



BRILL

---

Études islamologiques d'Ignaz Goldziher Traduction analytique (III)

Author(s): G.-H. Bousquet

Source: *Arabica*, T. 7, Fasc. 3 (Sep., 1960), pp. 237-272

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4055295>

Accessed: 27/03/2013 19:09

---

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 (III)

PAR

G.-H. BOUSQUET

### XVI

#### LE SABBAT SELON L'ISLĀM <sup>1</sup>

I. L'HISTOIRE de la Création du monde, dans le Coran, suit, non pas certes dans les détails, mais en général, le récit biblique. En tous cas, le monde y a été créé en six jours (dans *Cor.* XLI, 8, et XI, 9 en 4 + 2 jours). Le contenu et la série des travaux ne concordent pas dans les divers passages du Livre Saint, ni entre eux, ni avec la *Genèse*. Bien qu'il y ait des réminiscences bibliques, en ce qui concerne la création de l'homme (XXXII, 6), le Coran ne dit pas qu'elle ait achevé, le sixième jour, l'œuvre de la Création; par contre, il y est insisté sur la création des montagnes en quatre passages, preuve que Muḥammad n'a pas été seulement influencé par le *Pentateuque*.

Muḥammad a grand soin d'éviter de dire que Dieu s'est ensuite reposé, et il semble qu'il l'ait fait, ayant pleine conscience de son opposition au récit juif. Il n'a pas admis dans son système le jour de repos juif, en tant que commémoration de la Création. Ce sabbat a été imposé «à ceux [Juifs et Chrétiens] qui, à ce sujet, sont en désaccord» (XVI, 125), ce qui est, d'ailleurs, contraire à son point de vue (examiné ci-dessous) selon lequel le sabbat n'a été imposé qu'aux Juifs, mais ici il n'a voulu que prendre parti du point de vue négatif et souligner les désaccords entre ceux qui l'observent.

Le jour de fête est donc placé par lui, pour les croyants, au sixième jour, devenu le jour de la réunion (*al-ḡumu'a*) qui a perdu son ancien nom d'*al-'arūba*, lequel le mettait en rapport avec le sabbat, en tant que «veille» de celui-ci. Il est difficile de dire à quoi correspondent réellement les autres noms que, dit-on, l'on aurait attribué au vendredi, en particulier *yawm al-mazīd* et *ḥarba*.

---

I. D. KAUFMANN, *Gedenkbuch*, Breslau, 1900, pp. 86 sqq.

Depuis ses tout premiers débuts, le Vendredi de l'Islām n'a jamais été conçu comme jour de repos; Muḥammad (LXII, 9 et 10) dit clairement qu'il ne faut s'abstenir du travail que durant le court temps de la prière en assemblée. À la vérité, les docteurs ont volontiers recommandé de consacrer ce jour à des exercices pieux, et d'éviter, si possible, les travaux ordinaires; mais ce n'est là qu'une recommandation et jamais le travail n'a été interdit ce jour-là.

C'est l'institution du Sabbat qui différencie, à leurs propres yeux, les Croyants des Juifs, «les gens du Sabbat».

2. Les théologiens, après Muḥammad, ont donné comme raison de l'opposition du Prophète au Sabbat, la crainte de voir régner une conception anthropomorphique de Dieu; l'histoire des luttes théologiques sur ce point, montre combien ce point de vue est exact.

En fait, la crainte de voir considérer Allāh Tout-Puissant comme susceptible d'avoir besoin de repos, a pu jouer. Mais je me demande si, en cette matière, Muḥammad et ses plus anciens interprètes n'ont pas subi, ici encore, une influence qui s'est certainement manifestée sur l'Islām naissant: celle du Parsisme. Selon cette religion, en effet, le monde a bien été créé en six périodes; or, on y célèbre des fêtes pour commémorer chacune d'elles, mais non pour commémorer l'ensemble de la Création. Rien n'y rappelle le Sabbat et ses théologiens s'élèvent contre la conception du sabbat juif, comme jour de repos de Dieu. Il est peu probable que ceci ait été la raison décisive de l'attitude du Prophète en cette matière, mais cette polémique des Parsis contre le sabbat juif a pu contribuer à la déterminer.

3. Cette divergence dans l'histoire de la Création est devenue bientôt un des points les plus saillants de la polémique entre les Musulmans d'une part, les Chrétiens, et surtout les Juifs, de l'autre. Bien que l'exégèse juive eût, à l'époque de Muḥammad déjà, indiqué très clairement que Dieu n'avait éprouvé ni peine, ni fatigue à cette occasion, l'exégèse musulmane primitive voyait, à tort d'ailleurs, dans *Cor.* L, 27, un argument contre le point de vue exprimé (selon les Musulmans) dans l'Écriture juive. La Tradition affirme que le Prophète aurait eu cette révélation lors d'une discussion avec les Juifs, précisément sur ce point.

Les Docteurs se sont efforcés d'éloigner le plus possible la conception musulmane de la Création en six jours du récit juif. Ainsi,

on a longuement discuté le point de savoir quel jour la Création avait commencé, pour finalement décider qu'elle avait débuté un samedi, par opposition au Sabbat juif, et l'opinion de Ṭabarī, défavorable au dimanche, passe (ce qui n'est pas le cas, en réalité) pour une opinion isolée. En réalité, la plus grande confusion a régné sur ce point chez les anciens auteurs.

Les Musulmans ont aussi cherché à donner du samedi, cher aux Juifs, l'opinion la plus défavorable. Selon un *ḥadīth*, c'est «de jour de la trahison et de la tromperie», et les plus noires trahisons de l'Histoire Sainte ont eu lieu ce jour-là. Le fait que le samedi, d'autre part, est recommandé pour le voyage et les affaires, n'est qu'en contradiction apparente avec ce qui précède, car c'est là aussi une façon de manifester de l'opposition au Sabbat juif.

4. L'apparition d'une dogmatique cohérente a permis aux Musulmans de formuler de façon doctrinale leur opposition au Sabbat.

On a déjà souvent fait remarquer qu'ils ont toujours reproché aux Juifs un anthropomorphisme grossier. C'est de ce point de vue que le Sabbat a été attaqué. Le mot *istirāk'a*, employé pour traduire les expressions juives, en est la preuve la plus nette, disent-ils: ou bien ce mot a eu un sens différent de celui que les Juifs lui prêtent, ou c'est là une de ces falsifications de texte opérées par eux dans leurs Écritures Saintes. C'est là un point de vue que l'on retrouve continuellement dans la polémique islamique.

En réaction contre elle, les docteurs juifs — comme le fait ressortir Maïmonide — se sont fondés sur un texte du Talmud pour proposer d'autres traductions telles que *inqaṭa'a*, et *'attala*, ce qui enlève tout fondement à l'accusation lancée par les Musulmans. Mais on ne trouve pas chez eux d'attaques directes contre le point de vue musulman, et même, selon Simon Duran, la prière du vendredi s'explique par des raisons astronomiques propres à la patrie de Muḥammad: c'est une imitation de la *Tawrāt*, avec de légers changements.

Si le Prophète considérait que le jeûne s'appliquait à la Communauté musulmane «comme à ceux qui vous ont précédés» (II, 179), il a enseigné, pour le Sabbat — comme pour les lois alimentaires —, qu'il était imposé aux seuls Juifs (VI, 147; IV, 153; XVI, 125; II, 61). Le Sabbat est ainsi une de ces institutions que le Prophète est venu abroger, et, aux protestations des Juifs, les Musulmans ont répliqué que cette abrogation paraît déjà impliquée par le fait que Josué a combattu ce jour-là.

Les Juifs faisant valoir aussi *Exode* (31, v. 6), «Observez éternellement le Sabbat, aussi longtemps que dureront Ciel et Terre», les Musulmans — ne tenant pas toujours à répondre par l'argument de la falsification — ont fait parfois valoir un autre argument: «éternellement» signifierait ici «une longue durée», en se fondant sur *Exode* (21, v. 6), où le même mot ne peut signifier autre chose, que la durée de la vie de l'esclave.

Mais la majorité s'en est tenue, ici encore, à l'hypothèse du faux; certains ont même avancé qu'il avait été commis, au III<sup>e</sup> siècle h., par le libre penseur al-Rawandī, protégé d'un mécène juif. On voit, par là, jusqu'à quelles extravagances cette hypothèse de la falsification a été poussée par les Musulmans, probablement sous l'influence des convertis.

## XVII

### LES EULOGIES CHEZ LES MUSULMANS <sup>1</sup>

I. La traduction de la formule «*ṣallā Allāhu 'alayhi wa-sallama*», a toujours été embarrassante. Il y a des exemples de traductions anciennes bizarres: «Adoré soit notre Seigneur Muḥammad, et à tous ses amis, notre salut» (Pückler-Muskau) est un comble. D'autre part, le mot à mot: «Que Dieu prie pour lui», est inadmissible, malgré une analogie talmudique, en faveur d'un Dieu priant.

Mais les Musulmans eux-mêmes ont, dans leur exégèse, éprouvé des difficultés à expliquer cette formule d'une «prière» de Dieu; et qu'a entendu lui-même le Prophète par là (*Coran*, XXXIII, 56)? Al-Qaṣṭallānī en a traité avec grande abondance. Voici quelques-unes de ces tentatives: «Que Dieu le loue, lui pardonne ses péchés, lui soit miséricordieux, le bénisse, l'exalte», etc. Une de ces explications, la plus répandue, et remontant aux *tābi'ūna*, est qu'il s'agit de la *rahma*; Bayḍāwī (sur s.2, v. 152) dit que c'est la purification et le pardon des péchés. Le colonel Muḥsin Ḥān, diplomate persan, dans un texte en français de 1863, traduit: «Que la louange de Dieu soit sur lui».

L'usage pieux, consistant à multiplier le prononcé de cette formule, se fonde bien sur XXXIII, 56; pourtant, au *Coran*, on invite les Croyants à prier pour le Prophète et à le saluer, tandis que, dans notre formule, on invite Dieu à le faire: l'explication couramment admise est qu'on agit ainsi en raison de ce que l'homme est

1. *ZDMG*, t. L, 1896, pp. 97 sqq.

incapable de le faire bien, et que Dieu sait mieux ce qui convient. Dans un petit ouvrage du IX<sup>e</sup> siècle h., où cette question est traitée, il est dit, entre autres, que le Prophète étant pur et sans tache, Dieu seul, qui est Pureté, peut s'acquitter de la chose, non l'homme qui est vicieux et déficient.

2. Il existe une tendance à faire remonter à l'époque la plus ancienne possible, l'emploi de cette formule: par exemple, un *ḥadīṭ* prétend qu'en l'an 5, elle était en usage à Médine, parmi les enfants qui saluaient ainsi Muḥammad. Beaucoup de *ḥadīṭs*, d'autre part, traitent des mérites que l'on acquiert à prier ainsi pour le Prophète, et des fâcheuses conséquences qu'entraîne l'abstention en cette matière. On ne s'étonnera donc pas que cette formule figure dans le rituel officiel de la prière, en liaison avec le prononcé du *taṣāḥḥud*.

Mais, en plus de cela, la pratique connaît des exercices pieux, des *ṣalawāt* à titre privé, où l'eulogie de la *taṣliya* joue un grand rôle. Dans une publication très populaire, consacrée à ces manifestations de piété, chaque phrase commence par: «Un million de bénédictions et un million de saluts sur toi». Il existe des recueils reproduisant les formules dont se servaient les saints les plus réputés; les derviches usent dans leurs réunions de celles élaborées par le fondateur, ou des membres célèbres de leur ordre.

Ces litanies retentissent également du minaret le vendredi, environ une demi-heure avant la prière solennelle de ce jour, et certains les récitent de nouveau à l'intérieur de la mosquée, avant le début de la cérémonie proprement dite. Dans les conversations courantes, la formule de la *taṣliya* est souvent employée: par exemple, en Égypte et ailleurs, on s'en sert pour inviter un contradicteur au silence.

