



BRILL

---

Études Islamologiques d'Ignaz Goldziher: Traduction analytique

Author(s): G.-H. Bousquet

Source: *Arabica*, T. 7, Fasc. 1 (Jan., 1960), pp. 1-29

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4054924>

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

PAR

G.-H. BOUSQUET

## AVERTISSEMENT

IL y a quelque trente cinq ans déjà, mes études de science économique me poussèrent à dépouiller, depuis leur création, c'est-à-dire pour des dizaines d'années, les principales revues d'économie politique, françaises et étrangères. Je remarquai alors combien de beaux travaux, de réelle valeur, s'y trouvaient enterrés, alors que leurs auteurs avaient vraiment quelque chose de toujours encore instructif à nous dire : leurs efforts avaient été vains.

Plus tard, je fis la même constatation pour l'islamologie, lorsque mes études, dans ce domaine, m'incitèrent à entreprendre semblable travail : les bibliographies qui figurent dans les livres, les encyclopédies, etc. . . . sont absolument insuffisantes à ce point de vue et nous laissons perdre des trésors intellectuels. Je rêve d'un état de choses où tout ce passé nous serait de suite accessible, et peut-être les futures machines électroniques permettront-elles à de nouvelles générations d'en profiter aisément et sans efforts, mais, pour l'instant, nous n'en sommes pas là.

S'il en est ainsi pour des auteurs courants, que dire lorsqu'il s'agit de savants du plus haut rang, auprès de qui chacun pourrait s'instruire si leurs travaux étaient plus à notre portée ? Tel est en particulier le cas des deux fondateurs de l'Islamologie : Christiaan Snouck Hurgronje et Ignaz Goldziher. J'ai pu, en les étudiant, apprendre bien des choses que de plus érudits que moi ont retirés de leurs recherches personnelles au prix d'efforts un peu vains <sup>1</sup>.

---

1. Il me souvient que le très regretté Bercher me disait : « Pour ce qui est du *ḥadīṯ*, j'étais arrivé, difficilement et de façon très incomplète, à certaines des conclusions qui se trouvent si bien exposées, et depuis longtemps, dans les travaux de Goldziher ». Or, je ne m'occupais pas de l'Islām depuis deux ans et j'ignorais tout, ou à peu près, de l'arabe (cela ne signifie pas que j'en sache aujourd'hui), que je connaissais déjà, et à fond, ce qu'entrevoyait péniblement Bercher.

Pour ce qui est de Snouck, ses articles dispersés ont été rassemblés en sept volumes, plusieurs années avant sa mort, avec un excellent index englobant aussi le contenu de ses livres. La difficulté, pour la grande majorité de ceux qui pourraient s'y intéresser, est qu'ils sont surtout rédigés en néerlandais. À l'occasion du centenaire de sa naissance, mon éminent collègue, le Professeur [Schacht, a bien voulu s'associer à moi pour publier de Snouck, en français et en anglais, un choix de ses principales études <sup>1</sup>.

Pour ce qui est de Goldziher, qui, lui aussi, a écrit relativement peu de livres, la difficulté provient, d'une part, de ce que ses articles n'ont jamais été rassemblés, et que, d'autre part, depuis le moment où cela aurait dû être fait (c'est-à-dire après son décès en 1921, à l'âge de 70 ans), la langue allemande a perdu pour beaucoup son caractère d'idiome scientifique international. En particulier, la grande majorité de nos jeunes islamisants et arabisants est souvent incapable de lire couramment cette langue. Or, ses articles sont, pour la plupart, rédigés en allemand. De plus, de ses quatre, ou cinq ouvrages, seul l'un d'eux, les *Vorlesungen* ont été traduits (par M<sup>e</sup> ARIN) — ainsi qu'un fragment des *Muhammedanische Studien* (par L. BERCHER). En définitive, presque toute la pensée de Goldziher est inaccessible à ces jeunes chercheurs.

Il y a donc là une immense lacune à combler. On a bien publié, à Buda-Pesth, à l'occasion du centenaire de sa naissance, un ouvrage en hommage à sa mémoire, mais (outre que la présentation matérielle en aurait pu être meilleure), ces études de savants contemporains n'ont *rien* à voir avec ce qu'il aurait fallu faire *d'abord* : à savoir, une réédition de l'ensemble de ses œuvres, comprenant un index général, les travaux en langue magyare étant intégralement traduits en français (ou en anglais), et ceux en allemand, au moins résumés en ces langues.

Au lieu de cela, nous ne disposons, depuis 1927, que d'une publication, indispensable, mais tout à fait insuffisante, la *Bibliographie* de B. HELLER <sup>2</sup>, qui donne un aperçu extrêmement succinct du contenu des œuvres en magyar.

Je voudrais, à mon tour, fournir une contribution à la connaissance de son œuvre : en elle-même, celle-ci est des plus modestes, sommaires et insuffisantes, mais elle sera, j'espère, très utile, mon

1. SNOUCK HURGRONJE, *Œuvres choisies, Selected Works* (Brill, 1957).

2. Introduction par L. Massignon. Publications de l'École des Langues Orientales, VI<sup>e</sup> série, vol. I, Paris, 1927.

plus vif désir étant d'ailleurs qu'elle perde rapidement cette utilité. Celui qui, en effet, construit une passerelle étroite et fragile, doit désirer qu'on érige le large et solide pont nécessaire.

Mon but a donc été : 1) d'attirer l'attention du monde savant sur ce déplorable état de choses ; 2) de fournir à tous ceux qui lisent le français, et non l'allemand, des moyens de s'instruire dans la pensée du Maître.

J'ai donc analysé de façon très rapide le contenu d'un certain nombre de ses articles choisis uniquement parmi ceux publiés en langue allemande<sup>1</sup> et relatifs à l'Islamologie proprement dite<sup>2</sup>. À mon sens, cette analyse est déjà instructive (une médiocre photographie peut donner une idée de ce qu'est un grand tableau). En effet, à moins d'être des spécialistes particulièrement attirés par un sujet donné, il nous suffit, le plus souvent, de savoir quelles ont été les pensées et opinions d'un penseur sur tel point déterminé, car, en général, nous n'avons le loisir, ni d'approfondir la question, ni de remonter aux sources citées par lui. Mais il en va parfois autrement : tel article peut avoir un grand intérêt pour tel d'entre nous. À celui-là aussi, mon humble analyse, pour superficielle qu'elle soit, rendra des services : il pourra, de suite, voir si un article donné, eu égard à son contenu, doit être consulté par lui ; le simple énoncé de son titre ne suffit pas toujours à le renseigner. Que dis-je, ce sera parfois d'un paragraphe seulement que le chercheur aura besoin ; il pourra alors se le faire traduire et, en même temps, consulter les sources citées par Goldziher.

Le choix que j'ai fait est loin d'être exhaustif et une seconde moisson, très abondante encore, pourrait, je pense, être utilement présentée au lecteur après sa récolte dans des publications variées et parfois difficilement accessibles<sup>3</sup>.

Mon dessein a été de m'effacer aussi complètement que possible derrière l'auteur et d'être pour lui le plus humble des serviteurs :

---

1. Pour ceux publiés en français, ou en anglais, leurs lecteurs éventuels en trouveront l'énumération chez Heller.

2. Il est regrettable que Heller n'ait pas classé les 592 numéros de sa bibliographie par sujets.

3. C'est ainsi que la conférence faite en 1913 à Stockholm sous le titre particulièrement attirant : *Katholische Tendenz u. Partikularismus im Islam*, est presque introuvable. Feu le Pr. Vesey-Fitzgerald en avait fait photographier le texte sur l'exemplaire, je crois, existant à Cambridge. Mais, si je l'ai lue, jadis, grâce à lui, je n'ai pas maintenant ce texte à ma disposition. Il est vrai, si mes souvenirs sont exacts, que j'avais été légèrement déçu par son contenu, eu égard aux promesses de l'intitulé.

je me considère, tout au plus, comme un messager, porteur d'invitations à visiter un somptueux palais.

Au surplus, je trouve dans cette attitude des satisfactions certaines : au cours de ma vie, j'ai toujours eu le plus grand respect, je dirai, la plus grande dévotion, pour ceux dont l'esprit et les connaissances furent si supérieurs aux miens. En science économique, j'ai eu de la sorte l'occasion de servir la pensée de mon Maître V. Pareto, celle de Schumpeter, et d'autres encore ; en islamologie, j'ai pu servir celle de Snouck et celle de Goldziher.

Mais, hélas, ces satisfactions sont rares, car trop rares sont ces hommes supérieurs. Un jour, raconte-t-on, Cherubini, ayant entendu une symphonie de Beethoven, fit à son élève Berlioz la réflexion suivante : « C'est égal, il ne faut pas faire de musique comme ça. — Rassurez-vous, mon cher Maître, répliqua ce dernier, on n'en fera pas beaucoup ».

Kinās el-Wa'ila, 22/9/58.

G.-H. B.

## I

### LES DISCUSSIONS SUR LA PLACE DU *ḥadīṭ* EN ISLAM <sup>1</sup>

1. À l'aisance avec laquelle, dès les premiers temps de l'Islam, on transmettait des traditions au nom du Prophète — exemple célèbre Abū Hurayra —, s'opposent des données qui montrent qu'on craignait aussi beaucoup de le faire, même en s'entourant de précautions ; cette attitude est attribuée aux Compagnons, comme le montrent des exemples empruntés aux biographies d'Ibn Sa'd.

