



BRILL

---

Études islamologiques d'Ignaz Goldziher Traduction analytique (II)

Author(s): G.-H. Bousquet

Source: *Arabica*, T. 7, Fasc. 2 (May, 1960), pp. 113-139

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4055445>

Accessed: 27/03/2013 19:37

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



BRILL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Arabica*.

<http://www.jstor.org>

# ÉTUDES ISLAMOLOGIQUES D'IGNAZ GOLDZIHNER

## TRADUCTION ANALYTIQUE (II)

PAR

G.-H. BOUSQUET

### VIII

#### LA *kunya* SELON LA LOI MUSULMANE <sup>1</sup>

1. SELON un texte publié par Wellhausen, 'Umar fit changer la *kunya* d'al-Muġira Abū 'Īsā, en Abū 'Abd Allāh. 'Umar a souvent appliqué cette politique de changement de nom; il avait même eu l'idée de modifier les noms de tous les musulmans, en leur donnant ceux de Prophètes. Ç'avait été déjà l'habitude de l'Envoyé de Dieu que de changer les noms rappelant le paganisme, ou ayant une signification de mauvais augure.

2. Les changements de noms opérés par Muḥammad ont tous porté sur le nom même (*ism*), non sur la *kunya*, ce qui s'explique, parce que cette partie de la dénomination dépend d'un état de choses donné, à savoir le nom des fils, ou des filles. Ce qui, dit-on, incita 'Umar à modifier le nom d'Abū 'Īsā, c'est le fait que « Jésus n'a pas de père », mais il n'est pas établi qu'il ait eu réellement des scrupules si poussés, touchant cette objection théologique. En réalité, ladite *kunya* a existé à toutes époques en Islām, dans des milieux spécifiquement orthodoxes, ainsi chez les princes 'Abbāsides; et c'est le cas pour le célèbre traditionniste al-Tirmidī. C'est donc encore un excellent exemple des desiderata théoriques de vieux théologiens qui n'ont, pas plus ici qu'ailleurs, réussi à faire triompher dans la vie pratique leurs points de vue abstraits.

Cette opposition entre leurs désirs et la réalité toucha ceux des Docteurs de la Loi, qui représentaient la tendance à trouver des justifications à l'usage par eux blâmé. Ainsi, un auteur du

---

1. ZDMG, t. LI, 1897, pp. 256-266.

VI<sup>e</sup> siècle dit à ce sujet : « En soi, la chose est blâmable, mais, si l'on est devenu un homme célèbre sous ce nom, il est permis de n'y point renoncer ». On a invoqué l'*iğmā'* en faveur de cet usage. Il est pourtant intéressant de noter que, dans les éditions de l'ouvrage d'al-Tirmidī, sa vraie *kunya* ne figure pas au titre, mais est remplacée, comme dans l'anecdote relative à 'Umar, par « Abū 'Abd Allāh », tandis que, bien entendu, rien n'a pu être changé au texte, où on lit : « *Qāla Abū 'Īsā . . .* ».

3. Ainsi donc, la Loi religieuse s'est occupée de menus détails quant à l'attribution des noms. Les Docteurs n'ont pas seulement porté attention à la *kunya* susdite, mais aussi à celle, assez répandue, d'Abū l-Qāsim, et ce, en vertu du *ḥadīth* : « Nommez d'après mon nom, mais non d'après ma *kunya* ». Pourtant, cette *kunya* est toujours restée en usage. Les théologiens ont donc donné l'explication suivante, à savoir qu'il est interdit de porter cette *kunya* quand on se nomme déjà Muḥammad, et *vice-versa*. Cette interprétation, a eu, très tôt, son influence sur le texte de ce *ḥadīth*. Ainsi, dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, antérieur à al-Buḥārī, on lit, en plus de la version citée plus haut, une autre où figure ceci : « N'associez pas mon nom et ma *kunya* ».

Mais même cette règle, comme le remarque déjà al-Tirmidī, ne fut pas observée, et on en arriva alors à harmoniser pratique et théorie en disant qu'elle ne devait s'appliquer qu'aux seuls contemporains du Prophète.

Il y a enfin ceux qui se sont contentés de transformer le *ḥadīth* en son contraire : « Donnez mon nom et ma *kunya* ». Un texte nous montre comment, enfin, les diverses Écoles cessèrent de discuter cette règle qui, depuis la naissance de l'Islām, n'avait jamais eu d'application pratique.

4. Un *ḥadīth* apocryphe, remontant soi-disant à Abū Hurayra, est relatif au nom proprement dit.

Il interdit, tout d'abord, l'emploi des diminutifs. Ceci ne peut, certes, s'appliquer au cas général étant donné l'existence bien établie de noms tels que Ḥusayn, etc., mais il ne peut s'agir que de l'interdiction de faire ceci, par mépris, ou par dérision, ce dont il existe des exemples bien attestés.

Une autre tendance, contraire à l'usage général, s'est également manifestée : celle consistant à modifier les noms de personnes

composés avec le nom d'Allāh ; ceci dans le but d'éviter la profanation de ces expressions.

## IX

### LA TÊTE NUE <sup>1</sup>

1. Ni la tradition, ni les livres de *fiqh* ne disent aucunement qu'il faut faire la *ṣalāt* la tête couverte : ils ne parlent, quant à l'habillement, que de l'obligation impérative de couvrir sa nudité légale (*al-ʿawra*). Il n'y a qu'un seul *ḥadīth* faisant allusion à ce qu'il est désirable d'avoir la tête couverte, et ce, pour la seule prière du Vendredi : il est recommandé dans cette tradition, que cite al-Ġazālī à propos de cette prière-là, de porter le turban le Vendredi, en particulier durant la cérémonie ; mais il n'est rien dit touchant les cinq prières canoniques, ou les autres. Par contre, on cite le cas d'un guerrier qui enlevait son casque et faisait la prière tête nue.

D'autre part, il semble que ce soit seulement pour les femmes libres que la Loi musulmane ait décrété que leur prière, tête nue, serait nulle ; d'où l'énigme juridique suivante : comment une femme en Égypte peut-elle être obligée de recommencer ses prières d'une année entière, à cause de ce qu'a fait un homme à Baġdād ? Il s'agit d'une esclave ; son maître, parti pour un long voyage, déclare à Baġdād l'affranchir et elle n'apprend sa décision qu'un an après ; or, elle n'a cessé de prier tête nue.

Malgré le silence total des textes, le sentiment général des musulmans blâme que l'on prie tête nue. Rašīd Riḏā, dans le *Manār*, a expliqué que la nécessité de se couvrir la tête est impliquée par ce verset du Coran (VII, 29) : « Ô fils d'Adam emportez vos ornements à chaque lieu de prière » ; le couvre-chef est l'ornement du musulman. Ainsi, à l'occasion de la prière, il est *requis* de lui qu'il se couvre la tête, et on *réprouve* qu'il s'en abstienne, sauf s'il a une excuse, — de plus c'est là un usage chrétien. Mais l'auteur emploie les verbes *ṭalaba* et *ḍamm*, il ne dit pas que ce soit là une condition de la prière et n'emploie pas, pour le blâme, le terme légal de *makrūh*.

2. La *ṣalāt* mise à part, on trouve de fréquents exemples de prière [individuelle libre], de *duʿās*, faites tête nue, lorsque le fidèle

1. *Der Islam*, t. VI, 1915-16, pp. 301-316.

s'adresse à Dieu avec une ferveur particulière pour obtenir Son aide.

Selon une tradition ši'ite, 'Alī fut, un jour, assailli par des adeptes d'Abū Bakr qui le pressaient de rendre hommage à ce dernier; Fātima leur fit face et leur dit : « Retirez-vous, ou je vais découvrir mes cheveux pour prier Dieu ».

À l'occasion des rogations pour la pluie, et à côté du rituel officiel de *l'istisqā'*, l'usage populaire exige souvent que les participants soient pieds-nus, vêtus humblement, et *tête nue*. Ibn Ğubayr nous dit qu'en temps de sécheresse, ou de cherté, les Mekkois adressent des *du'ās* ferventes au Prophète, la tête nue, un précieux exemplaire du Coran étant posé sur le seuil de la Ka'ba. Il parle aussi d'une cérémonie où de ferventes prières sont faites, tête nue, à Médine près du tombeau du Prophète. Lui-même et Ibn Baṭṭūṭa relatent que, le jour de *'Arafa*, on pratique à Damas une cérémonie commémorative du pèlerinage, les fidèles étant tête nue.