Il est recommandable, voire nécessaire, dans les écrits de faire suivre le nom du Prophète de cette formule, et l'abréviation *ṣl'm* apparaît assez tardivement; aujourd'hui encore, elle est mal vue des gens pieux: on n'acquiert pas de mérites quand on y a recours. Pourtant, dès les second et troisième siècles, on trouve une abréviation, mais différente, où les deux premiers mots ne sont pas altérés, puis vient *ṣl'm*. Hārūn al-Rašīd ordonna, le premier, que, dans toutes les pièces officielles, la *taṣliya* suive la *basmala*.

3. Conformément à la tendance musulmane d'entrer dans les plus petits détails relatifs à la pratique rituelle, de nombreuses prescriptions ont été édictées au sujet du prononcé de la formule. Eu égard au texte du Coran, on a déclaré obligatoire par exemple,

de faire suivre la *tašliya* du *taslīm*; un docteur a même consacré toute une dissertation à l'étude de cette question. Mais il existe de nombreuses preuves que les auteurs, en fait, la négligeaient.

Plus importante est la question de savoir à qui doit s'appliquer cette formule. À l'origine, elle était employée à l'égard de toute personne que l'on désirait honorer, mais, en réaction contre les menées ši'ites, l'orthodoxie entendit établir une nette séparation entre la dignité, non héréditaire, du Prophète, et la position de ses descendants, cette distinction étant applicable, en particulier, au cas des eulogies. Mais ce qu'on nous dit, déjà, de 'Umar II à ce sujet n'est guère admissible, à savoir que la question était agitée dès son époque. Il est plus probable que les discussions à ce sujet n'ont dû apparaître qu'à l'époque 'abbāsīde.

On peut distinguer au moins trois tendances en cette matière: 1) Celle défendue surtout par des Mālikites, mais non par tous: l'usage de cette formule doit être restreint au seul cas de Muḥammad. 2) Elle doit être étendue à tous les Prophètes. 3) Il n'y a pas de restriction à son emploi.

Dans les milieux légalistes, a triomphé le point de vue suivant: «La *tašliya* est le privilège exclusif des Prophètes, ce en quoi Muḥammad ne jouit pas d'un avantage par rapport aux autres Prophètes». On a par exemple, «Ibrāhīm, *šl'm*, » etc.; également dans la liturgie, Abraham apparaît comme le prototype du bénéficiaire de la *tašliya* consacrée à Muḥammad. Mais on ne saurait aller au-delà. Pas plus que l'on ne saurait étendre, sans blasphémer, la formule: «*azz wa-ğall*» à Muḥammad, auquel ces mots pourraient pourtant bien s'appliquer, pas plus, en vertu de l'usage, ne peut-on appliquer la *tašliya* à d'autres hommes pourtant dignes d'un tel souhait. Un curieux exemple montre avec quel soin on a corrigé certains textes par crainte d'enfreindre cette interdiction: «Il pria pour le Prophète, *šl'm*, Abū Bakr, et 'Umar » (*Muwatta'*) devient: «Il pria pour le Prophète, *šl'm*, et fit une invocation (*du'ā*) pour Abū Bakr et 'Umar. »

4. Mais, au premier siècle de l'hégire, il n'y a pas encore trace d'une pareille restriction. De nombreux textes montrent qu'on appliquait la *tašliya* aux défunts des catégories les plus diverses: guerriers tombés en expédition, théologiens réputés et, également, personnes ne possédant pas ces mérites religieux.

La formule a été volontiers appliquée aux descendants de 'Ali

et de Fāṭima, malgré les efforts des Umayyades: même chez les Sunnites, le sentiment des privilèges et du caractère sacré des 'Alides a toujours été présent. Les *ḥadīṣ* en portent des traces. Al-Nasā'ī (mort en 303), auteur d'un des six recueils canoniques, en rassembla, relatifs aux privilèges de 'Alī et de ses enfants, recueil qu'utilisent les Šī'ites pour étayer leur théologie.

Un autre exemple, emprunté à la poésie, est fourni comme témoignage concernant les sentiments de respect nourris par les masses sunnites à l'égard de cette famille.

5. Or, il n'était guère possible de décréter une prescription si rigide qui allait à l'encontre du sentiment général: la doctrine orthodoxe dut s'incliner devant l'*iğmā'* et lui faire des concessions: il est *makrūh*, dit-elle, en conséquence, d'étendre la *tašliya*, au-delà des limites fixées par la Loi, lorsque les titulaires en sont énumérés de façon autonome, mais il est permis de le faire s'ils sont mentionnés à la suite du Prophète; d'où l'adjonction licite: *wa-'alā ālihi*.

Le destin de ces deux mots montre comment les grandes thèses dogmatiques, objets des controverses théologiques se manifestaient dans les plus petites particularités. C'était là une concession faite, moins aux adversaires šī'ites de l'orthodoxie, qu'au sentiment général de sympathie à l'endroit des 'Alides, mais on s'efforça d'en minimiser les conséquences. Voici comment:

Tout d'abord, l'orthodoxie souligna l'importance de l'adjonction d'un *'alā* qui montre que la famille n'est pas placée au même degré que le Prophète, ce qui aurait été le cas si on avait dit directement: *'alayhi wa-ālihi*. Les Šī'ites, au contraire, préfèrent soit cette formule, soit, par souci de pureté grammaticale, la suivante: *'alā Muḥammadin wa-āli Muḥammadin*. On peut citer d'autres particularités grammaticales curieuses, en cette matière. De leur côté, les ultra-Sunnites emploient, au lieu de «Bénis Muḥammad et les siens», ceci: «Bénis Muḥammad, et les siens comme tu as béni Abraham», ainsi la famille est-elle rattachée, non plus au Prophète, mais à Abraham.

Il existe aussi, en ce sens, une tendance à interpréter très largement le mot *āl*, en comprenant par là tous les Hāšimites, voire tous les Musulmans, ou tous les gens pieux, etc. Chez les Sunnites les plus extrêmes, on ajoute parfois, à la famille, la mention de personnages rien moins qu'honorés par les Šī'ites, en particulier les trois premiers califes.

Chez les Ši'ites, c'est juste l'opposé: on précise parfois les noms des membres de la «famille»: 'Alī, Fāṭima, leurs deux fils. Dans une autre de leurs formules, 'Alī apparaît comme celui qui occupe auprès de Muḥammad « la place d'Aaron, sauf pour ce qui est de caractère prophétique ». On peut faire, au sujet de Ḥasan et de Ḥusayn, des remarques analogues. Quant à Fāṭima, elle est nommée dans cette eulogie: «La cinquième parmi les Compagnons du Manteau ». Ceci se réfère à une légende selon laquelle le Prophète aurait couvert de son manteau sa fille, son gendre et leurs deux fils, en attestant qu'ils constituaient «sa famille ». Même la secte des Ilbā'iyya les tient pour un Dieu en cinq personnes, et du même sexe, « Fāṭima » n'ayant que les apparences extérieures de la femme.

6. À l'appui de leur thèse, les Ši'ites invoquent le Coran (IX, 104), qu'ils commentent de façon toute différente de celle des Sunnites. D'autre part, ils n'admettent pas que, dans l'eulogie, doive figurer nécessairement le nom du Prophète: ils ont, en effet, des *ṣalawāt* pour 'Alī seul.

Il en va ici du *taslīm*, comme de la *taṣliya*: selon les Ši'ites, elle est applicable à 'Alī mentionné seul; d'ailleurs, même dans la tradition orthodoxe, on trouve, au grand désespoir des commentateurs: «*Qāla 'Alī 'alayhi l-salām* ». De plus, l'abréviation 'm est plus librement appliquée en ce cas que *ṣl'm*. Mais les auteurs et les copistes minutieux préfèrent ici pourtant la formule de la *tarḍiya* («Que Dieu soit satisfait de lui »).

La question de savoir si on emploiera, ou non, la *tarḍiya* pour les premiers califes, Abū Bakr et 'Umar en particulier, est un critère pour distinguer les Sunnites des Ši'ites. Chez les Sunnites modérés, on trouve parfois, en faveur de 'Alī, la formule: «*karrama Allāhu waḡhahu* ».

C'est ainsi que le choix des eulogies permet de distinguer à quelle tendance appartient l'auteur. Parmi les eulogies šī'ites les plus accentuées, on trouve *ṣalawāt Allāhu 'alayhi [Alī] wa-salla-mahu*. Dans l'empire fātimide, les eulogies étaient appliquées au souverain en exercice. Al-Ḥākim interdit son emploi dans la ḥuṭba.

Les Ismaéliens en mentionnant leurs imāms disent: *minhu l-salām*, ou *'alayna salāmuhu*.

7. Le choix de l'eulogie ne reflète pas toujours le point de vue de l'auteur, mais, parfois aussi, les tendances du copiste: en effet,

dans les divers manuscrits d'un même texte, ces eulogies sont très souvent différentes. On relève, ainsi, dans un ouvrage *chrétien*, une eulogie qui suit le nom de pieux théologiens musulmans: «Que Dieu soit satisfait d'eux tous», toutefois il est possible que l'auteur lui-même eût complété déjà son texte dans le sens de la piété musulmane.

Dans le choix des formules, et compte non tenu de simples lapsus, on peut parfois observer la lutte du copiste contre le texte qu'il avait sous les yeux, ou contre un autre copiste; par exemple, s'agissant de 'Alī, un copiste écrit *karrama Allāhu wağhahu*, au lieu de 'm; il en est bien d'autres.

Les copistes se livrent à cette lutte sans faire d'éclats, mais il n'en va pas de même des lecteurs: leurs gloses, ou des signes divers, montrent qu'ils prennent parti dans un sens, ou dans l'autre: dans un manuscrit relatif à l'histoire des généalogies 'alides, j'ai trouvé, effacée, la formule *'alayhi l-salām*. Parfois, se manifeste le peu de réflexion du copiste: dans un texte, où celui qui a la parole réclame la malédiction de Dieu sur un personnage, le copiste ajoute: «Que Dieu soit satisfait de lui» après la mention du nom de ce dernier! Il y a d'autres exemples de ces bévues: dans un manuscrit, on lit: «Je ferais volontiers de la propagande pour la famille de Muḥammad, et je ferais ouvertement sécession vis-à-vis d'Abū Bakr et de 'Umar, — que Dieu soit satisfait de l'un et de l'autre —!»

8. Il est arrivé que, dans la littérature, les règles précises fixées par les théologiens, ne soient pas toujours observées. Cela est encore plus vrai dans le langage courant. Doughty a relevé chez des Arabes, l'emploi de la *tašliya*, s'agissant d'un émir qui n'était certes «ni Prophète, ni fils de Prophète».

Chez les poètes, le *šl'm* est très largement employé en dehors de son usage orthodoxe; par exemple, par al-Mutanabbī, s'agissant d'un mécène dont il fait l'éloge; de même dans des poésies funèbres. quelque part, où il y avait ainsi à tort: «*šalla 'alayka*», le copiste met *du'ā*, sans songer qu'ainsi c'est une malédiction qui est prononcée!

La formule pieuse, enfin, est parfois utilisée en poésie dans un sens ironique, s'agissant de personnes que l'auteur juge peu recommandables et qu'il méprise ouvertement.

## XVIII

DE CERTAINES EXPRESSIONS ARABES ET DU SENS QUI S'Y ATTACHE <sup>1</sup>A. *Al-Ġāhiliyya* <sup>2</sup>

Dès les premiers temps de l'Islām, on remarque que ses sectateurs s'efforcent de délimiter les périodes de l'histoire, en y pratiquant des divisions adéquates: aucune philosophie de l'histoire ne peut se dérober à cette besogne analytique qui prouve qu'elle a pris conscience d'elle-même et de ce qui la différencie des stades de développement historique antérieurs.