'Abd Allāh b. Mas'ūd ne transmettait guère de *ḥadīṭs*, si ce n'est en tremblant et en s'entourant de toutes sortes de réserves. D'autres agissaient à peu près de même. 'Umar, dans un cas donné, déclare qu'il aurait volontiers invoqué un *ḥadīṭ*, sauf qu'il craignait de l'altérer. Sa'd b. Abī Waqqāṣ disait : « Je crains que, si je vous en communique un, vous n'y ajoutiez cent autres ». On nomme *hayba* cette crainte révérentielle à l'égard du *ḥadīṭ*, et on la rencontre depuis les premiers temps de l'Islam jusqu'à l'époque même où recueillir des traditions sans beaucoup de soins était devenu une œuvre pie.

Le point suivant est à noter pour la critique scientifique du *ḥadīṭ* : on a évité la publication de tel *ḥadīṭ*, non pas seulement

1. ZDMG, t. 61, pp. 860-874.

par crainte de falsifications, mais, à l'époque primitive, parce qu'on en redoutait la tendance ; il en est un exemple pour 'Umar.

Également, celui qui entend la tradition s'entoure de précautions : on réclame pour l'attester les preuves légales du témoignage en justice. Ceci explique que, dans des *ḥadīṭs* anciennement transmis, on rencontre des introductions assez solennelles au texte, des formules de serment, entre autres.

2. J'ai montré dans mes *Muhammedanische Studien* (II, 194 sqq.) que la mise par écrit du *ḥadīṭ* avait été désapprouvée ; les motifs dont nous venons de parler ont beaucoup joué dans ce sens : la transmission écrite répugnait, encore plus que l'orale, aux gens scrupuleux.

Plusieurs indices tendent à établir que les plus anciens éléments de la Tradition, relatifs à la Loi, ont été des tarifs de *diya* : l'importance pratique de cette matière dans la société arabe permet de croire que le Prophète, lui-même, a pu édicter des dispositions à cet effet, en vue de compléter les maigres données coraniques touchant le droit criminel, et que ces parties, donc, de la Tradition sont les plus authentiques. Aussi leur rédaction ne s'est pas heurtée à de l'opposition ; pour le reste, il y avait peu de données qu'un homme consciencieux pût attribuer avec quelque certitude au Prophète.

C'est pourquoi cette rédaction a soulevé des objections chez les esprits scrupuleux. Divers exemples nous montrent un transmetteur de *ḥadīṭs* effaçant de sa propre main la rédaction qu'un tiers en a faite ; ces scrupules furent fortifiés par le fait que les *ḥadīṭs* ainsi couchés par écrit furent bientôt considérés comme une source du droit en gestation.

Un autre facteur intervient ici : ceux qui, après la mort de Muḥammad, écoutaient la tradition pour lui donner autorité légale, lui attribuaient une valeur religieuse bien plus élevée qu'elle n'en eut dans les générations subséquentes de *fuqahā'*. On avait le sentiment que la révélation divine n'était pas toute entière renfermée dans le Coran ; celui-ci contenait les révélations faites au Prophète pour être transmises à la masse, mais il en avait reçu d'autres, en particulier juste avant sa mort, qui n'avaient pu figurer au Livre. Le dire suivant, attribué à Muḥammad, est caractéristique : « J'ai reçu le Livre, et, avec lui, quelque chose qui lui est semblable [en étendue, ou en valeur] ». Par là, on entend tout

ce que Muḥammad a enseigné dogmatiquement au sujet de la Loi, ou du Droit ; il l'a reçu comme révélation, que cela figure, ou non, au Coran. Un disciple d'al-Ṭawrī explique ceci de la façon suivante : chaque fois qu'Allāh révélait un précepte légal coranique, l'Ange Gabriel apportait peu après au Prophète les règles y relatives. On attribue à Mālik b. Anas, l'opinion que Muḥammad, interrogé, « ne répondait point jusqu'à ce que la révélation céleste lui fût venue ».

Or, ces réponses forment en grande partie le contenu des *ḥadīths*, et c'est pourquoi on crut y voir, la plupart du temps, non pas des *Logia* de Muḥammad, mais la Parole de Dieu. D'où les scrupules de ceux qui ne voulaient pas risquer de mettre en circulation de fausses traditions, en particulier par écrit.

Ainsi cette position négative a été adoptée, non seulement par les rationalistes mu'tazilites, par d'autres libres-penseurs, par certains ḥārīgites, qui, sur la base du Coran (VI, 146) considéraient que la Loi y avait trouvé son complet achèvement, mais aussi par des « leaders » pieux de la grande communauté musulmane qui considéraient avec effroi un *ḥadīth* rédigé, revêtu de l'autorité du Livre Saint.

3. Je n'étudierai pas ici dans quelle mesure l'idée d'une *révélation non écrite* a pu naître d'idées juives relatives à une Thora orale, révélée par Dieu à Moïse ; cela est possible, non certain.

Par contre, il est certain que le refus d'accepter des traditions qui prétendent à une autorité divine, et entre autres sous la forme écrite, se fonde parfois sur l'exemple du développement de la loi juive. Déjà (*Coran*, III, 72), Muḥammad avait dit : « . . . . Ceci ne fait point partie des Écritures. — Ils disent : Ceci vient de Dieu. — Non, cela ne vient pas de Dieu ». Cette accusation fut ensuite précisée : on raconte que 'Umar, ayant longtemps hésité à faire rédiger la Tradition et après avoir consulté Dieu par *istiḥāra*, se souvint « d'un peuple qui rédigea un livre et s'en inspira, se détournant du Livre de Dieu ». Il fit brûler les traditions écrites, disant : « Vous voulez donc une Michna, comme celle des Juifs ? ». Parmi les signes avant-coureurs du Jugement Dernier, il y a le fait que les gens liront entre eux les textes rédigés en dehors du Livre de Dieu, sans que personne ne les modifie. Ce *ḥadīth* n'a pas été recueilli dans les collections les plus courantes : son contenu désagréable ne s'y prêtait pas. (Remarques sur le mot *mišnā* en arabe.)

Ces textes manifestent donc la défiance à l'égard des *ḥadīṭ* écrits, comme pouvant devenir une sorte de Michna, c'est-à-dire aux yeux de ses auteurs, comme une sorte de Loi divine extra-coranique ; pour eux, ces traditions n'étaient pas assez prouvées.

4. Mais bientôt ces scrupules furent vaincus et le *ḥadīṭ* occupa une place éminente. Dès le II<sup>e</sup>, ou le III<sup>e</sup> siècle (voir mes *Muḥ. Studien*, II, p. 20 sqq.), la Tradition devint l'égal du Livre et les théologiens admirèrent que celui-ci pouvait être abrogé par celle-là, étant toutes deux révélations divines.

Je vais compléter ce que j'en ai dit, par les preuves scripturaires le plus souvent alléguées en faveur de cette manière de voir. Ce sera, en même temps, une contribution à la connaissance des méthodes herméneutiques des exégètes musulmans.

Un disciple d'al-Ḥasan al-Baṣrī se fonde sur le passage suivant du Coran (XXXIII, 34), où il est recommandé aux femmes du Prophète de se souvenir de ce qui est récité en leurs demeures « des versets de Dieu et de la Sagesse ». L'un est le Coran, dit-il, et la Sagesse la tradition, cette façon de raisonner rappelant d'ailleurs l'exégèse talmudique de textes analogues. C'est une affirmation divine de l'égalité des deux éléments de la Révélation. Mais les circonstances très spéciales dont il est question ici, ne se prêtent guère à la généralisation du principe. C'est pourquoi on fait ressortir les divers passages du Coran (II, 146; III, 158, etc.) où Muḥammad dit être un Envoyé par Dieu en vue « d'enseigner le Livre et la Sagesse », et on assimile alors la *sunna* à cette *ḥikma*. Mais nos exégètes oublient que cette formule double est employée pour désigner aussi les enseignements de Prophètes antérieurs (III, 43; IV, 110), où il est question de Jésus, etc.

On a aussi fait valoir l'égalité de dignité de la Tradition et du Coran, celle-là n'étant cependant point l'objet d'une révélation verbale. Dans le Coran même est comprise toute la Loi (VI, 38) et elle y est expliquée entièrement (XVI, 91), « soit de façon manifeste, soit de façon implicite ». Ainsi les dispositions de la Tradition figurent « implicitement »<sup>1</sup> au Coran et (sur la base de XVI, 46) il est laissé au Prophète le soin de développer en détail ce qui y est dit.

De tous ces raisonnements, c'est celui de la double révélation du Livre et de la Sagesse qui a été le plus apprécié. On comprend que la recherche d'une preuve coranique de l'égalité entre le Livre

et le Tradition ait été particulièrement poussée dans les milieux opposés au *ra'y* et qui voulaient tout déduire de ces deux sources seules, les « gens du *ra'y* » diminuant souvent beaucoup la valeur du *ḥadīṭ*.

Ce sont donc des Zāhirites, des Ḥanbalites, entre autres Ibn Taymiyya, qui développent cette théorie de la « Double Révélation ». Un de ses disciples écrit : « C'est là un enseignement fondamental admis par tous les croyants. Ceux qui le repoussent ne sont pas musulmans ; car le Prophète a dit : “J'ai reçu le Livre, et avec lui autre chose qui lui est semblable” ».

