

The sixth argument was that Joseph told his cell-mate : « Remember me to your lord » (Q 12:42). Ibn Ḥazm – who spent several stints in prison himself because of his political activities on behalf of the Andalusī Umayyad dynasty – wonders since when it is a sin to wish to be released from prison. There is nothing whatsoever in Joseph's saying to indicate that he neglected to supplicate to God and that he did not plead with Him to bring about his release. However, he made his cell-mate eager to do a good deed and instigated him to do it.

As for God's saying (Q 12:42) « Satan made him forget to remind his lord », the « him » here refers not to Joseph, but to the youth that was with him in prison, meaning that Satan made him forget to mention the matter of Joseph to his lord. It is also possible that it means that Satan made him forget to remember *God*, for if he had remembered God, he would also have remembered Joseph's case. The different interpretations are possible because of the ambiguous meaning of both *rabb* (lord vs. Lord, i.e. God) and *ḏakara* (remembering vs. mentioning).

Proof of the fact that the one who was caused to forget and now remembered was not Joseph but the youth is God's saying in Q 12:45 « [he] at last remembered » the subject of the verb being Joseph's cell-mate. But even if it were true that « him » in « Satan made him forget » refers back to Joseph{698}, there would not be any fault in this on Joseph's part nor a transgression, for prophets are not above forgetfulness.

Ibn Ḥazm now turns back to the fourth issue, which is the allegation that Joseph was tempted to sleep with his master's wife. Here, as in the cases we have examined so far, Ibn Ḥazm avails himself of all the possibilities offered to him by the rich lexicon of the Arabic language. It allows him to stick to the apparent sense (*ẓāhir*) of the Qurʾānic verse in his attempt to exonerate Joseph, without needing to resort to metaphor or to make concessions. The verse in question is Q 12:24, which in Arabic reads : *wa-laqad hammat bihi wa-hamma bihā law-lā an raʾā burhāna rabbihi kaḏālika li-naṣrifa ʿanhu al-sūʾa wa-l-faḥšāʾ innahu min ʿibādinā al-muḫlaṣīn*. The section *hammat bihi wa-hamma bihā* is usually taken to mean that they desired each other sexually and that Joseph would have succumbed to her had he not seen a proof or token from God. On the basis of a *ḥadīṯ* whose mode of transmission is rejected by Ibn Ḥazm as totally unreliable, some exegetes have suggested that Joseph did actually sleep with her. Far be this from any respectable and chaste Muslim, let alone from a messenger of God, says Ibn Ḥazm. The crux of the discussion is the meaning of the verb *hamma*, which can be : to purpose, intend, meditate, determine, desire to do (without doing it), be about to do, ready to do, but also, more rarely, contemplate to kill

someone. It is this last meaning (which we also find in Q 40:5) or one akin to it that the Ẓāhirī author has chosen. He argues that although *hammat bihi* indeed means that the wife of Joseph's master had designs on him, a new sentence begins in mid-verse with *wa-hamma bihā*, which means not that the desire was mutual, but that he wanted to hit her. This, then, completely clears Joseph of any suspicion of lewd intent. The fact that he was shown a sign by God, however, prevented him from carrying out his intention, though he would have acted on it had he not seen this proof. This is the apparent sense of the verse (*ẓāhir al-āya*) which does not require further interpretation. As it is, Joseph realized it was better just to run and to prove his innocence, which was shown by the fact that his shirt was torn from the back. What, now, was this sign or proof that he saw ? Ibn Ḥazm explains that it was prophethood (probably meaning that his prophetic status was being made manifest to him) : God rendered his prophets immune from sin (*maʿṣūm*), so that they were incapable of deliberate transgressions.

Ibn Ḥazm now quotes a *ḥadīṯ* on the authority of his teacher al-Ṭalamankī{699}, which ultimately goes back to the Companion Anas b. Mālik, who reports that the Prophet once recited Q 12:52 (« [Joseph said, this was] for my master to know that I did not betray him behind his back »). He related that when Joseph spoke these words, the angel Gabriel said to him : « Joseph, remember your intention (*hamm*) », to which Joseph replied (Q 12:53) : « I do not pretend to be blameless, for man's very soul incites him to evil ». However, there is nothing in this account to prove that Joseph intended to act immorally. It only says that Joseph intended to do *something* (*hamma bi-amrin mā*), so this objection is clearly invalid, says Ibn Ḥazm. What he had contemplated was to hit his master's wife ; this would have constituted betrayal of his master. Ibn Ḥazm says that it is impossible and forbidden that anyone who has heard God's saying « [We did this] in order to keep evil and indecency away from him » (Q 12:24) should assume that Joseph intended to commit adultery (*zinā*).

Concluding remarks

The texts presented here provide just a small sample of the unusual views that we encounter throughout Ibn Ḥazm's writings, theological and legal alike. Although the view that prophets have been made immune by God to deliberate sins (*maʿṣūm*) while retaining their ability to make minor, unintentional mistakes is shared by many Muslim theologians, as the author states at the beginning, it is the way in which he seeks to salvage their reputation that calls our attention. In his discussion, which is mainly aimed at theologians from the Ašʿarī school, Ibn Ḥazm ingeniously seeks to clear the prophets of any suspicion of disobedience, unworthy behaviour, sin and unbelief. In order to do so, he makes the most of the possibilities availed him by the Arabic language. This was of prime importance, for in accordance with his Ẓāhirī principles, he had to remain strictly within the limits of Arabic grammar and lexicography{700}. At times, however, his solutions seem rather contrived.

Ibn Ḥazm insists that the verses of the Qurʾān, which represent God's very word, be taken in their apparent sense without any further interpretation, which is inevitably subjective and does not yield absolute truth. Ibn Ḥazm reminds his readers throughout his vast oeuvre that the Qurʾān was revealed in plain Arabic speech and as an exposition of all things, as is stated in the book itself (Q 26:195 ; 16:89). These verses are taken by Ibn Ḥazm to mean that God has explained Himself very clearly in His revelation, and that one should not try to read more into it than what the text provides, or than has been elucidated by the Prophet Muḥammad. Had God wanted to divulge more, he would have done so. Only adhering to the *ẓāhir*, then, guarantees a proper understanding of God's message and will. Adam, the first man and at the same time the first prophet, discovered this at his peril when, instead of taking God's categorical prohibition literally, he interpreted it as a mild disapproval which would not have serious consequences. Abandoning the *ẓāhir* for *taʾwīl* he found himself expelled from paradise and condemned

to life on earth. In this there is a lesson for future generations. That Adam's punishment was not harsher is because his attempt to discern God's will, even if mistaken, can be regarded as a form of *iğtihād.* Whoever practices it is entitled to a reward, which will be doubled if the answer arrived at should prove to be correct.

In several other cases discussed here Ibn Ḥazm emphasizes the primacy of the *ẓāhir*. It is the apparent sense of the Qurʾān that shows that Adam did not defy God when he ate from the forbidden tree and that he did not ascribe partners to God. It shows that Abraham never worshipped stars and did not ascribe independent powers to them ; that he did not doubt the resurrection and did not ask God's forgiveness for his father who died an unbeliever. The *ẓāhir* demonstrates that not all sons of prophets are themselves prophets. Thus apart from Joseph, none of the sons of Jacob was a prophet, nor was Ibrāhīm, the son of Muḥammad, the Seal of the Prophets. The mothers of Isaac, Moses and Jesus, on the other hand, had truly received a divine message, as had Zoroaster. The apparent meaning of the verses in the story of Joseph reveals that he did not abduct his brother or deliberately cause grief to his father, whom he did not consciously neglect ; he did not lie, he did not really serve an unbelieving king, he did not place his reliance on a man rather than on God in his desire to be released from prison, and finally, he did not commit adultery with the wife of his master ; he never even contemplated it, thinking of a way to fend her off instead. Another salient feature besides his invocation of the *ẓāhir* is Ibn Ḥazm's repeated reference to *taqiyya* as a way to exonerate the prophets. Since it is a legitimate practice to dissimulate, neither Abraham nor Joseph can be accused of lying with bad intent.

A final point to be made is that while on the one hand Ibn Ḥazm is at pains to explain that the Qurʾān does not contain any indication that any of the prophets ever deliberately sinned or disbelieved, he makes a major effort on the other to show that these very same prophets are accused of all manner of sins, lies and immorality in the Torah which, in its present form, he considers a forgery. Here, too, Ibn Ḥazm claims that his judgement is based on the *ẓāhir*, but unlike in the case of the Qurʾān, he makes no effort to look for a more charitable reading of the text, seeing the frequent descriptions of prophetic fallibility (the lies about Sarah attributed to Abraham are a case in point) as proof of the corrupt state of the scripture{701}.

All in all the discussion makes for a fascinating read, all the more so since Ibn Ḥazm occasionally illustrates his arguments with examples from life in al-Andalus.

Bibliography

Abdel Haleem (M. A. S.), *The Qurʾan. A New Translation*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Adang (Camilla), *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden, Brill, 1996.

Adang (Camilla), Fierro (Maribel) and Schmidtke (Sabine) (ed.), *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden - Boston, Brill, 2013.

Arnaldez (Roger), *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1956.

Asín Palacios (Miguel), *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las religiones*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-1932 (reprint Madrid, Ediciones Turner, 1984).

Behloul (Samuel-Martin), *Ibn Ḥazms Evangelienkritik : Eine methodische Untersuchung*, Leiden - Boston, Brill, 2002.

Biblioteca de al-Andalus, ed. Delgado (Jorge Lirola) and Puerta Vílchez (José Miguel), Almeria, Fundación Ibn Tufayl, 2004-2012.

Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, ed. Ibn Bāz (ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd Allāh), Beirut, Dār al-fikr, 1411/1991.

Fierro (Maribel),

— « Women as Prophets in Islam », in Marín (Manuela) and Deguilhem (Randi) (ed.), *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, London, New York, I. B. Tauris, in association with The European Science Foundation (Strasbourg), 2002, p. 183-198.

— « al-Ṭalamankī, Abū ʿUmar », *Biblioteca de al-Andalus*, Almeria, Fundación Ibn Tufayl, 2012, vol. 7, p. 413-431, no. 1754.

— « Ibn ʿAbd al-Barr, Abū ʿUmar », *Biblioteca de al-Andalus*, Almeria, Fundación Ibn Tufayl, 2004, vol. 1, p. 574-585, no. 179.

Gilliot (Claude), « Les trois mensonges d'Abraham dans la tradition interprétante musulmane. Repères sur la naissance et le développement de l'exégèse en islam », in Rubin (Uri) and Wasserstein (David J.) (ed.), *Dhimmis and Others. Jews and Christians and the World of Classical Islam* [= *Israel Oriental Studies* 17, 1997], p. 37-87.

Gimaret (Daniel), « al-Simnānī », *EI*2.

Goldziher (Ignaz), *The Ẓāhirīs. Their Doctrine and their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*, ed. and trans. Behn (Wolfgang), introd. Adang (Camilla), Leiden - Boston, Brill, 2008.

Ibn Ḥazm,

— *Al-Durra fī-mā yağib iʿtiqāduhu*, ed. al-Turkumānī (ʿAbd al-Ḥaqq), Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1430/2009.

— *Kitāb al-Faṣl* (or *Fiṣal*) *fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-l-niḥal*, ed. Šams al-Dīn (Aḥmad), Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1320/1999.

— *al-Uṣūl wa-l-furūʿ*, ed. al-ʿIrāqī (ʿĀṭif) *et al.*, Cairo, Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya, 1425/2004.

Ibrahim (M. Zakyi), « Prophecy of Women in the Holy Qurʾān with a Special Focus on Ibn Ḥazm's theory », PhD dissertation, McGill University, 2002.

Kister (Meir Jacob), « Call Yourselves by Graceful Names », *Lectures in Memory of Professor Martin M. Plessner*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem - Institute of Asian and African Studies, 1975, p. 3-25.

Lane (Edward William), *Arabic-English Lexicon*, London, Williams and Norgate, 1863-1893 (reprint Cambridge, Islamic Texts Society, 1984).

Lapiedra Gutiérrez (Eva), *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, Generalitat Valenciana – Instituto de Cultura « Juan Gil-Albert », 1997.

Madelung (Wilferd), « ʿIṣma », *EI*2.

McCarthy (R. J.), « al-Bāḳillānī », *EI*2.

Muslim b. al-Ḥağğāğ, *Ṣaḥīḥ Muslim, bi-Šarḥ al-Nawawī*, ed. al-ʿAṭṭār (Ṣidqī Muḥammad Ǧamīl), Beirut, Dār al-fikr, 1415/1995.

Nyberg (H.S.) [-ʿAthamina (Khalil)], « al-Nadjdjār », *EI*2.

Rodwell (John M.), *The Koran*, trans. from the Arabic by Rodwell (John M), foreword and Introd. Jones (Alan), London, Phoenix Press, 2001.

Rubin (Uri), « The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/1, 2014, p. 65-96.

Schmidtke (Sabine),

— « Ashʿarism in the East and the West », in Ead. (ed.), *Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press, forthcoming.

— « Ibn Ḥazm's Sources on Ashʿarism and Muʿtazilism », in Adang (Camilla), Fierro (Maribel) and Schmidtke (Sabine) (ed.), *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden - Boston, Brill, 2013, p. 375-401.

Turki (Abdel Magid), « Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm », *Studia Islamica* 47, 1978, p. 25-82, reprinted in Id., *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, p. 101-158.

van Ess (Josef), *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin, De Gruyter, 2011.

Walker (Paul E.), « Impeccability », *Encyclopaedia of the Qurʾān*.

Watt (William Montgomery), « Ibn Fūrak », *EI* 2.

Zysow (Aron), « Karrāmiyya », in Schmidtke (Sabine) (ed.), *Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press, forthcoming.

Meir Michael Bar-Asher

Avis musulmans sur la question de la traduction du Coran

Remarques préliminaires

Deux principes régissent le statut du Coran dans l'islam et sa place dans les consciences musulmanes. Le premier repose sur la croyance qu'il est la parole de Dieu. Le second concerne cette affirmation récurrente qu'il est écrit en une « langue arabe claire » (*lisān ʿarabī mubīn*). Cette langue est, nous le verrons, décrite comme sublime. Aucun simple mortel ne peut prétendre créer une langue pareille. Il n'est donc guère étonnant que l'islam, depuis ses débuts, s'est trouvé confronté à deux questions. (1) Est-il permis au musulman de tenter de traduire le Coran dans une autre langue ? Et si permission il y a et s'il ose faire cette tentative, (2) est-ce réalisable ou l'entreprise est-elle inévitablement vouée à l'échec ? Lorsqu'on étudie les commentateurs du Coran, les juristes et les théologiens de différentes périodes, on constate que cette question n'a jamais cessé d'occuper leur esprit. Les savants musulmans ont à ce sujet exprimé un large éventail d'opinions. Certains ont rejeté catégoriquement la possibilité de traduire le Coran. D'autres ont admis cette possibilité tout en exprimant diverses réserves.

Bien que cette question soit d'un intérêt majeur, elle a été peu traitée dans la littérature scientifique. Dans son article « Is the Qur'ān Translatable ? », A. L. Tibawi offre un résumé précieux des différentes opinions{702}.

Il va sans dire que nous n'entendons pas présenter, dans le présent article, une discussion exhaustive de la question. Nous nous efforcerons d'étudier les principaux aspects qui ressortent des sources musulmanes à différentes périodes.

Le caractère arabe du Coran et la difficulté de le traduire en d'autres langues

Le caractère arabe du Coran contribue fortement à son unicité et à son statut dans les consciences musulmanes. Beaucoup de ses versets rappellent qu'il a été écrit en arabe. Ces déclarations s'accompagnent parfois d'images qui soulignent de manière récurrente la clarté et la pureté de la langue arabe. Cette amplification oratoire a des fins polémiques. Il fallait décourager les ennemis de Muḥammad qui niaient l'origine divine de ses prophéties. Aussi, l'accent a-t-il été mis sur la langue dans laquelle le prophète a parlé. Le thème de la langue deviendra par la suite important dans les disputes entre l'islam et les autres religions. Comme point de départ à notre discussion, les versets suivants fournissent un exemple des plus appropriés :

Lorsque nous changeons un verset contre un autre verset – Dieu sait ce qu'Il révèle – ils disent : « Tu n'es qu'un faussaire ! » Non !... Mais la plupart d'entre eux ne savent pas. Dis : « L'Esprit de sainteté l'a fait descendre avec la Vérité, de la part de ton Seigneur comme une Direction et une bonne nouvelle pour les soumis, afin d'affermir les croyants ». Nous savons qu'ils disent : « C'est seulement un mortel qui l'instruit ! » Mais celui auquel ils pensent parle une langue étrangère, alors que ceci est une langue arabe claire. (Coran 16, 101-103){703}.

L'un des mots-clés du passage est *aʿǧamī* (qu'on peut traduire, comme Blachère, par « barbare ») qui possède deux significations d'ailleurs répertoriées par les commentateurs du Coran comme al-Zamaḫšarī (m. 1144), Faḫr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210) et al-Qurṭubī (m. 1273). Apparemment la première de ces significations est « bègue, non éloquent », l'opposé exact de *mubīn* ou *bayyin* (« clair, évident »), l'adjectif régulièrement utilisé dans le Coran pour décrire le texte comme un tout ou les parties d'un tout. L'autre signification s'applique à une langue étrangère, non-arabe. D'après ce second sens, la langue arabe du Coran est présentée en ces passages comme une preuve formelle de la véracité des prophéties coraniques. Quand les commentateurs ont préféré cette deuxième signification, ils ont eu la plus grande difficulté à citer les noms des contemporains de Muḥammad que le Coran considère comme étrangers et qui lui ont probablement enseigné ses prophéties{704}. Insister sur le fait que le Coran a été écrit en arabe avait pour but de réfuter l'argument que Muḥammad a appris ses enseignements auprès de sages d'autres religions, vu que ceux-ci parlaient une autre langue que l'arabe.

Un autre verset fournit une raison supplémentaire pour rejeter l'affirmation selon laquelle les mots du Coran seraient hésitants ou étrangers :

Si nous avions fait un Coran récité dans une langue étrangère, ils auraient dit : « Pourquoi ses versets n'ont-ils pas été exposés clairement, et pourquoi utiliser une langue étrangère, alors que nous parlons arabe ? » (Coran 41:44).

L'arabicité du Prophète doit donc correspondre à la langue de ses prophéties. C'est une conception connue parmi celles concernant la prophétie coranique. Il est inconcevable qu'un prophète arabe puisse délivrer son message dans une langue étrangère. Autrement dit, si l'on suit la première signification de la racine *ʿǧm*, il est tout aussi impensable qu'il puisse exister un prophète arabe à la langue évidemment pure alors que la langue du Coran serait hésitante.

Des versets cités ci-dessus, la littérature musulmane tire ses arguments fondamentaux concernant la traduction du Coran. On y trouve, en effet, le contraste entre une langue arabe pure et un arabe hésitant. Cependant, il n'est pas forcément question de l'opposition entre l'arabe et une langue étrangère. En tout cas, selon les deux interprétations, le Coran met surtout l'accent sur la langue arabe du texte canonique. L'adjectif « arabe » s'emploie dans de nombreux exemples en relation soit avec le Coran lui-même, soit avec la langue dans laquelle le Coran est écrit. Il est donc clair que la langue ne constitue pas une question technique mais qu'elle s'affirme comme le cœur même du texte coranique. On comprend alors que le dogme du *iʿǧāz al-qur'ān*{705} se fonde originellement sur la singularité du texte coranique et non nécessairement sur son contenu et les idées qu'il transmet. Le Coran lui-même affirme clairement que la langue dans laquelle il est écrit est unique. Cette opinion sous-tend toute la controverse concernant la traduction du Coran. Vu que l'arabe est perçu comme intimement lié à l'essence même du Coran, l'éventualité de sa traduction dans d'autres langues fait peur. On craint que la langue de traduction puisse dominer le texte. Aussi, de nombreux savants ont-ils, par prudence, avancé que seul le texte original en arabe peut être considéré comme le Coran. Par conséquent, quiconque lit le Coran dans une traduction, si belle et si précise soit-elle, est perçu comme ne lisant pas du tout le Coran. Ces opinions sont attribuées à Abū Yūsuf (Yaʿqūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Kūfī, m. 798) et à Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī (m. 802), et aux disciples principaux d'Abū Ḥanīfa (m. 767). Elles sont citées dans notre article à partir des *Badā'iʿ al-ṣanā'iʿ fī tartīb al-šarā'iʿ* de ʿAlā' al-Dīn al-Kāšānī (m. 1189), un des juristes prépondérants de l'école ḥanafite :

Le Coran est le [livre] qui est descendu en arabe. Dieu, qu'il soit exalté dit : « Nous l'avons fait descendre en une [prédication] arabe... »

(12:2). Vu que le Coran est *muʿǧiz* et que son *iʿǧāz* est perdu quand le rythme et la rime sont perdus{706}, un Coran [persan] n'est pas [considéré comme] le Coran, car il lui manque l'*iʿǧāz*. Par conséquent, une personne en état d'impureté ou une femme pendant ses menstrues ne sont pas interdites de le lire{707}.

La dernière phrase du passage fait référence à la loi bien connue selon laquelle un musulman doit être en état de pureté quand il touche le Coran. Cette loi se déduit de l'interprétation du verset « Ceux qui sont purs peuvent seuls le toucher (*lā yamassuhu illā al-muṭahharūna*) » (C. 56:79)[708]. Afin d'affirmer avec plus de force l'infériorité de la traduction du Coran, les savants de l'école ḥanafite mentionnent aussi la loi dérivée de ce verset : le lecteur d'une traduction n'a pas besoin d'être en état de pureté, vu que la traduction n'est pas sacrée puisqu'il ne s'agit pas du Coran lui-même.

Une autre affirmation sans équivoque et encore plus catégorique que celle énoncée ci-dessus se trouve dans le livre intitulé *al-Muḥallā* par l'andalou Ibn Ḥazm (m. 1064) :

Dieu, qu'Il soit exalté, a dit : « un Coran arabe » (12:2) et Il a dit aussi « Chaque prophète envoyé par nous ne s'exprimait, pour l'éclairer, que dans la langue du peuple auquel il s'adressait » (14:4). [Dieu] a expliqué dans une langue pure qu'Il a envoyé Muḥammad, paix sur lui, et a fait descendre vers lui le Coran dans aucune autre langue que l'arabe. En conséquence, celui qui lit dans une autre langue que l'arabe ne lit pas ce que Dieu a envoyé par l'intermédiaire de Son prophète, paix sur lui, et il ne lit pas le Coran{709}.

La littérature musulmane est pleine d'affirmations de ce genre concernant la question de la traduction du Coran. Cependant, les deux exemples que nous venons de citer confirment avec force combien est grande la peur de porter atteinte au statut et au prestige du Coran si l'on ose le traduire dans une autre langue. Pourtant, les savants musulmans ont bien compris que la question de la traduction était inévitable si l'on avait le désir de propager l'islam auprès des autres peuples. En effet, l'espoir originel que tous les peuples musulmans apprendraient l'arabe afin de lire le Coran s'est vite évanoui.

On apprécie, en général, les efforts des musulmans pour apprendre l'arabe afin de lire le Coran dans le texte original. Cependant, on admet qu'il s'agit plus d'un idéal que d'une réalité quotidienne pour le public musulman aux nombreuses langues. Ce problème entraîne deux questions fondamentales auxquelles nous consacrerons le reste de cet article :

(1) Le Coran peut-il être traduit dans son intégralité dans une autre langue pour des objectifs religieux tel que la nécessité de comprendre la parole de Dieu pour les musulmans non arabophones ou encore l'impératif de propager l'islam ? En effet, il est universellement admis – et aussi attesté dans de nombreux versets du Coran – que le message de Muḥammad s'adresse à toute l'humanité et non seulement aux Arabes[710].

(2) Est-il permis pendant la prière de lire des passages du Coran dans une autre langue que l'arabe ? La seconde question est à première vue plus étroite car se concentrant sur un aspect de la vie quotidienne musulmane. Cependant, elle est aussi une question de principe, comme la première, étant donné qu'elle concerne une question légale de grande importance qui est largement traitée dans la littérature juridique. En revanche, à notre connaissance, la première question n'a pas fait l'objet de longues discussions théoriques mais uniquement de remarques disséminées qui sont le plus souvent liées à la deuxième question concernant la prière.

La traduction du Coran dans son intégralité pour l'étude et la propagation de l'islam

Les plus anciens témoignages au sujet de la traduction du Coran pour propager l'islam se trouvent dans le *Ta'wīl muškil al-qur'ān* écrit par le célèbre Ibn Qutayba (m. 889). Ibn Qutayba expose les différents types d'expressions métaphoriques apparaissant dans le Coran et ajoute ensuite :

Pour cette raison, aucun traducteur n'est capable de rendre le Coran dans une autre langue d'une manière similaire à la traduction de l'Évangile du syriaque en éthiopien et en grec, et aussi de la traduction de la Torah et des Psaumes (*al-zabūr*) et de tous les livres de Dieu en arabe. En effet, (les langues) des non-Arabes ne sont pas aussi riches en métaphores que la langue arabe (*li-anna al-ʿağama lā tattasiʿu fil-mağāz [i]ttisāʿa l-ʿarab*){711}.

Ibn Qutayba pose la question fondamentale valable pour toute traduction d'une langue à une autre. Dans chaque culture, les traducteurs sont confrontés au même dilemme qui est d'autant plus grand quand il s'agit de la traduction d'un texte canonique : il est impossible de transmettre l'intégralité des champs sémantiques des mots. Dans l'introduction de son livre, Ibn Qutayba expose ce problème à l'aide de trois exemples et en fournit de nombreux autres dans le corps du texte. L'un des exemples cités dans l'introduction intéresse notre propos. Il s'agit de l'expression métaphorique *fa-ḍarbanā ʿalā āḏānihim* qui fait référence aux « gens de la caverne » (*aṣḥāb al-kahf*) dont l'histoire est rapportée dans la sourate 18 (« La caverne », versets 9-26). De nombreux traducteurs ont traduit « nous avons frappé de surdité leurs oreilles{712} ». Cependant, Ibn Qutayba explique que, même si l'interprétation est correcte, elle reste énigmatique{713}. Si, au contraire, le traducteur préfère la traduction de la signification du verset, qui selon Ibn Qutayba, est : « Nous les avons endormis (*anamnāhum*) », il limite de cette manière la parole de Dieu. En tout cas, Ibn Qutayba considère que l'acte même de traduire commet une injustice envers les paroles divines en transmettant seulement une partie de leur signification. De plus, ce qui est traduit n'est pas exempt d'erreur{714}. Aussi, Ibn Qutayba fournit-il dans son livre deux arguments fondamentaux pour le débat sur la traduction du Coran. L'un concerne le caractère unique de la langue du Coran par trop polysémique pour être traduite. L'autre met l'accent sur la distinction entre traduction littérale (*lafẓ*) et traduction de la signification (*maʿnā*).

On trouve aussi dans les « Épîtres des Frères de la pureté » (*Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*), composées vraisemblablement au milieu du Xe siècle, d'importantes réflexions concernant notre sujet. Ainsi, l'épître 17 contient une comparaison entre l'arabe et les autres langues, exposant, entre autres, les raisons pour l'existence d'autres langues et des explications quant à leur structure, leur écriture et leur mode d'expression. Il va sans dire que le propos principal reste toujours de démontrer le caractère unique de l'arabe et sa supériorité sur les autres langues. Deux passages éclairent particulièrement cette idée :

L'arabe est la langue parfaite et le discours arabe est le plus pur. Toute autre langue est pleine de déficiences. Le statut de la langue arabe en regard des autres langues est comparable au statut de l'homme par rapport aux autres créatures{715}.
« C'est Lui qui a envoyé Son Prophète avec la Direction et la Religion vraie pour la faire prévaloir sur toute autre religion, en dépit des polythéistes » (Coran 9:33 = Coran 61:9). La religion du Prophète domine les autres religions et son langage tous les autres langages, car le Coran est le plus remarquable des livres que Dieu, qu'Il soit exalté, a fait descendre et le plus noble des livres qu'Il a créés ; aucune des nations avec leurs différents langages n'est capable de le traduire de l'arabe. Qu'il soit tout à fait impossible de le traduire dans une autre langue [tout en préservant] sa brièveté et sa concision n'est un mystère pour personne{716}.

Al-Zamaḫšarī écrit dans la même veine dans son commentaire du Coran :

Les mots des Arabes, particulièrement dans le Coran qui est *muʿğiz* en ce qui concerne sa pureté et son style prodigieux, contiennent des images subtiles et des intentions qui ne peuvent être exprimées dans aucune autre langue comme le persan et d'autres{717}.

Ces affirmations si catégoriques semblent entraver toute possibilité de traduire le Coran puisque, si l'entendement humain est incapable d'exprimer la parole de Dieu, il est sans doute préférable de s'abstenir d'une telle outrecuidance. Cependant, la littérature théorique ainsi que les pratiques actuelles des musulmans nous enseignent que ce ne fut pas le cas. Le désir de propager l'islam l'a emporté sur l'idéal.

La distinction faite par Ibn Qutayba et par ses successeurs entre traduction littérale et traduction de significations en a découragé plus d'un. D'autres, cependant, ont voulu y voir un point de vue relativiste. En effet, même s'il est impossible de traduire parfaitement en égalant ou en approchant l'original, il faut s'efforcer de produire une traduction honnête et raisonnable. Finalement, les tenants de ce point de vue

ont approfondi la distinction entre les mots pris littéralement et ceux avec une signification intérieure. Ils ont ainsi apporté divers arguments pour justifier une traduction vouée à transmettre la signification du Coran, ou pour être précis, l'une de ses nombreuses significations.

Le savant andalou de l'école mālikite, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Šāṭibī (m. 1388) a débattu le sujet dans son livre *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarīʿa*. Al-Šāṭibī fonde ses remarques sur un argument similaire à celui avancé par Ibn Qutayba, à savoir que les versets sont divisés en deux strates : l'une consiste en des phrases au sens premier (*aṣlīya*) ; l'autre strate concerne les significations attenantes (*maʿānī ḫādima* ou *tābiʿa*). Al-Šāṭibī explique que la première strate existe dans n'importe quel langage et, à cet égard, l'arabe n'est pas différent d'une autre langue. La seconde strate, au contraire, est spécifique à la phraséologie du Coran. L'opposition d'Ibn Qutayba à la tentative de traduction fait référence, ajoute-t-il, à la seconde strate tandis qu'il est permis de traduire la première strate (appelée *lafẓ* dans la terminologie d'Ibn Qutayba) :

Sur cette base, il est permis d'interpréter le Coran et d'expliquer sa signification aux masses et à ceux qui sont incapables de percevoir la [profondeur] de ses intentions. Par conséquent, il existe une uniformité de pensée chez les musulmans ; cette uniformité prouve qu'il est permis de traduire en accord avec le sens premier{718}.

Après al-Šāṭibī, la question de la traduction du Coran est passée à l'arrière-plan pendant des générations. Les savants y faisaient rarement référence. Tout change au XXe siècle. Les penseurs et les juristes s'interrogent. Parmi les plus importants, on peut citer Rašīd Riḍā (m. 1935), l'un des fondateurs du mouvement moderniste en islam qui deviendra un penseur néo-ḥanbalite. Riḍā a émis un avis légal (*fatwā*) concernant la traduction du Coran dans lequel il s'oppose avec force à une telle tentative{719}. Muḥammad ʿAlī Abou Sheishaa a discuté récemment cette *fatwā*{720}. Parmi ses nombreux et remarquables commentaires, il explique de manière saisissante pourquoi la question de la traduction est à nouveau débattue à l'époque moderne. En effet, dans la première moitié du XXe siècle, on a vu fleurir des traductions émanant de personnes jugées incompétentes par les savants musulmans. Selon eux, ce genre de traductions menace l'islam traditionnel. Aussi, la question de la traduction est-elle à l'ordre du jour. Des autorités prépondérantes en matière de droit, principalement attachées à l'université al-Azhar, considéraient ces traductions comme portant atteinte au statut du Coran. Abou Sheishaa classe les traductions en trois catégories : (1) les traductions des savants non-musulmans, incluant celles d'orientalistes réputés ; (2) des traductions sectaires, principalement celles des membres du mouvement Aḥmadī ; (3) une traduction en turc moderne dans l'esprit révolutionnaire d'Atatürk imprimée sans l'original arabe à ses côtés. Nous allons examiner en détail chacun de ces genres de traduction.

(1) Les traductions par les non-musulmans. Il existe une pléthore de traductions en langues européennes et orientales composées par des spécialistes de l'islam et des missionnaires. Les savants musulmans comme Riḍā maintiennent que ces traductions avaient pour but de diffamer l'islam. Riḍā raille surtout les traductions des missionnaires{721}. En effet, leur opposition à l'islam se lit dans leur choix de traduction et parfois même ils dévoilent ouvertement leur intention hostile dans leur introduction. Abou Sheishaa, quant à lui, afin de renforcer ses critiques, n'hésite pas à citer fréquemment des exemples radicaux. Ainsi, il fait référence à la traduction en yoruba, une des langues parlées au Nigéria, que le missionnaire Michael Samuel Cole a publiée pour la Société missionnaire chrétienne. Le but de la traduction est exposé dans l'introduction :

[Cette traduction] aidera la cause du christianisme ; elle dissipera l'obscure ignorance qui prévaut chez les Mahométans dans le pays du Yoruba ; ils seront alors en mesure de comparer la Bible avec le Coran et de voir qui satisfait le mieux les besoins de l'humanité{722}.

Cependant, même lorsque la traduction ou les explications qui l'accompagnent ne reflètent pas une telle idéologie, les musulmans y trouvent toujours quelque défaut. Parmi de nombreux exemples, citons les

traductions du mot *ummī*. Les traducteurs ont généralement tendance à rendre cet adjectif qui, dans le Coran (7:158), fait référence à Muḥammad, par les expressions « prophète pour les nations[723] » ou « prophète des infidèles[724] ». Le monde musulman, cependant, a tendance à comprendre l'adjectif *ummī* comme « ignorant », voulant par là même insister sur le fait que le Coran est le fruit d'un prophète illettré et par conséquent véritablement la parole de Dieu. Abou Sheishaa explique que, selon les savants musulmans, les traducteurs qui ont choisi une toute autre traduction pour ce mot l'ont fait intentionnellement dans le but de mettre en question l'origine divine du Coran et son *iʿǧāz*[725].

(2) Les traductions sectaires des Aḥmadīs. Les savants musulmans sont partis en guerre contre les traductions de ce mouvement qui, selon eux, utilise le Coran pour répandre des idées hérétiques. De telles critiques concernent, par exemple, la traduction anglaise *The Holy Qu'rān* de Mahomet ʿAlī Lahori, chef de file d'une des deux factions de l'Aḥmadīya. Aussi, cette traduction, dès qu'elle parut en Égypte, a-t-elle été mise à l'index par les ulémas de l'université al-Azhar. Abū al-Faḍl al-Ǧizawī, le recteur de l'université al-Azhar, a émis un avis interdisant l'utilisation de cette traduction. Il soutient que celle-ci contient des versets faussés sur lesquels Lahori fonde les principes de sa secte comme le messianisme de Mirzā Ġulām Aḥmad et le rejet du concept de *ǧihād*[726].

(3) La traduction en turc moderne sans l'original arabe à ses côtés. Cette traduction parut en 1932, c'est-à-dire quelques années après l'abolition du califat ottoman et l'établissement de l'État turc laïc. Avoir imprimé une traduction du Coran sans l'original arabe fut sans précédent et suscita des critiques très sévères de la part des autorités religieuses musulmanes. Cependant, pour les intellectuels turcs adeptes du nationalisme laïc, ce n'était pas assez et ils ont encouragé l'usage du turc dans le rituel. On a donc lu à cette époque des parties du Coran en turc dans les mosquées et fait l'appel à la prière dans cette même langue[727].

Toutes ces traductions ont été mal perçues par les milieux traditionnels musulmans. Elles portent atteinte au statut du Coran. Cette menace de désacralisation du livre a suscité un nouveau débat sur la question de la traduction. En opposition à la position légale de Riḍā, trois personnalités à la tête de l'université d'al-Azhar, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī (m. 1945)[728], Muḥammad al-Ḫiḍr Ḥusayn (m. 1958)[729], et Maḥmūd Šaltūt (m. 1963)[730] ont apporté leur soutien sans réserves à l'entreprise de traduction. Leurs articles ont paru dans la revue *Nūr al-islām* renommée plus tard *Maǧallat al-Azhar*.

Dans son livre sur al-Marāġī, Francine Costet-Tardieu décrit l'arrière-plan qui a prévalu à l'établissement du projet ayant obtenu le soutien du roi Fouad après bien des atermoiements. Une fois que le roi eût donné sa bénédiction, le projet commença à prendre forme. Mais une farouche résistance menée par le *šayḫ* Faḫr al-Dīn al-Zawāhirī (m. 1944)[731] empêcha qu'il ne se réalise[732]. La position éclairée d'al-Marāġī s'appuie sur les conceptions du savant andalou al-Šāṭibī cité ci-dessus. Al-Marāġī, comme al-Šāṭibī, plaide ardemment en faveur de la traduction. Il cite dans son article tous les arguments concernant le débat et nous allons les utiliser pour présenter son point de vue.

Al-Marāġī expose les quatre arguments fondamentaux proposés par les opposants à la traduction :

(1) L'argument de l'*iʿǧāz*. Vu que le Coran est la parole de Dieu, toute tentative de traduction est vaine. La traduction, par sa nature même, empêche de comprendre correctement les significations du Coran. C'est particulièrement vrai quand la traduction se fait à partir d'une autre traduction. La distance avec le texte original est encore plus grande et le risque de falsification s'accroît[733].

(2) L'argument du *naẓm*.. Le *naẓm* arabe est si majestueux et sublime qu'il crée une impression foudroyante sur l'âme. Il n'en est rien dans la traduction. Aussi, celui qui lit ou écoute le Coran en traduction ne peut jouir de sa majesté et de son aspect sublime, et se coupe de la parole divine dans sa

pure expression.

(3) L'argument de l'intention originelle. Vu qu'il est impossible de traduire le Coran mot par mot, le traducteur est forcé d'avoir recours à la paraphrase et il déforme nécessairement l'intention originelle. Par conséquent, il est interdit d'utiliser une traduction pour émettre des règles légales ou pour apprendre des principes religieux[734].

(4) L'argument du *ta'wīl*. Le Coran offre de nombreuses expressions intentionnellement figuratives et qui doivent être interprétées comme telles. Or, il est impossible de rendre toutes les connotations figuratives en traduction[735].

Afin d'affirmer sa position en faveur de la traduction, al-Marāġī discute en détail chacun de ces arguments. Certains d'entre eux sont déjà connus car ils se trouvent chez des savants plus anciens et constituent différents aspects de l'argument de l'*iʿǧāz*. Tout d'abord, al-Marāġī avance que si l'on accepte que le *naẓm* se trouve au cœur de l'*iʿǧāz*, il n'est pas certain que le *naẓm* soit compréhensible de nos jours même par un arabophone, tandis qu'il est tout-à-fait inaccessible pour celui qui apprend l'arabe comme langue étrangère. On peut admettre qu'apprendre l'arabe facilite la sensibilisation au caractère merveilleux du Coran. Cependant, comprendre parfaitement grâce à une sensibilité linguistique (*al-ḏawq al-luġawī*) n'est possible que pour celui dont la nature est devenue arabe[736]. Le *naẓm* arabe ne peut laisser son impression sur les âmes des non-Arabes ayant accès au Coran seulement en traduction. (Il est inutile de préciser que la majorité des musulmans dans le monde ne sont pas arabes)[737]. Cependant, une fois autorisés à lire une traduction du Coran, ces non-Arabes peuvent jouir de la sublime conception du texte (*ṭalāwat al-maʿānī*)[738]. Que les traductions et particulièrement les traductions à partir d'autres traductions puissent altérer le texte du Coran reste un argument facile. L'original est si sublime qu'aucune traduction n'a la possibilité de « ternir le Coran[739] ». Le texte original se préservera toujours ; qui plus est, il servira de référence pour la qualité de la traduction. Al-Marāġī ne partage pas l'inquiétude des autres ; le texte traduit, selon lui, n'obtiendra pas de statut canonique et ne surpassera jamais l'original.

Al-Marāġī considère aussi qu'il est très ardu de traduire les mots et les phrases du Coran. Aussi ne prend-il pas à la légère cette difficulté. Il propose des explications précises. Il présente des exemples de mots dont la signification est difficile à cerner, comme cette traduction problématique du mot *dahr*[740]. Il cite aussi des mots qui expriment un sens et son contraire (*aḍdād*) pour lesquels le traducteur est forcé de choisir un sens et d'abandonner l'autre, limitant par là même la double intention du texte original. Néanmoins, malgré toutes ces difficultés, al-Marāġī en arrive à une conclusion toute différente de celle des opposants à la traduction. Les idées contenues dans le Coran sont de très haute importance. Aussi la langue, si fondamentale qu'elle soit, n'est-elle pas l'unique paramètre qui définit l'*iʿǧāz*. Par conséquent, malgré les écueils linguistiques, il ne faut en rien relâcher son effort et s'efforcer toujours de traduire.

Pour justifier l'entreprise de traduction, al-Marāġī fait référence à ce qu'al-Šāṭibī a écrit au sujet de la proximité entre traduction et interprétation[741]. En effet, on s'est beaucoup opposé à l'interprétation du Coran, jusqu'à même la sanctionner comme en témoigne la littérature du Hadith[742]. Les opposants à la traduction ont argumenté qu'une fois l'interprétation autorisée, la traduction devenait inévitable étant elle-même une sorte d'interprétation. Faire le lien entre traduction et interprétation n'est pas une idée neuve comme l'affirme le propos d'al-Šāṭibī cité ci-dessus[743]. Al-Marāġī, par conséquent, explique que la traduction ne cause pas un plus grand dommage au texte que ne le fait l'interprétation. Or, si l'interprétation est autorisée, la traduction devrait l'être aussi.

Al-Marāġī et d'autres autorités religieuses se sont aussi opposés à l'argument selon lequel il est interdit d'émettre des avis légaux à partir d'une traduction du Coran. C'est d'après eux un argument faussé qui jette sur les peuples non arabes un regard condescendant voire même méprisant. Al-Marāġī se demande comment ce refus d'émettre des avis légaux est possible lorsque la majorité des musulmans, qui n'est pas Arabe, apprend les principes de la loi en lisant des traductions[744]. Finalement, que la couche

métaphorique pose un obstacle au traducteur est sans fondement. Aussi, al-Marāġī plaide-t-il en faveur de la couche métaphorique dans la traduction lorsque celle-ci est prépondérante dans le texte original.

Tous les arguments pour et contre la traduction avancés par al-Marāġī et de manière similaire par les ulémas d'al-Azhar – Muḥammad al-Ḫiḍr Ḥusayn et Maḥmūd Shaltūt – reflètent avec fidélité les efforts faits, au début du IXe siècle, pour résoudre le problème de la traduction. Celle de l'écriture sainte n'est pas un sujet à prendre à la légère. Pour les croyants, il s'agit de la parole de Dieu énoncée dans une langue sainte qui est transposée dans une langue humaine vernaculaire. Aussi, on ne s'étonnera pas de la résistance acharnée à toute entreprise de traduction.

Cette question est aussi valable pour la traduction des autres écritures saintes, y compris la Bible. La littérature talmudique a conservé quelques réactions émotionnelles concernant la traduction de la Bible en grec. Par exemple, « Il advint qu'une fois cinq Anciens écrivirent (sous-entendu : traduisirent) la Loi en grec pour le roi Ptolémée. Ce jour-là fut un mauvais jour pour Israël, comme le jour où Israël fabriqua le Veau [d'or], car la Loi ne pouvait être traduite selon toutes ses exigences » (traité *Soferim* 1:7-8). On considère que la Torah ne peut être proprement rendue dans une autre langue, pour des raisons qui ne sont pas bien différentes de celles avancées par les savants musulmans au sujet du Coran. La concordance de vues entre Juifs et musulmans se vérifie aussi dans le détail des sources. Dans les deux religions, les réserves émises envers la traduction de la parole de Dieu viennent de ce que le traducteur doit choisir entre deux stratégies : la traduction littérale ou l'habileté à rendre la signification. Or, ces deux méthodes présentent un défaut de forme comme l'indiquent divers dictons dans la littérature rabbinique, tel le passage bien connu de la *Tosefta :* « Si quelqu'un traduit un verset littéralement, il est un menteur ; s'il ajoute, il est un blasphémateur » (*Tosefta*, *Meguilla* 3 [4] : 41). Ou selon la version donnée par le Talmud de Babylone : « Si quelqu'un traduit un verset littéralement, il est un menteur ; s'il ajoute, il est un blasphémateur et un insulteur » (*Kiddouchin* 49a). Cet enseignement prouve clairement que tout choix de traduction conduit à une impasse.

Cependant, dans la réalité, on lit régulièrement le Pentateuque et d'autres parties de la Bible en traduction. Cela montre combien les besoins quotidiens l'emportent sur les craintes et les réserves. Ainsi, l'on a été témoin de nombreuses traductions de la Bible, d'abord en grec, araméen et arabe, puis dans d'autres langues. Aussi, on ne s'interroge plus s'il est permis de traduire la Bible. On se demande seulement quelles parties peuvent être lues en traduction, quelles parties ne le peuvent pas, et quels sont les aspects de la mise en œuvre de la traduction{745}. Beaucoup a été écrit sur le sujet. Y faire allusion dépasserait l'objectif de notre article.

Pour ce qui est de l'islam, les voix s'opposant à la traduction qui caractérisaient la religion naissante, se sont tues. La réalité l'emportant, la traduction s'est avérée indispensable. La rigidité des premiers siècles s'est évanouie. Le consensus en faveur de la traduction n'a fait que grandir, comme en témoignent les nombreux manuscrits où l'original arabe s'accompagne d'une traduction dans les deux langues principales de la civilisation islamique, le persan et le turc, ou dans d'autres langues. Évidemment, lorsqu'on présente le texte arabe et la traduction ensemble, soit en traduction interlinéaire ou en plaçant la traduction sur une page face à l'original, on fait toujours l'effort de souligner la supériorité du texte arabe au moyen de la calligraphie ou de la typographie. Ainsi, on écrit (ou imprime) l'original dans une écriture fine et élégante tandis que l'on présente la traduction dans une écriture simple ; ou encore on utilise des grandes lettres pour le texte arabe et des petites lettres pour le texte traduit. De telles présentations sont parfaitement en accord avec les conceptions des juristes musulmans. En effet, ils autorisent la traduction mais font clairement comprendre au lecteur que le texte arabe est infiniment supérieur au texte traduit{746}.

Il vaut la peine de mentionner qu'il existe des traductions partielles du Coran, datant des trois premiers siècles de l'Islam, en langues syriaque{747} et grecque{748}. Le témoignage le plus ancien et le plus sûr reste une traduction en persan au Xe siècle{749}. Plus tard, le Coran fut régulièrement traduit dans d'autres

langues et les traductions furent publiées dans des traductions bilingues, faites par des musulmans ou par des orientalistes non musulmans[750].

Dans les traductions faites par des musulmans, on distingue trois traits caractéristiques qui, pris ensemble ou un par un, attestent combien le traducteur reste fidèle aux limitations de la loi musulmane :

(1) Il est répété avec insistance en se fondant sur les discussions des savants musulmans que la traduction ne peut être appelée simplement « traduction » mais plutôt « traduction des significations » (*tarǧamat al-maʿānī*)[751]. En effet, la simple « traduction » rend la langue du Coran en entier de manière précise et littérale alors que la « traduction des significations » atteste que seule la signification ou – pour être plus exact – l'une des significations est transmise dans l'autre langue. Sans cette précision de taille, un lecteur serait capable d'accorder à une simple traduction un statut plus élevé qui n'est en rien approprié. On comprend bien cette distinction quand on lit les titres de deux traductions, celle anglaise de ʿAbdullah Yūsuf ʿAlī, *The Meaning of the Holy Qur'ān* (publiée à Beltsville, Maryland, en 1989) et celle en français de Noureddine ben Mahmoud, *Les sens du Saint Qoran* (publiée à Beyrouth en 1984) pour ne citer qu'elles.

(2) On édite la traduction à côté de l'original arabe par peur de magnifier la traduction et afin de mettre en avant le texte original qui fait autorité[752].

(3) On préserve la traduction dans l'ordre des sourates et des versets. En aucun cas, on ne porte atteinte à la composition traditionnelle. Nous mentionnons ici ce principe évident, car les savants musulmans ont vivement critiqué les chercheurs non musulmans qui ne se sont pas retenus de bouleverser la structure du Coran. C'est le cas de Nöldeke et Schwally dans leur livre classique sur le Coran[753]. Certains ont même osé publier des traductions d'après leur révision de l'ordre des sourates. Ainsi, Richard Bell a publié à Edimbourg en 1937-1939 une traduction anglaise intitulée *The Coran Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. De même, Régis Blachère a publié en français à Paris en 1949 : *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des Sourates*. Cependant, signalons que Blachère a aussi publié une édition selon l'ordre traditionnel du Coran.

Récitation du Coran en traduction dans la prière

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus (p. 302), un autre aspect de la question de la traduction concerne le rituel. Les passages du Coran récités pendant la prière peuvent-ils être lus dans une autre langue que l'arabe ? Dans chacune des cinq prières quotidiennes, le musulman doit réciter plusieurs fois la sourate d'ouverture du Coran (*sūrat al-fātiḥa*) et une sourate additionnelle ou un nombre de versets, au moins trois, d'une autre sourate[754]. D'une génération à l'autre, les juristes musulmans ont débattu de la récitation de la prière. Le croyant est-il tenu de dire les versets en arabe, même s'il ne connaît pas l'arabe et les récite sans comprendre ? Est-il aussi tenu de les lire dans l'original lorsqu'il comprend leur contenu mais que sa prononciation est faussée et qu'ainsi, il déforme la parole de Dieu ? Ne serait-il pas préférable de les réciter en traduction ?

Les opinions des juristes sont très proches l'une de l'autre mais elles ne sont pas tout-à-fait identiques. Le point de vue de l'école ḥanafite prend le plus en considération les non-Arabes. Beaucoup de sources internes et externes à l'école attribuent deux opinions générales à Abū Ḥanīfa lui-même. Nous allons maintenant les examiner telles qu'elles ont été énoncées par al-Kāšānī dans *Badā'iʿ al-ṣanā'iʿ*[755].

Selon un point de vue traditionnellement attribué à Abū Ḥanīfa, il est possible de réciter les versets du Coran dans la prière en persan, selon l'ordre habituel en arabe, que le lecteur connaisse ou non couramment l'arabe[756]. On avance plusieurs raisons pour cette autorisation globale. La première est directement extraite du texte du Coran, principalement S. 73:20 : « Récitez donc à haute voix ce qui vous

est possible du Coran ». À la différence de nombreux autres versets qui insistent sur la nature arabe du Coran, ce verset qui fait allusion à la récitation de la prière dans les deux premières veilles de la nuit demande aux croyants de lire le Coran mais ne précise pas de le faire en arabe. Abū Ḥanīfa (ou ceux qui lui attribuent cette opinion) pouvait donc en déduire que la lecture n'était pas limitée à l'arabe. On peut vraisemblablement supposer qu'Abū Ḥanīfa a en tête le persan. En effet, cette langue était celle d'une large population en Irak, berceau de l'école ḥanafite. Elle était aussi la langue de l'Iran. Par analogie, l'autorisation faite au persan fut élargie aux autres langues. Cette opinion, qu'elle soit d'Abū Ḥanīfa lui-même ou qu'elle lui soit simplement attribuée, montre bien la tendance à accepter la réalité, à savoir à prendre en compte de larges groupes de populations qui parlent d'autres langues que l'arabe.

Une autre raison de réciter le Coran en traduction et qui se fonde aussi sur le Coran s'avère plus audacieuse. En effet, le Coran lui-même fait état de révélations transmises dans d'autres langues que l'arabe. On peut lire en Coran 26:196 : « Ceci se trouvait dans les livres des Anciens » et en Coran 87:18-19 : « Ceci est contenu dans les Livres anciens : les Livres d'Abraham et de Moïse ». Il s'avère de manière patente que ces écritures constituent la parole de Dieu transmise dans d'autres langues (l'hébreu par exemple). Pourquoi alors une personne serait-elle empêchée de lire la parole de Dieu dans la langue dans laquelle elle a été auparavant écrite{757} ?

Une autre raison est la force de la tradition : de nombreuses sources attribuent la traduction persane de la sourate d'ouverture à Salmān al-Fārisī, le compagnon bien connu de Muḥammad. Cette traduction fut faite à la requête des Persans eux-mêmes « jusqu'à ce que leurs langues soient accoutumées (à l'arabe) {758} ». Il est rapporté que Salmān a écrit sa traduction et qu'il l'a présentée à Muḥammad. Mais, il n'est pas établi que ce dernier le lui ait reproché. Par conséquent, si le Prophète l'a sanctionnée, c'est seulement en silence.

On trouve une autre justification de ce point de vue dans la tradition bien connue que « le Coran est descendu en sept *aḥruf* (*nazala al-qur'ān ʿalā sabʿati aḥruf*){759} ». Une des interprétations communes pour le mot-clé *aḥruf* (littéralement « lettres » ou « mots ») est langues ou dialectes. Cette sentence pourrait être – et elle l'a effectivement été – interprétée comme faisant référence aux sept langues dans lesquelles le Coran aurait été révélé. Et si le Coran a été transmis dans sept langues, pourquoi toute autre langue devrait-elle être inférieure lorsqu'il s'agit de le réciter ?

Les défenseurs de la traduction appartenant à l'école ḥanafite ont aussi utilisé le dogme de l'*iʿǧāz*, mais ils l'ont appliqué plus largement afin d'inclure la signification et non pas uniquement la langue du Coran :

> Une personne doit réciter dans la prière des passages du Coran parce que ce qui y est écrit lui enseigne la parole de Dieu, qu'Il soit exalté [...]. La validité du Coran trouve son origine dans le pouvoir d'éduquer, d'instruire moralement, de prêcher à faire le bien et de prévenir de faire le mal [...] et pas nécessairement par la force d'être écrit en arabe. Toutes ces significations ne changent pas d'une langue à une autre{760}.

La seconde opinion attribuée à Abū Ḥanīfa est plus réservée. Il déclare même qu'il a abandonné sa première opinion. On raconte qu'Abū Ḥanīfa a autorisé de lire des passages du Coran en persan (et par analogie en d'autres langues aussi) uniquement pour celui qui est incapable de les lire couramment en arabe, tandis qu'il a interdit de le faire pour celui qui sait comment les lire en arabe. Cette autorisation se fonde sur l'interprétation de Coran 6:19 : « Dis, Dieu est témoin entre moi et vous. Ce Coran m'a été révélé pour que je vous avertisse, vous et ceux auxquels il est parvenu ». Cet avertissement constitue l'une des tâches principales de Muḥammad. Le juriste šāfiʿite Muḥyī al-Dīn Ibn Šaraf al-Nawawī (m. 1277) explique d'ailleurs la sourate comme suit : « Ceux qui ne sont pas arabes seront capables de comprendre [les paroles] d'avertissement [de Muḥammad] seulement en traduction{761} ».

Bien qu'Abū Ḥanīfa et d'autres en son nom aient fourni des arguments de poids pour autoriser – de manière totale ou limitée – la récitation du Coran en traduction dans la prière, les opposants à la

traduction ont rejeté également ces deux arguments. Ces positions ignorées par les autres écoles montrent combien celle de l'école ḥanafite est flexible.

Ibn Ḥazm de l'école ẓāhirite a complètement écarté les opinions attribuées à Abū Ḥanīfa. Lorsqu'il discute cette question dans le passage dont la première partie a été citée ci-dessus, il se montre intransigeant. Il dit que toute personne qui récite le Coran dans la prière dans une autre langue que l'arabe est considérée comme quelqu'un qui « ne lit pas [les paroles] que Dieu a envoyées par Son Prophète, paix sur lui, et qui ne lit pas le Coran du tout, mais plutôt comme quelqu'un qui joue dans sa prière ; par conséquent, sa prière n'en est pas une{762} ». Ibn Ḥazm énonce l'argument cité au nom d'Abū Ḥanīfa : ce qui est établi dans le Coran lui-même ou dans d'autres saintes écritures que le Coran mentionne, justifie sa récitation dans une autre langue que l'arabe. Cependant, il rejette totalement ce point de vue. D'après lui, que les écritures saintes des religions plus anciennes soient mentionnées dans le Coran ou que parfois le contenu du Coran leur soit similaire, tout cela ne change rien. En effet, le Coran est en lui-même le livre que seul Muḥammad a eu le privilège de recevoir. La nature exemplaire de sa mission trouve sa propre expression en lui-même et seulement en lui. Quiconque ne lit pas le Coran dans sa langue originale entame par conséquent son statut{763}.

Si nous voulons trouver une quelconque autorité qui réfute l'opinion attribuée à Abū Ḥanīfa, nous n'avons pas besoin de nous tourner vers une autre école. Abū Bakr al-Saraḫsī, l'un des juristes principaux de l'école ḥanafite au XIe siècle (m. 1090) a examiné ce point de vue sous un autre angle. Une personne peut-elle lire quand elle prie des passages de la Bible hébraïque ou du Nouveau Testament si elle ne peut pas lire le Coran de manière appropriée ? Al-Saraḫsī n'était pas très satisfait de cette opinion attribuée au fondateur supposé de l'école ḥanafite. Il n'aimait pas dire que la lecture du Coran dans une autre langue que l'arabe pourrait être permise sous prétexte que le Coran repose sur des écritures saintes de religions plus anciennes délivrées dans d'autres langues. « On sait, écrit al-Saraḫsī, qu'ils [les Juifs et les chrétiens] ont falsifié [leurs écritures] et nous avons peur que [le musulman] lise [en prière] [particulièrement] les parties falsifiées{764} ».

Les savants des autres écoles juridiques – les Mālikites, les Šāfiʿites et les Ḥanbalites – ont totalement désavoué de lire le Coran pendant la prière dans une autre langue que l'arabe. Plusieurs œuvres juridiques de ces écoles, datant de différentes époques, traitent de la question dans le contexte des règles de la prière. Toutes ces œuvres affirment sans équivoque que la lecture du Coran dans d'autres langues que l'arabe n'est pas tolérée. Bien que les sources soient extrêmement plurielles, elles ne témoignent pas d'une argumentation complexe et diversifiée. Au contraire, les mêmes raisons reviennent sans cesse, le plus souvent sous la même formulation tout en s'étalant sur des époques différentes. Il en est ainsi pour le point de vue du juriste mālikite Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 1148){765} ou du célèbre théologien et juriste Ibn Taymīya{766} ou encore du grand juriste et savant du Hadith de l'école šāfiʿite Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥağar al-ʿAsqalānī (m. 1449), dans son livre *Fatḥ al-Bārī*, le vaste commentaire sur la compilation de hadith-s d'al-Buḫārī{767}.

Les discussions légales concernant la langue appropriée dans laquelle réciter le Coran pendant la prière ressemblent de manière saisissante aux discussions dans la Michna, dans le Talmud puis dans la littérature juive halakhique. À travers les générations, les sages juifs ont posé la question : dans quelle langue peut-on lire l'écriture sainte pour le rituel ? Nous concentrerons maintenant notre étude sur la récitation du *Shemaʿ* (« Écoute [Israël...] ») vu qu'il constitue un parallèle avec la *sūrat al-fātiḥa* en termes de croyance et de rituel. En effet, le passage du *Shemaʿ* reste le texte fondamental de la foi juive ; il est récité dans deux des prières obligatoires quotidiennes et à d'autres occasions. Une *baraïta* (c'est-à-dire une source tannaïtique exclue de la Michna) citée dans le Talmud nous montre le désaccord entre les *tannaïm* : faut-il nécessairement lire le *Shemaʿ* en hébreu ou est-il possible de le faire dans une autre langue ?

Nos Sages ont enseigné : le *Shemaʿ* doit être récité comme il a été écrit, ainsi a dit Rabbi (= Rabbi Judah ha-Nasi, le rédacteur de la Michna). Les Sages, cependant, disent [qu'il peut être récité] dans toute langue. Quelle est la raison de Rabbi ? L'Écriture dit (Dt 6:6) : « Et elles seront » (*ve-hayu*) – signifiant comme elles seront, elles resteront. Quelle est la raison des Sages ? L'Écriture dit : (v. 4) « Écoute » *[shemaʿ]* – signifiant dans n'importe quelle langue que tu comprends (littéralement : entendre) (TB *Berakhot*, 13a){768}.

En s'appuyant sur le Talmud, Maïmonide a établi cette règle :

Une personne peut lire le *Shemaʿ* dans n'importe quelle langue qu'elle comprend. Celui qui lit dans toute autre langue doit être prudent afin d'éviter toute distorsion dans cette langue et il doit être prudent en prononçant [les mots] dans cette langue, comme il l'est dans la langue sainte [= l'hébreu] (*Mishneh Torah, Hilkhot Qeri'at Shemaʿ* [Lois pour réciter le *Shemaʿ*] 2:10).

Les deux cultures débattent donc du même problème : les écritures doivent-elles être récitées dans la langue où elles ont été transmises, celle qui consacre leur statut ? Rabbi (= Rabbi Judah ha-Nasi) exprime une opinion restrictive (analogue à celles des écoles ḥanbalite, mālikite et šāfiʿite concernant la récitation du Coran dans la prière) : elles doivent être lues en hébreu, comme elles ont été écrites, préservant par là-même leur nature fondamentale. Rabbi déduit ceci de la citation : « Et elles seront » dans le verset « Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui *restent* dans ton cœur ». Les sages, quant à eux, fondent leur opinion sur une lecture précise du mot : « Écoute », c'est-à-dire que le croyant doit lire dans une langue qu'il entend, c'est-à-dire qu'il comprend. L'opinion de Rabbi est donc semblable à l'enseignement de l'école ḥanafite. Cependant, bien que les questions soient similaires dans le judaïsme et l'islam, les solutions proposées dans chacune des religions sont diamétralement opposées. Ainsi, selon la halakha juive, la récitation du *Shemaʿ* peut se faire dans n'importe quelle langue.

Dans l'islam, au contraire, les écoles mālikite, šāfiʿite, ḥanbalite et ẓāhirite ont autorisé la récitation du Coran uniquement en arabe ; et parmi les deux courants de l'approche permissive de l'école ḥanafite, la position la plus restrictive a été acceptée : le Coran peut être lu dans une langue autre que l'arabe quand le récitant est incapable de le lire dans la langue originale. Cette approche permissive de l'école ḥanafite est minoritaire mais elle possède une grande influence au Moyen Âge comme à l'époque moderne. Il est vrai que dans le monde musulman, l'école ḥanafite l'emporte sur toute autre école de loi par son enseignement et sa répartition.

Par conséquent, quelles sont les possibilités pour quelqu'un qui est complètement illettré en arabe et qui est incapable de réciter même un texte court comme celui de *sūrat al-fātiḥa* ? Seule l'école ḥanafite permet à un croyant de communier avec Dieu dans une langue étrangère. Les autres écoles ne sont pas aussi permissives, mais offrent cependant une diversité de solutions. Par exemple, si quelqu'un connaît un seul verset de la *sūrat al-fātiḥa* mais aussi des versets d'autres sourates, il peut réciter le verset connu et ajouter six autres versets, à condition qu'un total de sept soit récité, le nombre de versets dans *sūrat al-fātiḥa*. Et s'il n'en est pas capable mais qu'il connaît les formules de louange et de glorification de Dieu (*al-ḥamdu li-llāh* et *Allāhu akbar*), il peut les réciter plusieurs fois égalant ainsi le temps qu'il faut pour réciter *sūrat al-fātiḥa*. Et s'il ne connaît même pas ces formules, il peut rester debout en silence et remercier son Créateur.

Remarques de conclusion

La question examinée dans cet article a valeur d'exemple pour un problème universel. Pour chaque religion qui possède ses écritures sacrées, considérées comme parole de Dieu, une question se pose : la traduction est-elle techniquement possible et, si oui, est-elle juridiquement permise ? Ces questions concernent la sainteté attribuée aux langues dans lesquelles les écritures ont été transmises. L'islam n'est en rien exceptionnel quand il considère la langue du Coran comme sainte. Le judaïsme professe la même conception vis-à-vis de l'hébreu, la langue première de la Bible. Le christianisme perçoit aussi le grec

comme sacré (dans la partie orientale de l'Empire byzantin) et le latin de même (à l'Ouest).

Constante est la tension entre la croyance que la langue des écritures saintes est sacrée et le besoin que ces textes soient compris par tous les fidèles. En examinant les solutions à ce problème inhérent à l'histoire des religions, on comprend la nature de cette tension. Une opinion extrême déclare que le Coran n'est pas considéré comme le Coran s'il n'est pas récité en arabe. Selon cet avis, il faut surtout tenir compte de la langue, du rythme, de la rime. S'ils sont altérés, l'intention du texte est tout simplement faussée. Une opinion complètement opposée affirme que la langue n'est pas le critère décisif. Selon les tenants de ce point de vue, le contenu n'est pas moins important ; il le serait même plus. C'est pourquoi le Coran peut être traduit et la traduction peut être utilisée dans le rituel. Cet avis est celui de nombreux savants comme Abū Ḥanīfa. Cette approche se retrouve aussi dans la Michna. En effet, les Sages se disputent au sujet de la langue dans laquelle le *Shemaʿ* peut être lu.

Le statut du latin dans l'Église catholique illustre bien notre propos. En effet, le latin fut, au départ, la langue de la Rome païenne, une langue dans laquelle fut écrite une riche littérature incluant même les polémiques contre l'Église naissante. Puis, sous l'influence de la traduction de la Bible par Jérôme, le latin est devenu la langue de la pensée chrétienne occidentale et aussi du rituel. Le latin s'est tellement sanctifié aux yeux des Chrétiens qu'il en a éclipsé les langues dans lesquelles la Bible fut transmise : l'hébreu, l'araméen et le grec. Ce statut du latin a duré pendant plus de mille ans dans l'Église catholique. À la fin du Moyen Âge, on a commencé à remettre en question cette prépondérance du latin. Au XVIe siècle, le débat a culminé avec le point de vue de Luther et la naissance de la Réforme. Parmi ses protestations envers l'Église catholique, Luther a cherché à miner cet attachement conservateur au latin en soutenant que beaucoup de fidèles étaient tenus à l'écart à cause de la langue. Grâce à l'imprimerie, la traduction de la Bible en allemand par Luther a été une avancée énorme. Elle a permis aux peuples d'Europe d'envisager de connaître les enseignements de Jésus, de Paul et des apôtres dans leurs langues vernaculaires. Elle a inauguré une vague de traductions protestantes dans les langues européennes. Néanmoins, le latin a préservé son statut liturgique dans de nombreux pays européens malgré une érosion ressentie dans la dernière moitié du siècle dernier. Le concile de Vatican II (1962-1965) a répondu aux attentes des catholiques à travers le monde qui espéraient écouter la liturgie dans leurs propres langues tout en préservant le statut privilégié du latin.