La division que les Musulmans opèrent dans l'histoire du monde, n'a en vue exclusivement que l'évolution *religieuse* de l'humanité. Ils n'ont d'égards que pour ce qui, d'après eux, a constitué des stades préparatoires à l'Islām. Ils distinguent, donc, les périodes caractérisées respectivement par le Judaïsme, le Christianisme et l'Islām, et, selon leurs expressions, elles se sont succédées comme la prière de midi à celle du matin, et à la prière de midi, celle du soir. Ils établissent, à ce sujet, un parallèle avec la journée, au moyen de la parabole suivante: quelqu'un avait loué un groupe de travailleurs pour un jour, moyennant un salaire convenu; quelques-uns <sup>3</sup> (à savoir les Juifs) renoncèrent à leur besogne et à tout salaire à midi. L'employeur les remplaça par une autre équipe (à savoir les Chrétiens), en leur promettant le salaire total de la journée, mais eux aussi abandonnèrent la besogne dans l'après-midi, alors qu'on les avait prévenus que, moyennant quelques heures de plus, ils toucheraient tout le salaire. Une troisième équipe, celle des Musulmans, fut engagée, qui, travaillant jusqu'au coucher du soleil, touchèrent le salaire afférent à la journée entière.

Dans ce schéma, il n'est question que d'une évolution en direction du monothéisme musulman, et non du paganisme. Par rapport à celui-ci, on trouve la division bien connue, intéressant l'histoire (du peuple arabe), en deux périodes: celle de la *Ġāhiliyya* et celle de l'Islām. Toute la période pré-musulmane est celle de la *Ġāhiliyya*.

1. Nous groupons sous une seule rubrique, divisée en paragraphes, un certain nombre de remarques, le plus souvent fort brèves, mais du plus haut intérêt pour la connaissance de la langue arabe, et même des institutions musulmanes.

2. *Muhammedanische Studien*, I, Appendice.

3. *Sic* dans le texte, mais il résulte de ce qui vient ensuite que c'est l'équipe entière.

Entre ces deux époques, nous trouvons insérée la *Nubuwwa*, c'est-à-dire la période de temps où le Prophète Muḥammad a fait son apparition et s'est livré à son activité missionnaire. Pour plus de précision, notons que la *Ĝāhiliyya* a été divisée, à son tour, en deux périodes secondaires: l'ancienne *Ĝāhiliyya* (d'Adam jusqu'à Noé, ou à Abraham, ou à Idrīs) et la nouvelle *Ĝāhiliyya* (de Jésus à Muḥammad). Cette sous-distinction, obscure au plus haut point, se fonde sur un passage mal compris du Coran (XXXIII, 33), où il est question de la première *Ĝāhiliyya*. Selon d'autres, il est vrai, celle-ci comprendrait toute la période préislamique et la seconde serait celle des apostasies, après la levée du Prophète.

On s'est habitué à dire que *al-Ĝāhiliyya* est «l'époque de l'ignorance». Cette façon de considérer les choses est inexacte. Quand Muḥammad voulut caractériser de la sorte l'époque qui avait précédé sa venue, il ne s'agissait pas pour lui d'*ignorance*, car, à cette ignorance, il n'aurait pas opposé l'*Islām*: l'abandon à Dieu, la confiance en Dieu. Il aurait parlé de *'ilm*, de «savoir». C'est pourquoi nous voyons, dans le terme *al-Ĝāhiliyya*, l'équivalent de l'expression: «l'époque de la barbarie», car l'*Islām*, prêché par Muḥammad, devait justement rompre avec cette barbarie. Il peut paraître mesquin d'attacher trop d'importance à la traduction d'un terme, et pourtant, préciser le sens exact du concept de *Ĝāhiliyya*, nous permet de mieux comprendre le point de vue auquel se placent les Musulmans en la matière.

Certes, Muḥammad, en usant de ce mot, n'a rien voulu dire d'autre que ce qui s'exprime, dans la poésie préislamique, par le verbe de racine *ġhl*, par le substantif *ġahl* et par le participe *ġāhil*. Certains textes, il est vrai, opposent *'ilm* à *ġahl*, mais il s'agit là d'un sens secondaire. Le sens primitif s'oppose, bien plutôt, à *ḥlm*, *ḥilm*, *ḥalīm*, ce qui, étymologiquement, nous donne une notion de *solidité* physique, puis d'intégrité et de solidité morales, de réflexion sans passion, tranquille, de douceur dans les rapports sociaux. Le *ḥalīm* est l'homme policé, par opposition au *ġāhil*, de caractère passionné, irréfléchi, au *barbare* en un mot, en proie à ses passions, et qui ne sait dominer sa cruauté bestiale. Divers textes sont cités par l'auteur pour fonder ses assertions. Il montre les erreurs commises par leur traducteur G. Freytag; entre autres, le terme *istaġhala* ne signifie pas «tenir quelqu'un pour ignorant», mais bien: «se comporter en *ġāhil*». Du terme *ġahl*, les Arabes ont tiré un pluriel

*ağhāl* qui désigne la masse des mauvaises passions et les divers aspects de la cruauté bestiale.

Pour les anciens Arabes, le *ğahl* n'était pas une vertu, mais ce n'était tout de même pas essentiellement quelque chose à rejeter. La *murūwa*<sup>1</sup> consistait à savoir quand il ne convenait pas au caractère du héros d'observer la douceur, mais plutôt d'user de *ğahl* (citations d'auteurs préislamiques et d'un autre de l'époque musulmane, ainsi que de proverbes, par exemple *al-ḥalīm maṭīyyat al-ğahūl* : «celui qui est cruel a pour monture qui est doux», c'est-à-dire que ce dernier ne songe pas à se venger et à lui rendre le mal pour le mal, etc.). Dans tous ces exemples *ğāhil* ne peut signifier «ignorant». Il n'existe donc aucune analogie entre le cas de Muḥammad, parlant de l'époque de la *Ġāhiliyya* et celui de l'Apôtre (*Actes*, ch. 17, v. 30, cf. ch. 3, v. 17) parlant de *χρόνους της ἀγνοίας*. Pour désigner l'*ἀγνοία*, Muḥammad emploie le mot *ḍalāl* (erreur), à quoi il oppose *hudā* (le fait d'être bien dirigé). Dans son contexte *Ġāhiliyya* signifie l'époque du *ğahl*, de la barbarie, de la cruauté. Si l'Islām est venu y mettre fin, cela veut dire qu'il a aboli des usages barbares et qu'en ce faisant Muḥammad est devenu le réformateur des coutumes de son peuple. Selon une tradition d'Abū Hurayra, «Si l'on n'abandonne pas le mensonge et le *ğahl* (c'est-à-dire les mœurs sauvages), Dieu n'a pas besoin qu'on s'impose des contraintes en fait d'aliments et de boissons». Il suit de là qu'aux premiers temps de l'Islām, *ğahl* avait le même sens qu'à l'époque préislamique. D'autres faits le prouvent, par exemple: ce qui est imposé aux douze néophytes, lors de la cérémonie d'hommage à 'Aqaba, sont des obligations à peu près uniquement d'ordre moral, et non rituel (pas de vol, ni d'adultère, ou d'infanticides, etc. . . ). À ce point de vue, à la *Ġāhiliyya*, s'oppose le *dīn*.

En somme, l'Islām a voulu le triomphe d'un *ḥilm*, supérieur à celui que connaissait le paganisme arabe; bien des choses que celui-ci considérait comme une vertu ont été dégradées par Muḥammad au rang de vice, et inversement. Le *ḥalīm* est celui qui use d'égards et se montre conciliant. Dans le Coran, Allāh est souvent dit être *ḥalīm*, titre qu'il accorde également à Abraham.

La doctrine de Muḥammad a donc modifié sensiblement le concept de *ḥilm* et ses concitoyens païens n'ont cessé de lui reprocher que,

1. Dont il est longuement traité dans les *Muḥammedanische Studien*, I.

à ses yeux, leur *hilm* est folie, c'est-à-dire est fait d'actes de barbarie (*ġāhiliyya*), cependant qu'à leurs propres yeux, c'étaient là des actes vertueux par excellence. *Safīh*, «fou; sot», est synonyme de *ġāhil*; en même temps qu'il signifie l'être cruel, injuste (il existe des parallèles en hébreu). Dans les premiers temps de l'Islām, on distingue clairement entre *hilm* et *'ilm*. Étant donné le sens restrictif donné par l'Islām au concept de *halīm* («celui qui est vertueux, selon l'Islām»), il pouvait aisément arriver qu'à sa place le terme *mu'min* s'oppose à celui de *ġāhil*, *mu'min* signifiant, non seulement «celui qui a des croyances orthodoxes», mais aussi «celui qui, en pratique, agit selon la volonté de Dieu». (Citations à l'appui de cette affirmation).

### B. Une formule rituelle musulmane <sup>1</sup>.

1. Selon certains auteurs musulmans, lors de la Fête des Sacrifices, on prononcera, au moment de l'égorgeage de la victime, et après la *tasmiya* et le *takbīr*, ces mots: «Ô Dieu, ceci (ce sacrifice) est (accordé) par Toi et T'est (consacré); accepte-le de moi». (Cf. I, *Chron.* 29, v. 14). Certains Docteurs, par exemple Abū Ḥanīfa, se sont élevés contre leur emploi.

Sous cet aspect, la formule en question (*hada minka wa-laka*) s'est introduite à la suite de malentendus. C'est un exemple de ce que, à la longue, lorsque des paroles prononcées, ou écrites, ne sont plus comprises dans leur sens primitif, il peut se produire des modifications involontaires du texte.

Le rite du sacrifice, lors de cette fête, correspond à celui qui a lieu à Minā et clôt le pèlerinage — d'où l'importance des rites observés par le Prophète à l'occasion du *haġġ*. À ce sujet, on note une évolution graduelle de la Tradition qui, de l'absence de notre formule, va jusqu'à l'élaboration d'un texte étendu.

Dans la codification la plus ancienne du rite islamique, le *Muwaṭṭa'* de Mālik, aucune formule de ce genre n'apparaît. Il en va de même chez al-Buḥārī et chez Muslim, sauf une petite adjonction dans certains textes. La première trace de notre formule se trouve chez Abū Dāwūd, mais sous la forme *minka wa-'ilayka*.

2. Quelle est la signification de ces mots? Dans d'anciennes prières musulmanes, on rencontre souvent l'idée que celui qui fuit devant Dieu, à la suite de dures décisions prises par Lui (Cf. *Psau-*

1. *ZDMG*, t. XLVIII, 1894, pp. 95 sqq.

mes, I, 87), ne peut fuir que vers Lui: c'est auprès de Dieu qu'on cherche refuge contre Lui. On trouve ceci déjà dans le *Muwatta'* (prière nocturne du Prophète). En hébreu, on trouve (Gabirol) la traduction exacte de *'a'wud bika minka*. Chez al-Buḥārī et al-Tirmidī, on trouve: «Il n'y a pas d'autre refuge, ni d'asile devant Toi que chez Toi (*'ilayka*)».

À mon sens, cette pensée est aussi à la base de la formule du sacrifice: *minka wa'ilayka*. Ce sacrifice est fait en famille, et son chef est, en général, un homme peu instruit. Dans la grande majorité des cas, le croyant qui prononce cette formule a dû penser y ajouter à tort et mentalement «ceci vient de toi», expliquant donc logiquement, *'ilayka* par: «(ce sacrifice s'adresse) à Toi». C'est l'explication qu'on trouve dans le *Dictionary* de Hughes (p. 552, b), (avec d'autres, d'ailleurs, en d'autres endroits): «This sacrifice is of Thee and for Thee». Ensuite, on est passé facilement d'*'ilayka* à *laka* qui correspond mieux au génie de la langue en ce cas.