Il invoque aussi l'*iğmā'* en faveur de cette théorie et pourtant ce que nous avons vu plus haut, concernant la Michna juive, montre bien qu'aux débuts de l'Islam, la communauté musulmane était loin d'être unanime sur ce point.

## II

### ÉLÉMENTS NÉO-PLATONICINIENS ET GNOSTIQUES DANS LE *ḥadīṭ* <sup>1</sup>

I. Il était *a priori* probable que l'Islam, avec sa capacité d'absorption caractéristique, devait avoir accueilli aussi ces éléments. C'est le plus souvent le *ṣūfisme* qui a donné aux pensées néo-platoniciennes et gnostiques la forme islamique. Les critiques orthodoxes citent les noms de *Ṣūfis*, suspects d'avoir inventé des *ḥadīṭs* dans ce sens. Ensuite, il faut citer les *Iḥwān al-Ṣafā*, qui ont transmis des traditions prophétiques reflétant leurs propres vues ; enfin les *Ismā'īliens* : de tous ces milieux sont issus des *ḥadīṭs* nombreux, reflétant les idées néo-platoniciennes et gnostiques.

En voici un, issu de la théorie néo-platonicienne de l'Émanation, en vertu de quoi l'Intelligence Universelle est l'émanation primordiale et immédiate de cet Être qui est la base originaire de tout : « La première chose créée par Allāh est le *'aql*, l'intellect. Dieu lui dit : “Avance”, et il avança ; puis : “Recule”, et il recula. Puis Il dit : “Je n'ai point créé de créature plus noble à Mes yeux que toi. C'est par toi que Je prends et que Je donne. Par toi, Je récompense et Je punis” ».

Ce dire ne peut s'accorder avec les récits orthodoxes de la Création ; il est cité par al-Ġazālī (*Iḥyā'*) comme émanant, ainsi que

1. *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XXII, 1909, pp. 317 sqq.

d'autres, du Prophète, et qui, eux aussi, exaltent l'intellect, lequel serait « supérieur au Trône d'Allāh ». On les trouve dans le *K. al-ʿAql* de Dāwūd b. Muḥabbir, de Baṣra (mort en 266 h.), et que nous ne possédons plus.

Cette façon de voir, qui contredit les vues dominantes en Islam, a été propagée dans les milieux libres-penseurs, lesquels ont construit leur Islam à la mode de Plotin (comme l'ont fait les trois autres groupes énumérés ci-dessus). Elle n'y a pas pris naissance, mais elle y fut accueillie avec la plus grande faveur. Elle a été rejetée par les orthodoxes et, que Ġazālī l'ait accueillie, ne signifiait pas grand'chose pour eux, car celui-ci ne passait pas, même chez ceux qui le rêveraient, pour un expert en *ḥadīṡs*. Moins critique est un autre *ḥadīṡ*, cité par al-Ṭabarī, qui veut ignorer tout des dires touchant le 'aql : « En premier, Allāh créa le calame qui, sur Son ordre, écrivit toutes choses à venir, [avant la création du reste du monde] ». Qu'il ait été admis dans des exposés orthodoxes de la Tradition s'explique par le rôle que joue déjà le calame dans le Coran, contrairement au 'aql. On fit perdre au *ḥadīṡ* du 'aql son caractère agressif, en le transformant ainsi : « Quand Allah créa le 'aql . . . ». Il a été sous cet aspect, admis comme *ḥadīṡ marfūʿ* ; mais Ibn Taymiyya le repoussa. Le texte original a d'ailleurs subi d'autres altérations : Allāh ordonne au 'aql créé de parler, de se taire, etc. On est allé jusqu'à le considérer comme le dernier acte de la Création, qui commence par la Table bien gardée et le calame : c'est une tendance pour rendre acceptable ce *ḥadīṡ* si répandu. Mais son influence sur l'orthodoxie se montre par une curieuse transposition : au lieu de *awwalu mā ḥalaqa Allāh al-ʿaqlu*, on a : *awwala mā ḥalaqa Allāhu al-ʿaqla, qāla, . . .* c'est-à-dire : « Au commencement, quand Allāh créa le 'aql, Il dit . . . ». Contrairement aux vues des néo-platoniciens, les autres créatures ont été ainsi créées avant le 'aql. Cette interprétation grammaticale est due à Ibn Taymiyya.

2. Le concept de la préexistence de Muḥammad, élément étranger à la prophétologie orthodoxe, a été absorbé par elle. On lui fait dire qu'il était Prophète avant la création d'Adam. La critique traditionnelle du *ḥadīṡ*, en vertu de ses propres critères, a dû accepter cette façon de voir à titre de *ḥadīṡ ḥasan, ṣaḥīḥ, ḡarīb*.

C'est chez les Šiʿites que les conséquences extrêmes de cette façon de voir ont été tirées : Muḥammad, ʿAlī et Fāṭima, ainsi que leurs deux fils, ont été créés avant Adam, qui, en jetant son regard sur le

Trône d'Allāh, y vit les formes de la Sainte Famille. Que les formes de ces créatures élues s'y trouvassent comme imprimées, est dû, je crois, à une influence juive (cf. *Ezéchiel*, I, 26, et *Genèse*, XXVIII, 12) et prouve que les sources des exagérations šī'ites ne sont pas uniquement à chercher dans le milieu iranien. La légende šī'ite ne précise pas si ces formes se trouvent à jamais frappées dans le Trône, ou si elles n'y apparaissent que pour un instant, comme une image sur une glace.

En étroits rapports avec cette façon de voir, il y a l'idée de la substance lumineuse du Prophète, qui se transmet de génération en génération : elle se trouvait incorporée au front d'Adam pour se manifester définitivement chez le Prophète. On la trouve, sous une forme excessive chez les Šī'ites, mais ses premiers éléments sont admis par les Sunnites et ils ont donné naissance, là aussi, à des légendes très développées. Mais chez les seuls Šī'ites, 'Alī a eu sa part de substance lumineuse, transmise de génération en génération : elle se scinda chez 'Abd al-Muṭṭalib.

3. La *sunna* n'a pas tiré de la théorie du *nūr Muḥammadī* des conséquences aussi rigoureuses que les Šī'ites, mais parfois, elle s'en est assez approchée. En voici un exemple :

Contrairement aux Šī'ites, la théologie sunnite a, primitivement, repoussé la théorie de l'intégrité religieuse des ancêtres de Muḥammad ; c'est seulement après leur mort, disent de vieux *ḥadīths*, que les parents du Prophète, ressuscités à cet effet, se sont convertis. On a même cité le Coran (XXVIII, 56) pour établir que son père n'était pas entré au Paradis et les Sunnites ont démontré aux Šī'ites que le père de 'Alī est mort *kāfir* ; cela a même été inséré dans le *Fiqh al-akbār* d'Abū Ḥanīfa. Mais, d'autre part, il y a le fait que tous les ancêtres du Prophète ont contracté des mariages valables selon l'Islam : il ne doit pas y avoir eu de mariage avec la belle-mère (*maqt*) ; est incroyant, même aux yeux des rationalistes, celui qui ne le croit pas.

Puis, le culte du Prophète se développant, on est allé plus loin dans les milieux orthodoxes. Les *mušrikūn* étant impurs (*Coran*, IX, 28), il est inadmissible qu'il y en ait eu d'Adam à Muḥammad. Ceci figure déjà chez Faḥr al-dīn al-Rāzī ; al-Suyūṭī a défendu, avec ardeur, ce point de vue dans huit études qui y sont consacrées. Le père du Prophète avait la lumière prophétique au front, et la transmet à sa mère, lorsqu'elle le conçut.

Si, selon les Sunnites, ce processus de transmission s'arrête là, il se continue, selon les Ši'ites, chez les imāms postérieurs à 'Alī.

Nous croyons trouver une des attestations littéraires les plus anciennes, concernant cette mythologie prophétique, dans une *Qaṣīda Hāšimiyya* (III, 39-40) de Kumayt. Celui-ci, (et cela me paraît important) use du mot « métempsychose » pour désigner cette transmission. D'autre part, il fait allusion « à l'argent étincelant et à l'or » chez Muḥammad ; il n'est pas impossible qu'il y ait un rapport entre ceci et l'usage des néo-platoniciens et des gnostiques, qui comparent la substance émanant de Dieu à des métaux précieux et à des perles fines.

Il faut admettre ainsi que, très tôt, on trouve chez les adorateurs de 'Alī la pensée d'une transmission de la substance noble, pré-existante, du Prophète.

4. La croyance à la préexistence du Prophète a trouvé sa formule la plus large dans la théorie de l'identité de son essence avec toutes les manifestations préexistantes de l'esprit divin : les Prophètes n'ont différé entre eux que sous leur aspect extérieur ; Adam, Abraham, Jésus, etc., sont la même personnalité divine, d'essence identique.

Cette façon de voir remonte au gnosticisme chrétien ; car, dans les homélies pseudo-clémentines, on lit que c'est toujours le même Prophète qui, au cours des temps, apparaît, créé par Dieu, pourvu du Saint-Esprit, pour parvenir finalement, lorsque sa tâche sera accomplie, et oint de la miséricorde divine, au repos éternel.