Ce processus connu dans le judaïsme et dans le christianisme qui permet tout d'abord la traduction du texte canonique puis l'utilisation de ce texte pour le rituel, s'est produit dans l'islam grâce à l'école ḥanafite. Nous ne pouvons pas fournir une explication définitive pour cette approche conservatrice, mais nous pouvons risquer une hypothèse qui demandera des approfondissements. En effet, l'islam s'est assoupli concernant la traduction du Coran mais il est resté fermement opposé à l'utilisation de la traduction dans le rituel. On peut sans doute le comprendre à cause de l'extrême brièveté du texte que le musulman doit réciter dans la prière. Cette tâche trop facile ne peut souffrir d'aménagement. Selon la loi musulmane, afin de prier convenablement un musulman est censé connaître en arabe seulement dix versets du Coran, sept appartenant à la *sūrat al-fātiḥa* et trois versets supplémentaires. Il est vrai que les musulmans varient les passages du Coran en addition à la *sūrat al-fātiḥa*. Plus le croyant est lettré, mieux il varie les passages. Cependant, la loi n'en demande pas tant. Vu que le nombre de versets requis est maigre, il semble donc logique qu'aucun compromis ne soit admis concernant les paroles obligatoires à prononcer. C'est en fait le point de vue de toutes les écoles hormis celle des Ḥanafites qui, ici comme dans d'autres sujets, offre une approche plus ouverte, plus « libérale ».

Le judaïsme et le christianisme diffèrent de l'islam par la lecture cyclique de l'Écriture. Obligatoire pour ces deux religions, elle est simplement « recommandable » (*mustaḥabb*) dans l'islam. Qui plus est, les prières juives et chrétiennes sont considérablement plus longues que celles de l'islam. On comprend alors que l'exigence à l'égard des fidèles est beaucoup plus forte dans le judaïsme et le christianisme que dans l'islam.

Bibliographie

Abou Sheishaa (Mohamed A. M.), « A Study of the Fatwa by Rashid Rida on the Translation of the Qur'an » (www.quranicstudies.com/article84.html)

Abū Daqīqa (Maḥmūd), « Fī tarǧamat al-qur'ān al-karīm », *Nūr al-islām* 3, 1351/1932, p. 22-35.

Amir-Moezzi (Mohammad Ali), « Remarques sur le persan, seconde langue sacrée de l'islam », *Annali* 66, 2006 (en fait : 2011), p. 69-82 ; version anglaise : « Persian, the Other Sacred Language of Islam. Some Brief Notes », dans Ali-de-Unzaga (Omar) (éd.), *Fortresses of the Intellect. Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, Londres - New York, 2011, p. 59-75.

Arberry (Arthur J.), *The Koran Interpreted*, Londres, 1955.

Argyriou (Astérios), « Perceptions de l'islam et traductions du Coran dans le monde byzantin grec », *Byzantion* 75, 2005, p. 25-69.

ʿAsqalānī Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥaǧar, *Fatḥ al-bārī fī šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, 13 vol., Beyrouth, 1413/1992.

Blachère (Régis), *Le Coran*, Paris, 1956.

Cook (Michael), *The Koran. A Very Short Introduction*, Oxford, 2000.

Costet-Tardieu (Francine), *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881-1945)*, Le Caire - Paris, 2005.

Ǧazīrī ʿAbd al-Raḥmān, *al-Fiqh ʿalā al-maḏāhib al-arbaʿa*, éd. al-Mazīdī (A. F.) et Rašād (M. F.), s.l, s.d.

Goldschmidt (Arthur), *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Londres, 2000.

Gilliot (Claude), *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, 1990.

Goldziher (Ignaz), *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920.

Grosjean (Jean), *Le Coran*, Paris, 1979.

Heyd (U.), « Ziya Gökalp, the Ideologist of Turkish Nationalism », *The New East* 2, 1951, p. 108-117 (en hébreu).

Ḥusayn (Muḥammad al-Ḫaḍir), « Naql maʿānī al-qur'ān ilā al-luġāt al-ʿaǧnabīya », *Nūr al-islām* 3, 1350/1931, p. 122-134.

Ibn Abī Yaʿlā Abu l-Ḥusayn Muḥammad, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, 2 vol., Le Caire, 1371/1952.

Ibn ʿArabī Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh Ibn Ḥazm, *Kitāb aḥkām al-qur'ān*, 4 vol., Beyrouth, 1421/2000.

Ibn Ḥazm Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad, *al-Kitāb al-muḥallā*, 8 vol., Le Caire, 1348/1929.

Ibn Qutayba ʿAbd Allāh b. Muslim, *Ta'wīl muškil al-qur'ān*, éd. A. Ṣaqr, Le Caire, 1401/1981.

Ibn Taymīya Taqī al-Dīn, *Iqtiḍā' al-ṣirāṭ al-mustaqīm*, Beyrouth, 1983.

Iḫwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, 4 vol., Beyrouth, 1957.

Kāšānī ʿAlā' al-Dīn, *Badā'iʿ al-ṣanā'iʿ fī tartīb al-šarā'iʿ*, 10 vol., Beyrouth, 1404/1982.

Kister (Meir Jacob), « Lā yamassuhu illā al-muṭahharūn... Notes on the Interpretation of a Qur'ānic Phrase », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34, 2008, p. 309-334.

Loimeier (Roman), « Translating the Qur'ān in Sub-Saharan Africa. Dynamics and Disputes », *Journal of Religion in Africa* 35, 2005, p. 403-423.

Lymann-MacCallum (F.), « Turkey Discovers the Koran », *Muslim World* 23, 1933, p. 24-28.

Ma'ayergi (Hassan), « Translations of the Holy Qur'an into Minority Languages. The Case of Africa », *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 14, 1992, p. 156-180.

Marāġī (Muḥammad Muṣṭafā), « Baḥṯ fī tarǧamat al-qur'ān al-karīm wa-aḥkāmihā », *Maǧallat al-Azhar* 7, 1355/1936, p. 77-122.

Masson (Denise), *Le Coran*, 2 vol., Paris, 1967.

Mingana (Alphonse), « An Ancient Syriac Translation of the Kur'ān Exhibiting New Verses and Variants », *Bulletin of the John Rylands Library* 9, 1925, p. 188-235.

Naǧīb (Muṣṭafā), *Aʿlām miṣr fī l-qarn al-ʿišrīn*, Le Caire, 1996.

Nawawī Muḥyī al-Dīn b. Šaraf, *al-Maǧmūʿ*, 27 vol., Beyrouth, 1423/2002.

Nöldeke (Theodor), Schwally (Friedrich), Bergsträsser (Gotthelf) et Pretzl (Otto), *Geschichte des Qorans*, 3 vol., Leipzig, 1909-1938.

Paret (Rudi), *Der Koran*, Stuttgart - Cologne, 1979.

Rāzī Faḫr al-Dīn b. ʿUmar, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-ġayb*, 32 vol., Beyrouth, 1411/1990.

Riḍā (Rašīd), « Tarǧamat al-qur'ān », *al-Manār* 11, 1908, p. 268-274.

Salameh (K.), *The Qur'ān Manuscripts in the al-Haram al-Sharif Islamic Museum*, Paris - Beyrouth, 2001.

Samarqandī ʿAlā' al-Dīn, *Tuḥfat al-fuqahā'*, 3 vol., Beyrouth, 1405/1984.

Saraḫsī Šams al-Dīn, *Kitāb al-mabsūṭ*, 30 vol., Le Caire, 1324-1331/1906-1913.

Šaltūt (Maḥmūd), « Tarǧamat al-qur'ān wa-nuṣūṣ al-ʿulamā' fīhā », *Nūr al-islām* 7, 1355/1936, p. 122-134.

Šāšī Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad, *Ḥilyat al-ʿulamā'*, Riyāḍ, 1418/1998.

Šāṭibī Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarīʿa*, 3 vol., Beyrouth, 1423/2003.

Tibawi (Abdul-Latif), « Is the Qur'ān Translatable ? », *Muslim World* 52, 1962, p. 4-21.

Wansbrough (John), *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977.

Weider (N.), *Formation of Jewish Liturgy in the East and the West*, Jérusalem, 1998 (en hébreu).

Zadeh (Travis), *The Vernacular Qur'an. Translation and the Rise of Persian Exegesis*, Oxford, 2012.

Zamaḫšarī Abū l-Qāsim Maḥmūd, *al-Kaššāf ʿan ḥaqā'iq al-tanzīl*, 4 vol., Beyrouth, 1397/1977.

Orkhan Mir-Kasimov

The Word of Descent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts in Islam

« Canon Continuous » and authoritative hermeneutics in Islam

The elaboration of the Islamic textual canon has been a very long and gradual process. This process went hand in hand with the consolidation of the religious and socio-political foundations of the Muslim community. It spread over several centuries of the most lively controversies, concerning the collection and compilation of the Qur'ānic codex, the systematisation and categorisation of the material of tradition. These controversies involved such doctrinal issues as the relationship between the divine and human languages, between oral recitation and written text, between the Qur'ān and the *ḥadīṯ*, infallibility of the Prophet, createdness or uncreatedness of the oral and/or written forms of the Revelation, and the inimitability of the Qur'ān.

One of the focal points of controversies raised by the codification of the prophetic Revelation was the thorny issue of the selection and evaluation of the available material. The conception of the gradation of different kinds of prophetic inspiration progressively crystallised in these debates{769}. The Qur'ān, which constitutes the core of the Muslim canon, is generally conceived of as the heavenly Book sent down to the Prophet Muḥammad as guidance to his community. The collection and codification of the Qur'ān, originally received by the Prophet as an oral recitation, in the form of a written text (*muṣḥaf*), has been a difficult and contentious enterprise, the intricacies of which are still the subject of the current scholarly research{770}. However, this enterprise did produce one written version of the Qur'ānic text, known in the Muslim tradition as the ʿUṯmānic codex (*al-muṣḥaf al-ʿuṯmānī*), which has been elevated to the status of the definitive official canonical text, and progressively recognised as authentic by the vast majority of the Muslim community. It constituted the most sacred and the most authoritative part of the prophetic message, and came progressively to be regarded as the embodiment of the uncreated divine Word{771}.

Other material of the prophetic Revelation has been also considered sacred, but to a lesser extent than the Qur'ān. This material of extra-Qur'ānic revelation included direct divine speech (the so-called *ḥadīṯ qudsī*), exegetical material and the prophetic ways of acting, and was transmitted under the form of traditions (*ḥadīṯ* pl. *aḥādiṯ*){772}. Unlike the Qur'ān, the *ḥadīṯ* has not been strictly « canonised » in the form of a single fixed corpus recognised as absolute religious authority throughout the Muslim community. The organisation and categorisation of the *ḥadīṯ* materials continued long after the emergence of the official version of the Qur'ānic text, and was closely linked with the development and consolidation of the legal schools. In the course of this process, several authoritative compilations of the *ḥadīṯ* have been produced. Eventually, six of these books came to be regarded as the most authoritative by the Sunnīs, and

four other compilations by the Shīʿīs[773]. Even so, the « six books » and the « four books » can be only very approximately described as the Sunnī and the Shīʿī « canons » respectively : the actual use of the *ḥadīṯ* material depends very much on the preferences and practice of each particular legal school.

It can be therefore concluded that the codification and canonisation of the prophetic revelation was not something that happened at an early point in the history of the Islamic community, after which this community would have been governed by an invariable textual canon. It was a gradual, step by step process, which occupied a long period of Islamic history and, in a sense that I will specify on the following pages, can arguably be regarded as ongoing. The most central piece of the Islamic canon, the Qur'ān, has been brought in the form of a standard written canon relatively early, though the exact date is still debated in scholarly literature. But, even if we put aside the early controversies on the collection of the Qur'ān and the integrity of the ʿUṯmānic codex, the Qur'ān did not, and was not intended to encompass the Revelation received by the Prophet Muḥammad in its entirety. It is generally admitted that Muḥammad also received the extra-Qur'ānic revelations[774]. The purpose of the *ḥadīṯ* compilations has been essentially the codification of this extra-Qur'ānic part of the prophetic Revelation. But this second step of codification never attained the degree of standardisation of the Qur'ānic text. The *ḥadīṯ* literature included many heterogeneous materials, with various degrees of religious authority or « sacredness » attributed to them.

In other words, we observe that the fixedness of the scriptural canon decreases as we move from its centre, constituted by the text of the Qur'ān, sanctified in its every letter, into the much more flexible and stratified field of the *ḥadīṯ*. The degree of sacredness or religious authority of the canonical texts is also variable. The Qur'ānic revelation has a superior status, while the *ḥadīṯ* material is categorised in accordance with two principal sets of criteria : those of *ḥadīṯ* criticism, which determine the degree of authenticity of the traditions, and those resulting from the gradation of the kinds of prophetic inspiration[775]. At this point, we could ask the following question : since we observe such an evolution in the sacredness and degrees of revelation within the scriptural canon, with the passage from the Qur'ān to the *ḥadīṯ*, could not this sacredness transcend the boundaries of the fixed canon and continue, in some way, in other trends of religious literature ?

At first glance, the answer seems obvious : of course, the Qur'ān and the *ḥadīṯ* represent the totality of the prophetic Canon, because they are deemed to contain the word of the Revelation received by the Prophet during his lifetime. This would be true if we assume that the prophetic Revelation stopped with the physical death of the Prophet Muḥammad. But what if the Revelation did not stop, and continued, in some form, after the death of the Prophet ? If we define the religious Canon as the codification of the Revelation, then it should be expected that, in this case, the evolution of the Canon will somehow continue on a par with the ongoing Revelation. Within this broader definition of the Canon, this means that, at least theoretically, some kinds of post-Muḥammadan inspired discourse could be regarded as the continuation and development, and perhaps even as the necessary completion, of the basic scriptural canon composed of the Qur'ān and the *ḥadīṯ*. Moreover, this inspired discourse could – at least in theory – produce texts at the level of authority close to the standard canon. In the rest of this paper, I will bring together some evidence for a reflection on the pertinence of this point of view.

To begin with, a certain margin of fluidity and flexibility of the canon seems to be in agreement with the traditional understanding of the concept *kitāb*. As Daniel Madigan aptly observed in his article « Book » in the *Encyclopaedia of the Qur'ān :*

It is the phenomenon of the *kitāb* that unifies this whole schema while itself remaining somewhat elusive. It is often referred to in the plural, the indefinite or the partitive form so it remains unclear from the Qurʾān whether anyone can be understood to be fully in possession of the *kitāb*. In this respect, the Qurʾān does not present the *kitāb* as a closed and definable corpus of text, but rather as an ongoing relationship of guidance[776].

This « ongoing relationship of guidance » is, in my opinion, absolutely essential to understanding the nature of the Islamic canon. In this perspective, the full *kitāb*, containing the full divine Revelation, can logically only be attained in the *end* of the historical existence of the community to which it provided guidance. This idea probably underlies the tentative canonisation of some post-Muḥammadan texts in the messianic current of Islam, to which I will come later below. Since our broader definition of « canon » is founded on the premise of continuation of the prophetic influx after the physical death of the prophet, we should start by assessing how this idea is integrated – or rejected – in major currents of religious thought in Islam.

The idea of the continuation of prophecy after the death of Muḥammad is usually associated with mysticism{777}. It is indeed crucial for the mystical *Weltanschauung*, based on the possibility of living contact, either mediated or immediate, with the source of the Revelation. But the continuation of prophecy is not an exclusively mystical feature. I would argue that various, more or less explicit, forms and formulations of this idea are fundamental for every socio-political configuration represented in Muslim societies. This seems unavoidable for practical reasons. A living community could not be administrated by an absolutely rigid, invariable canon, solidified in its entirety during an early phase of its existence. Life is impossible without some mechanism of adaptation to the changing environment. And the continuation of prophecy is the only principle able to provide such a mechanism with the necessary legitimisation and authority.

It seems that the idea of post-prophetic inspiration can be discerned in the work of the early legal authorities and *ḥadīṯ* compilers{778}. The Ḥanbalī school, the most traditionalist among Islamic religious trends, entertained close relationships with Ṣūfism, and one of its outstanding representatives, Ibn Taymīya (d. 728/1328), privileged the principle of mystical inspiration (*ilhām*) over the weak *ḥadīṯ* and some techniques used by the jurists in order to derive law from scriptural sources{779}. The Shī‘ī collections of *ḥadīṯ* actually included a part of post-Muḥammadan revelation, namely the words of the sanctified Shī‘ī Imāms.

The traditionalist paradigm emphasised the importance of the rigorous literal transmission, either oral or written, of the material of Muḥammadan revelation. Traditionalism eventually became the backbone of the jurisprudential configuration of religious authority, which synthesised, in various proportions, elements of all the basic approaches to the issue of the continuation of revelation{780}. The jurisprudential synthesis, in its Sunnī or Shī‘ī forms, proved itself the most efficient mode of administration of the Muslim societies in periods of relative stability. It is usually admitted that the idea of the continuation of prophecy had been excluded from the jurisprudential paradigm. Indeed, one of its basic postulates was the thesis that Muḥammad was the last prophet, and there will be no prophet after him. After the death of the last Prophet, the Muslim community is ruled by the Law (*šarīʿa*), based on two canonical sources, i.e. the Qur’ān and the *ḥadīṯ*{781}. The *šarīʿa* is essentially intended to ensure that the life of the Muslim community as a whole and of its every member is organised in accordance with the precepts revealed during the lifetime of the Prophet. The legal regulations are derived from the canonical sources by religious scholars (*ʿālim* pl. *ʿulamā’*) and jurists (*faqīh* pl. *fuqahā’*), who thus assume the highest religious authority within the jurisprudential paradigm.

It could seem that the idea of post-Muḥammadan revelation contradicts the very spirit of the jurisprudential approach with its focus on the preservation and literal transmission of the Muḥammadan canon. The « orthodox » Sunnī or Shī‘ī polemics against the « extremist » mystics, one of the main arguments in which has been provided by the latter’s claim to divine or prophetic inspiration confirms, at first glance, this point of view. But if we take a closer look at the actual *working* of the jurisprudential configuration, it can be argued that the continuation of prophecy is as important for the jurists as it is for the mystics. Indeed, in addition to two scriptural sources (the Qur’ān and the *ḥadīṯ*), the jurisprudential paradigm recognises also a third, non-scriptural source of the Law, namely Consensus (*iǧmāʿ*). It is

admitted that if the community (*umma*) – in reality, the leading religious scholars of the community – agree on a legal issue not covered by the scriptural sources, this opinion cannot contradict the prophetic revelation. Consensus functions therefore, *de facto*, as a substitute for the living presence of the Prophet{782}. Its rulings have the same degree of sacredness and authority and are as infallible as those of the scriptural canon{783}. From this point of view, these rulings can be regarded as the post-Muḥammadan extension of the « fixed » part of the scriptural canon, which ensures the adaptation of the latter to new cases and makes it an efficient tool for the administration of the community in permanently evolving circumstances. In this light, the anti-mystical polemics of jurists and traditionalists is perceived not as condemnation of some deviation from the « orthodox » practice of the majority, but as competition for the monopolised use of the same source of religious authority{784}.

Within the paradigm of Islamic mysticism, the idea that the influx of the prophetic revelation continued after the death of the Prophet has been associated not with the collective infallibility of the *umma*, but with the transmission of some spiritual substance, often described as 'Muḥammadan light' (*nūr Muḥammadī*). The transmission of this substance made it possible to access the source of the prophetic revelation after the physical death of the Prophet, either by the means of spiritual discipline and adherence to a sanctified chain of spiritual masters (*silsila*), as in Ṣūfism, or through the teachings of the divinely inspired Imāms from the Family of the Prophet, as in Shī'ism. To the extent that the mystics claimed to derive their inspiration from the source of the prophetic revelation, their inspired discourse came close to the sacredness and authority of the prophetic word{785}. This similarity between mystical and prophetic experience had been emphasised by the fact that, in many cases, the mystics explicitly claimed to continue and to re-actualise the extra-Qur'ānic revelation of the Prophet, the pride of place being given to the heavenly ascension of the Prophet{786}. It appears that the inspired discourse of mystics had been codified mainly in two vast and closely interrelated categories, both of which can be regarded as an extension of the scriptural canon.

The first of these categories includes various forms of discourse that can be regarded as continuing or reproducing the influx of prophetic inspiration. Significantly, in some cases, this kind of discourse has been framed in the form of *ḥadīṯ*, provided with a chain of authorities (*isnād*){787}. As mentioned, the words of the Shī'ī Imāms have been simply included in the Shī'ī canonical books of *ḥadīṯ*. The utterances of the ecstatic mystics (*šaṭḥ* pl. *šaṭḥiyyāt*), and those of the « wise fools » (*al-ʿuqalā' al-maǧānīn*), though not included in the canonical compilations of the *ḥadīṯ*, have been transmitted in parallel and in similar form, which suggests that, in the mystical milieu, they were regarded as a kind of extension of prophetic *ḥadīṯ*{788}. The records of the inspirations received through dreams should also be included in this category{789}.

The second category includes the works that can be characterised, in a broad sense that I will try to outline below, as the *authoritative hermeneutics* of the Qur'ān. By « authoritative hermeneutics » I understand not an ordinary interpretation of the Qur'ānic text, analysing its possible meanings from various methodological perspectives, but an interpretation regarded by its author as a revelation of the authentic and original divine or prophetic purpose of the text, and therefore constituting part of the prophetic revelation itself. This brings me back to the issue of the fullness of the prophetic Revelation mentioned in the first paragraphs of the present paper. The idea that the Revelation received by the prophet Muḥammad included not only the Qur'ān, but also the perfect knowledge of its exegesis, is not specific to mysticism, it is commonly admitted in Islam. A substantial part of the *ḥadīṯ* literature is constituted by exegetical traditions, which are the basis of classical Islamic works of *tafsīr*{790}. Exegesis is, arguably, the main avenue for the extension and perpetuation of the scriptural canon in Islam. The jurisprudential principle of *iǧmā'*, discussed above, is essentially a means to an authoritative legal exegesis of the scriptural canon{791}. A different concept of authoritative hermeneutics also existed in mystical circles{792}.

Qur'ānic exegesis is at the heart of Islamic mysticism. To some extent, it can be said that the ultimate goal of any mystical enterprise in Islam is to attain an ontological cohesion with the text of the Revelation. A mystic seeks not simply to understand the text of the Qur'ān, but to live the innermost truths of the revealed text in his or her personal experience. This is realised by means of permanent recitation of and meditation on the Qur'ān in association with progression on the spiritual path. In this perspective, the understanding of the Qur'ān is proportional to advancement on the ladder of mystical stations (*maqām* pl. *maqāmāt*). The more elevated the inner state, the more access given to new, deeper meanings of Qur'ānic words{793}. This gradual « ascension » on the ladder of metaphysical meanings has been assimilated, in mystical circles, to the heavenly ascension (*mi'rāǧ*) of the Prophet, a major extra-Qur'ānic episode involving the direct, immediate reception of the divine Word by the Prophet, and related to the esoteric dimension of the prophetic revelation{794}.

The mystical experience of « ascension » towards the source of the prophetic revelation conferred a certain degree of sacredness on the authentic mystical discourse. Whether this experience has been expressed by the means of Qur'ānic language and symbolism, as in exegetical literature proper, or by other means, such as ecstatic utterances or dream images, it was considered as coming ultimately from the source of the prophetic revelation, and could therefore be assimilated to the latter{795}. In this broader sense, mystical discourse can be regarded as including an ongoing *translation* of the prophetic experience, when the same metaphysical meaning, attained through a similar spiritual experience, can be expressed in a language other than the original language of the prophetic revelation. A particularly interesting example of such « translation » is Persian mystical poetry. The work of classical Persian poets can be regarded as an essentially exegetical enterprise, where the mystical journey towards the source of Qur'ānic revelation, and the quest for the metaphysical meanings of Qur'ānic words is admirably cast into the language and traditional imagery of Persian lyrical and epical poetry{796}. In this light, the popular association of the ultimate masterpieces of Persian mystical poetry with the canonical scriptures – as the designation of the *Maṯnawī-yi ma'nawī* of Ǧalāl al-Dīn Rūmī (d. 672/1273) as the « Persian Qur'ān », or the use of the *Dīwān* of Ḥāfiẓ Šīrāzī (d. 791/1389 or 792/1390) for divination (*tafa''ul*){797}, the only other text being used for this purpose being the Qur'ān – is not purely metaphorical{798}.

The combination of Qur'ānic exegesis with the mystical perception of spiritual ascension towards the source of prophetic discourse produced the kind of exegesis that I tentatively designed as « authoritative hermeneutics ». It is based on the idea of a certain balance between the downward and upward flow of divine inspiration. The downward flow, *tanzīl*, is the source of the prophetic messages and sacred books. But the opposite, upward flow is equally sacred, equally inspired, though it does not lead to the revelation of a new prophetic book, but to the source of the divine Word expressed in prophetic discourse. From the point of view of the sacredness of mystical hermeneutics associated with the idea of spiritual ascension, the structure of the *faṣl al-manāzil* in the *Futūḥāt* of Ibn ʿArabī (d. 638/1240) is a particularly interesting example. In this text, the 114 spiritual stations (*manāzil*) of the spiritual ascension (*ʿurūǧ*, *mi'rāǧ*) follow the order *opposite* to the order of the Qur'ānic suras, « ascending » from the last sura to the first, *al-Fātiḥa*, the « Mother of the Book », then to the dot under the letter *bā'* of the *basmala* in the beginning of *al-Fātiḥa*{799}.

The idea of symmetry between the « descent » (*tanzīl*) of the Qur'ān, sent down to the Prophet through the mediation of the archangel Gabriel, and the « ascent » towards the original meanings (*ta'wīl*) of the divine Word accomplished by means of authoritative hermeneutics is probably most developed in Shī'ī mysticism. According to the latter, the Qur'ān as such expresses only one, exoteric (*ẓāhir*) aspect of the prophetic Revelation. This exoteric aspect has to be completed by the revelation of the corresponding esoteric (*bāṭin*) knowledge. This second part of the Revelation is not part of Muḥammad's mission, it is entrusted to the holy Imāms, belonging to the Family of the Prophet{800}. The full prophetic Revelation consists therefore of the Qur'ān *and* its exegesis, represented and fulfilled by the Imām. In this

perspective, the Imām appears literally as a second part of the Qur'ān or, more precisely, as a hermeneutical counterpart of the « descended » text, the *ta'wīl* of the Qur'ānic *tanzīl*. The Imām is a living Book of revealed hermeneutics, the « speaking Qur'ān » (*al-Qur'ān al-nāṭiq*)[801].

In this perspective, authoritative hermeneutics is the result of a specific inspiration, similar to that which produced the « descending » part of the revelation and culminated in the form of the Qur'ān[802]. The possibility that this « inspiration of the *ta'wīl* » can, at some point, produce a « sacred text of the *ta'wīl* », in symmetry with the « sacred text of the *tanzīl* », i.e. the Qur'ān, cannot therefore a priori be ruled out. Indeed, the discourse of the Imāms has, from the Shī'ī standpoint, the same degree of sacredness as the prophetic word, and is included in the Shī'ī scriptural canon along with the prophetic exegetical traditions. In addition, Shī'ī tradition mentions several books miraculously revealed to the members of the prophetic family after the death of the prophet. According to the beliefs integrated in Twelver Shī'ī tradition, all these books are held by the hidden Imām, and will be revealed by the Saviour at the End of Time[803]. It is only then that the Revelation will be concluded, and it is consequently only then that the complete Book of the Revelation, including both *tanzīl* and *ta'wīl* parts, can be produced.

The traditional Shī'ī beliefs do not therefore support the expectation that the inspiration corresponding with authoritative hermeneutics or, in other words, the *ta'wīl* part of the prophetic revelation, could be materialised in the form of an independent scriptural canon in the course of human history. Indeed, during the periods of the presence of a living Imām within the community, the Imām represents himself this living canon, it is through him that the Revelation continuously reaches and guides the community. In the periods of absence, or concealment, the community lives in expectation of the Imām, and no authoritative scripture can be produced before his return.

The situation is, however, somehow different when we leave the framework of the « standard » Shī'ī, either Twelver or Ismāʿīlī paradigm, and turn to the messianic (mahdist) or millenarian Islamic currents. The basic characteristic of the messianic outlook is the presumption that the community has reached a critical turning point, or entered the last stage of its history before the imminent end of time. Such an outlook, combined with the mentioned beliefs concerning the completion of the prophetic Revelation by the eschatological Saviour, could sanction the production of the physical « book of *ta'wīl* ». In accordance with what has been said earlier concerning the relationship between *tanzīl* and *ta'wīl*, it could be expected that this book will combine the features of Qur'ānic exegesis and of an independent canon considered as sacred within the sphere of influence of the messianic group that produced it. This does not mean that this new canon should necessarily be regarded as a new prophetic dispensation, abrogating the authority of the Qur'ān. On the contrary, it would rather be viewed as the restoration of the lacking *ta'wīl* component of the prophetic Revelation, complementary to the Qur'ān. This relation of complementariness could be emphasised by the reproduction of some stylistic and/or structural features specific to the Qur'ānic text. Finally, since the Qur'ān was considered as a reminder summarising and completing the revelations brought by previous Prophets, the « ascension » towards the origins of the Qur'ānic word implied also the disclosure of the innermost meaning of the pre-Muḥammadan prophetic messages. The hermeneutics of the pre-Muḥammadan scriptures is therefore part of the knowledge attributed in the Muslim tradition to the eschatological Saviour. Therefore, the messianic « book of *ta'wīl* » could be expected to address more or less extensively not only the Qur'ānic material, but also the earlier prophetic books, in particular the Bible.

Was this theoretical possibility ever realised in the history of Islam ? Are there any texts fitting into our hypothetical model of the messianic « book of *ta'wīl* », continuing and completing the scriptural canon corresponding with the revelation imparted to the Prophet ? A most spectacular and relatively recent example that seems to come close to this paradigm is the *Tafsīr sūrat Yūsuf* by ʿAlī Muḥammad Šīrāzī, the Bāb (d. 1850)[804]. Indeed, this text apparently meets most of the criteria mentioned above for a « messianic book of *ta'wīl* » : it stems from an explicitly messianic outlook, it does combine the features

of an exegesis and an independent sacred text, and it does refer to the sacredness of the Qur'ān both in its style and structure. The Bāb claimed that the *tafsīr* comes from the hidden Imām. Since, in Shī'ī Islam, the Imām is the supreme authority for Qur'ānic hermeneutics, this claim in itself becomes strongly evocative of *ta'wīl*{805}. The Bāb's insistence on the idea that his work is in fact *the same* Qur'ān as that revealed to the Prophet Muḥammad{806} agrees with what has been mentioned earlier with regard to *ta'wīl* as founded on the flow of divine inspiration inverse to that of the prophetic revelation, and therefore not producing a new prophetic book, but actualising the metaphysical truths that constitute the innermost meaning of the already existing scripture.

An earlier possible example of a « book of *ta'wīl* » is the *Ǧāwidān-nāma-yi kabīr* of Faḍlallāh Astarābādī (d. 796/1394), a voluminous corpus that constitutes the doctrinal basis of the Islamic movement known under the name of Ḥurūfīs. In the second part of this paper, I will examine the *Ǧawidān-nāma*'s relationship with the Islamic scriptural canon.

The *Ǧāwidān-nāma-yi kabīr* of Faḍlallāh Astarābādī between Qur'ānic hermeneutics and the Canon of *Ta'wīl*

The *Ǧāwidān-nāma-yi kabīr* is the *opus magnum* of Faḍlallāh Astarābādī{807}. The work itself does not contain any information concerning the reasons for its composition or the status attributed to it by its author. Concurring accounts, albeit varying in details, on Faḍlallāh's progressive initiation into the « knowledge of authoritative interpretation » (*ʿilm-i ta'wīl*), which took place in a series of dreams including visual and auditory experiences, can be found in the works of his close followers{808}. Starting with the initiation into the science of dream interpretation, Faḍlallāh's spiritual career would have culminated with the revelation of the ultimate metaphysical meaning of the disjointed letters of the Arabic alphabet. According to his followers, this « science of letters » (*ʿilm al-ḥurūf*) endowed Faḍlallāh with the power of authoritative hermeneutics of all prophetic books, thus conferring upon him a quasi-prophetic status{809}. Though, as mentioned, the *Ǧāwidān-nāma* does not contain any explicit formulation of such a claim, these accounts seem to be indirectly confirmed by the fragments of dream visions attributed to Faḍlallāh{810} and, most importantly, by the fact that the theory of *ta'wīl*, framed in a context of eschatological expectations, is one of the axial doctrinal lines of the *Ǧāwidān-nāma.* To the best of my knowledge, no reliable first-hand evidence has been found up to date that would provide us with an unambiguous statement of the exact extent of Faḍlallāh's claim. On the basis of the *Ǧāwidān-nāma*'s contents, it seems reasonable to suppose that this work was composed as an exposition of the principles of authoritative hermeneutics, and was most probably regarded by its author as an inspired text, intended to prepare the Muslim community for the new, messianic age, when the innermost meaning of all prophetic messages, « sealed » by the Qur'ān, will be progressively disclosed to the whole of mankind. If this is true, then the *Ǧāwidān-nāma* could be regarded as one of the historical materialisations of the idea of the « inspired text of *ta'wīl* » discussed in the previous pages, completing and finalising the process of the prophetic Revelation « sealed » by the Muslim scriptural canon. That the *Ǧāwidān-nāma*, along with other works of Faḍlallāh, has been indeed considered a sacred text, if not by all, at least by an important faction of his followers, seems beyond doubt. In many works of his disciples, Faḍlallāh is referred to by the honorific title « Master of *ta'wīl* » (*ṣāḥib-i ta'wīl*), and his works are almost always followed by the epithet *ilāhī* (« divine »). After a short note on the *Ǧāwidān-nāma*'s structure, I will focus on this work's relationships with the Islamic scriptural canon and, more particularly, with the Qur'ān.

The *Ǧāwidān-nāma* is written in a mixed language combining standard Persian with the local dialect of Astarābād. The contents of the *Ǧāwidān-nāma* cover a variety of doctrinal topics, which can be roughly divided into thematic chapters such as cosmogony and cosmology, anthropogony and anthropology,

prophecy and sainthood, soteriology and eschatology. However, the work is deprived of any thematic organisation. It is, in fact, a large corpus of fragments, which are linked to each other not by the logic of the progressive unfolding of the author's doctrinal views, but by a complex network of symbolic and textual references and allusions. This principle of composition has many examples in Islamic religious literature, before and after Faḍlallāh{811}. The structure and contents of the *Ǧāwidān-nāma* cannot be discussed in more detail within the limits of the present paper{812} ; but the general idea of its composition is perfectly conveyed by Charles Mopsik's masterful description of the structure of the *Zohar* :

La difficulté des textes cabalistiques que nous allons maintenant présenter tient en ce que plusieurs plans en principe distincts sont enchevêtrés de façon presque inextricable. La progression narrative est entrelacée avec l'ordre des raisons théoriques, et l'une et l'autre dépendent souvent de versets bibliques ou de sentences rabbiniques qui sont eux-mêmes cités avec leur exégèse au cœur du développement et comme moments de son exposition. Ce qui laisse parfois au lecteur un sentiment de désordre créatif ou de flou artistique, ou dans le pire des cas une impression désagréable de confusion et d'obscurité, est un effet du procédé d'écriture choisi consciemment par le ou les auteurs médiévaux du *Zohar*{813}.

How does the *Ǧāwidān-nāma* situate itself with regard to the Muslim scriptural canon ? Given the fragmented structure of the work, we cannot expect to find a direct and exhaustive answer to this question in a compact form. The relevant evidence has to be collected from several fragments scattered throughout the corpus. As is the case with many other doctrinal issues, this evidence is multi-layered ; it conveys information related to several aspects of the question.

The first layer, in our case, is constituted by the data that presents the *Ǧāwidān-nāma* as an ordinary work of Qur'ānic exegesis. Indeed, many fragments of the *Ǧāwidān-nāma* have the appearance of a standard *tafsīr*. They begin with a Qur'ānic verse, or a sequence of verses, followed by the author's explanations and interpretations. In some fragments, the author's personal input is reduced to a few words, the explanatory function being fulfilled by a selection of *ḥadīṯ*s. This explains the fact that, in several catalogues of manuscripts, the *Ǧāwidān-nāma* is described as a Qur'ān commentary{814}. On the following pages, we will see that the *Ǧāwidān-nāma* is hardly a standard work of *tafsīr*. Still, the idea of Qur'ān interpretation is central for this work. In a sense determined by its own theory of *ta'wīl*, the *Ǧāwidān-nāma* is indeed a work of Qur'ān interpretation. This could explain the fact that not only the authors of the library catalogues, whose tasks did not necessarily include an in-depth exploration of the text, but also scholars who had a thorough first-hand knowledge of Ḥurūfī works, characterised the *Ǧāwidān-nāma* as a commentary. Thus, Ṣādiq Kiyā wrote :

This book [i.e. the *Ǧāwidān-nāma*] is a Qur'ān commentary (*tafsīr*), written by Faḍlallāh. His interpretation of Qur'ānic verses is original and reflects his vision of a particular mission that he believed himself to be in charge of{815}.

A closer look at the arrangement of the *Ǧāwidān-nāma* shows, however, that it is by no means an ordinary commentary. Unlike most of the commentaries, which start with the first chapter of the Qur'ān and progress following the order of the verses (*tafsīr musalsal*), the *Ǧāwidān-nāma*'s approach is not systematic. Some verses are interpreted repeatedly in several fragments, while others are not mentioned at all{816}. The *Ǧāwidān-nāma* does extensively use the techniques developed in the field of Qur'ān commentary, such as « exegesis from tradition » (*al-tafsīr bi-l-ma'ṯūr*)[817], and grammatical and etymological analysis{818}. However, some kind of material usually associated with Qur'ānic exegesis, such as « occasions of Revelation » (*asbāb al-nuzūl*), or references to previous commentaries, is absent from the *Ǧāwidān-nāma*.

It can also be observed that, though most of the fragments have the appearance of a « standard » exegesis, beginning with a Qur'ānic verse and continuing with relevant *ḥadīṯ*s and the author's personal explanations, the actual use of citations from the Qur'ān and the *ḥadīṯ* in the *Ǧāwidān-nāma* follows, in a sense, a direction opposite to that of ordinary exegesis. That is to say, instead of providing an explanation

of a verse, the author uses the language of the Qur'ān and the *ḥadīṯ* to express his own specific and, as mentioned, presumably inspired doctrine. Such a use of the scriptural canon can be regarded as an attempt at legitimisation of our author's personal inspiration : in this case, his purpose would be not so much to provide a commentary of the Qur'ānic verses, but to show that his own doctrine can be perfectly expressed in the language of the scriptural canon, and therefore is in perfect agreement with the latter.

The same concern with legitimisation can arguably be discerned behind the allusions to the structural similarity between the *Ǧāwidān-nāma* and the Qur'ān, found in several fragments. More exactly, these fragments suggest that the fragmented structure of the *Ǧāwidān-nāma* imitates the fragmented structure of the Qur'ān. It is explicitly stated that the Qur'ānic verses concerning any specific concept should be collected throughout the Qur'ānic corpus and brought together regardless of their original location in the text{819}. Moreover, several fragments of the *Ǧāwidān-nāma* provide examples of the actual application of this approach to the Qur'ānic text and the *ḥadīṯ* material. This suggests that the evidence concerning any specific doctrinal position of the *Ǧāwidān-nāma*, scattered throughout the text, should be treated in a similar way{820}.

The idea of the structural similarity between the *Ǧāwidān-nāma* and the Qur'ān, only vaguely alluded to in the *Ǧāwidān-nāma* itself, is further developed in an anonymous note annexed to some manuscripts of this work. The author of this note provides a detailed description of the six thematic chapters in which the contents of the *Ǧāwidān-nāma* should be divided. According to him, these chapters correspond to the six « beginnings » (*ibtidā'*), mentioned in the incipit of the *Ǧāwidān-nāma.* What is more, this note very strongly suggests that the *Ǧāwidān-nāma* is indeed an inspired book of *ta'wīl* in the same sense that the Qur'ān is the inspired book of *tanzīl.* The six « beginnings » of the *Ǧāwidān-nāma* are the counterpart of the 29 suras of the Qur'ān introduced by the disjointed letters :

The Master of *ta'wīl* (i.e. Faḍlallāh), may he be honoured and glorified has founded the divine *Ǧāwidān-nāma* upon six « beginnings » [mentioned] in the beginning [of this work]. From the beginning to the end, the discourse of the divine *Ǧāwidān-nāma* is divided and contained within these six « beginnings », and sealed by them. Similarly, the inimitable word of the Master of *tanzīl* (i.e. the Qur'ān revealed to the prophet Muḥammad, the « seal of the Prophets ») contains 29 suras introduced by the combinations of the disjointed letters, and is divided into 29 parts, which are the treasure sealed by the disjointed letters{821}. [481b.]

The symmetry between the « book of *tanzīl* » and the « book of *ta'wīl* » mentioned in the previous citation seems to be in agreement with a specific stratum of the *Ǧāwidān-nāma*'s doctrine of *ta'wīl*, namely with the fragments mentioning an apocalyptic book, which will be manifested at the end of time. The idea of an apocalyptic book is developed in the *Ǧāwidān-nāma* with reference to the Qur'ānic material related to a heavenly book, or a heavenly prototype of the Qur'ān. Many Qur'ānic terms that designate or could designate such a book, including *lawḥ maḥfūẓ*, *imām*, *umm al-kitāb*, *kitāb yanṭiqu bi-l-ḥaqq*, are focal points of the *Ǧāwidān-nāma*'s interpretation. This interpretation seems to be founded on one fundamental assumption, namely that the operation of inspired, authoritative *ta'wīl* leads to the manifestation of this heavenly book, containing the eternal simple basic elements of the divine Word, the elements of which any prophetic book is composed.

At this point, it would be useful to mention some details of the *Ǧāwidān-nāma*'s theory of authoritative *ta'wīl*, such as they can be summarised from the relevant fragments{822}. According to the *Ǧāwidān-nāma*, the prophetic books represent the progressive manifestation of the 28/32 basic, simple elements of the original divine Word{823}. In the beginning of Creation, these elements were brought together in the bodily form of Adam, which constituted therefore the first and original Book of God. They were then revealed by God directly to Adam, in the form of the ontological names of things{824}. The purpose of prophetic revelations is to progressively remind mankind of the knowledge of the divine Word, lost by Adam and Eve prior to their fall from Paradise{825}. Every prophetic book contains a part of this knowledge. But two prophets, Jesus and Muḥammad, occupy a particular position at the end of the prophetic cycle. Jesus is, in

a sense, a second Adam. He is the locus of manifestation (*maẓhar*) of the divine Word that spontaneously, that is to say, without being conditioned by a father's semen, took a human bodily form in the womb of Mary. Muḥammad, for his part, received the fullest scriptural manifestation of the divine Word. The Qur'ān contains the full set of the basic elements of the Word : 28 of them appear explicitly in the text in the form of the 28 letters of the Arabic alphabet, while four additional elements are encoded in the ligature *lām-alif*{826}. Because it contains the complete number of the basic elements, the Qur'ān « seals » the « descent » (*tanzīl*) of the divine Word. It provides all the elements necessary for full-fledged *ta'wīl*, authoritative hermeneutics, which starts from the revealed visible elements of the divine Word, or « letters » (*ḥurūf*), and rises to the corresponding invisible metaphysical meanings, or truths (*ḥaqīqa* pl. *ḥaqā'iq*){827}. In other words, full *ta'wīl* is only possible after full *tanzīl*, represented by the Qur'ān. What is more, the *Ǧāwidān-nāma* states that the beginnings of this *ta'wīl*, starting from the elements of the divine Word revealed in the Qur'ān, are actually prefigured in the text of the Qur'ān, in the form of the mysterious combinations of disjointed letters (*al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*). The whole period of *ta'wīl*, which must follow the Muḥammadan revelation, has also been prefigured in the prophetic experience, namely in the episode of the Prophet's heavenly ascension (*miʿrāǧ*){828}.

The metaphysical truths or meanings, to which the operation of *ta'wīl* described above leads, constitute the archetype, the original ontological divine Book, from which the contents of the prophetic books were derived and sent down to the prophets. The Qur'ān is the most perfect among the prophetic books, but the *Ǧāwidān-nāma* emphasises that it is not the archetype itself :

« There is not a grain in the earth's shadows, nor a thing, fresh or withered, but it is in a Book Manifest » [Qur. 6:59]. [This Book] is not the Qur'ān as it is manifested. Indeed, the four « words », corresponding to the « fresh or withered », are absent from [the Qur'ān]{829}. The Book (*kitāb*) [mentioned in the cited verse] is the well-preserved Tablet (*lawḥ-i maḥfūẓ*). The well-preserved Tablet is what contains the archetypes (*aṣl*) of everything, i.e. the 32 [primary] « words ». The well-preserved Tablet is thus the locus of manifestation (*maẓhar*) of the 32 [primary] « words ». Its writing refers to his [i.e. Adam's] face. (176a.)

Several fragments of the *Ǧāwidān-nāma* identify this archetypal Book with the heavenly spheres, which contain six times 28 and six times 32 degrees. The division of the heavenly spheres is the token of the apocalyptic manifestation of the divine Word in the fullness of its 28/32 aspects or elements. This manifestation constitutes the « book of the Return » :

The heavenly book [revealed to the prophets] (*kitāb-i āsmānī*) has 360 degrees, in accordance with the number of 12 times 28 and 32{830} [of the ontological « words », which constitute] the Book, and in accordance with the numbers of the divine Book [referred to in the verse] : « Upon the day the earth shall be changed to other than the earth, and the heavens »{831} [Qur. 14:48]. (145a.)
The sun [...] completes its cycle over the 360 degrees [of the heavenly sphere], which are [six times] 32 and 28 [...] in one year. It is a star that transits from one constellation to another in 30 000 years{832} [...] and [this corresponds to the] complete Book of the Return (*kitāb-i maʿād*) [referred to in the verse] : « He who imposed the Recitation (*Qur'ān*) upon thee shall surely restore thee to a place of homing (*maʿād*) » [Qur. 28:85]. (115a.)

But, in the *Ǧāwidān-nāma*, the most thoroughly elaborated concept of the apocalyptic book identifies it with the human face and body{833}. As mentioned, according to the *Ǧāwidān-nāma*, the bodily form of Adam has been created from the outset as a complete divine Book, containing the full set of the 28/32 elements of the original divine Word. These elements have been consequently manifested most clearly in the shape and facial features of Eve. Eve is, therefore, related to Adam in the same way as the first sura, *al-Fātiḥa*, is related to the rest of the Qur'ān : the *Ǧāwidān-nāma* refers to the belief that *al-Fātiḥa* contains, in summarised form, all the significations of the Qur'ān. The parallelism between *al-Fātiḥa* and the facial features of a female face is further developed with reference to the Qur'ānic expressions applied to the first sura, such as « Seven Twofold » (*sabʿ maṯānī*) and « Mother of the Book » (*umm al-kitāb*). The seven lines represented by the hair of the head, two eyebrows and four eyelashes are, according to the *Ǧāwidān-nāma*, the prototype of the seven verses of *al-Fātiḥa*. Eve is the

mother of the human book, both literally, because it is in her womb that the body of the embryo receives the shape of the human body, and metaphorically, because her bodily shape and facial features are the key to reading a more extended ontological writing manifested in the shape and on the face of Adam{834}. Many fragments of the *Ǧāwidān-nāma* emphasise that it is impossible to understand the divine writing cast in the form of Adam without the knowledge of the innermost meaning of the female shape and facial features. Since the knowledge of the divine Word manifested in the form of Adam constituted the original human condition, this means that the way of return to Paradise begins with Eve{835}.

The theme of the living book of the human form and the final revelation of its innermost meaning is well represented in the *Ǧāwidān-nāma*. Several fragments refer, in this regard, to the beliefs concerning the anthropomorphic appearance of the Qur'ān at the end of time{836}. This manifestation is directly related to the concept of the speaking Qur'ān mentioned on the previous pages, the concept identified in Shī'ī tradition with ʿAlī b. Abī Ṭālib.

ʿAlī said : « I am the speaking Book (*kitāb-i nāṭiq*), and this [the Qur'ān] is the silent book (*kitāb-i ṣāmit*) » ; « and with Us is a Book speaking truth » [Qur. 23:62]... [ʿAlī] is thus the true speaking Word (*kalām-i nāṭiq*), while the soot and the blackness [of the ink with which the Qur'ān is written] constitute the metaphorical, silent Word (*kalām-i ṣāmit*) [...] And the Messenger said : « I fought for the descent (*tanzīl*) [of the Word], while ʿAlī will fight for returning it to its source (*ta'wīl*) », and he also said : « I and ʿAlī, we are the same light »{837}. [184a]
Starting from the visible silent pages [of the Qur'ān], which begin by « she who opens the Book » (*fātiḥat al-kitāb*) with her seven verses which are the « Seven Twofold » (*sab' maṯānī*) [...] pass to the Book of Life (*muṣḥaf-i ḥayāt*){838}, which is the face of Adam. [66a-b]

However, the idea of the living Book and its revelation at the end of time is most fully represented in the *Ǧāwidān-nāma* by the figure of Jesus{839}. As mentioned, the Qur'ānic description of Jesus as « His Word that He committed to Mary »{840} is interpreted in the *Ǧāwidān-nāma* as the fact that, in the case of Jesus, the divine Word has spontaneously taken the human shape in the womb of Mary, in order to remind mankind that the human form is the original form of the divine Word{841}. In this sense, Jesus is the re-actualisation of Adam, who was created by God as visible form of His Word. But, according to the *Ǧāwidān-nāma*, Jesus could not reveal the full knowledge of the Word during his historical mission. Hence the promise of a second coming given to the Apostles{842}.

The *Ǧāwidān-nāma*'s fragments describing the second coming of Jesus at the end of time link the Qur'ānic expressions related to the archetype of the divine book mentioned above to the sealed book of the Revelation of John{843} :

The phrase « We have neglected nothing in the Book » [Qur. 6:38] [refers to the] Mother of the Book (*umm al-kitāb*), for it is said : « with Him is the Mother of the Book » [Qur. 13:39]{844}, and « with Us is a Book speaking truth » [Qur. 23:62]. When the Book of Life (*kitāb-i ḥayāt*) is opened{845}, everything will speak. The opening of the Book of Life and of all [other Books] refers to the « opening » (*gušāda*), in the sense of manifestation of the science of the Word (*az rū-yi ʿilmiyyat-i kalima*), from minerals and animals{846}. [334a.]

The Book of Revelation is part of the Biblical material that is integrated and interpreted in the *Ǧāwidān-nāma* similarly to the text of the Qur'ān and the *ḥadīṯ*. As mentioned in the first half of this paper, the integration of the pre-Muḥammadan and, in particular, of the Biblical revelation, into the framework of authoritative hermeneutics is in line with the general Muslim eschatological beliefs concerning the universal mission of the Saviour. It can therefore be expected that Biblical material will be addressed, to some extent, in any exegetical work produced in messianic circles{847}. This tendency is particularly visible in the *Ǧāwidān-nāma*.

The following fragment describes the apocalyptic Book of Life as a direct manifestation of the divine ontological writing, through which the universe has been brought into existence. The corresponding ontological knowledge of the 32 divine « words », manifested in the bodily shape and facial features of Adam, which God taught Adam directly, is re-actualised by Jesus :

The Book of Life (*muṣḥaf-i ḥayāt*) is so called because, unlike the books of Gospels or of the Torah, which are written [in human writing], this

is a divine book in divine writing (*muṣḥaf-i ilāhī wa ḫaṭṭ-i ilāhī*), the Book of Life. Opening and reading it produces eternal life. [This book contains] the secret of the 32 divine « words », which came from the first heaven and were given to Adam, and Adam, his face and all the members of his body were created in accordance with their number. When Jesus said : « I am this Word », [he referred] to these [ontological « words », which constitute the divine Word] [323b-324a].

The *Ǧāwidān-nāma*'s description of the apocalyptic manifestation of the Book of Life is articulated around the symbolism of the sealed book of the Revelation of John. According to the *Ǧāwidān-nāma*'s interpretation, the seven seals of the apocalyptic Book mentioned in the Revelation represent the seven basic lines of the divine ontological writing, the « Mother of the Book », manifested in the facial lines of Mary. The opening of the seven seals by the Lamb means therefore the revelation of the innermost meaning of these basic lines, which leads to the direct manifestation of the full set of the 28/32 elements of the original divine Word. This is the direct manifestation of the universal ontological language of Creation, of which all human languages are only shadows{848}.

In the book of Peter (*kitāb-i Fiṭrūs*){849}, Jesus says that God put the Book of Life on a high pedestal, and sealed it with seven seals{850}. The Book of Life is [represented by the] lines of the face of Mary. The seven seals correspond to the seven divine lines [on the human face] : four eyelashes, two eyebrows, and the hair of the head... Every line is composed of four lines [of the natural elements] : earth, air, water and fire. In this way, seven seals become 28. With the line of balance (*ḫaṭṭ-i istiwā'*){851} [represented by the] parting of the hair, this makes eight lines [which, multiplied by the number of four elements] make appear 32 lines, as counterpart of the 32 [primordial] « words » [of the divine Word], without beginning and without end, that God sent to Adam. [These same « words », i.e. phonemes] appear in the Torah and in the Qur'ān. God the highest taught all the names to Adam{852}, and all these names are not outside these 32 [primordial « words »]. [These « words »] are inseparable from God. Since Jesus is the Speech of God, Spirit and Word of God (*kalām-i ḫudāst wa rūḥ wa kalima-yi ḫudāst*), he said to Peter : « I will open [the seals of the Book of Life] ». The Lamb with seven horns came, and the seven horns [represent] 28 [lines of the divine writing], since every horn corresponds to four lines. [The Lamb] received [the Book of Life and] was sacrificed before God, and all the angels (*firištigān*) of the heavens and earth, and the prophets, prostrated themselves and said : « by your sacrifice before the heavenly Father you delivered us from the divergence of languages » (*tū mā-rā bi-ān ki ḫūd-rā pīš-i padar-i āsmānī fadā kardī az zabān-hā-yi muḫtalif wa luġat-hā-yi muḫtalif bi-rahānīdī*){853}. [394b-395a.]

Significantly, the *Ǧāwidān-nāma* emphasises that the final revelation will not abrogate the missions of the previous prophets, but must be regarded as their completion. The eschatological events are described as the fulfilment of the mission of Jesus, a mission that historically preceded Muḥammad's revelation ; while the role of any actors related to the post-Muḥammadan revelation, with the exception of ʿAlī b. Abī Ṭālib, is expressed only in an allusive and uncertain way{854}. In addition, in this second, eschatological part of his mission, Jesus is not expected to bring any book corresponding with a new prophetic dispensation, which would thus abrogate previous prophetic books, including the Qur'ān. The book that he reveals corresponds to his ontological status as the divine Word, mentioned in the Qur'ān ; it is not a new prophetic book, but the archetype and source of all prophetic books originally contained in the lines of human bodily shape and face. This idea of the final revelation completing the books previously « sent down » to the prophets, and « bringing them back » to the perfect knowledge of the divine Word that has been, at the same time, the ultimate goal and the original source of all prophetic revelations, is in line with what has been said in the first half of this chapter on the relationships between *tanzīl* and *ta'wīl*. This idea can be discerned, for example, in the following fragments of the *Ǧāwidān-nāma :*

The Jews said that the Messiah [whose coming] is promised by the prophets, will be born from a virgin, and the boy will be named « Emmanuel » (*ʿAmmānū'īl*), which means « God is with us »{855}. When he will come, all religions, confessions and beliefs will be unified all over the world. All the creatures (*ḫalā'iq*) and the people of the Book (*ahl-i kitāb*) will be unified. The divergences between the Scriptures [of the different religions] will be levelled, and babies in their cradles will have [perfect] knowledge of God. After [the coming of the Messiah] there will be no need of education (*ta'līm*){856}. But the Jews say that Jesus [lit. « Messiah », *masīḥ*] who came [in the past] was not [the promised one], since the divergences between peoples persist. [Indeed], there are twelve sects among Christians, seventy-two among the Jews, seventy-three [in the community of] Muḥammad, seventy among the Zoroastrians (*maǧūsī*), and so on. The Messiah promised by the prophets is not yet come. It can be answered [to the Jews] that the Messiah [i.e. Jesus] promised by the prophets came [in his first coming] and brought [the revelation] of some of the divine « sciences »{857}. But he will come again in order to fully eradicate polytheism. In that age, all humans will be initiated into the knowledge of God, as was promised by the prophets, and as Muḥammad, peace be upon him, has confirmed. [421b]

Jesus said :

« I came not to make the religions of the [previous] prophets deficient, but I came to complete them » (*nayāmada-am ki dīn-i anbiyā' nuqṣān kunam bi-dān āmada-am ki tamām kunam*){858}. He said : « I am the Word of God », « The first thing that came from the heavens was the Word, and God was with this Word, and I am this Word{859} ». This is how the 32 « words » [of the complete divine Word] reached Adam and his descendants. The form (*ṣūra*) of Adam and his descendants is the science of the 32 « words » [of the divine Word] ; and Jesus said : « I am this Word ». Jesus will come in order [to complete] this Word, [all] the 32 « words » of which were given to Adam, and of which every prophet received some « words ». [Jesus] said : « I will come in order to complete them and to reveal the secret of their fullness. I will not come to make them deficient ». Since Jesus is the Word of God, he must reveal the number of the [primary] « words », and how [by the intermediary of these « words » Jesus] brings his existence into everything. This is why he said : « I will come [a second time] in order to explain that which I [previously] said [only] by symbols and allusions »{860}. [426b.]

Conclusion

It has been mentioned that Faḍlallāh and his works were sanctified by some of his followers. This practice was probably one of the factors that led external observers, who apparently did not have any in-depth knowledge of the texts concerned, to the conclusion that the *Ǧāwidān-nāma* contained the claim of a new prophetic dispensation abrogating Qur'ānic regulations{861}. The textual evidence from the *Ǧāwidān-nāma* discussed in the previous pages seems to support a different point of view, which could also probably be extended, with necessary adjustments, to other similar texts produced in Islamic messianic circles.

Firstly, the *Ǧāwidān-nāma* definitely does not contain any explicit claim to be a new prophetic revelation. The Muslim scriptural canon, the Qur'ān and the *ḥadīṯ*, clearly constitutes the basis of all doctrinal developments. Secondly, the *Ǧāwidān-nāma* is focused on the concept of authoritative hermeneutics, *ta'wīl*, which starts where the prophetic revelation, i.e. the « descent » (*tanzīl*) of the prophetic books, ends. The purpose of *ta'wīl*, such as it appears from the *Ǧāwidān-nāma*'s fragments, is not the continuation of the line of the prophetic books, but a return to the knowledge of the divine Word from which these books originated. This return is made possible because the « descent » is completed by the revelation of the Qur'ān during the last prophetic mission, that of Muḥammad. Muḥammad's mission not only provided all elements necessary for the final *ta'wīl*, it also prefigured the final *ta'wīl*, in particular in the disjointed letters included in the beginning of some Qur'ānic suras, and in the episode of the Prophet's heavenly ascension (*mi'rāǧ*). *Ta'wīl* thus starts from the Qur'ān, includes the books of the previous prophets, and is expected to culminate with the revelation of the Book of Life, when Jesus re-actualises, during his second coming, direct knowledge of the divine Word written in the human shape and face, which is the original and most complete Book of God. The *Ǧāwidān-nāma* clearly states that the operation of *ta'wīl* does not abrogate the books « sent down » to the prophets, but completes this downward course of *tanzīl* by bringing the revealed Word back to its divine source{862}.

This kind of *ta'wīl* does preserve some features of ordinary Qur'ānic exegesis. However, unlike an ordinary work of Qur'ān interpretation, *ta'wīl* thus understood is supposed to be based on inspired knowledge, similar or, more exactly, symmetrical to the prophetic inspiration that underlay *tanzīl*. From this point of view, if the inspired knowledge of *ta'wīl* came to produce a text, this text should be regarded, by whoever would accept its authenticity, as part of the revelation symmetrical to the scriptural Canon of *tanzīl* and, in this sense, continuing and completing it. As mentioned in the Introduction, this is an angle from which a number of texts produced in the course of Islamic history can be considered, from the words attributed to the Shī'ī Imāms and actually included in the Shī'ī scriptural canon, to the writings of the Bāb.

Looking from this angle, we can probably venture another explanation for Faḍlallāh's followers' sanctification of the *Ǧāwidān-nāma*. It indeed seems reasonable to suppose that, contrary to the beliefs of

medieval heresiographers, the *Ǧāwidān-nāma* was never regarded as the sacred book of a new prophetic dispensation abrogating the Qur'ān, but as an inspired text inaugurating *ta'wīl*, the authoritative and final hermeneutics of all prophetic books leading to the direct manifestation of the creative divine Word in the Book of books, that is, according to the *Ǧāwidān-nāma*, in the living Book of the Human.