3. Autre chose est l'expression courante: «Je suis *minka wa'ilayka*», c'est-à-dire: «Je t'appartiens tout entier et totalement»; «Tu es *minnā wa'ilaynā*», etc. Il en est des exemples dans la littérature populaire, mais on en trouve aussi dans l'ancienne littérature. Dans la formule religieuse en discussion, *minka* ne peut être pris en ce sens. Aucun Musulman ne pourrait dire à Dieu: «*Anā-*, ou: *naḥnu-, minka*». On ne peut utiliser une telle expression que dans les rapports des humains entre eux.

4. Notons enfin, dans cet ordre d'idées, la formule *wa-innamā naḥnu bihi wa-lahu* (Abū Dāwūd). Étant donné la faculté d'assimilation des Musulmans en matière de phraséologie religieuse, il n'est pas exclu que l'on puisse admettre ceci dans notre cas: voir en effet, *Romains* ch. II, v. 36, et *Coloss.* ch. I, v. 16.

### C. Glanures šī'ites <sup>1</sup>.

I. *Imāms parlant ou gardant le silence*. On considère en général, les termes *nāṭiq* et *šāmit*, comme particuliers à la terminologie ismaélienne en matière d'imāmat. En réalité, il est en usage aussi chez les Duodécimains, mais dans un sens qui leur est propre. D'après un passage d'al-Ġāḥiẓ, ce serait spécialement la secte des Kumayliyya pour qui la dignité de l'imāmat ne peut jamais être

1. *ZDMG*, t. LXIV, 1910, pp. 529 sqq.

vacante: à chaque époque, il y a nécessairement un imām, ou «parlant», ou «gardant le silence»; dans ce dernier cas, cela signifie qu'il ne se manifeste pas publiquement pour de justes raisons. Mais en fait, il n'y a pas lieu de restreindre tout ceci aux seuls Kumayliyya. C'est un dogme bien établi, que Dieu ne laisse jamais Sa communauté sans chef: c'est un postulat de la saine raison. Il y a à noter ici une influence des idées mu'tazilites chez les Ši'ites.

À ceci s'ajoute la question de savoir si l'existence simultanée de deux imāms est admissible (position des Zaydites dans le cas où des pays différents, reconnaissent chacun un imām de façon valable). Voici la réponse des Duodécimains: la chose est admissible seulement si l'un des imāms garde le silence (*sāmūt*). Mais en quoi celui-ci s'oppose-t-il à l'imām *nātiq*? Il résulte d'un dire du deuxième imām, 'Alī b. Mūsā al-Riḏā, qu'il s'agit de l'héritier de l'imām en fonction, du vivant de son père. Il a toutes les qualités requises pour être imām, mais il ne parle pas encore: c'est un imām virtuel. Les Ši'ites, de façon plutôt fantaisiste, comme si souvent, se fondent en cette matière sur le Coran (XXII, 44).

Chez un Sunnite comme l'était Ibn Ḥazm, on trouve cette expression sous sa plume: d'après les Ši'ites, les fidèles ne doivent prendre part à la Guerre Sainte que si un prophète, ou un imām légitime, se met à leur tête; il en va de même dans le cas d'une révolte contre un gouvernement musulman injuste; là aussi, il faut que l'imām *nātiq* parte en campagne contre lui.

2. *Le Prince des abeilles*. Le titre «Prince des abeilles» que les Ši'ites accordent à 'Alī, se fonde sur leur interprétation du Coran (XVI, 70): «Dieu révéla aux abeilles», c'est-à-dire, disent-ils, à la famille du Prophète, et «le breuvage issu de leur corps» est le Coran. Voilà pourquoi 'Alī est le «Prince des abeilles».

Cette dignité est désignée par le terme *ya'sūb* dans un *ḥadīṭ*, volontiers cité par les Ši'ites, et par ceux des Sunnites favorables à 'Alī. «Il est le grand *ṣiddīq* et *fārūq* de cette communauté qui décide entre le vrai et le faux, et il est, pour les Croyants, la reine des abeilles», alors que, précisent d'autres versions, le *ya'sūb* des incroyants, etc. . ., est la richesse.

Ce terme a un sens encore plus élevé chez les Nuṣayrīs. Dans leur liturgie, il revient dans presque chaque chapitre. Chez eux, les abeilles sont les étoiles, dont le roi est la lune qu'ils adorent.

Comme bien d'autres dires exaltant 'Alī, un *ḥadīṭ* le désignant de la sorte a trouvé sa place dans des collections orthodoxes de *ḥadīṭs*.

D. *Les « hommes aux colonnes » en arabe* <sup>1</sup>

Cette expression en arabe a des acceptions nombreuses et diverses.

1. *Aṣḥāb al-uṣṭuwān* désigne les Stoïciens (Le mot s'écrit avec *s*, ou avec *ṣ*). Parfois, en raison d'une représentation primitive de l'emplacement qu'ils occupaient, on trouve aussi *aṣḥāb al-miḍallati*. On les désigna, plus tard, sous le nom de *aṣḥāb al-riwāq*; ainsi chez Ibn Ḥaldūn.

2. Le terme *uṣṭuwān* se réfère également aux ascètes chrétiens. On dépeint leur lieu de résidence comme étant dans un endroit élevé, inaccessible. En syriaque, ce terme signifie : cellule de moine, mais il est possible que : *fī uṣṭuwān* ait subi l'influence d'une vague notion touchant les stylistes. On signale aussi les rapports existants entre colonnes et pécheurs repentants dans l'Islām primitif.

3. Ce terme de « gens aux colonnes » signifie encore en Islām : « personnes dévotes qui s'adonnent uniquement aux exercices pieux », par opposition à celles qui se livrent, de plus, à l'étude de la science religieuse. *Ṣāhib 'amūd* peut être sans doute mis en rapport avec ceux des *ḥadīṭs* où il est question de divers personnages, « priant entre les colonnes ».

4. Contrairement à cette acception, *aṣḥāb al-asāṭina* désigne bien plutôt ces maîtres qui réunissent autour d'eux et auprès d'une colonne de la mosquée, un cercle (*ḥalqa*) d'auditeurs. Cet enseignement « auprès des colonnes » et qui porte sur la connaissance de la Loi, « du permis et du défendu », est considéré par les Ṣūfis comme d'ordre inférieur. En effet, la véritable science, la mystique, s'apprend, au contraire, d'après ce qu'ils disent, dans les « cellules » des cheïkhs.

5. Enfin, il y a le terme *ahl al-'amūd*. ce sont les « gens des montants de tente ». Cette expression s'emploie pour désigner les nomades, par opposition à ceux qui ont une résidence fixe, les sédentaires. On en trouve un exemple dans le *Muwatta'*, à propos de la *diyya*; cet exemple est plus ancien que celui cité par Dozy.

1. *ZDMG*, t. LV, 1901, pp. 53 sqq.

E. *Entre les yeux*<sup>1</sup>

L'expression « entre les yeux », que l'on trouve dans les textes hébreux, signifie, lorsqu'elle n'est pas employée de façon symbolique, « la partie la plus haute de la tête », où l'on place les phylactères; c'est là que le Grand Prêtre portait son diadème.

Le même sens est donné à l'expression arabe équivalente « *bayna 'aynayhi* » (ou autres suffixes pronominaux). Ceci ressort, en particulier, du fait qu'on l'emploie à propos de la présence ou de de l'absence des marques que laissent, après la prière, les prosternations multipliées et intenses de l'orant. Il est fait allusion à ces traces dans le Coran (XLVIII, 29), comme caractérisant les personnes pieuses. Nombreux sont les passages de divers auteurs où il en est question, (exemples). C'est pourquoi, on peut poser l'équation : « *bayna 'aynayhi* = *'ala ġabīnihi* ».

Dans bien des milieux musulmans, on juge important de conserver, sinon durablement tout au moins de façon temporaire, les traces de la poussière au front après le *suġūd*. Souvent, on cite comme exemple d'hypocrisie religieuse, les traces de la prosternation, et tel auteur met en garde contre ces marques « entre les yeux ». On rapporte des anecdotes où de telles traces sont artificiellement apportées au front.

L'expression « entre les yeux » comme se rapportant au front, est encore employée dans d'autres circonstances. C'est « entre les yeux » qu'apparaît la *nūr al-nubuwwa*, qui se transmet d'Adam au Prophète, à travers la lignée de ses ancêtres. Certaines personnes, aussi, portent leur destin « entre les yeux ». À ceux qui accomplissent pieusement le pèlerinage, Dieu placera « l'abondance entre leurs yeux » (Azraqī). C'est là aussi qu'au Jugement Dernier, se trouvera une inscription pour désigner le meurtrier d'un Musulman. C'est là également que le *Daġġāl* portera les trois lettres : *k f r*, séparées, pour caractériser son infidélité.

La même expression « *bayna 'aynayhi* », désigne aussi le front des Chrétiens : c'est là où, nous dit-on, ils se signent. Il est question aussi chez plusieurs auteurs du baiser qui s'y donne. Il y a encore l'expression : « Il est comme un peu de peau entre mes yeux (le front) et mon nez », c'est-à-dire, « Je l'aime infiniment, il m'est infiniment cher ».

1. *Der Islam*, t. XI, 1921, pp. 175 sqq.

Dans d'autres cas, on ne peut guère admettre qu'il s'agisse du front quand on dit : « entre les yeux ». Par exemple, d'Aḥmad b. Ḥanbal, un biographe dit : « La science de ce monde se trouvait entre ses yeux, quand on le questionnait ».

Une autre expression symbolique est la suivante, que l'on trouve chez le Ṣufī Abū Ḥatīm al-Aṣamm, pour marquer qu'on se représente avec force une chose : « Je me rends à la Mosquée de la Mekke, et je place le Maqām Ibrāhīm entre mes sourcils ».

#### F. Les titres au duel en arabe <sup>1</sup>

Le recul du pouvoir central 'abbāsīde s'est fait sentir, entre autres, par la distinction entre la dignité théocratique (*dīn*) et le pouvoir civil (*darwa*), qui s'est manifestée, aussi, dans les titres donnés à ceux qui sont au pouvoir, lorsqu'il y avait cette concurrence entre le sabre et le calame (*al-sayf wa-l-qalam*), l'idéal étant, bien entendu, l'homme d'état en mesure de se distinguer à la fois dans le *dīwān* et sur les champs de bataille. Chez les « *reyes de ṭāyfa* » en Espagne, les vizirs se parent volontiers du titre pompeux de *ḏū l-wizāratayni* « possesseur des deux vizirats ». Cette façon de s'exprimer est en rapport avec une tendance, déjà plus ancienne, de former des épithètes au moyen du duel, précédé de *ḏū*. « Celui aux deux mains droites » caractérise un homme généreux. Un homme courageux est désigné par *ḏū l-qalbayni*, etc.

De ce genre est aussi le titre *ḏū l-kifāyatayni* très usuel à l'époque des Būyides ; il y a lieu d'en pousser un peu plus loin l'examen que ne l'avaient déjà fait Weyers et Dozy.

Le terme *kafay* « suffire à quelqu'un » est usité aussi pour désigner le fonctionnaire de l'État en mesure de répondre aux plus hautes exigences de son emploi : c'est le *kāfi*. On trouve, à l'époque de la décadence du Califat, très souvent le titre de *kafā'a*, donné à des fonctionnaires supérieurs. Sayf al-dawla est *ṣihāb al-kafā'a*, etc. D'un vizir particulièrement compétent, on dit *kāfi l-kufā'a*. Ainsi la première chose que l'on doit réclamer d'un fonctionnaire de l'État, est la *kifāya* ; il doit être, selon al-Mawardī, *min ahl al-kifāya*. Mais le plus louable c'est d'être *ḏū l-kifāyatayni*, « homme à double compétence », c'est-à-dire tant pour ce qui est de la plume que de l'épée, capable de bien gérer les affaires civiles de l'État et

1. *WZKM*, t. XIII, 1899, p. 32. Le début est tout particulièrement résumé.

de mener les troupes au combat, ce qu'un temps on avait également nommé *ḏū l-ri'āsatayni*, « celui qui détient les deux autorités ». Selon al-Māwardī, le vizir à compétence illimitée (*al-taḡawīd*) doit posséder la « *kifāya* du sabre et du calame ».