Cette théorie est défendue par les sectes musulmanes et dans des mouvements politiques qui menèrent à la formation de sectes. Au début de l'époque 'abbāside apparaît un imposteur, le Voilé (*al-Muqanna'*) qui l'expose, en se l'appliquant à lui-même : Dieu s'est incarné à travers tous les Prophètes — selon une variante même, à travers des savants et des sages — et ce, jusqu'à Abū Muslim et jusqu'à lui-même, qui d'ailleurs dépasse les autres en spiritualité.

Chez les Ismā'īliens, il n'est pas question d'incarnations périodiques de Dieu, mais, sous l'influence de la théorie néo-platonicienne de l'Émanation, d'apparitions cycliques de l'Intellect universel dans les *nātiqs*, idée qu'on retrouve chez le *Bāb* en dernier lieu.

L'idée de pareilles manifestations après Muḥammad est, bien entendu, contraire à la théorie du « Sceau des Prophètes », théorie

qu'on s'est efforcé d'ébranler au sein des sectes. Par contre, on retrouve dans l'orthodoxie, ce qui semble être un écho de la théorie qu'on relève dans les homélies et selon laquelle le Prophète trouvera un jour le repos.

Il y a chez Ibn Sa'd, un *ḥadīṭ* : « D'époque en époque, j'ai été envoyé, jusqu'à ce que je le sois dans la période où je vis maintenant ». On y a rattaché *Coran*, XXVI, 219 ; Fahr al-dīn al-Rāzī dit à ce sujet : « Allāh a transféré Son esprit d'un de ses adorateurs à l'autre ».

Nous voyons ainsi comment même les anciens *ḥadīṭs* se sont montrés réceptifs à l'égard des idées gnostiques.

### III

#### L'*istiṣhāb*<sup>1</sup>

I. Les divers rites ne diffèrent pas seulement par le détail de leurs solutions, mais encore par certaines oppositions de principe, d'ailleurs d'ordre secondaire, car, pour la théorie générale des sources, des *uṣūl*, ils s'accordent. Ainsi les Ḥanafites reconnaissent la légitimité de l'*istiḥsān*, et donc celle de l'opinion subjective au moins dans une certaine mesure : lorsque le raisonnement analogique (*qiyās*) conduit à certaines solutions, le législateur les peut écarter, lorsqu'il juge la chose utile. Ce doit bien être Abū Ḥanīfa lui-même qui posa ce principe, car son disciple Abū Yūsuf l'applique déjà, comme allant de soi, dans son *K. al-Ḥarāğ*. C'est précisément contre cette liberté subjective que s'éleva al-Šāfi'ī, comme cela ressort de sa *Risāla*, qui est le plus ancien document que nous possédions au sujet de la théorie des *uṣūl* et de son évolution. Des auteurs ḥanafites ultérieurs se sont efforcés de montrer que l'*istiḥsān* n'est qu'un aspect du *qiyās* ; il n'empêche qu'à l'origine il fut employé pour écarter une solution analogique : les concepts de *qiyās* et d'*istiḥsān* s'opposent.

L'*istiṣlāḥ* mālikite n'est en somme que l'*istiḥsān* appliqué dans un sens spécial : les normes strictes du droit doivent être écartées quand l'intérêt général (*al-maṣlaḥa*) l'exige ; ceci rappelle, d'une part, le *corrigerre jus propter utilitatem publicam* du Droit romain, et, de l'autre, les principes du Droit rabbinique. Les partisans de ce principe l'appliquent en particulier en Droit pénal. Ils écartent,

1. *WZKM*, I, 1887, pp. 228 sqq.

par exemple, les règles de la *sunna*, relatives à la preuve légale du crime, en faveur d'indices subjectifs, pour condamner le prévenu ; et on a reproché à Mālik, qu'en vertu de son *istiṣlāh* « un tiers de la communauté musulmane pourrait condamner les deux autres à mort ». Ce principe mālikite a certainement pour origine la pratique judiciaire : Mālik est le seul imām qui ait codifié des coutumes effectives, celles de Médine ; les autres ont été des théoriciens — en particulier, Abū Ḥanifa et son École — qui se sont livrés à la casuistique. En pratique, on s'est bien fondé sur l'*istiṣlāh*, mais les théoriciens l'ont repoussé comme étant en dehors des quatre sources de la Loi musulmane. Al-Ġazālī l'a vivement combattu comme sapant la confiance que le Prince peut avoir dans les vues, par trop subjectives, des Docteurs de la Loi : c'est une des « sources conjecturales » (*uṣūl mawhūma*) du droit.

Mais les Šāfi'ites ont, eux aussi, un principe qui leur est propre et dont nous devons traiter maintenant : celui de l'*istiṣhāb* ; ce que nous en dirons servira à corriger les erreurs énormes imprimées à son sujet par HUGHES dans son *Dictionary of Islam*.

2. En vertu de l'*istiṣhāb*, on présume qu'une situation donnée continue à exister, tant que l'on n'a pas la preuve que les choses se soient modifiées. Cette présomption, qui est de grande importance en Droit romain, se retrouve aussi dans la législation talmudique. Il est des Docteurs de la Loi musulmane qui l'appliquent en principe à tous les cas.

En voici un exemple, relatif au rituel, et qui montre, en même temps, quelle autorité traditionnelle on a invoquée en sa faveur ; car la science musulmane s'est toujours efforcée de donner un fondement à des principes apparus à une époque tardive, à savoir les sources sacrées primitives, ce que j'ai indiqué déjà ailleurs pour le *qiyās* et l'*iğmā'*.

Pour l'*istiṣhāb*, on invoque un *ḥadīṭ* d'al-Buḥārī : le Prophète aurait dit à un croyant qu'il pouvait se considérer comme en état de pureté rituelle, tant qu'il n'aurait pas des preuves certaines du contraire ; malgré les doutes qui ont pu surgir dans son esprit, l'état actuel peut être rattaché à l'état passé certain.

Un autre point, toujours relatif au rituel, se trouve chez Ġazālī précisément, et nous montre comment la casuistique coupe les cheveux en quatre. Une pièce de gibier a été touchée, mais est tombée à l'eau ; le chasseur l'en retire morte, mais on ignore la

cause exacte de sa mort. Est-elle légalement consommable ? Elle l'est, si elle est morte de sa blessure, non, si elle s'est noyée ; or, la seule chose sûre, c'est le fait qu'elle a été vivante, et, à ce titre, on ne pourrait la consommer telle ; elle est donc interdite.

Dans la vie juridique, on applique le même principe. Lorsqu'un copropriétaire indivis vend sa part de maison, l'autre entend exercer son droit de retrait contre l'acquéreur. Ce dernier exige la preuve qu'il était bien propriétaire de sa part. En vertu de l'*istiṣhāb*, il n'est pas nécessaire qu'il le fasse car, primitivement, il était copropriétaire indiscuté sans qu'il eût alors besoin de prouver la légitimité de sa possession ; il en va donc encore de même maintenant. Au fond, c'est la même présomption qui s'applique aussi lorsque, dans un cas douteux, on attribue la propriété à qui a la possession.

Dans tous ces cas, s'applique l'adage : « Une certitude (existante) n'est pas supprimée par un doute (subséquent) ».

Les Ṣāfi'ites ne sont pas d'accord entre eux au sujet de l'*istiṣhāb al-iğmā'*, en particulier dans les cas douteux relatifs à la pureté rituelle. Ainsi, la lustration pulvérale (*tayammum*) est licite lorsqu'on ne peut user d'eau. Quelqu'un y a recours dans ces conditions et, durant sa Prière il aperçoit, tout d'un coup, de l'eau. Il n'aura pas à la recommencer parce qu'en vertu de l'accord unanime (*iğmā'*) des imāms, il était autorisé à prier ainsi ; la circonstance nouvelle n'invalide pas cet accord. Tel est cet *istiṣhāb al-iğmā'* que combat, entre autres, Ġazālī.

3. Il nous paraît peu probable qu'al-Ṣāfi'ī ait lui-même déjà posé notre principe ; en effet, il n'y est pas fait la moindre allusion dans sa *Risāla*, ce qui serait incompréhensible dans l'hypothèse contraire.

Les Ḥanafites, sans repousser l'*istiṣhāb*, en limitent beaucoup la portée d'application, surtout en droit civil : ils l'admettent dans les cas où il permet de repousser une prétention, et non au cas où il permettrait de la fonder.

Ṣadr al-Ṣarī'a (mort en 787), une des lumières du ḥanafisme, le nomme une « fausse preuve » et ajoute : « pour l'imām al-Ṣāfi'ī, c'est une preuve toujours applicable, lorsqu'une chose est bien établie, puis que survienne un doute pour le restant ; nous, par contre, nous ne le reconnaissons que pour repousser (un argument), non pour établir (une prétention) ». C'est pourquoi, dans le cas cité ci-dessus du copropriétaire, l'École ḥanafite n'admettrait pas ce principe puisque, par *istiṣhāb*, un droit est reconnu à ce dernier.

