

LES DÉBUTS
DU MONDE MUSULMAN
(VII^e-X^e SIÈCLE).
DE MUHAMMAD
AUX DYNASTIES
AUTONOMES

SOUS LA DIRECTION DE
THIERRY BIANQUIS
PIERRE GUICHARD ET MATHIEU TILLIER

AVEC LES CONTRIBUTIONS DE
HELENE BELLOSTA †, LIDIA BETTINI, PAUL FENTON,
JEAN-CLAUDE GARCIN, PIERRE-LOUIS GATIER, PHILIPPE GIGNOUX,
CLAUDE GULLIOT, DENIS GRIL, FAWZI MAHFOUDH, DOMINIQUE MALLET,
EMILIO PLATTI, CHRISTIAN ROBIN, MICHEL TARDIEU,
HERMAN TEULE, JEAN-PIERRE VAN STAËVEL, KATIA ZAKHARIA

2012



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

373-406

CHAPITRE XXV

La transmission du message muhammadien : juristes et théologiens

PAR CLAUDE GILLIOT

G. 3. 140

LA TRANSMISSION DU CORAN

LA COLLECTE (*JAM'*) DU CORAN ET LES VARIANTES CORANIQUES

Il convient de présenter séparément la conception musulmane de la façon dont le Coran est venu au jour et la manière dont la recherche critique occidentale la conçoit. Selon l'opinion musulmane courante à la mort de Muhammad, il n'existait pas d'édition complète et définitive des révélations qu'il avait délivrées, ou mieux : « le Coran n'avait pas été collecté entre deux ais ». Toutefois, des portions plus ou moins grandes en avaient été mémorisées (*jama'a*, verbe qui signifie aussi collecter !) par ses Compagnons ou en avaient été écrites par certains sur divers matériaux (tessons, omoplates de chameau, pétioles de palme, etc.). Lors de la bataille de 'Aqrabâ' contre le prophète arabe Musaylima, plusieurs des musulmans qui savaient du Coran (ou le Coran ?) par cœur furent tués ; cela fit craindre à 'Umar b. al-Khattâb que le Coran ne vînt à disparaître. Il s'en ouvrit donc au calife Abû Bakr et finit par le persuader de faire consigner par écrit les révélations. L'un des scribes de Muhammad, le jeune Médinois Zayd b. Thâbit, se vit confier cette mission ; il transcrivit les matériaux collectés sur des « feuillets » (*suhuf*) qu'il remit au calife. À la mort de ce dernier, elles passèrent au calife 'Umar, puis à sa fille Hafsa, l'une des veuves de Muhammad. L'hypothèse a été émise par des chercheurs selon laquelle cette recension, si elle a bien existé, provenait du désir émanant du chef de la communauté de posséder un corpus coranique, tout comme d'autres Compagnons, notamment 'Ali, Ubayy b. Ka'b et Ibn Mas'ûd, en avaient eu. Dans ce cas, il ne se serait pas agi d'imposer une vulgate à l'ensemble des fidèles.

Sous le calife 'Uthmân, l'on prit conscience du fait que des divergences dans la façon de réciter le Coran étaient patentes. Le calife demanda à Hafsa de lui prêter son codex (qui aurait été brûlé plus tard, sur l'ordre du calife Marwân b. al-Hakam), et il chargea celui-là même qui avait compilé l'exemplaire d'Abû Bakr, Zayd b. Thâbit, de procéder, avec l'aide d'une commission, soit trois Mecquois, en plus de Zayd, à la recension du texte coranique. Au terme de l'opération, le codex de Hafsa lui fut rendu, mais le calife ordonna que l'on détruisît tous les autres documents contenant du Coran qui avaient été également utilisés pour l'établissement du codex. De ce travail, résulta la constitution du « codex 'uthmânien », ou « vulgate 'uthmânienne ». C'est alors aussi que l'on envoya des copies (quatre ou sept) du texte dans plusieurs métropoles de l'Empire naissant : La Mecque, Basra, Kûfa, Damas et autres.

Cela dit, cette réforme ne fut pas sans rencontrer d'oppositions, dans la mesure où plusieurs Compagnons auraient eu leur propre exemplaire du Coran (*v. infra*). Le refus le plus affirmé vint d'un Compagnon, Ibn Mas'ûd qui avait été, en quelque sorte, le serviteur de Muhammad. Pourtant, la tendance de la tradition musulmane consiste à enraciner l'idée que l'acceptation s'imposa, et ce malgré les nombreuses réticences.

Telle est brièvement résumée la représentation musulmane traditionnelle de la collecte du Coran. Pourtant, les récits à ce sujet comportent de nombreuses contradictions qui conduisent à se poser des questions sur la véracité de la version musulmane des faits (Gilliot, Collecte, 2009).

Les modifications apportées au texte collecté

Cela dit, des problèmes subsistaient pour la lecture du supposé codex 'uthmânien. D'une part, il ne comportait pas les voyelles brèves et pas tous les jours les voyelles longues (*matres lectionis*), ce qui pouvait donner lieu à des confusions dans la lecture de certains mots. Ainsi, par exemple, le même tracé consonantique, non pourvu de voyelles *ktb*, peut se lire, *katb* (nom d'action de la racine), *kitâb* (livre ou écriture), *kutub* ou *kuṭb* (pluriel du précédent), *kuttâb* (école ou scribes au pluriel), *kataba* (il a écrit), ou encore, puisque c'est un aspect accompli, *kuṭiba* (forme passive : il a été écrit), ou peut se lire aussi *kâtib*, ou encore *kattaba* ou *kuttiba* ou *kattib*, formes fléchies d'un verbe signifiant constituer une/des *katiba*. Bien sûr, certaines de ces possibilités sont éliminées par le contexte lorsque l'on sait bien l'arabe, mais ce n'est pas toujours le cas.

Mais plus grave encore, l'écriture arabe primitive n'était pas pourvue initialement des points diacritiques dont sont maintenant marquées certaines consonnes de l'alphabet arabe pour fixer la valeur exacte des signes consonantiques qui prêtent à confusion.