D'autres titres de ce genre ont sans doute le même sens, tels que *ḏū l-'azīmatayni*, qui demeure obscur.

Pour désigner un dignitaire qui, de plus, est *šarīf*, on trouve souvent *ḏū l-mağḏayni*, car ils unissent la noblesse généalogique à celle de la haute dignité. Pour le grand savant qui, de plus, est *šarīf*, on a : *ḏū l-šaraḡayni*, « l'homme à la double noblesse ». Notons enfin, qu'à l'époque salġūqide, on trouve le mot *al-ḥaḏaratayni* dans certains titres. En général, les « deux cours » s'entendaient des résidences du Calife à Baġdād et à Sāmarrā; sous les Salġūqides, on désigne par là la cour du Calife, qui n'est plus que l'ombre de lui-même, et celle du sultan. D'un fonctionnaire qui jouit de la confiance de l'un et de l'autre, on dit qu'il est : *ṭiqatu l-ḥaḏaratayni*.

### G. Le vaisseau du désert <sup>1</sup>

Grâce à un travail de S. Fränkel sur les mots araméens en arabe, nous savons que les anciens Arabes étaient bien au courant de la navigation. Selon une *mu'allaqa*, les Banū Taġlib « couvraient de leurs vaisseaux le dos de la mer ».

Plus tard, cet aspect des choses semble avoir été méconnu. On remarque une certaine réserve à l'égard de la mer; elle se manifeste, au point de vue théologique, par une série de traditions et, de façon populaire, par un grand nombre de proverbes.

Dans l'ancienne poésie, la mer et les divers aspects de la navigation servent, de façon extraordinairement fréquente et variée, de termes de comparaison. En particulier, on compare très volontiers la démarche des chameaux aux mouvements du navire: il «nage» comme le navire sur les flots; toute une caravane est ainsi comparée à des bateaux sur l'eau.

C'est à ce genre de comparaison que le chameau doit sa dénomination de : « vaisseau du désert », que l'on trouve dans d'autres langues orientales, ainsi que dans nos idiomes européens, où elle s'est introduite également. De même que, pour Homère, les navires sont les chevaux de la mer (*Od.* 4, 708), de même pour le poète

1. ZDMG, t. XLIV, 1890, pp. 165 sqq.

arabe le chameau est le *saḡīnat al-barri*, ou le *zawraq al-bilādi*. Cette dénomination paraît également se trouver sous l'influence de ce que le chameau, au milieu des déserts sablonneux et brûlants, parmi les mirages, paraît traverser des étendues d'eau. Imru' l-Qays compare le chameau à un vaisseau goudronné.

Les théologiens n'ont pas manqué de justifier la comparaison par cette citation du Coran (XXIII, 22) : « Sur eux et sur les bateaux, vous êtes portés ». Dans les superstitions populaires, ce point de vue se manifeste également en ce que, quand on rêve de chameaux, cela signifie des bateaux.

#### H. La désignation par paraphrase des nombres en arabe <sup>1</sup>

1. Le fait que des nombres élevés soient désignés par l'addition, ou la multiplication, de nombres plus petits s'observe fréquemment. Lorsqu'il s'agit, non de formes inférieures du langage, mais de formes supérieures, cela s'explique, dans les littératures les plus différentes, par un facteur rhétorique. Exemple : l'hospice des *Quinze-Vingt*, fondé par St Louis.

Ces désignations des chiffres apparaissent très souvent aussi dans la littérature. On en trouve des exemples, déjà dans la poésie islamique et dans le Coran (VII, 138), puis dans le *ḥadīṭ*. À l'époque de la décadence littéraire, on est allé très loin dans ce sens.

Dans l'ancienne poésie arabe, on use exclusivement de l'addition ( $a + b$ ; cf. Dante, *Par.* 6, 138 :  $5 + 7$ ); parfois le chiffre résulte de l'addition de plus de deux nombres, mais jamais d'une multiplication. Les poètes usent volontiers de l'addition pour déterminer la durée ( $7 + 4$  jours), et cela même chez des poètes plus récents, tels que Abū Nuwās et d'autres. En particulier, on s'exprime ainsi s'agissant de beuveries et d'aventures amoureuses. Al-A'ṣa a bu :  $8 + 8 + 18 + 2 + 4$  gobelets de vin. Le poète humoristique Abū Dulāma (début de l'époque 'abbāsīde) se déclare débiteur de « 100, plus la moitié, et la moitié de cette moitié », soit 175.

2. Dans la littérature arabe, on compare volontiers un beau visage à la lune en sa quatorzième nuit. Dans la poésie plus récente, ce chiffre de 14 est divisé en parties. Il en est des exemples, entre autres, dans les *1.001 Nuits*.

3. Dans l'ancienne poésie arabe on emploie ce genre de para-

1. ZDMG, t. XLIX, 1895, pp. 210-217.

phrase en particulier pour décrire un âge très élevé. « Il me semble que j'ai vécu 90 ans, et 10, et 8 », soit 108 ans. En cette matière, le chiffre 100 est souvent désigné par *hunayda*. On rencontre aussi ce procédé s'agissant des nombres plus faibles; un règne de 40 ans est décrit chez Labīd comme de 20 + 20.

4. Pour 100, on trouve parfois, dans l'ancienne poésie, 99 + 1. En général, il y a une tendance dans la littérature à ne pas atteindre le chiffre rond de 100, mais à s'arrêter à 99.

Il y a dans ce domaine une curieuse analogie à noter avec le judaïsme, pour ce qui est des peines consistant en coups de fouet fixés en chiffres ronds (40 et 100 respectivement) que l'on ramène à 39 et 99 (Cf. II, *Cor.* XI, 24).

5. Cette façon compliquée de désigner les nombres a retenu l'attention des Docteurs de la Loi. Au IV<sup>e</sup> siècle, à Bagdād, on se demandait si ces chiffres ainsi désignés de façon très compliquée, pouvaient engager les intéressés, par exemple « le 1/6<sup>e</sup> du 1/10<sup>e</sup>, du 1/9<sup>e</sup> ». Al-Māwardī et d'autres se sont également occupés de cette question.

## XIX

### L'OISEAU REPRÉSENTANT L'ÂME DANS LES CROYANCES POPULAIRES DES MUSULMANS <sup>1</sup>

Que l'âme, en se détachant des corps, prenne une existence autonome sous forme d'un oiseau, ou d'une autre bête volante, voilà une croyance extrêmement répandue chez les peuples les plus divers.

J'observerai d'abord, pour contribuer personnellement à l'étude de cette question, mais sans prétendre épuiser mon sujet, que cette idée de l'oiseau-âme n'est pas entièrement étrangère au judaïsme; il subsiste quelques traces linguistiques de la chose : c'est de la sorte que l'on a voulu expliquer « *šippōr nafšō* », c'est-à-dire « l'oiseau de son âme », expression talmudique. Dans un autre passage du *Talmud*, on trouve ces paroles attribuées à l'âme : « Depuis que j'ai abandonné le corps, je vole dans les airs, tel un oiseau ».

Mais c'est chez les Arabes païens que l'on peut déceler beaucoup

1. *Globus*, t. LXXXIII, 1903, pp. 3 sqq.

plus sûrement cette façon de concevoir les choses : l'âme du défunt plane autour de son corps, sous la forme d'un oiseau, en général un hibou, en poussant des cris douloureux et, si le défunt a été assassiné sans qu'il ait été encore tiré vengeance du crime, l'oiseau crie alors pour être désaltéré, car il veut le sang de celui qui sera la victime de cette vengeance.

Les théologiens de l'Islām ont attribué à Muḥammad le dire qu'une telle croyance est vaine : elle n'est pas, en effet, conciliable avec la foi musulmane. Pourtant, elle a longtemps subsisté, tout au moins chez les poètes.

La mythologie propre à l'Islām s'est efforcée de concilier cette façon de se représenter l'âme, sous la forme d'un oiseau, avec ses propres conceptions eschatologiques. Alors qu'avant l'Islām, les Arabes ne connaissaient ni Enfer, ni Paradis, la religion musulmane fait vivre les âmes des personnes pieuses, en liaison avec des oiseaux qui se trouvent dans les arbres du Paradis, et ce jusqu'à ce que leurs corps terrestres ressuscitent. Sur la base de la sourate III, verset 163, on fait dire au Prophète que ceux tombés à Oḥod ont eu leur âme transfigurée dans des oiseaux verts, que ceux-ci se nourrissent des fruits du Paradis et boivent de l'eau de ses fleuves; pour se reposer, ils se nichent dans des lampes suspendues au Trône d'Allāh. Plus tard, on a précisé que ces oiseaux sont des éperviers, et d'ailleurs les petits enfants morts en bas âge sont dits : « les petits éperviers du Paradis ». Mais il n'existe pas de tradition ferme touchant la nature de ces oiseaux. Chez les Ši'ites, les âmes de Ḥasan et de Ḥusayn sont figurées par deux colombes arrosées de sang, quand ont lieu leurs représentations dramatiques. Toutefois l'idée la plus généralement répandue est que l'âme des gens pieux a pour enveloppe un oiseau vert, celle des infidèles et des pécheurs, un oiseau noir.

Parfois d'ailleurs, l'oiseau vert se manifeste sur terre. En voici un exemple : alors que les adeptes du cheïkh Sa'ad al-Ḥaddād, enterré à Aden, se demandaient qui lui choisir comme successeur, voici qu'un oiseau vert leur apparut et se posa sur la tête d'un simple paysan; on lui prêta aussitôt le serment d'allégeance et il fut reconnu comme chef de la confrérie à laquelle il appartenait. Ceci montre, à la fois, qu'on croit à l'oiseau représentant l'âme, et à la désignation céleste par un oiseau.

De telles conceptions sont sous l'influence de la libre imagination des masses : elles n'ont pas revêtu de forme canonique. C'est

pourquoi, il a pu s'y ajouter quelques traits empruntés à la tradition de peuples non arabes, car la croyance populaire islamique s'est toujours montrée réceptive à cet égard : l'idée, tant juive que parsie, selon laquelle l'âme reste quelque temps après la mort dans le voisinage du cadavre qu'elle vient de quitter, a été adoptée par elle. À cela, s'ajoute aisément l'idée que l'oiseau-âme est présent près du défunt. Après la mort d'Ibn 'Abbās, un oiseau blanc, inconnu mais ressemblant à une grue, se posa sur sa civière; on ne vit pas qu'il se fut envolé de nouveau, mais du bord de la tombe une bouche invisible fit retentir le verset 27 de la sourate 89.

L'âme-oiseau manifeste sa présence par un battement d'ailes près du cadavre. Parfois l'âme s'incorpore, non dans un seul, mais dans un grand nombre d'oiseaux qui viennent garder la dépouille mortelle. On arrive ainsi à une représentation où l'âme-oiseau ne joue plus de rôle : ces volatiles constituent une garde d'honneur pour le cadavre du roi David.

Dans les légendes des Saints, anciens ou relativement récents, on trouve souvent le thème d'oiseaux qui leur rendent des honneurs funèbres en ombrageant leurs cadavres; il existe, au surplus, un parallèle talmudique en ce sens.