En cas d'absence (juridique) d'un individu, les deux Écoles, ḥanafite et šāfi'ite, sont bien d'accord sur ce que sa succession ne s'ouvre pas, car le principe veut que le disparu continue à être tenu pour vivant ; il permet donc de repousser les prétentions des héritiers ; c'était là d'ailleurs aussi la pratique à Médine, et Mālik lui donne son approbation. Mais le patrimoine de l'absent s'accroît-il des héritages qu'il aurait recueillis vivant ? Oui, chez les Šāfi'ites, puisqu'on le tient pour toujours vivant tant que sa mort n'est pas établie, en fait, ou par le jeu d'une présomption plus forte ; mais non chez les Ḥanafites, car cela reviendrait à lui accorder un droit formel sur la base de ce principe. Cependant, la différence ici se réduit à des mots, car dans les deux écoles, le patrimoine, y compris la part éventuelle d'héritage, est mis sous séquestre ; seule la qualification légale du séquestre diffère.

Voici un dernier exemple de casuistique. Quelqu'un dit à son esclave : « Tu es affranchi, si tu ne pénètres pas aujourd'hui dans telle maison ». Or, le délai expiré, on ne sait ce qu'il a fait. Les Šāfi'ites lui accordent alors la liberté, se fondant sur la certitude primitive qu'il n'y était pas encore entré, le doute étant postérieur ; mais les Ḥanafites n'admettent pas que notre principe puisse être invoqué en faveur d'une revendication et décident donc que l'esclave restera dans sa condition première.

#### IV

##### REMARQUE SUR L'*iğmā'*<sup>1</sup>

On admet en général qu'en vertu d'une façon de voir universelle en Islam, est *kāfir* celui qui repousse une doctrine religieuse, ou un usage, fondé sur l'*iğmā'*. (Cf. *Coran*, IV, 115, et un *hadīth* correspondant). Des ouvrages, dont l'autorité est certaine, expriment nettement ce point de vue.

Toutefois, il n'est pas admis par tous, loin de là.

Du côté des rationalistes, des objections à cette doctrine ont été présentées, mais c'est le cas surtout pour l'aile la plus rigoureuse de l'orthodoxie, à savoir l'école ḥanbalite, qui invoque en particulier Aḥmad b. Ḥanbal pour manifester quelque scepticisme touchant l'*iğmā'* en tant que critère théologique. C'est pourquoi les Wahhā-

1. *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil. hist. Klasse, I, 1916, pp. 81 sqq.

bites sont partis en guerre contre les théories et les usages qui ont leur origine historique dans l'*iğmā'*.

Mais on retrouve ailleurs encore des attaques contre cette façon d'envisager l'*iğmā'*.

Tout d'abord, selon al-Ġazālī, entre autres, on ne peut traiter de *kāfir*, celui qui, en matière dogmatique, repousse une assertion fondée sur l'*iğmā'* seul, et, selon al-Iğī (mort en 756/1355) : « Déchirer l'*iğmā'* n'est pas du *kufr* ».

Ġazālī va d'ailleurs plus loin et, sans refuser à l'*iğmā'* le caractère d'une « racine » et d'une source de connaissance religieuse (*huğga*), il étend sa façon conciliante de voir aux questions non-dogmatiques : à propos du califat d'Abū Bakr, il déclare que ceux qui s'y opposent, et bien qu'ils repoussent l'*iğmā'*, ne sont pas des infidèles ; ils commettent une erreur, une faute, mais ce n'est pas un acte d'infidélité. On peut citer d'autres exemples caractéristiques de son attitude tout au long de son œuvre ; ainsi, dans son dernier livre de fiqh, il a soin de ne pas traiter de *kāfir* celui qui s'écarte de l'*iğmā'* ; c'est un « égaré », un « innovateur » seulement.

C'est probablement en raison de son attitude en la matière que des savants postérieurs, en particulier šāfi'ites, ont révisé de façon approfondie le concept d'*iğmā'* : ils se demandent dans quelle mesure cet *iğmā'* doit avoir été ininterrompu (*tawātūr*) ; ils distinguent nettement entre le fait de repousser théoriquement le principe de l'*iğmā'*, ou bien une décision concrète fondée sur elle. Ibn al-Ḥağar al-Hayṭamī a traité de cette question de façon très approfondie.

## V

### LES ORIGINES DU *ḥaṭīb* MUSULMAN <sup>1</sup>

I. Chez les anciens Arabes, le *ḥaṭīb*, orateur et porte-parole de la tribu, était une personne jouissant d'une haute considération, au moins autant que le poète. Au dehors, il représente la tribu et parle en son nom, gère ses affaires et en proclame la gloire. Parfois le *ḥaṭīb* et le poète représentent ensemble la tribu pour en mener les affaires.

Le poète excite ses contribuables au combat ; le *ḥaṭīb* apparaît comme médiateur, comme arbitre entre les partis en lutte. On loue chez les nobles, autant le courage guerrier, que le don de la

1. WZKM, VI, pp. 97 sqq. Cf. l'étude de C. H. BECKER, dans *Islam Studien*.

parole ; la tribu s'enorgueillit de celui qui parle brillamment en son nom.

Le *ḥaṭīb*, pour faire son discours, prend une position solennelle, appuyé sur son bâton, ou son arc ; il évite de se caresser la barbe, geste de crainte, de remords, de deuil, et aussi de menace.

2. Ainsi donc, loin d'être chez les anciens Arabes un personnage de second plan, un rhéteur à gages, le *ḥaṭīb al-qawm*, l'orateur de la tribu, en était un des personnages les plus représentatifs.

Cette façon de voir persista dans l'Islam tant que, dans la haute société, les idées traditionnelles arabes se maintinrent. C'est de ce point de vue qu'il faut considérer le fait que les chefs de la nouvelle société, les califes eux-mêmes, sont les *ḥaṭībs* de la communauté et qui prononcent la *ḥuṭba* liturgique. C'est une erreur de s'imaginer que ce fait présuppose le caractère théocratique du vieil Islam ; il s'explique par la position du *ḥaṭīb* chez les anciens Arabes : celui-ci étant le personnage considéré par excellence, il allait de soi que le calife, librement désigné, en assumât les fonctions.

Ceci explique également le fait sur lequel j'ai insisté dans *Muḥammedanische Studien* (II, pp. 41-42), que précisément les Umayyades, si peu favorables au système théocratique, tenaient essentiellement à leurs fonctions de *ḥaṭīb* de la communauté, exercées avec une pompe correspondant à leur rang dans le monde, non point à titre de fonctionnaires du culte, mais comme chefs de la race dominante.

C'est ce que montre l'anecdote suivante : Walīd I<sup>er</sup>, ayant écouté une *qaṣīda* prononcée en son honneur, dit à l'auteur quand il eut fini de prononcer sa louange, « O Nawfalī, je suis aussi *ḥaṭīb* ». Il avait oublié de le mentionner.

Plus tard, quand on eut oublié ce qu'avait été ce personnage à l'époque antéislamique, on considéra cet office, à d'autres points de vue. La première *ḥuṭba* que Hārūn al-Raṣīd fit prononcer à son fils al-Ma'mūn, et qui fit grand effet, avait été composée par des tiers. La *ḥuṭba* 'abbāsīde a déjà un caractère liturgique, elle n'est plus destinée à affirmer, dans le sens préislamique du mot, le caractère dominateur du Calife.

Aux premiers temps de l'Islam, la *ḥuṭba* n'était pas qu'une formalité rituelle ; ceci est confirmé par le fait que la chaire, le *minbar*, a été utilisé à toutes sortes de fins intéressant la vie publique. Le calife traitait dans la chaire de questions d'intérêts privés. 'Umar y célébra le mariage de 'Uṭmān.

3. Notons enfin qu'un passage du *Kitāb al-Bayān wa-l-tabayīn* de Ġāhiz nous dit que le *ḥaṭīb* a obtenu chez les anciens Arabes son rang, en particulier par l'abaissement de celui du poète, lorsque l'activité de ce dernier est devenue une source de revenus tirés de gens indignes qu'il avait louangés et lorsqu'il commença à toucher à l'honneur des gens par des poèmes satiriques. C'est alors que le *ḥaṭīb* prend la position sociale du *šā'ir*.

## VI

### ÉLÉMENTS MAGIQUES DANS LA PRIÈRE MUSULMANE <sup>1</sup>

L'Islām connaît la prière rituelle (*ṣalāt*) et la prière individuelle libre (*du'ā'*); dans l'une et l'autre, doit se manifester l'humble soumission à la Toute-Puissance de Dieu, en réaction totale contre « la fière hardiesse dont les Arabes faisaient preuve, même à l'égard de leurs Dieux » (Wellhausen). En particulier, l'Islām se devait de supprimer radicalement les souvenirs de la magie païenne; c'est pourquoi, chaque emploi de la prose rimée (*sağ'*), usitée dans les formules magiques, est blâmé dans les prières.

Et pourtant, dans ce domaine, l'Islām a conservé des éléments impliquant des idées magiques, quant aux rapports de l'homme avec les puissances surnaturelles. Selon ces vues, il a le pouvoir, au moyen de paroles et d'actes, d'asservir les puissances divines à sa volonté. Ces éléments sont, d'une part, des survivances populaires de concepts préislamiques, et, de l'autre, des effets d'influences postérieures. Nous traiterons principalement de celles-là, telles qu'elles apparaissent dans le *ḥadīṭ*. Il y a lieu de montrer que: a) le *ḥadīṭ* se prêtait à l'assimilation par l'Islām d'éléments d'abord repoussés par lui mais qui continuaient à être admis par les masses, le *ḥadīṭ* lui donnant une justification d'un usage, fournie par le Prophète ou ses Compagnons; b) cependant, les exégètes du *ḥadīṭ* se sont parfois efforcés, au moyen de leurs interprétations, de déraciner pareils usages, suspects à leurs yeux.