Ainsi, le même *ductus* (tracé) consonantique pouvait se lire (Luxenberg, 2007, 30-33) : *b*, *t*, *th* (fricative interdentale sourde), *n*, ou *î* long, et ainsi de suite pour d'autres tracés consonantiques. Des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, seules sept ne sont pas ambiguës. Dans les plus anciens fragments du Coran, les lettres ambiguës constituent plus de la moitié du texte.

C'est sous les Omeyyades, notamment Marwân b. al-Hakam, mais spécialement durant le califat de 'Abd al-Malik que l'on peut placer la troisième phase de l'histoire de la Vulgate coranique. Mais ici, tout comme ailleurs, les informations fournies par les sources sont contradictoires. On prête au gouverneur du Khurâsân 'Ubayd Allâh b. Ziyâd l'initiative d'avoir fait procéder à des modifications dans les textes coraniques. Son secrétaire persan Yazîd, est-il dit, y ajouta deux mille articulations ou lexies (dans ce contexte, harf est rendu en linguistique par articulation ou sound-complex ; Gilliot et Larcher, 2003, 115) ; mais on ne possède aucune information sur leur nature, non plus que sur celle du codex.

L'on attribue surtout à l'homme fort du régime omeyyade de cette période, al-Hajjâj b. Yûsuf (m. 95/714), plusieurs modifications importantes faites sur le texte. Il fut non seulement plusieurs fois gouverneur de diverses provinces, notamment de l'Iraq, sachant mater d'une main de fer les révoltes et les séditions, se montrant aussi excellent administrateur, mais on lui reconnaissait aussi une grande éloquence et une maîtrise insigne de la langue arabe ; n'appartenait-il pas à la tribu des Thaḳîf qui passait pour avoir un excellent arabe ? Pour les uns, les améliorations qu'il aurait fait apporter au texte coranique se seraient limitées à rectifier des lectures déficientes ou à y mettre en ordre les versets, voire les sourates. Pour d'autres, il en aurait perfectionné l'orthographe en introduisant la *scriptio plena*, soit les « points-voyelles », soit les points diacritiques (du *ductus* consonantique). Des réformes semblables sont également attribuées à d'autres personnages par les sources musulmanes. Toutefois, en dépit des contradictions, on peut penser que le règne de 'Abd al-Malik, assisté de son homme de confiance al-Hajjâj, fut un moment déterminant pour la constitution des textes coraniques (Vulgate et *variae lectiones*) qui nous sont parvenus. Cependant, des manuscrits du Coran des trois ou quatre premiers siècles de l'islam montrent que la *scriptio plena* ne s'imposa que très lentement.

Les codex des Compagnons et les variantes coraniques

La tradition musulmane mentionne quelque quinze codex pré-'uthmâniens principaux et une douzaine de codex secondaires (Jeffery, *Materials*, V-VI). Jusqu'à ce jour, aucun manuscrit de ces codex ne nous est

parvenu. Ceux qui sont le plus souvent nommés sont ceux d'Ibn Mas'ûd, de Ubayy b. Ka'b, de 'Alî b. Abî Tâlib, d'Ibn 'Abbâs, de l'une des épouses de Muhammad, 'Â'isha, et de Abû Mûsâ al-Ash'arî. Nous connaissons beaucoup de variantes censées s'être trouvées dans ces codex par les commentateurs coraniques et par des ouvrages spécialisés dans les variantes (*qir'ât* : « lectures », *variae lectiones*) du Coran.

Les variantes provenant de codex dits pré-'uthmâniens sont de deux types : celles qui présupposent un *ductus* (*rasm*) différent du codex « 'uthmânien » et celles qui ne le présupposent pas. C'est ainsi que les variantes attribuées à Ibn Mas'ûd appartiennent à la première catégorie. On peut en dégager quelques caractéristiques. Elles présentent des synonymes du texte 'uthmânien ; elles laissent moins de place aux ambiguïtés ; certaines des variantes font figure d'explicitations. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'elles jouent un rôle dans la tradition exégétique classique, dans laquelle elles sont tantôt données comme des variantes, tantôt comme des explications. Ce codex d'Ibn Mas'ûd aurait eu également d'autres caractéristiques. Il n'aurait pas comporté la première sourate, non plus que les deux dernières, l'ordre des sourates y était très différent, etc.

Dans le codex de Ubayy également l'ordre des sourates aurait été différent. De plus, il aurait comporté deux courtes sourates et quelques versets qui ne se trouvent pas dans le codex 'uthmânien.

Finalement, les variantes des codex pré-'uthmâniens qui diffèrent de la Vulgate ont disparu de la récitation du Coran. Néanmoins, il arrive, mais assez rarement, que des exégètes anciens qualifient d'erronée ou de « faute de scribe » une lexie du codex 'uthmânien, lui préférant celle d'un autre codex. Pour ce qui est des variantes qui ne diffèrent pas du *ductus* du codex 'uthmânien, elles ont continué à jouer un rôle dans les systèmes de récitation du Coran.

Lorsque le codex 'uthmânien fut universellement reconnu par les savants musulmans, les trois critères pour déclarer une variante irrégulière furent les suivants :

1 / ne pas être conforme au *ductus* du « codex des musulmans » ou du « codex des métropoles » (*i.e.* les exemplaires envoyés par 'Uthmân aux cinq ou sept villes) ;

2 / ne pas être conforme à la lecture des lecteurs qui font autorité et dont la transmission du texte est reconnue ;

3 / ne pas être en accord avec les formes les plus connues de l'arabe (ainsi Tabarî m. 310/923 ; Gilliot, 1990, 145-6).

Mais c'est de loin le deuxième critère qui prévaut (le premier allant de soi, à cette époque et même avant). Le troisième critère pouvait passer pour assez formel, dans la mesure où les lecteurs du Coran étant aussi des

grammairiens avaient déjà, bien avant cette période, apporté des corrections au texte.