Au VII<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, un Grand-qāḍī et ḥaṭīb du Caire avait été injustement révoqué ; il partit pour l'Arabie, et devant le tombeau du Prophète, enlevant son couvre-chef, il lui adressa les prières les plus instantes, jurant de ne pas retourner dans son pays avant d'être réintégré dans ses fonctions; il apprit bientôt que le sultan et le vizir, causes de son malheur, avaient été assassinés. Celui qui rapporte cette légende raconte également comment son propre père fut exaucé à la suite de longues et ferventes prières accomplies tête nue. Diverses autres anecdotes prouvent que, dans l'idée de certains, l'on peut, en méditant la tête nue, attirer un terrible dommage sur son ennemi.

3. La tête nue est aussi un signe de totale humilité. C'est ce qui explique que le pèlerin soit tête nue en *iḥrām* : les commentateurs sont bien d'accord sur ce que le croyant doit être alors dépourvu de tout couvre-chef. C'est là un témoignage extérieur d'humilité. L'usage islamique a été transposé par l'auteur du roman de 'Antar à l'époque préislamique, au cas des héros qui se découvrent devant les idoles.

L'*iḥrām* doit être une imitation des vêtements du mort qui, de la sorte, manifeste son humilité devant Dieu ; on pourrait donc en déduire que le mort doit avoir le chef nu. Le *ḥadīṭ* en question fait l'objet de légères différences d'interprétation. La pratique est indépendante des subtiles distinctions théoriques.

Le vaincu s'approche du vainqueur tête nue, en signe de sou-

mission : divers exemples historiques le prouvent et, de nos jours, au pays de Moab, lorsqu'on vient régler une affaire de *diyya*, à l'occasion d'un meurtre, le représentant du meurtrier s'avance vers le créancier, tête nue, en posture de suppliant, avant de s'agenouiller.

D'autres exemples peuvent encore être cités ; c'est ainsi qu'un pieux vizir fit vœu de n'écouter la *Burda* du Šayḥ al-Buṣīrī que debout, tête et pieds nus, en signe d'humilité devant la récitation d'un texte si édifiant.

La tête nue est encore signe d'*effroi* et d'*abattement* : un des *Anṣār* vint se plaindre à Mu'āwiya, tête nue, d'un poème outrageant pour les siens.

4. Très souvent, avoir le chef nu est signe de *deuil* : c'est une condition nécessaire pour se couvrir la tête de cendres, ou s'arracher les cheveux, comme le font encore, de nos jours, les Bédouins.

Yazīd I<sup>er</sup>, à la mort de son père, Mu'āwiya, se rend à sa résidence de Damas, la tête nue. On rapporte qu'à la mort d'un grand théologien du V<sup>e</sup> siècle, même les gens importants et puissants restèrent tête nue jusqu'à ce qu'il fût enterré. Au 10 Muḥarram les Ši'ites sont tête nue dans leurs processions de deuil. Le Sultan Qalāwūn, ayant perdu son fils, reçut tête nue les condoléances de ses émirs et fonctionnaires, qui, se présentant à lui, jetaient à terre leurs bonnets ; il fut très difficile de le persuader de se couvrir à nouveau.

Suivre un cortège funèbre tête nue est un usage que l'on rencontre, s'agissant de personnages importants, mais de sévères théologiens le réprouvent.

Jeter loin de soi son couvre-chef est parfois un signe de *désespoir*, mais ce réflexe accompagne aussi la *joie immodérée* : un philologue, ayant réduit à quia un de ses collègues, jeta, fou de joie, son turban par terre ; ce geste fut considéré comme particulièrement grossier, la scène ayant eu lieu en présence du Calife. On observe encore ce geste dans des réunions de Šūfis. Les assistants doivent imiter alors ce geste.

5. On trouve de nombreux exemples de pieux personnages qui, en signe d'humilité et de dévotion, ne sortent que tête nue ; il en est plusieurs que l'on a désignés, pour cette raison, par *makšūf al-ra's*. En règle générale, celui qui se promène tête nue dans les

rues, est considéré comme aliéné. Dans un ouvrage écrit au VIII<sup>e</sup> siècle, pour défendre le ṣūfisme contre l'orthodoxie, il est relevé que, si quelqu'un diffère dans son habillement des usages courants, par exemple « tête nue, ou d'autre façon, comme font ceux qui se vouent tout entiers à Dieu », les pédants Docteurs de la Loi les déclarent en dehors de l'orthodoxie ; ici donc, avoir le chef nu est considéré comme pratique ascétique.

6. On emprunte parfois aux usages de deuil, des procédés pour punir, ou humilier quelqu'un (ainsi pour le renversement des tentes), c'est pourquoi l'enlèvement du turban au prétoire est une peine correctionnelle (*ta'zīr*).

À un autre point de vue encore, le fait de rejeter tel ou tel objet vestimentaire, et tout en particulier le turban, est un symbole par lequel on manifeste que l'on abandonne la cause de quelqu'un, qu'on entend le dépouiller de ses dignités. Pour montrer que l'on est complètement étranger à une cause donnée et que l'on entend le rester, on se dépouille de son turban ; c'est ce que fit solennellement 'Alī pour repousser toute participation à l'assassinat de 'Uṭmān.

7. Jusqu'ici, nous avons reconnu que le fait de se dépouiller de son couvre-chef est un signe d'humiliation et de soumission ; cependant une métaphore arabe fait allusion à un point de vue tout à fait contraire :

« Se dépouiller de son couvre-chef » est employé pour désigner l'opposition ouverte contre le gouvernement ; tandis que, pour désigner une opposition non ouverte, on dira : « Il manifesta de l'opposition, mais il ne se dénuda pas la tête à cette occasion . . . ». D'où l'expression usitée aussi par al-Ḥaġġāġ : « Vous me reconnaîtrez dès que j'aurai enlevé mon turban », c'est-à-dire dès que je combattrai visage découvert.

Enfin, diverses anecdotes montrent qu'enlever son turban à l'occasion d'un duel manifeste une décision hardie de celui qui fait la chose, du courage conscient. On rapporte de 'Alī qu' « il attaqua son ennemi tout cuirassé, la tête nue et le sabre à la main ».

## X

LES MARIAGES SECRETS CHEZ LES ARABES<sup>1</sup>.

Il faut distinguer chez les Arabes une modalité assez rare de mariage, le mariage secret, différent du mariage public.

Dès les débuts du *fiqh*, la question des mariages secrets a été fort discutée. En principe, il n'y a de mariage sérieux que public. « Seule la femme de mauvaise vie se marie sans faire attester son union », lit-on chez al-Tirmidī. Mais on discute au sujet du critère de la publicité. Il faut au moins deux témoins, et, parmi les choses recommandées, il y a la multiplicité de leur nombre, en sorte que ces témoins forment une assemblée solennelle.

Cependant, tous les docteurs n'exigent pas, à titre obligatoire, la présence de témoins : selon certains, cette obligation paraît mal fondée. À leurs yeux, leur présence est bien un soutien (*rukn*) du mariage, mais non une condition absolue de sa validité (*ṣarf*).

Il y a eu, de tout temps, un procédé très en honneur pour assurer la publicité du mariage : le banquet de noces (*walīma*). Il est donc important que les croyants ne refusent pas d'y assister ; ce serait (lit-on chez al-Buḥārī, chez Muslim, et ailleurs) une rébellion contre Dieu. Même en cas de secondes noces, quand les festivités bruyantes ne sont guère de mise, une *walīma* plus modeste est recommandée.

Au mariage public, s'oppose le mariage secret, qui n'est pas considéré comme entièrement sur le même plan. Dans les *Mille et une Nuits* figure l'histoire d'un fils de Roi qui, arrivé sur un cheval volant dans une ville inconnue, se fiance secrètement avec une belle princesse ; le père, entendant la chose, l'invite à renouveler publiquement sa demande, car « si j'admettais un mariage secret, j'en perdrais la face ». Ceci suppose connu l'état de choses, juridique et coutumier, des musulmans.