Bibliography

Amir-Moezzi (Mohammad Ali),
— *Le guide divin dans le shîʿisme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992.
— (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, Leuven - Paris, Peeters, 1996.
— *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2006.
Amir-Moezzi (Mohammad Ali) and Jambet (Christian), *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris, Fayard, 2004.
Amir-Moezzi (Mohammad Ali) and Kohlberg (Etan), « Révélation et falsification : introduction à l'édition du *Kitāb al-qirā'āt* d'al-Sayyārī », *Journal asiatique* 293/2, 2005, p. 663-722.
Astarābādī Faḍlallāh, *Ǧāwidān-nāma-yi kabīr*, mss British Library Oc.Or. 5957, Cambridge University Library Ee.1.27, Istanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi 920, Basel University Library M.VI.72.
Astārābādī Sayyid Isḥāq, *Ḫwāb-nāma*, ms. Istanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça, n. 1042.
Ayoub (Mahmoud), « The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān. A Study of the Principles and Development of Imāmī Shīʿī *tafsīr* », in Rippin (Andrew) (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 177-198.
Ballanfat (Paul), « L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbihān Baqlī de Šīrāz », in Amir-Moezzi (Mohammad Ali) (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, Leuven - Paris, Peeters, 1996, p. 265-300.
Baqlī Šīrāzī Rūzbihān, *Šarḥ-i šaṭḥiyāt*, ed. and introd. Corbin (Henry), Tehran - Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien - Maisonneuve, 1966.
Bar-Asher (Meir M.),
— « Outlines of Early Ismāʿīlī-Fāṭimid Qur'ān Exegesis », *Journal asiatique* 296/2, 2008, p. 257-295.
— *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Jerusalem, Magnes Press, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999.
Bashir (Shahzad), *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, Oneworld, 2005.
Bernand (Marie), « Idjmāʿ », *EI²*, Brill online.
Böwering (Gerhard), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin - New York, De Gruyter, 1980.
Browne (Edward G.),
— « Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes », *Journal of the Royal Asiatic Society* 1907, p. 533-581.
— *The Literary History of Persia*, 3 vol., London, T. Fisher Unwin, 1908.
Chodkiewicz (Michel),
— *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî* [new revised edition], Paris, Gallimard, 2012.
— *Un océan sans rivage*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
Corbin (Henry),
— « Face de Dieu et face de l'homme », *Eranos Jahrbuch* 37, 1968, p. 165-228.
— *En Islam iranien*, *aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., Paris, Gallimard, 1972.
— *Trilogie ismaélienne*, Tehran - Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien – Maisonneuve, 1961.
de Callataÿ (Godefroid), « Sacredness and Esotericism in the *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* », in De Smet (Daniel), de Callataÿ (Godefroid) et Van Reeth (Jan M. F.) (ed.), *al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, 2004, p. 389-401.
De Smet (Daniel) and Van Reeth (Jan M. F.), « Les citations bibliques dans l'œuvre du dāʿī ismaélien Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī », in Vermeulen (Urbain) and Van Reeth (Jan M. F.) (ed.), *Law*, *Christianity and Modernism in Islamic Society. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leuven, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta » 86, 1998, p. 147-160.
Elmore (Gerald T.), *Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-ʿArabī's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999.
Friedmann (Yohanan),
— *Prophecy Continuous*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1989.
— *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Montreal - London, McGill - Queen's University Press, 1971.
Gilliot (Claude), « Exegesis of the Qur'ān : Classical and Medieval », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill online.
Goldziher (Ignaz), « Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṯ im Islam », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 61, 1907, p. 860-872.
Graham (William A.),
— *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague - Paris, Mouton, 1977.
— « Scripture and the Qur'ān », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill online.
— « Traditionalism in Islam. An Essay in Interpretation », *The Journal of Interdisciplinary History* 23/3, 1993, p. 495-522.
Gril (Denis), « Le hadith dans l'œuvre d'Ibn Arabi ou la chaîne ininterrompue de la prophétie », in Gilliot (Claude) and Nagel (Tilman) (ed.), *Das Prophetenḥadīṯ. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 123-144.
Grypeou (Emmanouela), « The Re-Written Bible in Arabic : the Paradise Story and its Exegesis in the Arabic *Apocalypse of Peter* », in Thomas (David) (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden - Boston, Brill, 2007, p. 113-129.
Hallaq (Wael B.),

— *Authority*, *Continuity*, *and Change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
— « On the Authoritativeness of Sunni Consensus », *International Journal of Middle East Studies* 18/4, 1986, p. 427-454.
Halm (Heinz), *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1978.
al-Hayṯamī Nūr al-Dīn, *Maǧma' al-zawā'id wa manba' al-fawā'id*, vol. 7, ed. ʿAṭā' (Muḥammad ʿAbd al-Qādir), Lebanon, 2009.
Isḥāq Efendi, *Kāšif al-asrār wa dāfi' al-ašrār*, Istanbul, 1291/1874.
Isfarâyinî Nûruddîn Abdurrahmân-i, *Le révélateur des mystères* (*Kāshif al-asrār*), ed. and trans. Landolt (Hermann), Paris, Verdier, 1986.
Jambet (Christian), *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011.
Johansen (Baber), *Contingency in a Sacred Law*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999.
Kinberg (Leah), « The Legitimization of the Madhāhib through Dreams », *Arabica* 32/1, 1985, p. 47-79.
al-Kirmānī Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh, *Al-Maṣābīḥ fī iṯbāt al-imāma*, ed. and trans. by Walker (Paul E.), *The Master of the Age*, London - New York, I. B. Tauris, 2007.
Kiyā (Ṣādiq), *Wāzha-nāma-yi Ǧurǧānī*, Tehran, 1330 hs./1951-1952.
Landolt (Hermann),
— « ʿAṭṭār, Sufism and Ismailism », in Lewisohn (Leonard) and Shackle (Christopher) (ed.), *ʿAṭṭār and the Persian Sufi Tradition. The Art of Spiritual Flight*, London - New York, I. B. Tauris, 2006, p. 3-25.
— « Le paradoxe de la "Face de Dieu" : ʿAzīz–e Nasafī (VIIe/XIIIe siècle) et le "monisme ésotérique" de l'islam », *Studia Iranica* 25, 1996, p. 163-192.
— « Walāyah », in Eliade (Mircea) (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, London - New York, 1987, vol. 15, p. 316-323.
Lawson (Todd),
— « Interpretation as Revelation : The Qur'ān Commentary of Sayyid ʿAlī Muḥammad Shīrāzī, the Bāb (1819-1850) », in Rippin (Andrew) (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 223-253.
— *Gnostic Apocalypse and Islam. Qur'an*, *Exegesis*, *Messianism*, *and the Literary Origins of the Babi Religion*, London – New York, Routledge, 2012.
Lewisohn (Leonard), *Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabistarī*, Richmond (Surrey), Curzon Press, 1995.
Lory (Pierre),
— *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, Verdier, 1989.
— *Le rêve et ses interprétations en islam*, Paris, Albin Michel, 2003.
MacLean (Derryl N.), « La sociologie de l'engagement politique : le Mahdawîya indien et l'État », in Garcia-Arenal (Mercedes) (ed.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, Paris, 2000, p. 239-256.
Madigan (Daniel), « Book », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. I, Brill online.
Makdisi (Georges), « Ibn Taimīya : a Ṣūfī of the Qādiriya Order », *American Journal of Arabic Studies* 1, 1974, p. 118-129.
Marquet (Yves), *La philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*, Alger, Études et documents, 1975.
Massignon (Louis), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Paul Geuthner, 1922.
McAuliffe (Jane D.), « Qur'ānic Context of Muslim Biblical Scholarship », *Islam and Christian-Muslim Relations* 7/2, 1996, p. 141-158.
Mingana (Alphonse) (ed. and trans.), *Arabic Apocalypse of Peter*, in *Woodbrooke Studies*, Cambridge, Heffer, 1931, vol. 3, p. 93-450.
Mir-Kasimov (Orkhan),
— « Conflicting Synergy of Patterns of Religious Authority in Islam », in Id. (ed.), *Unity in Diversity. Mysticism*, *Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden, Brill, coll. « Islamic History and Civilization » 105, 2013, p. 1-20.
— « Jāvdān-nāma », *Encyclopædia iranica*, vol. 14, fasc. 6, p. 603-605, also available online.
— « Les dérivés de la racine *RḤM :* Homme, Femme et Connaissance dans le *Jāvdān-nāme* de Faḍlallāh Astarābādī », *Journal asiatique* 295/1, 2007, p. 9-33.
— « Le "Journal des rêves" de Faḍlallāh Astarābādī : édition et traduction annotée », *Studia Iranica* 38/2, 2009, p. 249-304.
— « "Paradise is at the feet of Mothers". The Ḥurūfī road », in Günther (Sebastian) and Lawson (Todd) (ed.), *Roads to Paradise : Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, 2 vol., Leiden - Boston - Tokyo, Brill, coll. « Islamic History and Civilization », forthcoming.
— *Words of Power : Faḍlallāh Astarābādī and the Original Ḥurūfī Doctrine According to his Jāwidān-nāma-yi kabīr*, London, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, coll. « Shīʿī Heritage » 3, forthcoming.
— « Ummīs versus Imāms in Ḥurūfī Prophetology : an attempt at a Sunni/Shīʿī Synthesis ? », in Id., *Unity in Diversity. Mysticism*, *Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden, Brill, coll. « Islamic History and Civilization » 105, 2013, p. 221-246.
Mopsik (Charles), « La controverse d'amour dans le "Zohar" », in Le Boulluec (Alain) (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 71-97.
Munzawī (Aḥmad), *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-yi fārsī*, 6 vol., Tehran, Regional Cultural Institute, 1349/1969.
Nafajī ʿAlī, *Ḫwāb-nāma*, ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Pers. 17.
Netton (Ian Richard), *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1991.
Nīsābūrī Abū al-Qāsim al-Ḥasan, *ʿUqalā' al-maǧānīn*, ed. al-Ǧābī (Bassām), Damascus, Dār al-Baṣā'ir, 1985.
Nwyia (Paul), *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, Dar el-Mashreq, 1970.
Poonawala (Ismail K.), « Ismāʿīlī *ta'wīl* of the Qur'ān », in Rippin (Andrew) (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 199-222.
Pūrjavādī (Naṣrullāh), « Bādi-yi ʿišq », *Našr-i Dāniš* 66 (1370 h.s.), p. 420-429 ; 67 (1370 h.s.), p. 4-18 ; 68 (1370 h.s.), p. 90-99 ; 69 (1371 h.s.), p. 198-204 ; 70 (1371 h.s.), p. 282-290.
Radtke (Bernd), « The Concept of *Wilāya* in Early Sufism », in Lewisohn (Leonard) (ed.), *The Heritage of Sufism*, Oxford, Oneworld, 1999,

vol. 1, p. 483-496.
Ritter (Helmut), « Die Anfänge der Ḥurūfīsekte », *Oriens* 7/1, 1954, p. 1-54.
Robson (James),
— « Ḥadīth », *EI²*, Brill online.
— « The Material of Tradition », *Muslim World* 41/3, 1951, p. 166-270.
Roggema (Barbara), « Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter* – the *Book of the Rolls* », in Thomas (David) (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden - Boston, Brill, 2007, p. 131-150.
Saleh (Walid A.), *In Defence of the Bible. A Critical Edition and an Introduction to al-Biqāʿī's Bible Treatise*, Leiden - Boston, Brill, 2008.
al-Sayyārī Aḥmad b. Muḥammad, *Revelation and Falsification. The* Kitāb al-qirā'āt *of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, ed. Kohlberg (Etan) and Amir-Moezzi (Mohammad Ali), Leiden, Brill, 2009.
al-Šahrastānī Muḥammad ʿAbd al-Karīm, *Keys to the Arcana. Shahrastānī's Esoteric Commentary on the Qur'ān*, trans. and introd. Mayer (Toby), Oxford - New York, Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2009.
Walker (Paul E.), *The Wellsprings of Wisdom*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1994.
Yahia (Mohyddin), *Shāfiʿī et les deux sources de la loi islamique*, Turnhout, Brepols, 2009.

Rainer Brunner

Quelques débats récents autour du Hadith en islam sunnite

Le problème

Au printemps 2007, deux expertises juridiques (sg. *fatwā*) promulguées par des autorités religieuses éminentes bouleversèrent profondément le public égyptien. Dans la première, le chef du département du Hadith de l'Université d'al-Azhar, ʿIzzat ʿAṭīya, déclare que, dans un contexte professionnel où un homme et une femme non mariés l'un à l'autre travaillent dans le même bureau, il est d'abord nécessaire d'établir une forme de parenté entre les deux. Il faut donc que la femme (ou une proche parente de celle-ci) allaite l'homme pour qu'elle puisse ensuite lever le voile en sa présence. Contrairement à l'opinion classique{863} et en se référant à une tradition prophétique attribuée à ʿĀʾiša, il souligne cependant qu'aucun tabou de mariage ne serait créé par cela, car il s'agit d'un acte entre deux adultes{864}. La deuxième *fatwā* fut promulguée à peine un mois plus tard, par le Grand Mufti de la République, ʿAlī Ǧumʿa. Il y soutient que les Compagnons (*ṣaḥāba*) de Muḥammad se bénissaient en buvant l'urine du Prophète et ajoute l'exemple spécifique d'Umm Aiman tel qu'il est décrit dans un hadith. Toutefois, poursuit-il, l'effet bienfaisant peut également être obtenu par la salive, la sueur, le sang ou les cheveux de Muḥammad{865}. Les réactions déclenchées aussitôt par ces propos furent si houleuses que même le quotidien *New York Times* leur consacra un long article soulignant l'embarras national qu'elles avaient entraîné{866}.

De telles discussions sur des expertises juridiques bizarres et fortement disputées ne sont point limitées à l'Égypte{867}, et bien que dans ce cas les conséquences n'aient pas tardé – ʿAṭīya fut vite suspendu par al-Azhar, Ǧumʿa fut obligé de retirer le livre dont sa *fatwā* était prise –, elles sont révélatrices à maints égards. D'un côté, elles servent à illustrer l'importance non révolue du genre des traditions prophétiques pour la jurisprudence et la juridiction dans les pays musulmans d'aujourd'hui. En se référant à des hadith-s, les deux muftis ont même donné des expertises qui allaient à l'encontre de l'opinion juridique reçue : en fait, l'allaitement entraîne une prohibition de mariage, et l'urine est considérée comme impure, mais aussi bien ʿAṭīya que Ǧumʿa étaient d'avis que le modèle du Prophète a annulé ou du moins modifié ces restrictions. De l'autre côté, cependant, les cris d'indignation qu'ils ont provoqués par leurs *fatwā*s montrent les difficultés considérables liées à la question de savoir comment manier cette source du droit. Mais les critiques, eux aussi, eurent du mal à réagir d'une manière bien pesée, c'est-à-dire à condamner la décision particulière sans remettre principalement en cause la base sur laquelle celle-ci avait été prise. Cela signifie que les réactions prenaient, pour la plupart, un caractère plutôt, pour ainsi dire, stratégique – disant par exemple que les *fatwās* étaient fausses parce qu'elles ne servaient qu'aux buts des ennemis de l'islam – ou, au mieux, technique. Dans ce dernier cas, on argumentait que les hadith-s en cause avaient été mal compris ou traitaient seulement d'un événement

historique spécifique et isolé, et ne devaient donc pas être généralisés. Tel est le cas, selon ʿAbd al-Muʿṭī al-Bayyūmī, quand ʿAlī Ǧumʿa se réfère à une narration citée par al-Qāḍī ʿIyāḍ (m. 1149) dans son célèbre livre *al-Šifā* sans tenir compte du fait qu'Umm Aiman avait bu pendant la nuit d'un récipient sans savoir qu'il contenait l'urine du Prophète[868]. Celui qui alla le plus loin à cet égard est le Ministre des fondations religieuses (*waqf*), Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, qui insista sur le fait que les compilations de hadith-s contiennent l'acceptable ainsi que l'inacceptable, et qu'il n'est plus admissible ou logique, en vue d'un monde qui a changé, « *to fill the heads of the Muslim masses with the defiled sayings, sick thoughts, and groundless suppositions whose correctness is completely unproven*[869] ». Personne parmi l'establishment religieux du pays, en revanche, n'aurait osé repousser explicitement et par principe la fonction du Hadith comme telle et demander à renoncer désormais complètement aux traditions du Prophète en produisant des *fatwā*s.

La vénération du Prophète – intensifiée davantage à mesure que plus de temps s'était écoulé depuis sa mort – a graduellement transformé celui-ci en une figure sainte, en dépit du fait que le Coran le dépeint comme « un mortel semblable à vous » (18:110). Le Hadith a commencé – apparemment peu après sa canonisation – à remplir la fonction de lien plus ou moins direct entre les musulmans de n'importe quelle époque et le fondateur de l'islam[870]. Pour les tendances islamistes variées d'aujourd'hui en particulier, la référence au modèle (le plus souvent prétendu) de Muḥammad a pour but de justifier leur autorité vis-à-vis des croyants, et la controverse notoire au sujet des caricatures de Muḥammad en 2005-2006 a rendu un témoignage impressionnant des effets qu'un tel procédé peut produire. Mais cela ne veut pas dire qu'une telle image du Prophète soit essentiellement nouvelle ou qu'elle soit limitée aux courants fondamentalistes ou néo-traditionnistes modernes. Au contraire : ce fut précisément le Qāḍī ʿIyāḍ mentionné ci-dessus qui contribua considérablement, par son livre, à renforcer l'élévation extrême du Prophète. D'autres savants après lui, comme Ibn Taimīya (m. 1328), ont fréquemment justifié la nature condamnable de toute forme de critique de Muḥammad et ont insisté sur le fait que quiconque insulte le Prophète mérite la mort[871]. Par conséquent, Sayyid Quṭb (1906-1966), penseur islamiste primordial du XXe siècle, se souvient dans ses mémoires que le serment prêté sur la plus importante collection de hadith-s, le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī (m. 870), était de loin le plus redouté parmi la population rurale égyptienne pendant son enfance[872]. Il est clair que dans de telles circonstances toute forme de doute au sujet du Hadith, la deuxième source du droit islamique après le Coran, se situe toujours au bord de l'incroyance et de l'hérésie[873] et exige la plus grande précaution possible. En outre, on remarquera le lien étroit entre la critique des traditions prophétiques et la polémique confessionnelle entre Sunnites et Shi'ites, pour des raisons qui seront expliquées plus loin.

Parfois, la situation évoque celle des dissidents de l'ancien bloc de l'Est : la critique est souvent exprimée entre les lignes et sous forme d'allusion. Tel fut le cas mentionné ci-dessus de Zaqzūq, tel est le cas chez maint théologiens – aujourd'hui également parmi les musulmans en Occident – qui se veulent réformateurs et proposent une réorientation de la théologie musulmane[874]. Néanmoins, on trouve également, depuis le XIXe siècle, un bon nombre de penseurs musulmans qui refusent franchement et sans ambages le rôle du Hadith comme source légale et principe directeur de la vie moderne. Ils ne le contestent généralement pas par irrévérence envers Muḥammad, mais insistent beaucoup sur la difficulté, voire l'impossibilité absolue, de vérifier la plupart des traditions, de sorte qu'il s'impose, à leur avis, de défendre le Prophète contre les interprétations exagérées des *ʿulamā'* traditionnistes. Dans ce qui suit, je donnerai un bref résumé de quelques controverses à l'époque du modernisme musulman (du XIXe jusqu'au milieu du XXe siècle), avant de me consacrer ensuite à des développements plus récents dans le monde arabe.

Quelques précurseurs

Le statut du Hadith et les modalités de sa collecte et transmission n'étaient nullement incontestés en islam primitif. D'un côté, il est bien connu que cette question, par sa nature même, a creusé le fossé le plus profond entre les confessions naissantes du sunnisme et du shi'isme, qui toutes les deux s'en sont servis dès leurs débuts afin de justifier leurs prétentions au pouvoir. En outre, le problème général de l'authenticité des traditions et de la falsification intentionnelle ou par inadvertance des propos attribués au Prophète a constamment absorbé l'attention des *ʿulamāʾ* musulmans{875}. Mais de l'autre côté et nonobstant cela, ce genre littéraire extraordinaire pose des difficultés non moins complexes au sein de l'islam sunnite. Y a-t-il aussi d'autres « *sunna*s » à part celle de Muḥammad (c'est-à-dire : pourrait-on se référer à d'autres figures éminentes de l'islam primitif, tel que les premiers califes){876} ? En quoi consiste la différence entre la *sunna* du Prophète et le Hadith prophétique ? Finalement, quelle est la relation entre le Coran et le Hadith ? Ce dernier doit-il également être considéré comme une révélation (*waḥy*) divine à côté du Coran ? Telles furent les questions autour desquelles les grands débats théologiques des premiers siècles de l'histoire musulmane ont tourné – et qui, nous le verrons plus loin, se trouvent au centre de la plupart des disputes modernes{877}. Il semble donc peu surprenant qu'on trouve aussi, dans un tel climat intellectuel où les groupes confessionnels postérieurs n'étaient pas encore définitivement différenciés, des tendances pour ainsi dire « scripturalistes » (les *ahl al-kalām*) qui déniaient le caractère normatif des traditions prophétiques et refusaient d'accepter toute autorité légale en-dehors du Coran{878}. C'est surtout grâce aux efforts du juriste al-Šāfiʿī (m. 820) que ces débats ont été clos et que le Hadith fut fermement établi comme deuxième source juridique, limitée aux traditions du Prophète et considérée comme *waḥy*.

Le fait que des querelles au sujet du caractère normatif du Hadith ressurgirent à partir de la seconde moitié du XIXe siècle remonte à deux raisons principales. La première – et certainement la plus importante – était la réaction, dans plusieurs parties du monde musulman, contre les avancées du colonialisme occidental depuis le XVIIIe siècle, sous la forme de mouvements réformateurs et de réformistes individuels. Deux d'entre eux dont l'influence se fit sentir bien au-delà de leur mort sont Šāh Walī Allāh (m. 1762/63) en Inde et Muḥammad al-Šaukānī (m. 1834) au Yémen. Ils mirent le rétablissement de l'effort personnel en jurisprudence (*iǧtihād*) et la lutte contre l'imitation (*taqlīd*) des autorités anciennes post-prophétiques au centre de leurs activités{879}. L'étude intensifiée du Hadith allait de pair avec ce projet, parce que pour eux le seul moyen de briser la prédominance des quatre écoles juridiques (*maḏāhib*) établies résidait nécessairement dans la subordination effective de celles-ci à la *sunna* prophétique relancée. Cela était par conséquent aussi le programme de deux mouvements répandus et populaires dans le monde musulman dès le milieu du XIXe siècle, dont les principes se fondent considérablement sur les idées des réformateurs précédents : les *ahl-i ḥadīṯ* en Inde et la *salafīya* en Égypte et autres pays arabes. Ces mouvements portaient la référence programmatique au Prophète et à ses Compagnons (*al-salaf al-ṣāliḥ*) jusque dans leurs noms{880}. Cette idéologie n'était pas une fin en soi, mais au contraire, elle devait servir de remède universel contre la crise du monde musulman et son infériorité vis-à-vis de l'Europe. Aux yeux de tous ces réformateurs, les responsables pour cet état déplorable étaient vite trouvés : il s'agissait des autorités juridiques et scolastiques établies, ainsi que du système d'érudition traditionnelle qui s'était sclérosé au cours des siècles. Ce qui était donc nécessaire, selon eux, c'était le retour au modèle pur et inaltéré du Prophète et de la première génération de l'islam, tel qu'il était personnifié dans le Hadith. Au fond, la prétention du réformisme musulman était bien sûr beaucoup moins spectaculaire qu'il ne le prétendait, car il s'agissait principalement d'échanger une forme d'autorité religieuse contre une autre, sans cependant toucher au fondement de toute autorité islamique, à savoir l'utopie rétroactive de la communauté muḥammadienne de Médine. Par conséquent, les représentants se voyaient obligés de prendre leur parti d'un paradoxe caractéristique : celui de refuser l'imitation des juristes classiques en défendant, en même temps, celle de Muḥammad et des *ṣaḥāba*. On essayait de résoudre le problème par une astuce linguistique : tandis que la première était dénoncée

comme une (fausse) « imitation » (*taqlīd*), la dernière constituait une (juste) « observance » (*ittibāʿ*) – ce qui était en jeu n'était donc pas le fait de prendre modèle sur une source normative ancienne, mais d'identifier la source « correcte[881] ».

La deuxième raison pour laquelle la question du Hadith provoqua des controverses de plus en plus intenses au cours du XIXe siècle se rapporte aux résultats bouleversants obtenus par l'orientalisme occidental en cette matière. L'œuvre magistrale d'Ignaz Goldziher (1850-1921) sur le développement du Hadith[882] ne fut publiée qu'en 1888 et – étant rédigée en allemand – elle reçut un intérêt assez tardif dans le monde musulman[883]. Mais il y avait des précurseurs qui écrivirent en anglais et furent aisément accessibles dans le monde musulman, particulièrement en Inde. Les auteurs les plus importants sur ce point sont l'Autrichien Aloys Sprenger (1813-1893) et l'Écossais William Muir (1819-1905), deux auteurs qui comptent sans doute parmi les pionniers de la méthode historique critique dans les études orientalistes et qui ont passé beaucoup d'années en Inde où ils occupaient des postes académiques et administratifs[884]. Ce sont surtout leurs biographies volumineuses de Muḥammad, publiées dans les années 1850 et 1860, qui s'avéraient particulièrement influentes. Le fait qu'ils y adoptèrent une attitude beaucoup plus critique envers les sources arabes et qu'ils remirent en cause une grande partie du Hadith et de l'historiographie classique provoquait vite la réaction des musulmans indiens[885]. Le savant dont la théologie fut le plus distinctement marquée par la critique des sources développée dans ces ouvrages – en dépit des sympathies ouvertes de Muir pour l'évangélisation des musulmans et sa description peu flatteuse de l'islam en général – est Sir Sayyid Aḥmad Ḫān (1817-1898), le fameux réformateur du système de l'instruction publique. Ayant soutenu initialement une forme de traditionalisme qui n'était pas très loin des *ahl-i ḥadīṯ*, il se tournait graduellement vers une attitude critique qui l'amenait à rejeter la grande majorité des traditions à cause de leur incompatibilité avec la rationalité et à n'accepter que celles qui avaient pour sujet l'islam spirituel. Bien qu'il n'ait jamais été jusqu'à écarter le genre du Hadith dans son ensemble ou même à dénier le rôle de Muḥammad comme guide religieux obligatoire pour les musulmans, cela n'a pas empêché ses adversaires de l'accuser de mettre en doute la nécessité de suivre la *sunna* du Prophète[886].

Ce pas radical fut ensuite fait par un groupe – ou plutôt par une multitude d'individus et de petits cercles – appelé les *ahl-i qur'ān* et originaire du Punjab vers la fin du XIXe siècle. Ceux-ci commencèrent à rejeter, après le *taqlīd* et les deux sources non-scripturaires du droit musulman (à savoir la déduction analogique, *qiyās*, et le consensus des savants, *iǧmāʿ*), même le Hadith prophétique. Ces tendances furent actives pendant plusieurs décades du XXe siècle dans deux centres principaux qui étaient également des fiefs des *ahl-i ḥadīṯ :* d'abord à Lahore sous la direction de ʿAbdallāh Čakrālawī (m. 1916), un peu plus tard à Amritsar sous Aḥmad Dīn Amritsarī (m. 1930). Néanmoins, on ne connaît guère la composition sociale de ces groupes, et bien qu'ils aient été constamment engagés dans des échanges polémiques avec les *ahl-i ḥadīṯ*, leur portée pour le discours moderniste en Inde semble avoir été assez limitée et diminuait en plus à cause de conflits internes[887]. Souvent – comme dans le cas des deux leaders susmentionnés – il s'agissait d'anciens adhérents des *ahl-i ḥadīṯ*, qui se voyaient, par leurs études prolongées des traditions, confrontés à des propos extraordinaires qu'ils trouvaient absolument inacceptables, ce qui les laissait profondément perplexes et les poussait à souscrire à la conviction contraire selon laquelle le corpus entier du Hadith est sans valeur. Plutôt, postulèrent-ils, c'est le Coran seul qui devrait être considéré comme la base de la religion islamique puisque toutes les instructions nécessaires peuvent y être trouvées. Il va sans dire, cependant, qu'une telle approche ne différait guère de celle des *ahl-i ḥadīṯ*, du moins en ce qui concerne la réforme et la modernisation de la société. Une forme de scripturalisme liée à une source indubitable était remplacée par une autre et, par conséquent, les polémiques échangées entre les deux courants « *displayed all the characteristics of a squabble among siblings*[888] ».

Le représentant le plus connu et le plus influent des « Coranistes » indiens est sans doute Ġulām Aḥmad

Parwēz (1903-1985), qui faisait partie de la troisième génération d'activistes anti-Hadith. Prenant comme point de départ l'idée fondamentale des *ahl-i qur'ān* – la disjonction du rôle de Muḥammad comme porteur de la révélation divine éternelle de celui comme chef d'État temporel (nous rencontrerons cet argument plus loin dans la discussion des « Coranistes » actuels) –, il l'élabora en une théorie sur l'autorité prophétique. Selon lui, ce n'était que sa qualité de messager qui demande l'obéissance permanente des croyants, tandis que ses actes politiques ou humains étaient limités temporellement à la génération de ses contemporains. Quand les musulmans sont exhortés à obéir à Dieu et au Prophète (p. ex. par le verset 4:59), cela constitue l'appel à se soumettre au système divin tel qu'il était établi par le Prophète et donc pas à Muḥammad comme être humain{889}. Le fait que Parwēz réussit à se faire entendre par la publication du magazine *Ṭulūʿ-i Islām*{890} le poussait au centre du débat et provoquait des réactions polémiques constantes de la part des défenseurs des traditions, tout d'abord Abū l-Aʿlā al-Maudūdī (m. 1979){891}. À long terme, Parwēz doit être regardé comme le seul représentant des *ahl-i qur'ān*, dont l'impact dépassait le cercle de ses adhérents immédiats et qui pouvait tomber dans le domaine public{892}.

La situation dans les pays arabes à l'époque du modernisme était différente de celle en Inde pour autant que la mise en question du Hadith y débuta plus tard qu'en Asie du Sud et qu'on n'y trouve pas de groupe organisé dirigé contre le traditionalisme des *ʿulamā'*. Plutôt, la critique du Hadith était limitée à des auteurs individuels dont seulement deux sont parvenus à faire vraiment sensation. Le premier conflit résulta d'un article rédigé par le médecin égyptien Muḥammad Taufīq Ṣidqī (1881-1920) qui portait le titre caractéristique « l'islam, c'est seul le Coran » (*al-islām huwa l-qur'ān waḥdahu*) et fut publié en février 1907 dans le célèbre journal *al-Manār*{893}. Ce fait est d'autant plus remarquable que l'éditeur de ce dernier, Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935), était une des figures de proue les plus influentes de la *salafīya* égyptienne. Mais comme son maître, le grand mufti Muḥammad ʿAbduh (1849-1905), Riḍā manifestait lui-même un certain scepticisme envers les traditions et ne les acceptait nullement de façon inconditionnelle et sans vérification soigneuse comme source du droit (*fiqh*). Même s'il n'était pas d'accord avec le radicalisme des vues de Ṣidqī, il rendit possible la publication de son article, entre autres pour attaquer indirectement les autorités traditionnelles d'al-Azhar et les faire sortir de leur réserve{894}. Cette arrière-pensée – à savoir la contestation du monopole azharien de l'exégèse des traditions en faveur d'une approche plus compatible avec la vie moderne – était une sorte de musique d'accompagnement constante pendant les trente-sept années durant lesquelles il rédigeait le *Manār*, même si ses efforts étaient loin d'être couronnés de succès. Au début des années 1930 encore, Riḍā fut engagé dans une altercation polémique avec le savant azharien Yūsuf al-Diǧwī (1870-1946) qui tournait autour de l'explication de quelques hadith-s qui étaient en conflit avec les découvertes des sciences naturelles modernes{895}.

Quant à Ṣidqī, il ne se borna pas à la contestation de l'authenticité de tel ou tel hadith, mais – comme dans le cas des « Coranistes » indiens – il présenta une critique de base qui tenait compte des fondements de la nature prophétique de Muḥammad. Ṣidqī n'accepta que l'autorité éternelle du Coran qui aurait fourni la réponse à toute question de la vie humaine, tandis que, selon lui, on pouvait complètement se passer de la *sunna* du Prophète qui n'avait été obligatoire que pour la première génération des musulmans. Ce qui était en jeu n'était donc pas seulement l'imitation des juristes antérieurs, mais en fin de compte celle du Prophète lui-même, et il est parfaitement logique que Ṣidqī mit également en doute la fiabilité des collections prétendument *ṣaḥīḥ* de Buḫārī et de Muslim. Mais le débat restait apparemment limité aux colonnes du *Manār*, Ṣidqī étant la voix critique solitaire qui ne recevait aucun soutien public contre ses adversaires qui l'affrontaient par des arguments résolument conservateurs. Quand Riḍā conclut la série d'articles en octobre 1909, il le fit par une discussion assez technique des problèmes d'abrogation et des *aḫbār āḥād*, c'est-à-dire des traditions qui disposent seulement d'une seule ou de très peu de chaînes de transmetteurs{896}.

Le deuxième auteur qui mérite d'être mentionné dans ce contexte est l'égyptien Maḥmūd Abū Rayya (1889-1970). Son livre *Aḍwā' ʿalā al-sunna al-muḥammadīya*, publié en 1958, constitue certainement le commentaire le plus acerbe au sujet du Hadith composé par un auteur sunnite du XXe siècle, et il provoqua plus de réfutations que n'importe quel autre livre moderne à cet égard[897]. Ce qui rend le livre si dangereux – du moins aux yeux des traditionnistes – est le fait qu'Abū Rayya sort du domaine de la discussion du Hadith sunnite propre. Au lieu de cela, il ajoute entre les lignes une dimension qui se situe bien entendu à la base de toutes les discussions générales concernant les traditions musulmanes, mais qui au sein du sunnisme avait été largement absente du débat précédent sur le Hadith : la querelle confessionnelle entre Sunnites et Shi'ites. Au centre de son livre se trouve un chapitre détaillé sur une des figures les plus controversées de l'islam primitif, que l'on a de façon caractéristique appelée « le talon d'Achille de la littérature des traditions[898] » : le Compagnon du Prophète Abū Huraira. Plusieurs milliers de traditions sont ramenés à lui, mais leur authenticité a déjà très tôt suscité des réserves même parmi les sunnites, car il s'était rejoint à Muḥammad seulement après la conquête de Ḫaibar en 628[899]. Or, Abū Huraira est particulièrement détesté par les Shi'ites à cause de ses relations prétendument étroites avec Muʿāwiya, l'ennemi juré du shi'isme[900]. Il n'est par conséquent pas surprenant qu'il ait été l'objet d'une polémique composée par un savant shi'ite important du XXe siècle, ʿAbd al-Ḥusain Šaraf al-Dīn (1873-1957), publiée en 1946[901]. Le fait qu'Abū Rayya approuva cet avis et consacra quelques années plus tard – outre le chapitre dans ses *Aḍwā'* – un livre entier à Abū Huraira, où il confirma et renforça son jugement, le poussait presque automatiquement au centre des polémiques interconfessionnelles[902]. La conclusion d'Abū Rayya était inévitable : selon lui, la vaste majorité des traditions dans les six collections sunnites canoniques sont des contrefaçons, inventées par les générations postérieures afin d'imposer leurs objectifs sectaires. Il va sans dire qu'un tel verdict fut accueilli avec enthousiasme par les Shi'ites (le livre sur Abū Huraira fut vite traduit en persan), ce qui sans doute fâchait encore davantage ses critiques sunnites. Le plus violent parmi ceux-ci fut le Syrien Muṣṭafā al-Sibāʿī (1915-1964), le leader temporaire des Frères musulmans syriens, qui avait déjà attaqué Šaraf al-Dīn et qui maintenant reprocha à Abū Rayya, entre autres, la proximité de ses conclusions avec celles de l'orientalisme occidental, surtout Ignaz Goldziher[903]. Mais aussi l'université al-Azhar – auquel Abū Rayya avait sévèrement reproché son attitude traditionniste et qui était le vrai but de son attaque[904] – réagit par une longue série d'articles dans son journal *Maǧallat al-Azhar* et par des traités séparés.

La controverse autour d'Abū Huraira est un reflet tardif d'un débat ancien, celui sur la question du *taʿdīl* collectif des Compagnons, à savoir s'ils sont *tous et sans exception* honnêtes et intègres et donc dignes de confiance comme transmetteurs du Hadith prophétique. Comme nous le verrons sous peu, ni ce critère particulier ni les autres arguments échangés dans ces polémiques en général ont depuis lors perdu leur importance idéologique.

Dis-moi, comment te comportes-tu avec les Compagnons ? Une controverse dans la presse égyptienne

Les controverses contemporaines sur le Hadith, vers lesquelles nous nous tournons maintenant, sont inéluctablement marquées par deux caractéristiques dont l'une – l'échauffement confessionnel de toute discussion relative à l'histoire primitive de l'islam – a toujours joué un rôle décisif dans le passé[905]. Après la révolution iranienne en 1979, cependant, les frontières sont devenues floues et le confessionnalisme s'est déplacé dans une mesure grandissante du domaine plutôt intellectuel et théologique vers la sphère politique, de sorte que des conflits entre courants religieux aboutissent souvent à des confrontations au niveau étatique. L'autre spécificité est liée au modernisme musulman et est passé au premier plan au cours du XXe siècle : la compétition intense autour de l'exégèse des textes sacrés et

l'apparition d'une classe d'intellectuels religieux – souvent sans formation académique dans les sujets théologiques[906] – qui avec succès contestent aux savants traditionnels (les *ʿulamāʾ*) leur monopole d'interprétation[907].

C'est sur ce fond que se déroule en Égypte, depuis presque deux décennies et avec des interruptions temporaires, un vif débat sur une prétendue infiltration shi'ite de la société égyptienne et sur la minorité shi'ite dans le pays qui se compose pour la plupart d'anciens sunnites convertis[908]. L'échange polémique fut particulièrement violent en 2006-2007, ce qui est attribuable dans une large mesure à la situation politique générale au Moyen-Orient à cette époque. Après la chute de Ṣaddām Ḥusain en 2003 et le glissement du pouvoir en Iraq en faveur des partis shi'ites, la crainte d'une hégémonie shi'ite régnait dans toute la région. Le roi jordanien ʿAbdallāh avait déjà en 2004 averti contre un « croissant shi'ite » et le président égyptien d'alors, Mubārak, se rangea à cette opinion au printemps 2006 quand il soutint dans une interview de presse que la loyauté de tous les Shi'ites, où qu'ils demeurent, était inévitablement et toujours dirigée vers l'Iran. Le paroxysme fut atteint durant l'été 2006, après la guerre de 34 jours entre Israël et le Ḥizbollāh libanais, dont le leader, Ḥasan Naṣrallāh, se présentait comme le vainqueur et jouissait d'une grande popularité auprès des Égyptiens sunnites[909]. Dans une réaction prompte, le prédicateur et savant bien connu Yūsuf al-Qaraḍāwī (n. 1926) attribua à Naṣrallāh le mérite de la résistance contre Israël, mais le qualifia en même temps de « fanatique » (*mutaʿaṣṣib*). En mettant en garde les Shi'ites contre tout prosélytisme envers les sunnites, il leur demanda catégoriquement de cesser une fois pour toutes de diffamer les Compagnons du Prophète et de soutenir que le Coran a été falsifié[910]. Par cela, il visait évidemment le cœur même du conflit entre Sunnites et Shi'ites, où ces deux accusations ont toujours gardé une position de première importance[911].

Dans ce climat surchauffé, le journal libéral et laïque d'opposition *al-Ġad* jeta, seulement quelques semaines plus tard, de l'huile sur le feu par un article qui contenait une liste des « dix pires personnages de l'islam », des Compagnons de Muḥammad sans exception, parmi lesquels se trouvait, en première place, ʿĀʾiša, la femme favorite de Muḥammad[912]. Bien que les auteurs fussent exclusivement des sunnites, leurs adversaires ne tardaient pas à construire un lien avec le shi'isme et à insinuer qu'il s'agissait à nouveau d'attaques safavides (*sic !*) orchestrées contre les *ṣaḥāba*, voire d'un « ulcère safavide » perpétuant la haine nourrie par les Persans depuis les temps de la *šuʿūbīya* contre l'islam diffusé par les musulmans arabes à travers le monde[913]. Dans une pétition publique, 113 adversaires du shi'isme demandèrent des mesures juridiques, parce que tout dénigrement de n'importe quel Compagnon de Muḥammad devrait être considéré comme un dénigrement du Prophète lui-même[914].

Après cette éruption, l'affaire disparut soudainement pour rebondir à peine six mois plus tard, mais cette fois-ci avec une variante très caractéristique. Car au centre se trouva maintenant ce Compagnon auquel remontent précisément tant de traditions controversées : Abū Huraira. Dans un long article intitulé « La chute du plus grand "transmetteur" des traditions du Prophète » publié dans le journal indépendant *al-Fağr*, l'auteur, un certain Muḥammad al-Bāz, conçut un portrait absolument dévastateur d'Abū Huraira. En se référant à Maḥmūd Abū Rayya et son livre susmentionné *Šaiḫ al-maḍīra Abū Huraira*, il l'appela « un des plus grands inventeurs » de traditions et « un homme méprisable » (*rağul ḏalīl*) avant et après sa conversion à l'islam, dont le seul but était de s'empiffrer. Et comme les savants avaient établi un lien étroit entre le caractère d'un transmetteur et la fiabilité de ce qu'il transmet, il était par conséquent indispensable de refuser ses hadith-s dans leur ensemble[915]. L'éclat qu'il provoqua immédiatement était si prévisible qu'il était violent. En appelant Abū Rayya un « gueux » (*ṣuʿlūk*) et en rappelant l'échange polémique entre ʿAbd al-Ḥusain Šaraf al-Dīn et Muṣṭafā al-Sibāʿī, l'auteur islamiste Ašraf ʿAbd al-Maqṣūd donna le la[916], d'autres suivirent sans délai. Tandis que Muḥammad Rāfit ʿUṯmān, un membre du *Mağmaʿ al-buḥūṯ al-islāmīya* affilié à al-Azhar, demanda que le Président Mubārak intervienne personnellement pour mettre fin aux attaques contre les *ṣaḥāba*[917], le populaire prédicateur de télévision Ṣafwat Hiğāzī (n. 1963) promulgua une *fatwā* dans laquelle il interdisait l'achat et la lecture de ces

journaux où les *ṣaḥāba* étaient diffamés[918]. Les tentatives d'*al-Faǧr* d'entamer un débat sur une révision critique des collections de Hadith et du jugement des Compagnons ne servirent plus à rien[919]. La controverse fut finalement close par l'ancien *šaiḫ al-Azhar*, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928-2010), en personne, qui décréta dans une *fatwā* que la vénération des *ṣaḥāba* doit être considérée comme le sixième pilier de l'islam. Il justifia son verdict en disant que Dieu dans le Coran (p. ex., verset 9:100) et Muḥammad dans le Hadith les avaient glorifiés, qu'ils avaient reçu la religion du Prophète lui-même et ainsi conservé le Coran et les *sunan*, et enfin que les hadith-s transmis par eux étaient le fondement sur lequel les *ʿulamāʾ* s'efforçaient de maintenir le pouvoir de l'islam.

Bien entendu, ces arguments étaient intéressés dans une large mesure (visant à défendre la position des savants traditionnistes dans la société) ; ils sont empreints d'une forme de sophisme (les Compagnons sont fiables parce qu'ils ont transmis les traditions qui les décrivent comme fiables) et ils reproduisent fidèlement l'attitude orthodoxe sunnite. Mais l'importance de l'université al-Azhar garantit que cette preuve d'autorité portait juste. Ṭanṭāwī ne déclara pas formellement infidèle celui qui insulte un ou plusieurs des Compagnons, mais ses mots n'étaient pas loin d'un tel verdict : toute insulte intentionnelle et obstinée serait considérée comme un acte hautement condamnable (*munkar šadīd*), dont l'auteur transgresse les bienséances et les jugements de la loi islamique (*ādāb šarīʿat al-islām wa-aḥkāmihā*), ainsi que le caractère noble et l'intégrité de la foi[920]. La défense résolue des Compagnons semble avoir paru si importante aux yeux de Ṭanṭāwī qu'il prit pour parti de désavouer un projet au sein d'al-Azhar qui avait été célébré de façon spectaculaire à peine six semaines plus tôt : la réouverture de la seule organisation en islam moderne consacrée à un rapprochement entre Sunnites et Shi'ites, la *Ǧamāʿat al-taqrīb bain al-maḏāhib al-islāmīya*. Une institution de ce nom avait été active dans les années 1950, mais la révolution iranienne en 1979 mit fin à son activité plus ou moins définitivement, en dépit d'une tentative éphémère de rétablissement en 1992[921]. Aussi, au printemps 2007, il s'avéra vite que les espérances en une réanimation du dialogue interconfessionnel étaient prématurées. Certes, la réouverture de l'association en présence de l'ancien président iranien Moḥammad Ḫātamī eut un retentissement considérable dans la presse[922], mais son activité ne semble jamais avoir vraiment démarré par la suite. Il est absolument concevable que la réaction de Ṭanṭāwī à l'affaire des *ṣaḥāba* en soit une raison principale – d'autant plus qu'al-Azhar se vouait, pendant les mois suivants, à la lutte contre un autre groupe qu'il considérait comme dangereux pour sa position religieuse et sociale : ceux qui se présentent comme les « Coranistes » (*al-qur'ānīyūn*) modernes, qui refusent complètement l'autorité du Hadith et demandent « un retour » au Coran comme seule source de l'islam.

« Le Coran, cela suffit » : les « Coranistes » modernes en Égypte et ailleurs

Les « Coranistes » et al-Azhar

Les attaques lancées par *al-Ġad* ou *al-Faǧr* contre la conception prédominante de l'histoire musulmane n'étaient pas les premières occasions où al-Azhar se vit forcé de réagir. Déjà en février 2003, on annonça l'arrestation et la condamnation de huit personnes auxquelles les autorités reprochèrent d'avoir insulté le Prophète et d'avoir contesté des éléments constitutifs de la religion islamique. Parmi les accusations fantaisistes se trouvaient leurs prétendues assertions que le Coran avait été révélé à Muḥammad en Égypte (et donc pas en Arabie) et qu'il n'était pas nécessaire d'observer la *qibla* pour la prière. Dans ce contexte, il fut mentionné pour la première fois qu'ils s'appelaient eux-mêmes « Coranistes » (*al-qur'ānīyūn / ahl al-qur'ān*) et qu'on avait confisqué chez eux des livres dans lesquels ces directives étaient mises par écrit[923]. Si cela n'était qu'un incident isolé, un autre événement en automne 2004 causa un peu plus de bruit : dans un séminaire intitulé « Islam et réforme » organisé par le

Centre Ibn Khaldoun au Caire, les participants, pour la plupart des penseurs réformateurs bien connus, adoptèrent un communiqué, dont le deuxième paragraphe était sans ambiguïté :

Implementing a radical revision of the Islamic heritage that involves all Islamic scholarship relating to Islamic Jurisprudence and the Sunna, the Traditions of the Prophet – all of which were founded during the first three centuries of Islam. The participants called for reliance on the Koranic text as the sole authentic source to be utilized for reviewing the entire Islamic heritage{924}.

C'était loin d'être une manifestation d'iconoclastes ou d'athées, mais la réaction d'al-Azhar se produisit sans tarder : le recteur al-Ṭanṭāwī les accusa de demander le désaveu d'une source majeure de la loi islamique, *i.e.* la *sunna* du Prophète, et le Secrétaire général du *Maǧmaʿ al-buḥūṯ al-islāmīya*, Ibrāhīm al-Fayyūmī, considéra le séminaire entier comme un complot tramé par les zionistes{925}.

Bien que la conférence du Caire n'ait abouti à aucun résultat perceptible, al-Azhar était certainement prévenu du danger émanant de telles thèses et, en 2007, après la nouvelle contestation par les journaux critiques, Ṭanṭāwī et l'establishment religieux agissaient vite et en conséquence. Immédiatement après la *fatwā* susmentionnée du recteur d'al-Azhar en faveur des *ṣaḥāba*, une vague d'arrestations s'abattait sur les « Coranistes ». En mai et juin 2007, plusieurs personnes furent arrêtées et inculpées d'avoir insulté l'islam ; les interrogatoires par les procureurs se concentraient, selon leurs avocats, sur les convictions religieuses des suspects ainsi que sur les questions de l'apostasie et de l'intercession du Prophète{926}. Il ne s'agissait pas forcément d'un groupe ou d'un courant homogène, car parmi les arrêtés se trouvaient un collaborateur du Centre Ibn Khaldun ainsi qu'un ancien membre de l'organisation fondamentaliste *al-Ǧamāʿa al-Islāmīya*{927}. Un nom qui fut souvent mentionné en ce contexte est celui d'Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr, qui cependant ne vivait plus en Égypte à cette époque, mais s'était installé en exil aux États-Unis. Effectivement, Manṣūr (n. 1949) paraît être le « fondateur » et le guide spirituel des « Coranistes » égyptiens. Il commença sa carrière à al-Azhar, où il enseignait dans les années 1970 et 1980 l'histoire musulmane. Selon ses propres mots, le mouvement des « Coranistes » avait déjà débuté en 1977 et un des activistes prétend se souvenir qu'un des membres de la première heure n'était personne d'autre que le penseur soudanais Muḥammad Maḥmūd Ṭāhā, dont les thèses spectaculaires sur un « deuxième message de l'islam », par lesquelles il rejetait l'ordre chronologique traditionnel de la révélation, lui valurent la condamnation pour apostasie et l'exécution par le régime militaire au Soudan en janvier 1985{928}. Quant à Manṣūr, il fut finalement licencié d'al-Azhar en 1987, à cause de ses « thèses non conventionnelles{929} ». Après une collaboration avec le critique des autorités religieuses et penseur laïque rénommé Farağ Fōda (assassiné en 1992){930}, qui l'avait défendu pendant son emprisonnement temporaire en 1987, et plusieurs organisations égyptiennes des droits de l'homme, il émigra aux États-Unis en 2001, où il réside depuis lors et se présente comme un des membres du comité exécutif du « International Quranic Center{931} ».

Manṣūr tint beaucoup à faire apparaître les « Coranistes » comme les vrais successeurs de la tradition réformiste de Muḥammad ʿAbduh (et plus tard des recteurs d'al-Azhar Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī et Maḥmūd Šaltūt), qui pourtant était « trahie » par Muḥammad Rašīd Riḍā et la collaboration de celui-ci avec les *Salafistes*{932}. En même temps, les « Coranistes » prenaient leur distance envers les courants séculiers qu'ils ont condamnés comme « exagérés » (*ġulāt al-ʿalmānīyīn*). Il est vrai, concéda Manṣūr, que les objectifs sont identiques, à savoir les droits de l'homme et la démocratie, mais les moyens sont différents, car les « Coranistes » affichaient leur conviction que l'islam est la religion de la démocratie et que le Coran garantit la liberté de la pensée et de la foi{933}. Mais, et c'est le point décisif, cela ne vaut que pour le Coran, car ils refusaient le Hadith dans son ensemble et sans ambages. Manṣūr l'appela constamment *al-sunna al-Buḫārīya*, parce qu'à son avis, il ne s'agit pas des mots de Muḥammad, mais de Buḫārī lui-même. Ces traditions qui étaient donc faussement attribuées au Prophète ne reflètent que les aspirations, la culture et les controverses de ceux qui les avaient inventées deux ou trois siècles plus tard ; c'était bien sûr une reproduction de la thèse principale de Goldziher, qui ne fut cependant pas

nommé. Son intention, continua-t-il, était d'en « libérer » (*nubri'u*) le Prophète, car la *sīra* extra-coranique de celui-ci, c'est-à-dire les témoignages d'Ibn Isḥāq, Ibn Hišām ou al-Ṭabarī, ne font pas partie de la religion, mais de l'histoire{934}. Ayant identifié le Hadith comme une source principale des extrémistes qui s'en réclament pour leurs actions, les « Coranistes » se voyaient d'abord comme des combattants contre l'islamisme et le traditionalisme, y compris les autorités religieuses établies. Si rigide fut le point de vue des « Coranistes » que même maint sympathisants de principe, tel que le penseur égyptien Ǧamāl al-Bannā, se sentit amené à prendre ses distances ; selon lui, les « Coranistes » persécutés n'étaient pas des hérétiques, mais il leur conseilla d'atténuer leurs thèses{935}.

D'autre part, la réaction d'al-Azhar fut rapide et catégorique. En août 2007, juste dix jours après les justifications de Manṣūr, le *Maǧmaʿ al-buḥūṯ al-islāmīya* (MBI) publia un communiqué dont la teneur était que les « Coranistes » ne sont pas des musulmans : comme ils tendent à détruire la religion et excitent à l'émeute (*fitna*), ils doivent être considérés comme des apostats. Ce que Ṭanṭāwī avait encore évité dans sa *fatwā* relative à l'affaire des Compagnons fut maintenant exécuté de manière rigoureuse : l'excommunication formelle de ceux qui se refusaient à reconnaître l'autorité absolue des *ṣaḥāba* et à se soumettre aux traditions prophétiques. Ṭanṭāwī et un bon nombre d'autres fonctionnaires azhariens (dont également Aḥmad al-Ṭayyib qui succéda à Ṭanṭāwī après la mort de ce dernier comme *šaiḫ al-Azhar* au printemps 2010) se réclamèrent d'un argument unique mais puissant – celui de la prétendue nature divine de la *sunna* de Muḥammad : comme le Coran, elle provient de Dieu, ses paroles étant inspirées par Lui, et elle doit servir comme outil indispensable à expliquer le Coran. Ce dernier n'est donc pas la seule révélation ; plutôt, le Coran et la *sunna* ont été divulgués conjointement et ont ainsi la même valeur de preuve, de sorte que sans la *sunna*, la majeure partie de l'islam disparaîtrait et il deviendrait une religion sans identité et facile à confondre avec d'autres religions. Quiconque laisse tomber l'autorité de la *sunna* et se tient seulement au Coran, n'a par conséquent aucune idée de la religion et dévoile en outre une logique étrange, car il accorde sa loyauté envers le Coran tout en contestant en même temps les versets qui attestent la position de la *sunna*, p. ex., 59:7 ou 4:115{936}. Les « Coranistes » furent donc qualifiés par al-Azhar comme des incroyants trompés et trompeurs contre lesquels la société doit être défendue, parce qu'ils sont plus dangereux que tout autre groupe (*firqa*) qui prétend être musulman mais qui en réalité opère contre la *šarīʿa* – cette dernière remarque étant évidemment une flèche lancée contre les Shi'ites{937}. Cette attaque acharnée ne fut pas la seule occasion où al-Azhar sortit l'arme dangereuse du *takfīr :* en mars 2009, Maḥmūd ʿĀšūr, l'ancien vice-recteur de l'université et membre du MBI, confirma sa *fatwā* selon laquelle les « Coranistes » sont des apostats. Cependant, il n'est permis qu'au souverain de l'État de leur infliger la punition équitable, tandis qu'un homicide par les extrémistes est interdit : « Je n'ai pas dit qu'il faut en fin de compte les tuer, mais j'ai dit qu'il faut seulement appliquer la punition d'apostasie (*ḥadd al-ridda*){938} ».

Entre ces deux commentaires, un événement a eu lieu qui poussa le mouvement amorphe des « Coranistes » entièrement et volontairement vers le centre de l'hérésie, du moins aux yeux des représentants du milieu traditionniste en islam « orthodoxe » : une conférence de plusieurs dizaines de libres-penseurs et dissidents musulmans sous le titre « A Celebration of Heresy : Critical Thinking for Islamic Reform » à Atlanta (Géorgie) du 28 au 30 mars 2008, organisée par Abdullahi Ahmed An-Naim et d'autres activistes musulmans qui résident aux États-Unis{939}. Ce titre était bien sûr une provocation visant la tendance de toute théologie fermement établie à stigmatiser toute divergence de l'orthodoxie autoproclamée – surtout toute forme de libre-pensée – comme hérétique et condamnable{940}. La plupart des thèmes discutés à cette occasion couvrent la gamme habituelle de beaucoup de débats réformateurs : l'islam et la démocratie, la position de la femme, l'importance et la nature de la *šarīʿa*, la valeur de la pensée critique. Mais, en même temps, l'assemblée offrit également l'occasion pour les « Coranistes » à préciser leur critique du Hadith, et Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr ne tarda pas à décrire soi-même et les partisans du courant « coraniste » comme une sorte de protestants musulmans, en établissant un parallélisme

explicite avec Martin Luther que l'église avait également nommé un hérétique (*harṭaqa*), et en demandant à nouveau une abolition complète du corpus du Hadith[941]. Manṣūr ne fut pas le seul à aller si loin, car parmi les organisateurs responsables se trouva aussi l'intellectuel américain d'origine turque Edip Yüksel qui, dans le passé, avait fait parler de lui à cause de ses théories parfois bizarres concernant le Coran et qui, pour cette raison, – comme Manṣūr – était forcé à vivre en exil aux États-Unis depuis 1989[942]. En dépit de la répercussion limitée d'une telle réunion aux États-Unis sur le débat dans le monde musulman propre, la réaction d'al-Azhar à long terme dévoila une certaine mesure d'insécurité et d'inquiétude : outre les *fatāwā* qui déclaraient les « Coranistes » infidèles, le *MBI* annonça en juin 2010 le projet d'une collection universelle de tout ce qui était en rapport avec le *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, afin de combattre les soupçons et les doutes des « Coranistes[943] ».

La situation des adversaires du Hadith au cours de ces dernières années était donc celle d'un siège tenu par des ennemis multiples : d'un côté, ils se trouvaient confrontés à des mesures répressives des autorités étatiques[944] ; de l'autre, l'épée de Damoclès du *takfīr* était constamment suspendue au-dessus de leurs têtes. Tout cela n'a cependant pas empêché ni Manṣūr ni d'autres auteurs de mettre leurs thèses par écrit et d'entrer dans le domaine du débat intellectuel. Nous regarderons maintenant de près deux exemples de tels traités.

Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr : al-Qur'ān wa-kafā

Il n'est pas indubitablement clair quand le livre de Manṣūr fut exactement composé et publié pour la première fois ; l'introduction est datée de 1991 au Caire, mais selon la page du titre, la première édition n'apparut qu'en 2005 à Beyrouth, le texte lui-même ne donnant aucune autre précision. Ce qui est évident, cependant, c'est le fait qu'il s'agit d'une œuvre de revanche : Manṣūr reproche à ses adversaires de s'indigner « contre nous », de vouloir le détruire et de le calomnier, « bien que toutes nos preuves proviennent du Coran[945] ». Une autre chose flagrante est son habitude d'utiliser seulement une eulogie abrégée après la mention du nom du Prophète : au lieu de la formule habituelle *ṣallā llāhu ʿalaihi wa-sallam* – qui semble être une invitation à Dieu de prier Muḥammad et par conséquent a donné lieu à maint raisonnements critiques[946] – il se limite, tout au long du livre, à la version innocente *ʿalaihi l-salām* ou (de façon irrégulière) *ʿalaihi l-ṣalāt wa-l-salām*.

Le livre qui compte à peine 160 pages spacieuses consiste en trois chapitres, dont le premier[947] sert à présenter la thèse centrale de l'auteur : le Coran constitue la seule source de l'islam, et il n'a besoin d'aucun supplément sous forme d'autres livres composés par les imams (!) et attribués au Prophète – d'autant moins que ce dernier ne disposait lui-aussi que du Coran comme seul refuge. Le motif central de l'argumentation de Manṣūr est le souci d'éviter toute sorte de doute par une stricte limitation au Coran indubitable. Le fait que, d'après ses propos, même les savants du Hadith confirment que la majorité des traditions sont des *aḫbār āḥād*, sème nécessairement la discorde au lieu de la certitude[948]. De plus, le Hadith manque aussi d'autorité exégétique par rapport au Coran, car la meilleure exégèse du Coran est le Coran lui-même – une méthode découverte déjà par Ibn Kaṯīr, *tafsīr al-qur'ān bi-l-qur'ān*. Bref : l'homme trouve tout ce qu'il faut dans le Coran ; ce qui ne s'y trouve pas (tels que le nombre et la manière des *rakʿa*s pendant la prière) n'est donc pas essentiel[949]. De manière générale, le Coran est le « rappel » (*ḏikr*) dont parle le verset 16:44 par rapport aux *ahl al-kitāb*[950].

Après cette introduction péremptoire, Manṣūr se met à expliquer en détail sa conception du rôle et de la fonction de Muḥammad dans l'histoire sacrée. Sous le titre « Le Coran, le Prophète et l'Envoyé » il esquisse sa théorie fondamentale qui tourne autour d'un vrai dédoublement de Muḥammad en prophète historique (*nabī*) et envoyé méta-historique (*rasūl*)[951]. Par *nabī*, il entend la personne de Muḥammad comme être humain dans ses relations humaines. Seulement quand celui-ci parle par le biais du Coran, c'est-à-dire quand il révèle la parole de Dieu, il devient le *rasūl* auquel il faut obéir comme il faut obéir à Dieu Lui-même. En faisant allusion au verset 4:59, Manṣūr tient beaucoup à souligner que le Coran ne

demande jamais *aṭīʿū llāh wa-aṭīʿū l-nabī*, parce que la soumission n'est jamais due à l'homme Muḥammad, mais exclusivement au message divin. Dans plusieurs versets, le mot *rasūl* désigne simplement le Coran (par ex., 9:62)[952]. À l'inverse, quand Dieu réprimande Muḥammad, Il ne s'adresse qu'au *nabī*, jamais au *rasūl*. Certes, poursuit-il, en tant que chef d'armée, juge, époux, ami ou voisin, Muḥammad est le modèle suprême pour les musulmans, mais il n'était pas exempt de fautes, de sorte que des récits comme l'affaire notoire de Zaid et Zainab, par exemple, concernent des événements situés en-dehors de la révélation et liés à un endroit et à un moment précis[953]. Dans un tel système intellectuel, Muḥammad disparaît presque complètement derrière le message, son importance se réduit pour ainsi dire à celle d'un facteur. Manṣūr dégage l'essentiel de cette théorie de la façon suivante : Muḥammad le *nabī* fut le premier à croire au message transmis par Muḥammad le *rasūl* ; de son vivant, le *rasūl* était identique avec le *nabī*, après la mort de celui-ci, c'est le Coran qui prend sa place[954]. Il est donc parfaitement logique pour lui de conclure qu'au moment même où tout était révélé à la communauté et que le Coran était complet, Muḥammad s'était acquitté de son rôle et mourut[955].

Par conséquent, Muḥammad n'avait ni pouvoir ni compétences spécifiques dans les domaines de la jurisprudence et de la théologie au-delà de sa propre existence. En particulier, il n'avait pas de connaissances des choses occultes, tel que l'heure (*sāʿa*) du Jugement dernier[956]. Néanmoins, des dizaines de hadith-s lui ont été attribués où il est question de l'enfer, du paradis et des circonstances de l'apocalypse. En ce qui concerne le domaine du droit, Muḥammad ne disposa pas d'un *iǧtihād* particulier dans la législation (*tašrīʿ*), mais seulement dans l'application de la loi ; s'il en avait eu, personne après lui n'aurait pu le pratiquer. Au contraire, c'est le devoir de tout musulman d'exercer l'*iǧtihād* afin de comprendre et d'interpréter le Coran[957]. Mais c'est précisément sur ce point que les « cheikhs » (c'est-à-dire les savants religieux traditionnels) se sont appropriés leur position puissante : en attribuant leur propre *iǧtihād* à Muḥammad, ils le sanctifient et, en ajoutant une deuxième source écrite, ils exercent l'*iǧtihād* de façon illicite et le refusent là où le Coran le demande[958]. Au bout du compte, ils disent « pas d'*iǧtihād* où il y a un texte », mais ils inventent simplement des textes qui sont en contradiction avec le Coran[959]. Enfin, ils transgressent la prohibition catégorique du Prophète de mettre par écrit ses actes, en ne respectant pas le fait que le Prophète n'a rien laissé sauf le Coran[960]. Le principal coupable de la prolifération des traditions prophétiques est vite identifié : il ne s'agit de personne d'autre que le Compagnon susmentionné Abū Huraira qui avait poursuivi son activité méprisable après la mort du calife ʿUmar. Manṣūr cite à cet égard le profond soupir de Muḥammad Rašīd Riḍā : « Si ʿUmar avait vécu jusqu'à la mort d'Abū Huraira, tous ces hadith-s ne seraient pas parvenus à nous[961] ». Manṣūr conclut ce chapitre par l'interrogation suivante : si ces hadith-s faisaient partie intégrante de l'islam et si Muḥammad avait interdit de les mettre par écrit, ne devrait-on pas reprocher au Prophète de les avoir supprimés et d'avoir ainsi réduit la religion[962] ?

Alors que le deuxième chapitre expose d'une façon parfois répétitive une théorie de la prophétie, la troisième partie du livre de Manṣūr est une attaque de front contre le plus important recueil de traditions, celui d'al-Buḫārī. Pour notre auteur, celui-ci – et par extension toutes les autres compilations de même – constitue une falsification de la révélation divine. Il utilise ici le mot *taḥrīf* qui normalement désigne l'accusation centrale de toute théologie musulmane contre les Juifs et les Chrétiens, ainsi que celle des Shi'ites prémodernes contre le sunnisme[963]. Selon Manṣūr, les mensonges ont apparemment déjà commencé du vivant du Prophète, parce que le Coran (p. ex., 6:112) en témoigne, ce qui signifie qu'il y avait des hypocrites parmi les Compagnons de Muḥammad. Mais au lieu de vérifier si le contenu d'une tradition était en harmonie avec le Coran, les collecteurs du Hadith ne faisaient attention qu'aux chaînes des transmetteurs (*isnād*) et négligeaient d'accepter la nature réelle des traditions comme une histoire humaine du Prophète et des musulmans et un écho de leur culture et de leur pensée – ce qui est, bien entendu, à nouveau la thèse de Goldziher[964]. Dans ce qui suit, Manṣūr formule une critique abondante relative à un domaine particulièrement scabreux, à savoir la vie sexuelle du Prophète. Muḥammad

passait, comme le Coran nous en informe, son temps à exhorter et à avertir inlassablement, sans avoir le temps de se reposer ; il devait établir un État, faire la guerre contre les ennemis et annoncer le message pendant la journée, veiller et prier pendant la nuit (Q 73:1-5). Or, Manṣūr constate avec indignation que selon Buḫārī, le Prophète faisait chaque nuit le tour de ses neuf femmes, qu'il avait la virilité de trente hommes, qu'il entretenait des relations sexuelles avec ses femmes pendant leur menstruation et même avec des femmes auxquelles il n'était pas marié. Les traditions donnent donc l'impression que le Prophète était obsédé par le sexe en général et par ʿĀʾiša en particulier{965}. Même le récit célèbre de la calomnie de ʿĀʾiša (*ḥadīṯ al-ifk*) est complètement rejeté par Manṣūr à cause des contradictions prétendues avec des versets du Coran{966}. La stratégie de notre auteur est sans ambiguïté et ne comporte pas de surprises : le corpus du Hadith dans son ensemble est inconciliable avec le Coran ; Buḫārī a défiguré la biographie de Muḥammad et doit être regardé comme un ennemi de Dieu et de Son Prophète, parce qu'il a violé la dignité de Muḥammad et de sa famille. Manṣūr ne ménage aucun effort pour illustrer ses accusations en citant des dizaines de traditions tirées de la collection de Buḫārī et en les opposant à des versets du Coran. En fin de compte, il conclut son livre en soutenant que le système entier de classification des hadith-s entre *ṣaḥīḥ* et *ḍaʿīf* est ridicule, car soit quelqu'un a dit quelque chose (100 pour cent *ṣaḥīḥ*), soit il ne l'a pas dit (100 pour cent *ḍaʿīf*), alors qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre ces deux options. Mais comment juger cela en vue du fait que le Hadith a circulé pendant 200 ans sur de nombreuses langues avant d'être mis par écrit par quelqu'un qui n'avait jamais vu le Prophète{967} ?

Zakarīya Ūzūn : Ǧināyat al-Buḫārī

L'attaque d'Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr contre les *ʿulamāʾ* traditionnistes et leur sanctification du Hadith en général et de Buḫārī en particulier{968} est certes un exemple rare d'un rejet prononcé du genre du Hadith, mais elle n'est pas un phénomène isolé. À peu près au même moment, un autre livre fut publié, dont le titre – *Le crime de Buḫārī. Sauver la religion de l'imam des traditionnistes* – laisse entendre que l'objectif de l'auteur est le même que celui de Manṣūr, mais formulé de façon encore plus carrée : l'importance et le rôle canonique, voire sanctifié, de la collection de Buḫārī. Quant à l'auteur lui-même, on ne connaît presque rien de son identité ; son nom, Zakarīya Ūzūn, semble être un pseudonyme, et il est peut-être d'origine syrienne{969} ou libanaise{970}, bien que le mot *uzun* (« long » en turc) puisse également indiquer un lien avec la Turquie. Quoi qu'il en soit, le livre, qui parut à Beyrouth en 2004 chez une maison d'édition parfois controversée{971}, était en quelque sorte directement impliqué dans la controverse de presse de 2006-2007 en Égypte, décrite ci-dessus : dans sa *fatwā* dans laquelle la vénération des *ṣaḥāba* fut déclarée le sixième pilier de l'islam, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī se référa explicitement à Zakarīyā Ūzūn afin de repousser le soupçon prétendument infondé des « Coranistes »{972}. On peut même présumer que c'est en réponse indirecte à ce livre qu'al-Azhar annonça, en juin 2010, son intention de compiler toutes les références et informations au sujet de Buḫārī{973}.

Effectivement, le livre d'Ūzūn, qui est d'une longueur comparable à celui de Manṣūr, donne l'impression d'être plus systématique et d'un ton plus mordant quand il attaque, dès le début, l'aura de sacralité qui, selon lui, entoure Buḫārī{974}. Pour le lecteur pressé, il présente la quintessence du livre sous forme de neuf questions plus ou moins rhétoriques{975} :

(1) [p. 14-16] Le Hadith prophétique est-il une révélation divine ? Non, s'il était cela, il serait devenu une part du Coran ; en outre, même les Compagnons de Muḥammad n'étaient pas d'accord sur la question de savoir si le Prophète avait ordonné de mettre les traditions par écrit.

(2) [p. 16-18] Le Hadith prophétique est-il une source de la loi ? Non, la plupart des traditions ne le sont pas. Il faut distinguer les déclarations du *nabī* de celles du *rasūl* ; c'est seulement dans son rôle de *rasūl* qu'il faut l'obéir comme il faut obéir à Dieu, par exemple en ce qui concerne le devoir de s'acquitter de la prière et de donner l'aumône (Q 24:56), et ce n'est que cet ordre qui peut être regardé comme la *sunna fiʿlīya mutawātira* du Prophète.

(3) [p. 18] Le Hadith prophétique est-il sacré (*muqaddas*) ? Non ; la plupart des traditions qui sont transmises par les sunnites ne sont pas acceptées par les Shi'ites et vice-versa.

(4) [p. 18-19] Le Hadith prophétique est-il une exégèse du Coran ? Non ; aucune sourate n'a été expliquée par le Prophète dans son entièreté, le *Kitāb al-tafsīr* de Buḫārī ne comporte que six pour cent des hadith-s, et cela d'une façon irrégulière.

(5) [p. 19-25] Les transmetteurs parmi les *ṣaḥāba* étaient-ils justes et dignes de confiance ? Cela est une des questions les plus importantes en général, car elle implique la ruine du phénomène *ʿanʿana* (c'est-à-dire de se référer à un récit *ʿan fulān ʿan fulān*). De toute façon, les personnages auxquels remontent tant de traditions étaient toujours fortement controversés, même parmi leurs contemporains : Abū Huraira, ʿĀʾiša, ʿAbdallāh b. ʿAbbās.

(6) [p. 25-26] Tout ce qui est transmis dans le Hadith s'accorde-t-il avec les faits et les théories scientifiques d'aujourd'hui ? Non, la plupart des traditions qui parlent de la création ne s'y accordent point (le soleil tourne autour de la terre, sept dattes médinoises protègent contre le poison et la magie, etc.) et ne sont que des fables et des légendes.