Cela dit, progressivement, vers le milieu du III^e/IX^e siècle, se constitua une hiérarchie parmi les systèmes de lectures qui aboutit à une liste de lectures canoniques, le *consensus doctorum* se prononçant sur les noms des chefs d'école dont le « choix » s'impose par sa valeur, à savoir sept lecteurs rattachés aux cinq métropoles de l'islam : Médine : Nâfi' (m. 169/785) ; La Mecque : Ibn Kathîr (m. 120/737) ; Basra : Abû 'Amr b. al-'Alâ' (m. 154/770) ; Damas : Ibn 'Âmir (m. 118/736) ; Kûfa : 'Âsim (m. 127/744), Hamza b. Habib (m. 156/772) et al-Kisâ'i (m. 189/804). Chaque nom de lecteur est accompagné de celui de deux transmetteurs « reconnus ». Le critère de « transmission ininterrompue » (*tawâtur*) est fondamental dans cette représentation traditionnelle.

Cette liste fut déclarée canonique par le chef des lecteurs de Bagdad, Ibn Mujâhid (m. 324/935), avec l'appui des Abbassides. L'on était à l'époque de la codification dans tous les domaines, et il est probable que l'on ait voulu mettre un frein à la multiplication des lectures. C'est durant cette même période que deux lecteurs furent condamnés : Ibn Miqsam, en 322/934, tout en étant aussi pour la limitation des lectures, réclamait la liberté de vocaliser le texte de la Vulgate selon les réquisits du courant grammatical de Kûfa ; Ibn Shannabûdh, en 323/935, s'arrogeait le droit de réciter des variantes du codex d'Ibn Mas'ûd et de Ubayy.

Le critère de « transmission ininterrompue » (*tawâtur*) étant on ne peut plus fluide, on a rajouté des lecteurs à la liste des sept, tout d'abord « les trois après les sept », pour arriver au système des « dix lecteurs », puis « les quatre après les dix », ce qui donna les « quatorze lecteurs ». Les dix lecteurs, soit les sept, auxquels sont ajoutés : Médine : Abû Ja'far ; Basra : Ya'qûb al-Hadramî ; Kûfa : Khalaf. Les quatorze, soit les dix, auxquels sont ajoutés : Ibn Muhaysin, al-Yazîdî, al-Hasan al-Basrî, al-A'mash.

Un grand changement se produisit au X^e/XVI^e siècle lorsque l'Empire ottoman adopta la lecture de 'Âsim dans la transmission de Hafs (m. 180/796). Progressivement, ce système de lecture devint et demeure le plus répandu. L'édition du Coran qui parut en Égypte en 1923 est conforme (même si elle comporte moins de *alifs*, *i.e.* le *â* long, que l'original) à cette lecture, ce qui a encore augmenté sa diffusion. Cela dit, la lecture la plus répandue en Afrique septentrionale et occidentale est celle Nâfi' dans la transmission de Warsh (m. 197/812).

La prépondérance du système des sept dans la récitation du Coran n'a pas pour autant plongé les autres systèmes dans l'oubli. En effet, le système des dix et des quatorze, et même les lectures « irrégulières », continuent à être étudiés par les étudiants en théologie et les savants en sciences religieuses, notamment pour des raisons exégétiques et grammaticales. La littérature

qui porte sur les variantes coraniques est énorme ; elle a engendré une foule de commentaires, et elle fait toujours l'objet de thèses et d'ouvrages spécialisés (*Geschichte des Qurāns* [GdQ], II, 11-119 ; III, 102-04 ; 260-62 ; Blachère, *Introduction*, 18-102 ; de Prémare, 285-302, 448-68 ; Déroche, 71-76).

CRITIQUES MUSULMANES CONTRE LA COLLECTE ET LA VULGATE

Un certain nombre de savants musulmans que le sunnisme postérieur n'a pas forcément reniés ont violemment critiqué la Vulgate 'uthmânienne durant les trois premiers siècles de l'islam. Cela commença avec des Compagnons de Muhammad, lesquels avaient leur propre codex : Ubayy, 'Alī, Ibn Mas'ūd et leurs tenants, etc. (GdQ, II, 93-112 ; Blachère, *Introduction*, 182-186).

Certains individus ou groupes musulmans ont considéré inauthentiques quelques passages du Coran pour des raisons théologiques et éthiques. Ainsi, Coran CXI, 1-3, contre Abū Lahab, l'un des grands adversaires de Muhammad et LXXIV, 11-26, contre le même ou d'autres adversaires : Dieu, comme à tous les hommes, lui ordonne de croire, mais le voue expressément à l'enfer, ce qui le place dans l'obligation de croire qu'il ne croira pas ! Quelques théologiens de Basra, de l'entourage du mu'tazilite 'Amr b. 'Ubayd, mirent en doute l'authenticité de ces passages (van Ess, *TC*, II, 71, 106-107 ; 300). Un ou deux sous-groupes khārijites (*al-'ajrādiyya* ou *al-maymūniyya* ; ces derniers auraient également rejeté la sourate XLII) considéraient que la sourate XII (Joseph) ne fait pas partie du Coran. Pour eux, c'est un conte profane, avec une histoire d'amour, qui ne saurait avoir de place dans le Coran (allusion à l'épisode de Joseph et de la femme de Putiphar, Coran XII, 21-34) (van Ess, *TC*, II, 574-75 ; 582 ; V, 131-32).

Toutefois, les accusations les plus vigoureuses et les plus nombreuses de la falsification du Coran se rencontrent dans les sources chiites imāmites de l'époque pré-būyide (*i.e.* avant le milieu du IV^e/X^e siècle). Cette position peut se résumer comme suit : 'Alī, successeur légitime de Muhammad, était l'unique détenteur de la recension complète des révélations faites à ce dernier. Après la mort du prophète de l'islam et la prise du pouvoir par les ennemis de 'Alī (Abū Bakr, 'Umar, etc.), cette version beaucoup plus longue fut rejetée, principalement parce qu'elle contenait des hommages explicites à 'Alī et à ses partisans, et des attaques contre leurs adversaires.