Voici un autre exemple, plus ancien, remontant au début de l'époque umayyade : un descendant du calife 'Umar demanda la main d'une chanteuse de la Mekke, fille d'un esclave marron. Mais cette dernière, trop fière pour accepter un mariage secret, répondit à l'envoyé qu'elle était à la disposition du prétendant, soit en mariage licite, soit en fornication avouée. L'envoyé ayant répondu qu'il ne pourrait être question d'une liaison illicite, elle répliqua : « personne ne doit avoir honte d'un mariage légal, mais je refuse

1. *Globus*, t. LXVIII, 1895, p. 32 sqq.

le mariage secret car je deviendrais un objet de plaisanterie et de moquerie aux yeux de mes compagnes ».

De ce dernier trait, on peut déduire, semble-t-il, que l'opposition entre mariage public et *nikāh al-sirr* ne date pas de l'époque islamique. Ce mariage secret semble avoir été une ancienne coutume qui, à cette époque où la loi musulmane était à peine en gestation, restait encore en pleine vigueur : un siècle plus tard, on n'était pas encore théoriquement d'accord sur les modalités légales exactes de la publicité matrimoniale.

À l'époque païenne, on exigeait que le mariage fût assorti non seulement comme en Islām, pour la femme, mais aussi pour l'homme : il devait épouser une femme de son rang. On ne pouvait contracter, avec une femme de rang moins considérable, qu'une union inférieure, fût-elle durable. C'est ce mariage morganatique qui semble avoir été envisagé dans le cas de la chanteuse.

On rapporte formellement de 'Amra, épouse de Ḥasan b. Tābit qu'elle avait conclu un mariage secret. Un des mobiles de ces unions, comme dans le cas du concubinage des patriarches hébreux, semble avoir été la stérilité du mariage public assorti. Cela découle de l'histoire du mariage infécond de Kays b. Darīh : son père lui conseille de prendre comme femme secondaire, une esclave. Les enfants issus de ces unions avaient des droits d'héritage complets, selon la coutume.

Se marier dans ces conditions se dit *tasarrara* et l'épouse se dit *surriyya* (pl. *sarārī*) ; plus tard, ce dernier mot fut employé pour désigner de simples concubines et non des femmes épousées en mariage secret.

## XI

### LE FER ET L'EAU COMME MOYENS DE DÉFENSE CONTRE LES DÉMONS<sup>1</sup>

#### A. *Le fer.*

Que différents métaux, le fer en particulier, soient considérés comme moyen de défense contre les influences pernicieuses des démons, est une chose que l'on observe chez les peuples les plus divers. Il y est fait allusion dans l'*Histoire Naturelle* de Pline, et,

1. *ARW*, t. X, 1907, pp. 41-46, t. XIII, 1910, pp. 20-46.

peut-être sous l'influence d'idées juives, on retrouve cette idée au Bengale, et dans certaines îles de la Sonde.

Elle existe chez les peuples musulmans et l'on en retrouve des traces dans la vieille littérature islamique. La mère du Prophète, raconte-t-on, avait, sur le conseil qui lui en avait été donné, porté du fer sur elle pendant sa grossesse, mais elle y renonça quand elle s'aperçut que le fer avait été fendu : l'idée est bien qu'il s'agit de protéger la femme enceinte (la chose se fait aussi pour les nouveaux-nés), mais, dans le cas de l'Envoyé de Dieu, cette protection était inutile contre les démons, d'où l'état du fer.

Une tradition d'al-Buḥārī, mais qu'il n'a pas recueillie dans son *Ṣaḥīḥ*, nous dit qu'à l'époque du Prophète, on plaçait, sous l'oreiller des petits garçons, un rasoir, pour les protéger contre les djinns. 'Ā'īša interdit cet usage aux femmes, « car l'Envoyé de Dieu a interdit toute magie ». En fait, il n'en a rien été chez les peuples musulmans : en Perse, on protège ainsi l'accouchée, au moyen d'une épée, ou d'une autre arme ; en Turquie, on agit de même, soit dans cette circonstance, soit dans d'autres encore, par exemple lorsqu'un enfant a la coqueluche et qu'on croit alors que les démons veulent l'étrangler. La même chose se fait pour le cadavre non encore enterré : on lui place sur le ventre un couteau, à manche noir, comme dans le cas de l'enfant. Il est probable que c'est à titre prophylactique également.

Chose remarquable, cet usage n'est pas blâmé par les théologiens qui, en général, au nom de la *sunna*, combattent les pratiques populaires. Sans doute était-il trop enraciné, mais ils ont essayé de lui attribuer une signification naturelle et non plus surnaturelle. Ainsi le Magribin Ibn al-Ḥāḡḡ, mort au Caire en 1336, qui a écrit un ouvrage contre les usages anti-religieux en Orient, cite comme normal le fait de placer sur le ventre du cadavre un morceau de fer, un couteau ou, à défaut, un morceau de glaise pure et humide ; il explique que ceci retarde la décomposition du cadavre<sup>1</sup> ; mais cela ne peut avoir été le mobile primitif de cette coutume.

Ces exemples montrent que, parfois, l'effet prophylactique est

1. [Dans le commentaire d'AL-ḤARŚĪ, sur ḤALĪL avec gloses d'AL-'ADAWĪ, éd. de 1308, t. II, p. 26, la chose est, aussi, nettement indiquée : il faut, en général, un objet lourd, « comme une épée, un morceau de fer », etc. et, à défaut, de l'argile humide, pour éviter le gonflement. Cf. trad. GUIDI-SANTILLANA de ḤALĪL, I, p. 145 et ma traduction du *Tanbih*, d'AL-ŠIRĀZĪ, I, § 58 ; etc. G.-H.B.].

lié à l'existence d'un objet spécial; ici, le couteau. En Europe, et il en va de même au Magrib, c'est le cas également pour le fer à cheval.

Dans la *Cosmographie* d'al-Qazwīnī, il est fait allusion à ces vertus du fer, mais non sur la base de sources musulmanes.

Une façon remarquable de se défendre contre le démon nous est fournie pour l'Égypte par Lane : la tornade est considérée comme montée par un démon; les Égyptiens s'en défendent en invoquant simplement le fer.

### B. *L'eau.*

1. Dans la poésie arabe revient souvent le vœu que la tombe du défunt soit copieusement arrosée par la pluie, tandis qu'on souhaite le contraire à son ennemi; ce thème se retrouve jusqu'à nos jours : en 1909, un jeune poète égyptien y fait encore allusion à propos de la tombe de Voltaire!

Déjà au V<sup>e</sup> siècle h. Abū l-'Alā al-Ma'arrī avait critiqué cette façon de s'exprimer : si la proximité de l'eau est désirable, pourquoi ne pas se faire enterrer, à l'envi, dans un marais ? Pourtant, des Bédouins, étudiés par le Père Jaussen, portent leurs morts à trois jours de distance, là où il y a de l'eau, « parce qu'ils s'y trouvent mieux ».

Néanmoins, dès l'époque préislamique, le sens primitif de cette phrase des poètes, est déjà dépassé, et on a essayé de l'expliquer de façons diverses. Selon le philologue Ibn Ġinnī, la végétation qui entoure la tombe attirera les gens et ils s'y arrêteront. Il n'est pas probable que ce souhait ait eu ce sens primitivement : les poètes ont souvent emprunté à la période préislamique des phrases toutes faites qu'ils ne comprenaient plus; ils vont même, relativement tôt, émettre le vœu de voir arroser le « souvenir », ou l'« ombre », du défunt.

Une autre explication, la plus répandue, est que le cadavre, ou les ossements, du défunt se sentiront restaurés par la pluie. Noeldeke se refuse à admettre comme primitive cette explication et penche pour celle dont nous venons de parler.

Selon la religion musulmane, l'idée est que la pluie, arrosant le tombeau, est une manifestation de la bienveillance divine, de la grâce; c'est là une explication religieuse postérieure. Dans les langues des peuples musulmans, la pluie est souvent désignée par le concept de miséricorde (*al-rahma*) : elle manifeste la grâce d'Allāh, sans qu'il s'agisse de son effet sur la végétation.

Quand tombe la pluie, les portes du ciel s'ouvrent (idée analogue dans le Talmud) ; c'est pourquoi, il faut alors prier pour être entendu de Lui.

On s'expose donc volontiers à la pluie; on en attend un effet particulièrement bienfaisant lorsqu'elle est combinée avec quelque autre facteur solennel, par exemple auprès du *mizāb*, près de la Ka'ba. L'apparition de nuages au-dessus de la tête des combattants est chose de bon augure ; à l'enterrement d'un saint homme, on mentionne volontiers qu'il a plu. Le vœu qu'il pleuve sur la tombe devient : « que Dieu fasse pleuvoir sur elle la pluie du pardon des péchés ». On peut lire des formules analogues dans des nécrologies contemporaines.