(7) [p. 26-27] Les traditions attribuées au Prophète ont-elles unifié et développé la communauté musulmane ? Non, elles ont plutôt joué un rôle décisif dans le schisme des musulmans, et elles ont abouti au sous-développement et à la conviction que l'on pourrait résoudre ses problèmes sans effort ou savoir – autant les hadit-s parlent de l'importance du savoir, ils ne vont pas au-delà du verbiage.

(8) [p. 27] Que reste-t-il du Hadith ? La sagesse et les leçons que tout le monde peut accepter, des maximes telles que *lā ḍarar wa-lā ḍirār* (c'est-à-dire des exhortations éthiques de ne faire du tort à personne) ; tout ce qui est en contradiction avec les sciences, la logique ou le bon goût, nous le refusons.

(9) [p. 27-28] Buḫārī a-t-il réussi avec son *Ṣaḥīḥ* ? Nous laissons au lecteur de décider ; mais comment allaient les gens avant Buḫārī si les traditions sont une révélation sacrée ? Après tout, ce n'est que 150 ans après la mort du Prophète qu'elles ont été collectionnées.

Donc pour Ūzūn, de même, la distinction entre le *nabī* et le *rasūl* va de soi, mais contrairement à Manṣūr qui déploie sa théorie de la prophétie autour de cet axe central, Ūzūn n'en fait mention qu'en passant, en un seul passage du livre entier. Son intention n'est pas une nouvelle interprétation de la nature de la prophétie, mais plutôt la destruction complète – et plus systématique que Manṣūr l'avait opéré – de l'image de Muḥammad telle qu'elle est dépeinte par les traditions de Buḫārī. Il le fait en citant une pléthore de traditions qu'il commente ensuite d'une manière assez acerbe et, contrairement à Manṣūr qui met clairement l'accent sur les traditions au sujet de la vie sexuelle du Prophète, Ūzūn traite d'une gamme de matières qui englobe des aspects théologiques, politiques et sociaux.

Il commence par un chapitre sur la relation du Hadith avec le Coran, ou plus exactement : sur la question de savoir comment certaines traditions sont utilisées afin de mettre de l'ordre dans le texte coranique. Trois domaines où le Hadith a toujours été d'une importance primordiale sont attaqués en particulier : le genre des circonstances de la révélation (*asbāb al-nuzūl*), la méthode exégétique de l'abrogation (*nasḫ*), et finalement le *ḥadīṯ qudsī*, c'est-à-dire les traditions dans lesquelles c'est Dieu Lui-même – et donc pas le Prophète – qui parle. Quant aux *asbāb al-nuzūl*{976}, il les rejette complètement pour diverses raisons{977}. D'un côté, il y a des versions contradictoires qui se réfèrent au même événement : les Compagnons n'étaient apparemment ni d'accord sur la question de savoir quel était le premier verset du Coran qui fut révélé (Q 96:1 vs. Sourate 74), ni quel était le dernier (5:3 vs. 4:93 vs. 4:176) ; en outre, ʿĀʾiša, dans un hadith célèbre rapporté dans le *Kitāb bad' al-waḥy*, fait le récit d'une conversation entre Muḥammad et Ḫadīǧa, comme si elle y avait été présente{978}. Mais en plus, ce genre en tant que tel lui semble douteux, car il dévoile une présomption en ce qui concerne le savoir et l'autonomie de Dieu qui n'avait certainement pas besoin d'une « occasion » afin de révéler quoi que ce soit{979}. Parfois, on pourrait même gagner l'impression que Dieu n'avait pas travaillé soigneusement et était donc obligé de retoucher tel ou tel verset{980}. Mais comme cela ne peut pas être le cas, la seule

conclusion que l'on peut en tirer est que ces hadith-s avaient pour fonction d'adapter la révélation aux besoins des *ṣaḥāba*, ce qui est, il va de soi, complètement inacceptable[981]. En ce qui concerne le problème compliqué de l'abrogation, notre auteur ne parle que des cas où un verset du Coran est abrogé par un hadith et, par conséquent, laisse de côté ceux où dans le Coran un verset antérieur est remplacé par un verset postérieur. En particulier, il dévoue son attention au « verset de la lapidation » (*āyat al-raǧm*) qui, selon le calife ʿUmar, ne se trouve plus dans le Coran, bien que le Prophète eût dit que c'était la punition des adultères sur l'ordre de Dieu. Pour la plupart des juristes classiques, qui infligeaient la lapidation, c'était l'exemple par excellence d'un verset coranique qui était abrogé par un hadith, mais dont le contenu restait néanmoins en vigueur (le mode d'abrogation dit *nasḫ al-tilāwa dūn al-ḥukm*[982]). Ūzūn refuse tout cela aussi catégoriquement qu'il repousse le genre du *ḥadīṯ qudsī* qui, à ses yeux, n'est qu'une invention des juristes sans aucune base dans le Coran[983].

Aussi, dans les chapitres suivants du livre, Ūzūn procède-t-il selon le même modèle. Qu'il s'agisse de l'image du Prophète (qui apparaît chez Buḫārī comme un chef militaire dont le seul but était de faire du butin, qui était acharné à anéantir physiquement ses ennemis et à appliquer les sanctions pénales des *ḥudūd* comme une sorte de vengeance[984]), des relations avec les autres religions (où l'islam est présenté comme la seule religion acceptée et acceptable, à l'exclusion des juifs et des chrétiens[985]), des conditions du pouvoir politique (où le tribalisme et le confessionnalisme des Quraiš sont loués) ou de la position des *ṣaḥāba* (dont le rang et le caractère sont fortement exagérés de sorte qu'ils deviennent des anges[986]), à chaque fois il choisit un bon nombre de traditions problématiques qui donnent une image négative et exclusive, voire guerrière de l'islam, afin de les rejeter ensuite et de susciter l'impression que la religion musulmane est au contraire tout à fait compatible avec les valeurs morales et politiques modernes. Cette intention est particulièrement perceptible dans la partie qui concerne les hadith-s sur le rôle et la nature prétendue de la femme[987]. Si on regarde ces récits de façon profonde et neutre, écrit-il, on constate que les femmes sont loin d'être de la même nature que les hommes ; plutôt, leur sexualité est qualifiée de purement bestiale, elles sont appelées courbes comme une côte, une tentation pour les hommes et d'une faible intelligence, de sorte que la plupart des habitants de l'enfer seront des femmes. Tout cela n'a pas seulement inculqué un complexe d'infériorité aux femmes, mais sert aussi à répondre aux exigences d'une société patriarcale. Aussitôt, Ūzūn identifie le coupable d'une telle situation misérable : c'est Abū Huraira auquel remonte la plupart des hadith-s en question :

> Je vois dans Abū Huraira, en toute neutralité et objectivité, et après l'étude de sa biographie et de son personnage, un homme plein de complexes et de maladies psychiques qui sont le résultat de ses origines et qui s'expriment dans ses attaques contre les femmes et quelques Compagnons ainsi que dans son soutien à quelques califes[988].

Il conclut ainsi de manière presque psychanalytique et ce n'est pas la seule fois où on ressent certains sentiments en faveur du shi'isme[989].

Après un dernier chapitre où il rassemble des traditions mutuellement contradictoires[990], Ūzūn fait finalement le bilan : c'est la sacralisation du passé qui est, à ses yeux, le complexe des sociétés musulmanes en général et des Arabes en particulier, car rien n'est remis en question et toute opinion divergente est attaquée comme une trahison, une conspiration contre l'arabisme et l'islam[991]. Pour démontrer à quel point une telle adhésion au passé peut aboutir, il finit son livre par une parodie : à la manière d'al-Šāfiʿī qui a déduit une vingtaine de maximes juridiques d'un petit hadith dans lequel le Prophète joue avec l'oiseau d'un nourrisson qu'il appelait Abū ʿUmair[992], Ūzūn fait la même chose avec une tradition au sujet de la prescription du quint (*ḫums*). Tandis que quelques-unes de ses conclusions frisent le bizarre – par exemple la permission de boire du vin dans les maisons des *anṣār* à Médine – d'autres pourraient parfaitement figurer dans un manuel de *fiqh*[993].

Aucune des idées que Manṣūr et Ūzūn étalent dans leurs livres n'est vraiment nouvelle dans le sens qu'elle n'avait pas été utilisée auparavant. Les efforts de « prouver » le manque de fiabilité des

transmetteurs font, nous l'avons vu, partie intégrante du répertoire des controverses pendant tout le XXe siècle. En outre, maint écrivains ou intellectuels du passé s'est mis à bricoler autour de la figure du Prophète afin de désamorcer les traditions pour ainsi dire désobligeantes envers les autres communautés religieuses ou par rapport à la coexistence des cultures aujourd'hui. La distinction du rôle du *nabī* de celui du *rasūl*, cultivée par Manṣūr, en est un exemple[994] ; la distinction semblable de la phase mekkoise de la révélation (comme le « véritable » message transhistorique primordial) de la phase médinoise (comme l'application purement historique et liée à l'époque de Muḥammad sans durée de validité postérieure), telle qu'elle fut imaginée par Muḥammad Maḥmūd Ṭāhā, en est un autre[995]. Ce qui rend ces livres remarquables malgré tout, c'est le fait qu'ils ne sont plus limités à une petite minorité de lecteurs, mais, à l'ère digitale, se répandent relativement librement et ne peuvent plus être facilement supprimés. En outre, quelques-unes des approches de ces auteurs sont entre-temps entrées dans les débats critiques plus généraux menés par des intellectuels célèbres moins radicaux et susceptibles d'atteindre un public plus large. *Pars pro toto*, un tel livre sera présenté dans la suite pour terminer notre vue d'ensemble.

Une voix « modérée » : Ǧamāl al-Bannā, *Ǧināyat qabīlat « ḥaddaṯanā »*

Ǧamāl al-Bannā est une vieille connaissance dans les discussions réformatrices dans l'islam du XXe siècle. Né en 1920, le frère cadet du fondateur des Frères Musulmans, Ḥasan al-Bannā (1906-49), prenait part dans le débat dès les années 1940 et littéralement jusqu'à sa mort fin janvier 2013[996]. Un de ses objectifs principaux a toujours été le renouvellement du droit islamique auquel il a consacré plusieurs monographies dont *Naḥwa fiqh ǧadīd*, en trois volumes, est probablement le plus connu[997]. Il n'est d'aucune façon surprenant que le problème du Hadith attirait également son attention. Effectivement, dans quelques-unes de ses dernières œuvres, Bannā s'occupe explicitement de ce sujet et il y défend des thèses qui ne sont pas du tout très éloignées de celles des « Coranistes ». Pourtant, Bannā lui-même tint plusieurs fois à se distancier en public de ces derniers[998], sachant qu'un soutien ouvert de la critique radicale énoncée par des auteurs en exil ou utilisant un nom de plume aurait eu des conséquences sérieuses pour lui qui résidait durant toute sa vie au Caire. Il personnifiait donc le dilemme de beaucoup d'intellectuels critiques et libres-penseurs dans le monde musulman qui ont le choix soit d'atténuer ou au moins de crypter leurs messages dans une certaine mesure, soit d'émigrer, risquant ainsi de perdre leurs lecteurs. Néanmoins, il participa non seulement de manière active au congrès organisé en 2004 par le Centre Ibn Khaldoun au Caire, dont le communiqué susmentionné avait causé tant de bruit dans les cercles religieux du pays[999], mais il se distinguait également par ses propres écrits dans lesquels il défendait ouvertement une « épuration » (*tanqiya*) des traditions[1000].

C'est surtout son livre *Ǧināyat qabīlat « ḥaddaṯanā »*, titre que l'on pourrait traduire par *Le crime de la clique « ils-nous-ont-rapporté »*, qui laisse entendre une affinité considérable avec les idées des « Coranistes[1001] ». D'un côté, le titre est une allusion explicite à celui du livre de Zakarīya Ūzūn et étant donné l'écho polémique que ce dernier avait causé, la ressemblance n'est guère fortuite. De l'autre côté cependant – fait encore plus important – l'argumentation de Bannā est tout à fait semblable à celle des « Coranistes » déclarés, bien que sa stratégie soit différente : au lieu d'attaquer carrément la source, c'est-à-dire la figure éminente de Buḫārī lui-même, il préfère la voie indirecte et défie ses adeptes, les *ʿulamāʾ* qui veillent sur les traditions. Dès le début, il souligne qu'il n'a pas l'intention de combattre la *sunna* du Prophète, qu'il définit comme le mode d'emploi pour toutes les modalités de la prière, l'aumône ou le pèlerinage dont le Coran ne parle pas en détail. Dans ce sens, Bannā insiste, il n'existe aucun musulman qui nie la *sunna*. Néanmoins, les *muḥaddiṯūn* qui identifient la *sunna* avec le Hadith entretiennent des listes noires de personnes qu'ils accusent de contester la *sunna*. Comme le reproche de l'antisémitisme dans le monde moderne, celui de la négation de la *sunna* est donc devenu une arme

utilisée par les traditionnistes sans distinction contre toute opinion qu'ils désapprouvent, ce qui aboutit, selon Bannā, à une forme de terrorisme intellectuel (*irhāb fikrī*)[1002]. Par conséquent, la *qabīlat « ḥaddaṯanā »* a inévitablement fabriqué des hadith-s pendant l'ère impériale de l'islam et a fini par laisser une empreinte dévastatrice dans la culture intellectuelle et sociale musulmane, parce qu'elle a imposé à l'individu musulman « une personnalité formaliste, occulte et stupide (*šaḫṣīya namṭīya ġaibīya ġabīya*) [1003] ». Tout cela est d'autant plus problématique que la mise par écrit des traditions était fortement controversée après la mort de Muḥammad et que la prolifération des traditions (*ikṯār al-ḥadīṯ*) avait été une pratique désapprouvée par les premières générations, par crainte que le Hadith pourrait ainsi prendre la place du Coran[1004]. Ce n'est que pendant l'expansion et la formation de l'empire musulman que les écluses furent ouvertes et qu'un déluge de traditions non vérifiables en était la conséquence inévitable[1005].

En ce qui concerne le « crime de la clique *ḥaddaṯanā* » dont parle le titre, Ǧamāl al-Bannā identifie cinq domaines qui en sont touchés de manière particulière : la foi, le Coran, le Prophète, l'individu et la société. Premièrement, il accuse ses adversaires d'avoir violé des éléments principaux du dogme islamique (*ʿaqīda*) : ce sont les *muḥaddiṯūn* autour d'Aḥmad b. Ḥanbal et surtout la « sous-tribu » (*faḫḏ*) des Wahhabites qu'il tient pour responsables d'avoir introduit des éléments d'anthropomorphisme et de menacer de *takfīr*, c'est-à-dire de déclarer infidèles, tous ceux qui ne partagent pas leurs doctrines. En outre, les *ahl al-sunna wa-l-ǧamāʿa* ont ainsi ajouté à la croyance en Dieu celle en la *sunna* (ici, il utilise lui-même les mots *sunna* et *ḥadīṯ* apparemment de façon interchangeable), par exemple au regard de la « punition dans la tombe » (*ʿaḏāb al-qabr*) et l'interrogatoire par les deux anges de la mort, Munkir et Nakīr[1006]. Deuxièmement, sur le plan du Coran, il faut se méfier du genre du *tafsīr*, car les *muḥaddiṯūn* ont basé leurs interprétations du Coran sur des traditionnistes menteurs tel qu'al-Kalbī et al-Suddī[1007], ce qui, bien entendu, sape la crédibilité de leur propre exégèse. De plus, ils présentent des *asbāb al-nuzūl* absolument ridicules (*tuḍḥiku l-ṯaklā*, lit. « qui font rire une femme qui a perdu son enfant ») et les appliquent aux plus belles sourates du Coran. Par exemple, le début de la sourate 93 (« Ton Seigneur ne t'a ni abandonné ni haï »), qui est lié à l'absence temporaire de Gabriel et la suspension de la révélation, aurait été occasionné par le fait qu'un chien (*ǧirw*) mort s'était trouvé sous le lit du Prophète qui ne s'en était pas aperçu[1008]. Mais ce qui est pire encore, aux yeux de Bannā, ce sont les traditions concernant l'abrogation – et là, son attitude semble même plus intransigeante que celle d'Ūzūn qui a seulement abordé l'abrogation du Coran par le Hadith[1009]. Bannā, quant à lui, refuse catégoriquement toute forme d'abrogation et l'appelle une atteinte à la raison que l'on ne pourrait même pas faire croire aux enfants : Dieu qui sait tout ne révèle pas un verset, puis remarque les insuffisances de celui-ci et en révèle ensuite un autre afin d'annuler le premier[1010]. En détail, il cite un bon nombre de hadith-s qui expriment des doutes au sujet du texte existant du Coran, comme le soupçon que la sourate *al-aḥzāb* (33) aurait originalement été composée de 200 versets[1011]. Après la foi et le Coran, le Prophète lui-même est, selon Bannā, la troisième victime des *muḥaddiṯūn :* en un sens général, parce qu'on lui a attribué cette écume (*ġuṯāʾ*) de hadith-s et, en un sens particulier, parce que certaines traditions offensent sa personnalité et son honneur, tel que les allusions à sa vie sexuelle[1012].

Il va de soi que, pour Bannā, un tel système aboutit à des conséquences désastreuses, non seulement pour l'individu mais pour la société entière, et il est frappant de voir comment ses conclusions s'accordent avec celles de Zakarīyā Ūzūn. Comme ce dernier, Bannā renvoie aux effets psychiques sur l'homme musulman auquel on a ainsi imposé une personnalité formaliste et déformée. Et comme Ūzūn, Bannā se sert du sarcasme et de la caricature quand il décrit la journée d'un tel croyant qui court d'une prière à l'autre, qui préfère manger avec ses doigts plutôt que d'utiliser un couteau et une fourchette, qui évite soigneusement la musique et le théâtre et aime mieux prêter l'oreille aux sermons relatifs à la punition dans la tombe. Dans ce que la *qabīlat « ḥaddaṯanā »* lui offre, il ne trouve aucun stimulant à des innovations, il n'apprend rien sur son rôle de citoyen ou sur la question de savoir comment traiter sa

femme ou éduquer ses enfants dans un esprit de confiance en soi et de responsabilité. Le trait de caractère principal d'un tel musulman formaliste, selon Bannā, est le négativisme et l'orientation vers le passé (*al-salbīya wa-l-māḍawīya*)[1013]. Au niveau social, on a détruit la société islamique et arrêté le progrès par des hadith-s qui corrompent la pensée et le jugement. On utilise des hadith-s pour écarter des voix dissidentes et pour détruire la liberté d'opinion, réprimer les femmes et conserver une société servile qui accepte volontiers le despotisme des souverains[1014].

Face à une telle analyse impitoyable, on pourrait certainement se demander dans quelle mesure il est approprié d'appeler l'approche de Bannā « modérée ». Toutefois, il y a une différence subtile entre l'attitude de Bannā et celle des « Coranistes » prononcés : il ne se veut pas iconoclaste. C'est probablement pour prouver cela que Bannā publia, également en 2008, un deuxième livre, apparemment décidé à répondre à l'écho critique que provoquait son attaque contre le « crime des *muḥaddiṯūn* » et qui lui valut même des procédures judiciaires intentées par le prédicateur islamiste bien connu Yūsuf al-Badrī[1015]. Ce livre intitulé de façon quelque peu ambiguë *Débarasser Buḫārī et Muslim des traditions non-contraignantes*[1016] est une tentative étalée sur plus de 340 pages d'épurer les collections de traditions de tout ce que notre auteur trouve en contradiction avec la vie moderne. Les quatorze catégories de sujets comportent, entre autres, des hadith-s sur l'occulte (*al-ġaib*), la nature de Dieu, les miracles du Prophète, le dénigrement de la femme – et bien sûr les circonstances de la révélation, l'abrogation, le *ḥadīṯ qudsī*. Tout cela est précédé par quatre introductions sur la divergence d'opinions parmi les *ʿulamāʾ* sur la question de savoir si toutes les traditions chez Buḫārī sont *ṣaḥīḥ*, sur l'interdiction prétendue, du vivant de Muḥammad, de mettre les traditions par écrit, sur le défi pour le spécialiste moderne de juger le Hadith, et finalement, comme une étude de cas, sur l'âge de ʿĀʾiša lorsqu'elle fut mariée au Prophète[1017]. En fin de compte, Bannā enlève 653 traditions comme intenables, ce qui n'est pas vraiment spectaculaire en vue du fait que la collection de Buḫārī comporte plus de 7 500 entrées[1018].

Aussi arbitraire que le rejet partiel des traditions puisse paraître, ce procédé en tant que tel ne place pas nécessairement Bannā hors de l'éventail des débats musulmans modernes au sujet de l'héritage classique. Au contraire : d'une manière presque ironique, la méthode de la « purification » des traditions se trouve également chez les adversaires jurés des « Coranistes », c'est-à-dire les salafistes qui peuvent être considérés comme les successeurs des *ahl al-ḥadīṯ* d'antan. Un savant tout à fait traditionnel comme Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (m. 1999), par exemple, n'y a jamais vu aucun mal de passer au crible le corpus de hadith-s et d'écarter même des traditions de la collection de Buḫārī parce qu'elles ne satisfaisaient pas à ses exigences d'authenticité[1019]. Mais, tandis que pour les salafistes – comme pour les traditionnistes classiques –, toute forme de critique du Hadith ne peut se faire que par le rejet de l'*isnād*, pour Bannā, c'est le *matn* qui compte.

De plus, Bannā établit, dans ses deux livres, deux importantes mesures de sécurité qui le distinguent des « Coranistes ». D'un côté, il ne s'engage pas dans une théorie délicate au sujet du rôle du Prophète. Contrairement à Manṣūr, dont la distinction entre le *nabī* et le *rasūl* en quelque sorte fait sortir Muḥammad de l'histoire du salut et le ravale au rang de simple transmetteur de la parole divine, Bannā ne manque pas de respect pour le Prophète. Jamais, il n'oublie l'eulogie complète après la mention de son nom, et la dédicace de deux pages (!) de sa réévaluation des traditions qui est vouée au Prophète sert à présenter Bannā lui-même comme celui qui le défend contre tous ceux qui au cours de l'histoire l'ont utilisé en lui attribuant toute forme de traditions exagérées et simplement fausses[1020]. De l'autre côté et contrairement à Ūzūn, Bannā ne va pas jusqu'à attaquer Buḫārī et à considérer celui-ci comme un ennemi de la religion. Il essaie plutôt d'expliquer la prolifération de hadith-s fabriqués par le cours de l'histoire et l'expansion rapide de la petite communauté médinoise en un empire mondial. Or, l'accusé dans sa procédure n'est pas (ou du moins pas expressément) Buḫārī, mais la masse – plus ou moins anonyme – de ceux qui transmettent les traditions sans aucun discernement et aucune critique historique, donc la foule de ceux qui se limitent à dire *ḥaddaṯanā*. Ce qu'il faut, à ses yeux, c'est un examen critique et une adaptation

du corpus du Hadith aux exigences et aux conditions modernes. La méthode qu'il choisit est pourtant la même que celle des « Coranistes » : la comparaison du contenu des traditions avec le texte du Coran (bien entendu selon son interprétation) et le rejet de tout ce qu'il trouve en contradiction avec l'Écriture sainte.

Ǧamāl al-Bannā n'est pas le seul intellectuel critique qui demande une révision approfondie de la tradition musulmane. Ces dernières années, un autre auteur renommé, mais aussi hautement controversé, est intervenu dans le débat : le Syrien Muḥammad Šaḥrūr (né 1938) dont la relecture du Coran publiée en 1990 déclencha un débat intensif, voire polémique dans le monde musulman{1021}. Dans le contexte de ce livre, le traitement du Hadith avait déjà joué un rôle important qu'il développa en plus dans une publication anglaise destinée à donner une vue d'ensemble de sa pensée{1022}. Finalement, en 2012, Šaḥrūr publia un nouvel ouvrage qui aborde en grand détail la question du Hadith, et de même qu'il avait auparavant distingué entre *al-Kitāb* (c'est-à-dire la révélation divine éternelle) et *al-Qur'ān* (la lecture interprétative à travers les âges), il le fait maintenant entre la *sunna* du *rasūl* et celle du *nabī*{1023}. Il va sans dire que c'est précisément la thèse centrale d'Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr esquissée ci-dessus{1024}, mais Šaḥrūr a dans le passé toujours vivement contesté d'être en rapport avec les « Coranistes{1025} ». Néanmoins, la plupart de ses conclusions – la séparation entre *nubūwa* et *risāla*, l'affirmation que l'obéissance à Muḥammad ne se réfère qu'à la prière et à l'aumône, le refus des traditions qui ont pour sujet l'occulte et le miraculeux – laissent entendre une proximité considérable avec la pensée de ce courant{1026}.

Conclusion

Le débat critique autour du Hadith dans l'islam moderne n'a pratiquement jamais été limité aux spécialistes du droit classique ou aux historiens des époques révolues. Tout au long du XXe siècle, les répercussions en étaient toujours le plus perceptibles s'ils se produisaient soit dans le cadre de la polémique confessionnelle entre sunnisme et shi'isme, soit dans celui d'une querelle plutôt technique au sujet de l'authenticité des traditions. Dans ces deux cas, les Compagnons du Prophète sont les vedettes, et même au début du XXIe siècle, des campagnes de presse en Égypte et ailleurs rendent témoignage de la présence continue du passé : Abū Huraira semble, pour un bon nombre d'auteurs, être le voisin d'à-côté que l'on doit, toujours selon le point de vue de l'auteur respectif, soit défendre pour avoir conservé l'héritage de Muḥammad, soit accuser de l'avoir falsifié – ce qui fait penser à l'observation perspicace de Bernard Lewis, selon laquelle « *the names of Ali, of Mu'awiya, of Yazid are as contemporary as this morning's newspaper, more so than yesterday's*{1027} ».

À ces altercations quelque peu répétitives et stériles s'ajoute, pendant les deux dernières décades, un autre courant qui auparavant avait été plutôt limité à la périphérie géographique et intellectuelle – celui d'une focalisation sur le Coran comme base unique de la religiosité islamique et d'une attaque de front contre la valeur et le caractère obligatoire du Hadith en tant que source juridique. Tandis que l'effet des précurseurs du débat en Inde à la fin du XIXe et au début du XXe siècle ne dépassait guère le cercle assez modeste de leurs partisans immédiats, le discours mondialisé et digitalisé d'aujourd'hui ne connaît plus de périphérie. Même si Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr vit en exil, et même si Zakarīyā Ūzūn se sert d'un nom de plume, leurs écrits sont librement disponibles en ligne – et c'est là que l'on trouve le débat sous sa forme la plus intensifiée. Il y a deux traits spécifiques par lesquels l'argumentation des « Coranistes » se distingue de la plupart des débats antérieurs : d'un côté, la révision profonde de la nature de la prophétie et du rôle du Prophète dans l'islam. La séparation de la *nubūwa* temporaire et de la *risāla* éternelle – ou bien du *nabī* et du *rasūl* – est l'outil avec lequel les « Coranistes » essaient de démolir la conception traditionnelle du Hadith. Souvent ils utilisent des arguments supplémentaires conventionnels, surtout celui

de l'interdiction prétendue de mettre les traditions par écrit après la mort du Prophète, mais l'intention principale est toujours manifeste : la réduction définitive du Hadith à une sorte de code purement éthique sans obligation légale ou sociale pour les communautés musulmanes modernes au-delà des obligations rituelles de la prière et de l'aumône. Cela a également des conséquences sérieuses pour l'interprétation du Coran, car celle-ci est étroitement liée aux traditions à (au moins) deux égards : les questions de l'abrogation de certains versets par d'autres ou même par des hadith-s (tel que dans le cas du verset de la lapidation) et des « circonstances de la révélation ». Ce dernier genre des *asbāb al-nuzūl* est particulièrement délicat, parce que les traditions correspondantes ont eu, à l'époque formatrice des écritures, pour but principal d'ajouter une dimension juridique aux versets en les situant dans une conversation du Prophète qui transforme ainsi la parole divine en une ordonnance légale. Le Coran, on peut en conclure, n'est pour ainsi dire « allumé » comme source principale de la loi que par l'interrupteur du Hadith{1028}. Le persiflage par lequel Ūzūn termine son livre en concluant des directives imaginaires d'un hadith apparemment insignifiant{1029}, envisage précisément ce problème sans cependant le prononcer explicitement. Les « Coranistes » visent l'historicisation des traditions, et c'est la dé-historicisation du Coran par laquelle elle est payée. Par conséquent, il s'agit également, en fin de compte, d'une dégradation au moins partielle et inexprimée du Coran comme source du droit. La conséquence ultime – et potentiellement involontaire – pourrait ouvrir la voie vers une sécularisation modérée introduite par la petite porte.

Le deuxième trait du débat moderne est un anticléricalisme prononcé. Que Ūzūn parle du phénomène *ʿanʿana* ou que Bannā se moque du *qabīlat ḥaddaṯanā* – la contestation de l'autorité religieuse des *ʿulamā'* est manifeste dans leurs écrits. C'est là une continuation de l'antagonisme qui est si caractéristique de l'histoire de la pensée musulmane depuis le XIXe siècle : le déclin des autorités traditionnelles et l'essor d'autres instances interprétatives, surtout d'intellectuels qui se tiennent consciemment à l'écart des institutions établies et qui n'ont parfois même pas de formation proprement religieuse.

On peut sûrement présupposer que les *ʿulamā'* traditionnels se sont aperçus de ces deux « dangers » que l'approche « coraniste » constitue pour leur position sociale, et il n'est absolument pas étonnant de voir que la réaction d'al-Azhar contre les « Coranistes » est si sévère – d'autant plus que cette université en particulier a déjà acquis dans le passé beaucoup d'expériences en ce qui concerne la concurrence avec les intellectuels religieux{1030}. Il s'agit d'une approche réformatrice visant à saper les prétentions des *ʿulamā'* traditionnels ainsi que des diverses forces extrémistes des salafistes à posséder le monopole d'interprétation des écritures. Dans ce sens, c'est sans doute une démocratisation du savoir religieux. Mais il reste à voir si cette tendance – encore minoritaire et en quelque sorte clandestine – aboutira un jour à un mouvement social et intellectuel élargi qui pose un vrai défi pour l'orthodoxie musulmane. De toute façon, la controverse sur les écritures canoniques de l'islam est loin d'être décidée.

Bibliographie

Abdo (Geneive), *No God But God. Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford, 2000.
Abū rayya (Maḥmūd),
— *Aḍwā' ʿalā al-sunna al-muḥammadīya*, Le Caire, 1980 (5e éd.)
— *Šaiḫ al-maḍīra Abū Huraira al-Dausī*, Le Caire, 1969 (3e éd.).
Amberg (Thomas), *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik. Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Würzburg, 2009.
Amir-Moezzi (Mohammad Ali),
— « Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imâmite », *Studia Islamica* 85, 1997, p. 5-39.
— *Le guide divin dans le shîʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, 1992.
Baḫš (Ḫādim Ḥusain Ilāhī), *al-Qur'ānīyūn wa-šubahātuhum ḥaul al-sunna*, al-Ṭā'if, 1409/1989.
al-Banhāwī (Nādiya), *Ǧamāl al-Bannā mufakkiran wa-dāʿīyatan*, Le Caire, 2009.
al-Bannā (Ǧamāl),
— *Ǧināyat qabīlat "ḥaddaṯanā"*, Le Caire, 2008.
— *Naḥwa fiqh ǧadīd*, Le Caire, 1997-1999.
— *Taǧrīd al-Buḫārī wa-Muslim min al-aḥādīṯ allatī lā tulzam*, Le Caire, s.d. (2008).
Brown (Daniel), *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge, 1996.
Brown (Jonathan A. C.), *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford, 2009.
Brunner (Rainer),
— « Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership – al-Azhar between 1927 and 1945 », dans Hatina (Meir) (éd.), *Guardians of Faith in Modern Times. ʿUlama' in the Middle East*, Leyde, 2009, p. 109-140.
— « Interesting Times. Egypt and Shiism at the Beginning of the Twenty-First Century », dans Litvak (Meir) et Bengio (Ofra) (éd.), *The Sunna and Shia in History. Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*, New York, 2011, p. 223-241.
— « La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », *Arabica* 52, 2005, p. 1-42.
— *Die Schia und die Koranfälschung*, Würzburg, 2001.
— *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leyde, 2004.
Burton (John), *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh, 1990.
Christmann (Andreas),
— (éd.), *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*, Leyde, 2009.
— « "73 Proofs of Dilettantism". The Construction of Norm and Deviancy in the Responses to Mohamad Shahrour's Book *al-Kitāb wa'l-qur'ān. Qirā'a muʿāṣira* », *Die Welt des Islams* 44, 2004/2, p. 20-73.
— « "The Form is Permanent, but the Content Moves". The Qur'anic Text and its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour's Book *al-Kitāb wa'l-qur'ān* », *Die Welt des Islams* 43, 2003/2, p. 143-172.
Cook (Michael), « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », *Arabica* 44, 1997, p. 437-530.
Connery (Ben) et Drouin (Rémi), « Jamāl al-Bannā. Portrait of a Muslim Intellectual », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 29, 2012, p. 393-418.
Costet-Tardieu (Francine), *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881-1945)*, Le Caire - Paris, 2005.
Diner (Dan), *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Berlin, 2005.
Ende (Werner), *Arabische Nation und Islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beyrouth, 1977.
Finianos (Ghassan), *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Bordeaux, 2002.
Friedländer (Israel), « Muhammedanische Geschichtskonstruktionen », *Beiträge zur Kenntnis des Orients* 9, 1911, p. 17-34.
Gemeinhardt-Buschhardt (Konstanze), « Ǧamāl al-Bannā und sein Schaffen. Ein reformislamischer Ansatz zur Verbesserung der Situation der muslimischen Frau », *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 43, 2007, p. 49-62.
Goldziher (Ignaz), *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888.
Görke (Andreas), « Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet », *Die Welt des Islams* 50, 2010, p. 60-116.
Gräf (Bettina), *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts*, Berlin, 2010.
Hakim (Avraham),
— « Conflicting Images of Lawgivers. The Caliph and the Prophet *Sunnat ʿUmar* and *Sunnat Muḥammad* », dans Berg (Herbert) (éd.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leyde, 2003, p. 159-177.
— « Muḥammad's Authority and Leadership Reestablished. The Prophet and ʿUmar b. al-Khaṭṭāb », *Revue de l'histoire des religions* 226, 2009, p. 181-200.
Hallaq (Wael), « The Authenticity of Prophetic Ḥadîth. A Pseudo-Problem », *Studia Islamica* 89, 1999, p. 75-90.
Hamid (Taufiq), « The Development of a Jihadi's Mind », dans Fradkin (Hillel) *et al.* (éd.), *Current Trends in Islamist Ideology*, Washington, 2007, vol. 5, p. 11-25.
Hasemann (Armin), « Zur Apostasiediskussion im modernen Ägypten », *Die Welt des Islams* 42, 2002, p. 72-121.
Hatina (Meir), *Identity Politics in the Middle East. Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*, Londres, 2007.
Haykel (Bernard), *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Cambridge, 2003.

Houdas (Octave) et Marçais (William), *El-Bokhâri. Les Traditions islamiques, traduites de l'Arabe, avec notes et index*, Paris, 1903.
Jackson (Roy), *Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic State*, New York, 2011.
Jung (Dietrich), « Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam », *Der Islam* 90, 2013, p. 106-126.
Juynboll (Gautier H. A.),
— *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leyde, 2007.
— *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*, Leyde, 1969.
Khorchide (Mouhanad), *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Fribourg, 2012.
Krawietz (Birgit), *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin, 2002.
Lacroix (Stéphane), « L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain », dans Rougier (Bernard) (éd.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, 2008, p. 45-64.
Lemke (Wolf-Dieter), *Mahmud Šaltut (1893-1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Frankfurt/Main - Bern, 1980.
Lewis (Bernard), « The Shi'a in Islamic History », dans Kramer (Martin) (éd.), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder (Col.), 1987, p. 21-30.
Manṣūr (Aḥmad Ṣubḥī), *al-Qur'ān wa-kafā*, Beyrouth, 2005.
Marshall (Paul) et Shea (Nina), *Silenced. How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide*, Oxford, 2011.
Meier (Fritz), *Nachgelassene Schriften*, t. 1, 1 : *Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Die Segenssprechung über Mohammed*, éd. Radtke (Bernd) et Schubert (Gudrun), Leyde, 2002.
Muir (William), *The Life of Mahomet. With Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet, and on the Pre-Islamite History of Arabia*, 4 vol., Londres, 1858-1861.
Müller (Lorenz), *Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, Hambourg, 1996.
Musa (Aisha Y.),
— « The Qur'anists », *Religion Compass* 4, 2010/1, p. 12-21.
— *Ḥadīth as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, New York, 2008.
Nagel (Tilman),
— « Ḥadīṯ – oder : Die Vernichtung der Geschichte », dans Wunsch (Cornelia) (éd.), *XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München, 8-13.4.1991*, Stuttgart, 1994, p. 118-128.
— *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsbild des Mohammedglaubens*, Munich, 2008.
Neumayr (Ursula J.), « Heimat in der Fremde – Leben und Werk des Tirolers Aloys Sprenger (1813-1893) », *Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum* 79, 1999, p. 141-152.
Ourghi (Abdel-Hakim), « "Chaos der Fatwas" in Saudi-Arabien. Ein königlicher Kodifizierungsversuch », *Die Welt des Islams*, à paraître.
Ourghi (Mariella), *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*, Würzburg, 2010.
Powell (Avril A.), *Scottish Orientalists and India. The Muir Brothers, Religion, Education and Empire*, Woodbridge, 2010.
Powers (David), *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphia, 2009.
al-Qāḍī 'Iyāḍ b. Mūsā al-Yaḥṣubī, *al-Šifā bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafā*, éd. al-Biǧāwī ('Alī Muḥammad), Beyrouth, 1404/1984.
Qasmi (Ali Usman), *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an Movements in the Punjab*, Karachi, 2011.
Qutb (Sayyid), *A Child from the Village*, éd. et trad. Calvert (John) et Shepard (William), Syracuse (NY), 2004.
Rašīd Riḍā (Muḥammad), *al-Manār wa-l-Azhar*, Le Caire, 1934.
Rebstock (Ulrich), « Das "Grabesleben". Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle », dans Brunner (Rainer) *et al.* (éd.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 2002, p. 371-382.
Reissner (Johannes), *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adīb aš-Šīšaklī 1952*, Fribourg, 1980.
Reynolds (Gabriel Said), « On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (*taḥrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic », *Journal of the American Oriental Society* 130, 2010, p. 189-202.
Riexinger (Martin), *Sanā'ullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i-Ḥadīs im Punjab unter britischer Herrschaft*, Würzburg, 2004.
Šaḥrūr (Muḥammad),
— *al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a mu'āṣira*, Damas, 1990.
— *al-Sunna al-rasūlīya wa-l-sunna al-nabawīya. Ru'ya ǧadīda*, Beyrouth, 2012.
Šarbaǧī (Muḥammad Yūsuf), « al-Qur'ānīyūn wa-l-sunna al-nabawīya. al-Duktūr Muḥammad Šaḥrūr namūḏaǧan », *Maǧallat Ǧāmi'at Dimašq li-l-'ulūm al-iqtiṣādīya wa-l-qānūnīya* 23, 2007/1, p. 519-544.
Schoeler (Gregor), *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin - New York, 1996.
Schulze (Reinhard), *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leyde - New York - Copenhague, 1990.
Seidensticker (Tilman), « Das Verhältnis von offensiven und defensiven Islaminterpretationen zur Prophetentradition », dans Id. (éd.), *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Wiesbaden, 2011, p. 128-146.
al-Sibā'ī (Muṣṭafā), *al-Sunna wa-makānatuhā fī l-tašrī' al-islāmī*, Le Caire, s.d. (1re éd. 1961).
Ṣidqī (Muḥammad Taufīq), « *al-Islām huwa l-qur'ān waḥdahu* », *al-Manār* 9/12 (février 1907), p. 906-925.
Skovgaard-Petersen (Jakob), *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*, Leyde, 1997.
Sprenger (Aloys),
— « On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Musulmans », *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 25, 1856, p. 303-329, 375-381.
— *Das Leben und die Lehre des Moḥammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, 3 vol., Berlin, 1861-1865.

Syamsuddin (Sahiron), *Die Koranhermeneutik Muḥammad Šaḥrūrs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren. Eine kritische Untersuchung*, Würzburg, 2009.
Ṭāhā (Muḥammad Maḥmūd), *The Second Message of Islam*, Syracuse (NY), 1987.
Tillschneider (Hans-Thomas), *Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des* asbāb an-nuzūl-*Materials*, Würzburg, 2011.
Ūzūn (Zakarīyā), *Ǧināyat al-Buḫārī. Inqāḏ al-dīn min imām al-muḥaddiṯīn*, Beyrouth, 2004.
— *Ǧināyat al-Šāfiʿī. Taḫlīṣ al-umma min fiqh al-a'imma*, Beyrouth, 2005.
van Ess (Josef),
— « Goldziher as a Contemporary of Islamic Reformism », dans Apor (Éva) et Ormos (István) (éd.), *Goldziher Memorial Conference*, Budapest, 2005, p. 37-50.
— *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, vol. 1-2, Berlin - New York, 2011.
— *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin - New York, 1991-1997.
al-Wāḥidī (ʿAlī b. Aḥmad), *Asbāb nuzūl al-qur'ān*, éd. Basyūnī Zaġlūl (Kamāl), Beyrouth, 1411/1991.
Weismann (Itzhak), *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, & Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leyde, 2001.
Wensinck (Arent Jan) *et al.*, *Concordance et Indices de la tradition musulmane*, Leyde, 1936-1969.
Witkam (Jan Just),
— « De zesde zuil van de Islam », *De Gids* janvier 2008, p. 9-19.
— « High and Low : *Al-isnād al-ʿālī* in the Theory and Practice of the Transmission of Science », dans Görke (Andreas) et Hirschler (Konrad) (éd.), *Manuscript Notes as Documentary Sources*, Beyrouth, 2011, p. 125-140.
Yūsuf (ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad Muḥammad), *al-Qur'ānīyūn fī Miṣr wa-mauqif al-Islām minhum. Aqwā radd ʿalā munkirī al-ḥadīṯ*, Le Caire, 2012.

Brève présentation des auteurs

Camilla Adang est Professeur associé d'arabe et d'études islamiques à l'Université de Tel Aviv. Son domaine de recherche concerne principalement les relations sociales et intellectuelles entre Musulmans et Juifs au Moyen Âge et à l'époque ottomane, ainsi que l'histoire de l'école ẓāhirite en Occident musulman. Elle est l'auteur de *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leyde, 1996) et l'éditrice, avec Maribel Fierro et Sabine Schmidtke, de *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Scholar* (Leyde, 2013).

Mohammad Ali Amir-Moezzi est Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études où il occupe la chaire de la théologie et de l'exégèse coranique classiques. Outre la direction de nombreux ouvrages collectifs, il a publié un grand nombre d'articles et de livres, notamment sur la théologie shi'ite, entre autres *Le Guide divin dans le shi'isme originel* (Lagrasse, 1992, 2007), *La Religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite* (Paris, 2006), ou encore *Le Coran silencieux et le Coran parlant : sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur* (Paris, 2011). Il a également été le maître d'œuvre du *Dictionnaire du Coran* (Paris, 2007).

Polymnia Athanassiadi est Professeur d'histoire ancienne à l'Université d'Athènes. Spécialiste de l'Antiquité tardive, elle a publié plusieurs études et monographies sur l'histoire intellectuelle de cette époque. Ses ouvrages les plus récents comprennent *Vers la pensée unique : la montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive* (Paris, 2010) et une collection d'articles intitulée *Mutations of Hellenism in Late Antiquity* (Ashgate, 2014).

Meir Bar-Asher est Professeur d'arabe et d'études islamiques à l'Université hébraïque de Jérusalem et actuellement directeur du Département de langue arabe. Ses champs d'intérêt couvrent le shi'isme, y compris les courants hétérodoxes qui en sont issus (comme la religion nuṣayrie-'alawite), l'exégèse du Coran et les affinités religieuses entre le judaïsme et l'islam. Il a publié, entre autres, *Scripture and Exegesis in Early Shi'ism* (Leyde - Jérusalem, 1999) et établi une édition critique (avec Aryeh Kofsky) du *Kitāb al-Ma'ārif* d'Abū Sa'īd Maymūn b. Qāsim al-Ṭabarānī (Louvain, 2012).

Christophe Batsch est Maître de conférences à l'Université de Lille et responsable de sa section d'hébreu. Il enseigne l'araméen biblique à l'ENS (Paris) et anime depuis plusieurs années le Séminaire Qumrān de Paris. Son champ d'étude, associant philologie classique et anthropologie historique, est le judaïsme ancien d'époque perse, hellénistique et romaine. Il a publié entre autres *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple* (Leyde, 2005) et dirigé le dossier « Mythes et récits fondateurs de la différenciation sexuée. Mésopotamie, Israël, Japon » dans *Semitica & Classica* 5 (2012).

Rainer Brunner est Directeur de Recherche au CNRS et rattaché au Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (LEM). Ses recherches portent principalement sur l'histoire intellectuelle musulmane (XIXe et XXe siècles), ainsi que sur l'histoire et la théologie modernes de l'islam shi'ite et les relations entre

Sunnites et Shi'ites. Parmi ses publications majeures figurent *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint* (Leyde, 2004) et *Die Schia und die Koranfälschung* (Würzburg, 2001).

Daniel De Smet est Directeur de Recherche au CNRS et rattaché au Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (LEM), où il dirige l'équipe « Canons et hétérodoxies ». Ses recherches portent principalement sur la transmission de la philosophie grecque tardive en islam, la philosophie arabe et le shi'isme, en particulier l'ismaélisme. Il est l'auteur, entre autres, de *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hamîd ad-Dîn al-Kirmânî* (Louvain, 1995) ; *Les Épîtres sacrées des Druzes* (Louvain, 2008) et *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose* (Paris, 2012).

Guillaume Dye est Maître de conférence à l'Université libre de Bruxelles (ULB), où il enseigne l'islamologie. Il est membre du Centre Interdisciplinaire d'Étude des Religions et de la Laïcité (CIERL). Son principal domaine de recherche porte sur l'étude historico-critique du Coran et les débuts de l'islam. Parmi ses publications : *Figures bibliques en islam*, sous la direction de G. Dye et F. Nobilio (Bruxelles-Fernelmont, 2011) ; « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péricopes coraniques (Q 19:16-33) », dans *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, sous la direction d'Isabelle Dépret et Guillaume Dye (Bruxelles - Fernelmont, 2012), p. 55-121.

Orkhan Mir-Kasimov est Chercheur associé à l'Institut d'Études Ismaéliennes (IIS, Londres). Ses travaux portent sur l'histoire intellectuelle de l'islam, plus particulièrement sur les courants mystiques et messianiques. Il a publié plusieurs articles et dirigé des volumes collectifs, dont le plus récent est *Unity in Diversity : Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam* (Leyde - Boston, 2013). Sa monographie, *Words of Power. The Original Ḥurūfī Doctrine According to the* Jāwidān-nāma-yi kabīr *of Faḍl Allāh Astarābādī (d. 794/1396)*, paraîtra en 2014 à Londres.

Gurdofarid Miskinzoda est Chercheuse associée à l'Institut d'Études Ismaéliennes (IIS, Londres). Diplômée de la SOAS à Londres, elle a coédité avec Farhad Daftary le volume *The Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law* (Londres, 2014). Son livre *Narratives of the Life of Muhammad : Redefining Sīra Literature* paraîtra prochainement à Londres.

Jan Van Reeth, philologue classique et orientaliste, enseigne à la Faculté des Sciences Religieuses Comparatives (Anvers) l'histoire des religions du Moyen-Orient, l'histoire de la philosophie antique, les religions à mystères et la théologie musulmane (*kalām*). Ses recherches se concentrent sur l'histoire religieuse de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge en Syrie et en Arabie préislamique, ainsi que sur le Mithracisme, les sources et l'histoire du texte du Coran et les origines de l'islam. Parmi ses nombreuses publications figurent « L'Évangile du Prophète », dans D. De Smet *e.a.* (éds.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam* (Leuven - Bruxelles - Louvain-la-Neuve, 2004), p. 155-174 et « Melchisédech, le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman », *Oriens Christianus* 96, 2012, p. 8-46.

{1} Voir Glen Warren Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, 1990, avec mon compte rendu dans *Journal of Roman Studies* 82, 1992, p. 286-287.
{2} Thème exploré par Garth Fowden dans *Qusayr 'Amra : Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley, 2004, où l'auteur montre, à l'aide d'analyses érudites et subtiles, que la construction d'une vision esthétique omeyyade est tributaire des cultures sassanide et arabe au même titre qu'à l'hellénisme tardo-antique.
{3} Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934 (tr. angl. Robert A. Kraft et Gerhard Krodel, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphie, 1971) et Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1985.
{4} Pour le développement sémantique du terme, voir Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif : de Numénius à Damascius*, Paris, 2006, p. 19-22, 114-116.
{5} Toutes ces philosophies sont essentiellement « anti-patriotes », propageant le sentiment que l'univers est notre patrie à tous : pour l'épicurien Diogène d'Oenoanda, dont l'ambition est d'offrir la paix intérieure à ses concitoyens et aux générations futures (cf. *infra*), le monde est un – la terre aussi qui est notre patrie commune à tous : μία πάντων πατρίς ἐστιν ἡ πᾶσα γῆ και εἷς ὁ κόσμος (Diogène d'Oenoanda, *The Epicurean Inscription*, éd. Martin F. Smith, Naples, 1993, fr. 30 II, 8-11).
{6} Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995, p. 161-162.
{7} Ce sont là les expressions (guillemets compris) de Pierre Hadot, *ibid.*, p. 169.
{8} Voir, respectivement, les œuvres emblématiques de Lucien : *Vies philosophiques à l'encan*, *Hermotime*, *Alexandre ou le Faux Prophète*, *La Mort de Pérégrinus* ; mais aussi *Nigrinus* et *Démonax*.
{9} Alciphron, *Lettres des parasites*, 19, et 19.1 pour la citation au texte.
{10} Pour les traits saillants de cette *koinè* et sa diffusion dans le monde hellénistique, voir Polymnia Athanassiadi, « Hellenism : a Theological *Koine* », dans Vassos Karageorghis (éd.), *The Greeks beyond the Aegean. From Marseilles to Bactria*, New York, 2003 ; cf. Ead. et Constantin Macris, « La philosophisation du religieux », dans Corinne Bonnet et Laurent Bricault (éd.), *Panthée : Religious Transformations in the Greco-Roman Empire*, Leyde, 2013, p. 41-83, et plus spécialement, p. 58 avec références.
{11} Pour cet idéal, ses origines et son évolution dans le monde hellénistique, voir *ibid.*, p. 63-65 avec références.
{12} « Mais les [...] *apiqorsin* [...], la géhenne est clôturée à leurs faces et ils y sont jugés de génération en génération » (Tosefta Sandhedrin. 13:5, trad. Dan Jaffé) ; dans le Talmud, *apiqoros* est employé comme terme générique pour l'impie : Francis E. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, 1990, p. 1129. Lorsque Origène veut insulter le platonicien militant qu'est Celse, il lui assigne une affiliation épicurienne : *Contra Celsum* (désormais désigné par *CC*), III 80, 14. Pour la condamnation des Épicuriens par Julien, voir *infra*. Pourtant l'épicurisme continue à avoir des fidèles à travers toute l'étendue de l'Empire : pour la fidélité des Syriens à l'enseignement d'Épicure, voir Martin F. Smith, « An Epicurean Priest from Apamea in Syria », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112, 1996, p. 120-130 ; pour l'inscription colossale de Diogène d'Oenoanda (vers 120), voir Id., *Diogenes of Oinoanda : the Epicurean Inscription*, Naples, 1993 : ayant lui-même trouvé la paix en suivant les préceptes d'Épicure, Diogène affiche les principes de la voie épicurienne sur les murailles de sa ville natale pour que ses concitoyens y trouvent le salut : τὸ σωτήριον ἐνταῦθά ἐστιν (fr. 116).
{13} Numénius, fr. 1a (= Eusèbe, *Préparation évangélique*, IX 7,1).
{14} Sur le statut spécial de l'âme de Pythagore et sa mission salvatrice, voir Jamblique, *De vita pythagorica*, 8 et cf. Constantin Macris, *Le Pythagore des Néoplatoniciens*, thèse de doctorat, Paris, 2004, t. II, p. 89-97 et 271-274.
{15} Voir Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, p. 24-26 avec références.
{16} Numénius, fr. 24, 70 ; cf. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, p. 99-107.
{17} Le titre est emprunté à Platon, *Phèdre*, 270c ; pour les différentes modalités du terme ἀλήθεια chez Platon : *Lois*, 663e, 730b ; *Phèdre*, 275a ; *Banquet*, 218e ; *Gorgias*, 454d ; *Théétète*, 171 ; *Philèbe*, 58d. Sur Celse et son platonisme militant, voir Michael Frede, « Celsus' Attack on the Christians », dans Jonathan Barnes et Miriam Griffin (éd.), *Philosophia Togata*, t. II : *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, p. 218-240.
{18} Platon, *Ménon*, 81a, avec Frede, « Celsus' Attack on the Christians », p. 219-220 et 229-230. Pour la corruption progressive de la vérité, Jamblique, *De mysteriis*, 277, 16-18 : προϊόντος γὰρ ἀεὶ τοῦ χρόνου, πολλῷ τῷ θνητῷ καὶ πολλάκις ἀνακεκραννύμεναι [αἱ ἐπιστῆμαι], ἐξίτηλον τὸ θεῖον ἦθος τῆς γνώσεως ἀπεργάζονται.
{19} De Julien à Proclus, les héritiers de Platon reviendront sur sa condamnation du « poète national de la Grèce » (*Rép.* 606e) pour qualifier Homère de θεόληπτος (Julien, *À Hélios Roi* [*Or.* XI], 149c) ; cf. Polymnia Athanassiadi, « Le traitement du mythe : de l'empereur Julien à Proclus », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi *et al.* (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Paris, 2009, p. 63-76.
{20} Athanassiadi et Macris, « La philosophisation du religieux », p. 59-60.
{21} Porphyre, *Vita Plotini*, 3, 24-27 ; le sens littéral du verbe ἀνακαθαίρομαι est « purifier » et « assainir ».
{22} Photius, *Bibliothèque*, cod. 251, 461a32 ; *ibid.*, cod. 214, 172a3 : Ammonius est θεοδίδακτος ; *ibid.*, cod. 214, 173a36-37 : ἱερὰ γενεά. Cf. Damascius, *The Philosophical History. Text with Translation and Notes* [désormais désigné par *HPh*], éd. et trad. Polymnia Athanassiadi, Athènes, 1999, fr. 73A.
{23} Pour ἡ Πλάτωνος διακεκαθαρμένη φιλοσοφία, Photius, *Bibliothèque*, cod. 214, 173a39-40. Pour Hiéroclès, Ammonius est le premier à être possédé d'un enthousiasme sacré pour le vrai qui lui révéla le caractère uni de toute la philosophie grecque : οὗτος γὰρ πρῶτος ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν, [...] ἀστασίαστον τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε πᾶσι τοῖς αὑτοῦ γνωρίμοις (Photius, *Bibliothèque*, cod. 251, 461a32-38). Dans la mythologie de l'École la tâche de l'harmonisation des doctrines de Platon et d'Aristote (que nous devons à Porphyre) est attribuée à Ammonius (cod. 214, 172a3-8).
{24} Après une journée de cours publics, Proclus s'adonnait à des ἀγράφους ἑσπερινὰς [...] συνουσίας : Marinus, *Vita Procli*, 22, 32-34 ; sur cette pratique dans le platonisme tardif, voir le dossier rassemblé par Saffrey et Segonds dans leur édition de Marinus, *Proclus ou sur le Bonheur*, Paris, 2001, p. 142.
{25} Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, p. 38-70.
{26} *Ibid.*, p. 84-89.

{27} Cf. Arthur Darby Nock, « Oracles théologiques », *Revue des études anciennes* 30, 1928, p. 280-290.
{28} Pour une liste des questions, voir Aude Busine, *Paroles d'Apollon : pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive*, Leyde, 2005, p. 110-112.
{29} Pierre Hadot, « Théologie, exégèse, révélation, écriture », dans Michel Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, p. 27.
{30} Marinus, *Vita Procli*, 26, se réfère aux traités des deux Julien accompagnant les *Oracles* (τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα), que les maîtres du platonisme renouvelé commentaient au même titre que le poème chaldaïque lui-même. Son père sollicita pour Julien le Théurge une âme d'archange, qu'il mit par la suite en rapport avec l'âme de Platon : Psellos, *De aurea catena*, dans *Philosophica minora*, éd. John M. Duffy, t. I, Stuttgart - Leipzig, 1992, p. 46, 44-51.
{31} Polymnia Athanassiadi, « Philosophers and Oracles. Shifts of Authority in Late Paganism », *Byzantion* 62, 1992, p. 45-62, en particulier p. 51 ; cf. Pier F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leyde, 2001, p. xxiii-xxvii.
{32} Voir l'édition critique de Beatrice (n. précédente).
{33} Porphyre, *ap.* Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV 6, 3 (= fr. 303, dans *Porphyrii philosophi fragmenta*, éd. Andrew Smith, Stuttgart - Leipzig, 1993, p. 352) ; *De l'abstinence*, IV 9, 9 ; *De Styge*, fr. 378, dans *Porphyrii philosophi fragmenta*, p. 459.
{34} *De l'abstinence*, II 45, 4.
{35} Julien, *Ép.* 12, éd. et trad. Joseph Bidez, *Œuvres complètes*, t. I/2 : *Lettres et fragments*, Paris, 1960 (1re éd. 1924).
{36} Cf. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia*, p. xxxiii-xxxiv : τὴν ἀθεοτάτην βίβλον Ἀριστοκρίτου, ἣν ἐκεῖνος Θεοσοφίαν ἐπέγραψεν, δι ἧς πειρᾶται δεικνύναι καὶ τὸν Ἑλληνισμὸν καὶ τὸν Χριστιανισμὸν καὶ τὸν Μανιχαϊσμὸν ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα.
{37} Eusèbe, *Préparation évangélique*, I 5, 12.
{38} Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I 8, 15.
{39} Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III 3 ; III 25 (Nouveau Testament) et VI 25 (Ancien Testament).
{40} Pour le cadre historique, voir Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, p. 174-179.
{41} Pour le tableau d'une vie communale, Eunape, *Vitae Philosophorum*, V 1, 4-5. Eunape insiste sur le πλῆθος des disciples de Jamblique, ce que confirme une recherche même hâtive sur la prosopographie des étudiants de l'Apaméen à partir de la correspondance de ces derniers avec leur maître : voir John M. Dillon et Wolfgang Polleichtner, *Iamblichus of Chalcis : The Letters*, Atlanta, 2009 ; cf. Jamblique, *I frammenti dalle Epistole*, éd. et trad. Daniela P. Taormina et Rosa Maria Piccione, Rome, 2010 ; et en dernier lieu Polymnia Athanassiadi, « The Divine Man of Late Hellenism : a Sociable and Popular Figure », dans Maria Dzielska et Kamilla Twardowska (éd.), *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism*, Cracovie, 2014, p. 13-27.
{42} Porphyre, *Vie de Plotin*, 12.
{43} Eudore *ap.* Stobée, *Anthologie*, II 7, p. 55, 5-6 ; cf. *ibid*. p. 49, 25-50, 1.
{44} Sur ce procédé, voir Ilsetraut Hadot, « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité tardive* 5, 1997, p. 169-176.
{45} Damascius, *HPh*, fr. 38A, éd. et trad. Athanassiadi.
{46} Polymnia Athanassiadi, « De Jamblique à Damascius : la dimension syrienne du platonisme », dans Delphine Lauritzen et Michel Tardieu (éd.), *Le voyage des légendes. Mélanges Chuvin*, Paris, 2013, p. 363-381.
{47} Voir Damascius, *In Parmenidem*, éd. Leendert Gerrit Westerink, trad. Joseph Combès et Alain-Philippe Segonds, Paris, 2003, t. IV, p. 88, 3-8 ; cf. Damascius, *HPh*, fr. 97C, F, I ; fr. 98F, éd. et trad. Athanassiadi.
{48} Marinus, *Vita Procli*, 26, éd. et trad. Saffrey et Segonds (Domninus et Proclus invités par Syrianus à choisir entre l'exégèse des *Oracles* et des *Rhapsodies d'Orphée*) ; Damascius, *HPh*, fr. 145B, éd. et trad. Athanassiadi (Hégias admis par Proclus à l'exégèse des *Oracles*).
{49} *In Phaedonem*, I, 172, éd. Leendert Gerrit Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, t. II : *Damascius*, Amsterdam - Oxford - New York, 1977.
{50} Pour Damascius comme réconciliateur des deux attitudes, voir maintenant l'analyse de Sebastian R. P. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's* Phaedo, Leyde, 2011, p. 13-14 *et passim.*
{51} Julien, *Ép*. 12, éd. et trad. Bidez.
{52} Porphyre, *Vita Plotini*, 3, 13-14.
{53} Eunape, *Vitae Philosophorum*, VII 2, 6-12.
{54} *Or.* XI, 131b.
{55} *Or.* VII, 227c-235c.
{56} La conscience de sa mission sera minutieusement exposée par Julien dans les ouvrages qu'il compose à Antioche vers la fin de sa courte carrière : les *Césars* et le *Contra Galilaeos.*
{57} Théorie initiée par František Dvornik, « The Emperor Julian's "Reactionary" Ideas on Kingship », in Kurt Weitzmann, *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend*, Princeton, 1955, p. 71-81, et affinée par Gilbert Dagron, « L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme : le témoignage de Thémistios », *Travaux et mémoires* 3, 1968, p. 1-242.
{58} Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, V 4, 1 ; pour d'autres exemples qui illustrent la même attitude, voir Polymnia Athanassiadi, *Vers la pensée unique : la montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2010, p. 91 avec références.
{59} *Against the Galilaeans*, éd. et trad. Wilmer Cave Wright, *The Works of the Emperor Julian*, III, Cambridge (Mass.) - Londres, 1923 (reimpr. 2003) [désormais désigné par *CG*].
{60} Grégoire de Nazianze, *Discours 4*, 76.
{61} Polymnia Athanassiadi, *Julian. An Intellectual Biography*, Londres - New York, 1992 (2e éd.), p. 121-131.
{62} Ammien, XXII 10, 6-7 et XXV 4, 20. Rappelons dans ce contexte que, lorsque au Ve siècle une loi de Justinien, se fondant sur les mêmes principes, exclut les païens de l'enseignement (*Cod. Iust.* I 5.18.4 et 11.10.2), personne n'osa se plaindre. L'innovation de Julien était dans l'esprit des temps à venir !
{63} Pour les pratiques païennes, voir Beate Dignas et Kai Trampedach (éd.), *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, Washington D.C., 2008.
{64} *Ép.* 84, 431c ; *Ép.* 89b, 302d-303b ; *Ép.* 88.
{65} *Or*. VII et IX. C'est en tant que traîtres à la tradition philosophique à laquelle ils prétendent appartenir que « les cyniques ignorants », qui

viennent faire la leçon à Julien, sont condamnés par lui. Leur « excommunication » renvoie à l'attitude du *pontifex maximus* envers Théodore d'Asinè et ses héritiers dans le cadre du platonisme, cf. *supra*, p. 36-37.

{66} *Ép*. 89b, 301cd. Sur la piste ouverte par Julien, au siècle suivant, Hiéroclès « luttera (ἀνταγωνίζεται) contre les épicuriens et les stoïciens, et tous ceux qui, en se réclamant de Platon et d'Aristote, interprètent mal (οὐκ ὀρθῶς [...] εἰσηγοῦνται) leurs écrits (*ap*. Photius, *Bibliothèque*, cod. 214, 172a 13-14).

{67} Voir les lettres 84 à 89 avec l'analyse de J. Bidez dans son édition des œuvres de Julien, *Lettres et fragments*, p. 95-105.

{68} *Ép*. 89b, 305a et 289b.

{69} *Ibid*.

{70} *Ép*. 86, à la révérende Théodora.

{71} *Or*. XI, 157c, d.

{72} Saloustios, *Des dieux et du monde*, éd. Gabriel Rochefort, Paris, 1960.

{73} Pour une analyse des différents aspects de son idéologie politique, qui font de Julien un précurseur de la culture byzantine, voir Athanassiadi, *Julian*, p. 226-232.

{74} *Ibid*., p. 190-191 avec références.

{75} *Or*. 18, 282 : péroraison qui reprend en l'élargissant le thème sur lequel s'ouvre l'oraison funèbre (§ 1).

{76} Raissa Calza, *Iconografia romana imperiale da Carausio a Giuliano (287-363 d.C.)*, Florence, 1972, image nº 472.

{77} Margalit Finkelberg et Guy G. Stroumsa (éd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leyde, Brill, 2003.

{78} « Être canonique – c'est-à-dire être capable de supporter le poids de l'autorité et le fardeau du sens » (*ibid*., « Introduction. Before the Western Canon », p. 1-8 [ici p. 7, ma traduction]).

{79} Néologisme forgé par Roger Martin du Gard (*Jean Barois*, Paris, 1913).

{80} Le Pentateuque (en hébreu Torah ou Loi) regroupe les cinq premiers livres de la Bible : *Genèse*, *Exode*, *Nombres*, *Lévitique* et *Deutéronome*. Les Prophètes regroupent la plupart des écrits historiographiques (*Josué*, *Juges*, *Samuel*, *Rois*) ainsi que *Isaïe*, *Jérémie*, *Ézéchiel* et les douze « petits » prophètes. Les Écrits (ou Hagiographes) regroupent tous les autres livres.

{81} On peut se reporter à David Stern, « On Canonization in Rabbinic Judaism », dans Finkelberg et Stroumsa (éd.), *Homer, the Bible, and Beyond*, p. 227-252 ; et Gilles Dorival, « La formation du canon biblique de l'Ancien Testament. Position actuelle du problème », dans Enrico Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Prahins, Éditions du Zèbre, 2004, p. 83-112.