Les études faites sur la notion de falsification (*tahrif*) du Coran chez les chiites peuvent être divisées en trois catégories. Pour les uns, la critique chiite de l'authenticité de la Vulgate ne se fonde que sur des vues politiques et théologiques. Une fois 'Alī écarté du pouvoir, ses partisans déclarèrent sa recension du Coran la plus complète, soulignant ainsi la trahison des

Compagnons. Cette manière de voir réduit l'imāmisme à n'être qu'un mouvement politique. Pour d'autres, ces accusations dirigées contre la version officielle ne visent pas son intégrité ou l'authenticité de son contenu, mais seulement l'omission de mots ou d'expressions, ainsi que le renversement de l'ordre des sourates. La faute de 'Uthmān aurait consisté à rejeter d'autres versions et surtout des commentaires de 'Alī qui figuraient en marge de sa propre copie. Cette manière de voir, elle, aboutit à présenter l'imāmisme comme un courant « modéré », respectueux de « l'orthodoxie ». Dans la troisième orientation, on prend au sérieux l'immense corpus du *hadīth* chiite ancien, dans lequel les non-chiites sont accusés d'avoir falsifié le Coran. C'est seulement vers le milieu du IV^e/X^e siècle, que, pour des raisons historiques et doctrinales, la majorité des savants duodécimains (l'un des premiers fut Ibn Bābawayh al-Sadūq, m. 381/991) abandonnèrent cette thèse sur le Coran et adoptèrent quasiment le point de vue des sunnites. Il faut savoir, en effet, que l'ère būyide fut marquée par la marginalisation de la tradition originelle chiite « ésotérique et non rationnelle » et que les savants duodécimains élaborèrent la nouvelle tendance « rationnelle théologico juridique », cherchant à se rapprocher de « l'orthodoxie » sunnite de plus en plus solidement établie. Cependant, il y a toujours eu des penseurs, certes minoritaires, attachés au courant rival des traditionalistes dits « *akhbārīyya* » (Amir-Moezzi et Kohlberg, 693-702).

La tradition musulmane majoritaire insiste sur la grande ancienneté de la mise en place de la Vulgate, et ce afin de tenter de faire oublier les critiques que l'initiative de 'Uthmān et d'autres avaient suscitées, et plus généralement les accusations de falsification du texte coranique. Cependant, les contradictions et les hésitations que véhiculent les sources musulmanes au sujet de l'authenticité du Coran ont été et sont toujours pour les chercheurs occidentaux l'occasion de proposer une « autre histoire du Coran ».

LA CRITIQUE HISTORIQUE ET LA COLLECTE DU CORAN

Il convient de remarquer tout d'abord que la tradition manuscrite du Coran ne nous est pas d'une grande aide pour établir son histoire. Nous n'avons aucun autographe de Muhammad (on sait maintenant qu'il n'était probablement pas illettré) non plus que de ses scribes. Les plus anciennes versions complètes du texte dateraient du III^e/IX^e siècle. Des fragments, très rares, seraient de la fin du I^{er}/VII^e ou du début du II^e/VIII^e siècle, mais les datations sont souvent conjecturales (Amir-Moezzi et Kohlberg, 665).

Les études se sont donc concentrées sur la philologie historique du texte coranique et sur la critique des sources musulmanes concernant la collecte du Coran. En simplifiant, l'on peut distinguer deux courants, l'un que l'on peut appeler « sceptique » ou « hypercritique », l'autre que l'on appellera « critique ».

Le courant critique

Ce dernier courant, tout en relevant des contradictions dans les récits musulmans sur la collecte du Coran, adopte en gros le récit traditionnel de l'histoire du Coran, quitte à le corriger sur plusieurs points (Nöldeke, *GdQ*, II ; Blachère, *Introduction* ; Bell, etc.). Certains pourtant rejetèrent les récits traditionnels portant sur la première collecte par Abû Bakr ou sur l'arabe soi-disant qurayshite du Coran (Schwally, 1915). Nombreux, en effet, sont, d'autre part, les chercheurs qui ont souligné les particularités, voire les bizarreries, de la langue coranique, dont certaines entrent difficilement dans le système général de l'arabe, à tel point que l'on a pu écrire : « Le bon sens linguistique des Arabes les a presque entièrement préservés de l'imitation des étrangetés et faiblesses propres à la langue du Coran » (Nöldeke, *Neue Beiträge*, 1910, 22/Id., *Remarques*, 1953, 34). Pourtant, Nöldeke maintint que, en dépit d'occurrences dialectales, la langue du Coran était « l'arabe classique ». D'autres s'illustrèrent dans une direction opposée, ainsi K. Vollers, selon qui l'origine de la langue coranique se trouverait dans un dialecte de l'Arabie occidentale, de La Mecque ou de Médine, disons plutôt « une *koinè* vernaculaire », qui fut revue pour être adaptée à la langue de la poésie arabe ancienne qui, elle, était plus attrayante (Vollers, *Volkssprache*, 1906, 180 ; sur les théories concernant la langue et le style du Coran, v. Gilliot et Larcher, 2003). Plusieurs tentatives de reclassement chronologique des sourates ont également vu le jour (Nöldeke, R. Bell, Blachère, etc.).

À partir d'une analyse littéraire des sourates mecquoises, A. Neuwirth (1981) a essayé de prouver la composition prérédactionnelle de ces sourates, et, par-là, « leur authenticité en tant qu'unités solidement délimitées » (Neuwirth, 2000, 195). Cette analyse présuppose tacitement un seul individu, transmetteur des différents textes particuliers. Il en résulte, si l'on suit cette piste, que nous avons affaire, toujours pour les sourates mecquoises (le travail reste à faire pour les sourates médinoises) « à un document réunissant les récitations faites par Muhammad lui-même ». Même si ce document a été affecté par le processus de transmission et de rédaction, « il serait substantiellement authentique » (196). Si l'on prend en compte la composition du Coran tel qu'il est maintenant, on est conduit à faire une distinction entre la rédaction ou la collection du texte et son processus de canonisation qui a

été progressif. Il n'a pas d'abord été établi pour être étudié, mais pour être récité. Dans les sourates courtes de la période mecquoise, l'on constate un lien entre la récitation et le culte (la prière publique). Dans ce Coran « pré-canonique », une « publication » et une première étape de canonisation est déjà à l'œuvre (209-219). Progressivement, notamment dans les « sourates historiques », vient, dans le texte, la conscience de participer à un « livre ». Il convient donc de parler de diverses étapes de la canonisation, avant d'en venir au « corpus clos », celui de la collecte ou de la rédaction. Tout récemment, ce type de recherche a encore été affiné en tenant compte du caractère profondément auto-référentiel du Coran et en se basant sur le fait que les textes coraniques présentent un haut degré d'intertextualité (Neuwirth, *in* Wild, S., 2006, 72-73).