Telles sont donc les idées islamiques en la matière ; ajoutons que la pluie n'est pas, à ma connaissance, considérée comme un flot de larmes, versé par le Ciel sur le défunt.

2. Tous ces concepts ne sont pas les représentations arabes originaires, dont on peut, cependant, retrouver des traces jusque dans la tradition islamique.

Chez divers peuples, l'eau est considérée comme un moyen prophylactique contre les démons, qui l'ont en horreur. De nombreux faits établissent la chose, en particulier chez les Hindous. Pour ne parler que des peuples sémitiques, la chose s'observe dans le rituel magique des Babyloniens: l'arrosage avec de l'eau, sur laquelle on a prononcé des formules conjuratoires, y joue un grand rôle. Il n'est pas exclu que l'idée dont nous avons parlé, d'une influence bénéfique de l'eau de pluie, ait pour origine de semblables idées.

Selon Westermarck et Destaing, chez les Musulmans d'Afrique du Nord, l'eau de pluie du jour du Nisân (27 Avril, vieux style) et de la 'Ašūra, jouit de propriétés particulièrement favorables.

3. Dans l'Islām primitif, il y a des traces de l'idée que l'eau repousse les démons. Le Prophète en asperge 'Alī et Fāṭima, avant la consommation de leur mariage, pour les garantir contre les pratiques magiques des Juifs; chez les Šī'ites, le récit est un peu différent : le Prophète les asperge, par devant et par derrière, et, chaque fois, invoque Dieu en leur faveur « en vue de les protéger, eux et leur postérité, contre les embûches de Satan ». En Perse, on jette, pour le protéger, de l'eau sur celui qui entreprend un

grand voyage. Dans l'Islām primitif, on procédait à une coupe de cheveux et à un bain de celui qui se convertissait à l'Islām; il est considéré comme lotion rituelle<sup>1</sup>; mais il faut observer que, dans tel récit que nous avons de la chose, ce n'est pas du tout le rituel orthodoxe de cette lotion qui est observé : les Docteurs de la Loi ont procédé plus tard à cette assimilation, mais, primitivement, il s'agissait bien de détourner du néophyte l'influence du démon, ou du mauvais œil.

Quand on érige une mosquée sur l'emplacement d'une église détruite, on asperge d'eau celui-ci ; selon les *ḥadīts*, le Prophète y employait volontiers l'eau de ses ablutions.

En Arabie Pétrée, les enfants musulmans sont baptisés à la mode chrétienne et on les plonge trois fois dans l'eau, « non pour les faire chrétiens, mais pour fortifier leur santé ». Ici donc, l'eau a une vertu thérapeutique.

Au chapitre de l'ablution contre le mauvais œil du *Muwatta* figure un assez long *ḥadīṭ*, où l'on explique comment on peut, de cette manière, éviter les effets pernicieux du mauvais œil.

Pour les maladies physiques, l'eau est aussi un remède éprouvé, mais, selon les Arabes, toute maladie est due à une influence du démon. Le Prophète soignait sa fièvre par l'aspersion d'une eau coulant d'une outre placée au-dessus de lui ; plus tard, les médecins ayant protesté au nom de la thérapeutique contre pareil traitement, les théologiens répondirent qu'il ne s'agissait pas ici d'un remède naturel, mais surnaturel. Ils semblent ainsi avoir deviné le sens primitif du processus relaté dans ce *ḥadīṭ*.

D'autres traditions relatives à l'emploi de l'eau dont on use un nombre de fois impair, indique bien le caractère magique de cette médication.

On recommande encore, à l'instar du Prophète, d'asperger d'eau le malade que l'on va visiter. Durant la dernière maladie du Prophète, d'autre part, il est rapporté qu'à sa demande, on l'aspergea d'eau « de sept outres dont les bondes n'avaient pas encore été enlevées »; bien que ce désir, d'après le récit, puisse s'expliquer par celui d'être rafraîchi, de telles modalités supposent un effet magique.

Il faut admettre de semblables idées en ce qui concerne l'usage d'arroser d'eau, ou d'en instiller dans la bouche, s'agissant d'un

1. [Voir par exemple, *Tanbīh*, d'AL-ŠIRĀZĪ, trad. BOUSQUET, § 12. G.H.B.]

moribond, encore que, de nos jours, on explique la chose par le fait que l'homme ne doit pas pénétrer assoiffé dans l'Au-Delà<sup>1</sup>. L'idée primitive s'est effacée.

C'est dans l'eau de Zamzam que l'Islām populaire a concentré toutes les représentations d'un effet magique de l'eau; maints exemples le montrent.

4. C'est encore le mort qui peut être protégé contre des influences maléfiques grâce à l'eau. Entre autres, divers usages rapportés par le P. Jaussen et relatifs aux Arabes du pays de Moab le montrent; on rapporte de semblables exemples pour des peuples non musulmans.

Selon un *ḥadīṭ*, le Prophète, passant devant des tombes, crut entendre des cris de détresse de deux morts tourmentés dans la tombe à cause de leurs péchés; il enfonça en chacune d'elles la moitié d'une branche fraîche de palmier, qu'il brisa à cet effet « peut-être, dit-il, que Dieu leur apportera quelque allègement, *tant que cette branche ne sera pas desséchée* ». L'explication islamique n'est que la modification d'une représentation antérieure: l'humidité est un moyen de protection contre les démons, dont les morts, aussi, ont besoin.

Cette même idée se retrouve, plus nettement, dans l'usage islamique consistant à verser de l'eau sur la tombe refermée. On y a toujours attaché une grande importance, et on la retrouve même dans des instructions du XIII<sup>e</sup> siècle adressées au *Muhtasib*. Pourtant cette exigence n'est formulée, ni dans les *ḥadīṭs* faisant autorité en matière de *fiqh*, ni dans les livres de *fiqh* eux-mêmes. Il ne paraît pas admissible d'y voir une survivance de libations primitives.

Nous avons vu que l'on attribue un effet bénéfique à la pluie; sur la base des idées étudiées ici, on saisit alors qu'on souhaite à l'ami de voir sa tombe largement arrosée par elle: il en profitera comme il aurait profité, et plus encore, de l'arrosage de sa tombe effectuée par les survivants. Quand le concept primitif commença à s'effacer, l'idée d'abreuver et de restaurer le squelette, est venue s'y surajouter.

5. Dans la littérature néo-hébraïque, apparaît le vœu que

1. [Cf. les textes arabes publiés par DESPARMET, *Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie*, Blida, 1905, p. 252. G.-H.B.]

Dieu accorde de la rosée aux ossements ; de même, dans la littérature karaïte. Ceci n'a rien à voir avec une imitation de la poésie arabe, mais provient de ce qui est dit dans *Isaïe* (26, v. 19) : c'est par la rosée que les morts se réveilleront, rosée que Dieu conserve au septième ciel, dérivation d'une idée très répandue, celle de l'Eau de Vie, qui rend les forces à celui qui les a perdues et qui fait revivre les morts.

L'Islâm a emprunté cette représentation à l'eschatologie juive : c'est la pluie de la Résurrection. Allâh, nous dit al-Ġazālī, ouvre une des chambres de Son trésor où se trouve l'Océan de Vie, et la pluie qui en tombe alors sur la terre desséchée, réveille les morts.

## XII

SUPERSTITIONS MUSULMANES TOUCHANT LA MÉMOIRE ET L'OUBLI,  
(avec des parallèles concernant la littérature juive) <sup>1</sup>

1. On trouve au Talmud des allusions à des choses, ou des endroits, qui renforcent la mémoire, ou l'affaiblissent. C'est là une croyance générale : il y a chez les Romains des superstitions semblables (*De Senectute*, VII, 3), et aussi chez les Musulmans. Comparaison entre les vues juives et musulmanes touchant la réparation des habits, ou le fait de se rogner les ongles en suivant l'ordre des doigts.

2. Dans divers ouvrages musulmans, on cite des pratiques qui font perdre la mémoire : par exemple, uriner dans de l'eau stagnante, lecture des inscriptions funéraires (avec un parallèle juif), jeter au loin un pou vivant, etc. ; d'autres renforcent la mémoire : manger des lentilles, réciter le verset du trône, etc.