Dans la région de Tell al-'Amarna, les bateliers du Nil jettent des miettes de pain : les oiseaux qui viennent les prendre, et, pense-t-on, les déposent sur la tombe du Cheikh Sa'ïd sont l'âme de ce personnage enterré aux environs. À la vérité, ce cheikh est plutôt inconnu et il n'est pas interdit de penser que cette coutume des bateliers pourrait être le misérable reste de représentations de l'ancienne religion égyptienne (alimentation fournie au Kâ).

Mais l'âme-oiseau n'apparaît pas seulement en Égypte dans son propre intérêt : l'âme du saint est aussi un auxiliaire dans la détresse : à la nécropole du Caire, un Saint apparut en rêve à un homme très pauvre, lui disant qu'à son réveil il trouverait un oiseau installé sur sa tombe; or, celui-ci possédait l'art de réciter le Coran avec maestria. Quand l'homme l'eut vendu très cher au gouverneur, le Saint apparut à ce dernier pour lui dire que c'était son âme qu'il tenait encagée dans son palais; au matin d'ailleurs, l'oiseau savant avait disparu.

Ce n'est pas nécessairement une âme humaine, individuelle qui s'incorpore à un oiseau, selon la croyance populaire. On sait que Muḥammad, un jour, déclara qu' al-Lāt, al-'Uzza et al-Manāt étaient des grues célestes, dont on pouvait espérer l'intercession

et que ceci fut ensuite rayé du Coran. Ce fait est à rapprocher de ce que nous avons dit plus haut touchant l'oiseau-âme apparaissant sous forme d'une grue.

D'une façon plus générale, les oiseaux se présentent encore comme des puissances spirituelles, intermédiaires entre ce monde et le monde céleste. Un reflet plutôt grossier de l'idée que le Saint Esprit prend la forme d'un pigeon s'observe dans la légende du poète Umayya b. Abi l-Salt, contemporain de Muḥammad : un oiseau lui ouvrit la poitrine pour lui faire parvenir les connaissances supérieures ; ce rival du Prophète les absorba mécaniquement, mais ne les reconnut pas comme vraies. Pendant que ce volatile exécutait cette opération sur le poète endormi, un autre oiseau y assistait et en était informé par son compagnon.

Par la façon dont il vole, l'oiseau, messenger de Dieu, fait connaître à l'homme l'avenir, heureux ou malheureux (voir *Coran*, XVII, 14).

Selon une superstition arabe, l'oiseau Qakafama veille sur l'honneur conjugal du mari en lui insufflant que Dieu jaloux aime les jaloux ; si cet avertissement n'a pas de succès, il s'envole et les anges traitent l'intéressé de *ḍayyūṭ* (cocu).

Dans les légendes historiques, l'oiseau donne la victoire dans les combats : il est le messenger de Dieu et il se charge d'exécuter les peines qu'Il prononce. Il est encore héraut d'arme qui proclame la victoire, par exemple celle du Prophète lors de la prise de la Mekke.

## XX

### LA PARENTÉ FICTIVE CHEZ LES PEUPLES ORIENTAUX <sup>1</sup>

M. Maspero a expliqué l'image d'une déesse allaitant un roi, par l'idée très répandue parmi de nombreux peuples que l'allaitement, réel ou simulé, même d'adultes, crée une sorte d'adoption ou de parenté symbolique : l'image établit donc que le roi en question est ainsi apparenté à la déesse, à titre de fils adoptif. Il en est des exemples également chez les Mingréliens et les Abyssins. En voici empruntés au monde de l'Islām :

La religion musulmane, on le sait, édicte les mêmes empêchements au mariage, tant pour la filiation vraie que pour la parenté de lait, et ce, sur la base du Coran (IV, 27). Cette interdiction a fait

1. *Globus*, t. LXIII, 1893, pp. 50 sqq.

ensuite l'objet d'une casuistique très abondante : al-Buḥārī fut expulsé de sa ville natale pour avoir enseigné que ces interdictions devaient s'étendre au cas de l'allaitement par une bête.

On peut admettre, avec Robertson Smith, que l'équivalence entre parenté par le sang et parenté par l'allaitement repose sur des idées fondamentales préislamiques. Il semble d'ailleurs qu'à l'époque, le processus dont Maspero nous parle fut connu, encore que nous n'en ayons des exemples là aussi que pour l'Arabie musulmane. Mais, au point de vue de la loi, seul le véritable allaitement crée les empêchements en question. Pourtant il y a des cas où la fiction du lien de parenté existe, alors que l'âge normal de l'allaitement est largement dépassé.

Muḥammad avait interdit l'adoption, alors que c'était une coutume très florissante. Or donc, un Arabe de grande maison avait adopté un étranger, cette adoption devint caduque en raison de la réforme opérée par le Prophète. L'épouse du père adoptif fit valoir devant lui que son fils adoptif vivait depuis longtemps parmi eux, comme un vrai membre de la famille, et le pria donc de déclarer valable ce lien de parenté. Le Prophète lui conseilla alors d'allaiter l'intéressé : par là, il deviendrait son fils (Abū Dāwūd, chez al-Quastallānī). Or, l'intéressé était majeur et marié avec Hina, nièce de ses parents adoptifs.

Cette même façon de procéder à la création d'un lien fictif de parenté sert à atteindre encore un autre but : en Islām, il n'est permis aux hommes de voir une femme non voilée que s'ils sont : ou le mari de celle-ci, ou un parent au degré prohibé. On raconte que 'Ā'īša, toujours avisée, avait ordonné à ses nièces d'adopter, grâce à la lactation, des hommes avec qui elle désirait entrer en rapports librement.

Nous rencontrons encore cette application casuistique de la dite coutume, même au XIV<sup>e</sup> siècle de notre ère : une femme, voulant entreprendre le pèlerinage de la Mekke avec un étranger, un théologien lui conseilla d'allaiter celui-ci afin de créer le lien de parenté requis pour lui permettre d'entreprendre ce voyage (Qaṣṭalānī).

Cette adoption symbolique se retrouve chez les Berbères. La Kahena adopta ainsi son prisonnier Ḥālid b. Yazīd : à celui-ci, de même qu'à ses propres enfants, elle ordonna d'absorber sur ses seins, une bouillie d'orge et d'huile d'olive, pour les rendre frères. C'est là un exemple d'allaitement purement fictif comme celui relevé

chez les Abyssins par M. Maspero, où on se contente de faire sucer par l'adopté les doigts de qui l'adopte.

## XXI

## À PROPOS DE LA POLÉMIQUE MUSULMANE CONTRE LES

AHL AL-KITĀB <sup>1</sup>

I. Les écrits des Arabes reflètent, de façon fidèle, la tendance de leur esprit à la polémique; les écrits arabes, plus que tous autres, traitent volontiers dans un esprit de polémique, de petits détails. Ne parlons même pas des concours entre les divers clans et tribus, mais rappelons seulement toutes ces productions à tendances polémiques, où l'on oppose : la nuit au jour, le Caire à Damas, l'Égypte à la Syrie, l'*Alij* au *Bā*, etc.

Le caractère agressif de la religion musulmane ne pouvait qu'encourager la mise en œuvre de telles tendances.

On s'en aperçoit même dans les rapports journaliers avec les intéressés : un Syrien, ou un Égyptien, s'informera moins vite du nom de son interlocuteur, que de celui de son *maḏhab*, ou de sa *ṭāyifa*; si la *ṭāyifa* de ce dernier n'est pas la sienne, il est bien probable que sa conversation prendra un ton polémique; et ce sera seulement si son habileté en *ḡidāl*, ou *muḡādala*, est insuffisante, qu'il sera forcé de passer à un autre sujet, en citant le Coran (XXIX, 45). Cette tendance des Arabes, musulmans ou chrétiens, est devenue une caractéristique de tous les musulmans, même non Arabes, qui se livrent à cœur joie au *ḡidāl*.

On comprend alors la richesse de la littérature polémique musulmane contre les Gens du Livre. Même dans le roman de *'Antar*, le héros païen, face à face avec des Chrétiens, polémique souvent contre eux en empruntant ses dires à l'argumentation musulmane; l'auteur du roman, qui dit avoir vécu 670 ans, dont 400 en *ḡāhiliyya*, multiplie les anachronismes les plus caractéristiques et son héros parle bien des fois comme un théologien musulman. Il en va de

I. ZDMG, t. III, 1878, pp. 341 sqq. Cet article (où, les numéros sont de moi, l'original n'en comportant pas) est, à certains égards, un compte rendu de M. STEINSCHIEDER, *Polemische u. apologetische Litteratur*, 1877. Nous l'adaptions en conséquence. Je saisis cette occasion pour attirer l'attention du lecteur sur les innombrables comptes rendus proprement dits, rédigés par le Maître (voir B. HELLER) et qui, eux aussi, contiennent des trésors. (Cf. les comptes rendus de SNOUCK-HURGRONJE, dans le T. VI de ses *Verspreide Geschriften*).

même dans le Pseudo-Wāqidi (rencontre de l'envoyé de Muḥammad avec les prêtres grecs, et office célébré par eux, épisodes où on trouve des développements polémiques particulièrement intéressants).

Cette polémique des Musulmans contre les Gens du Livre, est aussi vieille que l'Islām, et elle continue jusqu'à nos jours, comme des publications contemporaines, dues à des auteurs de diverses nationalités en font foi. Elle a été encouragée par les événements politiques du jour [guerre russo-turque].

Elle est, dis-je, aussi vieille que l'Islām, puisque le plus ancien de ces ouvrages polémique est le Coran lui-même. C'est là que les Musulmans puisent leur principal argument contre Juifs et Chrétiens, dont nous traiterons longuement : l'accusation d'avoir modifié, falsifié et détourné les Écritures de leurs sens réels. Les passages principaux du Coran invoqués par les polémistes sont : II, 73; III, 72; IV, 48; V, 16, 45, et 52.

Pour ce qui est de la Tradition, il faut citer avant tout al-Buḥārī, *K. al-šahādāt*, n° 29 (Krehl). On y fait dire ceci, entre autres, à Ibn 'Abbās : « il est défendu à la Communauté des Croyants, d'interroger les Gens du Livre, puisque Dieu a enseigné à celle-ci qu'elle avait, elle, reçu les meilleurs renseignements dans le Coran, alors que les autres ont changé ce que Dieu avait écrit ; et jamais ils ne s'informent de ce que Dieu a révélé aux Croyants ».

Ici l'accusation est lancée de façon apodictique ; ailleurs, elle est présentée sous une forme sceptique. On prête à Abū Hurayra le propos suivant : « les Gens du Livre lisaient la *Tawrāt* en hébreu et l'interprétaient en arabe aux musulmans ; alors le Prophète dit : Ne leur donnez pas raison, ni ne les démentez, mais dites-leur : Nous croyons à ce qui nous a été révélé, à nous comme à vous. Notre Dieu est aussi le vôtre ». Selon une autre tradition le rabbin Ka'b apporta un livre à 'Umar : « Voici, lui dit-il, la *Tawrāt* lis-là ». Là-dessus 'Umar : « Si tu sais que c'est ce que Dieu révéla à Moïse, je la lirai, jour et nuit ».

Dans les *Prolegomènes* d'Ibn Ḥaldūn, on trouve une tradition toute différente : le Prophète avait vu une feuille de la *Tawrāt* entre les mains de 'Umar ; courroucé, il lui en interdit la lecture.

La littérature ultérieure distingue nettement entre l'époque antérieure et celle postérieure à ladite falsification, par exemple chez al-Māwardī. D'autre part, des citations des Écritures, ensuite soi-disant falsifiées, y sont faites parfois avec la remarque préalable et formelle qu'il s'agit du texte d'avant la falsification.

On notera également que, dans la Tradition, on accuse aussi les Juifs d'avoir dissimulé au Prophète des passages de la Bible qu'ils n'auraient pas falsifiés, à proprement parler, par exemple le verset en vertu duquel les coupables d'adultère seront lapidés.