Le courant très critique

Le courant très critique ou « sceptique », quant à lui, eut des représentants dès la fin du XIX^e siècle, mais il se manifesta surtout à partir du dernier quart du XX^e siècle. C'est à P. Casanova que revient le mérite d'avoir mis en valeur le travail d'unification du Coran fait sous les Omeyyades par al-Hajjāj ; il considérait la recension 'uthmānienne comme une fable, disant qu'elle n'avait qu'une « filiation fantaisiste » (Casanova, 1911-13, 141-142, 127). Le grand sémitisant Alphonse Mingana développa considérablement les thèses de Casanova sur le rôle fondamental des Omeyyades dans la mise en place de la recension finale du Coran et souligna le caractère peu crédible des sources islamiques concernant l'histoire de la rédaction du Coran (Mingana, 1915-16) ; A.-L. de Prémare (2002, 292-300 : 2004, 98) a fait sienne cette thèse, dans une certaine mesure.

J. Wansbrough (1977) utilisant, entre autres, les méthodes de la critique biblique et de la critique littéraire, alla plus loin encore. Il conteste fondamentalement le caractère historique des récits musulmans sur la recension du Coran. Pour lui, le texte coranique n'a pu prendre sa forme définitive qu'à la fin du II^e/VIII^e siècle, voire au début du III^e/IX^e siècle. Cette datation est jugée trop tardive par la majorité des chercheurs.

À l'opposé, J. Burton (1977) voulut montrer que le Coran, tel qu'il nous est parvenu, est celui que Muhammad a laissé à sa mort. Selon lui, les traditions qui rapportent l'histoire de la collecte ont été établies par des théoriciens du droit musulman, à partir de leurs réflexions sur l'autorité des deux premières sources du droit, le Coran et la tradition prophétique (*sunna*) véhiculée par les *hadiths* (traditions supposées remonter à Muhammad ou portant sur lui). Pour lui, ni la collecte attribuée à Abû Bakr, ni celle attribuée à 'Uthmān n'ont eu lieu.

Une autre voie dans un sens très critique, appelé parfois « sceptique », voire plus récemment « révisionniste », est représentée par deux chercheurs qui ont tenté de retourner en amont du Coran dit 'uthmânien, autrement dit au Coran avant le Coran. Frappés qu'ils furent, tout comme nous le sommes aussi, par le fait que beaucoup de passages du Coran ne font guère sens, et s'appuyant notamment sur l'embarras des exégètes du Coran face à certains passages ou mots de ce texte, ils ont tenté de retrouver le Coran « primitif », c'est-à-dire avant les modifications qui y ont été faites par des scribes, des grammairiens et des juristes-théologiens. Ils ne furent pas les premiers à remarquer que la langue et le style du Coran font souvent problème (Nöldeke, 1910, *Zur Sprache des Korâns*/trad. 1953, *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*).

C'est ainsi que G. Lüling (traduction anglaise 2003) a pensé pouvoir établir qu'une partie du Coran provient d'hymnes chrétiens dont l'orientation était celle d'une christologie angélique. Certains des motifs y ont été remaniés, et des motifs arabes y ont été intégrés. Son ouvrage contient des reconstructions de nombreux passages du Coran. Muhammad serait parti d'un « islam abrahamique, chrétien primitif », c'est-à-dire judéo-chrétien qu'il aurait associé à « un paganisme arabe ancien, ismaélite et dépourvu de représentations iconiques », combattant ainsi « le christianisme hellénistique » (Lüling, 1981). Les thèses de Lüling ont été largement passées sous silence, notamment en Allemagne ; elles ont été rejetées, mais sans examen sérieux des passages reconstruits (Gilliot, 2004, 217-18 ; *Id.*, *Reconstruction*, 88-89).

Dans sa tentative d'élucider les passages linguistiquement controversés du Coran, Luxenberg (2000, trad. angl., 2007), pour sa part, en est arrivé à la conclusion que des passages entiers des parties du Coran délivrées à La Mecque seraient une sorte de palimpseste de textes d'origine syro-araméenne.

Il est parvenu dans bien des cas à des résultats intéressants, par exemple pour la sourate C (*al-Kawthar*), dans laquelle il voit un palimpseste de la première épître de saint Pierre 5, 8-9. L'entreprise de Luxenberg a été rejetée par un grand nombre d'arabisants. Elle nous paraît, quant à nous, intéressante, mais chacun des cas qui y est traité doit être examiné de près et mis à l'épreuve de la critique (Gilliot, 2004, 218-223 ; *Id.*, *Reconstruction*, 89-102). Elle a reçu un bon accueil de plusieurs syriacisants, dont J.M.F. Van Reeth de Louvain (Van Reeth, 2006).

Pour une reconstruction critique du Coran

Comme on l'a vu, les deux positions (critique et sceptique) sur la naissance et la transmission du Coran semblent difficilement réconciliables. Cependant, l'un des moyens d'introduire plus de clarté dans le débat serait peut-être de distinguer deux types de reconstruction historique, l'une en aval et l'autre en amont. Nous entendons par reconstruction en aval, celle qui se baserait sur le Coran dit 'uthmânien et sur les variantes non 'uthmâniennes du *ductus*. Par reconstruction en amont, l'on entendra celle qui induirait et tenterait de reconstituer « un texte » (ou des textes, voire des *logia*) avant le texte. La première reconstruction correspond peu ou prou à l'orientation de la critique historique, enrichie par les travaux plus récents sur la composition du Coran (Neuwirth) tel qu'il est maintenant. La seconde reconstruction serait plus dans la ligne du courant « sceptique ».