{82} Sur le renouveau du débat canonique en rapport avec les écrits de Qumrân, il existe une abondante littérature ; parmi les plus récentes publications, outre celles directement citées dans cet article, on mentionnera au moins : Philip Alexander et Jean-Daniel Kaestli (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2007 ; James H. Charlesworth et Lee M. McDonald (éd.), *Jewish and Christian Scriptures. The Function of « Canonical » and « Non-Canonical » Religious Texts*, Londres - New York, T&T Clark, 2010 ; Claire Clivaz, *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-Biblique. Cinquième colloque du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010*, Louvain, Peeters, 2012 ; Philip R. Davies, « The Hebrew Canon and the Origins of Judaism », dans P. Davies et D. Edelman (éd.), *The Historian and the Bible. Essays in Honour of Lester L. Grabbe*, Londres - New York, T&T Clark, 2010, p. 194-206 ; Craig A. Evans et Emanuel Tov (éd.), *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008 ; Hindy Najman, « The Vitality of Scripture Within and Beyond the "Canon" », *Journal for the Study of Judaism* 43/4-5, 2012, p. 497-518 ; Enrico Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel. Actes du colloque organisé à l'Université de Genève, 11-12 avril 2002*, Prahins, Éditions du Zèbre, 2004 ; Pierluigi Piovanelli, « *Rewritten Bible* ou *Bible in Progress ?* La réécriture des traditions mémoriales bibliques dans le judaïsme et le christianisme anciens », *Revue de théologie et de philosophie* 139, 2007, p. 295-310 ; Mladen Popovic (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leyde, Brill, 2010 ; Konrad Schmidt, « The Canon and the Cult. The Emergence of Book Religion in Ancient Israel and the Gradual Sublimation of the Temple Cult », *Journal of Biblical Literature* 131/2, 2012, p. 289-305 ; Lesleigh C. Stahlberg, *Sustaining Fictions : Intertextuality, Midrash, Translation, and the Literary Afterlife of the Bible*, Londres - New York, T&T Clark, 2008 ; Emanuel Tov, « The Many Forms of Hebrew Scriptures. Reflections in Light of the LXX and 4Q*Reworked Pentateuch* », dans Armin Lange, Matthias Waingold et József Zsengellér (éd.), *From Qumran to Aleppo. A Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of his 65th Birthday*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, p. 11-28 ; Eugene Ulrich, « Methodological Reflections on Determining Scriptural Status in First Century Judaism », dans Maxine Grossman (éd.), *Rediscovering the Dead Sea Scrolls. An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 145-161 ; Hanne von Weissenberg, Juha Pakkala et Marko Martilla (éd.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in Second Temple Period*, Berlin, De Gruyter, 2011 ; Molly N. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture. Composition and Exegesis in the 4QReworked Pentateuch Manuscripts*, Leyde, Brill, 2011.

{83} Voir *inter al*., 2 *Maccabées* 2, 13-14 où il est question d'une « bibliothèque » réunie par Néhémie et (plus ou moins) reconstituée par Judas Maccabée ; voir en outre l'emploi de citations tirées des Écritures dans les écrits de l'époque du deuxième Temple.

{84} *Lettre festale*, 39.

{85} Emanuel Tov avait repéré à Qumrân, outre les trois traditions déjà connues, au moins deux catégories supplémentaires d'écrits bibliques : d'une part « *a group of biblical texts reflecting the Qumran scribal practice* », dont les libertés prises par les scribes de Qumrân avec le texte interdisaient de le rattacher à toute autre tradition ; d'autre part les « *non-aligned texts* », dont il est question ici : un certain nombre de manuscrits n'attestent pas un partage « chimiquement pur » entre les traditions connues, mais présentent des formes mixtes. Par exemple : massorétique + samaritain ; ou massorétique + Septante, etc. Voir Emanuel Tov, « The Biblical Texts from the Judaean Desert – An Overview and Analysis of the Published Texts », dans Edward Herbert et Emanuel Tov (éd.), *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, Londres, British Library, 2002, p. 139-166.

{86} La collection des *Discoveries in Judaean Desert*, Oxford, Clarendon Press (abrégé en DJD).

{87} Responsable depuis 1991 de l'équipe internationale chargée de l'édition scientifique des manuscrits de Qumrân.
{88} « La plupart des documents de la grotte 4 édités selon leur genre littéraire [...] couvriront les catégories suivantes, en plus des volumes bibliques : textes parabibliques, textes halakhiques, textes calendaires, textes poétiques et liturgiques, textes sapientiaux communautaires, textes araméens » (Emanuel Tov, « Foreword », dans Harold W. Attridge *et al.* [éd.], *Qumran Cave 4 (VIII), Parabiblical Texts, Part 1*, Oxford, Clarendon Press, coll. « DJD XIII », 1994 [ma traduction]).
{89} « Les volumes de textes parabibliques regroupent différentes œuvres qui ont en commun d'être étroitement reliées à des textes ou des thèmes de la Bible hébraïque [...]. Les différentes œuvres qui présentent une réélaboration des livres bibliques, manifestent différents niveaux de ce travail de réélaboration » (*ibid.* [ma traduction]).
{90} On trouve aussi l'expression *Reworked Scriptures*, par exemple dans l'intitulé des manuscrits du *Reworked Pentateuch*.
{91} S'agissant par exemple d'établir ce qui distinguait un écrit relevant du genre *Rewritten Bible* d'une variante d'un écrit biblique, l'incertitude est demeurée : il est un fait avéré que les listes de textes relevant du genre *Rewritten Bible* varient systématiquement d'un auteur à l'autre – même si l'on s'en tient strictement aux écrits de Qumrân.
{92} Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leyde, Brill, coll. « Studia post-biblica » 4, 1961.
{93} Aujourd'hui, pour ne citer que les principaux, on pourrait y ajouter, sortis de la bibliothèque de Qumrân, les manuscrits nommés 4Q*Reworked Pentateuch*, le manuscrit 4Q*Commentary on Genesis* A, les manuscrits du *Rouleau du Temple*, les 4Q*Naissance de Noé*, certains fragments rattachés aux *Jubilés* et quelques autres encore.
{94} C'est ici l'occasion de rappeler les travaux remarquables de Renée Bloch (1924-1955) sur le *midrash*, dont Geza Vermes s'était largement inspiré.
{95} « Une bonne part de l'exégèse biblique ancienne est parvenue à son but en réécrivant la narration biblique, et non en recourant au commentaire de citations » (Moshe Bernstein, « "Rewritten Bible". A Generic Category which has Outlived Its Usefulness ? », *Textus : Studies of the Hebrew University Bible Project* 22, 2005, p. 169-196 [ici p. 172, ma traduction]).
{96} Charles Perrot, « Introduction littéraire », dans Pseudo-Philon, *Les Antiquités bibliques*, t. 2, éd. Charles Perrot et Pierre-Maurice Bogaert, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 230, 1976, p. 24.
{97} Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Grand Rapids - Cambridge, Eerdmans, 2008, p. 11-14.
{98} « Le troisième type de transcendance textuelle, que je nomme *métatextualité*, est la relation, on dit plus couramment de "commentaire", qui unit un texte à un autre texte dont il parle, sans nécessairement le citer (le convoquer), voire, à la limite, sans le nommer [...]. *Hypertextualité :* j'entends par là toute relation unissant un texte B (que j'appellerai *hypertexte*) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, *hypotexte*) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire » (Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 10-12).
{99} « Le texte de la Bible hébraïque n'était ni fixé, ni inaltérable, ni intangible mais plus fluide et l'objet d'interventions scribales ayant toutes sortes de visées exégétiques. Cette fluidité avait ses limites : au-delà d'un certain point un livre cessait d'être, disons la *Genèse*, pour devenir quelque chose d'autre » (Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, p. 5 [ma traduction]).
{100} « Jusqu'à quel point un texte doit-il différer de l'original biblique pour que nous le nommions une "*rewritten Bible*" ? » (Bernstein, « "Rewritten Bible" », p. 189 [ma traduction]). On notera cependant toute l'ambiguïté de l'expression « *the biblical original* » dans ce contexte.
{101} Michael Segal, « 4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch », dans Lawrence Schiffman, Emanuel Tov et James Vanderkam (éd.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jérusalem, Israel Exploration Society & The Shrine of the Book, 2000, p. 391-399.
{102} On peut lire une partie de ces communications et de ces débats dans George J. Brooke *et al.* (éd.), *The Scrolls and the Biblical Traditions. Proceedings of the Seventh Meeting of the IOQS in Helsinki*, Leyde - Boston, Brill, 2012.
{103} En particulier les *targoumim* ; mais Philon ou Josèphe qui s'appuient sur le texte grec de la LXX, pourraient remplir ce critère.
{104} Bernstein, « "Rewritten Bible" ».
{105} *Ibid.*
{106} Dans ce débat, Hindy Najman avait soulevé la question pertinente du lien entre autorité et attribution à un « auteur », dans un univers culturel qui ignore l'auteur au sens contemporain : Hindy Najman, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leyde, Brill, 2003. C'est une question essentielle mais qui demanderait des développements excédant largement le cadre de cet article. Je me contenterai de citer ici un paragraphe significatif de l'introduction au livre de Najman : « *What is meant by attributing texts to Moses in the Hebrew Bible and Second Temple Judaism ? The answer depends not only on the history of texts but also on the history of concepts of textuality. This book critiques the terms "pseudepigraphy" and "rewritten Bible," which presuppose conceptions of authentic attribution and textual fidelity foreign to ancient Judaism, and instead develops the concept of a discourse whose creativity and authority depend on repeated returns to the exemplary figure and experience of a founder. Attribution to Moses is a central example whose function is to re-present the experience of revelation at Sinai.* » « Quel est le sens d'attribuer des textes à Moïse dans la Bible hébraïque et le judaïsme du deuxième Temple ? La réponse ne dépend pas seulement de l'histoire des textes mais aussi de l'histoire du concept de texte. Cet ouvrage vise à critiquer les termes "pseudépigraphie" et "*rewritten Bible*", qui présupposent des notions d'attribution authentique et de fidélité textuelle étrangères au judaïsme ancien ; il développe en revanche la notion d'un discours dont la créativité et l'autorité découlent de retours réitérés à la figure exemplaire et à l'expérience d'un fondateur. Les attributions à Moïse en offrent un exemple essentiel, dont la fonction est de re-présenter l'expérience de la révélation au Sinaï » [ma traduction].
{107} Voir là-dessus les réflexions plus générales de Bernard Cerquiligni, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
{108} Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids - Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 93.
{109} Le *Rouleau du Temple* en offre un exemple représentatif, constitué d'une compilation de passages bibliques, de passages inspirés, de centons (exégèse implicite), de paraphrases et d'autres techniques d'écriture, pour composer finalement un livre neuf.
{110} « L'évolution progressive de la "réécriture" au commentaire explicite témoigne de l'émergence d'une conviction que le texte est désormais donné » (Markus Bockmuehl, « The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Biblical Commentary », dans Ruth Clements et Daniel

Schwartz [éd.], *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, Leyde, Brill, 2009, p. 6 [ma traduction]).
{111} « Le rôle des Hasmonéens dans l'affirmation de l'autorité scripturale de certaines traditions, commence lentement à se faire jour » (George J. Brooke, « Scripture and Scriptural Tradition in Transmission. Light from the Dead Sea Scrolls », dans Brooke *et al.* [éd.], *The Scrolls and the Biblical Traditions*, p. 10 [ma traduction]).
{112} John J. Collins, « The Transformation of the Torah in Second Temple Judaism », *Journal for the Study of Judaism* 43/4-5, 2012, p. 455-474.
{113} « *We do not read that the Hasmoneans required these subject people to be instructed in the detail of the Torah. Rather they were required to observe key practices*. » « Nous ne lisons nulle part que les Hasmonéens aient exigé de ces peuples sujets qu'ils s'instruisent en détail de la Torah. Il leur était simplement demandé de respecter des pratiques essentielles » (*ibid.*, p. 469 [ma traduction]).
{114} « Il semble y avoir eu un vigoureux développement de l'intérêt pour les questions halakhiques durant l'époque hasmonéenne » (*ibid.*, p. 458 [ma traduction]).
{115} Collins considère qu'ils ouvraient ainsi la boîte de Pandore et créaient les conditions de la multiplication des courants et des divergences au sein du judaïsme : « *Touch the law, and the sect will split* », note-t-il en citant Morton Smith.
{116} En revanche on connaît des « romans » juifs indépendants comme *Judith* ou *Joseph et Aseneth* qui s'inscrivent dans l'horizon textuel de la narration biblique ; les traités de Philon d'Alexandrie constituent en revanche un commentaire lemmatisé du texte biblique des Septante dont on peut systématiquement retrouver le sous-texte.
{117} Joseph Mélèze Modrzejewski, « The Septuagint as Nomos. How the Torah Became a "Civic Law" for the Jews of Egypt », dans John Cairns et Olivia Robinson (éd.), *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History. Essays in Honour of Alan Watson*, Oxford, University Press, 2001, p. 183-199.
{118} Voir en particulier *Exode Rabba*, 47,1 sur les conditions du don de la Torah orale au Sinaï. Sur ces débats voir Stern, « On Canonization in Rabbinic Judaism » ; et Benjamin D. Sommer, « Unity and Plurality in Jewish Canons. The Case of the Oral and Written Torah », dans Christine Helmer et Christof Landmesser (éd.), *One Scripture or Many ? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, Oxford, University Press, 2004, p. 108-150.
{119} Cf. Guy Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes : ʿAbd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes » 16, 1974, p. 75.
{120} Monnot, *Penseurs musulmans*, p. VII, 91, 95-97, 100-101 ; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, De Gruyter, 1991-1992, vol. 1, p. 416-456 et vol. 2, p. 4-41.
{121} Cf. notre art. « La *zandaqa* et le Prophète de l'Islam », *Acta Orientalia Belgica* 20, 2007, p. 68, 79.
{122} Cf. Brian John Ulrich, *Constructing Al-Azd. Tribal Identity and Society in the Early Islamic Centuries*, Madison, Univ. of Wisconsin, 2008, p. 32-34, et pour l'importance toute relative de La Mecque préislamique, voir John Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres - New York - Beirut, Longman - Librairie du Liban, 1979, p. 258.
{123} Patricia Crone et Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 9, 23-24 ; Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1987, p. 3, 6-7.
{124} Crone-Cook, *Hagarism*, p. 9, 160-161 ; Patricia Crone, « The First Century Concept of Higra », *Arabica* 41, 1994, p. 355-363.
{125} Crone-Cook, *Hagarism*, p. 82, cf. aussi p. 106.
{126} *Ibid.*, p. 21-25.
{127} John Wansbrough, recension de « Crone-Cook, *Hagarism* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41, 1978, p. 155-156 ; lui-même a critiqué l'usage trop exclusif par Crone et Cook de sources externes, non-musulmanes, cf. Ulrich, *Constructing Al-Azd*, p. 33.
{128} John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, coll. « London Oriental Series » 31, 1977 ; Christian Julien Robin, « La Réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 59, 2006, p. 319 ; Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität ?*, Berlin, De Gruyter, 2007 (2e éd.), p. 11-12.
{129} Cf. Mondher Sfar, *Le Coran est-il authentique ?*, Paris, Éditions Sfar, 2000, voir notamment p. 103 (le chapitre : « Al-Qur'ân, une œuvre scribale ») et notre art. « Le Coran et ses scribes », *Acta Orientalia Belgica* 19, 2006, p. 67-82.
{130} Ainsi que le remarque Guillaume Dye, « La Nuit du Destin et la nuit de la Nativité », dans Id. et Fabien Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, Éditions Modulaires Européennes, 2011, p. 128, une telle idée avait déjà été suggérée par Giulio Basetti-Sani, *The Koran in the Light of Christ. A Christian Interpretation of the Sacred Book of Islam*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1977 ; Günter Lüling, *Über den Ur-Koran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen, H. Lüling, 1993 (2e éd.), p. 116-117 et Christoph Luxenberg, « Noël dans le Coran », dans Anne-Marie Delcambre et Joseph Bosschard *et al.* (éd.), *Enquêtes sur l'islam. En hommage à Antoine Moussali*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 117-138.
{131} Dye, « La Nuit du Destin et la nuit de la Nativité », p. 108, 114-125.
{132} Guillaume Dye, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péricopes coraniques (*Q* 19:16-33) », dans Isabelle Dépret et Guillaume Dye (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles, Éditions Modulaires Européennes, 2012, p. 69, 72-76.
{133} Dye, « Lieux saints », p. 90, 98-109.
{134} *Ibid.*, p. 117.
{135} Bien qu'il soit fondamentalement basé sur des sources musulmanes témoignant d'une telle rencontre du Prophète avec un moine chrétien pendant sa jeunesse, l'épisode, même s'il comportait un noyau historique, a subi des déformations intentionnelles qui l'ont irrémédiablement déformé pour servir à des fins apologétiques, cf. Armand Abel, « Baḥīrā », dans *EI*² 1, 1975, p. 950 ; Theodor Nöldeke et Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorāns*, t. 1 : *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig, Dieterich, 1909 (2e éd.), p. 17-18, 28 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 258-259 et maintenant surtout Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leyde, Brill, coll. « History of Christian-Muslim Relations » 9, 2009, p. 34-35.
{136} Cf. François Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*, Paris, Imprimerie nationale –

Maisonneuve, coll. « Cahiers de la Société asiatique » 1, 1933, p. 15 ; Dye, « Lieux saints », p. 110.
{137} Le voyage est mentionné dans le codex manichéen de Cologne (*CMC* 140, 144 et 146). Le texte relate son entrevue à Pharat avec des marchands qui se préparaient pour le voyage, puis il fait encore état d'un arrêt, probablement dans un port persan, mais le manuscrit devient malheureusement très lacuneux, avant de s'achever par une trentaine de feuilles sur lesquelles ne se lisent que quelques bribes de mots.
{138} Michel Tardieu, « L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens », *Studia Iranica* 23, 1994, p. 64, cf. Hamad Bin Seray, « The Arabian Gulf in Syriac Sources », *New Arabian Studies* 4, 1997, p. 215-216 ; Geoffrey R. King, « The Coming of Islam and the Islamic Period in the UAE », dans Ibrahim Al-Abed et Peter Hellyer (éd.), *The United Arab Emirates. A New Perspective*, Londres, Trident, 2001, p. 75. Remarquons qu'une forte communauté indienne s'était également établie dans la région du Golfe, cf. Crone, *Meccan Trade*, p. 47.
{139} Michel Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2e éd. 1997, p. 27 ; Bin Seray, « The Arabian Gulf in Syriac Sources », p. 208 (cf. Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington, Dumbarton Oaks, 1984 [2006], p. 53-54 et la carte no 4 dans René Tardy, *Chrétiens d'Arabie avant l'islam*, Beyrouth, Dar al-Machreq, coll. « Institut de Lettres Orientales de Beyrouth – Orient Chrétien » NS 8, 1999, p. 42 = Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam*, Louvain, Peeters, coll. « Eastern Christan Studies », 2007, p. 115). Le mouvement missionnaire allait d'ailleurs parfois dans les deux sens, lorsqu'un certain Théophile convertit le roi des Himyarites venant des Indes, autour de l'année 350 : Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 291-292 ; Peter Hellyer, « Nestorian Christianity in the Pre-Islamic UAE and Southeastern Arabia », *Journal of Social Affairs (Sociological Association of the UEA)* 18, 2001, p. 86.
{140} On sait par ailleurs que le christianisme a été implanté en Mésopotamie dès le milieu du IIe siècle : Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 152 ; Bin Seray, « The Arabian Gulf in Syriac Sources », p. 207-208.
{141} Michel Tardieu, « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité. Le golfe Arabo-persique dans la littérature manichéenne », *Annuaire du Collège de France* 93, 1992-1993, p. 550 et Id., « L'Arabie du Nord-Est », p. 65-66.
{142} Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 142 ; Tardieu, « L'Arabie du Nord-Est », p. 71.
{143} *Ibid.*, p. 69.
{144} Id., « Histoire des syncrétismes », p. 550.
{145} Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, p. 45. Le nom semble dérivé du syriaque *ḥīrtâ*, « enclos, campement », « μάνδρα » ; voir Gustav Rothstein, *Die Laḫmiden in al-Ḥīra. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*, Berlin, Reuther et Reichard, 1899, p. 12 ; René Aigrain, « Arabie », dans Alfred Baudrillart *et al.* (éd.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 3, Paris, Letouzey & Ané, 1924, col. 1219 ; Robert Devreesse, « Arabes-Perses et Arabes-Romains Lakhmides et Ghassanides », dans *Vivre et Penser. Recherches d'exégèse et d'histoire* 2e série, 1942, p. 273 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 234 ; Michel Tardieu, « L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra », dans Pierre Canivet et Jean-Paul Rey-Coquais (éd.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles*, Damas, Institut français, coll. « Publications de l'Institut français de Damas » 137, 1992, p. 22 ; Jean-Marie Fiey, « Hira », dans Roger Aubert (éd.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 24, Paris, Letouzey & Ané, 1993, col. 652. Le nom évoque une forme urbaine typiquement arabe (tout-à-fait contraire aux villes *quadratae* hellénistiques et romaines), avec les bâtiments officiels en pierre près de la muraille ronde ou irrégulière, tandis que les tentes et baraques des bédouins occupaient le milieu (parsemé de quelques bâtiments en pierre, p. ex. des couvents) ; un exemple typique sont les ruines impressionnantes de *Umm al-Ǧimāl* au Nord de la Jordanie, ainsi que Resafa en Syrie. Voir aussi Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 200-201.
{146} La source principale (bien que son interprétation et sa lecture exacte soient controversées) est l'inscription de Namāra, conservée au Louvre (inv. 4083 – cf. Christian Julien Robin, « L'Antiquité », dans Ali Ibrahim Al-Ghabban *et al.* (éd.), *Routes d'Arabie*, Paris, Musée du Louvre, 2010, p. 87), qui donne une datation absolue, cf. James A. Bellamy, « A New Reading of the Namara Inscription », *Journal of the American Oriental Society*, 105, 1985, p. 31-48 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 188 ; Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, p. 31-32 ; Henri Lammens, revu par Irfan Shahid, « Lakhm », dans *EI*² 5, Leyde, Brill, 1986, p. 636 ; Daniel T. Potts, *The Arabian Gulf in Antiquity*, t. 2 : *From Alexander the Great until the Coming of Islam*, Oxford, Clarendon, 1990, p. 234, 238-239 ; Theresia Hainthaler, « On Pre-Islamic Christianity among the Arabs in the Sphere of Influence of the Patriarchate of Antioch », dans [Alois Grillmeier et] Theresia Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, t. 2/3 : *The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*, Oxford, University Press, 2013, p. 204.
{147} Irfan Shahid, « Lakhmides », dans *EI*² 5, Leyde, Brill, 1986, p. 637.
{148} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 95, 131-132 ; Nau, *Arabes chrétiens de Mésopotamie*, p. 32, 39 ; Meir Jacob Kister, « Al-Ḥīra. Some Notes on its Relations with Arabia », *Arabica* 15, 1968, p. 144 ; Maurice Sartre, *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus » 178, 1982, p. 138-139 ; Clifford Edmund Bosworth, « Iran and the Arabs before Islam », dans Ehsan Yarshater (éd.), *The Cambridge History of Iran*, t. 3 : *The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*, part 1, Cambridge, University Press, 1983, p. 599-601 ; Shahid, *Byzantium and the Arabs*, p. 35 ; King, « The Coming of Islam », p. 74 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 205.
{149} Shahid, « Lakhmides », p. 637 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 249 ; Hellyer, « Nestorian Christianity », p. 89.
{150} Ce peuple des *Tanūḫ* semble très ancien, puisqu'il apparaît probablement déjà chez Ptolémée (en tant que *Thanuitae*, *Geogr.* 6:7), voir Potts, *Arabian Gulf*, p. 222-223 ; Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, Londres, Routledge, 2001, p. 25 ; cf. Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 29 ; Aigrain, « Arabie », col. 1219-1220 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 86.
{151} *Ibid.*, p. 87 ; Kister, « Al-Ḥīra », p. 165 (« *there was no tribe ruling al-Ḥīra ; it was a family* ») ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 234.
{152} Tardieu, « Histoire des syncrétismes », p. 550-551.
{153} La source étant un important fragment (papyrus copte) d'un texte historique, homilétique manichéen, dont l'étude fondamentale est maintenant celle de Tardieu, « L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra », p. 15-17 ; cf. Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 157 ; Shahid, *Byzantium and the Arabs*, p. 33-34 ; Shahid, « Lakhmides », p. 637 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 87.
{154} Tardieu, « L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra », p. 17-19.
{155} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 64 ; Shahid, *Byzantium and the Arabs*, p. 33.
{156} *Ibid.*, p. 33-34 (se référant, pour cette descendance, « almost certain », à l'inscription de *Paikuli*, cf. Ugo Monneret de Villard, « Il Tāǧ

di Imru' l-Qais », *Atti della accademia nazionale dei Lincei, reconditi. Classi di scienze morali, storichi e filologiche* 8, 1953, n. 224-229) ; cf. Potts, *Arabian Gulf*, p. 235.

{157} Cité par al-Ṭabarī, cf. Theodor Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari*, Leyde, Brill, 1879, p. 24 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 84.

{158} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 18 ; Aigrain, « Arabie », col. 1220 ; Isabel Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra : an Arab Christian Community in Late Antique Iraq », dans Angelika Neuwirth, Michael Marx et Nicola Sinai (éd.), *The Qur'an in Context – Entangled Histories and Textual Palimpsests*, Leyde, Brill, 2010, p. 328.

{159} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 22 ; Shahid, « Laḫmides », p. 638 ; Alfred Havenith, *Les Arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, coll. « Cerfaux-Lefort » 7, 1988, p. 62-63 ; Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 334, 339 (mettant l'accent sur le fait que le nombre des monophysites a ainsi augmenté à al-Ḥīra).

{160} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 20, 26-27 (le texte cité se trouve en bas de la page 26) ; Aigrain, « Arabie », col. 1232 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 244 ; Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 328-329, 341.

{161} Grand défenseur de l'existence d'une telle traduction était Anton Baumstark, « Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache », *Islamica* 4, 1929, p. 562-575, notamment p. 574-575 : « *Die Übersetzung muß auf dem Boden des Ghassanidenreiches heimisch gewesen sein* » ; « *Daß in Kirchen* [...] *bei Hira* [...] *ein Gottesdienst in arabischer Sprache gefeiert wurde, ist* [...] *selbstverständlich* » ; cf. Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 341-342.

{162} Voir notre art. « Le Coran et ses scribes », p. 77, 80 ; Claude Gilliot, « Mohammed's Exegetical Activity in the Meccan Arabic Lectionary », dans Carlos A. Segovia et Basil Lourié (éd.), *The Coming of the Comforter. When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam in Memory of John Wansbrough*, Piscataway (N.J.), Gorgias Press, coll. « Orientalia Judaica Christiana » 3, 2012, p. 381-382, 390-392, 394.

{163} Tardieu, *Le Manichéisme*, p. 30-32 (cf. notre art. « *Le Coran silencieux et le Coran parlant* : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam », *Revue de l'histoire des religions* 230, 2013, p. 393-394).

{164} *Chronique de Séert*, ch. 62, éd. Addai Scher et Pierre Dib, *Histoire nestorienne – Chronique de Séert*, Turnhout, Brepols, coll. « Patrologia Orientalis » 5, 1910, p. 310-312 ; Nau, *Arabes chrétiens de Mésopotamie*, p. 39-40 ; Jean-Marie Fiey, *Assyrie chrétienne* 3, Beyrouth, Dar el-Machreq, coll. « Recherches de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth 3 – Orient chrétien » 42, 1968, p. 218-219 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 189 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 245 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 66, 98.

{165} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 22-24 (qui donne la liste des évêques) ; Aigrain, « Arabie », col. 1221-1222 ; Nau, *Arabes chrétiens de Mésopotamie*, p. 39 ; Havenith, *Les Arabes chrétiens*, p. 63 ; Fiey, *Assyrie chrétienne* 3, p. 148, 204-206 (également avec liste des évêques) ; Id., « Hira », col. 652-653 ; Hellyer, « Nestorian Christianity », p. 86 ; Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 335-336 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 206.

{166} Aigrain, « Arabie », col. 1224 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 189 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 243.

{167} Yāqūt, *Muʿǧam al-Buldān* 2:709 a transcrit l'inscription qui en commémore la fondation ; voir Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 23-24 (avec note 2), 94, 139 ; Fiey, *Assyrie chrétienne* 3, p. 215 ; Id., « Hira », col. 653 ; Devreesse, « Arabes-Perses », p. 273 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 196 ; Edmond Rabbath, *Les chrétiens dans l'islam des premiers temps. L'Orient chrétien à la veille de l'islam*, Beyrouth, Université Libanaise, coll. « Publications de l'Université libanaise. Section des études historiques » 38, 1989, p. 157 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 243 ; Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 337 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 205 n. 60, 206.

{168} Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 152 ; Bin Seray, « The Arabian Gulf in Syriac Sources », p. 208 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 242 ; Hellyer, « Nestorian Christianity », p. 87-89 ; King, « The Coming of Islam », p. 79 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 206.

{169} Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 160 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 242 ; Hellyer, « Nestorian Christianity », p. 86-87.

{170} Crone, *Meccan Trade*, p. 46-47 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 242-243 ; Robin, « L'Antiquité », p. 96 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 97.

{171} Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 335 ; King, « The Coming of Islam », p. 78.

{172} John A. Langfeld, « Recently Discovered Early Christian Monuments in Northeastern Arabia », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5, 1994, p. 32-60 ; Geoffrey R. King, « Nestorian Monastic Settlement on the Island of Sir Bani Yas, Abu Dhabi : a Preliminary Report », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 60, 1997, p. 221-235 ; Yves Calvet, « Monuments paléo-chrétiens à Koweit et dans la région du Golfe », dans *Symposium Syriacum, Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Rome, coll. « Orientalia Christiana Analecta 256 », 1998, p. 671-674 ; Joseph Elders, « The Lost Churches of the Arabian Gulf : Recent Discoveries on the Islands of Sir Bani Yas and Marawah, Abu Dhabi Emirate, United Arab Emirates », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 31, 2001, p. 47-57 (avec photos et plans) ; Hellyer, « Nestorian Christianity », p. 79-80, 85 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 101. Robert A. Carter, « Christianity in the Gulf during the first centuries of Islam », *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 2008, p. 71, p. 89-92, propose toutefois, pour les églises découvertes dans les Émirats, une date plus tardive (VIIe/VIIIe siècle – une liste exhaustive des restes chrétiens dans la région du Golfe est donnée p. 97-99). [Plusieurs de ces publications sont disponibles sur Internet.]

{173} King, « The Coming of Islam », p. 78 ; cf. Marica Cassis, « The Bema in East Christian Church in Light of New Archaeological Evidence », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 5, 2002, p. 201, 205-206 ; Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 12-13. Malheureusement, les seules recherches archéologiques à al-Ḥīra datent de 1931 (David Talbot Rice, « The Oxford Excavations at Hira, 1931 », *Antiquity* 6, 1932, p. 276-291) et elles n'ont été que partielles.

{174} Crone, *Meccan Trade*, p. 48 ; King, « The Coming of Islam », p. 74-75. Un certain nombre de ces forteresses a déjà été bâti après la campagne militaire du roi sassanide Šapur II en 325, cf. Potts, *Arabian Gulf*, p. 241.

{175} Aigrain, « Arabie », col. 1225-1226 ; Nau, *Arabes chrétiens de Mésopotamie*, p. 15-17.

{176} Nau, *Arabes chrétiens de Mésopotamie*, p. 40, 45 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 169 ; Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 336-339.

{177} Fiey, *Assyrie chrétienne* 3, p. 226 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 169.
{178} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 32 : « *die Gründer des ḥirenischen Staatswesens* » ; Aigrain, « Arabie », col. 1219.
{179} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 31-32.
{180} *šatta min buṭūn al-ʿArab iğtamaʿū* – al-Ğawharī, *Manāqib*, p. 111 ; voir Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 4.
{181} Aigrain, « Arabie », col. 1220. Ainsi, on parlait parfois des *Tamīm ʿibādī*, etc. (*ibid.*).
{182} Kister, « Al-Ḥīra », p. 165, 167.
{183} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 139, 142-143 ; Aigrain, « Arabie », col. 1228-1229 (qui en décrit les circonstances, avec une analyse critique des sources) ; Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 340.
{184} Procope, *De Bello Persico* 2:28 ; Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 140 ; Aigrain, « Arabie », col. 1227 ; Devreesse, « Arabes-Perses », p. 277 ; Havenith, *Les Arabes chrétiens*, p. 64 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 89-90 (le nombre des victimes – 400 religieuses faites prisonnières à Émèse – paraît exagéré, cf. Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 193-194).
{185} Devreesse, « Arabes-Perses », p. 304-305 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 127, 142.
{186} Cf. Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 128 (« *religious neutrality* »), 190, 194 ; Aigrain, « Arabie », col. 1229-1230.
{187} Aigrain, « Arabie », col. 1227.
{188} Nau, *Arabes chrétiens de Mésopotamie*, p. 41-42 ; Fiey, *Assyrie chrétienne*, t. 3, p. 208 ; Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 339-340. À l'époque musulmane, l'évêché nestorien sera lui-aussi transféré de Ḥīra à Kūfa, cf. Fiey, *Assyrie chrétienne*, t. 3, p. 205 ; Id., « Hira », col. 653.
{189} Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 142.
{190} Son étude « Les Chrétiens à la Mecque à la veille de l'Hégire », *BIFAO* 14, 1918, p. 191-230, étant dirigée contre l'affirmation de Julius Wellhausen (*Reste arabischen Heidenthums*, p. 234-242), qui supposait une influence chrétienne sur l'islam naissant plus grande que l'élément juif, comporte un aspect polémique qui rend son argument parfois moins probant.
{191} Al-Suyūṭī, *Al-Durr al-manṯūr* 3:177, cité par Kister, « Al-Ḥīra », p. 143 ; Crone, *Meccan Trade*, p. 207, 238-243 ; Robin, « L'Antiquité », p. 91-92. Est-ce pour cette raison qu'à la fin du Ve, début du VIe siècle les Arabes ont massivement attaqué l'empire byzantin (cf. Devreesse, « Arabes-Perses », p. 274-277) ?
{192} *Ibid.*, p. 278-279 ; Christian Julien Robin, « Ḥimyar, des inscriptions aux traditions », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30, 2005, p. 7 ; Id., « L'Antiquité », p. 89.
{193} Meir Jacob Kister, « Some Reports Concerning Mecca, from Jāhiliyya to Islam », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15, 1972, p. 64-66 ; Robin, « Ḥimyar », p. 3 ; Christian Julien Robin, « Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte : un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghan 1 », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39, 2012, p. 48-49.
{194} Kister, « Reports Concerning Mecca », p. 73 ; Günther Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Ein Kritik am « christlichen » Abendland*, Erlangen, H. Lüling, 1981, p. 126-127 ; Robin, « L'Antiquité », p. 93.
{195} Lammens, « Les Chrétiens à la Mecque », p. 199.
{196} Kister, « Al-Ḥīra », p. 144.
{197} *Ibid.*, p. 146-147, 159 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 236.
{198} Henri Lammens, « Les Chrétiens à la Mecque », p. 200, 204-205, 208-209, 220-221 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 260 ; Kister, « Al-Ḥīra », p. 146-151 ; Robin, « L'Antiquité », p. 95 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 136-139 ; Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra », p. 323.
{199} Ibn Isḥāq, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, p. 547 ; cf. Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, Oxford, University Press, 1955 (1987), p. 364 ; Ibn Saʿd, *K. al-ṭabaqāt* 2:7. Furāt b. Ḥayyān al-ʿIğlī, *ḥalīf* des Banū Sahm, était certainement chrétien ; cf. Lammens, « Les Chrétiens à la Mecque », p. 206, 210 ; Werner Caskel, « Bakr b. Wāʾil », dans *EI²* 1, Leyde, Brill, 1975, p. 993 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 260 ; Crone, *Meccan Trade*, p. 89 ; Saʿd b. Abdulaziz al-Rashid, « Darb Zubayda : la route de pèlerinage de Kûfa à la Mecque », dans Al-Ghabban *et al.* (éd.), *Routes d'Arabie*, p. 427.
{200} Meir Jacob Kister, « Mecca and Tamīm (Aspects of their Relations) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8, 1972, p. 113-116, 120-121, 134, 157-160 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 156, 278 ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 242, 251.
{201} Cf. William Montgomery Watt, « Djurhum », dans *EI²* 2, Leyde, Brill, 1977, p. 618 : « sans doute la forme préislamique de la tradition, et il est probable qu'elle a une certaine base historique [...], l'étude soigneuse des sources [...] montre que les Djurhum avaient été à la Mekke dans un passé relativement récent ».
{202} Voir notre art. « Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane », *Acta Orientalia Belgica* 24, 2011, p. 125 ; Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten*, p. 122, 139, 144. Notons que le roi Abraha de Naǧrān aurait bâti son église à Ṣanʿāʾ (cf. Robin, p. 10) selon le plan de la *Kaʿba* à La Mecque, cf. Kister, « Reports Concerning Mecca », p. 70.
{203} Selon Zuhayr 16, 16, ils étaient impliqués dans la construction de la *Kaʿba* ; cf. Theodor Nöldeke, « *rec.* Wellhausen, *Reste* », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 41, 1887, p. 717.
{204} Kister, « Reports Concerning Mecca », p. 75.
{205} Cf. notre art. « Ville céleste », p. 126.
{206} Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten*, p. 122.
{207} Voir notre art. « Les Collyridiennes. Le culte de la femme dans la tradition arabe ancienne », *Acta Orientalia Belgica* 15, 2001, p. 147 et 154 et Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten*, p. 130-131.
{208} Le fait est minimalisé par Reinhart Dozy, *De Israëlieten te Mekka, van Davids tijd tot in de vijfde eeuw onze tijdrekening*, Haarlem, Kruseman, 1864, p. 181 (qui veut prouver que les Ǧurhum étaient d'origine juive) ; Watt, « Djurhum », p. 618.
{209} Samuel Krauss, « Talmudische Nachrichten über Arabien », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft* 70, 1916, p. 352.
{210} Dozy, *De Israëlieten te Mekka*, p. 105, 152-155.
{211} *Ibid.*, p. 154 ; Toufy Fahd, « Gerrhéens et Gurhumites », dans Hans R. Roemer et Albrecht Noth (éd.), *Studien zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients. Festschrift Berthold Spuler*, Leyde, Brill, 1981, p. 71-74 ; Günter Lüling, « Ein neues Paradigma für die

Entstehung des Islam und seine Konsequenzen für ein neues Paradigma der Geschichte Israels », *Sprache und Archaisches Denke. Neun Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte*, Erlangen, H. Lüling, 1985 [http://www.ilya.it/chrono/pages/islamisraeldt. htm] ; Potts, *Arabian Gulf*, p. 222.

{212} Robin, « L'Antiquité », p. 96 – Strabon, *Géogr.* 16:766 c ; Dozy, *De Israëlieten te Mekka*, p. 152.

{213} Robin, « L'Antiquité », p. 96.

{214} Tardieu, « L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra », p. 23.

{215} L'ouvrage de Titus de Bostra contre les Manichéens est daté peu après la mort de l'empereur Julien l'Apostat (363) ; Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 3 : *Das vierte Jahrhundert*, Freiburg, Herdersche Verlagshandlung, 1912, p. 270.

{216} Tardieu, « L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra », p. 23.

{217} Le terme pahlavi *zandīk* désigne quelqu'un qui adhère à un commentaire de l'Avesta et, dès lors, à un ajout à la doctrine orthodoxe, c'est-à-dire à une hérésie ; généralement, il est employé pour désigner les manichéens ; cf. Monnot, *Penseurs musulmans*, p. 98-99 et notre art. « La *zandaqa* », p. 65-66. Le mot n'a donc rien à voir avec l'arabe *ṣiddīqūn* (qui indiquerait les *electi* manichéens), comme le suggère Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 143 (bien qu'une confusion ultérieure, pseudo-étymologique, ne soit pas exclue).

{218} Ibn Qutayba, *K. al-maʿārif*, éd. H. Ferdinand Wüstenfeld, *Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1850 (Piscataway [N.J.], Gorgias Press, 2009), p. 299 et éd. Ṯarwat ʿUkāša, Le Caire, Dār al-Kutub, 1960, p. 621. Le texte d'Ibn Qutayba a été copié par Ibn Rusta, *K. al-aʿlāq al-nafīsa*, éd. Michael Jan De Goeje, *Ibn Rosteh*, Leyde, Brill, coll. « Bibliotheca Geographorum Arabicorum » 7, 1892, p. 217. La source d'Ibn Qutayba pourrait être Muḥammad b. Ḥabīb, *K. al-Muḥabbar*, Haydarabad, 1942, p. 161 ; cf. Monnot, *Penseurs musulmans*, p. 94 (avec traduction du texte) ; voir en outre Henri Lammens, *Le Berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, t. 1 : *Le climat – Les bédouins*, Rome, Institut biblique, 1914, p. 287-288 et nos remarques dans « *Le Coran silencieux* », p. 393-394 ; Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine* (tr. Maurice Gaudefroy-Demombynes), Paris, Maisonneuve, coll. « Initiation à l'islam » 2, 1945, p. 105 ; Crone, *Meccan Trade*, p. 49-50 ; Tardieu, « L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra », p. 15 ; Hainthaler, « Pre-Islamic Christianity among the Arabs », p. 87.

{219} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 87-90.

{220} Kister, « Al-Ḥīra », p. 144-145, se basant sur un manuscrit de Tübingen. Cf. Moshe Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », *Israel Oriental Studies* 12, 1992, p. 27.

{221} Trad. Guy Monnot, *Islam et religions*, Paris, Maisonneuve, coll. « Islam d'Hier et d'Aujourd'hui » 27, 1986, p. 33.

{222} Lammens, « Les Chrétiens à la Mecque », p. 204.

{223} ʿAbd al-Ǧabbār, *Taṯbīt dalāʾil al-nubuwwa*, éd. ʿAbd al-Karīm ʿUṯmān, Beyrouth, Dār al-ʿArabiyya, 1966, t. 1, p. 170, texte cité et traduit par Monnot, *Penseurs musulmans*, p. 278-279.

{224} On comprend d'ailleurs parfois assez mal la politique religieuse de l'Empereur, qui a certainement essayé de gagner les monophysites à sa cause. En tout cas, la conduite de Justinien et de ses successeurs immédiats a eu pour les rapports avec les Arabes des conséquences désastreuses ; cf. Susan Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1990, p. 82, 99 et nos art. « La *Zandaqa* », p. 75-76 et « Typologie », p. 85-88.

{225} Bien qu'évêque titulaire d'Éphèse depuis 558, il n'y a jamais résidé ; dès *ca.* 540, il s'établit dans une villa à Sycae près de Constantinople, où il fonda un monastère dont il se fit l'archimandrite ; Ashbrook Harvey, *Asceticism*, p. 29 ; Jan Jacob van Ginkel, « Johannes v. Ephesus », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, Freiburg, Herder, 1993 (3e éd., rééd. 2009), col. 903.

{226} Ashbrook Harvey, *Asceticism*, p. 82.

{227} Nina G. Garsoïan, *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, La Haye, Mouton, 1967, p. 88-90, 131-133 et notre art. « Typologie », p. 87-88.

{228} Grég. Barhébr., *Chron. Eccl.* 2:23, éd. Joannes Baptista Abbeloos et Thomas Josephus Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum*, t. 3, Louvain, 1877, p. 99 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 171-174 ; Hainthaler, *Christliche Araber*, p. 107.

{229} Fred C. Conybeare, *The Key of Truth : a Manuel of the Paulician Church of Armenia. The Armenian Text Edited and Translated*, Oxford, Clarendon Press, 1898, p. lxxiv, clxxxiii-clxxxv.

{230} Petrus Sic. 36, 1297B, Conybeare, *The Key of Truth*, p. lii, clxxxiii.

{231} PG 95, col. 373, 376, Conybeare, *The Key of Truth*, p. clxxxvi.

{232} Sozomène, *Hist. eccl.* 7:19.3, éd. Günther Christian Hansen, Turnhout, Brepols, coll. « Fontes Christiani » 73.3, 2004, p. 904-907 ; Hainthaler, *Christliche Araber*, p. 56 n. 36.

{233} Tradition d'al-Fayyūmī, *Aḫbār*, citée par Lammens, « Les Chrétiens à la Mecque », p. 210.

{234} Theodor Nöldeke, « Bemerkungen zu den von de Vogüé herausgegebnen Nabatäischen und Hebräischen Inschriften », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 19, 1865, p. 638 : « *Der Ursprung der Küfischen aus dieser Schrift ist kaum zu verkennen. Eine Reihe von Buchstaben steht den Küfischen* [...] *viel näher, als die entsprechenden Estrangeloformen* ».

{235} Jean Starcky, « Pétra et la Nabatène », dans *Dictionnaire de la Bible, supplément* 7, Paris, Letouzey et Ané, 1966, col. 932-934 ; Françoise Briquel-Chatonnet, « De l'araméen à l'arabe : quelques réflexions sur la genèse de l'écriture arabe », dans François Deroche et Francis Richard (éd.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 136-137 ; Robin, « L'Antiquité », p. 131 ; Id., « La Réforme de l'écriture arabe », p. 330.

{236} Briquel-Chatonnet, « De l'araméen à l'arabe », p. 147-149 ; Robin, « La Réforme de l'écriture arabe », p. 322, 326-327.

{237} Briquel-Chatonnet, « De l'araméen à l'arabe », p. 144 ; Robin, « La Réforme de l'écriture arabe », p. 330.

{238} Ce fait a été bien mis en évidence par Briquel-Chatonnet, « De l'araméen à l'arabe », p. 138-139.

{239} Robin, « La Réforme de l'écriture arabe », p. 322. Pour l'existence et la forme de documents en langue et écritures arabes en Arabie du Sud à l'époque préislamique, cf. Robin, « Ḥimyar », p. 14-19.

{240} Fiey, *Assyrie chrétienne* 3, p. 17 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 146, 312. Si leur rôle avait eu un aspect religieux, on ne peut que penser aux trois mystérieux envoyés vers une ville anonyme mentionnés dans *Sourate* 36:13-32, en qui certains commentateurs voudraient reconnaître la mission des (deux) apôtres envoyés par Jésus selon la légende (formée à partir de *Act.* 13:2-4, combinée avec *Act.* 11:27-30 ?).

{241} Un château situé sur l'Euphrate, au nord d'al-Anbār, cf. Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, University Press, 1907 (1979), p. 36 ; Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, New Jersey, Princeton University Press, 1984 (Piscataway [N.J.], Gorgias, 2005), p. 151 ; Michael Lecker, « Were Customs Dues Levied at the Time of the Prophet Muḥammad ? », *Al-Qantara* 22, 2001, p. 31.
{242} Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, Beyrouth, Hilāl, 1988, p. 452-453.
{243} Starcky, « Pétra et la Nabatène », col. 933 ; Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Univers historique », 2002, p. 242.
{244} Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, p. 452 (en bas) ; plus tard, le rôle de ce personnage sera largement développé dans les légendes concernant le sens mystique accordé aux lettres de l'alphabet, cf. Gerhard Böwering, « Sulamī's Treatise on the Science of Letters », dans Bilal Orfali (éd.), *In the Shadow of Arabic. The Centrality of Language to Arabic Culture. Studies Presented to Ramzi Baalbaki*, Leyde, Brill, coll. « Studies in Semitic Languages and Linguistics » 63, 2012, p. 347, n. 48.
{245} Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, éd. Riḍā Tağaddud, Beyrouth, Dār al-Masīra, 1988, p. 7-8 (citant une tradition de Ibn ʿAbbās) en fait des membres des Banū Bawlān, « une tribu qui habitait à al-Anbār », mais il fait également du premier l'inventeur des formes des lettres, du deuxième des ligatures et séparations et du troisième des signes diacritiques, ce qui est évidemment un anachronisme.
{246} Fiey, *Assyrie chrétienne*, t. 3, p. 231 ; Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 153 ; de Prémare, *Fondations*, p. 244 ; Andreas Juckel, « al-Anbār », dans Sebastian P. Brock *et al.* (éd.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway (N.J.), Gorgias Press, 2011, p. 21.
{247} Al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ* 1, 2061, cité par Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 227.
{248} Johann Wilhelm Fück, « Iyād », dans *EI²* 4, Leyde, Brill, 1978, p. 301-302.
{249} Abū l-Farağ al-Iṣbahānī, *K. al-Aġānī* 2, Le Caire, Bulāq, p. 18 : (concernant son fils ʿAdī) *kāna naṣrāniyyan wa kaḏālika kāna abūhu wa ummuhu wa ahluhu*.
{250} Al-Iṣbahānī, *K. al-Aġānī* 2, p. 19. La partie de la tribu des Tamīm qui s'était fixée à al-Ḥīra était entièrement chrétienne, Trimingham, *Christianity among the Arabs*, p. 156, 278-279.
{251} Selon al-Iṣbahānī, *K. al-Aġānī* 2, p. 20, il s'agit de Nuʿmān II (497-503) ; son successeur, nommé quelques lignes plus loin, est Munḏir III Mā' al-Samā' (Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 73-76). Toutefois cela est chronologiquement impossible et al-Iṣbahānī (ou sa source) s'est trompé (il n'y a d'ailleurs à cette époque pas de roi persan du nom de Kisrā/Chosroès, qui entre en jeu un peu plus loin). Le premier souverain sous lequel a servi Zayd doit être Qabūs (569-573) et son successeur Munḏir IV (574-580), comme l'avait déjà bien remarqué Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 106.
{252} Al-Iṣbahānī, *K. al-Aġānī* 2, p. 20. Le *dehkan* est un chevalier, membre de la nouvelle noblesse militaire créée par Chosroès, cf. Richard Nelson Frye, *The History of Ancient Iran*, Munich, Beck, coll. « Handbuch der Altertumswissenschaft » 3.7, 1984, p. 326.
{253} Al-Iṣbahānī, *K. al-Aġānī* 2, p. 20 ; Robin, « L'Antiquité », p. 131.
{254} Al-Ṯaʿālibī, *Ġurar aḫbār mulūk al-Furs wa siyarihim*, éd. Hermann Zotenberg, *Histoire des rois des Perses*, Paris, Imprimerie nationale, 1900, p. 612-613 ; Jean-Marie Fiey, « L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales », *Parole de l'Orient* 5, 1969, p. 244 et Id., *Assyrie chrétienne* 3, p. 277-278 ; Frye, *The History of Ancient Iran*, p. 327.
{255} Briquel-Chatonnet, « De l'araméen à l'arabe », p. 139-148 ; Robin, « La Réforme de l'écriture arabe », p. 324-327.
{256} Le fait que le *š* devient *s* est intéressant en soi. En effet, phonétiquement le *š* de l'araméen devient *s* en arabe et vice-versa.
{257} Michel Tardieu, « La chaîne des prophètes », *Cahiers d'Asie centrale* 1-2, 1996, p. 359-360.
{258} Michel Tardieu, « Hypothèses sur l'araméen manichéen », *Rivista della facoltà di lingue e letterature straniere dell'università Ca'Foscari di Venezia* 34/3, 1995, p. 71, 91.
{259} Starcky, « Pétra et la Nabatène », col. 933.
{260} Rothstein, *Die Laḫmiden*, p. 106 ; Theresia Hainthaler, « ʿAdī ibn Zayd al-ʿIbādī, the Pre-Islamic Christian Poet of al-Ḥīrā and his Poem Nr. 3 Written in Jail », *Parole de l'Orient* 30, 2005, p. 159.
{261} Hainthaler, « ʿAdī ibn Zayd », p. 160.
{262} Al-Iṣbahānī, *K. al-Aġānī* 2, p. 20 ; Hainthaler, « ʿAdī ibn Zayd », p. 160.
{263} Francesco Gabrieli, « ʿAdī b. Zayd », dans *EI²* 1, Leyde, Brill, 1975, p. 202 ; Hainthaler, « ʿAdī ibn Zayd », p. 161-163.
{264} Cf. Robin, « L'Antiquité », 131.
{265} Laura Veccia Vaglieri, « Dūmat al-Djandal », dans *EI²* 2, Leyde, Brill, 1977, p. 640.
{266} Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, p. 453.
{267} Robin, « La Réforme de l'écriture arabe », p. 322.
{268} Asad Q. Ahmed, *The Religious Elite of the Early Islamic Ḥijāz. Five Prosopographical Case Studies*, Oxford, Linacre College, coll. « Prosopographica et Genealogica » 14, 2011, p. 75.
{269} De Prémare, *Fondations*, p. 443 n. 177.
{270} Meir Jacob Kister, « Ḥāḏjib b. Zurāra », dans *EI²* 3, Leyde, Brill, 1975, p. 51.
{271} Lecker, « Customs », p. 29-30.
{272} De Prémare, *Fondations*, p. 270.
{273} Claude Gilliot, « Le Coran, fruit d'un travail collectif ? », dans Daniel De Smet, Godefroid de Callataÿ et Jan M. F. Van Reeth (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica, Subsidia III », 2004, p. 193-194, 199.
{274} Veccia Vaglieri, « Dūmat al-Djandal », p. 641 ; de Prémare, *Fondations*, p. 136.
{275} De Prémare, *Fondations*, p. 270-271.
{276} Cf. plus loin, pp. 121-125, et nos art. « Ville céleste », p. 126 et « La Typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », dans Dye *et al.* (éd.), *Figures bibliques*, p. 81-105, en particulier p. 97. Cf. pour la présence de femmes dans la hiérarchie montaniste, Ashbrook Harvey, *Ascetism*, p. 185 n. 14.
{277} Potts, *Arabian Gulf*, p. 259.

{278} Cf. notre art. « La *Zandaqa* », p. 71 ; de Prémare, *Fondations*, p. 122.
{279} Il s'agit d'un mot persan, *nīranǧ* ou *nīrang*, signifiant « magie, nécromancie, enchantement, incantation ; exorciste », cf. Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Londres, Allen, 1892, p. 1041.
{280} Al-Ǧāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān* 4, p. 369-370 ; Lecker, « Custom », p. 31.
{281} De Prémare, *Fondations*, p. 270-271, 442.
{282} Crone, *Meccan Trade*, p. 230 : « *All the individuals mentioned are Umayyads, and the only destination seems to have been Ḥīra* ».
{283} Ibn al-Kalbī, *Maṯālib al-ʿArab*, trad. Monnot, *Islam et religions*, p. 33 ; Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 22 ; de Prémare, *Fondations*, p. 252. Abū Sufyān se cacherait-il sous le *Sufyān b. Umayya* qui figure parmi ceux qui ont été les permiers à apprendre l'alphabet à La Mecque ?
{284} Tardieu, « Hypothèses sur l'araméen manichéen », p. 77. Dans la hiérarchie manichéenne, les évêques sont inférieurs au *Guide* ou *Pontife suprême* et aux douze *Docteurs* (*malpānē*) ; leur fonction a gardé le sens étymologique de ἐπίσκοπος, c'est-à-dire que l'évêque « surveille l'Église dans l'organisation du culte et le gouvernement du dioscèse » (Tardieu, *Le Manichéisme*, p. 76), cf. Ludwig Koenen et Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Kodex : Über das Werden seines Leibes*, Opladen, Westdeutscher Verlag, coll. « Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften – Papyrologica Coloniensia » 14, 1988, p. 21 n. 2, 91 n. 2. La fonction de l'évêque manichéen correspond donc étrangement au rôle qu'a exercé le grand-père du Prophète, ʿAbd al-Muṭṭalib !
{285} Robin, « L'Antiquité », p. 131.
{286} Cf. Livio Missir de Lusignan, « La Langue chez les Latins d'Orient », *Acta Orientalia Belgica* 18, 2005, p. 217-230, part. p. 222. Une des raisons a pu être le caractère sacré qu'avait sans doute l'alphabet araméen pour les manichéens, considérant le fait que Mani avait subdivisé son *Évangile vivant* en vingt-deux sections, autant qu'il y a de caractères dans l'alphabet syriaque, cf. Tardieu, « Hypothèses sur l'araméen manichéen », p. 68.
{287} De Prémare, *Fondations*, p. 252 ; Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 22.
{288} *Ibid.*, p. 9.
{289} Dans notre article « Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman », *Oriens Christianus* 96, 2012, p. 27, 31-32.
{290} Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 15-18.
{291} Ibn Ḥazm, *Milal*, éd. Bulāq, 1, p. 35-36, Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 14, 36, 45.
{292} *Ibid.*, p. 43.
{293} Par exemple concernant Ḥarrān et des influences douteuses sur l'ismaélisme, auquel il impute la promiscuité sexuelle héritée des mazdakites ; cf. Arthur Christensen, *Le règne du roi Kawādh et le communisme mazdakite*, Copenhague, Høst, coll. « Det Kongelige Danske videnskabernes selskab. Historisk-filologiske meddelelser » 9.6, 1925, p. 122 ; Monnot, *Penseurs musulmans*, p. 76 ; Patricia Crone, « Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt », *Journal of Persian Studies* 29, 1991, p. 29 et Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 14, qui tire de la mention de Ḥarrān la conclusion « that *ṣābi'* and *ḥanīf* were the same ».
{294} *Ibid.*, p. 23-28, 38.
{295} *Ibid.*, p. 23.
{296} Mansour Shaki, « The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak », dans Jacques Duchesne-Guillemin *et al.* (éd.) *Papers in Honour of Professor Mary Boyce = Acta Iranica* 25, 1985, p. 534, 539-540, 543 ; Crone, « Kavād's Heresy », p. 27 : « *The fact that Mazdakism originated within Zoroastrianism does not rule out the possiblity that [they] were influenced by Manichaeism* ».
{297} Selon l'historien Malalas, la voie au mazdakisme aurait été préparée par un manichéen, Bundos, qui vécut un certain temps à Rome (Christensen, *Le règne du roi Kawādh*, p. 96-99 ; Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Die Religionen der Menschheit » 14, 1965, p. 308), mais son rôle semble après tout très douteux, cf. Crone, « Kavād's Heresy », p. 26.
{298} Voir les références dans Arent Jan Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, t. 2, Leyde, Brill, 1936 (1992), p. 534 et Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 43 n. 99.
{299} Ibn Hišām, *Sīrat al-Nabī*, éd. Muṣṭafā al-Saqā *et al.*, t. 1/2, Le Caire, Maktabat al-Tiǧāriyyat al-kubrā, 1937, p. 585.
{300} Cf. notre art. « Typologie », p. 87. La *blancheur* fait également penser aux *ḥellē ḥewârē*, les « vêtements blancs », appellation syriaque pour les elchasaïtes, cf. Tardieu, *Manichéisme*, p. 8 ; Julien Ries, *Gnose, gnosticisme, manichéisme*, Turnhout, Brepols, coll. « Homo Religiosus » 2.9, 2011, p. 424.
{301} Cf. Widengren, *Die Religionen Irans*, p. 308 ; Shaki, « The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak », p. 528-530, 540.
{302} Ibn Ḥazm, *Milal* 1, p. 35 : *al-zamān* et *al makān wa huwa al- ḫalā' ayḍan*.
{303} Widengren, *Die Religionen Irans*, p. 149, 218-219 ; François de Blois, « Dualism in Iranian and Christian Traditions », *Journal of the Royal Asiatic Society* 3/10, 2000, p. 6. Bardayṣan a également adhéré à une telle divinité élevée au-dessus de la dualité cosmique, cf. van Ess, *Theologie*, vol. 1, p. 425 et nos art. « La cosmologie de Bardayṣan », *Parole de l'Orient* 31, 2006, p. 12 ; « La *Zandaqa* », p. 67.
{304} *Sourate* 3:67 (60), cf. 2:135 (129) ; Andrae, *Mahomet*, p. 108-109 ; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda (India), Oriental Institute, coll. « Gaekwad's oriental series » 79, 1938 (= Leyde, Brill, coll. « Texts and Studies on the Qur'ān » 3, 2007), p. 113, 115 ; Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 15-18.
{305} *Ibid.*, p. 21, 30
{306} Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, t. 1, Oxford, Clarendon, 1879, p. 1322 ; Andrae, *Mahomet*, p. 109-110 ; Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 17.
{307} Voir pour les quatre prières quotidiennes en direction du soleil et de la lune chez les manichéens : Tardieu, *Manichéisme*, p. 86. D'après Ibn al-Nadīm aussi, les manichéens observaient un mois de jeûne selon le calendrier lunaire, dont Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 41, a montré qu'il correspondait exactement au Ramadan de la permière année de l'Hégire (cf. Tardieu, *l.c.*, p. 88).
{308} *Sourate* 14:35, cf. *S.* 29:16-17 (ici et par la suite, nous citons la traduction de Denise Masson) et de nombreuses autres péricopes. Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 31, se réfère pour cette « *new ḥanīfiyya* » aux sourates 37 et 72.
{309} Henri Lammens, « Qoran et tradition », *Recherches de science religieuse* 1, 1910, p. 29 : « une des plus grandes supercheries historiques dont les annales littéraires aient gardé le souvenir », cité par Nau, *Arabes chrétiens de Mésopotamie*, p. 4. On pourrait ajouter que

l'utilisation que la tradition fait des *isnād* peut, dans bien des cas, être considérée comme un des systèmes les plus sophistiqués de falsification historique jamais inventés.

{310} Al-Ṭabarī, *Tafsīr* 1:100 nº 127, Claude Gilliot, « Le Coran, production de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129, 2011, p. 43.

{311} Gilliot, « Le Coran, production de l'Antiquité tardive », p. 43-44.

{312} *Ibid.*, p. 44. Ailleurs, Claude Gilliot (« The "Collections" of the Meccan Arabic Lectionary », dans Nicole Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh et Joas Wagemakers (éd.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam. Essays in Honor of Harald Motzki*, Leyde, Brill, 2011, p. 119) souligne que toutes ces explications sont fantaisistes et que les auteurs arabes n'en connaissaient plus le sens original (voir déjà Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, p. 257).

{313} Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?*, Leipzig, M. W. Kaufamnn, 1883 (2e éd. 1902), p. 58 ; cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 257.

{314} Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, t. 1, p. 114.

{315} Arthur Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain, Peeters, coll. « CSCO 266 – Subs. 26 », 1965, p. 124 (« *it seems that the description refers not only just to commentaries but also to their basis* » ; Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Hans Schiler, 2004 (2e éd.), p. 117.

{316} *Ibid.*

{317} Voir notre art. « Le Coran et ses scribes », p. 80.

{318} Gilliot, « Le Coran, production de l'Antiquité tardive », p. 46.

{319} Id., « Mohammed's Exegetical Activity », p. 398.

{320} Cf. nos remarques dans « Who is the "other" Paraclete ? », dans Segovia et Lourié (éd.), *The Coming of the Comforter*, p. 436-443, 451-452.

{321} Tardieu, *Le Manichéisme*, p. 45-46, 49-52.

{322} Marcion croyait que le premier « Paraclet » était saint Paul, dont il se considérait être le successeur, cf. Adolph von Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, Hinrich, 1924 (2e éd., réimp. Darmstadt, WBG, 1996), p. 141 ; Andreas Heiser, *Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus : Epitheta und ihre Vorgeschichte*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Studien und Texte zu Antike und Christentum » 70, 2012, p. 97 (avec note 249) et notre art. « Who is the "other" Paraclete ? », p. 429.

{323} Von Harnack, *Marcion*, p. 25-26, 42-43 (et « Beilage IV »).

{324} Andrae, *Mahomet*, p. 86-88.

{325} Voir en dernier lieu notre art. « Ville céleste », p. 121-132.

{326} Terme de Roland Meynet, *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Lethielleux, coll. « Rhétorique sémitique » 4, 2007 ; appliqué à la tradition musulmane : Roland Meynet, Louis Pouzet, Naïla Farouki et Ahyaf Sinno, *Rhétorique sémitique, textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoine », 1998 (postulant l'existence « d'une rhétorique commune de la Bible et des textes islamiques », p. 306) ; Michel Cuypers, « Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran », dans De Smet *et al.* (éd.), *Al-Kitāb*, p. 235.

{327} Cuypers, « Analyse rhétorique », p. 234-235, 265, 271 ; Id., « Rhétorique et structure », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 758-764. Pour une évaluation critique de cette méthode, voir l'article de Guillaume Dye en ce volume.

{328} Heinrich Zimmermann, « Formen und Gattungen im Neuen Testament », dans Joseph Schreiner, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg, Echter, 1971, p. 232-234.

{329} Cuypers, « Analyse rhétorique », p. 234.

{330} Tertullien, *De fuga in persecutione*, 9.

{331} Ethelbert Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern, Francke, coll. « Dalp Taschenbücher » 332, 1957, p. 130 ; Zimmermann, « Formen », p. 237. Les *logia* introduits par « Je suis » ont considérablement contribué au développement de la fonction du Paraclet dans le montanisme, cf. notre art. « Typologie », p. 93-94.

{332} Épiphane, *Panarion*, 48:11 : ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ ; Ronald E. Heine, *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon (G.A.), Mercer University Press, coll. « North American Patristic Society – Patristic Monograph Series » 14, 1989, p. 2 nº 1.

{333} Cf. nos art. « Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott », dans Markus Groß et Karl-Heinz Ohlig (éd.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin, Hans Schiler, coll. « Inârah » 3, 2008, p. 373-377, 383 ; « Âges ou anges ? L'arbre cosmique et les esprits qui gouvernent les champs de l'univers », *Acta Orientalia Belgica* 23, 2010, p. 221 ; « Typologie », p. 105.

{334} Voir la notice (1) de Masson, *Coran* 1, afférente à *Sourate* 3:55.

{335} Cf. notre art. « Die Transfiguration Walīd b. Yazīds », dans Stefan Leder *et al.* (éd.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union européenne des arabisants et islamisants – Halle 1998*, Louvain, Peters, coll. « OLA » 108, 2002, p. 505. Nous élaborons ce thème dans notre contribution « Melchisédech le Prophète éternel », p. 23-25.

{336} Épiphane, *Panarion*, 48:11 : οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον (Heine, *The Montanist Oracles*, p. 2 nº 2) ; Heine remarque que le texte est inspiré par *Is.* 63:9.

{337} Luxenberg, *Syro-aramäische Lesart*, p. 133.

{338} Épiphane, *Panarion* 48:4 (Heine, *The Montanist Oracles*, p. 2, nº 3).

{339} Tert., *Adv. Iudaeos* 11:10 : *Itaque quoniam impletae prophetiae per adventum eius id est per nativitatem quam supra memoravimus et passionem quam evidenter ediximus, propterea et Daniel signari visionem et propheten dicebat, quoniam Christus est signaculum omnium prophetarum adimplens omnia quae retro erant de eo nuntiata ; post enim adventum eius et passionem ipsius iam non visio neque prophetes. Unde firmissime dicit adventum eius signare visum et prophetiam*, cf. Geneviève Gobillot, « Sceau des Prophètes », dans Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, p. 795.

{340} Voir nos art. « La *zandaqa* », p. 70 et « Typologie », p. 104, et *infra*, p. 128.