I. Dans les récits de *ḥadīṭs* se manifeste parfois l'idée que l'on peut forcer Dieu à exécuter la volonté de l'homme, au moyen

1. *Orientalische Studien*, en l'honneur de TH. NOELDEKE, I (Giessen, 1906), pp. 303 sqq. [Le n° 4 bis, à l'exception du premier et du dernier alinéa, y a été inséré d'après les indications bibliographiques de l'auteur lui-même et emprunté aux *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I, p. 56 et II, p. CV, ainsi qu'à *ZDMG*, t. L, p. 495 sqq. G.-H.B.].

de *conjurations* (*munāšada*) et *menaces*; ces dernières mettent en évidence les inconvénients résultant pour Dieu de Son refus d'obtempérer: ainsi, avant Badr, Muḥammad aurait fait ressortir à Dieu, au moyen d'une formule de ce genre que, s'il ne remportait pas la victoire, Il n'aurait pas d'adorateurs; à la vérité, les traditionnistes semblent avoir senti que ceci était religieusement inadmissible, puisque (élément certainement surajouté) ils font bien remarquer ensuite qu'Abū Bakr se serait opposé à cette conjuration. L'histoire du guerrier Barā' b. Mālik, qui aurait conjuré Dieu de donner la victoire aux Musulmans sur les Perses et sacrifia ensuite sa propre vie, correspond au même concept.

Celui-ci apparaît en particulier dans les menaces, sous serment, adressées à Dieu pour retrouver des objets perdus. Abū Sanmāl recherchant un chameau égaré, menace Dieu, avec succès, de ne plus l'adorer; et pourtant ce n'était nullement, au contraire, un saint homme auquel on pourrait attribuer quelque influence auprès de la divinité. On rapporte d'un saint personnage qu'il força Dieu, au moyen d'une conjuration, à lui faire retrouver une aiguille perdue.

Ici, le saint homme est le successeur du *kāhin* païen; chez les anciens Arabes, en effet, la recherche des objets perdus était du ressort de la magie, et, dans l'Islām primitif, il a subsisté quelque chose de ceci. On distingue, en effet, entre le *ṭālib* qui se contente de chercher une chose et celui qui le fait à titre de *nāšid*. Selon un texte il convient, avant d'effectuer cette recherche, de se purifier, de faire une prière à deux *rak'as*, de prononcer la *ṣahāda*, puis des formules adéquates; primitivement on est même allé, semble-t-il, les prononcer à la mosquée.

On emploie en cette matière les expressions: *našada* et *'azama*, cette dernière ayant déjà dépassé, à l'époque, le sens de: « être absolument décidé à . . . » pour celui de: « se livrer à une conjuration magique »; ainsi il s'agit donc bien de forcer magiquement la volonté de Dieu.

Le saint homme musulman est, par conséquent, le successeur du sorcier; selon l'expression consacrée, « Dieu exaucerait le saint, qui Lui imposerait une tâche donnée ». Il y a maints exemples de saints de ce genre, ce qui rappelle le cas du saint juif Ḥōnī qui se plaça dans un cercle magique, en ajoutant: « Je Te conjure, ô Dieu, par Ton grand nom, de m'exaucer; je ne sortirai pas de ce cercle d'ici-là ». Après sa mort, le saint continue à exercer son pouvoir magique

sur Dieu; on conjure donc Dieu, au nom du saint qui n'est plus, en vue d'être exaucé.

2. Les rogations pour la pluie (*istisqā'*) constituent un très remarquable exemple de survivance magique. Au début, nous trouvons ici la continuation d'une idée préislamique, à savoir que celui qui guide la communauté, le chef qui se distingue par sa puissance, ou sa sainteté, a le pouvoir personnel d'agir sur la volonté de Dieu, un peu comme l'« homme-médecine » des primitifs : le magicien commande aux nuages. En Islām, ce pouvoir personnel est dû à la sainteté de qui dirige la prière, elle peut briser la colère d'Allāh; la légende veut que 'Abd al-Muṭṭalib ait conjuré la pluie, en présence du Prophète, encore enfant, et que son oncle 'Abbās ait été renommé pour son pouvoir en la matière : le Calife 'Umar, ayant à diriger cette prière des rogations, prend le vieux 'Abbās par la main, pour la rendre plus efficace. Les 'Abbāsides, jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, sont prisés comme ayant ce pouvoir.

Les légendes hagiographiques fourmillent d'exemples d'influences personnelles des saints pour amener la pluie, de leur vivant ou après leur mort; on est fier de descendre de tels personnages. Ils incitent Dieu à ne pas les compromettre aux yeux des fidèles; c'est le cas, en 1108/1696, d'un mufti de Damas: après l'*istisqā'*, faite par lui et la communauté, il empoigna sa barbe et dit: « Ô Dieu, ne fais pas honte à cette barbe grise devant les hommes », et la pluie tomba brusquement. Je connais même un cas, un seul il est vrai, où le santou prononce de véritables paroles magiques pour agir sur Dieu, en vertu de son pouvoir personnel en cette matière.

Le thème de la menace ne manque même pas dans la légende musulmane : elle rapporte le cas d'un vieux roi israélite qui est exaucé, lorsqu'il menace Dieu de tuer les hommes pieux, s'il ne fait pas tomber la pluie.

Le fait que, dans la prière orthodoxe musulmane des Rogations, on observe le rite du retournement du manteau, est une remarquable survivance préislamique d'un très vieux rite magique, dont on retrouve ailleurs l'équivalent. Au surplus, dans tout l'Islām, il s'est conservé des rites païens pour obtenir de la pluie. Il y en a d'innombrables exemples : superstition de la pierre à pleuvoir chez les Turcs, rites nombreux en Afrique du Nord étudiés par A. Bel, à Atjeh, par Snouck, en Syrie, communs aux Musulmans et aux Chrétiens, etc.

3. Un *ḥadīṭ*, admis dans les bons recueils, montre, sous une forme à vrai dire affaiblie, qu'il y a des moyens de pression sur Dieu : « Lorsque vous priez Dieu, a dit le Prophète, ne dites-pas : „Si telle est Ta volonté”, [peut-être une polémique contre les Juifs, et aussi les Chrétiens : voir Mathieu, VI, 10], mais priez de façon catégorique, en exigeant beaucoup, car Dieu peut tout accorder ». Une variante : « Parce que personne ne peut contraindre Dieu », n'est, certes, pas primitive, mais manifeste le désir de donner une explication correcte du conseil en question ; l'idée primitive du *ḥadīṭ* est bien plutôt : « Soyez catégoriques, ne vous en remettez pas à Son bon-vouloir ». Les théologiens s'efforcèrent de le teinter d'orthodoxie, et la variante sus-dite en est la première étape. Un mystique, 'Alī al-Ḥawwāṣṣ, donne de cette *ilḥāḥ* (insistance) l'explication que voici : il faut faire valoir devant Dieu l'impossibilité de supporter les maux qu'Il envoie et de faire preuve de patience (*ṣabr*) en face de Sa tyrannie, avec qui Lui plaît. L'emploi ici du verbe *'azama* (ci-dessus, § 1) doit être noté, puisqu'on l'emploie aussi dans les conjurations magiques ; cependant, dans le *ḥadīṭ*, l'idée n'est pas explicitement ressentie comme telle.

Divers *ḥadīṭs* expriment la même idée. « Dieu aime ceux qui se montrent insistants dans leurs prières ». Elle semble encore se manifester dans le fait que, selon un *ḥadīṭ*, il convient de se montrer inlassable en invoquant Dieu, par l'emploi de telle ou telle formule (ci-dessous, § 4), telle que : « Ô Seigneur de la Majesté et de la Miséricorde ».

Dans un domaine très voisin, signalons l'idée qu'on peut influencer Dieu par des paroles flatteuses : selon un texte, Il a Lui-même incité Jacob à agir de la sorte et lui a donné une formule d'invocation flatteuse, qui permettra au Patriarche de retrouver son fils Joseph.

4. À un moindre titre que la conjuration, certaines formules de prières sont pourtant particulièrement efficaces pour se concilier Dieu. Selon divers *ḥadīṭs*, des formules, employées dans les circonstances requises, sont nécessairement suivies d'effet ; cela est même « le devoir de Dieu », par exemple d'alléger les dettes des débiteurs en difficulté.

Elles sont constituées souvent, par l'emploi de noms spéciaux pour invoquer Dieu, par exemple pour obtenir des guérisons. Mais, comme le nombre des saints hommes, qui les pouvaient employer

à coup sûr, a beaucoup diminué, il a bien fallu se rabattre sur la médecine corporelle.