La première entreprise consisterait à reconstruire la forme la plus ancienne du texte clos qui nous soit accessible en se basant sur le *ductus* dit 'uthmânien, mais avec un appareil critique qui comporterait les *variae lectiones* que l'on trouve dans les sources musulmanes spécialisées dans ce genre de littérature, voire dans les manuscrits ou fragments de manuscrits du Coran les plus anciens, mais aussi les expressions et formes qui diffèrent du même *ductus*. Un tel projet avait vu le jour en Allemagne, dans la première moitié du xx^e siècle, sous le nom de « *Corpus coranicum* », sous la direction de Gotthelf Bergsträßer (1886-1933) et d'Otto Pretzl (1893-1941), rejoints ensuite par Anton Spitaler (1910-2003), qui collaborèrent aussi avec l'Australien Arthur Jeffery (1892-1959), lequel fut, entre autres, professeur à l'Université de Columbia. Vers 1934, quelques 9 000 photos de manuscrits anciens du Coran et environ 11 000 photos de manuscrits d'ouvrages des cinq premiers siècles de l'hégire sur les disciplines coraniques avaient été rassemblées par la Commission du Coran de l'Académie bavaroise des sciences. Puis on les dit détruits pendant la guerre. En fait, on sait maintenant qu'ils sont entreposés dans le département d'arabe de l'Université libre de Berlin. Ces documents avaient été rassemblés par Bergsträßer et son équipe (Gilliot, *Reconstruction*, 35-44). Depuis, beaucoup des manuscrits sur les disciplines coraniques, et notamment sur les *variae lectiones*, ont été édités, mais tous ne le sont pas (44-55). Il y a là un immense champ de travail pour une véritable édition critique du Coran (35-55). Le projet du *Corpus coranicum* est actuellement repris par une équipe de Berlin sous la direction de A. Neuwirth.

Quant à la seconde entreprise, la reconstruction du Coran en amont, elle pourrait s'appuyer, d'une part, sur les sources musulmanes et les nombreuses contradictions qu'elles renferment sur la façon dont le Coran est venu au jour, puis a été transmis, rédigé, collecté et publié, et d'autre part,

sur des études du genre de celles qu'ont faites G. Lüling et Ch. Luxenberg, et plus récemment Jan van Reeth (2004, 2006). En effet, la piste syro-araméenne esquissée par A. Mingana pour une reconstruction critique du Coran en amont a repris de l'actualité ces dernières années (Gilliot, *Reconstruction*, 55-104).

On en trouve, en tout cas, l'incitation dans une lecture critique des sources musulmanes qui renvoie à un « lectionnaire » en constante évolution, peut-être jusqu'à l'époque omeyyade : informateurs de Muhammad, réception par Muhammad et par ses collaborateurs, son scribe et collecteur du Coran, Zayd, qui connaissait l'araméen, abrogation, « oubli » de versets, voire de sourates, versets ou sourates manquants (ou tombés dans l'oubli), collectes plus ou moins complètes, interpolations, correction partielle des fautes (*lahns*) contenues dans le texte (et il en subsiste dans la Vulgate actuelle), émendations linguistiques diverses, etc. Un « prophète » ne se crée pas en un seul jour, un « livre saint » non plus ! (Gilliot, *Reconstruction*, 102-4).

Certes, le Coran est né dans la péninsule Arabique, dans un contexte arabe (Chabbi, 1997), mais aussi dans celui de l'antiquité tardive, époque d'un grand syncrétisme culturel et religieux. Si l'on se réfère notamment à ce que le Coran déclare des « Nazaréens » (*Nasārā*), c'est-à-dire de Jésus, Marie, Jean-Baptiste, Zacharie et plus généralement de tout ce qui a trait au christianisme, l'on constate que ses sources sur ces sujets se trouvent surtout dans les évangiles apocryphes (Gnilka), dans plusieurs versions du *Diatessaron* (les quatre Évangiles en un) de Tatien (Van Reeth). On y trouve aussi des traces de manichéisme, *e.g.*, Muhammad étant appelé par le Coran le « sceau des prophètes » ; or, l'on sait que certaines formes de manichéisme étaient implantées dans la péninsule (Gil) et que le manichéisme était établi à Hira, dans le Sud de l'Iraq, ville avec laquelle La Mecque entretenait d'étroites relations. Le Coran lui-même se donne à voir comme un lectionnaire en langue arabe (Gilliot et Larcher). Le mot *qur'ān* lui-même n'est pas d'origine arabe, mais provient d'un terme syriaque qui signifie lectionnaire. Muhammad et ceux qui l'ont aidé à composer le Coran étaient informés sur des formes de christianisme pré-nicéen, anti-trinitaire et influencé par le manichéisme. L'on peut concevoir que des parties du Coran auraient été conçues à l'origine comme les éléments d'un lectionnaire en arabe, tout comme les chrétiens syriaques avaient leurs propres lectionnaires (*Diatessaron* et autres) pour leurs besoins liturgiques (Bowman, 1967, 1983 ; Van Reeth).

LA TRANSMISSION DU *HADĪTH*. GENÈSE ET DÉVELOPPEMENT DU DROIT MUSULMAN

Progressivement, en islam (II^e/VIII^e siècle), l'on considéra que les deux premières sources du droit musulman sont le Coran et la *sunna*, *i.e.* la coutume normative du Prophète, voire de la communauté primitive. Cette *sunna* est transmise dans le *hadīth* (quelque chose qui est « transmis », le sens de « dit » étant secondaire ; Larcher, *Le mot de hadīth*, 2005, 8-11). Un *hadīth* est *stricto sensu* une tradition rapportant des actes ou des paroles du Prophète, ou son approbation tacite de paroles exprimées ou d'actes effectués en sa présence. Au sens large, un *hadīth* peut désigner aussi une tradition rapportée de Compagnons de Muhammad, voire de Suivants (la génération suivante) ou de personnages reconnus comme des autorités dans les premiers siècles de l'islam. Quant au nom générique, le *hadīth*, il désigne la Tradition ou l'ensemble du corpus de quoi elle est constituée.