Selon la philosophie de l'Islâm, il y a une localisation des cinq sens intérieurs, en particulier de la mémoire, le plus souvent à l'arrière de la tête ; il est recommandé de raser la partie correspondante du crâne.

Selon les médecins, il convient, quand on mange, d'éviter ce qui engendrerait un excès de *balġām* (pituïte) ; selon soixante-dix prophètes, cela fait perdre la mémoire. Divers autres conseils médicaux de ce genre sont énumérés, en particulier l'usage de

1. *Festschrift A. Berliner*, Berlin, 1903, pp. 131-155.

certains simples. Il est fait une étude comparée des textes musulmans et juifs touchant le *balādur* (anacarde).

3. Au point de vue religieux, la récitation de telle prière (*du'ā lil-ḥifz*) est recommandée. Un long *ḥadīṭ* qui figure chez al-Tirmidī est cité. On trouve dans l'*Iḥyā* un dire de 'Alī selon lequel l'usage du *miswāk* (cure-dents) renforce la mémoire.

4. Il y a aussi des procédés magiques pour parvenir à ce but ; l'auteur cite en particulier la façon de préparer une mystérieuse concoction à cet effet.

5. Il y a des parallèles juifs à tous ces points de vue.

6. Notre « nœud fait au mouchoir » trouve son équivalent dans l'usage de la *ratama* ou *ratima*, le fil passé à un doigt ; de même on tournait, selon un *ḥadīṭ*, l'anneau à cacheter, ou le turban. Mais selon d'autres la mémoire vient de Dieu, et l'oubli, du diable. Un autre *ḥadīṭ* assimile l'oubli qui se dissipe à un nuage qui, ayant caché la lune, passe ensuite plus loin.

### XIII

#### L'AMOUR DE DIEU ET LA THÉOLOGIE MUSULMANE <sup>1</sup>

1. Qu'il faille pratiquer l'amour de Dieu, but suprême de la vie religieuse, les théologiens le déduisent de *Coran*, II, 160 ; III, 29 ; V, 59. Le Šāfi'ite Ibn Surayġ (mort en 306) déclare cela *farḍ*, en se fondant sur *Coran*, IX, 24.

Mais ce n'est pas l'amour de Dieu au sens du šūfisme : il s'agit d'une obligation légale, à laquelle il faut répondre par *ṭā'a*, non d'un rapport de nature éthico-psychologique. Au contraire, ce sont deux milieux représentatifs de la théologie musulmane, celui des *fuqahā'* et celui des partisans du *kalām*, qui ont pris nettement position contre l'idée que les Šūfis se faisaient de cet amour, et tout particulièrement contre le *'iṣq*.

2. Les Docteurs de la Loi s'opposaient violemment aux tendances et à l'idéal des mystiques. Ces derniers ressentaient Dieu

1. *Der Islam*, t. IX, 1919, pp. 144-158.

à titre de *ḥabībs* et s'efforçaient de parvenir à l'union avec lui : ce point de vue dépassait l'horizon des *fuqahā'*, et ils s'y opposaient. Dans sa polémique contre ces derniers, al-Ġazālī fait valoir entre autres « qu'ils restent au niveau du bétail, et ne dépassent pas les simples perceptions des sens »; lui-même voit, dans l'amour de Dieu, le seul but à atteindre.

Il nomme volontiers ces représentants de l'orthodoxie : '*ulamā'* *al-rusūm* (ou *mutarassimūna*), terme qu'il a peut-être inventé. S'attachant aux formes extérieures, ce sont des hypocrites (*rasm* s'opposant à *ḥaqīqa*). Dans le même ordre d'idées, Šihāb al-dīn al-Suhrawardī opère une distinction entre l'amour à titre général (*al-maḥabba al-ʿāmma*) et l'amour à titre particulier (*al-ḥāṣṣa*). Dans le premier cas, il ne s'agit que d'obéir aux ordres et interdictions de la Loi divine ; dans le second, des buts que poursuivent les mystiques.

En cette matière, le point de vue orthodoxe le plus extrémiste se trouve mentionné dans un ouvrage ḥanbalite sur la prédestination d'Ibn Qayyim al-Ġawziyya : au cours du dialogue entre partisans de diverses opinions, touchant la théodicée, on reproche au partisan le plus rigide du déterminisme (*ġabrī*) cette thèse : « Dieu n'aime, ni ne peut être aimé, les cœurs n'exercent pas leur piété au moyen de l'amour, du désir, de la recherche (de Dieu), ni dans l'aspiration à sa face ».

3. L'orthodoxie de l'*iġmā'* est, en beaucoup de domaines, le résultat de compromis entre tendances qui se sont combattues avec acharnement durant longtemps (lutte entre *ahl al-ḥadīṭ* et *ahl al-ra'y* ; entre orthodoxie et mu'tazilisme). Ici, il en va de même : le compromis, préparé longtemps à l'avance, triomphe, au VI<sup>e</sup> siècle, principalement sous l'influence d'al-Ġazālī : c'est la formule qui unit la *ḥaqīqa* et la *šarī'a*.

Un exemple remarquable de ce compromis est celui d'Ibn Qayyim précité : représentant de la renaissance ḥanbalite des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire, il se livre aussi au ṣūfisme et a rédigé des ouvrages mystiques. La confession de l'unité de Dieu se fonde sur deux facteurs, dit-il : la Puissance divine, *al-ilahiyya*, et la soumission de l'homme à celle-ci. Or, la première serait supprimée en n'admettant pas que Dieu puisse être objet d'amour et que le cœur aspire à Le rencontrer ; la seconde le serait en niant que, de façon personnelle, l'homme sert et aime Dieu, et que les

expressions que l'on trouve, au Coran, relativement à l'amour de Dieu, doivent être prises au sens propre. Une étude plus approfondie des vues de cet auteur serait chose désirable.

Bien qu'Ibn Taymiyya, son maître, n'eût guère prisé al-Ġazālī, lui-même en a été influencé ; il en parle avec grande sympathie en se réclamant de lui. Il nous parle d'un « *fiqh* vivant qui trouve directement accès au cœur » ; il repousse le culte de la lettre des textes. Au-delà de ceci se trouve, pour lui comme pour al-Ġazālī, les *asrār al-šar'*, bien qu'il ne donne pas tout à fait à ce terme le sens que les mystiques attribuent au « sens intérieur » de la Loi.

Cette influence d'al-Ġazālī sur notre auteur se manifeste, en particulier, dans une digression figurant dans son ouvrage sur l'amour ; on y reconnaît les idées et la terminologie qu'on trouve au livre VI de la quatrième partie de l'*Iḥyā'*.

Certes, l'amour de Dieu se manifeste d'abord par l'obéissance envers Lui, mais ce concept doit être enrichi de facteurs intérieurs : on doit aspirer à une rencontre avec Lui (*liqā' Allāh*). *Dīn* étant le terme pour obéissance et soumission, il établit une différence entre celui qui est *al-zāhir* et celui qui est *al-bāṭin* : le *dīn* extérieur et l'intérieur, le premier seul n'exigeant pas l'amour. Plus loin, il établit encore une autre distinction du même genre. Sa conclusion est que l'amour doit être « la racine » (*aṣl*) commune des deux aspects de la religion. C'est là le point de vue d'al-Ġazālī.

Mais, en tant que disciple d'Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim ne peut s'empêcher de blâmer les manifestations extérieures de l'amour de Dieu, telles qu'elles s'observent chez les Ṣūfis. Il formule quelque part une distinction entre amour digne de louanges (*maḥmūda*) et amour blâmable (*maḍmūma*) ; le premier a des résultats bénéfiques en ce bas monde et dans l'Autre, le second résulte d'idées fausses et de passions pernicieuses. Dans le premier cas, les manifestations de cet amour sont les pleurs, la tristesse et la joie, l'oppression et l'allégresse, et mènent à un état de béatitude de l'âme ; celles de la seconde sont des signes de damnation.

Il n'est pas douteux qu'il ne vise ici certaines pratiques extravagantes des mystiques. Il s'élève également, à l'instar d'al-Ġazālī, contre les hypocrites qui usent de la mystique ; ce sont, dit-il, des voleurs.