Chez les Égyptiens et les Babyloniens, il s'agissait d'invoquer le dieu voulu, et cela par son nom exact; dans l'Islām monothéiste, il faut connaître le synonyme d'Allāh requis en la circonstance. De là, la théorie des quatre-vingt-dix-neuf beaux noms de Dieu (cf. *Coran*, VII, 179). Ce chiffre de quatre-vingt-dix-neuf a dû être pris à l'origine dans un sens hyperbolique<sup>1</sup>. Ni Mālik, ni Buḥārī, ni Muslim, n'admettent ce nombre, ni des noms déterminés; chez al-Tirmidī et Ibn Māḡa, on en trouve bien le catalogue, mais il y a des variantes; un ouvrage ši'ite donne plusieurs listes. Primitivement, l'établissement de ces noms avait pour but de fournir aux croyants les noms les plus efficaces à employer dans des conjurations auxquelles Dieu ne saurait résister. Toute une littérature traite de cette question. Avec la spéculation des gnostiques, le nombre des noms de Dieu s'est élevé à mille un. C'est par la puissance de Son nom qu'Il a créé le monde. L'accumulation des invocations à Dieu et l'incessante répétition des formules qui les accompagne, manifestent précisément l'*ilḥāḥ* (ci-dessus, § 3). L'effet le plus puissant est obtenu grâce au « grand » nom caché de Dieu, connu de quelques rares élus, grâce auquel on accomplit des miracles.

Dans cette littérature, on a emprunté des noms aux langues étrangères. Ainsi aux quatre-vingt-dix-neuf noms, sont venus s'en ajouter d'autres qui ont transformé la prière en véritable magie. Ces noms sont « syriens », ou transmis par des « savants du Magrib ». Ces noms, en principe connus des seuls initiés, se sont popularisés jusque dans des éditions lithographiées. Un bouquiniste, en Égypte, refusa absolument de me vendre un exemplaire du *Commentaire des deux Ġallāl*s, mais se montra prêt à me vendre les secrets divins contenus dans le fameux *Traité de la Ġalġalūtiya*, à prix fort bas!

Des formules et des textes, passons maintenant aux gestes.

4 bis. Malgré quelque opposition, l'usage d'étendre l'index lorsqu'on prononce la profession de foi et à l'occasion d'une *du'ā'*, est en vigueur; c'est une survivance de la force magique qu'on attribuait à ce doigt imprécatoire (*sabbāba*). Cet usage est si islamisé, qu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, un voyageur nous rapporte

1. Voir *Globus*, 1897, p. 240, et *Actes du premier Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris, 1901, p. 132.

d'Égypte qu'il est « dangereux pour un non-musulman de lever l'index, car, si on le faisait par inattention, on pourrait être contraint, sous peine de mort, d'embrasser l'Islām ».

La littérature ne nous apprend pas si, à l'époque préislamique, comme pour le serment, le prononcé d'une bénédiction, s'accompagnait d'un geste spécial, mais le nom de *sabbāba* montre bien qu'il accompagnait l'imprécation. D'où sans doute, l'interdiction, dans le *ḥadīṭ*, de désigner quelqu'un d'un seul doigt. Il y a des parallèles babyloniens et il n'est pas impossible qu'il faille citer ici Isaïe<sup>1</sup>. Ce nom d'*al-sabbāba* est donc une survivance païenne que l'Islām n'a pas déracinée et qu'il a conservée même dans des textes religieux, à côté d'autres comme *usabbiḥa*. Selon un *ḥadīṭ*, le Prophète étendait son index durant sa prière et les païens disaient : « Il le fait à titre de charme magique ». Une autre fois, comme, après sa prière, il restait accroupi et le doigt étendu, il dit : « Cet index a plus de force contre Satan que du fer ». En chaire, le Prophète levait un doigt.

On voit donc clairement comment ce geste avait, à l'origine, une signification magique, mais l'Islām lui a donné une toute autre signification : l'attestation de l'unité de Dieu. Rodolphe Slatin Pacha, relatant la pendaison d'un haut fonctionnaire du Mahdī de Khartoum, nous dit qu'après sa mort : « Seul son index levé montrait à ses partisans qu'il était mort en bon musulman ».

Dans l'Islām primitif, ce doigt paraît aussi avoir été employé comme arme de défense contre l'ennemi : en guerre, contre les Turcs dans une bataille périlleuse, un chef d'armée, voyant un guerrier agiter son doigt vers le ciel, déclare qu'il préférerait cela à 100.000 combattants.

5. La littérature de l'Islām ne nous explique pas directement pourquoi beaucoup des anciens Docteurs de la Loi se sont fanatiquement opposés à ce que le fidèle lève les mains à certains endroits de la *ṣalāt* ; il est peu probable que ce soit en réaction contre des usages juifs ou chrétiens ; il semble que, selon un *ḥadīṭ*, on se soit primitivement opposé à l'agitation des mains en l'air, mais l'interdiction a été étendue au cas où elles sont en repos.

Nous pensons qu'à ce geste devait primitivement s'attacher une signification magique comme pour l'extension de l'index (il y a des

1. LVIII, 9 : « Si tu bannis du milieu de toi, toute oppression, tout geste menaçant et toute parole injurieuse . . . ».

analogies dans le rituel babylonien et carthaginois). Le calife ‘Abd al-Mālik s’étant plaint de ce que ses sujets lui voulaient du mal, son cadī de cour lui conseilla, quand il prierait Dieu, de lever les mains vers Lui, ce qu’il fit, soir et matin ; à mon sens, il s’agirait là d’un acte magique, destiné à contrecarrer les imprécations de ses ennemis.

À cet égard, il faut citer le *qunūt* dont l’évolution est à noter. En effet, c’est aujourd’hui, dans le système du *fiqh* une demande sans importance spéciale, adressée à Dieu pour obtenir Sa grâce, et que l’on joint à la *ṣalāt* du matin, ou à la prière *witr*, et ce, selon des modalités variables avec les rites. Mais à l’origine il s’agissait d’une imprécation lancée contre l’ennemi, par exemple du genre de celles de l’époque païenne, et cet usage fut en vigueur au début de l’Islām : le Prophète, à la fin de la prière, maudit ses ennemis durant le mois de Ramaḍān, d’autres en font autant à la même époque. ‘Alī et Mu‘āwiya se lancent réciproquement des imprécations en forme de *qunūt*, qui suit les prières. Au X<sup>e</sup> siècle [chrétien] encore, un des *Iḥwān al-Ṣafā* dit que, s’il ne réussit pas à détruire ses ennemis, il prononcera des imprécations contre eux, à la fin de sa prière, pour faire œuvre pie aux yeux de Dieu. Tel est le *qunūt* primitif.

Mais les théologiens n’ont pas approuvé cet usage d’origine païenne. On a donc affaibli le plus possible les données relatives au *qunūt* de Muḥammad et des premiers califes, en cherchant à y substituer l’actuelle et insignifiante invocation. On discute aussi beaucoup la licéité de la levée des mains à cette occasion, car c’est ce qui avait lieu pour le *qunūt* primitif, en vue de le renforcer.

Voilà pourquoi ce geste consistant à lever les mains, et qui, au I<sup>er</sup> siècle avait encore cette signification magique, est apparu comme indésirable aux Docteurs puristes au cours de la prière et aussi ailleurs, par exemple dans le *minbar* (sans doute durant la *ḥuṭba*), encore que Buḥārī paraisse admettre la chose. C’était là, à leurs yeux, un reste de paganisme. Les données que nous possédons sont assez insuffisantes, mais, comme cet usage s’est tout de même imposé, il y a lieu de croire que l’opposition a été assez forte : au VII<sup>e</sup> siècle de l’hégire, un sultan menace encore un de ses fonctionnaires de lui couper les mains, qu’il lève durant ses prières ; mais, à cette époque, c’était là un point de vue, depuis longtemps, repoussé.

Depuis le III<sup>e</sup> siècle, il circulait des *ḥadīths*, tenus pour authenti-

ques et destinés à prouver abondamment que le Prophète et ses Compagnons levaient les mains, non point quand ils récitaient des textes durant la *ṣalāt*, mais bien à des moments donnés de la liturgie, en particulier lors du *takbīr* et avant, ainsi qu'après les inclinaisons; on lève donc les mains dans la prière liturgique, mais les rites varient à ce sujet: les Ḥanafites, par exemple, ne l'observant qu'à l'occasion du *takbīr*. Mais l'opposition de certains théologiens fut tenace; au troisième siècle, Buḥārī écrivit contre eux, à ce sujet, une monographie de caractère polémique.

Voilà un bon exemple de ce que le *ḥadīṭ* n'a pas toujours servi à combattre des *bid'as* que l'orthodoxie rejetait, mais aussi à justifier ces dernières aux yeux des puristes, alors que, en pratique, l'*iğmā'* les avait déjà adoptées.

À la *ṣalāt* liturgique s'oppose la prière (demande) ou *du'ā'*; entre les deux, se trouvent les rogations à l'occasion de la sécheresse, des éclipses, etc.; mais on les comprend parmi les prières liturgiques, car elles ont un cérémonial déterminé. La *du'ā'* est chose purement individuelle; elle répond aux besoins du croyant; formant comme un appendice à la liturgie, elle s'insère entre les pauses de la prière; mais on a composé, à l'usage de ceux qui en ont besoin, des *du'ā'*s adéquates. La règle néanmoins demeure que la *du'ā'* est chose libre et que l'on improvise à volonté, c'est la véritable prière.