2. La polémique contre les *Ahl al-Kitāb* concerne, tant leurs us et coutumes, que (et cela surtout à l'égard des chrétiens) leurs idées dogmatiques et, particulièrement, leurs textes religieux.

Pour ce qui est du premier point, Muḥammad, on le sait, avait d'abord tenté des efforts de conciliation, tâchant de s'inspirer notamment des usages juifs, puis sa politique se modifia complètement. Les choses allèrent au point que, même pour des usages tout à fait sans importance, on tint compte du point de savoir s'ils n'existaient pas déjà chez Juifs et Chrétiens, par exemple pour ce qui est du mode d'appel à la prière. Un peu plus tard, l'usage de lectures coraniques l'après-midi fut blâmé, car c'est le moment où les Juifs lisent leurs Écritures.

Du point de vue dogmatique, on discuta le point suivant : en somme, les Gens du Livre, sont-ils, en quelque façon, capables de connaître Dieu ? La majorité des Docteurs répond par la négative, nous dit al-Nawāwī dans son commentaire sur Muslim, et cette façon de voir s'imposa en Afrique du Nord, jusque dans le public non lettré, ainsi qu'il nous le précise.

Par contre, il faut reconnaître que la primitive littérature musulmane, quoique, en principe, hostile aux *Ahl al-Kitāb*, parle parfois d'eux et de leurs usages, avec approbation, voire avec louanges. Le *rāhib* chrétien lui a toujours été très sympathique, et, ultérieurement, la littérature a volontiers fait allusion à l'ermite chrétien et à sa petite lampe, objet de plus d'une belle comparaison. Le fait que l'on cite, parmi les maîtres du Prophète, maints *ruhḅān*, a dû contribuer à la chose. Une raison analogue peut expliquer que, parfois, les *aḥbār* juifs (sing. *ḥabr*, hébreu *haber*) sont cités de façon laudative<sup>1</sup>; il s'agit, en général, de la période biblique, mais aussi de certains témoignages du même genre au sujet de Juifs vivant au milieu des Arabes, malgré l'antipathie qui, plus tard, devint

1. Il existe en arabe des mots empruntés à l'hébreu, qui, primitivement, ne s'appliquaient qu'à des choses du milieu juif exclusivement, et qui, ensuite, ont vu leur sens étendu à des choses musulmanes, ainsi *maḡalla*, de même pour *ḥabr*. Les traducteurs de la Version des Septantes sont nommés indistinctement *kuhhān*, ou *aḥbār*; plus tard ce dernier terme a été appliqué aux grands savants sans distinction.

générale à leur rencontre : on loue un Juif de Wādī l-Qurā pour sa fidélité désintéressée, qu'on lui fait expliquer de la sorte : « Nous lisons le Livre de la Révélation : il ne nous sied pas d'être infidèles à nos engagements ».

3. Jusqu'au X<sup>e</sup> siècle environ de notre ère, la polémique à l'encontre des Gens du Livre a eu un caractère vague, tout à fait indistinct. On n'y trouve que ceci de concret : l'annonce de la mission de Muḥammad se trouvait dans les Écritures authentiques que les Gens du Livre ont ensuite falsifiées; mais elle ne fournit pas de données concrètes au sujet de la nature de ce *tabdīl* et de ce *tahrīf*, ni touchant les passages adultérés. Ce qui est avancé, touchant l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, montre que la connaissance qu'en avaient les auteurs des commentaires coraniques et que l'Islām recevait, par exemple, des convertis, tels que Ka'b al-Aḥbār, Wahb ibn Munabbih, etc., était de nature à les orienter dans une fausse direction. On se faisait une idée extravagante de la *Tawrāt*, sans cesse confondue avec les Tables de la Loi (*alwāḥ*), mais, même dans ce cadre, les traditions rivalisent en caractère fabuleux : selon al-Zamaḥṣārī on discute pour savoir si la *Tawrāt* contient dix-sept, ou seulement deux « Tables ».

Selon une autre tradition, elle se compose de mille chapitres de mille vers chacun, soit soixante-dix charges de chameau; il faut un an pour en parcourir une seule partie; seuls, Moïse, Josué, Ezra et Jésus ont pu étudier le tout. Selon les mystiques, elle comprend neuf tables, dont deux, communiquées par Moïse au peuple, forment l'objet d'une science ésotérique.

D'autres fables, rapportées au *Fihrist*, sont longuement exposées au texte. Un autre auteur nous dit que la première table commençait par « Louanges à Dieu qui créa la terre et sépara les ténèbres de la lumière . . . »; à la septième ligne figurait une description personnelle de Muḥammad et une allusion au Coran; les six autres tables sont constituées par une chronique des temps anciens.

Ne nous étonnons pas, dans ces conditions, de trouver des renseignements tels que ceux-ci quant au texte de la *Tawrāt* : elle commence (Ka'b al-Aḥbār) comme la sourate VI et finit comme la sourate XI. Selon d'autres, il y est question, non seulement de Muḥammad, mais de plus il y figure aussi des allusions à tel poète, voire à un vers de tel autre.

Du même genre est la connaissance qu'ont alors les théologiens

musulmans, du Psautier : le Roi David avait une façon à lui de lire ce livre, qui arrachait des larmes aux auditeurs ; il contient des malédictions contre les Israélites incroyants. Al-Ġazālī confond le début de cet ouvrage avec le verset 10 du chapitre III. Des faussaires ont fabriqué un Psautier, en 150 sourates, dont il existe de nombreux manuscrits. C'est une sorte d'imitation du Coran, à peu près sans aucun rapport avec le texte authentique.

Les idées des théologiens musulmans de cette époque, touchant l'*Inġil* ne sont pas plus précises. Entre autres, ce livre se terminerait par ces mots : « Il n'est d'autre Dieu qu'Allāh, le Roi, la Vérité, Qui explique avec évidence ». Une partie du *Notre-Père* est supposée révélée à Moïse. Chez les mystiques, en particulier, qui ne se préoccupent guère des différences entre les confessions, on trouve souvent des citations de l'Évangile, mais il est très rare que celles-ci soient authentiques. Il y aurait lieu de rechercher dans quelle mesure les Apocryphes, comme la *Agādā*, ont pu ici servir de source, en ce qui concerne la connaissance de la *Tawrāt* et du *Zabūr*. Parfois, on trouve des citations exactes ; ainsi l'*Ecclésiaste* (VII, 28) est cité par Ibn 'Abd Rabbihi comme « provenant de la *Sagesse de David*, à lui le Salut » ; ce même auteur cite les *Proverbes* (I, 9) à propos de ce que David aurait dit à Salomon. J'ai trouvé chez al-Māwardī, sans autre référence que : « un Prophète », une citation du *Deutéronome* (XX, 5 à 7). On trouve souvent, en dehors de citations de la *Tawrāt*, du *Zabūr* et de l'*Inġil*, d'autres se référant à « al-Ĥikmāt », par quoi il faut comprendre sans doute, la *Sagesse de Salomon* et les autres livres de Sapience. Nous y avons déjà fait allusion ci-dessus. À ce propos, il y a lieu de citer une *Ṣaḥīfa* et une *Waṣīyyat Sulaymān*. Je crois que cette dernière dénomination se réfère à ces proverbes de Salomon qui commencent par : « O mon fils ». Dans une des histoires de Sindbād, on trouve ce qui peut être une allusion à l'*Ecclésiaste* (VII, 1, 2 et IX, 4) : « Trois choses sont préférables à trois autres, etc. ».

Dans l'ensemble, les citations empruntées aux Livres de Sapience sont plus exactes et plus fondées que les autres. Pourquoi ? Cela peut provenir de ce que cette partie du Canon biblique correspondait bien au génie arabe et à sa littérature, riche en dictons (où d'ailleurs on relève beaucoup de coïncidences avec les proverbes hébreux) ; ce que les Arabes en ont pu connaître a donc pu être transmis de façon plus précise que les parties des Écritures, moins consubstantielles à ce génie. La connaissance qu'ils en avaient était

d'ailleurs ancienne. Le Roi Salomon est cité dans la poésie pré-islamique (il est vrai que Nöldeke tient le passage en question de la *mu'allāqa* de Nābīga pour interpolé).

En dehors de ces citations avec références à un ouvrage déterminé, on en trouve aussi souvent chez les Musulmans d'autres sans référence, sinon « à un certain Livre », en particulier dans les ouvrages d'*adab* (entre autres, le *K. al-'Iqd al-farīd*), de même dans l'*Iḥyā'* et, surtout, dans les biographies de Ṣūfīs.

4. Tout ce que nous venons de dire permet de comprendre qu'une polémique se fondant sur une connaissance si vague et déficiente des choses de la Bible, ne pouvait être que bien mal assurée. Les choses changèrent lorsque les Musulmans furent en mesure de mieux savoir ce qui en était réellement, grâce à des convertis, ou à leur connaissance des textes, soit dans la langue originale, soit dans des traductions.

La première de ces sources d'information était de bien moindre valeur que l'autre, et, pourtant, on y eut souvent recours. Il est remarquable qu'un homme d'esprit aussi critique qu'Ibn Ḥaldūn accorde la plus grande créance aux dires des Juifs convertis. En réalité, ce que les convertis pouvaient raconter tendait à donner aux Musulmans vainqueurs les informations volontiers accueillies et susceptibles de les flatter, s'agissant des anciennes Écritures.

Selon nous, ce qui a d'abord poussé les Musulmans à s'informer directement de ces textes, s'explique par l'intérêt porté aux recherches touchant l'histoire; l'utilisation, à des fins polémiques, des connaissances ainsi acquises est un résultat ultérieur de ces recherches.

L'exposé de l'histoire du monde commence régulièrement, dans la littérature arabe, par celle de la Création et par celle des Patriarches; il était donc normal de se référer aux sources les plus anciennes en cette matière. Par exemple, Ibn Qutayba, qui prétend avoir lu lui-même les textes, fait des citations précises de la *Genèse*, et, parfois, d'autres livres, voire avec des références à la *Agādā*. Cela est vrai, dans une moindre mesure, d'autres historiens tels que al-Ṭabarī, al-Mas'ūdī, Ḥamza al-Iṣfahānī (grâce à des informations orales recueillies auprès de divers Juifs), al-Birūnī, al-Maqrīzī, Ibn al-Aṭīr (de façon un peu superficielle), enfin chez Ibn Ḥaldūn. Chez certains de ces auteurs, entre autres Ibn al-Aṭīr, ces informations sont complétées par des données empruntées à la

*Agādā*, et aux traditions musulmanes. On trouve chez lui beaucoup de données relatives aux récits de la Bible, d'après « les gens de la Tawrāt », parfois contradictoires, par exemple touchant la durée de la vie des Patriarches, les dimensions de l'Arche de Noé, etc.

Sans insister davantage, nous devons signaler qu'Ibn Ḥaldūn, le dernier et le plus remarquable des historiens arabes, s'est donné beaucoup de mal pour redresser les erreurs commises par ses devanciers; il va jusqu'à redresser l'orthographe et la vocalisation des noms propres, circonstance qui fournit une intéressante contribution à la connaissance de la prononciation hébraïque en Afrique du Nord (par exemple, le nom *Atalyā*, selon al-Ṭabarī, s'écrit, dans les livres juifs : *Aḏālyā*). Par contre, il ne s'oppose pas à la tendance des généalogistes et historiens persans-musulmans, combattue par Ibn al-Aṭīr, d'identifier les Patriarches avec des personnalités de la primitive histoire iranienne.

L'histoire de ces Patriarches est l'occasion de discussions polémiques. Ainsi, au Coran, il est beaucoup insisté sur les Prophètes Hūd et Ṣāliḥ dont il n'y a pas trace dans la Bible : c'est une conséquence de la « falsification » des Écritures. De même pour le sacrifice d'Abraham : la victime doit être Ismā'īl et non Ishāq, sauf pour les iranophiles (*al-šū'ūbiyya*) qui voient en ce dernier leur ancêtre.