4. Dans le milieu des *mutakallimūn* rationalistes, on repousse également le concept d'amour de Dieu. Toutefois ici, comme chez

les *fuqahā'*, il ne faut pas trop généraliser. Les adeptes du *kalām* n'ont pas formellement repoussé le concept de la *maḥabba* ; par exemple, Abū l-Qāsim al-Quṣarī est protagoniste du ṣūfisme et partisan du *kalām* ; toutefois il défend le concept d'amour de Dieu contre certaines exagérations mystiques.

5. Cependant, on peut avancer dans l'ensemble que les *mutakalimūn* ont montré peu de compréhension pour les ressorts intérieurs de la vie religieuse. Si les philosophes leur ont reproché d'être des dialecticiens superficiels, ignorants, mal préparés pour sonder les problèmes philosophiques, les mystiques disent d'eux qu'ils « méconnaissent l'essence réelle et les effets de l'âme ». Muḥyī al-din ibn al-'Arabī, s'est moqué d'eux et de leur incapacité à comprendre les problèmes les plus profonds de la métaphysique ; mais, dit-il, Dieu les a abaissés. L'auteur les place plus bas que les *fuqahā'*, malgré l'insuffisante piété de ces derniers.

Al-Ġazālī, d'ailleurs, fait ressortir l'incapacité où sont certains des leurs de comprendre, en particulier, le concept mystique de l'amour. « Ils nient la familiarité avec Dieu (*al-uns*), le désir (*al-ṣawq*) et l'amour (*al-ḥubb*) qu'on a pour Lui, sous prétexte que ce serait L'assimiler à l'homme. Il en est même qui nient la soumission (*riḍā*) à Sa volonté, la tiennent pour inconcevable et ne veulent connaître que la patiente résignation (*ṣabr*) ». Ils ne vont pas jusqu'au fond des choses, de même que celui qui s'en tient à l'extérieur d'une noix de coco trouve absurde qu'elle puisse fournir de l'huile.

Une application particulière des idées rationalistes en cette matière, est la suivante. Ibn Ḥanbal leur reproche, entre autres, deux hérésies : le fait qu'ils nient la vision béatifique des bienheureux (*ru'iyat Allāh*) et la qualité de *ḥalīl* qu'avait Abraham, car, selon eux, un homme ne saurait se dire *ḥalīl Allāh* : cette expression, qui se trouve dans le Coran (IV, 124) pour désigner le patriarche, signifie, selon eux, celui « qui a besoin » de Dieu et c'est à ce titre qu'Allāh l'a choisi pour l'avoir auprès de Lui : un précurseur des Mu'tazilites, le rationaliste Ġa'd b. Dirham, est connu pour avoir repoussé le concept d'une amitié d'Allāh à l'égard d'Abraham. Le gouverneur du 'Irāq, Ḥalīd al-Qaṣā, l'égorgea alors, à titre d'animal voué au sacrifice, pour le 'Īd, après avoir prononcé la *ḥuṭba*. (Autres exemples d'hommes qui ont été ainsi égorgés : en Andalousie, 'Abd al-Raḥmān III égorgea son propre fils à l'occa-

sion de la fête des Sacrifices, parce qu'il avait conspiré contre lui; de même, à Mina en 1182, des chrétiens qui avaient lancé une expédition contre Médine, le furent également).

6. Si les gens du *kalām* ont repoussé le concept d'amour de Dieu, à plus forte raison ont-ils condamné l'ivresse divine qui se manifeste à l'occasion des exercices mystiques, et les états extatiques (*aḥwāl*) qui caractérisent alors les Ṣūfis. En particulier, al-Zamaḥṣārī traite de cette question dans son *Kaššāf*; par exemple, à propos de *Coran*, V, 59 : « L'amour des hommes envers Dieu se manifeste par leur obéissance; celui de Dieu à leur égard, par les récompenses qu'Il leur assigne; mais il est bien au-dessus de ce qu'avancent à Son sujet ces menteurs recouverts de laine (*ṣūf*), eux qui ont des salles de danse — plaise à Allāh de les détruire —, et adressent des *gāzals* à des éphèbes imberbes qu'ils nomment 'martyrs'. »

Il parle de façon encore plus brutale, à propos de *Coran*, III, 29, de l'extase des Ṣūfis, en tant que manifestations de l'amour de Dieu : « Qui prétend aimer Dieu, mais agit contrairement à la *Sunna* de Son Envoyé, est un menteur par excellence. Lorsque quelqu'un parle de cet amour, mais, en même temps, bat des mains en y pensant, crie de joie, gémit et tombe inanimé, on peut être assuré qu'il ignore ce que sont Allāh et l'amour à Son égard. En réalité, son âme ignoble se représente alors une figure désirable qu'en sa corruption il nomme Allāh. J'ai vu, à l'occasion de leurs extases, les marques physiques indiscutables de leurs éjaculations, cependant que les imbéciles qui y assistaient pleuraient d'émotion. »

## XIV

### LE PRINCIPE DE LA *taqiyya*<sup>1</sup>

I. Le *Coran* (V, 5, et VI, 119) autorise les croyants, en cas de nécessité extrême, de péril mortel, à transgresser la loi rituelle. Mais s'agit-il là d'une concession, ou est-il absolument obligatoire de se maintenir en vie? Les anciens théologiens en ont discuté et les deux maîtres fameux de l'école ḥanafite ont eu, à ce sujet, des opinions contradictoires : Abū Yūsuf s'en tient à la première opinion; Muḥammad al-Šaybānī suit la tradition selon laquelle celui qui se laisserait ainsi mourir va en Enfer. Ceux qui

1. *ZDMG*, t. LX, 1906, pp. 213-226.

suivent cette façon de voir, généralement adoptée, se fondent sur *Coran*, II, 191 : « Ne vous précipitez pas vous-mêmes dans la perdition », qui d'ailleurs ne se rapporte pas du tout à cette hypothèse.

Pour ce qui est de décider si le croyant peut, en cas de péril mortel, renier sa religion, on s'est fondé sur *Coran*, XVI, 108, où celui qui est contraint de le faire échappe aux conséquences de son acte. Quant aux *hadîts*, ils nous fournissent des indications contradictoires.

C'est ainsi qu'à côté de ces martyrs pour la bonne cause en de telles circonstances, on cite le cas de 'Ammār b. Yāsir qui avait été contraint de renier la foi du Prophète, et ce dernier lui aurait dit ensuite : « Pourvu que ton cœur conserve la foi [comme dit le *Coran*], tu pourrais, le cas échéant, agir encore de même ». Mais d'autres versions se montrent moins favorables à l'intéressé : cette parole du Prophète y est passée sous silence, et on parle en détail de ceux qui ont résisté à la pression exercée sur eux.

Les anciens Docteurs ont considéré que le cas de 'Ammār devait faire jurisprudence, et ils ont déterminé quelles sont les menaces qui permettent une apostasie apparente de l'Islām. Plus tard, on a recommandé de se servir dans ces circonstances de mots à double sens et, en tous cas, de formuler une protestation intérieure, conformément à la Tradition : « On jugera les actions selon les intentions ».

L'exemple des mensonges que, contraint et forcé, dut faire Abraham est invoqué en particulier par Ibn Ḥazm, théologien pourtant sévère. Il autorise même, sans le rendre obligatoire, l'étalage de « convictions » contraires à la foi, lorsqu'il y a péril de mort. Mais c'est là une concession ; la fermeté est préférable. Comme le dit al-Šaybānī, il vaut mieux souffrir le martyre et exaspérer par là l'ennemi.

On nomme ce reniement forcé « *taqiyya* » (cf. *Coran*, III, 27). Ce terme est passé dans le langage technique des Sunnites, mais surtout dans celui des Ši'ites.

2. Chez les Sunnites, la question n'a eu plutôt qu'un intérêt théorique, sauf l'hypothèse de violences exercées par des infidèles. Il n'en va pas de même pour les partis de la minorité.

Elle a été très vite discutée chez les Ḥārīḡites et résolue de façons diverses, selon les diverses tendances. Naḡa b. ‘Amīr la déclare interdite; Nāfi‘ b. Azraq, licite par paroles et par actes. Les catéchismes abāḡites modernes tolèrent le « *katmān* », c’est-à-dire la dissimulation de la foi, chez les Ḥārīḡites vivant au milieu d’autres musulmans.