LA TRANSMISSION DE LA « SCIENCE » DANS LA CONCEPTION MUSULMANE

Tout comme la transmission du Coran doit être assurée, c'est-à-dire que le croyant doit être sûr que le Coran qu'il récite contient les *ipsissima verba Dei* proclamés par Muhammad et transmis de façon « ininterrompue » (*mutawātir*) par des lecteurs dignes de confiance, celle du *hadīth* doit être établie avec la même certitude, même s'il est admis par les docteurs musulmans qu'il peut être transmis, dans une certaine mesure, selon le sens et pas obligatoirement mot à mot, à condition que le sens ne soit pas déformé. La connaissance du *hadīth* est, en effet, considérée par beaucoup la « science » (*ilm*) par excellence, c'est-à-dire celle qui repose sur la certitude, contrairement à la théologie dialectique (*kalām*) et aux savoirs profanes comme la littérature, la philosophie, etc. D'ailleurs, dans les milieux traditionalistes qui se réclament de l'orientation théologique hanbalite, opposée à la théologie dialectique, on présente quasiment comme des saints ceux qui ne se sont adonnés qu'à la mémorisation, l'étude et la transmission du *hadīth*, en un mot, qui n'ont été que des traditionnistes (*muhaddiths*).

Le *hadīth* doit être transmis de maître à disciple, tout au moins ce fut le cas, en principe, jusqu'au début du XX^e siècle, même si cela ne fut plus toujours de règle dès le XV^e siècle. Pour l'islam, les Compagnons ont transmis le *hadīth* du Prophète, les Suivants ont transmis ce que les Compagnons leur avaient transmis, et ainsi de suite, de génération en génération, ou plutôt de

« classe » (*tabaqa* ; Marçais, *Le Taqrīb de en-Nawawī*, 1902, chap. 63) de savants à classe de savants, une classe de savants pouvant représenter de dix à quarante ans. À partir d'une certaine époque, les *hadīths* transmis ont été précédés d'une chaîne de garants (*isnād*) : « Untel m'a rapporté, il a dit : Untel m'a rapporté », et ainsi de suite, jusqu'à un Compagnon relatant un dit du Prophète ou un récit dans lequel il est mis en scène. Selon le Suivant Ibn Sirīn (m. 110/729) : « On ne s'enquerrait point de la chaîne de garants, mais lorsque la guerre civile éclata (*fitna*, entre Mu'āwīya et 'Alī, 36/656), les gens dirent : nommez-nous les hommes [sur lesquels vous vous appuyez pour dire cela]. De ceux qui appartenaient aux gens de la *sunna*, les traditions étaient acceptées, mais de ceux qui étaient des innovateurs, elles étaient négligées ». On peut difficilement ajouter foi à cette tradition qui contient un anachronisme (gens de la *sunna*), mais il est vraisemblable qu'à la fin du I^{er}/VII^e siècle, l'on recourait aux chaînes de garants, même si leur usage était loin d'être généralisé. Ainsi, le commentaire coranique de Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767) n'en contient guère, et la plupart de ceux qui s'y trouvent sont des insertions de l'un des transmetteurs de cet ouvrage. Dès la fin du II^e/VIII^e siècle, ceux qui transmettaient des traditions qu'ils n'attribuaient pas nécessairement à Muhammad furent bocardés « conteurs » (*quṣṣās*), et le plus souvent rejetés. C'est à la même époque que commença à s'instituer une nouvelle discipline à l'intérieur de ce qu'on appela « les sciences du *hadīth* », et qui se développa considérablement dans les siècles suivant : « l'improbation et l'approbation » (*al-jarh wa la-ḥādil* ; Marçais, chap. 23), c'est-à-dire la critique des traditions, ou mieux l'examen critique des qualités d'un transmetteur. On écrivit même des ouvrages dans lesquels furent répertoriés les transmetteurs « dignes de confiance » (*thiqāt*), ceux qui sont « faibles » (*da'īfs*), ceux que l'on doit rejeter, etc. Les critères de ces distinctions sont le plus souvent doctrinaux et moraux et ne correspondent guère à ceux d'un chercheur non engagé (Gilliot, 2002, 35-36). À partir du VI^e/XII^e siècle, l'on composa même des ouvrages sur les *hadīths* forgés (*mawḍū'āt*), l'un des plus célèbres étant celui du hanbalite Ibn al-Jawzī (m. 597/1201) (Marçais, chap. 21).

En effet, les spécialistes du *hadīth* furent très tôt conscients du phénomène de la forgerie, car les différents groupes (*firqā*) d'opposition politico-religieuse n'hésitèrent pas à attribuer à Muhammad des traditions au service de leur camp ou de leurs idées politiques ou doctrinales. Certains de ces *hadīths* ont même pris place dans les recueils de traditions dites authentiques. C'est ainsi que l'on fait dire à Muhammad : « Les qadarites sont les zoroastriens de cette communauté ». Or, le mouvement qadarite qui proclamait, sous une forme ou sous une autre, le principe du libre arbitre qui va à l'encontre de « l'orthodoxie » prédestinationniste ne vit le jour que vers 70/689. L'on pouvait toujours dire évidemment que Dieu avait accordé pour cette déclaration une certaine pré-science à Son Prophète !

L'enseignement du *hadīth* se fit sous la direction de maîtres dès le II^e/VIII^e siècle et même avant. Le maître avait un cercle (*halqa*) ou une séance (*majlis*), le plus souvent dans une mosquée, assis contre un pilier. Ainsi, Sa'īd b. al-Musayyab (m. 94/712) tenait séance dans la mosquée de Médine, et son enseignement portait non seulement sur le *hadīth*, mais aussi sur des questions juridiques, sur l'interprétation des rêves, etc. Parfois, l'enseignement se déroulait en la demeure du maître, ainsi Ibn Hurmuz (m. 145/762), à Médine (Melchert, 2004, 34-36). Plus tard, cela se fit également dans des *ribāts* (édifices fortifiés, postes avancés pour la guerre sainte, caravansérails, selon les époques), les *khānqāhs* (en principe des établissements affectés à des soufis ou à des confréries), puis vers la fin du III^e/IX^e siècle et surtout à partir IV^e/X^e siècle dans les *madrasas* (Tritton, 1957, 102, 108). Mais dès l'école coranique (*kuttāb*) les garçons, outre la mémorisation du Coran, la grammaire, le calcul, etc. apprenaient des *hadīths* et des éléments de jurisprudence (*fiqh*) par cœur.