Ici encore on peut observer qu'il se manifesta une opposition, très légère et stérile, contre l'usage d'élever et d'étendre alors les mains. Ceci se fait, en particulier, en élevant les mains, la paume tournée vers le visage, et c'est la règle quand on récite la prière du *qunūt*. Lors des rogations pour la pluie, le Prophète levait ses mains, si haut « qu'apparaissait le blanc de ses aisselles »; le ciel est la *qibla* de la *du'ā'*. À ce geste de *du'ā'* s'en ajoute un autre: on passe ensuite ses mains sur son visage, à l'instar, bien entendu, du Prophète; peut-être s'agit-il de détourner de l'orant le mauvais œil.

6. Dans le cadre des idées étudiées ici, on relève, certes, maints concepts matérialistes qui s'attachent à ce geste de la levée des mains. Ils ont sûrement une origine populaire, mais on les fonde sur des dires du Prophète. On accomplit ce geste, de façon différente, selon le contenu des diverses prières. En tournant, ainsi qu'il convient, la paume vers le ciel, dans la *du'ā'* proprement dite, on exerce une pression sur Dieu. Selon un *ḥadīṭ*, « Dieu est plein de pudeur et généreux: Il aurait honte de laisser Son serviteur lever

les mains vers Lui, sans y rien déposer ». La même idée se retrouve dans une expression que l'on emploie volontiers à propos de saints hommes pratiquant l'*istisqā'* : « Il n'avait pas abaissé ses mains que déjà il pleuvait », don de Dieu entre les mains de l'orant.

C'est en supposant l'existence de pareils rapports entre Dieu et celui qui prie, que l'on peut expliquer les demandes faites de façon peu réservée et formulées dans la prière musulmane qui, en principe, doit être tout humilité. Cela nous rappelle les naïves prières des Bédouins, dont se moquent les gens cultivés. Un célèbre mystique, s'adressant à Dieu dans son *ḥizb*, fait ressortir qu'il serait généreux de Sa part de ne pas faire du bien seulement à ceux qui Lui plaisent : « Tu es le Tout-Compatissant, qui n'a besoin de rien ; il serait donc magnanime de Ta part d'accorder Tes grâces à qui agit mal à Ton égard ».

## VII

### L'APRÈS-MIDI SELON LES CONCEPTIONS MUSULMANES <sup>1</sup>

1. Parmi les cinq prières obligatoires, on a accordé, dès l'époque où s'est formée la Tradition musulmane, une signification et une importance particulières à celle ordonnée pour l'après-midi (*'aṣr*).

Le moment fixé pour cette prière commence à la fin de celui arrêté pour la prière de midi et s'étend presque jusqu'au coucher du soleil. Cependant les textes les plus anciens insistent sur ce qu'il convient de ne point faire usage de cette latitude et de l'accomplir quand le soleil est « encore élevé au ciel et bien vivant ». Telle aurait été la coutume du Prophète, tandis que, aurait-il dit lui-même, les hypocrites (*munāfiqūn*) attendraient jusqu'à ce qu'il fût près de son coucher.

C'est pourquoi, dans les livres de *fiqh*, à l'exception pourtant des ouvrages ḥanafites, les fidèles sont invités à hâter l'accomplissement de ce rite, et l'expression « entre midi et le *'aṣr* » désigne un laps de temps fort bref.

2. Il existe maints indices de ce que, dans l'Islām primitif, on attachait une prééminence particulière au *'aṣr* sur les autres prières. On lit dans le Coran (II, 239) : « Observez les prières, et la prière du milieu », et les commentateurs disent que par là est désigné

1. *Archiv für Religionswissenschaft*, IX, pp. 293 sqq.

le *'aṣr*, et que le terme « du milieu » (*al-wuṣṭā*) désigne la plus excellente d'entre elles. Peut-être certaines traditions tendraient-elles à s'opposer à une telle prééminence, mais, en tous cas, il en est qui prétendent que, dans le texte primitif du Livre Saint, le *'aṣr* était désigné formellement, au lieu de la périphrase actuelle; tout ceci est peu admissible, mais souligne le caractère prééminent de cette prière, aux yeux de la conscience musulmane primitive.

Dans un *ḥadīṭ* qui figure chez al-Tirmidī, les païens déclarent que les croyants ont une prière « qui leur est plus chère que leurs pères et leurs enfants : le *'aṣr* ». Il y a aussi des récits ṣi'ites, selon lesquels la prière individuelle adressée à ce moment à Dieu est particulièrement entendue de lui.

Des menaces spéciales pèsent sur celui qui néglige cette prière, bien plus que pour d'autres : on perd le mérite de ses bonnes œuvres; on est comme privé de sa famille et de ses biens (et, dans certaines versions, c'est déjà le sort de celui qui ne l'accomplit qu'à la fin du temps légal fixé pour elle, chose intéressante). Par contre, celui qui l'accomplit est doublement rétribué; sa valeur est de 26 degrés supérieure à celle des autres; seul l'Islām a pu implanter cette prière que les communautés religieuses antérieures avaient déclarée trop pénible.

Le serment « *par le 'aṣr* » qui figure à la sourate CIII, n'a rien à voir avec ce caractère solennel de cette prière (comme le déclare Bayḍāwī) puisqu'aussi bien, à l'époque de sa révélation, la dite prière n'avait pas encore été instituée; certains commentateurs musulmans indiquent, à juste titre, que, au début de la sourate XCIII, le serment est fait en jurant par une autre partie du jour. Ils repoussent donc cette allégation.

3. Ce caractère spécial de solennité particulière qu'on attribue au *'aṣr* se retrouve en ce que l'on fait prêter à ce moment les serments judiciaires. Déjà, dans un cas particulier, il est expressément prévu dans le Coran (V, 105) que le serment sera prêté « après la prière », et les commentateurs affirment, sans doute à tort, que, dès le temps du Prophète déjà, on entendait par là le *'aṣr*.

Le calife fait prêter quarante serments solennels au moment du *'aṣr* (les textes ne précisent pas si c'est après la prière) à un converti qui ignorait, prétendait-il, qu'on ne peut épouser la veuve de son père et qui avait déjà agi de la sorte.

Ibn 'Abbās semble avoir conseillé ce serment dans une affaire de

procédure, où la preuve n'était pas légalement faite. Le calife Hišām I<sup>er</sup>, ordonne, à défaut de preuves chez le demandeur, de faire prêter serment, après le 'ašr, au défendeur. Abū Mūsā al-Aš'arī le fait même prêter à deux chrétiens dans une affaire de testament musulman. Selon certains, le serment d'anathème (*li'ān*) entre époux, devait être prêté à ce moment (cf. *Coran*, XXIV, 6 et s.).

Il paraît ressortir de ces exemples que le choix du 'ašr était considéré comme une circonstance aggravant la portée du serment : on suppose qu'on hésitera à se parjurer à un moment si solennel. D'ailleurs un *ḥadīth*, qui figure en particulier chez al-Buḥārī, promet un châtiment douloureux à qui, débattant le prix de sa marchandise, fait après le 'ašr un serment par Dieu (Chapitre des Témoignages, XXII).

Mais pour quelle raison donc, ce moment est-il considéré comme solennel ?

Selon les vieux théologiens de l'Islām, c'est le moment de la relève des anges qui gardent le monde ; les anges du jour remontent alors vers le ciel ; on doit donc s'efforcer de leur permettre de répondre à Allāh, qu'ils ont laissé Ses créatures en train d'accomplir les rites de la religion. Cette relève a lieu, il est vrai, à d'autres moments encore, mais les commentateurs constatent que l'on attache le plus d'importance à celle du 'ašr, car c'est alors que les anges font leur rapport ; il est donc particulièrement dangereux de s'y parjurer, en prenant Dieu à témoin.

L'idée que Dieu juge les hommes à ce moment, n'est pas limitée à l'Islām ; on la retrouve dans la Kabbale juive.

4. Je me permets la conjecture que voici au sujet de cette idée qu'à ce moment a lieu la relève des anges qui peuvent rapporter que les humains effectuent leurs devoirs religieux.

Le germe de celle-ci pourrait se trouver dans la *Table des Heures*, dont on a un texte en arabe et en éthiopien, et qui remonte à un original grec, le *Testamentum Adami*. Cette table d'heures a été communiquée par Adam à Seth ; il y est indiqué qu'à la septième heure a lieu l'entrée et la sortie auprès de Dieu et on porte alors à Dieu toutes les prières des humains ; « qui prie alors Dieu, voit ses louanges associées à celles des anges et il est exaucé ». C'est bien l'idée d'une relève, d'une présentation des prières et de leur exaucement.

Or la 7<sup>ème</sup> heure est précisément l'heure du 'aṣr, celle qui suit la 6<sup>ème</sup>, qui est celle de midi; nous avons vu que c'est à ce moment que l'on recommande de faire la prière de l'après-midi. Le *Testamentum Adami* ayant été fort répandu dans l'Orient chrétien, il est possible que ses idées aient pénétré dans les croyances populaires musulmanes. Il y a de cela bien des exemples. Si le 'aṣr a été considéré comme ayant ainsi une importance religieuse spéciale, comme moment d'adresser sa prière à Dieu, on s'explique que les musulmans aient craint particulièrement de se parjurer à ce moment. Ensuite cette idée s'est étendue à tout le délai fixé pour faire la prière de ce nom, c'est-à-dire à l'après-midi entière.

(À suivre)