Mais c’est chez les Šī‘ites que la théorie de la *taqiyya* a pris le plus d’importance : ce n’est que tout à fait exceptionnellement qu’elle y a été combattue. Ce secret gardé quant à sa foi véritable s’explique aisément, lorsqu’on songe aux persécutions subies par leurs propagandistes sous les Umayyades, et au caractère clandestin de leurs menées, tant qu’un de leurs imāms ne se fût pas levé, pour, en fin de compte, subir le martyre, ou chercher son salut dans la fuite.

Cette façon de faire équivoque a eu des conséquences morales fâcheuses en Perse, et l’hypocrisie qui en résulte est assez contraire à l’esprit général de l’Islām. Pour la défendre, les Šī‘ites invoquent l’exemple de l’Envoyé de Dieu, ainsi que l’attitude de divers pieux personnages au cours des temps. Le premier de leurs imāms, ‘Alī, fait semblant de reconnaître les usurpateurs qu’étaient les premiers Califes et, parvenu enfin lui-même au pouvoir, en maintient les institutions, car il eût été très dangereux d’y toucher. Les imāms ‘alides n’ont pas toujours affirmé ouvertement leurs droits ; l’idée d’ailleurs de l’« imām caché », qui persiste jusqu’à nos jours, n’est qu’un *katmān* continu, une longue *taqiyya*. Tels sont quelques-uns de leurs arguments.

Dans les traditions šī‘ites, la *taqiyya* a une importance presque dogmatique. Contrairement à ce que disent les Sunnites, ce n’est pas pour eux une tolérance (*ruḡṣa*), mais un devoir absolu pour tous. Le Prophète, déjà, aurait dit : « Le croyant qui ne s’y livre pas est comme un corps sans tête » et, en d’autres dires, aurait insisté sur la nécessité de l’observer. ‘Alī aurait ordonné à un philosophe grec converti de la pratiquer ; donc, si l’on craint un dommage pour sa personne, on peut, en apparence, répudier la vraie foi, négliger ouvertement les prières, pourvu qu’on reste fidèle en intention ; ceci ne favorise en rien l’ennemi, mais sera très avantageux pour la communauté ; c’est en effet dans l’« intérêt des frères » (*ḥuqūq al-iḥwān*) qu’il convient de s’y livrer, alors que, dans cette hypothèse, les Ḥanafites, justement, ne l’admettent pas : car le péril doit menacer l’intéressé lui-même, ou quelqu’un de sa famille.

C'est pourquoi, dans les livres de *fiqh* šī'ites, figurent quelquefois des chapitres sur la *taqiyya*, ou les *ḥuqūq al-iḥwān*, qui n'existent pas chez les Sunnites.

Pendant les Šī'ites persécutés n'ont cessé de gémir sur l'obligation de pratiquer la *taqiyya*, et le combat intérieur que doit livrer contre lui-même, dans ces conditions, le croyant honnête et sincère, est assimilé par un de leurs imāms à la guerre sainte. Dans les biographies šī'ites, on rencontre, à chaque instant, des indications telles que : « Il était des nôtres, mais, extérieurement, suivait tel rite » ; mais on mentionne aussi des personnages courageux, qui refusèrent ouvertement de s'y plier.

3. Ainsi donc la *taqiyya* est une institution d'intérêt général pour le parti opprimé et n'a pas pour fondement l'intérêt personnel.

Parmi les particularités relatives à la *taqiyya*, se trouve l'usage du faux serment et du faux témoignage. (Observons que la même chose existe, paraît-il, pour les Brahmanes en faveur des intérêts de leur caste). Tout au moins, on comprend par là les accusations des Sunnites à l'égard de certaines sectes extrémistes. L'autorisation de prendre de telles libertés paraît être l'exagération du principe selon lequel on peut prêter des serments, ou témoigner, de façon équivoque dans l'intérêt du bien général. Car, si la *taqiyya* encourage une attitude équivoque en toutes circonstances, cela est particulièrement vrai en matière de serment. L'éthique musulmane a hérité ceci de l'époque préislamique ; que l'équivoque permet d'éviter le mensonge, est un dire attribué à 'Umar. Dans la théorie du serment, la réserve mentale est admise en principe, mais restreinte en pratique, et al-Buhārī, dans sa *tarǧūma*, en blâme l'usage, mais les Ḥanafites se sont étendus avec complaisance sur ce sujet ; les Šī'ites, rivalisent avec eux en cette matière, en alléguant à ce sujet des récits de Prophètes et l'exemple de pieux personnages.

4. C'est très tôt que le principe de *taqiyya* apparaît dans la littérature šī'ite et l'érudition philologique vint au secours de ceux qui voulaient avoir recours à des expressions équivoques, pour leur fournir des formules de ce genre.

On a souvent fait ressortir les rapports entre la théorie des Mu'tazilites et la doctrine šī'ite. Ceci se retrouve dans notre cas. Un auteur mu'tazilite s'exprime ainsi : « Qui se trouve pressé

par la nécessité et ne sait se servir d'un langage équivoque, n'est pas coupable, s'il a recours au mensonge ».

## XV

### CONTRIBUTION À L'HISTOIRE DES MOUVEMENTS ḤANBALITES <sup>1</sup>

1. Les changements qu'au cours des temps a subi la situation du *kalām* dans la vie publique, sont liés à deux facteurs : 1° la réaction à l'époque d'al-Mutawakkil, contre la dogmatique rationaliste, au profit du ḥanbalisme conservateur ; 2° l'apparition au grand jour de la dogmatique du *kalām*, — il est vrai sous sa forme atténuée, l'aš'arisme —, grâce au vizir salġūqide Nizām al-Mulk.

Entre temps, les rationalistes zélés avaient dû prendre garde aux poursuites d'un cléricanisme obscurantin. Ils furent obligés de ne pas manifester trop ouvertement leurs vues, en raison de la « crainte du sabre ». Les philosophes, nous dit-on, — « tout au moins les débutants et ceux d'une force moyenne, — méprisent la Loi et ses adhérents. Ils ne s'y plient que par crainte de l'autorité ».

Les attaques les plus fortes contre le *kalām* se trouvent dans les conversations philosophiques dans l'entourage d'Abū Sulaymān al-Siġistānī al-Mantiqī. Il y est dit que ses partisans confessent, en public et en secret, le principe de la « valeur équivalente des preuves ». L'auteur ne les mentionne pas par leurs noms pour ne pas les exposer à des poursuites pénales, sauf un toutefois, qui semble à l'époque, avoir déjà vécu ; il tenait de son vivant des propos extrêmement ironiques au sujet du Paradis et de l'Enfer.

Il est intéressant de comparer ceci à un dire d'al-Ġāḥiẓ. Il cite le cas d'un *mutakallim* qui niait la possibilité d'acquérir une connaissance certaine des choses, — la connaissance n'étant jamais que probable —, mais il ne donne pas son nom, car ils étaient tous deux unis par la communauté de leur attachement au *kalām* et, parce que (d'accord avec les Mu'tazilites et contrairement au dogme orthodoxe) il admettait l'existence d'une force de libre volonté, précédant l'action de l'homme.

Il suit de là qu'à cette époque la mémoire d'un homme était exposée au mépris, lorsqu'on lui attribuait certaines opinions mu'tazilites.

2. L'attitude des gouvernants, hostiles aux rationalistes, fournit un grand encouragement aux zélotes qui, à travers les siècles,

1. ZDMG, t. LXII, 1908, pp. 1-28.

considéraient comme leur but principal de les combattre, à savoir les Ḥanbalites : tel d'entre ces derniers déclarait qu'il fallait les mettre tous à mort et les tenir pour des non-Musulmans quant à leur statut successoral et matrimonial.

L'hostilité des Ḥanbalites se manifeste à l'égard, non des seuls Mu'tazilites, mais même des Aš'arites, et ce, contrairement aux autres rites orthodoxes. Ils avaient pour eux l'autorité et l'approbation des masses. L'opinion populaire était ouvertement favorable, le plus souvent, au parti de l'orthodoxie ḥanbalite. En voici des exemples.

À Nisāpūr, dans le milieu intellectuel du ḥanbalite Muḥammad b. Ishāq b. Ḥuzayma (mort en 311, à 89 ans), un de ses disciples formula quelques thèses contraires à ses vues touchant l'assistance d'Allāh et la suppression de celle-ci, etc. Le peuple se souleva et il dut, jusqu'à sa mort, se confiner chez lui, l'inquisition procédant contre lui.