{341} Épiphane, *Panarion* 48.2 : μετ' ἐμὲ προφήτης οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια (Heine, *The Montanist Oracles*, p. 2 nº 6) ; William Hugh Clifford Frend, « Montanism : a Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church », *Bulletin of the John Rylands Library* 70, 1988, p. 29 ; Christine Trevett, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, University Press, 1996, p. 101.
{342} Épiphane, *Panarion*, 48:11.9 ; Trevett, *Montanism*, p. 82.
{343} Anonymus, *apud* Eus., *Hist. Eccl.* 5:16, 17 : ἐξομολογεῖσθαι διὰ τοῦ πνεύματος καταναγκασάτω τοὺς τότε παρόντας εἰς τὸ δοκιμάσαι καὶ διαλεχθῆναι τῷ πνεύματι λαλοῦντι (Heine, *The Montanist Oracles*, p. 19, nº 23).
{344} S 3:144 et 58:22, cf. Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1980, p. 66.
{345} *Ibid.*, p. 66.
{346} Clifford Edmund Bosworth, « Mīthāḳ », dans *EI²* 7, 19, p. 187 ; Geneviève Gobillot, « Pacte prééternel », dans Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, p. 627.
{347} Gerhard Böwering, « Covenant », dans Jane Dammen McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* 1, Leyde, Brill, 2001, p. 464.
{348} Bosworth, « Mīthāḳ », p. 187.
{349} Böwering, « Covenant », p. 466-467.
{350} Épiphane, *Panarion*, 48:13.1 : ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἱρετιστὴν μηνυτὴν ἑρμηνευτήν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα, γνωθεῖν γνῶσιν θεοῦ (Heine, *The Montanist Oracles*, p. 4, nº 8). Le texte semble expliciter ce que l'Évangile selon saint Jean (14:26) dit du Paraclet : ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα.
{351} Bosworth, « Mīthāḳ », p. 187.
{352} Ainsi en toute clarté *Sourate* 3:81 ; Gobillot, « Pacte prééternel », p. 627.
{353} Luxenberg, *Syro-aramäische Lesart*, p. 62-64 + n. 69.
{354} Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris, Verdier, coll. « Islam spirituel », 1992 (réimpr. 2007), p. 74 n. 151, p. 87, p. 105, p. 199.
{355} Tertullien, *De exhortatione castitatis*, 10.5 : *Purificantia enim concordat, ait, et uisiones uident, et ponentes faciem deorsum etiam uoces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas* (Heine, *The Montanist Oracles*, p. 4, nº 10).
{356} Tertullien, *De anima*, 55.5 (Heine, *The Montanist Oracles*, p. 6, nº 14).
{357} *Sourate* 6:59 ; 39:63 ; 42:12.
{358} *CMC* 68-70 (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 46-48) ; Tardieu, *Le Manichéisme*, p. 46 ; Julien Ries, *L'Église gnostique de Mani*, Turnhout, Brepols, coll. « Homo Religiosus » 2.11, 2011, p. 94.
{359} *CMC* 20, 25, 43, 62 etc. (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 12, 16, 28, 42). Cf. également *Keph.* 17, éd. [Carl Schmidt et] Hans Jacob Polotsky, *Kephalaia 1.1*, *1-10*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin », 1940, p. 56 et *Keph.* 135 et 140, éd. Wolf-Peter Funk, *Kephalaia 1.2*, *13-14*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin », 1999, p. 337, 343.
{360} Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 13 n. 2.
{361} Ludwig Koenen, « Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex », *Illinois Classical Studies* 3, 1978, p. 165.
{362} *Ibid.* ; à comparer toutefois avec Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. xv n. 2 ; Tardieu, « La chaîne des prophètes », p. 361-362.
{363} *CMC* 15-17 (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 10), cf. *Keph.* 126 (Funk, *Kephalaia 1.2, 13/14*, p. 302).
{364} Tardieu, « La chaîne des prophètes », p. 362 ; Ries, *Gnose*, p. 425.
{365} *CMC* 73 (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 50). Cette « loi » (νόμος, avec presque le même sens que l'arabe *šarīʿa !*) est évidemment l'elchasaïsme de son père, cf. Tardieu, *Manichéisme*, p. 6-9.
{366} *CMC* 46 (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 28), voir en outre : *CMC* 63 (ἁρπαγὴ καὶ ἀποκάλυψις) et 70 (*l.c.*, p. 42, 48).
{367} *CMC* 19 (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 12). Le terme ἀπεσπάσατο/ ἀπέσπασε revient dans la lettre de Mani lui-même, citée *CMC* 65 (Koenen-Römer, *l.c.*, p. 44).
{368} *CMC* 11 (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 6-8).
{369} *NHC* 1.3:24 (George W. MacRae, « The Gospel of the Truth », dans James M. Robinson [éd.], *The Nag Hammadi Library*, Leyde, Brill, 1984 [2e éd.], p. 41). Selon Gil, « *however different the setting, the image and terminology still seem to have entered Islam through Manichaeism* » (Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 39 n. 82).
{370} *CMC* 47 (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 30) : εἷς ἕκαστος τῶν προγενεστέρων πατέρων τὴν ἰδίαν ἀποκάλυψιν ἔδειξεν τῇ ἑαυτοῦ ἐκλογῇ, ἣν ἐξελέξατο καὶ συνήγαγεν κατ' ἐκείνην τὴν γενεὰν καθ' ἣν ἐφάνη, καὶ γράψας κατέλειψεν τοῖς μεταγενεστέροις.
{371} Andrae, *Mahomet*, p. 103 ; Tardieu, « La chaîne des prophètes », p. 361-363.
{372} Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 31.
{373} Tardieu, « La chaîne des prophètes », p. 364 ; Id., « Hypothèses sur l'araméen manichéen », p. 85-87.
{374} Tardieu, « La chaîne des prophètes », p. 358 ; Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 19, 32-33 (cf. déjà Andrae, *Mahomet*, p. 101-102).
{375} Tardieu, « La chaîne des prophètes », p. 364. Ainsi, la notion du « sceau » exprime fondamentalement la même idée que Jn 15:26 : τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας [...] μαρτυρήσει.
{376} Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 38. Remarquons qu'il ne s'agit nullement d'une incarnation, mais d'une manifestation de la divinité à travers son envoyé le prophète, comme il résulte en toute clarté de *CMC* 22 (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 14), où on voit que celui qui est envoyé (ἀπεστάλην) est en même temps investi de son *alter ego*, de son Être transcendant (ἐνδύσωμαι τὸ ὄργανον), mais aussi ontologiquement séparé de Lui (διαστὰς αὐτοῦ ἀπεστάλην).
{377} Uri Rubin, « Prophets and Progenitors in the Early Shīʿa Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1, 1979, p. 46-56 ; Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel*, index.
{378} Ries, *Gnose*, p. 431 ; *CMC* 115-116 (Koenen-Römer, *Kölner Mani-Kodex*, p. 82).
{379} Tardieu, « La chaîne des prophètes », p. 359.
{380} Ries, *Église gnostique*, p. 436.
{381} *Keph.* 1 (Polotsky, *Kephalaia 1.1, 1-10*, p. 14-15). Ce texte développe en fait l'idée qui est déjà présente dans l'Évangile selon saint Jean (14:25 et 15:26) ; voir plus haut (concernant la notion du « sceau » prophétique), p. 122-123 et 127-128.

{382} En passant par la lecture περίκλυτος, cf. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, t. 1, p. 9-10 et nos art. « Typologie », p. 101 et « Who is the “other” Paraclete ? », p. 424.
{383} *Keph*. 1 (Polotsky, *Kephalaia 1.1*, *1-10*, p. 15) ; Iain Gardner, *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Leyde, Brill, coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies » 37, 1995, p. 20-21 ; Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, University Press, 2012, p. 299.
{384} Voir notre analyse dans nos art. « Vereinigung » et « Âges ou anges ? », cités plus haut, p. 120, n. 2.
{385} *Keph*. 32 (Polotsky, *Kephalaia 1.1*, *1-10*, p. 85 ; Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. 88).
{386} Voir notre art. « Eucharistie im Koran », dans Groß et Ohlig, *Schlaglichter*, p. 457-458.
{387} *Keph*. 144-145 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *13-14*, p. 346-348), cf. notre art. « Les Collyridiennes », p. 149.
{388} *Keph*. 149 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *13-14*, p. 358) : « La semence vivante, semée en vous, germera en ceux qui écoutent la parole <divine> sous forme de la parole de la justice (δικαιοσύνη) et qui suivent le bon guide qui leur indique le chemin » ; des Compagnons du Prophète il est dit en *Sourate* 48:29 qu’« ils sont semblables au grain qui fait sortir sa pousse, puis il devient robuste, il grossit, il se dresse sur sa tige. Le semeur est saisi d’admiration et les impies en sont courroucés ».
{389} *Keph*. 149 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *13-14*, p. 362) ; *Sourate* 9:34-35.
{390} Geo Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, p. 50, 52.
{391} Augustin, *De Natura Boni* 42.
{392} *Sourate* 14:8 ; 22:64 ; 27:40 ; 31:26 ; 57:24 ; 60:6 ; 64:6.
{393} Funk, *Kephalaia 1.2, 13/14*, p. 303.
{394} Cf. *supra* ; Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 41.
{395} *Keph*. 134 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *13-14*, p. 332). Michel Tardieu (*Manichéisme*, p. 84-85) explicite la comparaison avec les piliers de l’islam.
{396} *Keph*. 150 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *15-16*, p. 367-369) ; Tardieu, *Manichéisme*, p. 83, 87 ; Gil, « The Creed of Abū ʿĀmir », p. 42.
{397} *Homélie copte*, 3, p. 60, l.1-31 (Iain Gardner et Samuel N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge, University Press, 2004, nº 14).
{398} *Keph*. 122, éd. Alexander Böhlig, *Kephalaia 1.2, 11/12*, Stuttgart, Kohlhammer, coll. « Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin », 1966, p. 291, l. 4 et *Keph*. 122, 139 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *13-14*, p. 295, 341) ; Iain Gardner, « “With a Pure Heart and a Truthful Tongue” : The Recovery of the Text of the Manichaean Daily Prayers », *Journal of Late Antiquity* 4/1, 2011, p. 79-99.
{399} Geo Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism : King and Saviour. Studies in Manichaean, Mandaean and Syrian-Gnostic Religion*, Uppsala, Lundequistska bokhandeln, 1946, p. 166 (se référant au *Ginzā* 583.24-27 – Lidzbarski) ; Liu Cunren, « Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in Pre-T’ang China », dans *Selected Papers from the Hall of Harmonious Wind*, Leyde, Brill, 1976, p. 45.
{400} *Keph*. 97 et 122 (Böhlig, *Kephalaia 1.2, 11/12*, p. 246-248 et 291 l. 22), ainsi que *Keph*. 156 (Funk, *Kephalaia 1.2, 15/16*, p. 389-392 ; Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. 252-253 et 293).
{401} *Pastor Hermas Sim.* 8, 67-71, voir nos art. « Âges ou anges », p. 219-222 et « Dieu iranien ou dieu gréco-romain ? Une réévaluation de la thèse de Franz Cumont sur les mystères de Mithra d’après la scène de l’arbre tricéphale (Dieburg) », *Acta Orientalia Belgica* 25, 2012, p. 104. Dans le *Liber Scale Machometi*, 48 (éd. Gisèle Besson et Michèle Brossard-Dandré, *Le Livre de l’Échelle de Mahomet*, Paris, Librairie générale française, coll. « Lettres gothiques », 1991, p. 232) l’arbre est combiné avec l’image de la perle (*arbor illa de unica solum perla mirabiliter alba*, cf. notre art. « Vereinigung », p. 232).
{402} Augustin, *De Natura Boni*, 42.
{403} *Keph*. 16 et 32 (Polotsky, *Kephalaia 1.1, 1-10*, p. 53, 86), texte complété dans Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. 57 (« fortifications ») et 88 (« storehouses »).
{404} *Keph*. 160 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *15-16*, p. 398).
{405} En *Keph*. 145 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *13-14*, p. 348), Mani distingue trois lunes et indique leur importance pour compter jours, mois et années ; le Coran (10:5 et 36:39) fait également état des phases de la lune « afin que vous connaissiez le nombre des années et le calcul du temps ».
{406} *Keph*. 140 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *13-14*, p. 343).
{407} Funk, *Kephalaia 1.2, 13/14*, p. 295-296.
{408} Augustin, *De Natura Boni*, 44.
{409} Gardner, *Kephalaia of the Teacher* (*Keph*. 117, l. 19), p. 124.
{410} *Keph*. 20 (Polotsky, *Kephalaia 1.1*, *1-10*, p. 63, l. 35 ; Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. 66).
{411} *Ibid.*, p. xx.
{412} *Keph*. 22 (Polotsky, *Kephalaia 1.1, 1-10*, p. 66 ; Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. 68).
{413} Daniel De Smet, « Balance », dans Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, p. 110, cf. Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. 93-96.
{414} *1 Cor* 12:12 et 27 : « De même que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, [...] ainsi en est-il du Christ ; [...]. Or vous êtes, vous, le corps du Christ, et membres, chacun pour sa part » et *Col* 1:18 : « Il est aussi la Tête du Corps, c’est-à-dire de l’Église ».
{415} *Keph*. 31 (Polotsky, *Kephalaia 1.1*, *1-10*, p. 84 ; Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. 87).
{416} *Keph*. 151 (Funk, *Kephalaia 1.2*, *15-16*, p. 373) ; Widengren, *Mani*, p. 70 ; Ries, *Église gnostique*, p. 252-253.
{417} Cf. Paul Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde. Étude critique sur l’islam primitif*, Paris, Geuthner, 1911-1913, p. 46-59, cf. notre art. « Muḥammad : le premier qui relèvera la tête », dans Alexander Fodor (éd.), *Proceedings of the 20th Congress of the UEAI*, Budapest, coll. « The Arabist : Budapest Studies in Arabic » 26-27, 2003, p. 83-96. Nous reviendrons sur ce thème dans les actes du colloque *Apocalyptique et figures du mal : discours apocalyptiques dans les débuts de l’islam (VIIe-Xe siècle)*, CIERL, ULB-Bruxelles, 6-7 juin 2013.
{418} *Keph*. 1 (Polotsky, *Kephalaia 1.1*, *1-10*, p. 12, l. 1-9 ; Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. 18).
{419} *Keph*. 7 (Polotsky, *Kephalaia 1.1*, *1-10*, p. 35-36 ; Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. 39), cf. *infra*, n. 245.

{420} Voir notre art. « La diversité des nations selon Bardayṣan », *Acta Orientalia Belgica* 16, 2002, p. 65-68.
{421} Cf. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, University Press, coll. « Structure and Growth of Philosophical Systems from Plato to Spinoza » 4, 1976, p. 248-250. Voir aussi, pour l'interprétation ismaélienne, la contribution de Daniel De Smet en ce volume, p. 234-240.
{422} Gardner, *Kephalaia of the Teacher*, p. xxiv.
{423} *Ibid.*, p. xviii.
{424} John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, éd. et trad. Andrew Rippin, Amherst, New York, Prometheus Books, 2004 (1re éd. Oxford, Oxford University Press, 1977), p. xxi.
{425} Sujet sur lequel on peut consulter Claude Gilliot, « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22, 1998, p. 84-126.
{426} Francis Edwards Peters, « The Quest of the Historical Muhammad », *International Journal of Middle East Studies* 23/2, 1991, p. 297.
{427} Parler, comme on le fait habituellement, de la « collecte » du Coran, est déjà trop concéder à la tradition musulmane : cela indique en effet que l'on admet, sans autre forme de procès, que le travail qui a mené à la constitution du *muṣḥaf* a uniquement consisté en la reprise de textes préexistants, le rôle des scribes revenant simplement à replacer, avec plus ou moins de liberté, les « pièces du puzzle » dans l'ordre que nous connaissons aujourd'hui. Le même problème se rencontre lorsqu'un historien parle de la « révélation » d'une sourate : ce n'est peut-être qu'une façon de parler, mais c'est une formule qui est trompeuse, car elle occulte tout ce qui peut relever d'un processus de composition. Quoi qu'il en soit, l'idée selon laquelle le Coran consiste uniquement en des péricopes ou des sourates déjà rédigées à l'époque de Muḥammad ne me paraît pas justifiée par l'examen même du texte coranique – aussi bien de sa structure que de ses sources. Il y a en revanche de solides raisons d'attribuer aux scribes une activité non seulement éditoriale, mais aussi compositionnelle. Mieux vaut donc parler de la composition du Coran par la ou les équipes de scribes qui ont eu la charge de constituer un *muṣḥaf*, cette composition se faisant bien sûr, entre autres choses, à partir de *logia* prophétiques et de textes liturgiques préexistants. Voir par exemple John Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 1-52 ; Alfred-Louis de Prémare, « La constitution des écritures islamiques dans l'histoire », dans Daniel De Smet, Godefroid de Callataÿ et Jan M. F. Van Reeth (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica, Subsidia III », 2004, p. 175-184 ; Id., *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004 ; Id., « ʿAbd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », dans Karl-Heinz Ohlig et Gerd-Rüdiger Puin (éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2005, p. 179-211 ; Jan M. F. Van Reeth, « Le Coran et ses scribes », dans Christian Cannuyer, Antoon Schoors et René Lebrun (éd.), *Les scribes et la transmission du savoir*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica 19 », 2006, p. 67-82 ; Claude Gilliot, « Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin », dans Manfred Kropp (éd.), *Results of Contemporary Research on the Qur'ān. The Question of a Historio-critical Approach*, Beyrouth - Würzburg, Ergon Verlag, 2007, p. 33-137 ; Frank Van der Velden, « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie. Stufen der Textentwicklung von Sure 3, 33-64 », *Oriens Christianus* 91, 2007, p. 164-203 ; Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011 ; Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2012 ; Guillaume Dye, « Le Coran et son contexte. Remarques sur un ouvrage récent », *Oriens Christianus* 95, 2011, p. 247-270 ; Id., « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péricopes coraniques (*Q* 19:16-33) », dans Isabelle Depret et Guillaume Dye (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles - Fernelmont, EME, 2012, p. 55-121.
{428} Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet*, chap. 3, surtout p. 138-146.
{429} Cf. notamment Michel Cuypers, « Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse stucturelle de la sourate "Joseph" et de quelques sourates brèves », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 22, 1995, p. 107-195 ; « Structures rhétoriques des sourates 105 à 114 », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 23, 1997, p. 157-196 ; « Structures rhétoriques de la sourate 74, *al-Muddaththir* », *Luqmān* 26, 1997, p. 37-74 ; « Structures rhétoriques des sourates 99 à 104 », *Annales islamologiques* 33, 1999, p. 31-62 ; « Structures rhétoriques des sourates 92 à 98 », *Annales islamologiques* 34, 2000, p. 95-138 ; « Structures rhétoriques des sourates 85 à 90 », *Annales islamologiques* 35, 2001, p. 27-99 ; « La sourate 55 (*al-Rahmân*) et le Psautier », *Luqmān* 37, 2002-2003, p. 71-106 ; « La composition rhétorique des sourates 81 à 84 », *Annales islamologiques* 37, 2003, p. 91-136 ; « Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran », dans Daniel De Smet, Godefroid de Callataÿ et Jan M. F. Van Reeth (éd.), *Al-Kitāb*, p. 233-272 ; « Une lecture rhétorique et intertextuelle de la sourate *al-Ikhlâs* », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 25-26, 2004, p. 141-175 ; « La rhétorique sémitique dans le Coran et quelques textes pharaoniques », dans Roland Meynet et Jacek Oniszczuk (éd.), *Retorica biblica e semitica*, vol. 1 : *Atti del primo convegno RBS*, Bologne, EDB, coll. « Retorica Biblica » 12, 2009, p. 171-189 ; « Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the *naẓm* of the Qur'anic Text », *Journal of Qur'anic Studies* 13/1, 2011, p. 1-24 ; « L'analyse rhétorique face à la critique historique de J. Wansbrough et G. Lüling », dans Carlos A. Segovia et Basil Lourié (éd.), *The Coming of the Comforter. When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2012, p. 343-369 ; Michel Cuypers, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, préface de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Lethielleux, 2007 ; Id., *La composition du Coran. Nazm al-Qur'ân*, Paris, J. Gabalda, 2012.
{430} Roland Meynet, *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Lethielleux, 2007.
{431} Voir les recensions, très élogieuses, de Pierre Lory, *Studia Islamica* 102-103, 2006, p. 222-224, Anne-Sylvie Boisliveau, *Bulletin d'études orientales* 57, 2008, p. 205-209, Gabriel Said Reynolds, *Der Islam* 87, 2012, p. 427-434.
{432} Un seul exemple : les sourates 105 à 112 constituent selon Cuypers « un ensemble relativement cohérent, malgré leur origine certainement disparate » (*Le Festin*, p. 392). Or la rhétorique sémitique permet de les ordonner de trois manières différentes. Un premier classement possible est 105-106, 107-108, 109-110, 111-112 ; un second est 105-107, 106-108, 109-111, 110-112 ; et un troisième est 105-109, 106-110, 107-111, 108-112 (« Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran », p. 258-266). Lorsqu'une même méthode permet de classer huit sourates (à l'origine indépendantes) de trois manières différentes (Cuypers verrait certainement là un exemple de plus de la cohérence du texte coranique), on peut légitimement se demander si elle n'opère pas avec des critères trop imprécis.

{433} Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Préface », dans Cuypers, *Le Festin*, p. ii-iv.
{434} Cuypers, « L'analyse rhétorique face à la critique historique de J. Wansbrough et G. Lüling », p. 367-368.
{435} *Ibid.*, p. 368-369.
{436} Cuypers, et Meynet avant lui, font comme si l'objectif de la méthode historico-critique était de montrer que le texte étudié (que ce soit un texte biblique, évangélique ou coranique) était un patchwork. Ce n'est pas le cas. Il est certes possible que certains praticiens de ces méthodes parviennent, dans certains cas, à de telles conclusions (à tort ou à raison, c'est une autre affaire). Mais l'objectif des méthodes historico-critiques, c'est en premier lieu de chercher à savoir « comment se fait un texte » (pour reprendre le titre de la conférence inaugurale de Manfred Kropp à la Chaire européenne du Collège de France, le 15 novembre 2007) – autrement dit, quelle est son histoire. Cela ne présage nullement du jugement porté sur la qualité littéraire du texte final.
{437} Brèves remarques en ce sens (mais uniquement sur les études bibliques), chez James Barr, *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the End of the Millenium*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 40-41. Application d'une telle approche à la sourate 19 dans Dye, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués ».
{438} En conclusion de sa leçon inaugurale au Collège de France (15 novembre 2007). Le texte n'est pas encore publié, mais on peut se reporter au DVD de la conférence (Manfred Kropp, *Un philologue lit le Coran*, Collège de France - CNED - Doriane Films, « Les leçons inaugurales du Collège de France », 2008).
{439} Comme le note, par exemple, Joseph Witztum, « Joseph among the Ishmaelites. Q 12 in Light of Syriac Sources », dans Gabriel Said Reynolds (éd.), *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in Its Historical Context 2*, Londres - New York, Routledge, 2011, p. 448.
{440} « Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran », notamment p. 235-238.
{441} *Ibid.*, p. 237.
{442} *Ibid.*, p. 236-237.
{443} *Ibid.*, p. 237.
{444} Cf. Mehdi Azaiez, « The Throne Verse (*'āyat al-kursī*) in Light of Rhetorical Analysis », March 4, 2013, iqsaweb.org.
{445} Sur les affinités entre cette dernière prière et la *Fātiḥa*, cf. Angelika et Karl Neuwirth, « *Sūrat al-Fātiḥa*. "Eröffnung" des Text-Corpus Koran oder "Introitus" des Gebetsliturgie ? », dans Walter Groß *et al.* (éd.), *Text, Methode und Grammatik : Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, St. Ottlien, EOS Verlag, 1991, p. 331-357.
{446} Cf. Jan M. F. Van Reeth, « Le vignoble du paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran », *Arabica* 53/4, 2006, p. 520-521, ainsi que l'article d'Angelika et Karl Neuwirth cité dans la note précédente.
{447} Sur la piété des églises syriennes, cf. l'ouvrage classique de Tor Andrae, *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. par Jules Roche, Paris, Maisonneuve, 1955, p. 130-145.
{448} *Ibid.*, p. 136.
{449} Plus précisément, la section consacrée aux règles canonico-liturgiques est précédée d'une apocalypse où Jésus annonce à ses apôtres les signes de la fin des Temps. Le rapprochement entre eschatologie et texte d'instruction ou d'édification n'est pas, on le voit, spécifiquement coranique.
{450} Il y a également une légère différence de rime (rime en *-īn* pour le verset 6, en *-ūn* pour les autres versets), mais cela ne constitue pas une rupture de rime.
{451} La notion de « texte original » est plus complexe qu'il n'y paraît (cf. Eldon Jay Epp, « The Multivalence of the Term "Original Text" in New Testament Textual Criticism », *Harvard Theological Review* 92/3, 1999, p. 245-281), le processus conduisant un texte écrit ou oral à un texte publié impliquant en effet toute une série d'étapes. Pour une brève discussion appliquée au Coran, cf. Keith E. Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Plymouth, Lexington Books, 2011, p. 5-9. Le « texte original » pourrait ici désigner deux choses : premièrement, un texte arabe, « coranique » ou pré-coranique, qui aurait subi un ajout à une certaine étape de sa transmission ou de sa composition (*autographic text-form* ou *authoritative text-form*) ; deuxièmement, un *Ur-text*, pas nécessairement en arabe, qui constitue le modèle de *Q* 23:1-11 sans l'interpolation (*predecessor text-form*), les versets « interpolés » ayant été ajoutés au moment même de la composition du texte arabe (cette seconde hypothèse me paraît moins plausible).
{452} Ainsi nommée d'après les travaux de Niels Wilhelm Lund, *Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1942.
{453} Cf. Meynet, *Traité de rhétorique biblique*, p. 97. Énoncé des sept lois de Lund p. 97-98, discussion plus développée p. 96-108.
{454} Cf. Cuypers, *La composition du Coran*, p. 119-140.
{455} *Q* 23:12-14 parle certes de la génération de l'homme – conséquence directe des exceptions accordées par les versets 6-7. Mais ce passage, suivant un *topos* très présent dans l'homilétique syriaque et dans le Coran, a surtout pour fonction de rappeler que Dieu est le créateur, et donc le résurrecteur (s'il est capable de créer, il est capable de ressusciter). Le verset 14 est curieux : il est nettement plus long que les versets avoisinants. De plus, on peut se demander pourquoi le texte dit *ṯumma 'anša'nāhu ḫalqan 'āḫara* s'il est question juste avant d'« os revêtus de chair ». On pourrait peut-être supposer que parler d'une « autre création » soit une façon de parler de la naissance. Quoi qu'il en soit, la formule est beaucoup plus parlante si elle suit directement le verset 13, ou le début du verset 14 – et reconnaître une insertion ultérieure résout les problèmes posés par la longueur anormale du verset.
{456} Cuypers, *La composition du Coran*, p. 131.
{457} Id., *Le Festin*, p. 399-416.
{458} Cf. Badr al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Zarkašī, *Al-Burhān fī ʿulūm al-Qur'ān*, éd. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Al-Bābī al-Ḥalabī, 1957, I, p. 36 *sqq*., 260 *sqq*.
{459} Cuypers, *Le Festin*, p. 400-402.
{460} Idée développée notamment par l'exégète pakistanais Amīn Aḥsan Iṣlāḥī (1904-1997) dans son *Taddabur-i Qur'ān*, publié en 1980. Cf. Cuypers, *Le Festin*, p. 406-408.
{461} Cf. *supra*, p. 151, n. 1.
{462} *Q* 7:204-206 *vs Q* 8:2-4 ; *Q* 22:78 *vs Q* 23:1-11 (avec ici le thème de la *zakāt*).
{463} *Q* 10:107-109 *vs Q* 11:2-4 (s'ajoutent ici les thèmes de l'omnipotence divine et du jugement de Dieu) ; *Q* 23:118 *vs Q* 24:2-10 (notamment

les versets 5 et 10) ; *Q* 33:73 *vs Q* 34:2.
{464} *Q* 21:112 *vs Q* 22:1-2.
{465} *Q* 14:51-52 *vs Q* 15:1-2 ; *Q* 35:42-45 *vs Q* 36:5-11 ; *Q* 20:135 *vs Q* 21:1. Voir aussi *Q* 19:98 *vs Q* 20:3 (*'illā taḏkiratan*). En *Q* 19:98, il faut sans doute lire *ḏikr* au lieu de *rikz :* cf. Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2007, p. 81. D'un point de vue paléographique, il n'est pas nécessaire de supposer une *Vorlage* syriaque ou garshunie.
{466} *Q* 46:35 *vs Q* 47:2 ; *Q* 48:29 *vs Q* 49:1-3.
{467} *Q* 29:69 *vs Q* 30:1-5, *Q* 32:29-30 *vs Q* 33:1-3 (s'ajoute le thème de la mécréance), et *Q* 47:38 *vs Q* 48:1.
{468} Noter l'opposition *yu'minūn / lā yu'minūn*.
{469} Comparer *Q* 43:52 et *Q* 44:2.
{470} La formule *ḥ-m* se trouve à partir de *Q* 40 dans la version ʿuṯmānienne, mais dès *Q* 39 dans la recension attribuée à Ibn Masʿūd.
{471} Par exemple, la sourate 7 est plus longue que la 6, qui est plus longue que la 5, la sourate 16 est plus longue que la 15, qui est plus longue que la 14, la sourate 20 est plus longue que la 19, et la sourate 23 est plus longue que la 22.
{472} Ce travail de composition et de mise en scène, même s'il ne disparaît pas totalement, se fait probablement plus discret au fur et à mesure que l'on approche de la fin du *muṣḥaf*.
{473} Cf. Gabriel Said Reynolds, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, Londres, Routledge, 2010, pour une défense plus approfondie de cette méthode.
{474} Cuypers, « L'analyse rhétorique face à la critique historique de J. Wansbrough et G. Lüling », p. 364-365.
{475} La quasi-totalité des exégètes considèrent par exemple que les *Épîtres de Pierre* ne sont pas de l'apôtre Pierre, pour la simple raison que le profil des auteurs de ces textes contredit totalement ce que l'on peut savoir, ou raisonnablement supposer, à propos de la personne historique de Simon Pierre. Cf. Bart Ehrman, *Forged. Writing in the Name of God – Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are*, New York, Harper Collins Publishers, 2011, p. 43-77.
{476} Cuypers, « L'analyse rhétorique face à la critique historique de J. Wansbrough et G. Lüling », p. 363.
{477} *Ibid*.
{478} Dye, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués », p. 112-113.
{479} Van der Velden, « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie. Stufen der Textentwicklung von Sure 3, 33-64 », p. 164-203.
{480} Cuypers, *Le Festin*, p. 396.
{481} Je tiens à remercier Manfred Kropp et Tommaso Tesei pour leur lecture d'une première version de ce texte, ainsi que pour quelques belles discussions autour de certaines des idées présentées ici. Je reste bien sûr seul responsable des éventuelles erreurs que cet article pourrait contenir.
{482} Sing. *ḥadīṯ*, pl. *aḥādīṯ*, commonly translated as « tradition ». These are reports about what the Prophet Muḥammad said or did, transmitted through a chain of transmitters known as *isnād*. A typical *ḥadīṯ* consists of the actual text (*matn*) preceded by its *isnād*.
{483} Fuat Sezgin, « Goldziher and Hadith », in Ignaz Goldziher, *Schools of Koranic Commentators*, ed. and trans. Wolfgang H. Behn, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, p. xiii-xxxviii (Originally published in his *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, Brill, 1967, t. 1, p. 53-84.) ; Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. and trans. Samuel M. Stern, London, George Allen - Unwin LTD, 1971 ; Id., « Disputes over the Status of *Ḥadīth* in Islam », in Harald Motzki (ed.), *Ḥadīth : Origins and Developments*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 55-66 (Originally published as « Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṯ im Islam », in Ignaz Goldziher, *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph Somogyi, Hildesheim, G. Olms, 1967-1973, vol. 5, p. 86-98) ; Gregor Schoeler, « Oral Torah and *Ḥadīth :* Transmission, Prohibition of Writing, Redaction », trans. Gwendolyn Goldbloom, in Motzki (ed.), *Ḥadīth*, p. 67-108 (Originally published as « Mündliche Thora und Ḥadīt im Islam. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion », *Der Islam* 66, 1989, p. 213-251) ; Michael Cook, « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », *Arabica* 44, 1997, p. 437-530.
{484} Cook, « The Opponents », p. 439.
{485} For a detailed analysis of this story see Gurdofarid Miskinzoda, « The Story of "Pen and Paper" and its interpretation in Muslim Literary and Historical Tradition », in Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda (ed.), *The Study of Shiʿi Islam. History, Theology and Law*, London - New York, I. B. Tauris, coll. « The Institute of Ismaili Studies. Shiʿi Heritage Series » 2, 2014, p. 231-249.
{486} Ibn Saʿd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Beirut, Dār ṣādir, 1957-1968, vol. 2, p. 244. See also al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī : The Translation of the Meaning of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut, 1973, vol. 1, p. 86 ; and al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī : šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Riyadh, Dār al-salām, 1421/2000, vol. 1, p. 275.
{487} Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt*, vol. 2, p. 242.
{488} *Ibid*. See also al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa-l-mulūk*, Beirut, Dār al-fikr, 1998, vol. 3, p. 249. For a different version of the recommendations, see Ibn Saʿd's fourth version of the report, *al-Ṭabaqāt*, vol. 2, p. 243, and Ibn Kaṯīr, *Al-Sīra al-nabawiyya*, ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Wāḥid, Cairo, 1384/1964, vol. 4, p. 451.
{489} Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt*, vol. 2, p. 243.
{490} For relevant examples see Miskinzoda, « The Story of "Pen and Paper" ».
{491} Schoeler, « Oral Torah and *Ḥadīth* », p. 76 ; Cook, « The Opponents », p. 446.
{492} Cook, « The Opponents », p. 448.
{493} Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Musnad*, ed. A. M. Šākir, Cairo, 1949, vol. 3, p. 12. See also Schoeler, « Oral Torah and *Ḥadīth* », p. 76 ; Cook, « The Opponents », p. 464.
{494} *Ibid.*, p. 505.
{495} Ed. by Y. al-Išš, Damascus 1949.
{496} For a list of most useful primary sources on this subject, see Cook, « The Opponents », p. 442-443.
{497} Goldziher, « Disputes », p. 59-60.
{498} *Ibid.*, p. 56.
{499} *Ibid.*, p. 65-66.

{500} Goldziher, *Muslim Studies*, t. 2, p. 21-22.
{501} Sezgin, « Goldziher and Hadith », especially p. xiii-xviii.
{502} *Ibid*., p. xiv-xv.
{503} *Ibid*., p. xv.
{504} *Ibid*., p. xv.
{505} *Ibid*., p. xvi.
{506} *Ibid*., p. xviii.
{507} Schoeler, « Oral Torah and *Ḥadīth* », p. 68.
{508} *Ibid*., p. 75-76.
{509} *Ibid*., p. 68-69.
{510} *Ibid*., p. 69.
{511} *Ibid*., p. 71.
{512} Sing. a*wwal* ; a technical term referring to literature on things done or invented first, or on people who did things for the first time.
{513} Schoeler, « Oral Torah and *Ḥadīth* », p. 72.
{514} *Ibid*., p. 77.
{515} *Ibid*., p. 81, 83.
{516} *Ibid*., p. 86.
{517} *Ibid*., p. 82. See also Sezgin, « Goldziher and Hadith », p. xv. Cf. Cook, « The Opponents », p. 460-461.
{518} Schoeler, « Oral Torah and *Ḥadīth* », p. 83-86.
{519} Goldziher, *Muslim Studies*, p. 195-196.
{520} Schoeler, « Oral Torah and *Ḥadīth* », p. 92.
{521} *Ibid*., p. 93.
{522} Cook, « The Opponents », p. 438.
{523} *Ibid*., p. 439.
{524} *Ibid*., p. 441.
{525} *Ibid*., p. 480.
{526} *Ibid*., p. 452.
{527} *Ibid*., p. 453.
{528} *Ibid*., p. 454.
{529} Although Schoeler noted the lowest level of opposition against writing down of *ḥadīṯ*s in Yemen. See Schoeler, « Oral Torah and *Ḥadīth* », p. 91.
{530} Cook, « The Opponents », p. 478.
{531} *Ibid*., p. 479-500.
{532} *Ibid*., p. 485.
{533} *Ibid*., p. 486. See also Schoeler, « Oral Torah and *Ḥadīth* », p. 86.
{534} Cook, « The Opponents », p. 486.
{535} *Ibid*., p. 489.
{536} *Ibid*., p. 439.
{537} *Ibid*., p. 498.
{538} *Ibid*., p. 498.
{539} *Ibid*., p. 500.
{540} *Ibid*., p. 508-512.
{541} *Ibid*., p. 508.
{542} *Ibid*., p. 509.
{543} Goldziher, *Muslim Studies*, p. 31-32.
{544} Voir maintenant Etan Kohlberg et Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification. The* Kitāb al-qirā'āt *of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leyde, 2009, « Introduction ».
{545} Hossein Modarressi, « Early Debates on the Integrity of the Qur'ān », *Studia Islamica* 77, 1993, p. 5-39.
{546} Joseph H. Garcin de Tassy, « Chapitre inconnu du Coran », *Journal asiatique* 13, mai 1842, p. 431-439 ; Alexandre Kazem-Beg, « Observations de Mirzâ Alexandre Kazem-Beg, professeur de langues orientales à l'université de Casan, sur le *Chapitre inconnu du Coran* », *Journal asiatique* 14/2, décembre 1843, p. 373-427 ; Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser et Otto Pretzl, *Geschichte des Qorāns*, 2e éd., Leipzig, 1909-1938, vol. 2, p. 93-100 ; Edward Sell, *Studies in Islam*, Londres - Madras, 1928, p. 246-252 ; Régis Blachère, *Introduction au Coran*, nouvelle édition, Paris, 1959 (réimpr. 2002), p. 184-186.
{547} Arthur Jeffery, « The Qur'ān Readings of Zaid b. ʿAlī », *Rivista degli Studi Orientali* 18, 1936, p. 249-289 ; John Norman Hollister, *The Shi'a of India*, Londres, 1955, p. 28 *sqq*. ; Daud Rahbar, « The Relation of Shīʿa Theology to the Qur'ān », *Muslim World* 51/3, 1961, p. 92-98 et 211-216 et 52/1, 1962, p. 17-21 et 124-128 ; Joseph Eliash, « The Shīʿite Qur'ān. A Reconsideration of Goldziher's Interpretation », *Arabica* 16, 1969, p. 15-24 ; S. Husain Jafri, *The Origins and Early Development of Shiʿa Islam*, Londres, 1979, p. 311 *sq*.
{548} Abdoljavad Falaturi, « Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten : Probleme ihrer Untersuchung », *Festschrift Werner Caskel*, Leyde, 1968, p. 62-95 ; Modarressi, « Early Debates » ; Paul Sander, « Koran oder Imām ? Die Auffassung vom Koran im Rahmen der imāmitischen Glaubenslehren », *Arabica* 47, 2000, p. 420-437 ; Tamima Bayhom-Daou, « The Imam's Knowledge and the Quran According to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī (d. 260 A.H./874 A.D.) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64, 2001, p. 188-207 ; Muhammad Ismail Marcinkowski, « Some Reflections on Alleged Twelver Shīʿite Attitudes Toward the Integrity of the Qur'ān », *Muslim World* 91, 2001, p. 137-153 (article plus hagiographique que scientifique). Sur le caractère artificiel d'une distinction, à l'époque ancienne, entre un shi'isme « modéré » et un shi'isme « extrémiste », voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel : aux*

sources de l'ésotérisme en islam, Paris - Lagrasse, 1992 (2e éd. 2007), p. 310-317 ; Id., « Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3) et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt* », *Journal asiatique* 280, 1992, p. 221-250, *passim*.

{549} Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, p. 201-278 (= *Introduction to Islamic Theology and Law*, English trans. Andras et Ruth Hamori, Princeton, 1981, p. 167-229) ; Id., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920, en particulier p. 263-309 (ces études magistrales sont une mine d'informations mais contiennent également un certain nombre de jugements de valeur excessifs qui laissent perplexes) ; William St. Clair Tisdall, « Shi'ah Additions to the Koran », *The Moslem World* 3, 1913, p. 227-241 ; Etan Kohlberg, « Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān », dans Samuel M. Stern, Albert Hourani et Vivian Brown (éd.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition : Essays Presented to R. Walzer*, Oxford, 1972, p. 209-224 ; Todd Lawson, « Note for the Study of a "Shīʿī Qur'ān" », *Journal of Semitic Studies* 36, 1991, p. 279-295 ; Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 200-227 ; Id., « Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) », *Journal of the American Oriental Society* 122, 2002, p. 722-741 (repris dans Id., *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, 2006, p. 177-207) ; Meir Bar-Asher, « Variant Readings and Additions of the Imāmī-Shīʿa to the Quran », *Israel Oriental Studies* 13, 1993, p. 39-74 ; Id., *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leyde, 1999, p. 88-93 ; Rainer Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, Würzburg, 2001 ; Id., « La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », *Arabica* 52, 2005, p. 1-42 (les études de R. Brunner concernent principalement les époques moderne et contemporaine). Pour une synthèse de cette position, voir maintenant Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, « Introduction ».

{550} Sur ces deux traditions voir Amir-Moezzi, *Guide divin*, « Introduction », p. 15-58 ; sur la singularité du shi'isme pré-bouyide et ses spécificités doctrinales et politiques, voir Id., *Le Coran silencieux et le Coran parlant : sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, 2011. Sur le passage de l'imamisme au duodécimanisme, voir Etan Kohlberg, « From Imāmiyya to Ithnā ʿashariyya », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, 1976, p. 521-534 (maintenant dans Id., *Belief and Law in Imāmī-Shīʿism*, Variorum Reprints, Aldershot, 1991, article 14) ; Id., « Early Attestations of the Term *ithnā ʿashariyya* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24, 2000, p. 343-357.

{551} Al-Naǧāšī, *Riǧāl*, éd. M. J. al-nā'īnī, Beyrouth, 1408/1988, vol. 2, p. 84, cité par al-Quhpā'ī, *Maǧma' al-riǧāl*, éd. al-ʿAllāma al-Iṣfahānī, Isfahan, 1384-1387/1964-1968, vol. 4, p. 182 ; Āghā Bozorg al-Ṭihrānī, *al-Ḏarī'a ilā taṣānīf al-šī'a*, Téhéran-Najaf, 1353-1398/1934-1978, vol. 4, p. 454, no 2022.

{552} Naǧāšī, *Riǧāl*, vol. 2, p. 221 (où il faut corriger *ta'bīr* en *taġyīr*) ; Quhpā'ī, *Maǧma' al-riǧāl*, vol. 5, p. 206 ; Ṭihrānī, *al-Ḏarī'a ilā taṣānīf al-šī'a*, vol. 4, p. 455, no 2023.

{553} Al-Ṭūsī, *al-Fihrist*, Beyrouth, 1403/1983, p. 183, no 661 ; Quhpā'ī, vol. 5, p. 190 ; Ṭihrānī, vol. 3, p. 394-395, no 1417.

{554} Naǧāšī, vol. 2, p. 96 ; Quhpā'ī, vol. 4, p. 162 ; Ṭihrānī, vol. 3, p. 311, no 1151. Pour d'autres titres voir aussi Kohlberg, « Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān », p. 213 ; Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 225.

{555} Sur les passages mentionnés de ces ouvrages et leur analyse, voir les études citées n. 2, p. 201.

{556} Mohammad Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, 2004, 3e partie.

{557} Ibn Bābūya, *Risālat al-iʿtiqādāt*, Téhéran, s.d., p. 93 ; trad. anglaise de Asaf A. A. Fyzee, *A Shi'ite Creed*, Oxford, 1942, p. 85.

{558} Al-Šarīf al-Murtaḍā, *al-Ḏaḫīra fī ʿilm al-kalām*, Qumm, 1411/1990, p. 362 *sq.* ; id., *al-Šāfī fī l-imāma*, éd. litho. Téhéran, 1301/1882, p. 281 ; id., *al-Masā'il al-ṭarābulusīyāt al-ūlā*, *apud* al-Ṭabrisī al-Faḍl b. al-Ḥasan, *Maǧma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beyrouth, 1380/1961, vol. 1, p. 31 *sq*.

{559} Al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, éd. Š. al-Amīn et Q. al-ʿĀmilī, Najaf, 1376-1383/1956-1963, vol. 1, p. 3 *sq*.

{560} Al-Ṭabrisī, *Maǧma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* ; Ibn Ṭāwūs, *Sa'd al-su'ūd*, Najaf, 1369/1950, p. 144 et 192 (position plutôt ambiguë ; on y reviendra) ; al-Ḥillī, al-ʿAllāma, *Aǧwibat al-masā'il al-muhannā'īya*, Qumm, 1401/1980, p. 121 ; al-ʿĀmilī al-Bayāḍī, *al-Ṣirāt al-mustaqīm ilā mustaḥiqqī al-taqdīm*, éd. M. B. al-Bihbūdī, Téhéran, 1384/1964-1965, vol. 1, p. 45 ; al-Fayḍ al-Kāšānī, *al-Ṣāfī fī tafsīr al-Qur'ān*, éd. Téhéran (2 vol.), s.d., vol. 1, p. 36-49 ; al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *al-Fuṣūl al-muhimma fī uṣūl al-a'imma*, Najaf, 1378/1958-1959, p. 144 (la position de ces derniers auteurs paraît également plus qu'ambiguë).

{561} Sur ces sources voir les études mentionnées n. 2, p. 201. Pour celles appartenant aux époques moderne et contemporaine voir surtout les travaux de R. Brunner. Sur l'importance du *Faṣl al-ḫiṭāb* et son auteur, grande autorité religieuse imamite de son temps, et l'explosion des réactions qu'il suscita aussi bien chez les Sunnites que chez les Imamites eux-mêmes, voir Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, p. 39-69 ; Id., « La question de la falsification du Coran », p. 22-29.

{562} Al-Maǧlisī, *Biḥār al-anwār*, éd. faite sur la base de celle de Kumpānī, Téhéran-Qumm (90 tomes en 110 vols.), 1376-1392/1956-1972, vol. 92, p. 40-77, à comparer avec vol. 24, p. 153-157, 195-196 et 400.

{563} Brunner, *Die Schia und die Koranfälschnug*, index, *s.n.* ; Id., « La question de la falsification du Coran », p. 19-20 et 37. Le passage de l'ayatollah Ruḥallāh Ḫomeynī soutenant la thèse du *taḥrīf* (en l'occurrence dans son *Kašf al-asrār* cité par Brunner, *Die Schia*, p. 104), écrit avant la révolution iranienne de 1978-1979, a été supprimé, apparemment à la demande de son auteur, peu de temps après la victoire de la révolution, sans doute pour ne pas heurter les Sunnites que les nouveaux maîtres de l'Iran invitaient à rejoindre leurs rangs pour déclencher une révolution islamique mondiale. Et pour cause ! Depuis cette victoire, les attaques sunnites, plus particulièrement celles des Wahhābites saoudiens, contre les Shi'ites et leurs doctrines « hérétiques » se sont surtout concentrées sur la thèse de la falsification du Coran. En réaction, beaucoup de savants imamites, hostiles à cette thèse, ont cherché à la réfuter systématiquement afin de démontrer « l'orthodoxie » de la position shi'ite à l'égard du Coran. Parmi les dernières de ces réfutations, on peut mentionner R. Ǧa'Fariyān, *Ukḏūbat taḥrīf al-Qur'ān*, Qumm, rééd. 1413/1993 (trad. persane par l'auteur lui-même : *Afsāne-ye taḥrīf-e Qor'ān*, Qumm, 1415/1995) ; ʿA. al-Ḥusaynī al-Mīlānī, *al-Taḥqīq fī nafy al-taḥrīf ʿan al-Qur'ān al-šarīf*, Qumm, 1410/1989 ; voir aussi B. Khorramšāhī, *Qor'ān pazhūhī*, Téhéran, 1376 solaire/1997, p. 88-122.

{564} Sur lui et sa pensée voir, entre autres, Wilferd Madelung, « al-Mufīd », *EI*2, *s.n.* ; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, Leyde, 1967, p. 549-551 ; Dominique Sourdel, *L'imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd*, Paris, 1974 (initialement publié dans la *Revue des études islamiques* 40/2, 1972, p. 217-296 = traduction française des *Awā'il al-maqālāt* d'al-Mufīd) ; Id., « Les conceptions imamites au début du XIe siècle d'après al-Shaykh al-Mufīd », dans Donald S. Richards (éd.), *Islamic Civilization 950-1150*, Oxford, 1973, p. 187-200 ; l'introduction de Mahdi Rouhani à sa traduction française du *Kitāb al-Ǧamal* : *La victoire de Bassora ou al-Jamal par Cheikh al-Moufid*,

Paris, 1974 ; Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*, Beyrouth, 1978 (à ce jour, la monographie scientifique la plus fouillée) ; l'introduction de I. K. A. Howard à sa traduction anglaise du *Kitāb al-iršād* d'al-Mufīd : *The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, Londres, 1981 ; Ḥ. al-Amīn, ʿA. al-Ṭabāṭabā'ī et M. R. Ǧa'Farī, *Ḥayāt al-Šayḫ al-Mufīd*, vol. 1 de la *Silsilat mu'allafāt al-Šayḫ al-Mufīd* (voir note suivante), Beyrouth, 1414/1993 (ouvrage très informé mais écrit par trois savants religieux imamites selon un point de vue plutôt apologétique) ; Paul Sander, *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie*, Berlin, 1994, partie 3.1, p. 82-122 ; Tamima Bayhom-Daou, *Shaykh Mufid*, Oxford, 2005. Par ailleurs, toutes les études consacrées à la pensée imamite rationaliste et/ou de l'époque bouyide contiennent une partie consacrée à notre penseur ; par ex. Wilferd Madelung, « Imamism and Muʿtazilite Theology », dans Toufic Fahd (éd.), *Le shi'isme imamite* (Colloque de Strasbourg 1968), Paris, 1970 (maintenant dans Id., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprints, Londres, 1985, article nº VII) ; Id., « Authority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam », dans George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel (éd.), *La notion d'autorité au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1982 (= *Religious Schools*, article nº X) ; Hossein Modarressi, *An Introduction to Shi'i law : a Bibliographical Study*, Londres, 1984, etc.

{565} Mises à part les éditions anciennes, les ouvrages disponibles du Šayḫ al-Mufīd sont maintenant publiés ensemble sous le titre générique de *Silsilat mu'allafāt al-Šayḫ al-Mufīd*, 14 tomes en 16 forts volumes, Beyrouth, 1414/1993. Concernant l'œuvre complète, M. J. McDermott dresse une liste de 172 titres (*The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, p. 27-40).

{566} Éd. ʿAbbāsqulī Wağdī Wā'iẓ Čarandābī, avec l'introduction et les commentaires de Faḍlallāh Zanğānī, 2e éd., Tabriz, 1371/1952, p. 54-56 ; *Silsilat mu'allafāt al-Šayḫ al-Mufīd*, vol. 4, 1993, éd. Ibrāhīm al-Anṣārī al-Zanğānī al-Ḫū'īnī avec les commentaires de l'éditeur et ceux de Faḍlallāh Zanğānī (rééd. de l'éd. de Tabriz), p. 80-82 ; *al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022), Kitāb Awā'il al-maqālāt (Principle Theses)*, éd. M. Mohaghegh, introduction en anglais Martin J. McDermott, Téhéran, 1993, chap. 57 ; trad. fr. Dominique Sourdel, *L'imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd* (voir ci-dessus), chap. 57, p. 73-75 (p. 285-287 de l'article initial). J'utilise cette traduction avec, parfois, des modifications dûment indiquées.

{567} Éd. Tabriz, p. 13 ; *Silsilat mu'allafāt*, 4:46, éd. Mohaghegh, chap. 8, p. 32 ; trad. Sourdel, chap. 8, p. 46 (p. 258 de l'article initial).

{568} Éd. dans *Al-Ṯaqalān al-kitāb wa l-ʿitra*, Najaf, Dār al-kutub al-tiğārīya, s.d. (vers 1940), sous le titre de « Risāla fī ağwiba masā'il al-sarawīya llatī waridat min Sayyid Fāḍil min Sāriya wa l-ağwiba li l-Šayḫ al-Mufīd », p. 41-66, chap. 9 : p. 59 *sqq.* ; *Silsilat mu'allafāt*, vol. 7, *al-Masā'il al-sarawīya*, éd. Ṣā'ib ʿAbd al-Ḥamīd, p. 29-112, chap. 9, p. 78-85. Il est à noter que des extraits significatifs de cet ouvrage concernant précisément notre sujet sont également cités par al-Mağlisī, *Mir'āt al-ʿuqūl*, Téhéran, 1404/1984, vol. 3, p. 31 *sq.*

{569} Ouvrage connu sous différents titres : *Kitāb ğawābāt Abī l-Layṯ al-Awānī, Ğawābāt al-iḥdā wa-l-ḫamsīn masā'il, Ağwibat al-masā'il al-ḫāğibīya...* Voir *Silsilat mu'allafāt*, vol. 6, : *al-Masā'il al-ʿukbariyya*, éd. ʿAlī Akbar al-Ilāhī al-Ḫurāsānī, p. 25-135, « Question 49 » : p. 118-119.

{570} Kohlberg, « Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān », p. 215-217 ; Id., « Authoritative Scriptures in Early Imāmī Shīʿism », dans Évelyne Patlagean et Alain Le Boulluec (éd.), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain - Paris, 1993, p. 296-297 (l'ensemble de l'article, p. 295-312) ; McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, p. 94-98 ; Sander, *Zwischen Charisma und Ratio*, p. 91-93 ; Bayhom-Daou, *Shaykh Mufid*, p. 65-66 ; Amel Fatnassi, « L'évolution de la pensée doctrinale duodécimaine à l'époque bouyide (334-447/945-1055) », thèse de doctorat inédite soutenue à l'EPHE (Sorbonne) en novembre 2010, p. 203-206. Andrew J. Newman, « "Minority Reports" : Twelver Shi'i Disputations and Authority in the Būyid Period », dans Farhad Daftary et G. Miskinzoda (éd.), *Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law*, Londres - New York, 2014, p. 433-452 (p. 437 et 444).

{571} On peut également traduire « un oppresseur », étant donné l'imprécision du terme *baʿḍ*. Il s'agit, selon toute la tradition imamite surtout pré-bouyide, des adversaires de ʿAlī qui falsifièrent le Coran originel notamment parce qu'il citait explicitement ce dernier, les membres de sa famille ainsi que ces mêmes adversaires (en l'occurrence les trois premiers califes, les membres influents de Quraysh, en particulier les Omeyyades, les opposants historiques du Prophète, etc.) ; voir maintenant Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, *passim* et surtout chap. 1 à 3. Voir aussi plus bas.

{572} Al-Mufīd admet que la composition du Coran officiel ne correspond en rien à l'ordre chronologique de la révélation. C'est une opinion partagée par tous. Mais il ajoute que rationnellement, on peut également accepter la suppression de certaines parties des révélations originelles. Dans son article « Authoritative Scripture », p. 297 n. 5, *in fine*, Kohlberg améliore sa traduction de la dernière phrase de ce passage faite dans « The Imāmite Attitude to the Qur'ān », p. 215, bas.

{573} Je comprends le texte comme l'ont fait Kohlberg, « The Imāmite Attitude to the Qur'ān », p. 216 et McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, p. 97 : *Wa qad imtaḥantu maqāla man iddaʿāhu wa kallamtu ʿalayhi al-muʿtazila wa ġayrahum ṭawīlan*. D. Sourdel lit le premier verbe au passif (*umtuḥinat*) et le troisième verbe à la troisième personne du féminin singulier (*kallamat*) et traduit : « L'opinion de ceux qui soutiennent cette thèse a été mise à l'épreuve et les Muʿtazilites ainsi que d'autres l'ont critiquée longuement... » (p. 74, [p. 286 de l'article initial]).

{574} Selon la tradition shi'ite, la recension coranique de ʿAlī comportait toutes sortes d'explications de ce dernier, explications nécessaires pour une intelligence adéquate de « la lettre » (*ẓāhir*) et de « l'esprit » (*bāṭin*) du Coran.

{575} Voir les commentaires d'al-Mufīd sur ce verset coranique dans son *Taṣḥīḥ al-iʿtiqād*, éd. Wā'iẓ Čarandābī, 2e éd., Tabriz, 1371/1952 (dans le même volume que les *Awā'il al-maqālāt*), p. 58 *sqq.* ; éd. Ḥ. Dargāhī dans *Silsilat mu'allafāt*, vol. 5, p. 125 *sqq.* (tout l'ouvrage, p. 1-159). Notre auteur paraît ici avoir un double objectif : d'abord justifier les nombreuses traditions shi'ites anciennes qui évoquent la suppression de maintes parties du Coran originel. Ensuite, sauver le dogme, devenu « orthodoxe » à son époque, selon lequel la version officielle du Coran contient l'intégralité des révélations divines faites à Muḥammad. Il semble répondre aux adversaires de la thèse de la falsification qui évoquaient toujours le verset coranique 15:9 (*innā naḥnu nazzalnā l-ḏikr wa innā lahu la-ḥāfiẓūn* – « C'est Nous qui avons révélé le Rappel et Nous qui en assurons la garde ») pour soutenir que le Coran (*i.e.* « le Rappel » du verset), protégé par Dieu Lui-même, ne peut aucunement être falsifié par les humains. Comme on le verra plus loin, ailleurs, al-Mufīd invoque une autre justification pour répondre à cette objection (voir ci-dessous).

{576} Sourdel traduit : « cette opinion est analogue à celle de ceux... ». Encore une fois, je partage la compréhension de Kohlberg, « The Imāmite Attitude to the Qur'ān », p. 216, et de McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, p. 97. Il est vrai que le texte est loin d'être limpide (voir la note suivante).

{577} Le texte est difficile, sans doute volontairement, pour garder une part d'ambigüité : *wa ʿindī hāḏā l-qawl ašbah min maqāl man iddaʿā nuqṣān kalim/kilam min nafs al-Qur'ān ʿalā l-ḥaqīqa dūna l-ta'wīl wa ilayhi amīl...* Comme le souligne à juste titre E. Kohlberg (« The Imāmite Attitude to the Qur'ān », p. 216, et p. 222 n. 75), cette équivocité est inhabituelle de la part de quelqu'un qui est toujours catégorique et particulièrement clair dans ses prises de position doctrinales. Voici ce que déclare al-Mufīd en substance : originellement, on appelait « Coran », les révélations divines ainsi que les commentaires inspirés et complets de ʿAlī. Les adversaires de ce dernier ont enlevé de ce « Coran », les textes du premier imam. Il y a eu donc « censure » mais ce qui reste ce sont les Paroles divines. Cette argumentation, reprise de très nombreuses fois par certains savants imamites (et aussi par certains orientalistes ; voir ci-dessus n. 2, p. 201 et le texte afférent), est balayée par Mīrzā al-Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrisī/Ṭabarsī (m. 1320/1902), dernière grande autorité religieuse imamite à avoir défendu la thèse de la falsification (voir ci-dessus p. 206), dans son *Faṣl al-ḫiṭāb fī taḥrīf kitāb rabb al-arbāb*, éd. litho., s.l. (Iran), 1298/1881, p. 67b *sq*.

{578} La traduction de Dominique Sourdel me semble moins claire : « Du premier point de vue il est possible à une créature quelconque de faire une addition de la dimension d'une sourate de façon que cela passe inaperçu à un lettré ».

{579} Au sein de la problématique générale du *taḥrīf*, la question des ajouts humains ultérieurs apportés au texte original du Coran s'avère particulièrement délicate. En effet, tant qu'on ne parle que de suppressions, on peut soutenir que ce qui reste du texte coranique est tout de même parole divine. Alors qu'avec des ajouts, indéterminés de surcroît, on ne pourrait plus savoir ce qui provient de Dieu et ce qui a été écrit par des hommes et le Coran perdrait toute crédibilité en tant que livre céleste. C'est la raison pour laquelle, à part quelques rares auteurs à commencer par al-Sayyārī, même les Imamites professant la thèse de la falsification, semblent avoir abandonné très tôt la question des ajouts pour ne retenir que celle des suppressions ; voir al-Sayyārī, *Kitāb al-Qirā'āt*, ḥadīth nº 15, p. 9 du texte arabe ; pour les autres sources rapportant ce genre de traditions voir le commentaire en anglais, *ibid.*, p. 61, nº 15. Devant la gravité du problème, la légèreté avec laquelle al-Mufīd l'aborde paraît encore plus remarquable. Il ne rejette pas catégoriquement la thèse des ajouts – il accepte même qu'un mot ou deux, ici où là, aient pu être ajoutés au Coran – et il n'apporte aucun argument rationnel pour l'écarter finalement mais une raison théologique et apologétique : il n'y a sans doute pas d'ajouts car Dieu n'en parle pas clairement à Ses fidèles.

{580} De quel hadith de Ǧaʿfar parle notre auteur ? À ma connaissance, aucune tradition remontant aux imams ne rejette explicitement la thèse des ajouts. D'ailleurs on peut se demander pourquoi al-Mufīd ne cite pas le texte de cette tradition pour étayer plus solidement son propos, comme il le fait, sur un autre sujet, dans *al-Masā'il al-sarawīya* (voir plus bas). De même, je ne vois pas de quelle opinion, ni de quel membre des Banū Nawbaḫt il s'agit (peut-être du célèbre théologien et hérésiographe al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbaḫtī vivant à la fin du 3e/IXe siècle).

{581} Expression technique non relevée par Sourdel qui traduit : « les imams égarés ». Dans « la théorie des opposés » (*ḍiddīya*) shi'ite, l'expression désigne les « adversaires » (*ḍidd*, pl. *aḍdād ; ʿadūw*, pl. *aʿdā'*) des imams shi'ites lesquels sont appelés « les imams de la guidance » (*a'immat al-hudā*). Voir Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 200 *sqq*. et 211 *sqq*.

{582} Al-Mufīd adopte une terminologie volontairement elliptique. *Mūǧib*, que je traduis par « source », signifie littéralement « ce qui rend nécessaire, ce qui cause ». En d'autres termes l'expression *mūǧib al-tanzīl* veut dire la cause principale, première, du Coran, ce qui a rendu nécessaire son existence. On peut penser qu'il s'agit de Dieu mais, si on se fie à de très nombreuses traditions imamites, cette cause n'est autre que la *walāya*. Ce terme central de la théologie shi'ite est d'une grande complexité. Il désigne aussi bien la fonction spirituelle que le statut divin de l'imam ainsi que l'amour et l'obéissance du fidèle shi'ite à l'égard de celui-ci ; voir Amir-Moezzi, « Notes à propos de la *walāya* imamite ». Al-Mufīd semble vouloir dire que les mentions explicites, par le Coran originel, de la *walāya* de ʿAlī et des autres imams (voir les citations dans Amir-Moezzi, *ibid.*) et soutenues par les traditions prophétiques, ont été supprimées par les Guides de l'Égarement.

{583} Je traduis d'après l'édition de la *Silsilat mu'allafāt*, plus soignée que l'ancienne édition (pour les références voir ci-dessus). Les titres et sous-titres ajoutés entre crochets par l'éditeur ne sont pas traduits. Par exemple, cette « Neuvième question » est appelée par ce dernier : « La protection du Coran de la falsification » (*ṣiyānat al-Qur'ān min al-taḥrīf*). Comme on va le voir, le contenu du chapitre ne va pas dans le sens d'un tel titre. De même, pour ne pas trop alourdir le texte, les formules eulogiques ne sont pas traduites.

{584} *Ḥirāsa* ; autre leçon : *tamkīn* (« autorité »).

{585} Ici, al-Mufīd paraît réfuter catégoriquement la thèse des ajouts humains, ce qu'il n'avait pas fait dans ses *Awā'il* (voir plus haut). Par ailleurs, le mot *ǧumhūr* qu'il utilise est suffisamment clair pour montrer qu'il soutient celle des suppressions. Le caractère inhabituel de cette terminologie est relevé par Fatnassi dans sa thèse de doctorat, p. 203.

{586} *Al-mustaḥfiẓ li l-šarīʿa al-mustawdaʿ li l-aḥkām*, c'est-à-dire l'imam, en l'occurrence l'imam du temps d'al-Mufīd, le douzième imam caché et attendu. Selon la tradition imamite, c'est ce dernier qui a reçu, comme dernier imam, la version intégrale du Coran originel, transmis d'imam à imam pour le manifester à la fin des temps lors de son avènement eschatologique ; voir Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 208 *sqq*.

{587} Contrairement à ce qui est dit dans ses *Awā'il al-maqālāt*, al-Mufīd ne parle plus ici des commentaires de ʿAlī qui, seuls, auraient été censurés par les adversaires (voir ci-dessus pp. 213-214) mais bien des parties entières des révélations divines elles-mêmes. Mais toujours pour répondre à ceux qui invoquent le Coran 15:9 (mêmes pages), il déclare que le texte intégral est bien protégé par un « gardien » qui est l'imam.

{588} Cf. al-Sayyārī, *K. al-Qirā'āt*, hadith nº 9, texte arabe, p. 8 (et pour d'autres sources rapportant cette tradition ou ses variantes voir *ibid.*, p. 59 du commentaire en anglais, nº 9). Voir aussi Nöldeke, Schwally *et al.*, *Geschichte des Qorāns*, vol. 2, p. 98. L'expression *kamā summiya man kāna qablanā* (que j'ai traduit par : « comme y sont nommés ceux qui sont venus avant nous [c'est-à-dire d'après moi : les personnages saints des religions antérieures] ») est traduite par McDermott (p. 95) : « *just as our predecessor* [*i.e.* Muḥammad] *is named* ». Cette traduction ne me semble pas correcte ; d'abord Muḥammad est très rarement cité dans le Coran ; se référer à lui ne constitue donc pas un argument véritablement pertinent. Ensuite, ma traduction est fondée sur une longue tradition d'arguments imamites défendant la thèse de la falsification et selon laquelle l'absence dans le Coran des noms des membres de la famille prophétique, comme d'ailleurs ceux d'autres contemporains importants de Muḥammad, paraît hautement problématique lorsqu'on observe que les personnages saints des religions du passé y sont cités des centaines de fois (voir en dernier al-Nūrī al-Ṭabrisī/Ṭabarsī, *Faṣl al-ḫiṭāb*, chap. 11 et 12). Selon ces auteurs, cette absence est due à la censure, car le texte original du Coran citait justement tous ces personnages de manière explicite (voir aussi la note suivante).

{589} Tradition souvent attribuée à ʿAlī, mais aussi au Prophète, et rapportée avec diverses variantes ; voir par ex. al-Sayyārī, *K. al-Qirā'āt*, tradition nº 11, p. 8 du texte arabe (avec d'autres sources indiquées dans le commentaire en anglais, p. 59, nº 11) ; voir aussi Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, p. 288. Au sein de l'imamisme, un puissant courant croyant en l'existence de la falsification du Coran a toujours compris le genre de traditions que l'on vient de voir comme faisant allusion à la mention explicite et par leurs noms des

membres de la famille prophétique, de leurs fidèles et de leurs ennemis, dans le Coran originel. Ces noms ont été supprimés par ces derniers qui, après la mort de Muḥammad, prirent le pouvoir par la violence et établirent un texte censuré de la Révélation. Cette croyance a donné naissance à un genre exégétique que j'ai appelé ailleurs « les commentaires personnalisés », c'est-à-dire des commentaires coraniques qui dévoilent, sous la lettre de certains passages du Coran, tel ou tel personnage historique ; voir Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, chap. 3 et en particulier p. 118-125.