Ce ne sont pas seulement les travaux historiques qui expliquent une meilleure connaissance des livres bibliques chez les Musulmans : à l'époque 'abbāside, les lettrés s'intéressent davantage aux livres en langues étrangères. Pour ce qui est de la connaissance de la Bible, on doit, sans doute, beaucoup aux Syriens (Ḥunayn, traducteur de la Bible). Des cours d'interprétation de la Bible existent, et les bibliothèques fournissent le matériel voulu : Faḥr al-dīn al-Rāzī se vante de connaître par cœur la *Tawrāt*; il la cite en chaire. Bien que les anciennes idées touchant la division et la forme de la Bible ne disparaissent pas complètement, il y a un abîme entre celles-ci et ce que nous trouvons chez al-Maqrīzī, Ibn Ḥaldūn, etc.

Ce n'est pas seulement la science historique (et en partie la science bibliographique, exemple : le *Fihrist*) qui expliquent que les Musulmans ont pris connaissance des ouvrages de la Bible. Une étude, encore plus poussée, même de leurs parties non historiques, s'explique par le développement de leur littérature polémique, tant sunnite que šī'ite.

Ibn Ḥaldūn, nous dit que le premier des théologiens qui se livra à une polémique systématique contre les Gens du Livre fut le Zāhirite andalou Ibn Ḥazm (mort en 1064 après J.C.), encore qu'il y eût eu, avant lui, quelques auteurs ayant réfuté leurs doctrines, notamment les doctrines chrétiennes; mais il paraît bien avoir été le premier à traiter de façon systématique, la question fondamentale, celle du *tabdīl*, de la falsification des Écritures.

5. Bien que les théologiens fussent maintenant mieux à même de préciser leurs accusations, il apparaît qu'ils ne sont pas d'accord sur cette question fondamentale : comment doit-on se représenter cette falsification? On distingue deux tendances en cette matière.

L'une, plus conciliante, nie qu'il s'agisse de falsifications proprement dites, d'interpolations, de coupures tendancieuses : seule l'interprétation (*ta'wīl*) des Livres fut tendancieuse, et c'est de mauvaise foi que les Gens du Livre ont faussement interprété ces passages qui permettent d'avoir des vues plus exactes et plus profondes de la mission de Muḥammad et de la vérité de l'Islām. La tâche que s'assignent les Docteurs en question, est de rechercher ces passages et de les interpréter dans le sens musulman.

Pour l'autre école, à laquelle se rattache Ibn Ḥazm, c'est bien le texte qui est falsifié, et ce penseur lance même une attaque à ce propos, contre les tenants de la première tendance.

Ces différences d'opinion n'ont pas que des conséquences théoriques; elles en ont aussi sur le plan de la pratique. Selon les partisans de la première école, il faut tenir en haute estime et honorer les textes de la Bible, car, leur interprétation a beau avoir été faussée, ils représentent des révélations divines. Selon leurs adversaires, la religion impose qu'on les méprise, au contraire, et qu'on les raille; les honorer, c'est commettre un péché mortel, car ils sont l'œuvre de trompeurs avisés, de falsificateurs animés de mauvaises intentions, au sujet desquels Ibn Ḥazm s'exprime de la façon la plus dure.

Comme les tenants de cette manière de voir rejettent toute étude de ces écrits falsifiés et impies, on peut admettre que ces historiens qui citent la *Tawrāt* se réclament de la première tendance. Ibn Ḥaldūn le fait ouvertement.

Selon al-Maqrīzī, l'accusation de faux ne concerne pas toutes les anciennes Écritures, mais seulement la Michna, qu'il croit faire partie de la *Tawrāt* et qu'il paraît confondre avec la Michnē hattōra (*Deut.*, XVII, v. 18). Al-Šahrastānī ne prend pas parti, mais parle

de ces deux tendances. Ḥağğī Ḥalifa représente une troisième tendance intermédiaire entre les deux autres : les falsifications en cause sont constituées par la suppression de ces textes où il était question des obligations fondamentales de l'Islām et de ses dogmes, cependant qu'une partie notable des Écritures nous a été transmise sous la forme de textes non adultérés. C'est aussi la façon de voir d'Averroès et d'Abū l-'Abbās al-Şinhāğī. Lorsque les tenants de cette tendance intermédiaire citent des textes des Écritures, c'est qu'à leurs yeux, il s'agit de passages n'ayant pas subi de coupures.

6. Pour ce qui est des textes que je connais, l'accusation de falsification se fonde sur les considérations suivantes qui intéressent principalement les parties narratives de la Bible : impossibilités et contradictions touchant l'âge des Patriarches, obscénités indignes d'un Livre Sacré, actions malhonnêtes attribuées aux Prophètes et Patriarches ; toutes choses qui ne pourraient se trouver dans un livre révélé par Dieu.

Pour ce qui est des contradictions, la critique musulmane rappelle beaucoup les tout premiers débuts de la critique européenne concernant le *Pentateuque* ; celle-là est le précurseur de celle-ci. Ibn Ḥazm s'est longuement étendu sur les contradictions, surtout pour ce qui est du *Pentateuque* ; en cette matière, les auteurs ultérieurs se sont bornés, le plus souvent, à donner des extraits de ce qu'il dit, ou à des paraphrases. Quant à al-Şinhāğī, il cite l'original hébreu avec la transcription arabe ; il traite spécialement des passages dits « obscènes » ; il nous dit que les Juifs les nomment collectivement, *al-nağāsāt*. Je soupçonne que cette expression correspond au terme talmudique *agādā šel-dofī*. Divers auteurs en ont traité.

Il faut par contre signaler le cas du converti Yaḥyā b. Ibrāhīm al-Raqībī qui s'est livré à des considérations très intéressantes touchant ce que nous nommons aujourd'hui les documents insérés dans le *Pentateuque* ; il observe, entre autres, que certains chants qui y figurent n'ont jamais pu être des révélations divines.

En dehors de la question des falsifications, le point le plus important de la polémique contre les *Ahl al-Kitāb* concerne ces passages bibliques où il est question de Muḥammad et de sa mission, ainsi que de l'Islām (voir déjà *Coran*, VII, 156 et les passages de la tradition correspondants). Or, les auteurs pour lesquels le *tabdīl* a consisté en la suppression du texte authentique,

opinent, en ce qui concerne le nom du Prophète, que c'est sous sa forme arabe qu'il y figurait avant d'en être éliminé comme tout le reste. Cette façon de voir, encore qu'aisément adoptée par eux, n'est cependant pas générale, et n'a pu triompher en théologie, encore qu'elle soit courante parmi le commun peuple. Selon al-Ğawziyya, il est inadmissible de penser que, systématiquement, dans le monde entier, Juifs et Chrétiens aient supprimé le nom du Prophète de leurs Écritures : aucun savant musulman ne dit cela, il n'en n'est pas question dans le Coran, ni d'après les Compagnons et Imāms. Le commun peuple a mal interprété le Coran (VII, 156) ; en réalité le nom arabe du Prophète ne figurait pas dans la *Tawrāt* et l'*Inġil* : le texte se réfère à une description des qualités propres à Muḥammad et à l'époque de son apparition ; il serait impensable, nous dit-on encore, que les Prophètes en leurs écrits n'aient pas fait allusion à l'événement le plus prodigieux de l'histoire universelle : la mission de Muḥammad. On a cité divers noms sous lesquels le Prophète est nommé dans la Bible (Voir aussi sur ce point l'excellent appendice du *Mohammad* de Sprenger, I, pp. 155 sqq.). À l'instar des Agadistes, les Musulmans pensent que les personnages les plus volontiers cités dans ce texte ont plusieurs noms, ce qui est, disent-ils, une marque de distinction.

Quant au nombre de ces noms, on va parfois jusqu'à dire qu'il y en a mille. Seul, celui du Paraclet, dans le *Nouveau Testament*, est tenu pour sûr. On cite aussi des passages d'*Isaïe* et de *Daniel*, où, affirme-t-on, figurent les équivalents hébreux de Muḥammad et d'Aḥmad. Mais il est bien d'autres mots qui désignent le Prophète, dont certains sont inexplicables.

Le nombre des passages où, dans les Écritures juives et chrétiennes, il est question de Muḥammad et de sa mission, n'est pas non plus arrêtée de façon précise ; selon tel auteur, il y en aurait neuf, mais tel autre en énumère cinquante et un (qui sont reproduits dans le texte de l'article, parfois avec des extraits du commentaire musulman).

## APPENDICE

### CITATIONS BIBLIQUES DANS LES ÉCRITS MUSULMANS <sup>1</sup>

Lorsqu'on nous dit que des savants musulmans connaissaient la *Tawrāt*, il y a lieu le plus souvent d'être extrêmement sceptique, car il

1. *Zeitschr. Alt. Wissenschaft*, t. XII, 1893, pp. 315 sqq.

s'agit, en général, de citations inventées à plaisir au milieu de données fabuleuses (exemples). Déjà aux débuts de l'Islâm, un certain scepticisme s'est parfois manifesté à ce sujet. Exemple d'un *ḥadīṭ* d'Abū Hurayra, selon lequel une tribu juive aurait été changée en souris, à preuve que les souris ne boivent pas plus que les Juifs le lait de chamelle; et un proverbe arabe dit : « Sois un Juif accompli; sinon, ne joue pas avec la *Tawrāt* ».

Même lorsque les citations sont empruntées aux textes authentiques, il s'y trouve des erreurs remarquables. À propos de *Nombres* (XX, 7 à 13), les *ḥammamorim* du texte deviennent des « ânes » : « Quand Moïse eut frappé le rocher de sa verge, il dit au peuple : « Buvez, ô ânes ». Dieu lui interdit de les insulter : « Ce sont mes créatures, n'en fais pas des ânes ». Autre exemple où, selon Ibn Mas'ūd, quand quelqu'un, parmi les anciens Israélites, avait commis un péché, on inscrivait la chose sur sa porte. Il y a tout lieu de penser que l'origine de cette erreur se trouve dans la *Genèse* (IV, 7) mal interprétée.

À partir des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, la connaissance des choses de la Bible s'améliore, bien que les erreurs grossières, les idées fabuleuses ne disparaissent pas. Chez Abū Bakr al-Kaffal (mort en 947), on trouve une longue citation de la *Genèse* (XXXII, 25). Avant lui, Ibn Qutayba (mort en 889) avait été le premier musulman à fournir des citations correctes de la *Tawrāt*, et d'ailleurs aussi du *Nouveau Testament* (par exemple, *Mathieu*, V, 33 à 37). Tantôt ses citations sont parfaitement correctes, tantôt il en fait des passages imaginaires, par exemple quand il s'agit de la création de l'homme, composé de quatre tempéraments (humide, sec, chaud, froid) : ou encore, dit-il, selon la *Tawrāt*, l'ivoire plongé dans le vinaigre flotte, et, attaché à la cuisse d'une femme, l'empêche de devenir enceinte. D'autre part, nous dit-il, un Ṣūfī lui a communiqué le texte de *Exode* (XX, 5) : « Il y a lu que Dieu jaloux punit les enfants pour les péchés de leur père »; la citation n'est pas tout à fait exacte. Ailleurs, à propos de l'Arche de Noé, le récit de la *Tawrāt* est mélangé d'éléments agadiques. Il cite également un ouvrage apocryphe, les *Entretiens d'Ezra avec Dieu*; on y lit, dit-il, ceci : « O Dieu, tu as élu, . . . , entre les villes, la Mekke et Jérusalem, et, dans Jérusalem, le Temple sacré ». L'origine de cette citation est à chercher, dans le quatrième livre d'*Ezra*, chap. V.

(À suivre)