Al-Buḥārī lui-même fut soumis, à Nisāpūr, à un interrogatoire contradictoire. Un certain al-Za'farānī dut s'enfuir de cette ville en raison de ses opinions suspectes touchant la création du Coran.

Un autre exemple est cité des avanies subies par un cadī de Hamadān, adversaire de la théologie anthropomorphique.

L'agitation violente contre les formules rationalistes eut une vaste aire d'extension. C'est ainsi que fut expulsé du Siġistān Muḥammad b. Ḥibbān, qu'on traita de *zindīq*, en raison de son rationalisme. À Damas, un de ses disciples subit le même sort ; c'était pourtant un traditionniste de premier ordre. Il avait, d'ailleurs, des sympathies šī'ites et on lui reprochait, également, une fidélité insuffisante à l'observation des prescriptions de la Loi.

Les Aš'arites furent ainsi persécutés jusqu'à l'avènement de la domination salġūqide. Un historiographe de la ville de Baġdād, Abū Bakr al-Ḥaṭīb, se vit interdire l'accès de la mosquée (pour y tenir des conférences).

Les Salġūqides s'étaient réclamés de l'orthodoxie : sous Tuġril beg, son vizir maudit officiellement, à la mosquée, Rāfiḏites et Aš'arites ; l'imām al-Ḥaramayn, maître d'al-Ġazālī et un autre représentant de l'aš'arisme sont bannis.

Mais la situation des Aš'arites s'améliora sous le sultan Alp Arslan, grâce à la protection du vizir Niẓām al-Mulk. Sa bienveillance à leur égard se manifesta, pour la première fois, à l'occasion des troubles qu'en 470 les Ḥanbalites fanatiques déchaînèrent contre le

célèbre docteur šāfi'ite, Abū Ishāq al-Širāzī, adepte de l'aš'arisme.

En raison de la *fitna* ḥanbalite, un pieux ascète et qui avait opéré bien des conversions, Abū Naṣr al-Quṣayrī, dut quitter Baġdād, à cause de son aš'arisme.

Mais, sous Alp Arslan et son vizir, les Aš'arites purent respirer plus librement, en particulier à l'université de la Niẓāmiyya, fondée par ce dernier. Ils purent même songer à reprendre l'offensive. C'est ainsi qu'ils accusèrent faussement un pieux ṣūfi de Herāt, favorable à la théologie ḥanbalite, d'adorer son Dieu sous forme corporelle, et ce, après avoir caché une statuette dans le *miḥrāb*, un jour de visite du sultan. Même si cette anecdote est controuvée, elle présuppose, comme un fait acquis, l'aversion de ce prince à l'endroit du *taġsīm* cher aux ultras ḥanbalites et ses sympathies pour la théologie du *kalām*.

Au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, l'aš'arisme paraît avoir cause gagnée, sans pour cela que les Ḥanbalites aient renoncé à la lutte : ils ne cessent d'attaquer les positions de la doctrine dominante du point de vue rituel et dogmatique.

C'est ce qu'établit, entre autres, l'existence d'un poème didactique, dont à cette époque on ne cesse d'enrichir le texte, conformément aux besoins de la polémique.

Le fanatisme des Ḥanbalites contre les « innovateurs » se manifeste aussi sur le plan social (il est vrai que pour l'Aš'arite, c'est le Ḥanbalite qui est un « innovateur »). Quoiqu'il en soit, il ne faut même pas, disent-ils, répondre à leur salut, et surtout ne pas entretenir de rapports avec eux.

Mais les Ḥanbalites ne reculaient pas devant des mesures plus graves : on les a accusés, à tort ou à raison, d'avoir empoisonné des adversaires jugés dangereux. Anecdote à ce sujet concernant l'aš'arite Abū Bakr b. Fūrak. Autres exemples, en particulier celui de Faḥr al-dīn al-Rāzī.

Le fanatisme ḥanbalite avait son centre à Baġdād, au quartier Ḥarbiyya. La tombe d'Ibn Ḥanbal en est toute proche. À noter que celle d'al-Aš'ārī fut ignoblement profanée par les Ḥanbalites. Leur ardeur combative s'attaqua de préférence à la Niẓāmiyya : la prière pour leurs propres morts ne saurait y être dite, l'endroit étant trop désécré. En 521 encore, à l'occasion des funérailles d'un pieux Ḥanbalite, des troubles populaires éclatèrent à Baġdād. À l'occasion de ceux-ci, la vie d'un savant aš'arite fut très grave-

ment menacée et il dut s'enfuir ; plus tard encore, il dut s'exiler une seconde fois ; il mourut au loin en 538.

3. Ce n'est pas seulement au dehors que se manifestait si violemment l'orthodoxie ḥanbalite. Elle exerçait sa censure avec une implacable sévérité dans les milieux ḥanbalites eux-mêmes. C'est ce que montre l'exemple du jeune Abū l-Wafā 'Alī b. 'Aqīl (mort en 513), qui, plus tard, devint la plus haute autorité de ce rite. Mais, à l'époque, il avait été assez hardi pour s'instruire des thèses adverses auprès de certains savants mu'tazilités. Ses dires le rendirent suspect ; des papiers compromettants furent saisis chez lui. Particulièrement grave était cette thèse qu'il défendait : « L'obscurité n'est pas un accident positif, lié à la couleur noire, mais c'est seulement la privation de lumière : ce n'est pas un Être, mais un Non-Être ». Plus grave encore fut le fait qu'il considérait al-Ḥallāğ comme un ascète et un thaumaturge orthodoxe. Craignant pour sa vie, le jeune homme dut se cacher longtemps ; puis il se rendit dans le *ḥurm* que constituaient les alentours du palais. Au bout de cinq ans, fatigué de cette situation, il décida de se rétracter publiquement et humblement. Le texte arabe de cette rétractation est reproduit en entier dans cet article, en raison de son intérêt historique. Il semble d'ailleurs que, durant le reste de sa vie, une influence affaiblie des thèses mu'tazilités se soit fait encore sentir chez lui.

4. Au XII<sup>e</sup> siècle de notre ère, la théologie aš'arite a droit de cité, elle est reconnue par l'*iğmā'*, le ḥanbalisme n'est plus qu'un courant inférieur de pensée, toléré par l'orthodoxie. La Syrie, au sens large, devint le siège du ḥanbalisme, en particulier grâce à Abū l-Farağ 'Abd al-Wāḥid al-Širāzī (mort en 486 à Damas). D'autres faits prouvent l'importance de cette région, pour ce qui est du ḥanbalisme, après la reprise de Jérusalem par Saladin.

L'importance de l'Égypte à ce point de vue est bien moindre, encore que, jusqu'à nos jours, le ḥanbalisme soit enseigné, sur une faible échelle, à al-Azhar. Le peu de sympathie qu'y excitait cette doctrine dans l'opinion publique est illustré par l'histoire des funérailles d'al-Kizānī (mort en 562), deux fois enterré, puis déterré, auprès de la tombe d'al-Šāfi'ī. (Ordonnance de Saladin, touchant la discussion de certaines thèses qui avait lieu à la mosquée, et l'interdiction de celle-ci).

Au VII<sup>e</sup> siècle, on observe qu'en Syrie les Aš'arites continuent

à être inquiétés par les Ḥanbalites, et on cite le cas d'un maître d'école ḥanbalite à Jérusalem et qui était de tempérament peu agressif, comme celui d'un merle blanc. Autres exemples d'intrigues menées par les Ḥanbalites auprès de l'autorité, contre tel savant šāfi'ite.

Apparition d'Ibn Taymiyya (mort en 728) et de son disciple al-Ġawziyya. Importance de leurs écrits. La condamnation d'Ibn Taymiyya ne diminue pas l'influence des Ḥanbalites dans les masses.

L'invasion mongole est déclarée par eux un châtime<sup>n</sup>t divin, en réaction contre la tolérance. Le fanatisme se manifeste alors aussi par une ardeur qui se tourne contre les lieux de culte non musulmans. Ce fanatisme s'observe d'ailleurs chez d'autres que des Ḥanbalites. Les politiciens mamlūks, plus raisonnables, n'encouragèrent pas ces menées fanatiques, au contraire.

La domination des Osmanlis fut très défavorable aux Ḥanbalites. Toutefois, aux doctrines d'Ibn Taymiyya se rattache le mouvement wahhābite au XVIII<sup>e</sup> siècle.

*(À suivre)*