{590} Contrairement à ce qu'il dit dans le premier passage mentionné de ses *Awā'il al-maqālāt* (voir ci-dessus pp. 213-214) et même au début du passage que nous examinons actuellement (pp. 214 sqq.), al-Mufīd semble accepter ici l'existence de passages ajoutés au Coran.

{591} *Aḥruf*, pluriel de *ḥarf* : il s'agit d'un des termes les plus ambigus du vocabulaire ancien concernant le Coran. Il peut signifier « mot », mais aussi « lettre », « expression », « thème », etc. Voir par ex. Kees Versteegh, *Arabic Grammar and Quranic Exegesis in Early Islam*, Leyde, 1993, index *s.v.* ; aussi *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, éd. Kees Versteegh *et al.*, Leyde - Boston, 2007, *s.v.* « Ḥarf ».

{592} Al-Mufīd semble demeurer délibérément ambigu, en contradiction avec lui-même. L'argument des hadith-s à chaînes de transmission multiples ou uniques est classique dans la tradition rationaliste et sert comme une sorte d'artifice technique pour la détermination des critères d'authenticité des hadith-s, surtout ceux qui, d'une façon ou d'une autre, paraissent problématiques ou délicats ; voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Remarques sur les critères d'authenticité du *ḥadīth* et l'autorité du juriste dans le shi'isme imâmite », *Studia Islamica* 85, 1997, p. 5-39. Sur l'ordre donné par les imams aux fidèles de lire le Coran selon la version officielle, voir Id., *Guide divin*, p. 211.

{593} Cf. Coran 3:110 : « Vous êtes la meilleure communauté surgie pour les hommes... » ; la variante shi'ite lit *a'imma* au lieu de *umma* (c'est également le cas pour l'exemple suivant). Sur ces variantes shi'ites bien connues (voir aussi les deux notes suivantes), il suffit de consulter les commentaires coraniques imamites les plus célèbres sous les versets concernés (des anciens al-Sayyārī, Furāt al-Kūfī, ʿAlī b. Ibrāhīm al-Qummī, al-ʿAyyāšī jusqu'aux modernes al-Baḥrānī ou Ṭabāṭabā'ī...).

{594} Cf. Coran 2:143 : « Ainsi, Nous avons fait de vous une communauté médiane... ».

{595} Cf. Coran 8:1 : « On t'interroge sur les *anfāl*... » (Je laisse délibérément le mot en arabe car sa compréhension a posé problème). Al-Mufīd tente de réduire le problème de la falsification à une question de petites variantes de lecture, les fameuses *qirā'āt*, comme cela existe aussi dans le sunnisme (d'où les exemples suivants de notre auteur). Il en fait ainsi une question inoffensive et légitime selon « l'orthodoxie », ne mettant aucunement en doute l'intégrité du Coran officiel.

{596} *Wa mā huwa ʿalā l-ġayb bi-ḍanīn* ou *bi-ẓanīn*. Sur les nombreuses sources sunnites, appartenant à la littérature exégétique ou à celle des *qirā'āt* et rapportant ces variantes de lecture (voir aussi les deux notes suivantes), voir les notes de Ṣā'ib ʿAbd al-Ḥamīd, l'éditeur d'*al-Masā'il al-sarawīya*, p. 84-85.

{597} ... *Ǧannāt taǧrī taḥtahā l-anhār* ou bien...*min taḥtihā*.

{598} ... *Inna hāḏān la-sāḥirān* ou bien... *hāḏayn*.

{599} Sur l'identité de ces « falsificateurs » sur lesquels le texte reste silencieux, voir ci-dessus.

{600} Ces personnages particulièrement célèbres parmi les Compagnons de Muḥammad (le troisième est bien entendu le troisième calife qui a donné son nom à la Vulgate officielle) ont joué, selon la tradition, un rôle de premier plan dans l'histoire de la rédaction du texte coranique. Les références les concernant sont pléthoriques. Que le lecteur veuille se référer à des usuels comme l'*Encyclopédie de l'Islam* ou *Encyclopaedia of the Qur'ān*, aux articles consacrés à eux.

{601} Pour tout ce qui est dit ici et constitue les fondements de la principale division de la communauté musulmane entre les Alides et leurs adversaires, appelés plus tard, respectivement et *grosso modo*, les Shi'ites et les Sunnites, voir Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, en particulier chap. 1. L'association de la famille prophétique et du Coran est une allusion évidente à la fameuse « tradition des deux Objets Précieux » (*ḥadīṯ al-ṯaqalayn*) remontant au Prophète. Sur cette tradition voir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 93-98 ; Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, p. 101 *sqq.* ; sur les innombrables sources la rapportant, voir l'ouvrage collectif anonyme : *Kitāb Allāh wa ahl al-bayt fī ḥadīṯ al-ṯaqalayn*, Qumm, réimpression 1388 solaire/2009.

{602} Al-Mufīd fait preuve d'un réel sens historique ; l'articulation entre les violences des débuts de l'islam dues à la question de la succession du Prophète et l'élaboration du texte coranique est le sujet même de mon examen historique exposé dans *Le Coran silencieux et le Coran parlant*.

{603} Encore une fois al-Mufīd soutient la thèse de l'existence de passages supprimés du Coran originel.

{604} Voir ci-dessus n. 4, p. 211.

{605} Voir McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, p. 94 ; l'introduction de Ḥ. al-Amīn, ʿA. al-ṬabāṬabā'ī & M. R. Ǧaʿfarī, *Ḥayāt al-Šayḫ al-Mufīd* à la *Silsilat mu'allafāt*, vol. 1, p. 14 *sqq*.

{606} Ceci se manifeste dans le style et la terminologie de notre auteur comme on l'a vu. C'est également évident dans les « chutes » abruptes des passages des *Masā'il al-sarawīya* et des *Masā'il al-ʿukbarīya* où al-Mufīd exprime son malaise et sa volonté de ne pas vouloir s'étaler sur le sujet. Enfin, contrairement aux autres auteurs adeptes de la thèse de la falsification, il ne cite jamais les passages censés appartenir au Coran originel et censurés par la suite. C'est le cas de la quasi-totalité des compilateurs pré-bouyides (voir ci-dessus). L'exception qui confirme la règle semble être un passage d'*al-Iršād* où al-Mufīd cite le Coran 33:25 avec mention explicite du nom de ʿAlī comme faisant partie du texte de la Révélation : « Au combat, *grâce à ʿAlī*, Dieu suffit aux croyants ; Dieu est fort et puissant » (*wa kafā llāhu l-mu'minīn al-qitāl* bi-ʿAlī *wa kāna llāhu qawīyan ʿazīzā*) ; voir al-Mufīd, *al-Iršād fī maʿrifa ḥuǧaǧ allāh ʿalā l-ʿibād*, éd. par les chercheurs anonymes de la Mu'assasat āl al-bayt li-taḥqīq al-turāṯ, *Silsilat mu'allafāt*, vol. 11, Beyrouth, 1414/1993, p. 106 (« *Faṣl fī waqʿat al-aḥzāb wa ǧihād ʿAlī* »).

{607} L'étude de la méthode exégétique pratiquée par les auteurs ismaéliens n'en est encore qu'à ses débuts ; voir Ismail K. Poonawala, « Ismāʿīlī *ta'wīl* of the Qur'ān », dans Andrew Rippin (éd.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 199-222 ; Azim Nanji, « Towards a Hermeneutic of Qur'ānic and Other Narratives in Ismaʿili Thought », dans Richard C. Martin (éd.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 1985, p. 164-173 ; Meir M. Bar-Asher, « Outlines of Early Ismāʿīlī Qur'ān Exegesis », *Journal asiatique* 296, 2008, p. 257-295 ; pour l'exégèse philosophique du Coran dans la litterature ismaélienne d'époque fatimide, voir Daniel De Smet, « Philosophie grecque et religion musulmane : Aristote comme exégète du Coran selon la tradition shiʿite ismaélienne », dans *Ishrāq. Islamic Philosophy Yearbook* 2, 2011, p. 344-363.

{608} Sur la transcendance radicale de Dieu dans l'ismaélisme, voir Daniel De Smet, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les conférences de l'École Pratique des Hautes Études » 6, 2012, p. 55-64.
{609} Daniel De Smet, « Les rapports ambigus entre ismaélisme et *kalām* (Xe-XIe s.). Polémiques et influences », à paraître dans Sabine Schmidtke, Gregor Schwarb et Lukas Muehlethaler (éd.), *Theological Rationalism in Medieval Islam. New Texts and Perspectives*, Leuven, Peeters ; Id., « *Kufr* et *takfīr* dans l'ismaélisme fatimide. Le *Kitāb Tanbīh al-hādī* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī », à paraître dans Sabine Schmidtke, Camilla Adang, Hassan Ansari et Maribel Fierro (éd.), *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on* Takfīr, Leyde, Brill.
{610} La relation entre la Parole et l'Intellect n'est pas traitée d'une façon uniforme par les auteurs ismaéliens. Certains, comme Abū Ya'qūb al-Siǧistānī, semblent considérer la Parole comme une sorte d'hypostase intermédiaire entre Dieu et l'Intellect ; d'autres, en revanche, comme Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, rejettent cette position en identifiant explicitement la Parole et l'Intellect. Dans tous les cas, la Parole appartient à l'ordre du créé et se distingue dès lors, sous tous les aspects, de la divinité transcendante ; sur les nombreuses ambiguïtés entourant cette question, voir Daniel De Smet, « Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73, 1989, p. 397-412.
{611} Les auteurs ismaéliens ont ainsi élaboré une double noétique : une théorie de la connaissance qui s'applique aux simples mortels et une autre qui est particulière aux prophètes et aux imams ; voir Daniel De Smet, « Miroir, savoir et émanation dans l'ismaélisme fatimide », dans Daniel De Smet, Meryem Sebti et Godefroid de Callataÿ (éd.), *Miroir et Savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, Louvain, Leuven University Press, coll. « Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1 » 38, 2008, p. 173-187.
{612} Sur les théories souvent obscures qui se rapportent à ces trois hypostases, voir Daniel De Smet, « La fonction noétique de la triade al-Jadd, al-Fatḥ et al-Khayāl. Les fondements de la connaissance prophétique dans l'ismaélisme », dans Hinrich Biesterfeldt et Verena Klemm (éd.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, Ergon Verlag, 2012, p. 319-336.
{613} Ibn al-Hayṯam, *Kitāb al-Munāẓarāt*, éd. et trad. Wilferd Madelung et Paul E. Walker, *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness*, Londres - New York, I. B. Tauris, in cooperation with the Institute of Ismaili Studies, coll. « Ismaili Texts and Translations Series » 1, 2000, p. 59-60, 72, 76 (éd.), 111, 125, 129 (trad.).
{614} En étudiant la question dans les *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*, Yves Marquet parvient à la même conclusion : « Le Coran créé ou incréé est pour les Iḫwān un faux problème » (Yves Marquet, « Coran et création. Traduction et commentaire de deux extraits des Iḫwān al-ṣafā' », *Arabica* 11, 1964, p. 279-285, en particulier p. 279).
{615} Sur l'abrogation du Coran et de la loi islamique par le *Qā'im* et les débats que cette doctrine engendra au sein même de l'ismaélisme, voir Daniel De Smet, « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *šarī'a* dans le shi'isme ismaélien des Xe et XIe siècles », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61, 2008, p. 515-544.
{616} Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa asrār al-nuṭaqā'*, éd. Muṣṭafā Ġālib, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1984, p. 24-26. À en croire le colophon reproduit à la p. 118, ce passage appartiendrait au *Kitāb Sarā'ir al-nuṭaqā'* ; à la p. 119 commence la « deuxième partie » (*qism ṯānī*) du livre, qui d'après un second colophon (p. 264), serait tiré du *Kitāb Asrār al-nuṭaqā'* du même auteur. Selon Farhad Daftary (*Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, Londres – New York, I. B. Tauris, in cooperation with the Institute of Ismaili Studies, 2004, p. 122), il s'agirait de deux ouvrages différents, mais étroitement liés, les *Asrār* étant une version plus élaborée et plus tardive des *Sarā'ir*. Apparemment, Ġālib a fondu les deux ouvrages en un seul ! Une édition critique de ce texte important s'avère hautement désirable.
{617} Ce passage inédit se trouve dans le célèbre manuscrit de la *Bodleian Library* à Oxford, l'*Oriental Marsh* 539, fols. 33-34. Il a été traduit en anglais par Geoffrey Lewis dans Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotini Opera*, vol. II, Paris - Bruxelles, Desclée De Brouwer - Éd. universelle, 1959, p. 39.
{618} De Smet, « La fonction noétique de la triade », p. 328-329.
{619} Sauf indication contraire, les versets coraniques sont cités d'après la traduction de Denise Masson.
{620} Abū Ya'qūb al-Siǧistānī, *Kitāb Iṯbāt al-nubūwāt*, éd. ʿĀrif Tāmir, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1982, p. 147-148. Cette édition étant très défectueuse, je me suis basé sur la nouvelle édition critique préparée par Wilferd Madelung et Paul Walker, qui n'est pas encore parue. Je remercie chaleureusement Paul Walker de m'en avoir envoyé une version provisoire.
{621} Al-Siǧistānī, *Iṯbāt*, p. 149-153 ; on trouvera une tentative de traduction française (sujette à caution !) de ce chapitre particulièrement difficile dans Yves Marquet, « La révélation par l'astrologie selon Abū Ya'qūb as-Sijistānī et les Iḫwān aṣ-Ṣafā' », *Studia Islamica* 80, 1994, p. 7-16.
{622} Al-Siǧistānī, *Iṯbāt*, p. 149, corrigé d'après l'édition de Madelung et Walker. « L'Esprit fidèle » désigne manifestement le *ta'yīd*.
{623} *Ibid.*
{624} Al-Siǧistānī, *Iṯbāt*, p. 150-151.
{625} *Ibid.*, p. 151.
{626} *Ibid.*, p. 152-153.
{627} Il ne m'est pas clair dans quel sens al-Siǧistānī entend le terme *ṣibġ* qui signifie « immersion », « baptême », mais également « couleur ». Marquet (« Révélation », p. 15) traduit par « couleurs spirituelles », ce qui me semble peu convaincant. En effet, il est très probable que notre auteur se réfère implicitement au mystérieux verset S. 2:138, qui comprend deux fois le mot *ṣibġa* que Blachère et Masson traduisent par « onction » : « L'onction de Dieu ! Qui peut, mieux que Dieu, donner cette onction ? » (trad. Masson). Notons que Ḥamza b. ʿAlī, en citant le même verset coranique dans sa *Risāla al-Dāmiġa li l-fāsiq*, lit *ṣanʿa* (« œuvre ») au lieu de *ṣibġa*, ce qui est confirmé par le commentaire qu'il fait suivre ; voir Daniel De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, Louvain, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta » 168, 2007, p. 312, 609. Christoph Luxenberg (*Die syro-aramäische Lesart des Koran*, Berlin, Hans Schiler, 2004, p. 333-334, n. 350) propose, indépendamment de l'auteur druze, la même lecture. Toutefois, cela ne nous aide pas à comprendre le sens du terme *ṣibġ* chez al-Siǧistānī, qui semble se référer au texte coranique tel qu'il figure dans la vulgate ʿuṯmānienne.
{628} Al-Siǧistānī, *Iṯbāt*, p. 151.
{629} Abū Ya'qūb al-Siǧistānī, *Kitāb al-Yanābī'*, éd. et trad. fr. Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Téhéran - Paris, Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien - Maisonneuve, coll. « Bibliothèque iranienne » 9, 1961, p. 90-94 (éd.), 118-121 (trad.) ; trad. anglaise

par Paul E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1994, p. 107-109.
{630} Daniel De Smet, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, Louvain, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta » 67, 1995, p. 150-151, 187-190.
{631} Abū Ya'qūb al-Siǧistānī, *Kitāb al-Iftiḫār*, éd. Ismail K. Poonawala, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2000, p. 214-215.
{632} Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-Maṣābīḥ fī iṯbāt al-imāma*, éd. et trad. Paul E. Walker, *Master of the Age. An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*, Londres - New York, I. B. Tauris, in cooperation with the Institute of Ismaili Studies, coll. « Ismaili Texts and Translations Series » 9, 2007, p. 32 (éd.), 66-67 (trad.).
{633} Al-Sulṭān al-Ḫaṭṭāb, *Risāla fī Bayān i'ǧāz al-Qur'ān*, éd. Ismail Poonawala, « Al-Sulṭān al-Ḫaṭṭāb's Treatise on the *I'ǧāz al-Qur'ān* », *Arabica* 41, 1994, p. 84-126 ; cf. Ismail Poonawala, « An Ismā'īlī Treatise on the I'jāz al-Qur'ān », *Journal of the American Oriental Society* 108, 1988, p. 379-385. Une position similaire est défendue par al-Mu'ayyad dans le cinquième volume de ses *Maǧālis*, dans le cadre d'une polémique avec Ibn al-Rāwandī ; voir le texte arabe édité par Paul Kraus, « Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das *Kitāb az-Zumurruḏ* des Ibn ar-Rāwandī », *Rivista degli Studi Orientali* 14, 1934, p. 102, avec les commentaires de Kraus, *ibid.*, p. 369-370. La question de l'*i'ǧāz al-Qur'ān* et de son caractère « miraculeux » est également traitée par Abū Ḥātim al-Rāzī en un long chapitre de son *Kitāb A'lām al-nubūwa*, éd. Ṣalāḥ al-Ṣāwī et Ġulām Rezā A'wānī, Téhéran, Iranian Institute of Philosophy, 1994, p. 227-270, dans lequel il réfute les attaques d'Abū Bakr al-Rāzī contre le Coran ; voir la trad. anglaise dans Tarif Khalidi, *Abū Ḥātim al-Rāzī. The Proofs of Prophecy*, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2011, p. 167-205 (avec reproduction du texte arabe édité par al-Ṣāwī et A'wānī). Toutefois, s'agissant d'un livre « exotérique », les positions ismaéliennes de l'auteur n'y apparaissent qu'entre les lignes ; les passages les plus marquants ont été réunis par Poonawala, « An Ismā'īlī Treatise », p. 384-385.
{634} Voir la contribution de Mohammad Ali Amir-Moezzi en ce volume, qui mentionne également la littérature secondaire vouée à cette question.
{635} Sur cette question, très débattue dans la *da'wa* ismaélienne du Xe siècle, et ses enjeux idéologiques, voir Daniel De Smet, « Adam, premier prophète et législateur ? La doctrine chiite des *ulū al-ʿazm* et la controverse sur la pérennité de la *šarī'a* », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher et Simon Hopkins (éd.), *Le shī'isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses » 137, 2009, p. 187-202.
{636} Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, éd. Ḥasan Mīnūčehr et Mehdī Moḥaghegh, Téhéran, coll. « Wisdom of Persia » 56, 2004, p. 249-252.
{637} Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, p. 250.
{638} *Ibid.*
{639} Sur Ubayy b. Ka'b, célèbre scribe de Médine, voir Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 302-313 et *passim.*
{640} Autre scribe célèbre du Coran ; voir de Prémare, *Les fondations*, p. 284-287 et *passim.*
{641} Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, p. 250-251.
{642} Marie-Thérèse Urvoy, « Falsification », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 333-335.
{643} Dans la hiérarchie de la *da'wa* ismaélienne, *lāḥiq* (pl. *lawāḥiq*) désigne un *dā'ī* de haut rang ; le terme est souvent employé comme synonyme de *ḥuǧǧa* (« preuve »), c'est-à-dire le représentant direct de l'imam dans un des districts (*ǧazā'ir*) de la *da'wa*.
{644} Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, p. 252.
{645} L'idée que le monde physique, tout comme le Coran, forme un « livre » dont le sens caché (*bāṭin*) doit être dégagé par *ta'wīl*, se situe au cœur même de la pensée ismaélienne ; voir Daniel De Smet, « The Sacredness of Nature in Shi'i Isma'ili Islam », dans Arjo Vanderjagt et Klaas van Berkel (éd.), *The Book of Nature in Antiquity and Middle Ages*, Louvain, Peeters, coll. « Groningen Studies in Cultural Change » 16, 2005, p. 85-96 ; Id., *La philosophie ismaélienne*. p. 25-34.
{646} Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī, *Kitāb Iṯbāt al-imāma*, éd. et trad. Arzina Lalani, *Degrees of Excellence. A Fatimid Treatise on Leadership in Islam*, Londres - New York, I. B. Tauris, in cooperation with the Institute of Ismaili Studies, coll. « Ismaili Texts and Translations Series » 8, 2010, p. 12-13 (éd.), 40 (trad.). Manifestement, al-Naysābūrī lit dans le dernier verset, au lieu du terme peu courant *nasī'* (avec *hamza*), que l'on traduit généralement comme « mois intercalaire » (Blachère, Masson), le mot *nasī* (sans *hamza*), qui signifie « oubli ». Le texte imprimé reprend la version de la vulgate (*nasī'* avec *hamza*) et l'éditrice ne mentionne aucune variante dans les manuscrits. La question de savoir si les Ismaéliens se basaient sur une version du Coran comportant des variantes par rapport à la vulgate ʿuṯmānienne, se pose dès lors. Or, il n'est pas aisé d'y répondre, d'autant plus que pratiquement tous les manuscrits ismaéliens accessibles sont modernes (XIXe-XXe siècles). Au cours de cette longue transmission manuscrite, on peut facilement imaginer que d'éventuelles variantes aient été corrigées par des copistes croyant y reconnaître des erreurs.
{647} Al-Kirmānī, *Maṣābīḥ*, p. 37 (éd.), 71-72 (trad.).
{648} *Ibid.*, p. 79 (éd.), 111 (trad.) ; cf. *ibid*, p. 85 (éd.), 117 (trad.).
{649} Abu l-Fawāris Aḥmad b. Ya'qūb, *al-Risāla fi l-imāma*, éd. et trad. Sami Nasib Makarem, *The Political Doctrine of the Ismā'īlīs*, Delmar, Caravan Books, 1977, p. 13-14 (éd.), 30 (trad.).
{650} ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd, *Tāǧ al-ʿaqā'id*, éd. ʿĀrif Tāmir, Beyrouth, ʿIzz al-Dīn, 1982, p. 99.
{651} Sur ce hadith, qui est à la base de l'hérésiographie musulmane, voir Josef van Ess, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin - New York, De Gruyter, coll. « Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients » 23, 2011, t. 1, p. 7-64.
{652} Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa asrār al-nuṭaqā'*, p. 243 (voir *supra*, p. 236, n. 1).
{653} Ainsi, p. ex., al-Kirmānī, *Maṣābīḥ*, p. 43 (éd.), 76-77 (trad.) ; cf. De Smet, « *Kufr* et *takfīr* ».
{654} Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman, *Sarā'ir wa asrār al-nuṭaqā'*, p. 241.
{655} Al-Mu'ayyad fi l-Dīn al-Šīrāzī, *al-Maǧālis al-mu'ayyadīya. Al-Mi'a al-ūlā*, éd. Muṣṭafā Ġālib, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1974, p. 81. Sur les *Maǧālis al-mu'ayyadīya* et leur rapport avec les « séances de la sagesse » (*maǧālis al-ḥikma*) fatimides, voir Daniel De Smet, « La prédication chiite ismaélienne en Égypte fatimide : ses aspects ésotériques et exotériques », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi (éd.), *Islam : identité et altérité. Hommage à Guy Monnot*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences

religieuses » 165, 2013, p. 150-157.
{656} Al-Mu'ayyad, *Maǧālis*, p. 88.
{657} *Ibid.*, p. 88-89.
{658} *Ibid.*, p. 132. D'une façon analogue, al-Mu'ayyad écrit dans son *Dīwān*, éd. Muḥammad Kāmil Ḥusayn, Le Caire, Dār al-Kātib al-Miṣrī, 1949, p. 192 (= *Qaṣīda* 1, verset 27-28) que celui qui falsifie le Livre (*ḥarrafa al-kitāb*) y reconnaît des choses qui ne s'y trouvent pas.
{659} Plusieurs exemples sont cités dans al-Kirmānī, *Maṣābīḥ*, p. 28-32, 38-39 (éd.), 63-66, 72-73 (trad.).
{660} Voir *supra*, p. 244-246.
{661} Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *al-Risāla al-Ḥāwiya fi l-layl wa-l-nahār*, éd. Muṣṭafā Ġālib, *Maǧmū'at rasā'il al-Kirmānī*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-ǧāmi'īya li l-dirāsāt wa-l-našr wa-l-tawzī', 1987, p. 109.
{662} Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 118-125.
{663} Ibn al-Hayṯam, *Kitāb al-Munāẓarāt*, p. 18-19 (éd.), 77-78 (trad.).
{664} *Ibid.*, p. 29 (éd.), 85 (trad.).
{665} *Ibid.*
{666} *Ibid.*, p. 30 (éd.), 85-86 (trad.).
{667} Al-Siǧistānī, *Kitāb al-Iftiḫār*, p. 164-166 ; cf. Bar-Asher, « Outlines of Early Ismā'īlī-Fāṭimid Qur'ān Exegesis », p. 290-291 ; Poonawala, « Ismā'īlī *ta'wīl* », p. 219-220.
{668} Abu l-Fawāris, *al-Risāla fi l-imāma*, p. 2 (éd.), 22 (trad.).
{669} *Ibid*, p. 24-25 (éd.), 38 (trad.).
{670} Qāḍī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, vol. 1, éd. Asaf A. Fyzee, Le Caire, Dār al-Maʿārif, 3e éd., 1985, p. 18. Ce récit soulève un sérieux problème doctrinal. Abu l-Fawāris dit simplement qu'Abū Bakr « était parti de Médine pour se diriger vers La Mecque » (*wa qad faṣala ʿan al-Madīna mutawaǧǧihan ilā Makka*), alors que le Qāḍī al-Nu'mān précise que le Prophète « avait envoyé (*ba'aṯa*) Abū Bakr avec [la sourate] *Barā'a* » avant que Dieu ne le rappelle à l'ordre. Comment Muḥammad aurait-il pu commettre une telle erreur, alors qu'il jouissait comme tous les prophètes d'une infaillibilité (*ʿiṣma*) totale ? Par ailleurs, une variante de l'histoire est rapportée par Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawīya*, éd. ʿAbd al-Salām Tadmūrī, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1990, IV, p. 189 ; cf. Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Karachi, Oxford University Press, 1967, p. 619, mais ici, il n'est pas question d'une révélation divine. Abū Bakr s'étant mis en route vers La Mecque avec une partie de la sourate, le Prophète aurait dit : « Personne ne transmettra de moi si ce n'est un membre des gens de ma maison » (*lā yu'addā ʿannī illā raǧul min ahl baytī*). Dès lors, la phrase est entrée comme un hadith dans plusieurs recueils sunnites (al-Tirmiḏī, Ibn Māǧa, Ibn Ḥanbal) sous une forme qui en accentue encore la teneur shi'ite : « ʿAlī m'appartient et j'appartiens à ʿAlī. Personne ne transmettra de moi si ce n'est moi-même et ʿAlī » (*ʿAlī minnī wa anā min ʿAlī wa lā yu'addā ʿannī illā anā wa ʿAlī*) ; cf. Arent Jan Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, Brill, 1992, I, p. 40 ; Makarem, *Political Doctrine of the Ismā'īlīs*, p. 81 n. 94.
{671} The existence of an extensive scholarly literature on this controversial thinker renders it superfluous to provide a detailed biography here. Bio- and bibliographical surveys are included in Camilla Adang, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke (ed.), *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Leiden - Boston, Brill, 2013.
{672} The edition used here is *Kitāb al-Fiṣal (al-Faṣl) fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-l-niḥal*, ed. Aḥmad Šams al-Dīn, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1320/ 1999, in three volumes. An almost complete Spanish translation of the work was produced by Miguel Asín Palacios in volumes 2-5 of his *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las religiones*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1927-1932 (repr. Madrid, Ediciones Turner, 1984). However, at times Asín lets the reader down by skipping entire passages « *por el exiguo valor teológico de la materia* ».
{673} The verb *ʿaṣā* means to disobey, to resist or to defy. In the specific meaning of disobeying God, it can often be taken as a synonym for sinning. In the following discussion the context will decide in each occurrence which translation is to be preferred. In general on Muslim discussions of sinlessness or infallibility, see Wilferd Madelung, « ʿIṣma », *EI*2 ; Paul E. Walker, « Impeccability », *Encyclopaedia of the Qur'ān*. The relevant chapter can be encountered in *al-Fiṣal*, vol. 2, p. 284-322. The topic is also taken up by Ibn Ḥazm in *Al-Durra fī-mā yaǧib iʿtiqāduhu*, ed. ʿAbd al-Ḥaqq al-Turkumānī, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1430/2009, p. 332, 503-505. See also the editor's comments on p. 253-262.
{674} Numerous other examples are given by Ignaz Goldziher in his classic monograph *Die Ẓāhiriten* (1884), which is also available in an English translation : *The Ẓāhirīs. Their Doctrine and their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*, ed. and trans. Wolfgang Behn, introd. Camilla Adang, Leiden - Boston, Brill, 2008. See there p. 127-156.
{675} See on them Aron Zysow, « Karrāmiyya », in Sabine Schmidtke (ed.), *Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press, forthcoming.
{676} Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, vol. 1, p. 138-323. On his polemic against the Jewish Scriptures, see Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden, Brill, 1996, *passim* ; on his critique of the Gospels, see Samuel-Martin Behloul, *Ibn Ḥazms Evangelienkritik. Eine methodische Untersuchung*, Leiden - Boston, Brill, 2002, especially Part III.
{677} On al-Bāqillānī (d. 403/1013), see R.J. McCarthy, « al-Bāḳillānī », *EI*2. A spirited defence of this Ašʿarī theologian against Ibn Ḥazm's allegations is made by the modern editor of Ibn Ḥazm's *al-Durra fī-mā yaǧib iʿtiqāduhu*, p. 258-262.
{678} On al-Simnānī (d. 444/1052), see Daniel Gimaret, « al-Simnānī », *EI*2.
{679} On Ibn Hazm's acquaintance with the works of al-Simnānī and al-Bāqillanī, see Josef van Ess, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin, De Gruyter, 2011, vol. 2, p. 843-847 ; Sabine Schmidtke, « Ibn Ḥazm's Sources on Ashʿarism and Muʿtazilism », in Adang *et al.* (ed.), *Ibn Ḥazm of Cordoba*, p. 384-387. See also her « Ashʿarism in the East and the West », in Schmidtke (ed.), *Oxford Handbook of Islamic Theology*.
{680} On Ibn Fūrak (406/1015), see William Montgomery Watt, « Ibn Fūrak », *EI*2.
{681} On al-Naǧǧār (d. after the 3rd decade of the 3rd/9th century) and his views, see H.S. Nyberg [- Khalil ʿAthāmina], « al-Nadjdjār », *EI*2.
{682} In his discussion of the issue in *al-Durra fī-mā yaǧib iʿtiqāduhu*, Ibn Ḥazm adds that they can neither sin openly, nor secretly ; see p. 503.

{683} Ibn Ḥazm uses the term *taʾwīl* where one would have expected *iǧtihād* ; see the concluding section.
{684} On Ibn ʿAbd al-Barr, see Maribel Fierro, « Ibn ʿAbd al-Barr, Abū ʿUmar », *Biblioteca de al-Andalus*, Almeria, Fundación Ibn Tufayl, vol. 1, 2004, p. 574-585, no. 179.
{685} In most cases I follow *The Qurʾan. A new translation* by M.A.S. Abdel Haleem, Oxford, Oxford University Press, 2004.
{686} For a proper understanding of the point they are said to be making, it is useful to quote the verse that precedes the one referred to by Ibn Ḥazm : « It is He who created you from one soul, and from it made its mate so that he might find comfort in her : when one lies with his wife and she conceives a light burden, going about freely, then grows heavy, they both pray to God, their Lord, *"If you give us a good child we shall certainly be grateful"* » (Q 7:189).
{687} This meaning may indeed be found in some of the earliest lexicographical works ; see Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, London, Williams and Norgate, 1863-1893 (reprint Cambridge, Islamic Texts Society, 1984), s.v. *ẓalama*.
{688} On ʿAbd al-Ḥāriṯ and other names that were suppressed because of their supposed Ǧāhilī associations, see Meir Jacob Kister, « Call Yourselves by Graceful Names », *Lectures in Memory of Professor Martin M. Plessner*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, Institute of Asian and African Studies, 1975, p. 3-25.
{689} For some early *ḥadīṯ*s and exegetical positions on the supposed lies of Abraham, see Claude Gilliot, « Les trois mensonges d'Abraham dans la tradition interprétante musulmane. Repères sur la naissance et le développement de l'exégèse en Islam », in Uri Rubin and David J. Wasserstein (ed.), *Dhimmis and Others. Jews and Christians and the World of Classical Islam* [= *Israel Oriental Studies* 17, 1997], p. 37-87.
{690} This is not a reference to the Qurʾān, but is found in a *ḥadīṯ*. Ultimately, it derives from the biblical account in Gen. 20 ; see p. 279, n. 1 below.
{691} Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd Allāh Ibn Bāz, Beirut, Dār al-fikr, 1411/1991, Ṣulḥ, 2 ; Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ, *Ṣaḥīḥ Muslim, bi-Šarḥ al-Nawawī*, ed. Ṣidqī Muḥammad Ǧamīl al-ʿAṭṭār, Beirut, Dār al-fikr, 1415/1995, Birr, 27.
{692} It should be pointed out that in his polemic against the Jewish Scriptures, Ibn Ḥazm refers to the two episodes in the Book of Genesis (12:11ff. ; 20:2ff.) in which Abraham tells Pharaoh and later King Abimelech, who both desire Sarah, that she is his sister. Here, however, he uses it as an argument against the Jews and as proof that the original Torah has been distorted, for such lies would never be attributed to Abraham in the true divine book ; see *Fiṣal*, vol. 1, p. 161-162.
{693} Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Nikāḥ, 46, Buyūʿ, 58 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Nikāḥ, 4.
{694} In *al-Uṣūl wa-l-furūʿ* (ed. ʿĀṭif al-ʿIrāqī *a.o.*, Cairo, Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya, 1425/2004), p. 221, Ibn Ḥazm attributes this statement to another Companion, namely Abū Burda. On early discussions about whether Ibrāhīm should be regarded as a prophet like his father Muḥammad, see Uri Rubin, « The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/1, 2014, p. 65-96.
{695} Unlike most other Muslim theologians, Ibn Ḥazm accorded prophetic status to a number of women, namely the mothers of Isaac, Moses and Jesus, and the daughter of Pharaoh. See on this issue Abdel Magid Turki, « Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm », *Studia Islamica* 47, 1978, p. 34-38, reprinted in Abdel Magid Turki, *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, p. 111-114 ; Maribel Fierro, « Women as Prophets in Islam », in Manuela Marín and Randi Deguilhem (ed.), *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, London - New York, I. B. Tauris, in association with The European Science Foundation, Strasbourg, 2002, p. 183-198 ; M. Zakyi Ibrahim, « Prophecy of Women in the Holy Qurʾān with a Special Focus on Ibn Ḥazm's theory », PhD dissertation, Montreal, McGill University, 2002.
{696} According to the Book of Genesis, the brother in question is Benjamin, but Ibn Ḥazm, like the Qurʾān, does not name him, for although he was very familiar with the biblical accounts, he strictly sticks to the Qurʾānic version of events. This is, after all, an internal Islamic polemic. An exception is Abraham's wife, whom he once calls Sarah (see above).
{697} *Al-Ifranǧ*. This term is used in Andalusī sources for Franks, Catalans and at times Aragonese ; see Eva Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, Generalitat Valenciana - Instituto de Cultura « Juan Gil-Albert », 1997, p. 248-257.
{698} Interestingly, this interpretation was chosen by John M. Rodwell who, in his translation first published in 1861 renders the verse as follows « But Satan caused him to forget the remembrance of his Lord, so he remained some years in prison » to which he adds, in a footnote : « Satan caused Joseph to place his confidence in man, rather than in God alone, in punishment of which sin the imprisonment was continued ». He refers to a number of Midrashic sources. See the relevant passage in *The Koran*, trans. from the Arabic by John M. Rodwell, foreword and introd. Alan Jones, London, Phoenix Press, 2001.
{699} On the legal scholar, traditionist and Qurʾān expert Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Ṭalamankī (d. 428/1037), see Maribel Fierro, « al-Ṭalamankī, Abū ʿUmar », *Biblioteca de al-Andalus*, Almeria, Fundación Ibn Tufayl, vol. 7, 2012, p. 413-431, no. 1754.
{700} For an in-depth analysis of the role of language in Ibn Ḥazm's thought, see Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1956.
{701} See Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, p. 237-248 for a discussion of this allegation.
{702} Abdul-Latif Tibawi « Is the Qurʾān Translatable ? », *Muslim World* 52, 1962, p. 4-21. Sur le rôle de l'arabe par rapport au persan et le débat sur la possibilité de traduire le Coran, voir maintenant l'excellent article de Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Remarques sur le persan, seconde langue sacrée de l'islam », *Annali* 66, 2006, p. 75-78. Cette question a fait récemment l'objet d'une étude très fouillée par Travis Zadeh, *The Vernacular Qur'an, Translation and the Rise of Persian Exegesis*, Londres, 2012. Malheureusement, ce livre est paru après l'écriture du présent article et il ne nous a pas été possible de l'étudier soigneusement.
{703} Les traductions des versets du Coran dans cette étude sont extraites de la traduction de Denise Masson.
{704} Voir Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, Beyrouth, 1411/1990, vol. 20, p. 94.
{705} Le terme *iʿǧāz* est dérivé du verbe *aʿǧaza*, littéralement « rendre quelqu'un impuissant » (en regard des merveilles linguistiques, stylistiques et conceptuelles du Coran) en faisant référence à la conscience de celui qui se sent incapable de créer quoi que ce soit de comparable au Coran. Vu qu'il est difficile de restituer la signification exacte de ce terme arabe, nous préférons le laisser en langue originale. Nous laisserons aussi sans traduction d'autres termes dérivés de la racine *ʿǧz* comme le participe actif souvent employé (*muʿǧiz*). Par

exemple, la traduction approximative d'*al-qur'ān muʿǧiz* est : le Coran rend [celui qui le lit ou qui l'écoute] impuissant, impressionné qu'il est par l'intense sublimité du livre.
{706} « Rythme et rime » est une traduction approximative du terme *naẓm* qu'il est difficile de rendre par un seul mot. Il fait référence à l'aspect linguistique, stylistique et poétique du Coran. En utilisant une définition négative, on pourrait dire qu'il se réfère à tout autre chose qu'au contenu.
{707} Kāšānī, *Badā'iʿ al-ṣanā'iʿ fī tartīb al-šarā'iʿ*, Beyrouth, 1404/1982, vol. 1, p. 527. On y trouve aussi des affirmations similaires au nom d'al-Šāfiʿī.
{708} Sur ce verset et ses diverses interprétations, voir M. J. Kister, « *Lā yamassuhu illā al-muṭahharūn*... Notes on the Interpretation of a Qur'ānic Phrase », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34, 2008, p. 309-334.
{709} Ibn Ḥazm, *al-Kitāb al-muḥallā*, Le Caire, 1348/1929, vol. 4, p. 159.
{710} Voir par exemple, Coran 7:158 : « Dis : "ô vous, les hommes ! Je suis, en vérité, envoyé vers vous tous (*qul yā ayyuhā al-nās innī rasūl allāh ilaykum ǧamīʿan*)". » Sur le rôle de la traduction comme un moyen, d'une part, de propager l'islam et, d'autre part, de pouvoir lutter contre la mission chrétienne, voir Hassan Ma'ayergi, « Translations of the Holy Qur'an into Minority Languages : The Case of Africa », *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 14, 1992, p. 156-180.
{711} Ibn Qutayba, *Ta'wīl muškil al-qur'ān*, éd. A. Ṣaqr, Le Caire, 1401/1981, p. 21 ; le passage est cité par Tibawi, « Is the Coran Translatable ? », p. 12-13.
{712} Ainsi, par exemple, « Nous fîmes le silence à leurs oreilles » (Régis Blachère, *Le Coran*, Paris, 1956, p. 319) ; « *Then struck we upon their ears with deafness* » (John M. Rodwell, *The Koran*, Vermont, 1994 [reprint], p. 189).
{713} Dans un autre exemple, Ibn Qutayba utilise le verbe *istaġlaqa*, qui signifie « fermer » et « chercher à rendre obscur » (Ibn Qutayba, *Muškil*, p. 22).
{714} *Ibid.*, p. 21.
{715} Iḫwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, Beyrouth, 1957, vol. 3, p. 144.
{716} *Ibid.*, vol. 3, p. 164-165.
{717} Zamaḫšarī, *al-Kaššāf ʿan ḥaqā'iq al-tanzīl*, Beyrouth, 1397/1977, vol. 3, p. 506, dans son interprétation de Coran 44:43-44 ; aussi cité par Qurṭubī, *Ǧāmiʿ*, vol. 16, p. 99-100, dans son commentaire de ces versets ; voir aussi Muḥammad Ḥusayn, « *Naql maʿānī al-qur'ān ilā al-luġāt al-ʿaǧnabīya* », *Nūr al-islām* 3, 1350/1931, p. 123. Pour de nombreux exemples du même genre, voir Amir-Moezzi, « Remarques », p. 71-72.
{718} Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarīʿa*, Beyrouth, 1423/2003, vol. 2, p. 51 ; Muḥammad Marāġī, « *Baḥṯ fī tarǧamat al-qur'ān al-karīm wa-aḥkāmihā* », *Maǧallat al-Azhar* 7, 1355/1936, p. 79-80 ; Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881-1945)*, Le Caire - Paris, 2005, p. 240 ; Maḥmūd Šaltūt, « *Tarǧamat al-qur'ān wa-nuṣūṣ al-ʿulamā' fīhā* », *Nūr al-islām* 7, 1355/1936, p. 126 ; Ḥusayn, « *Naql maʿānī* », p. 124. L'analogie cachée ici entre interprétation et traduction sera discutée ci-dessous.
{719} Riḍā, *Fatāwā*.
{720} Mohamed Abou Sheishaa, « A Study of the Fatwa by Rashid Rida on the Translation of the Qur'an ».
{721} Ḥusayn, « *Naql maʿānī* », p. 130 ; Roman Loimeier, « Translating the Qur'ān in Sub-Saharan Africa : Dynamics and Disputes », *Journal of Religion in Africa* 35, 2005, p. 410-411.
{722} Abou Sheishaa, « Study », § 5.3 et n. 119 ; voir aussi Ma'ayergi, « Translations », p. 172, sur lequel Abou Sheishaa fonde ses remarques.
{723} Par exemple, « le Prophète des Gentils » (Blachère, *Coran*, p. 194 ; Denise Masson, *Le Coran*, Paris, 1967, p. 204) ; *« the Prophet of the common folk »* (Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Londres, 1955, p. 194).
{724} Par exemple, Rudi Paret (*Der Koran*, Stuttgart - Cologne, 1979, p. 121), rend l'expression *al-nabī al-ummī* par « *den heidnischen Propheten* ».
{725} Il est à noter que certains traducteurs non-musulmans ont traduit *al-nabī al-ummī* dans un esprit musulman, par exemple, Grosjean : « Ce prophète illettré » (Jean Grosjean, *Le Coran*, Paris, 1979, p. 104).
{726} Abou Sheishaa, « Study » § 5.2 ; Loimeier, « Translating », p. 411.
{727} F. Lymann-MacCallum, « Turkey Discovers the Koran », *Muslim World* 23, 1933, p. 24-28.
{728} Il a été *šayḫ al-Azhar* en 1928-1929 et à nouveau en 1935-1945 ; voir Costet-Tardieu, *Réformiste* ; Arthur Goldschmidt, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Londres, 2000, p. 123-124.
{729} Il a été *šayḫ al-Azhar* en 1951-1958 ; voir Muṣṭafā Naǧīb, *Aʿlām miṣr fī l-qarn al-ʿišrīn*, Le Caire, 1996, p. 408.
{730} Il a été *šayḫ al-Azhar* en 1958-1963 ; voir Werner Ende, « Shaltūt, Maḥmūd », *Encyclopaedia of Islam*, Seconde édition, vol. 9, p. 260-261 ; Goldschmidt, *Biographical Dictionary*, p. 187-188.
{731} Il a été *šayḫ al-Azhar* en 1929-1935, c'est-à-dire dans l'intervalle des deux mandats d'al-Marāġī ; voir Goldschmidt, *Biographical Dictionary*, p. 237.
{732} Costet-Tardieu, *Réformiste*, p. 235-246, en particulier p. 242 *sqq.* ; voir aussi Šaltūt, *Tarǧama*, p. 123.
{733} Marāġī, *Tarǧama*, p. 81.
{734} *Ibid.*, p. 81-82.
{735} *Ibid.*, p. 82.
{736} *Ibid.*, p. 85.
{737} Les opposants à la traduction comme Riḍā critiquent cet argument d'al-Marāġī. Ils disent que l'influence du Coran sur l'âme de l'auditeur n'est pas du tout liée à la compréhension de son contenu. De fait, les qualités poétiques, conceptuelles et musicales du Coran ont un effet immense malgré la barrière de la langue. Voir Riḍā, *Fatāwā*, p. 272.
{738} Marāġī, *Tarǧama*, p. 90.
{739} *Ibid.*, p. 87 ; Costet-Tardieu, *Réformiste*, p. 240.
{740} Ce terme possède plusieurs significations : temps, éternité, destin ; voir William Montgomery Watt, « Dahr », *Encyclopedia of Islam*, 2e édition, vol. 2, p. 94-95.

{741} Marāġī, *Tarǧama*, p. 79-80.
{742} Sur la controverse concernant la nécessité d'interpréter le Coran et la permission de le faire, voir Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920, p. 55-98.
{743} Voir ci-dessus. Une position semblable se retrouve dans le Talmud au sujet de Ne. 8:8 (« Aussi ils lisent le livre, dans la loi de Dieu distinctement... [*wa-yiqre'ū ba-sefer, be-torat ha-elohīm meforash*...] ». On comprend ici *meforash* (distinctement) comme traduction (TB, *Meguilla* 3a).
{744} Marāġī, *Tarǧama*, p. 89.
{745} Voir, par exemple, les affirmations suivantes dans la Michna : « Si on lit la *Meguilla* (Rouleau d'Esther) à rebours, on n'a pas accompli son devoir ; si on la dit par cœur, dans une traduction en araméen [ou] en n'importe quelle autre langue, on n'a pas accompli son devoir. Mais on peut la lire dans une autre langue que l'hébreu, comprise par les auditeurs ; et celui qui ne comprend pas l'hébreu et qui a entendu [la lecture de la *Meguilla*] en hébreu, a rempli son devoir » (Traité *Meguilla* 2:1).
{746} Voir Michael Cook, *The Koran. A Very Short Introduction*, Oxford, 2000, p. 88-94.
{747} Pour une traduction en syriaque du Coran, voir Alphonse Mingana, « An Ancient Syriac Translation of the Kur'ān Exhibiting New Verses and Variants », *Bulletin of the John Rylands Library* 9, 1925, p. 188-235. Mingana considère comme improbable une traduction en syriaque dès le VIIe siècle.
{748} Pour une ancienne traduction du Coran en grec, voir Astérios Argyriou, « Perceptions de l'islam et traductions du Coran dans le monde byzantin grec », *Byzantion* 75, 2005, p. 25-69.
{749} Voir Cook, *The Koran. A Very Short Introduction*, p. 88.
{750} Cook, *ibid.*, p. 88 cite des exemples de traductions manuscrites et imprimées en persan, turc, espagnol, polonais, afrikaans. Pour d'autres exemples, voir K. Salameh, *The Qur'ān Manuscripts in the al-Haram al-Sharif Islamic Museum*, Paris - Beyrouth, 2001, p. 63-65. Pour une étude de traductions plus anciennes du Coran en persan, voir Amir-Moezzi, « Remarques », p. 75-77.
{751} Une expression semblable à *tarǧama tafsīrīya* qui signifie traduction interprétative ou traduction accompagnée d'une interprétation, voir Šaltūt, *Tarǧama*, p. 130.
{752} Voir Cook, *Koran*, p. 88.
{753} Theodor Nöldeke et Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans*, 3 vol., Leipzig, 1909-1938. La plus grande partie du second volume concerne l'ordre des sourates.
{754} Voir par exemple Kāšānī, *Badā'iʿ*, vol. 1, p. 526 ; Samarqandī, *Tuḥfat al-fuqahā'*, Beyrouth, 1405/1984, vol. 2, p. 130 ; Abū Bakr Šāšī, *Ḥilyat al-ʿulamā'*, Riyāḍ, 1418/1998, vol. 1, p. 183. La halakha juive exige aussi ce même nombre de versets pour celui qui est appelé à lire la Torah, comme il est établi dans la Michna : « Celui qui lit dans la Tora ne doit pas lire moins que trois versets » (Michna *Meguilla* 4:4 ; cf. Tosefta, *Meguilla* 3:17). C'est une des nombreuses similarités entre le judaïsme et l'islam concernant les règles de la prière. Sur ces aspects communs entre les deux religions, voir N. Weider, *Formation of Jewish Liturgy in the East and the West*, Jérusalem, 1998 (en hébreu), vol. 2, p. 659-781.
{755} Pour un résumé des opinions légales extraites des écrits juridiques des savants des quatre écoles sunnites, voir Šaltūt, *Tarǧama*, p. 128-130 ; Ḥusayn, « *Naql maʿānī* », p. 124-126 ; voir aussi Ǧazīrī, *al-Fiqh ʿalā al-maḏāhib al-arbaʿa*, éd. A. F. al-Mazīdī et M. F. Rašād, *s.l.*, *s.d.*, vol. 1, p. 218-220. Pour l'opinion shi'ite voir Amir-Moezzi, « Remarques », p. 73-75.
{756} Kāšānī, *Badā'iʿ*, vol. 1, p. 527.
{757} *Ibid.*, p. 528.
{758} Voir Saraḫsī, *Kitāb al-mabsūṭ*, Le Caire, 1324-1331/1906-1913, vol. 1, p. 37. Maḥmūd Abū Daqīqa, « *Fī tarǧamat al-qur'ān al-karīm* », *Nūr al-islām* 3, 1351/1932, p. 34, rejette l'autorité de cette traduction pour plusieurs raisons. Voir aussi Amir-Moezzi, « Remarques », p. 75.
{759} Cette tradition a fait l'objet d'une large discussion entre chercheurs ; voir par exemple, Claude Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, 1990, p. 112-126.
{760} Kāšānī, *Badā'iʿ*, vol. 1, p. 528.
{761} Voir al-Nawawī, *al-Maǧmūʿ*, Beyrouth, 1423/2002, vol. 3, p. 479. Sur le point de vue réservé attribué à Abū Ḥanīfa, voir aussi Ḥusayn, « *Naql maʿānī* », p. 125.
{762} Voir ci-dessus p. 301.
{763} Voir *ibid*.
{764} Saraḫsī, *Mabsūṭ*, vol. 1, p. 234.
{765} Ibn ʿArabī, *Aḥkām*, vol. 4, p. 68 (dans son commentaire de Q. 41:44).
{766} Son épître intitulée *al-sabʿīnīya* est citée dans Ḥusayn, « *Naql maʿānī* », p. 126. Voir aussi Ibn Abī Yaʿlā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, Le Caire, 1371/1952, vol. 1, p. 401 (dans la biographie no 527 : Yaḥyā b. Saʿīd). Pour un résumé des positions légales sur cette question, voir aussi les références p. 316, n. 2, ci-dessus.
{767} ʿAsqalānī, *Fatḥ al-bārī šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, Beyrouth, 1413/1992, vol. 2, p. 281 ; aussi Ḥusayn, « *Naql maʿānī* », p. 126.
{768} Cf. l'enseignement dans *Michna Soṭa* 7:1 : le *Shemaʿ* est énuméré dans cet enseignement comme un des textes qui peut être lu dans n'importe quelle langue selon l'avis des Sages dans cette *baraïta*.
{769} This gradation could have been developed with reference to the Qur'ānic distinction between various ways of divine communication, specified in Qur. 42:51 : *waḥy*, « from behind a veil » (*min warā'i ḥiǧābin*), or through a Messenger (*rasūl*). Cf. William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague - Paris, Mouton, 1977, p. 27. On the mention of different kinds of inspiration received by Muḥammad in the *ḥadīṯ* literature, see James Robson, « The Material of Tradition », *Muslim World* 41/3, 1951, p. 166-270, part. p. 178. On the doctrines concerning the degrees of the prophetic revelations developed in Muslim religious literature, see Mohyddin Yahia, *Shāfiʿī et les deux sources de la loi islamique*, Turnhout, Brepols, 2009, part. p. 424-427.
{770} For the history of controversies concerning the canonisation of the Qur'ān and a thorough overview of the related scholarly literature, see Mohammad Ali Amir-Moezzi and Etan Kohlberg, « Révélation et falsification : introduction à l'édition du *Kitāb al-qirā'āt* d'al-Sayyārī », *Journal asiatique* 293/2, 2005, p. 663-722 ; English version in *Revelation and Falsification : the* Kitāb al-qirā'āt *of Aḥmad b. Muḥammad*

al-Sayyārī, ed. Etan Kohlberg and Mohammad Ali Amir-Moezzi, Leiden, Brill, 2009, p. 2-53.
{771} See, for example, William A. Graham, « Scripture and the Qur'ān », in *Encyclopaedia of the Qur'ān*.
{772} On the issue of the relationship between Qur'ānic and extra-Qur'ānic revelation in early Muslim religious thought, see Graham, *Divine Word and Prophetic Word*.
{773} For the outline of the development of the *ḥadīṯ* literature, see James Robson, « Ḥadīth », in *EI²*.
{774} Cf., for example, Ignaz Goldziher, « Kämpfe um die Stellung des Ḥadīt im Islam », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 61, 1907, p. 860-872, part. p. 863-864.
{775} The divine sayings put in the mouth of the Prophet, which came to be known as *ḥadīṯ qudsī*, represent a kind of sacred discourse intermediary between the Qur'ān and the *ḥadīṯ*. According to Graham (*Divine Word and Prophetic Word*, p. 3) : « These Sayings are explicitly divine word, but they are equally explicitly reported by the Prophet in *his* words. Thus they may represent materials that reflect the point at which divine revelatory authority and human prophetic authority most clearly coalesced in the eyes of early Muslims ».
{776} Cf. also this remark of Graham : « There is ample evidence that the idea of a completely fixed divine Book left behind by the Apostle of God is again a dogmatic development of later Muslim scholarship » (*Divine Word and Prophetic Word*, p. 28), and the remark of Goldziher : « The feeling was that God's revelations to Muhammad were not exhausted with the Qur'ān. It was presumed that the Holy Book included those revelations that God intended to be communicated to the masses, but not the sum of all those revelations with which God favoured His chosen Prophet », (« Kämpfe um die Stellung des Ḥadīt im Islam », p. 863, English translation by Graham, *Divine Word and Prophetic Word*, p. 33).
{777} For an excellent overview of the ideas related to the continuation of prophecy in Islamic mysticism, see Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1989, part. p. 49-101.
{778} For example, the thought of the Imām Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Šāfiʿī (d. 204/820), the eponym of one of the four major Sunnī legal schools, was apparently deeply impregnated by mystic sensibility. Al-Šāfiʿī would, in particular, admit the authority of inspiration received in dream concerning the answers to legal questions. See M. Yahia, *Shāfiʿī*, where various aspects of al-Šāfiʿī's mystical dimension are discussed, part. n. 265 p. 267.
{779} See Georges Makdisi, « Ibn Taimīya. A Ṣūfī of the Qādiriya Order », *American Journal of Arabic Studies* 1, 1974, p. 118-129, part. p. 128.
{780} I would distinguish three basic approaches : traditionalist, mystical and rational. For the definitions, examples and references, see my introduction, « Conflicting Synergy of Patterns of Religious Authority in Islam », in Orkhan Mir-Kasimov (ed.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden, Brill, coll. « Islamic History and Civilization » 105, 2013, p. 1-20.
{781} This holds true, strictly speaking, only for the Sunnī version of the jurisprudential configuration. But the Shīʿī version followed a very similar evolution after the occultation of the Twelfth Imām in the Twelver branch, or after the advent of the Fatimids in the Ismāʿīlī branch.
{782} The somehow paradoxical status of the *iǧmāʿ* principle within the jurisprudential outlook is reflected in the lively controversies concerning its validity. On these debates, see : Marie Bernand, « Idjmāʿ », *EI²* ; Wael B. Hallaq, « On the Authoritativeness of Sunni Consensus », *International Journal of Middle East Studies* 18/4, 1986, p. 427-454 ; Baber Johansen *Contingency in a Sacred Law*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999, p. 29 *sqq*. This paradox was all the more accentuated in Shīʿī Islam, where it interfered with the authority of the Imām. In Twelver Shīʿism, *iǧmāʿ* cannot be infallible if it does not include the opinion of the Imām, while in Fāṭimid Ismāʿīlī jurisprudence *iǧmāʿ* was altogether rejected.
{783} The conclusions of religious scholars are based on the analysis of the scriptural canon, and must include scriptural references. Despite this close link with the Qur'ān and the *ḥadīṯ*, the conclusion itself is undeniably an extra-canonical development, which receives a status of infallible post-Muḥammadan revelation if sanctified by the *iǧmāʿ*.
{784} In the context of this paper, it could also be asked to what extent the authoritative practice of a legal school, the collections of authoritative opinions, could be regarded as a kind of *functional* continuation of the prophetic canon in the legal field. On the role of the authoritative school tradition in the legal practice, see, for example, Wael Hallaq, « The Jurisconsult, the Author-Jurist, and Legal Change », in Id., *Authority*, *Continuity*, *and Change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 166-235.
{785} This is the issue of sainthood (*walāya* or *wilāya*) and its relationship to prophethood (*nubūwa*). See, for example, Hermann Landolt, « Walāyah », in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, London - New York, 1987, p. 316-323.
{786} I will come back to the symbolism of the heavenly ascension further below.
{787} For the mystical « extension » of the traditionalist concept of *isnād*, complementing the physical chain of transmitters with a chain of spiritual transmission, through a line of Ṣūfī masters, Shīʿī Imāms, a supernatural communication with the Prophet, or even a direct inspiration, see William A. Graham, « Traditionalism in Islam. An Essay in Interpretation », *The Journal of Interdisciplinary History* 23/3, 1993, p. 495-522. An eminent example of the mystical approach to the *isnād* can be found in the thought of Ibn ʿArabī (d. 638/1240). See the well documented chapter by Denis Gril, « Le hadith dans l'œuvre d'Ibn Arabi ou la chaîne ininterrompue de la prophétie », in Claude Gilliot and Tilman Nagel (ed.), *Das Prophetenḥadīt : Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 123-144. The following saying of Abū Madyan, quoted by Ibn ʿArabī in his *Futūḥāt*, translated by Gril in the same chapter, p. 130, gives us the taste of the mystical approach to the issue of transmission : « *Quand on lui disait : un tel dit d'après un tel, il répliquait : "nous ne voulons pas manger de la viande de conserve (*qadīd*) ; allez, apportez-moi de la viande fraîche !"* »
{788} Cf. Abū al-Qāsim al-Ḥasan Nīsābūrī (d. 406/1015), *ʿUqalā' al-maǧānīn*, ed. Bassām al-Ǧābī, Damascus, Dār al-Baṣā'ir, 1985, and Rūzbihān Baqlī Šīrāzī (d. 606/1209), *Šarḥ-i šaṭḥiyāt*, edited with a substantial introductory study by Henry Corbin, Tehran - Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien - Maisonneuve, 1966. For the link between the *šaṭḥ* and the *ḥadīṯ qudsī*, see Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Paul Geuthner, 1922, p. 100.
{789} For a thorough overview of Islamic dream literature, see Pierre Lory, *Le rêve et ses interprétations en islam*, Paris, Albin Michel, 2003. For the functional similarity between the dream and the *ḥadīṯ* as sources of religious authority, see Leah Kinberg, « The Legitimization of the *Madhāhib* through Dreams », *Arabica* 32/1, 1985, p. 47-79, part. p. 47, 78, and references provided there.
{790} See Claude Gilliot, « Exegesis of the Qur'ān : Classical and Medieval », *Encyclopaedia of the Qur'ān*.
{791} Cf. the definition of *fiqh* by Johansen, *Contingency in a Sacred Law*, p. 1 : « *Fiqh* is a system of rules and methods whose authors

consider it to be the normative interpretation of the revelation, the application of its principles and commands to the field of human acts. »

{792} In addition to its deep cultural and religious roots, that will be outlined further below, the extension of the scriptural canon by the means of exegesis had a « strategic » advantage over other forms of inspired discourse, because it entered, at least formally, into a literary category tolerated by the predominant jurisprudential paradigm.

{793} On the mystical experience as a basis of Qur'ān exegesis, see, for example : Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* ; Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, Dar el-Mashreq, 1970 ; Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin - New York, De Gruyter, 1980.

{794} For the *miʿrāǧ* as source of the Prophet's esoteric knowledge, see, for example, Graham, *Divine Word and Prophetic Word*, p. 27-28 and references given there. For the link between the heavenly ascension and esoteric knowledge in Islamic mysticism, Ṣūfī and Shīʿī, see an excellent collection of articles in Mohammad Ali Amir-Moezzi (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, Leuven - Paris, Peeters, 1996. For the link between *miʿrāǧ* and *walāya* in the thought of Ḥaydar Amulī (d. after 787/1385), see Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 328.

{795} For the link between the spiritual ascension of the mystic and prophetic discourse in the thought of Rūzbihān Baqlī Šīrāzī, see Paul Ballanfat, « L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbihān Baqlī de Šīrāz », in Amir-Moezzi (ed.), *Le voyage initiatique*, p. 265-300.

{796} On the history of formation of the technical vocabulary of the Persian mystical poetry and its essential relationship with the Qur'ānic lexicon, see Naṣrullāh Pūrjavādī, « Bādi-yi ʿišq », in *Našr-i Dāniš* 66, 1370 (h.s.), p. 420-429 ; 67, 1370 (h.s.), p. 4-18 ; 68, 1370 (h.s.), p. 90-99 ; 69, 1371 (h.s.), p. 198-204 ; 70, 1371 (h s.), p. 282-290.

{797} Ḥāfiẓ has been revered as *lisān al-ġayb*, « the tongue of the hidden ».

{798} See Edward G. Browne, *The Literary History of Persia*, London, T. Fisher Unwin, 1908, vol. 2, p. 519-520 and vol. 3, p. 311-312 and *sqq*. Persian mystical poetry became the object of hermeneutics (*ta'wīl*), which emphasizes its assimilation with sacred texts. See, for example, Leonard Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabistarī*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1995, p. 182 *sqq*. In this light, Farīd al-Dīn ʿAṭṭār's claim of the title « Seal of the Poets » (*ḫātim al-šuʿarā'*), similar to Muḥammad's title « Seal of the Prophets », pointed out by Hermann Landolt, is particularly interesting. See Hermann Landolt, « ʿAṭṭār, Sufism and Ismailism », in Leonard Lewisohn and Christopher Shackle (ed.), *ʿAṭṭār and the Persian Sufi Tradition. The Art of Spiritual Flight*, London - New York, I. B. Tauris, 2006, p. 3-25, part. p. 6.

{799} See Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 87 *sqq*., part. p. 90-92. Ibn ʿArabī regarded the hermeneutics as divinely inspired. See *ibid*., p. 50-51. After Ibn ʿArabī, Ḥaydar Amulī (d. after 787/1385) claimed the status of divinely inspired book for his *Tafsīr ʿirfānī*. See Henry Corbin, *En Islam iranien*, *aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1972, t. 3, p. 173-174. For similar lines in ʿAzīz-i Nasafī's thought, see Hermann Landolt, « Le paradoxe de la "Face de Dieu" : ʿAzīz-e Nasafī (VIIe/XIIIe siècle) et le "monisme ésotérique" de l'Islam », *Studia Iranica* 25, 1996, p. 163-192, part. p. 173.

{800} Cf. Toby Mayer's introduction to his edition and translation of Muḥammad al-Šahrastānī's (d. 548/1153) commentary on *sūrat al-Fātiḥa* from his *Mafātīḥ al-asrār wa maṣābīḥ al-abrār :* « Reference is made at points of the commentary to the imamate's prime, indeed divine, role. In the doxology, Shahrastani even speaks of the role of the imams as mirroring that of the angels. Angels are the means of "sending down" (*tanzīl*) revelation, the first part of the process. The imams and their scholar-adherents (*al-ʿulamā' al-ṣādiqa*) are then the means of "taking back up" (*ta'wīl*, "hermeneutics", literally translated) the revelation, the second but no less important part of the revelatory process. Both in tandem bring about the full cycle of revelation, from God to God, and both in fact exercise a *divine* function, as enshrined in Q. 15:9 : "We send down the Remembrance and We are its protector". That is, God is the true agent of the descent of the scripture to earth through the angels and He is also the true protector of its ultimate meanings through the imams » (*Keys to the Arcana*, Oxford - New York, Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2009, p. 35).

{801} For the Shīʿī concept of *ta'wīl* and Qur'ānic hermeneutics as part of the sacred knowledge imparted to the Imāms, see, for example : Mahmoud Ayoub, « The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān. A Study of the Principles and Development of Imāmī Shīʿī *tafsīr* », in Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 177-198 ; Mohammad Ali Amir-Moezzi and Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shîʿisme ?*, Paris, Fayard, 2004, part. p. 139-178 ; Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîʿisme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992, p. 200 *sqq*. The Imāms are not only divinely inspired, they are also entrusted with the sacred mission of preserving and transmitting the knowledge of the hermeneutics of the prophetic revelations. The dimension of the Imām as speaking Qur'ān is particularly emphasised in the Ismāʿīlī branch. See Ismail K. Poonawala, « Ismāʿīlī *ta'wīl* of the Qur'ān », in Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, p. 199-222.

{802} This fact does not necessarily imply any competition between the prophetic authority and that of the Imāms, precisely because their respective fields of application are clearly separated : the prophet is in charge of the *tanzīl*, while the Imām receives the inspiration concerning the *ta'wīl* of the divine Word manifested through the prophet. Nevertheless, the issue of the relationship between the properly prophetic investiture (*nubūwa*) and the sainthood (*walāya*) of the Imāms and, in a broader context, of mystics, has been the focal point of a controversy in the history of Islamic religious thought. For the meaning of the concept *walāya* in Shīʿī Islam, see Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Notes à propos de la *walāya* Imamite », in *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shiʿite*, Paris, Vrin, 2006, p. 177-207. For an overview of the evolution of this concept in the broader context of Islamic mysticism, see : Bernd Radtke, « The Concept of *Wilāya* in Early Sufism », in Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism*, Oxford, Oneworld, 1999, t. 1, p. 483-496 ; M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, Gallimard, 2012, part. p. 36-57 ; Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-ʿArabī's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999, part. p. 109-162 ; for specific developments in the influential Kubrawī tradition, see Hermann Landolt's introductory study to his edition and translation of Nûruddîn Abdurrahmân-i Isfarâyinî, *Le révélateur des mystères* (*Kāshif al-asrār*), Paris, Verdier, 1986, part. p. 74 *sqq*., p. 77.

{803} On these books, see Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîʿisme originel*, p. 186-189.

{804} On this text, see Todd Lawson, « Interpretation as Revelation : The Qur'ān Commentary of Sayyid ʿAlī Muḥammad Shīrāzī, the Bāb (1819-1850) », in Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, p. 223-253, and Id., *Gnostic Apocalypse and Islam : Qur'an*, *Exegesis*, *Messianism*, *and the Literary Origins of the Babi Religion*, London - New York, Routledge, 2012.

{805} Though the Bāb does state that he received his *tafsīr* by the means of *tanzīl*, assimilating it thus to prophetic revelation, his intermediary in the reception of this text is not the archangel Gabriel, but the hidden Imām, whose mission is essentially the disclosure of the esoteric dimension of the Qur'ān, i.e. *ta'wīl*.
{806} Cf. Lawson, « Interpretation as Revelation », p. 252-253, n. 98.
{807} All folio numbers in the following pages refer to the ms. of the British Library Oc.Or. 5957. The *Ǧāwidān-nāma-yi kabīr* should not be confounded with other texts, attributed in various sources to Faḍlallāh under the title *Ǧāwidān*. Isḥāq Efendi, the author of an anti-Bektashi and anti-Ḥurūfī pamphlet titled *Kāšif al-asrār wa dāfiʿ al-ašrār*, published in Istanbul in 1291/1874, p. 2-3, counts six *Ǧāwidān*'s, among which he enlists works by Faḍlallāh and some of his prominent followers. A text often described as a simplified, thematically arranged and abridged adaptation of the *Ǧāwidān-nāma-yi kabīr* into standard Persian is sometimes referred to as the *Ǧāwidān-nāma-yi ṣaġīr* but, to the best of my knowledge, the exact relationship between the *Ǧāwidān-nāma-yi kabīr* and the *Ǧāwidān-nāma-yi ṣaġīr* has not yet been properly studied. The latter text has been translated into Ottoman Turkish by a certain dervish Murtaḍā in 1049/1638-1639.
{808} In particular, in the « books of dreams » (*Ḫwāb-nāma*) by ʿAlī Nafaǧī (ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Pers. 17) and Sayyid Isḥāq Astārābādī (ms. Istanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça, n. 1042). For the manuscript references, description and analysis of Faḍlallāh's initiatory visions, see : Helmut Ritter, « Die Anfänge der Ḥurūfīsekte », *Oriens* 7/1, 1954, p. 1-54 ; Shahzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, Oneworld, 2005 ; Orkhan Mir-Kasimov, « Ummīs versus Imāms in Ḥurūfī Prophetology : an attempt at a Sunni/Shīʿī Synthesis ? », in Id. (ed.), *Unity in Diversity*, p. 221-246.
{809} Hence the designation *Ḥurūfī*, applied to Faḍlallāh, his doctrine and his followers in the external sources.
{810} For the discussion, references, edition and French translation of these fragments, see Orkhan Mir-Kasimov, « Le "Journal des rêves" de Faḍlallāh Astarābādī : édition et traduction annotée », *Studia Iranica* 38/2, 2009, p. 249-304.
{811} The Islamic scriptural canon, the Qur'ān as well as the *ḥadīṯ*, is essentially a corpus of fragments. We will see that the *Ǧāwidān-nāma* contains some transparent allusions on the similarity between its fragmented structure and the structure of the Qur'ānic text. There are many other examples of « fragmented » texts in the history of Islamic religious literature. One of the most prominent ones, intentionally « fragmented » with the purpose to conceal some points of the doctrine from non-initiates, is the alchemical corpus attributed to Ǧābir ibn Ḥayyān. This technique of fragmentation intended to conceal was also referred to as the « dispersion of the science » (*tabdīd al-ʿilm*). See Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, Verdier, 1989, p. 124 *sqq.*, and Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîʿisme originel*, « Index », *tabdîd al-ʿilm.* Although apparently neither serving an explicitly stated purpose nor reflecting a particular doctrinal orientation, several fundamental doctrinal texts produced in messianic milieus, such as the *Maktūbāt-i Imām-i rabbānī* of Aḥmad Sirhindī (d. 1034/1624), or the *Inṣāf-nāma*, the compilation of the sayings of the Mahdī Sayyid Muḥammad Ǧaunpūrī (d. 910/1505), founder of the Mahdawiyya, have also the form of a fragmented corpus. See respectively Yohanan Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Montreal - London, McGill - Queen's University Press, 1971, and Derryl N. MacLean, « La sociologie de l'engagement politique : le Mahdawîya indien et l'État », in Mercedes Garcia-Arenal (ed.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, Paris, Edisud, 2000, p. 239-256.
{812} See, for example, Orkhan Mir-Kasimov, « Jāvdān-nāma », *Encyclopædia Iranica*, vol. 14, fasc. 6, p. 603-605, available also online.
{813} Charles Mopsik, « La controverse d'amour dans le "Zohar" », in Alain Le Boulluec (ed.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 71-97, part. p. 77.
{814} Cf. the acquisition note for the *Ǧāwidān-nāma*'s manuscript n. Ee.1.27 of the Cambridge University library, bought in Constantinople in 1601 : « *Commentarius Persicus in Alcoranum dictus Jawidàn-cabìr* » ; and Aḥmad Munzawī, *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-yi fārsī*, Tehran, Regional Cultural Institute, 1349/1969, vol. 1, p. 1111 : « *tafsīrīst ʿirfānī-yi ḥurūfī* ».
{815} Ṣādiq Kiyā, *Wāzha-nāma-yi Gurgānī*, Tehran, 1330 hs./1951-1952, p. 34 ; my translation.
{816} For the selective Qur'ān commentaries written by some Shīʿī authors, see Meir M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Jerusalem, Magnes Press, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999 and Id., « Outlines of Early Ismāʿīlī-Fāṭimid Qur'ān Exegesis », *Journal asiatique* 296/2, 2008, p. 257-295.
{817} Several fragments of the *Ǧāwidān-nāma* contain reverential references to Aḥmad b. Ḥanbal, the champion of the traditionalist current in Islam.
{818} The *Ǧāwidān-nāma*'s etymological developments concerning the meaning of the Qur'ānic words are clearly intended to express the author's ideas rather than to follow strictly the rules of Arabic grammar. For example, several fragments state that *imām* should be regarded as the plural of *umm.*
{819} Cf. the fragment f. 417a : « Bring together all Qur'ānic passages mentioning the Throne. [Similarly], bring together passages mentioning the Hand and the Fingers » (*har ǧā ki dar Qur'ān baḫṯ-i ʿarš ast az-īn ǧamʿ kun wa har ǧā ki dar Qur'ān baḫṯ-i yad ast wa aṣābiʿ yak-ǧā ǧamʿ kun*).
{820} Another feature that could point to the intentional imitation of the Qur'ān is that most of the fragments of the *Ǧāwidān-nāma* begin with a *basmala*. It seems, however, exaggerated to suppose that many hundreds of short fragments of the *Ǧāwidān-nāma* were intended, in this way, to represent an equivalent of the Qur'ānic suras. It is more probably used just as a formula of pious consecration.
{821} F. 481b : *Awwal-i Ǧāwidān-nāma-yi ilāhī-rā ṣāḥib-i ta'wīl ǧalla ʿizzah bi-šiš ibtidā' bunyād nihāda-and wa kalām-i Ǧāwidān-nāma-yi ilāhī ḫūd-rā az awwal tā bi-āḫir dar-ān šiš ibtidā' munqasim wa mundariǧ gardānīda-and wa muhr bar-īn šiš ibtidā' karda-and hamchinānki ṣāḥib-i tanzīl dar kalām-i ḫwīshtan bīst wa nuh sūra-yi muqaṭṭaʿāt-rā az bahr-i muʿǧiz āwarda wa bīst wa nuh qism gardānīda wa kanz-i ḫūd-rā bi-dān ḥurūf-i muqaṭṭaʿāt muhr nihāda ki kalām-i ḫūd-rā bīst wa nuh qism karda*. My translation. I was unable to find this note in three other manuscripts of the *Ǧāwidān-nāma* that I was able to consult so far : Istanbul Ali Emiri Farsi 920, Cambridge University Library Ee.1.27, Basel University Library M.VI.72. Unlike the text of the *Ǧāwidān-nāma*, the note is written entirely in standard Persian, without any trace of the dialect. I do not have any clue to the identity of its author or the date of its composition. But the fact that such an idea circulated among Faḍlallāh's followers, whether it had been introduced by Faḍlallāh himself or not, is in itself a piece of evidence relevant to the purpose of this paper.
{822} For more details and corresponding textual evidence, see my forthcoming book *Words of Power. Faḍlallāh Astarābādī and the Original Ḥurūfī Doctrine According to his Jāwidān-nāma-yi kabīr*, London, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, coll. « Shīʿī Heritage » 3.

{823} These elements are named « words » (*kalimāt*). The relationship between the series of 28 and 32 is a complex issue. Since it is not specifically relevant to the topic of this chapter, I will limit myself to a reference to the Glossary in the book mentioned in the previous footnote. For the time being, let us assume that the combined figure 28/32 expresses, in the *Ǧāwidān-nāma*, a finite number of simple phonetic elements that constitute, together, the eternal divine Word. In the following, I will use « word » or « words », between quotation marks, with reference to this definition of *kalima* pl. *kalimāt*, i.e. to designate the primary ontological elements of the complete divine Word.
{824} This is the standard *Ǧāwidān-nāma*'s interpretation of the Qur'ānic episode 2:31 : « And He taught Adam the names, all of them ». Here and further below, I use the translation of Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*.
{825} For the *Ǧāwidān-nāma*'s interpretation of the Fall, see Orkhan Mir-Kasimov, « "Paradise is at the feet of Mothers" : the Ḥurūfī road », in Sebastian Günther and Todd Lawson (ed.), *Roads to Paradise*, Leiden, Brill, forthcoming.
{826} The ligature contains four distinct letters : *lām*, *alif*, *mīm* and *fā'*. In some fragments of the *Ǧāwidān-nāma*, the four Persian letters added to the Arabic alphabet are described as the explicit manifestation of the four ontological elements. This can, of course, support the thesis according to which the *Ǧāwidān-nāma* sanctifies the Persian language. However, such a supposition is not directly confirmed by any further textual evidence from the *Ǧāwidān-nāma*. The idea that the *Ǧāwidān-nāma* attributes to Persian a status superior to Arabic, and regards it as the language of a new prophetic revelation, seems exaggerated to me, until evidence to the contrary is provided. There is, at least, no such explicit statement in the *Ǧāwidān-nāma*, and the series of the 28 and 32 are not unequivocally related as less perfect and more perfect numbers respectively. Their interaction is very flexible, often complementary, and is used by the author to describe the fundamental unity of the universe in all the various aspects of its existence (like the division of time into 60 = 28 + 32 fractions, the division of the heavenly spheres into six times 60 = 28 + 32 degrees, etc.). The idea of the superiority of Persian as the language of a new prophetic revelation contradicts also the outlook, which I will develop in the following pages, according to which the *Ǧāwidān-nāma* can be described as a « sacred text of *ta'wīl* », symmetrical and complementary to the scriptural canon of *tanzīl*, not renewing nor abrogating the latter.
{827} The letters (*ḥarf* pl. *ḥurūf*) are defined in the *Ǧāwidān-nāma* essentially as loci of manifestation (*maẓhar* pl. *maẓāhir*) of the 28/32 primary phonetic elements of the divine Word, i.e. of the 28/32 « words ». Any locus of manifestation provides an access to the metaphysical truth manifested in it, in accordance with the principle of Balance (*istiwā'*).
{828} For further details and relevant textual evidence, see Mir-Kasimov, *Words of Power*. The *Ǧāwidān-nāma* clearly states that, though Muḥammad had full knowledge of the divine Word, the actual revelation of its esoteric aspect (*ḥaqīqa*) was not part of his historical mission. Cf., for example, f. 457b. The heavenly ascension of Muḥammad closes, in a sense, the gap between the 28 letters of the Qur'ānic revelation and the full Book of God represented by Adam. Cf., for example, f. 287a : « Compared to Adam, upon him be peace, who is the locus of manifestation (*maẓhar*) of the 32 divine "words", Muhammad... was, externally (*az rū-yi ẓāhir*), the locus of manifestation of the 28 "words", while interiorly (*az rū-yi bāṭin*), he was the locus of manifestation of the 32 ».
{829} This is an allusion to the four elements that complete 28 to 32. « Fresh or withered » of Arberry's translation would better agree with the context of the *Ǧāwidān-nāma* if translated as « wet and dry », with reference to the natural elements, water and earth.
{830} I.e. six times 28 and six times 32.
{831} According to the *Ǧāwidān-nāma*, this verse refers to the direct manifestation of the ontological « words » and writing, which constitute the innermost truth of anything existing « on the earth and in the heavens ».
{832} This is probably a reference to the complete cycle of the gyroscopic precession of the earth, which lasts approximately 25 800 years.
{833} This idea is rooted in the mystical doctrine concerning the ontological status of the human being as the sum of the revealed divine names and attributes. Since the purpose of the prophetic books consists essentially of the revelation of the same names and attributes, the metaphysical dimension of the human being is the same as that of a prophetic book. This doctrine has been present in Islamic mystical circles from the earliest times, and was particularly developed in Shīʿī trends, with reference to the cosmic figure of the Imām. On the Ṣūfī side, it culminated in the concept of the Perfect Human (*al-insān al-kāmil*), developed in the works of such thinkers as Ibn ʿArabī, ʿAbd al-Karīm al-Ǧīlī, ʿAzīz-i Nasafī and others. For the Shīʿī idea of the human being, and in particular of the Imām, as the revealed aspect of God, which seems particularly relevant to the topic of the present chapter see, for example : Henry Corbin, « Face de Dieu et face de l'homme », *Eranos Jahrbuch* 37, 1968, p. 165-228 ; Ayoub, « The Speaking Qur'ān », part. p. 178-183 ; Amir-Moezzi, *Le guide dans le shî'isme originel*, part. p. 73-96. For the concept of « Book » in the *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*, the categorisation of the « Books » and the relationships between prophetic revelations and the « Books » of the macrocosm and of the human microcosm, see Yves Marquet, *La philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*, Alger, Études et documents, 1975, p. 313-323, and Godefroid De Callataÿ, « Sacredness and Esotericism in the *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* », in Daniel De Smet, Godefroid de Callataÿ, and Jan M. F. Van Reeth (ed.), *al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles, Société belge d'études orientales, 2004, p. 389-401.
{834} For more details, see Orkhan Mir-Kasimov, « Les dérivés de la racine *RḤM :* Homme, Femme et Connaissance dans le *Jāvdān-nāme* de Faḍlallāh Astarābādī », *Journal asiatique* 295/1, 2007, p. 9-33.
{835} Cf. Id., « "Paradise is at the feet of Mothers" ».
{836} See, for example, f. 220a, 221a. For the relevant *ḥadīṯ*, cf. Nūr al-Dīn al-Hayṯamī, *Maǧmaʿ al-zawā'id wa manbaʿ al-fawā'id*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā', vol. 7, Lebanon, 2009, p. 240, nº 11636. My thanks to Dr. Hassan Ansari for this reference. Let me remind that the personification of the Qur'ān in the form of a youth played a dramatic role in the spiritual career of Ibn ʿArābī. See, for example, Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 49 *sqq*.
{837} It is remarkable that, in this fragment, the words of ʿAlī and Muḥammad are cited in Astarābādī dialect, instead of the original Arabic, which could indicate the concern of *taqīya*.
{838} This is an allusion to the Book of Life mentioned, in particular, in the Revelation of John. It seems that the *Ǧāwidān-nāma* identifies the Book of Life of the Revelation with the sealed book opened by the Lamb. We will see the relevant passages further below.
{839} This could be made, at least in part, to avoid an excessive emphasis on a typically Shīʿī discourse, in line with the spirit of the unification of the Muslim community that can be discerned also in the *Ǧāwidān-nāma*'s approach to some other topics. For more details, cf. Mir-Kasimov, « Ummīs versus Imāms ».
{840} Qur. 4:171.
{841} This idea can also be inspired by the apocryphal text known as the Arabic *Apocalypse of Peter*, referred to as *Kitāb-i Fiṭrūs* or *Kitāb-i*

Šamʿūn and cited in the *Ǧāwidān-nāma*. This text apparently existed in several versions, and it is difficult to say what were the exact contents of the copy used by Faḍlallāh. However, several fragments of the *Ǧāwidān-nāma* contain either verbatim translations or close paraphrases clearly recognisable in the *Apocalypse of Peter* reproduced in facsimile and partially translated by Alphonse Mingana in *Woodbrooke Studies*, vol. 3, Cambridge, Heffer, 1931, p. 93-450. My thanks to Jean-Daniel Dubois for bringing this text to my attention. On the Arabic *Apocalypse of Peter*, known also as the « Book of the Rolls » (*Kitāb al-maǧāll*), see also the chapters by Emmanouela Grypeou, « The Re-Written Bible in Arabic : the Paradise Story and its Exegesis in the Arabic *Apocalypse of Peter* », and by Barbara Roggema, « Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter* – the *Book of the Rolls* », in David Thomas (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden - Boston, Brill, 2007, p. 113-129 and 131-150. For more details concerning the use of the Arabic *Apocalypse of Peter* and other Biblical texts in the *Ǧāwidān-nāma*, see my forthcoming monograph *Words of Power*. I am also preparing a separate critical edition of the relevant fragments of the *Ǧāwidān-nāma*. To come back to the idea of divine Word taking a human shape in the womb of Mary, cf., for example, p. 111 of Mingana's translation : « And I fashioned it [the divine light] in her [Mary's] womb into the figure of a man ». This passage is not cited explicitly in the *Ǧāwidān-nāma*, but it conveys an interpretation of Jesus' conception that is strikingly close to the *Ǧāwidān-nāma*'s doctrinal developments. It is interesting that the same *Apocalypse of Peter* has been apparently used by an eminent Ismāʿīlī philosopher, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, in his *Maṣābīḥ fī iṯbāt al-imāma*, three centuries before Faḍlallāh. My thanks to Daniel De Smet and Paul Walker for drawing my attention to this fact. See Daniel De Smet and Jan M. F. Van Reeth, « Les citations bibliques dans l'œuvre du dāʿī ismaélien Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī », in Urbain Vermeulen and Jan M. F. Van Reeth (ed.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leuven, Peeters, coll. « Orientalia Lovaniensia Analecta » 86, 1998, p. 147-160, and Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Kirmānī, *Al-Maṣābīḥ fī iṯbāt al-imāma*, ed. and trans. Paul E. Walker, *The Master of the Age*, London - New York, I. B. Tauris, 2007, p. 24-26 and 96-97.

{842} Cf., for example, f. 396a, which could be a paraphrase of John 14.3. All Biblical references are to King James Bible.

{843} The name of St. John is not mentioned in the *Ǧāwidān-nāma*. Further below, we will see that the fragments that appear either as verbatim translations or close paraphrases from the canonical Revelation of John are cited in the *Ǧāwidān-nāma* with reference to the Book of Peter. This suggests that these fragments were apparently included in the versions of the Arabic *Apocalypse of Peter* consulted by Faḍlallāh. However, I was unable to find the fragments concerning the sealed book, opening of the seven seals and sacrifice of the Lamb in Mingana's translation. Either they were not included in Mingana's version, or perhaps he omitted them from his translation. In the following citations, I will therefore provide references to the canonical Revelation of John.

{844} I slightly modified Arberry's translation (« Mother of the Book » instead of « Essence of the Book »).

{845} This is an allusion to the opening of the sealed book in Revelation, chapter 5 ff.

{846} « Science » (*ʿilm*) is defined in the *Ǧāwidān-nāma* essentially as the visible form of any given object or being, seen as the locus of manifestation (*maẓhar*) of the corresponding metaphysical truth. The visible form is thus that which makes this metaphysical truth perceptible and therefore knowable.

{847} Such an attitude towards the full-fledged integration of Biblical material, contrasting with the mainstream tendency to polemics or the approach typical of the *aʿlām/dalā'il al-nubūwa* literature can, indeed, be discerned in the *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* and in some Ismāʿīlī texts, such as *Kitāb al-Yanābīʿ* of Abū Yaʿqūb al-Siǧistānī (d. after 361/971), or *Ḫwān-i Iḫwān* of Nāṣir-i Ḫusraw (d. after 465/1072). For the mainstream Islamic doctrinal positions concerning Biblical texts, see Jane D. McAuliffe, « Qur'ānic Context of Muslim Biblical Scholarship », *Islam and Christian-Muslim Relations* 7/2, 1996, p. 141-158. For the use of Biblical material in the *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* see, for example, Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1991, part. p. 53-77. For the use of Biblical material in the works of al-Siǧistānī and Nāṣir-i Ḫusraw see Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Tehran - Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien - Maisonneuve, 1961, p. 112, p. 114-116, n. 235, p. 116-117, n. 238, and p. 117, n. 240. The only similar example on the Sunnī side known to me is the exegetical enterprise of Ibrāhīm al-Biqāʿī (d. 885/1480). See Walid A. Saleh, *In Defence of the Bible : A Critical Edition and an Introduction to al-Biqāʿī's Bible Treatise*, Leiden - Boston, Brill, 2008.

{848} It is impossible to discuss the *Ǧāwidān-nāma*'s conception of relationship between the universal ontological language and particular human languages within the limits of the present chapter. On this issue, see my forthcoming book *Words of Power*.

{849} See p. 357, n. 5 and references there.

{850} Cf. Revelation 5:1.

{851} « Balance » is one of the central concepts of the *Ǧāwidān-nāma*. Very generally, it is a principle that ensures the correspondence between the invisible metaphysical truths, associated with sounds or phonemes, and the visible forms of their manifestation.

{852} Allusion to the Qur. 2:31.

{853} Cf. Revelation 5:6-8. A passage on the f. 323b is still more explicit in identifying the Book of Life with the human face. The lines of the human face give access to the divine Imperative and, through the Imperative, to the divine Essence from which it stems : « Know that the Book of Life consists of the facial lines of Adam, Eve, Mary, and [other] humans. It is the counterpart of the divine Word, created by this eternal Word, which is the Imperative *Be !* (*kun*). [The Imperative] is inseparable from the divine Essence and identical to it ».

{854} For more details concerning the figures related to the post-Muḥammadan revelation in the *Ǧāwidān-nāma*, see Mir-Kasimov, « Ummīs versus Imāms ».

{855} Cf. Matthew 1:23.

{856} This could be another trace of Ismāʿīlī (Nizārī) influence.

{857} « Sciences » (*ʿulūm*) usually refer in the *Ǧāwidān-nāma* to the letters, regarded as the loci of manifestation (*maẓāhir*) of the primary ontological sounds or phonemes (*kalimāt*).

{858} Cf. Matthew 5:17.

{859} Cf. John 1:1.

{860} Cf. Marc 4:10, 4:33 ; and especially John 16:25.

{861} Cf. the statement of Isḥāq Efendi, in *Kāšif al-asrār wa dāfiʿ al-ašrār*, Istanbul 1291/1874, p. 4-5 : « The purport of the *Ǧāwidān-nāma* was the denial of all divine obligations and the pandering to the lusts of the flesh » (*muqtaḍā-yi Ǧāwidān ǧumla taklīfāt-i ilāhīyya'yī inkār*

wa nafs-i ammāra'nin hawāsina muwāfiqatī aškār oldīghindan qabūl eliyūb). I have used the English translation by Edward Browne, « Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes », *Journal of the Royal Asiatic Society* 1907, p. 533-581, part. p. 537.

{862} Cf. the marginal note, f. 236b : « The disjointed [particles] of the divine "words" (*mufradāt-i kalimāt-i ilāhī*) were manifested (*tağallī*) for the first time in the person of Adam, because "He taught Adam the names, all of them" [Qur. 2:31]. Adam was the father of mankind, and the angels bowed down before him. After [Adam], the same particles were manifested in the bodily form of the Seal (*dar wuğūd-i ḫātim*). [This last manifestation] sealed the source (*mabda'*) [from which the revelation "descended", and initiated] the return (*maʿād*). The same [particles] come and manifest themselves in the locus of manifestation of the master of return (*dar maẓhar-i ṣāḥib-i ta'wīl*), which completes the task. So long as God exists, humanity and the human form (*insān wa ṣūrat-i insān*) will exist. Adam was in the beginning, and in the end there are the Seal and the master of return. All three are one and the same person... The ultimate goal of the revolution of the heavenly spheres around the earth is to bring about the manifestation of Adam ».

{863} Pour la maxime de droit islamique classique dite *raḍāʿ* ou *riḍāʿ* – par laquelle une sorte de parenté de substitution est créée comparable, quant aux conséquences par rapport à l'interdiction de mariage, à la parenté par le sang – cf. *EI²* 8, p. 361-362 ; Mohammed Hocine Benkheira, « Donner le sein, c'est comme donner le jour. La doctrine de l'allaitement dans le sunnisme médiéval », *Studia Islamica* 92, 2001, p. 5-52.

{864} L. Lavi, « Al-Azhar Lecturer Suspended after Issuing Controversial Fatwa Recommending Breastfeeding of Men by Women in the Workplace », *MEMRI* Inquiry and Analysis Series – nº 355, 25 mai 2007 (http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/2215.htm) ; toutes les adresses de sites web dans le présent article étaient valables en décembre 2012.

{865} L. Azuri, « Media Uproar Following Egyptian Mufti's Fatwa on Companions of the Prophet Muhammad Being Blessed by Drinking His Urine », *MEMRI* Inquiry and Analysis Series – nº 363, 13 juin 2007 (http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/7046.htm).

{866} Michael Slackman, « A Compass That Can Clash With Modern Life », *New York Times* 12 juin 2007 (http://www.nytimes.com/2007/06/12/world/middleeast/12fatwa.html?_r=0).

{867} Pour des controverses récentes semblables en Arabie Saoudite cf. Abdel-Hakim Ourghi, « "Chaos der Fatwas" in Saudi-Arabien. Ein königlicher Kodifizierungsversuch », *Die Welt des Islams*, à paraître.

{868} Azuri, « Media Uproar », p. 2-3 ; cf. al-Qāḍī ʿIyāḍ b. Mūsā al-Yaḥṣubī, *al-Šifā bi-taʿrīf ḥuqūq al-muṣṭafā*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biğāwī, Beyrouth, 1404/1984, t. 1, p. 90 ; pour l'importance et l'influence de ce livre, voir en détail Tilman Nagel, *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsbild des Mohammedglaubens*, Munich, 2008, p. 135-193.

{869} Azuri, « Media Uproar », p. 2.

{870} Pour une telle interprétation intellectuelle du Hadith, cf. l'excellent article de Tilman Nagel, « Ḥadīṯ – oder : Die Vernichtung der Geschichte », dans Cornelia Wunsch (éd.), *XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München, 8-13.4.1991*, Stuttgart, 1994 (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Suppl. 10), p. 118-128.

{871} Nagel, *Allahs Liebling*, p. 193-197.

{872} Sayyid Qutb, *A Child from the Village*, éd. et trad. John Calvert and William Shepard, Syracuse (N.Y.), 2004, p. 85.

{873} Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin, 2002, p. 129-134.

{874} Cf. p. ex. Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Fribourg, 2012, p. 40-44 ; d'autres exemples d'une tendance comparable – comme Amina Wadud, Fatema Mernissi ou Fazlur Rahman – sont brièvement traités par Jonathan A. C. Brown, *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford, 2009, p. 248-251.

{875} Sur les différentes catégories épistémiques chez les juristes musulmans et dans l'islamologie occidentale, cf. Wael Hallaq, « The Authenticity of Prophetic Ḥadîth : a Pseudo-Problem », *Studia Islamica* 89, 1999, p. 75-90 ; pour le rôle du Hadith en Islam shi'ite classique, cf. Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imâmite », *Studia Islamica* 85, 1997, p. 5-39.

{876} Cf. Avraham Hakim, « Conflicting Images of Lawgivers : The Caliph and the Prophet *Sunnat ʿUmar* and *Sunnat Muḥammad* », dans Herbert Berg (éd.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leyde, 2003, p. 159-177 ; Id., « Muḥammad's Authority and Leadership Reestablished : The Prophet and ʿUmar b. al-Khaṭṭāb », *Revue de l'histoire des religions* 226, 2009, p. 181-200.

{877} Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge, 1996, p. 8-17.

{878} *Ibid*., p. 13-14 ; cf. aussi Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin - New York, 1991-1997, t. 4, p. 649-654.

{879} Brown, *Rethinking Tradition*, p. 22-27 ; pour al-Šaukānī en particulier cf. Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Cambridge, 2003 ; pour Walī Allāh, cf. Martin Riexinger, *Sanāʾullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i-Ḥadīs im Punjab unter britischer Herrschaft*, Würzburg, 2004, p. 71-103.

{880} Brown, *Rethinking Tradition*, p. 27-32 ; pour les *ahl-e ḥadīṯ* cf. Riexinger, *Sanāʾullāh Amritsarī*, p. 121-178 et *passim ; EI³*, s.v. « Ahl-i Ḥadīth » (http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ahl-i-hadith-COM_0107) ; au sujet de la *salafīya* (qui n'est pas identique aux courants islamistes contemporains dits *salafistes* et associés principalement à *al-Qāʿida* et autres groupes jihadistes), aucune étude détaillée présentant une vue d'ensemble n'existe à ce jour ; pour la situation en Syrie, cf. Itzhak Weismann, *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya & Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leyde, 2001 ; en général cf. *EI²* 8, p. 900-909.

{881} Brown, *Rethinking Tradition*, p. 29, 31.

{882} « Über die Entwicklung des Ḥadîth », dans Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888, t. 2, p. 1-274.

{883} Josef van Ess, « Goldziher as a Contemporary of Islamic Reformism », dans Éva Apor et István Ormos (éd.), *Goldziher Memorial Conference*, Budapest, 2005, p. 37-50 ; cf. maintenant aussi Dietrich Jung, « Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam », *Der Islam* 90, 2013, p. 106-126.

{884} Pour Sprenger, cf. Ursula J. Neumayr, « Heimat in der Fremde – Leben und Werk des Tirolers Aloys Sprenger (1813-1893) », *Veröffentlichungen des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum* 79, 1999, p. 141-152 ; pour William Muir (et son frère John, 1810-1882, qui était indologue), cf. Avril A. Powell, *Scottish Orientalists and India : the Muir Brothers, Religion, Education and Empire*, Woodbridge, 2010.

{885} William Muir, *The Life of Mahomet. With Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet, and on the Pre-Islamite History of Arabia*, 4 vol., Londres, 1858-1861 ; Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, 3 vol., Berlin, 1861-1865 ; une première version en anglais qui traite de la vie de Muḥammad jusqu'à l'hégire (*The Life of Mohammad from Original Sources*) parut à Allahabad en 1851 ; en outre, il publia régulièrement des articles sur l'histoire primitive de l'Islam dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal* ; cf., par exemple son article « On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Musalmans », *ibid*., 25, 1856, p. 303-329, 375-381.
{886} Brown, *Rethinking Tradition*, p. 32-37 ; Ali Usman Qasmi, *Questioning the Authority of the Past. The Ahl al-Qur'an Movements in the Punjab*, Karachi, 2011, p. 54-110.
{887} Riexinger, *Sanāʾullāh Amritsarī*, p. 319-326 ; Brown, *Rethinking Tradition*, p. 38-40, 44-47, 67-68, 75-76 ; une étude récente détaillée est celle de Qasmi, *Questioning the Authority of the Past*, p. 111-215 ; pour une réfutation d'un point de vue sunnite orthodoxe, cf. Ḫādim Ḥusain Ilāhī Baḫš, *al-Qur'ānīyūn wa-šubahātuhum ḥaul al-sunna*, al-Ṭāʾif, 1409/1989.
{888} Brown, *Rethinking Tradition*, p. 47.
{889} *Ibid*., p. 68-72 ; pour Parwēz en général, cf. en plus de détail Qasmi, *Questioning the Authority of the Past*, p. 216-286.
{890} À partir de 1938 ; le nom « la résurgence de l'islam » est une allusion à un poème de Muḥammad Iqbāl.
{891} Brown, *Rethinking Tradition*, p. 75-78, 126-128 ; pour Maudūdī, un des représentants les plus importants de l'islamisme au XXe siècle, cf. Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic State*, New York, 2011 (surtout p. 97-100 sur son approche envers le Hadith).
{892} Son influence – modeste toutefois au niveau de l'islam moderne pris en son ensemble – survit à sa mort ; cf. le site Web http://www.tolueislam.org/index.htm.
{893} *al-Manār* 9/12, février 1907, p. 906-925, suivi par un commentaire immédiat de Muḥammad Rašīd Riḍā, *ibid*., p. 925-930 ; l'article, ainsi que l'écho qu'il provoqua pendant plusieurs années, sont traités en détail par Gautier H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*, Leyde, 1969, p. 23-30 ; cf. aussi Brown, *Rethinking Tradition*, p. 40-42.
{894} Brown, *Rethinking Tradition*, p. 41 ; pour les relations compliquées entre Riḍā et al-Azhar, cf. Rainer Brunner, « Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership – al-Azhar between 1927 and 1945 », dans Meir Hatina (éd.), *Guardians of Faith in Modern Times. ʿUlamaʾ in the Middle East*, Leyde, Brill, 2009, p. 109-140.
{895} Muḥammad Rašīd Riḍā, *al-Manār wa-l-Azhar*, Le Caire, 1934, p. 17-25 ; cf. aussi Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*, Leyde, 1997, p. 152-153.
{896} *al-Manār* 12/9 (octobre 1909), p. 693-699 ; cf. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, p. 29-30.
{897} Cf. en plus de détail *ibid*., p. 38-43, où une liste de neuf contre-polémiques est donnée.
{898} *Ibid*., p. 62.
{899} Pour les controverses modernes autour d'Abū Huraira cf. *ibid*., p. 62-99 ; en général l'article « Abū Hurayra », *EI³* (http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-hurayra-SIM_0175) et Gautier H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leyde, 2007, Index, *s.v.*
{900} Werner Ende, *Arabische Nation und Islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beyrouth, 1977, p. 94.
{901} Pour Šaraf al-Dīn, voir en détail Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leyde, 2004, p. 51-81.
{902} Maḥmūd Abū Rayya, *Šaiḫ al-maḍīra Abū Huraira al-Dausī*, Le Caire, 1969 (3e éd.) ; cf. Id., *Aḍwāʾ ʿalā al-sunna al-muḥammadīya*, Le Caire, 1980 (5e éd.), p. 167-210 ; cf. Brunner, *Islamic Ecumenism*, p. 246, 356-359.
{903} Muṣṭafā al-Sibāʿī, *al-Sunna wa-makānatuhā fī l-tašrīʿ al-islāmī*, Le Caire, s.d. (1re éd. 1961), p. 211-219 ; pour la biographie d'al-Sibāʿī, cf. également Johannes Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens : von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adīb aš-Šīšaklī 1952*, Fribourg, 1980, p. 121-126 et index, *s.v*.
{904} Abū Rayya, *Šaiḫ al-maḍīra*, p. 14, 27-33.
{905} Brunner, *Islamic Ecumenism*, p. 1-24.
{906} On se souviendra que Muḥammad Taufīq Ṣidqī était médecin ; plusieurs des « Coranistes » indiens étaient des fonctionnaires de l'administration coloniale.
{907} Cette évolution est décrite en détail par Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leyde, 1990, p. 17-103.
{908} Ce débat est traité en plus de détail dans mon article « Interesting Times. Egypt and Shiism at the Beginning of the Twenty-First Century », dans Meir Litvak et Ofra Bengio (éd.), *The Sunna and Shia in History. Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*, New York, 2011, p. 223-241.
{909} *Ibid*., p. 230.
{910} *IslamOnline*, 1er septembre 2006 (http://www.islamonline.net/Arabic/news/2006-09/01/04.shtml) ; *al-ʿArabiyya*, 2 septembre 2006 (http://www.alarabiya.net/articles/2006/09/02/27111.html) ; *al-Miṣrī al-yaum* 2 septembre 2006 (http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=29086). Pour Qaraḍāwī cf. Bettina Gräf, *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts*, Berlin, 2010.
{911} Pour la question de la falsification supposée du Coran, cf. en détail Rainer Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, Würzburg, 2001 ; Id., « La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », *Arabica* 52, 2005, p. 1-42.
{912} Cf. *al-ʿArabiyya*, 5 octobre 2006 (http://www.alarabiya.net/articles/2006/10/05/28032.html) ; l'article d'*al-Ġad* ne m'a pas été accessible, mais la liste est citée en plusieurs sites web, p. ex. (http://www.muslmh.com/vb/t29701.html .USfDF1dkh8E) ; les autres personnes sur la liste sont les califes ʿUṯmān et ʿAlī, Zubair b. al-ʿAwām, ʿAmr b. al-ʿĀṣ, Ṭalḥa b. ʿAbdallāh, le fondateur de la dynastie omeyyade Muʿāwiya et son fils Yazīd, ʿAbd al-Malik b. Marwān et finalement al-Muġīra b. al-Šuʿba ; pour *al-Ġad*, cf. « Arab Media Reactions to the Imprisonment of Ayman Nour, Leader of Egypt's Al-Ghad Liberal Party », *MEMRI* 24 janvier 2006 – Special Dispatch Series, no 1075 (http://www.memri.org/report/en/0/0/ 0/0/0/0/1587.htm).

{913} *al-Miṣrīyūn* 7 et 14 octobre 2006 (http://www.albainah.net/index.aspx ?function=Printable&id=13227&lang=); cf. aussi *Rūz al-Yūsuf* 14 octobre 2006 (http://www.albainah.net/index.aspx ?function=Printable&id=13325&lang=).
{914} *IslamOnline* 12 octobre 2006 (http://www.islamonline.net/Arabic/news/2006-10/12/10.shtml).
{915} *al-Fağr* 9 avril 2007 (http://www.elfagr.org/archive_details.aspx?sec_id=1079&nws_id=3089); pendant l'affaire autour des caricatures de Muḥammad en 2005/06, *al-Fağr* avait été le premier journal à reproduire, le 17 octobre 2005, quelques-uns des dessins, cf. *al-ʿArabīya* 8 mars 2006 (http://www.alarabiya.net/articles/2006/03/08/21790.html).
{916} *al-Miṣrīyūn* 9 avril 2007 (http://www.almaqreze.net/ar/news.php?readmore=351) ; cf. ci-dessus, p. 385, n. 3 et 4.
{917} *al-ʿArabīya* 12 avril 2007 (http://www.alarabiya.net/articles/2007/04/12/33434.html) ; pour le *Mağmaʿ al-buḥūṯ al-islāmīya*, cf. Brunner, *Islamic Ecumenism*, p. 346-351.
{918} *al-ʿArabīya* 29 avril 2007 (http://www.alarabiya.net/articles/2007/04/29/33981.html) ; pour quelques-uns des commentaires de Ḥiğāzī, cf. http://www.memri.org/search/en/results/0/0/0/0/0/0/0/0.htm ?k=safwat+higazi.
{919} *al-Fağr* 30 avril 2007 (http://www.elfagr.org/sections_archieve.aspx?sec_id=1248 ; http://www.elfagr.org/archive_details.aspx?sec_id=1248&nws_id=3919).
{920} *al-ʿArabīya* 9 mai 2007 (http://www.alarabiya.net/views/2007/05/09/ 34260.html).
{921} Brunner, *Islamic Ecumenism*, p. 121-207, 388-389.
{922} Id., «Interesting Times», p. 232-234.
{923} *al-Šarq al-Ausaṭ* 2 février 2003 (http://www.aawsat.com/print.asp?did=150308&issueno=8832); aucun titre d'un livre ou d'un auteur ne fut cependant mentionné.
{924} Y. Yehoshua, « A Cairo Conference Calling for Reform Raises the Ire of the Egyptian Religious Establishment », *MEMRI* Inquiry & Analysis Series Report – nº 192, 22 octobre 2004 (http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1242.htm).
{925} *Ibid.* ; cf. également Neil MacFarquhar, « Muslim Scholars Increasingly Debate Unholy War », *New York Times* 10 décembre 2004 (http://www.nytimes.com/2004/12/10/international/middleeast/10islam.html) ; parmi les participants se trouvaient Saʿd al-Dīn Ibrāhīm, Sayyid al-Qimnī, Ğamāl al-Bannā et Muḥammad Šahrūr.
{926} « List lengthens », *al-Ahram Weekly* 28 juin 2007 (http://weekly.ahram.org.eg/2007/851/eg8.htm) ; cf. aussi « Arrests in Egypt Point Towards a Crackdown », *New York Times* 15 juin 2007 (http://www.nytimes.com/2007/06/15/world/africa/15egypt.html) ; « Matters of Faith », *al-Ahram Weekly* 5 juillet 2007 (http://weekly. Id. ahram.org.eg/2007/852/eg12.htm) ; Paul Marshall et Nina Shea, *Silenced. How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide*, Oxford, 2011, p. 80.
{927} « Endangered Salman : From London to Cairo, Free Speech is under Assault », *The Weekly Standard* 9 juillet 2007 (http://www.hudson.org/index.cfm ?fuseaction=publication_details&id=5018); l'ancien membre de l'association islamiste était Taufīq Ḥamīd ; cf. son article « The Development of a Jihadi's Mind », dans Hillel Fradkin *et al.* (éd.) : *Current Trends in Islamist Ideology*, vol. 5, Washington, 2007, p. 11-25 ; sur l'abandon de la violence par la *Ğamāʿa al-islāmīya* à partir de 1997, cf. Mariella Ourghi, *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*, Würzburg, 2010, p. 59-72.
{928} Hamid, « The Development of a Jihadi's Mind », p. 20 ; pour Ṭāhā, cf. *EI²* 10, p. 96-97 et, en plus de détails, Ghassan Finianos, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Bordeaux, 2002, p. 177-215 ; l'œuvre principale de Ṭāhā, *al-Risāla al-ṯānīya*, fut traduite en anglais par son disciple Abdullahi Ahmed An-Naim (qui est aujourd'hui professeur de droit à Emory University, Atlanta) sous le titre *The Second Message of Islam*, Syracuse (NY), 1987 ; cf. aussi ci-dessous, p. 396, n. 3.
{929} Pour un CV détaillé, mais à peine vérifiable, cf. (http://www.freemuslims.org/about/mansour.php) ; une polémique sunnite d'un auteur azharien contre lui est Yūsuf, *al-Qur'ānīyūn fī Miṣr*, p. 123-126.
{930} Armin Hasemann, « Zur Apostasiediskussion im modernen Ägypten », *Die Welt des Islams* 42, 2002, p. 72-121 ; Meir Hatina, *Identity Politics in the Middle East. Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*, Londres, 2007, p. 47-116.
{931} Cf. le site web (http://www.ahl-alquran.com) et la version anglaise (http://www.ahl-alquran.com/English/main.php) ; cf. aussi Aisha Y. Musa, *Ḥadīth as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, New York, 2008, p. 103-105 ; Marshall et Shea, *Silenced*, p. 78-80.
{932} *al-ʿArabīya* 11 mars 2008 (http://www.alarabiya.net/articles/2008/03/11/46777.html) ; pour Marāġī, cf. Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881-1945)*, Le Caire - Paris, 2005 ; pour Šaltūt, cf. Wolf-Dieter Lemke, *Mahmud Šaltut (1893-1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Frankfurt/Main *et al.*, 1980 ; Brunner, *Islamic Ecumenism*, p. 285-320 et index, *s.v.*
{933} *al-ʿArabīya* 14 août 2007 (http://www.alarabiya.net/articles/2007/08/14/37867.html).
{934} *Ibid.*
{935} « Matters of Faith », *al-Ahram Weekly* 5 juillet 2007 (http://weekly.ahram.org.eg/2007/852/eg12.htm).
{936} 59:7 : « Prenez ce que le Prophète vous donne, et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit » ; 4:115 : « Quant à celui qui se sépare du Prophète après avoir clairement connu la vraie Direction et qui suit un chemin différent de celui des croyants : nous nous détournerons de lui, comme lui-même s'est détourné ; nous le jetterons dans la Géhenne : quelle détestable fin ! » (Trad. D. Masson).
{937} *al-Šarq al-ausaṭ* 23 août 2007 (http://www.aawsat.com/print.asp ?did=433774&issueno=10495); les autres savants d'al-Azhar cités dans cet article sont ʿAbd al-Ḥakīm al-Ṣaʿīdī, Yūsuf al-Badrī, Muḥammad ʿAbd al-Munʿim al-Birrī et Maḥmūd ʿĀšūr.
{938} *al-ʿArabīya* 16 mars 2009 (http://www.alarabiya.net/articles/2009/03/16/68568.html) ; cf. également Yūsuf, *al-Qur'ānīyūn fī Miṣr*, p. 378-379.
{939} Pour Naim, cf. Lorenz Müller, *Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, Hambourg, 1996, p. 241-253 ; cf. aussi ci-dessus, p. 393, n. 2 ; son invitation vidéo à la réunion est accessible sur Internet (http://www.youtube.com/watch ?v=BGS FQ9JiLr0) ; il existe même un article au sujet de la conférence sur *Wikipedia* (http://en.wikipedia.org/wiki/Muslim_Heretics_Conference).
{940} Cf. les remarques de Daniel Martin Varisco, « Who's a Muslim Heretic ? » à l'occasion de cette conférence, accessible sous (http://tabsir.net/ ?p=506) ; pour un traitement exhaustif de l'hérésiographie musulmane et l'histoire des mouvements « hérétiques » en Islam, voir maintenant Josef van Ess, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, I-II, Berlin - New

York, 2011.
{941} *al-ʿArabīya* 11 mars 2008 (http://www.alarabiya.net/articles/2008/03/11/46777.html).
{942} Pour Yüksel (né en 1957), cf. Musa, *Ḥadīth as Scripture*, p. 100 ; une longue interview datant de décembre 2007 où il raconte sa biographie et donne un résumé de sa pensée est disponible sur le site du magazine de la droite américaine *FrontPage Magazine* (http://archive.frontpagemag.com/readArticle.aspx ?ARTID=29086). Yüksel qui est l'auteur d'une « traduction réformiste » du Coran (*Quran. A Reformist Translation*, s.l., 2007 ; disponible sous http://www.studyquran.org/resources/Quran_Reformist_Translation.pdf) est aussi l'éditeur des actes de la conférence d'Atlanta : *Critical Thinkers for Islamic Reform. A Collection of Articles from Contemporary Thinkers of Islam*, s.l., 2009 (disponible sous http://www.academia.edu/1765083/Critical_Think ers_for_Islamic_Reform). Sa théorie la plus spectaculaire est l'idée que le Coran est basé sur une structure mathématique autour du chiffre 19, qu'il n'a cependant pas inventée. Plutôt, il se présente ici comme l'exécuteur testamentaire de son maître spirituel, Rashad Khalifa (Rašād Ḫalīfa ; 1935-1990), un biochimiste égyptien assassiné dans des circonstances obscures pendant son exil américain. Celui-ci ne passe pas seulement pour le « découvreur » de ce code numérique, mais aussi pour un partisan radical de la conviction « coraniste » selon laquelle le Hadith n'est pas une source valable en islam et que ceux qui suivent la *sunna* du Prophète ne sont que des idolâtres de Muḥammad ; cf. en détail Musa, *Ḥadīth as Scripture*, p. 87-92 et Ead., « The Qur'anists », *Religion Compass* 4, 2010/1, p. 12-21 (en particulier p. 13-16) ; la pensée de Khalifa ne semble pas seulement avoir influencé d'autres auteurs plus ou moins isolés (tel que le Malaisien Kassim Ahmad ; Musa, *Ḥadīth as Scripture*, p. 93-97), mais également le créationniste turc Adnan Oktar, connu sous son pseudonyme Harun Yahya ; cf. Andreas Görke, « Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet », *Die Welt des Islams* 50, 2010, p. 60-116 (en particulier p. 74-75 et 104-105).
{943} *al-ʿArabīya* 22 juin 2010 (http://www.alarabiya.net/articles/2010/06/22/111972.html).
{944} Cf. p. ex. les rapports annuels édités par le ministère des Affaires étrangères des États-Unis (*International Religious Freedom Report*) pour 2009 (www.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/127346.htm) et 2010 (www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148817.htm).
{945} Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr, *al-Qur'ān wa-kafā*, Beyrouth, 2005, p. 78.
{946} Pour la *taṣliya* en général cf. Fritz Meier, *Nachgelassene Schriften*, t. 1, 1 : *Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Die Segenssprechung über Mohammed*, éd. Bernd Radtke et Gudrun Schubert, Leyde, 2002 ; pour l'implication du fait qu'il s'agit d'une prière que Dieu dirige vers son Prophète, cf. Nagel, *Allahs Liebling*, p. 146-153.
{947} Manṣūr, *al-Qur'ān wa-kafā*, p. 11-38.
{948} *Ibid*., p. 15 *sqq*.
{949} *Ibid*., p. 25-26.
{950} *Ibid*., p. 28 *sqq*. ; le verset 16:44 stipule : « Nous avons envoyé les prophètes avec des preuves irréfutables et les Écritures. Nous avons fait descendre sur toi le Rappel pour que tu exposes clairement aux hommes ce qu'on a fait descendre vers eux. »
{951} Manṣūr, *al-Qur'ān wa-kafā*, p. 39-100.
{952} *Ibid*., p. 43-46, 64-65.
{953} *Ibid*., p. 53-56 ; quant au mariage de Muḥammad avec Zainab après que celle-ci ait divorcé de Zaid, le fils adoptif du Prophète, et la prohibition subséquente de l'adoption (cf. Q 33:4-5, 37-40), David Powers en donne une interprétation sophistiquée dans son livre *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphia, 2009.
{954} Manṣūr, *al-Qur'ān wa-kafā*, p. 56-57, 65, 96.
{955} *Ibid*., p. 77.
{956} On remarquera en passant qu'une telle conception non seulement du Prophète, mais de la théologie et de l'histoire sacrée est évidemment aussi dirigée contre le shi'isme et sa théorie de l'imamat ; cependant, ni le shi'isme ni le conflit confessionnel entre Sunnites et Shi'ites ne figurent dans les pages du livre de Manṣūr.
{957} Manṣūr, *al-Qur'ān wa-kafā*, p. 78-79.
{958} *Ibid*., p. 79-88.
{959} Manṣūr donne comme exemple les catégories de mariages interdits énumérées dans les versets 4:22-24 auxquelles les *ʿulamā'* avaient ajouté d'autres prohibitions, p. ex. de marier la tante de l'épouse ou une tante issue d'une relation d'allaitement.
{960} Pour les controverses autour de la fixation par écrit du Hadith, cf. Michael Cook, « The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », *Arabica* 44, 1997, p. 437-530.
{961} Manṣūr, *al-Qur'ān wa-kafā*, p. 99 ; cf. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, p. 76.
{962} Manṣūr, *al-Qur'ān wa-kafā*, p. 100.
{963} *Ibid*., p. 103-107 ; pour la controverse avec les *ahl al-kitāb* cf. *EI*² 10, p. 111 *sq*. ; Gabriel Said Reynolds, « On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (*taḥrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic », *Journal of the American Oriental Society* 130, 2010, p. 189-202 ; pour le conflit entre Sunnites et Shi'ites, cf. ci-dessus, p. 388, n. 1.
{964} Manṣūr, *al-Qur'ān wa-kafā*, p. 107.
{965} *Ibid*., p. 109-125.
{966} *Ibid*., p. 125-132 ; Manṣūr souligne que les femmes n'ont jamais accompagné le Prophète lors de ses campagnes, en indiquant Q. 3:121 : « Il en fut ainsi quand tu as quitté ta famille au matin pour placer les croyants à des postes de combat [...] » ; le hadith et ses variantes sont traités en détail par Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin - New York, 1996, p. 119-170.
{967} Manṣūr, *al-Qur'ān wa-kafā*, p. 159-161.
{968} Il est intéressant de noter que la collection de Muslim ne semble pas être une pareille cible pour les « Coranistes », mais il est clair que leur critique s'applique par analogie également à lui et aux autres compilateurs de hadith-s ; c'est certainement au regard de la position élevée de Buḫārī, surtout dans le milieu de la religion populaire et rurale (cf. ci-dessus, p. 376, n. 2), que celui-ci est pris pour cible d'un blâme particulièrement sévère.
{969} Tilman Seidensticker, « Das Verhältnis von offensiven und defensiven Islaminterpretationen zur Prophetentradition », dans Id. (éd.), *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Wiesbaden, 2011, p. 128-146 (en particulier p. 141).
{970} Jan Just Witkam, « High and Low : *Al-isnād al-ʿālī* in the Theory and Practice of the Transmission of Science », dans Andreas Görke et

Konrad Hirschler (éd.), *Manuscript Notes as Documentary Sources*, Beyrouth, 2011, p. 125-140 (en particulier p. 127) ; cf. aussi Id., « De zesde zuil van de Islam », *De Gids* janvier 2008, p. 9-19, en particulier p. 14-16.
{971} Zakarīyā Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī. Inqāḏ al-dīn min imām al-muḥaddiṯīn*, Beyrouth, Riad el-Rayyes Books, 2004.
{972} Cf. ci-dessus, p. 390, n. 1.
{973} Cf. ci-dessus, p. 398, n. 1.
{974} Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī*, p. 11-12 ; au lieu du hadith bien connu qui promet au juge une récompense même s'il commet une faute (cf. Arent Jan Wensinck *et al.*, *Concordance et Indices de la tradition musulmane*, Leyde, 1936-1969, t. 1, p. 390a), Ūzūn recommande de s'en tenir au verset 33:67-68 : « Nous avons obéi à nos chefs, à nos grands et ils nous ont écartés de la voie droite. Notre Seigneur ! Envoie-leur deux fois le châtiment ! Maudis-les d'une grande malédiction ! »
{975} Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī*, p. 13-29.
{976} Sur ce genre, cf. maintenant l'ouvrage excellent de Hans-Thomas Tillschneider, *Typen historisch-exegetischer Überlieferung. Formen, Funktionen und Genese des* asbāb an-nuzūl-*Materials*, Würzburg, 2011.
{977} Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī*, p. 31-41.
{978} Ce récit est le numéro trois dans la collection de Buḫārī ; la traduction française se trouve dans Octave Houdas et William Marçais, *El-Bokhâri. Les Traditions islamiques, traduites de l'Arabe, avec notes et index*, Paris, 1903, t. 1, p. 2-4.
{979} Par conséquent, la notion de *munāsabat al-nuzūl* (parfois attribuée à ʿAlī) lui semble plus appropriée ; Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī*, p. 32.
{980} *Ibid.*, p. 40 ; il se réfère à un hadith selon lequel le verset 4:95 (« Les croyants qui s'abstiennent de combattre ») fut revêti de l'adjonction « à l'exception des infirmes » seulement après la plainte d'un Compagnon aveugle ; cf. Houdas et Marçais, *El-Bokhâri*, t. 2, p. 295-296 ; les récits correspondants sont rapportés par ʿAlī b. Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb nuzūl al-qur'ān*, éd. Kamāl Basyūnī Zaġlūl, Beyrouth, 1411/1991, p. 178-180.
{981} Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī*, p. 41.
{982} *Ibid.*, p. 42-45 ; pour l'abrogation en général, cf. John Burton, *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh, 1990 (p. 122-164 sur *nasḫ al-tilāwa dūn al-ḥukm*) ; ce problème porte également sur la discussion au sujet de la falsification (*taḥrīf*) du texte coranique, cf. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, p. 46-49 ; une défense de la théorie de l'abrogation d'un point de vue traditionnel se trouve chez Yūsuf, *al-Qur'ānīyūn fī Miṣr*, p. 304-324.
{983} Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī*, p. 49-55.
{984} *Ibid.*, p. 57-84.
{985} *Ibid.*, p. 85-92.
{986} *Ibid.*, p. 93-112.
{987} *Ibid.*, p. 113-134.
{988} *Ibid.*, p. 129-130.
{989} D'autres exemples se trouvent *ibid.*, p. 18 (« nos frères shi'ites »), p. 103-104 (la critique de l'antipathie de ʿĀʾiša envers ʿAlī), p. 118 (la défense de Fāṭima) et p. 159-160 (la citation favorable d'une tradition selon laquelle ʿAlī aurait dit : « Nous n'avons d'autre écrit à lire que le Livre de Dieu et le contenu du présent feuillet (*ṣaḥīfa*) » qui se trouvait devant lui ; cf. Houdas et Marçais, *El-Bokhâri*, t. 4, p. 553 ; dans la littérature shi'ite, il est souvent question d'une telle *ṣaḥīfa* qui est même présentée comme une source distincte de révélation ; cf. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shîʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, 1992, p. 186-188.
{990} Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī*, p. 135-152.
{991} *Ibid.*, p. 153 ; un jugement tout à fait semblable est donné par Dan Diner, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Berlin, 2005 ; cf. également Israel Friedländer, « Muhammedanische Geschichtskonstruktionen », *Beiträge zur Kenntnis des Orients* 9, 1911, p. 17-34 (par exemple p. 19 : « *Der Islam leidet unter Verdauungsbeschwerden.* [...] *Der Islam hat die Kunst zu vergessen verlernt. Die Fülle des Erlebten lastet auf ihm mit bleierner Schwere und hemmt jeden Aufschwung* »).
{992} Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī*, p. 154 ; Houdas et Marçais, *El-Bokhâri*, t. 4, p. 204 ; Buḫārī rangea cette tradition dans un sous-chapitre « Du surnom (*kunya*) donné à l'enfant et du fait d'en prendre un avant d'avoir un enfant ».
{993} Ūzūn, *Ǧināyat al-Buḫārī*, p. 154-158 ; Houdas et Marçais, *El-Bokhâri*, t. 2, p. 380-381 ; cf. en général *EI*[2] 7, p. 531-535 ; al-Šāfiʿī est le point de mire d'un autre livre d'Ūzūn de caractère comparable : *Ǧināyat al-Šāfiʿī. Taḫlīṣ al-umma min fiqh al-a'imma*, Beyrouth, 2005.
{994} Il l'a probablement adoptée du système de son maître spirituel susmentionné (cf. p. 397, n. 2) Rashad Khalifa qui limita la tâche de Muḥammad à la transmission du Coran et dénia même sa compétence d'expliquer celui-ci ; cf. Musa, *Ḥadīth as Scripture*, p. 89.
{995} Pour Ṭāhā, cf. ci-dessus, p. 393, n. 2.
{996} Cf. l'article nécrologique dans *al-Ahram Weekly*, 6 février 2013 (http://weekly.ahram.org.eg/News/1347/17/A-new-Islamist-course-.aspx) ; curieusement, il n'y a pas de monographie sur lui dans une langue occidentale ; de brefs aperçus sont donnés par Konstanze Gemeinhardt-Buschhardt, « Ǧamāl al-Bannā und sein Schaffen. Ein reformislamischer Ansatz zur Verbesserung der Situation der muslimischen Frau », *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 43, 2007, p. 49-62 et Ben Connery et Rémi Drouin, « Jamāl al-Bannā. Portrait of a Muslim Intellectual », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 29, 2012, p. 393-418 ; en arabe, cf. Nādiya al-Banhāwī, *Ǧamāl al-Bannā mufakkiran wa-dāʿīyatan*, Le Caire, 2009.
{997} Ǧamāl al-Bannā, *Naḥwa fiqh ǧadīd*, Le Caire, 1997-99 ; une traduction française se trouve en ligne sous (http://www.islamiccall.org/INDEX%20%20L%27enseignement%20de%20Gamal%20al-Banna.htm) ; cf. également Yūsuf, *al-Qur'ānīyūn fī Miṣr*, p. 127-130.
{998} *al-ʿArabīya* 28 mars 2007 (http://www.alarabiya.net/articles/2007/03/28/32975.html) ; cf. aussi ci-dessus, p. 395, n. 1.
{999} Cf. ci-dessus, p. 392, n. 1 et 2.
{1000} *al-ʿArabīya* 28 mars 2007 (http://www.alarabiya.net/articles/2007/03/28/32975.html) ; cf. en général Seidensticker, « Das Verhältnis von offensiven und defensiven Islaminterpretationen », p. 139-141 ; Marshall et Shea, *Silenced*, p. 74-76.
{1001} *Ǧināyat qabīlat "ḥaddaṯanā"*, Le Caire, 2008 ; une longue interview avec Bannā où il explique ses thèses se trouve en ligne : http://www.youtube.com/watch ?v=3rpysqd4ew8.
{1002} Bannā, *Ǧināyat qabīlat "ḥaddaṯanā"*, p. 3-5.

{1003} *Ibid*., p. 5-6.
{1004} *Ibid*., p. 7-20.
{1005} Cf. en détail *ibid*., p. 23-72.
{1006} *Ibid*., p. 73-86 ; au sujet de l'anthropomorphisme, cf. l'article correspondant dans *EI³* (http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/anthropomorphism-COM_23759) ; concernant la punition dans la tombe, cf. Ulrich Rebstock, « Das "Grabesleben". Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle », dans Rainer Brunner *et al*. (éd.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 2002, p. 371-382.
{1007} Pour Abū l-Naḍr Muḥammad b. al-Sāʾib b. Bišr al-Kalbī (m. 763) et Abū ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad b. Marwān b. ʿAbdallāh al-Suddī (m. 745), deux représentants du *tafsīr* shi'ite primitif, cf. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, t. 1, p. 298-302.
{1008} Bannā, *Ǧināyat qabīlat "ḥaddaṯanā"*, p. 88-89 ; le récit complet se trouve chez al-Wāḥidī, *Asbāb nuzūl al-qur'ān* (cf. ci-dessus, p. 407, n. 3), p. 482.
{1009} Cf. ci-dessus, p. 407, n. 5.
{1010} Bannā, *Ǧināyat qabīlat "ḥaddaṯanā"*, p. 89-95 ; pour ce qui concerne les traditions dites *isrāʾīlīyāt* (cf. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, p. 121-138), Bannā les rejette de la même manière : *ibid*., p. 95-97.
{1011} Cette sourate en particulier joue un rôle décisif dans le débat, car un grand nombre de traditions l'identifient aussi comme l'endroit supposé du verset de la lapidation ; cf. également Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, p. 48-49 ; Burton, « Collection of the Qur'ān », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. 1, p. 351-361 (en particulier p. 353 et 355).
{1012} Bannā, *Ǧināyat qabīlat "ḥaddaṯanā"*, p. 98-101.
{1013} *Ibid*., p. 101-102.
{1014} *Ibid*., p. 103-106.
{1015} Cf. http://www.emaratalyoum.com/life/culture/2011-07-06-1.407930 et http://www.alghad.com/index.php/article/261568.html ; al-Badrī (né 1938) se fait remarquer en Égypte depuis les années 1990 comme un militant contre tout ce qu'il considère comme apostasie ; il a joué un rôle important dans l'affaire notoire autour de Naṣr Ḥāmid Abū Zaid ; cf. Geneive Abdo, *No God But God. Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford, 2000, p. 168 *sqq*.
{1016} *Taǧrīd al-Buḫārī wa-Muslim min al-aḥādīṯ allatī lā tulzam*, Le Caire s.d. (2008).
{1017} *Ibid*., p. 16-83 ; pour ce qui concerne l'âge de ʿĀʾiša, il y a beaucoup de traditions selon lesquelles elle avait neuf ans quand le mariage fut consommé, ce qui pour des raisons évidentes pose un problème pour maint apologistes d'aujourd'hui. De temps en temps, la question est même traitée dans les colonnes des quotidiens ; cf. p. ex. *Arab News* 13 juillet 2007 (www.arabnews.com/node/300593) et 3 août 2007 (www.arabnews.com/node/301418), où son âge est calculé à 20 ans. Bannā, quant à lui, trouve inventée l'assertion qu'elle eût 9 ans.
{1018} Cf. aussi le compte-rendu dans *al-ʿArabīya* 17 décembre 2008 (www.alarabiya.net/articles/2008/12/17/62240.html).
{1019} Brown, *Hadith*, p. 256-261 ; quant à Albānī en particulier, cf. également Stéphane Lacroix, « L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain », dans Bernard Rougier (éd.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, 2008, p. 45-64.
{1020} Bannā, *Taǧrīd al-Buḫārī*, p. 3-4.
{1021} Muḥammad Šaḥrūr, *al-Kitāb wa-l-qur'ān. Qirā'a muʿāṣira*, Damas, 1990 ; l'écho critique est résumé par Andreas Christmann, « "The Form is Permanent, but the Content Moves" : The Qur'anic Text and its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour's Book *al-Kitāb wa'l-qur'ān* », *Die Welt des Islams* 43, 2003/2, p. 143-172 ; Id., « '73 Proofs of Dilettantism' : The Construction of Norm and Deviancy in the Responses to Mohamad Shahrour's Book *al-Kitāb wa'l-qur'ān. Qirāʾa muʿāṣira* », *Die Welt des Islams* 44, 2004/2, p. 20-73 ; cf. également les études détaillées de Thomas Amberg, *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik. Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Würzburg, 2009 et Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muḥammad Šaḥrūrs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren. Eine kritische Untersuchung*, Würzburg, 2009.
{1022} Šaḥrūr, *al-Kitāb wa-l-qur'ān*, p. 545-572 ; Andreas Christmann (éd.), *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*, Leyde, 2009, p. 71-113.
{1023} Muḥammad Šaḥrūr, *al-Sunna al-rasūlīya wa-l-sunna al-nabawīya. Ru'ya ǧadīda*, Beyrouth, 2012 ; je suis reconnaissant au Dr. Marcel Behrens de la bibliothèque de l'Institut oriental allemand (Deutsches Orient-Institut) à Beyrouth de m'en avoir procuré un exemplaire.
{1024} Cf. ci-dessus, p. 400, n. 1.
{1025} *al-ʿArabīya* 27 janvier 2008 (http://www.alarabiya.net/articles/2008/01/27/44810.html) ; une critique plus ou moins orthodoxe de l'attitude de Šaḥrūr envers le Hadith est celle de Muḥammad Yūsuf Šarbaǧī, « al-Qur'ānīyūn wa-l-sunna al-nabawīya. al-Duktūr Muḥammad Šaḥrūr namūḏaǧan », *Maǧallat Ǧāmiʿat Dimašq li-l-ʿulūm al-iqtiṣādīya wa-l-qānūnīya* 23, 2007/1, p. 519-544.
{1026} Une étude approfondie du livre récent de Šaḥrūr sort du champ de cet article ; elle sera le sujet d'un essai séparé que le présent auteur prépare actuellement.
{1027} Bernard Lewis, « The Shi'a in Islamic History », dans Martin Kramer (éd.), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder (Col.), 1987, p. 24 ; on se rapportera à nouveau au jugement d'Israel Friedländer mentionné ci-dessus, p. 409, n. 4.
{1028} Cf. Tillschneider, *Typen historisch-exegetischer Überlieferung*, p. 349-355.
{1029} Cf. ci-dessus, p. 409, n. 5 et p. 410, n. 1.
{1030} Cf. ci-dessus, p. 383, n. 2.