L'une des autres caractéristiques de la transmission du savoir en islam est « la pérégrination à la recherche de la science » (*al-riḥla fī talab al-'ilm*). Une fois achevée la formation qu'ils pouvaient recevoir dans leur village, dans la ville voisine ou dans leur région, les plus doués pour l'étude étaient envoyés « en voyage » par leur père afin de recueillir le plus possible de traditions prophétiques, exégétiques, voire historiographiques et autres. Cela pouvait se faire en soi, ou à l'occasion du pèlerinage à La Mecque, sur la route duquel, que ce soit à l'aller ou au retour, l'on n'hésitait pas à faire de grands détours pour aller écouter les leçons d'un ou de plusieurs transmetteurs renommés dans telle ou telle localité. C'est ainsi que l'on a pu reconstituer les « pérégrinations à la recherche de la science » de plusieurs savants musulmans, par exemple celles de Tabarī (Gilliot, 1988 ; *Id.*, 1990, 19-37).

C'est, en quelque sorte, dans la continuité de la transmission orale du *hadīth* qu'était censée résider son authenticité. Pourtant, même en délivrant oralement les traditions qu'ils savaient par cœur, beaucoup de traditionnistes s'aidaient de « cahiers de notes », et ce dès le I^{er}/VII^e siècle, même si certains furent loués de ne « jamais » l'avoir fait. Les opposants à la consignation par écrit du *hadīth* (*kitābat/kitāb al-'ilm*) furent nombreux dans les débuts de l'islam, notamment à Basra, au II^e/VIII^e siècle, mais aussi ailleurs. Du grand traditionniste médinois Ibn Shihāb al-Zuhri (m. 124/741), il est dit, d'une part, qu'il n'écrivit jamais une tradition, ou qu'il ne laissa aucun livre ; mais d'autre part, il est présenté comme un écrivain assidu, et même comme le premier à avoir écrit le *hadīth*, ce qu'il aurait fait suite aux injonctions des Omeyyades. Les opposants à l'écriture du *hadīth* s'appuyaient sur une tradition attribuée à Muhammad dont l'une des variantes est la suivante : « N'écrivez pas ce je dis, hormis le Coran. Si quelqu'un écrit autre chose que le Coran, que Dieu l'anéantisse » (Cook, *Opponents*, 1997,

469-66 ; Schoeler, 2002, 52-56). L'un des arguments que donnèrent les savants musulmans pour justifier cette opposition fut la crainte qu'on ne confondît le Coran et le *hadith* ! L'hypothèse a été émise à plusieurs reprises par des chercheurs occidentaux que cette interdiction d'écrire les traditions provient d'une influence judaïque, les deux religions, judaïsme et islam, ayant en commun la distinction entre Écriture et Tradition (Cook, 507-19).

Cela dit, même si avec le temps l'écrit l'emporta sur l'oral, celui-ci garda une valeur d'idéal ; bien plus, la « réception de la science (*i.e.* des traditions) » (*tahammul al-'ilm*) garda une ambivalence faite d'oralité et d'écriture. S'appuyant sur des pratiques de réception ou de transmission du savoir, des auteurs comme al-Khatib al-Baghdâdi (m. 463/1071) ou al-Nawawî (m. 676/1277), etc., établirent des critères concernant la qualité de la transmission des traditions, mais aussi des livres, ne manquant pas de projeter dans le passé le plus ancien des pratiques qui ont vu le jour progressivement à partir de la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle. Ces théoriciens énumèrent quelque huit modalités de transmission par ordre descendant de valeur, et ce même avec les termes qui désignent le mode de réception (Vajda, *Transmission*, 1983, I). Nous donnons ici les trois premières modalités.

1 / Selon eux, la meilleure de ces voies de réception est « l'audition » (*al-samâ'*) : le disciple ou l'auditeur écoute les traditions récitées de mémoire ou lues dans le livre ou le livret (*juz'*) du maître. Dans ce cas, les termes employés dans la transmission seront : « j'ai entendu », ou « Untel m'a/nous a transmis » (Marçais, 103-5).

2 / Vient ensuite la « lecture » (à haute voix : on ne savait d'ailleurs pas lire autrement autrefois) ou « récitation » (*qirâ'a*) devant le maître. Le disciple ou une autre personne lit dans le livre ou livret ou bien récite par cœur un ou plusieurs *hadiths*, ou tout le livre, devant le maître. Celui-ci écoute et compare ce qui est récité avec son propre exemplaire, ou de mémoire. Dans ce cas, les termes appropriés sont : « Untel m'a (nous a) appris », ou bien : « j'ai lu en présence de » (*qara'tu 'alâ*), etc. Les docteurs de l'islam ne s'entendent pas toutefois sur le point de savoir si la récitation a la même valeur que l'audition de la bouche même du maître. Dans les deux cas, audition ou récitation, le disciple ou les disciples ont l'autorisation de transmettre ce qu'ils ont reçu du maître.

3 / Le troisième type de réception est la « licence de transmission » (*ijâza*). Plusieurs cas sont ici envisagés.

Le maître spécifie à la fois celui auquel il donne licence et l'ouvrage qu'il donne licence de transmettre, par exemple : « je te donne licence (à toi Untel) de transmettre *La Somme des traditions authentiques* d'al-Bukhârî » ou encore : « tous les ouvrages figurant à mon programme », ou encore « mon propre ouvrage intitulé... ».

Le maître spécifie l'individu auquel il donne licence, mais non les traditions qu'il donne licence de transmettre, etc. Il est d'autres types de licence dont la validité ou la valeur ne fait pas l'unanimité chez les docteurs, et ainsi de suite pour les autres cas envisagés de licence (Marçais, 115-26).

On trouvera l'illustration de l'ambivalence de l'oral et de l'écrit dans le certificat d'audition (*samâ'*) qui est reproduit au début de l'édition de l'énorme *Musnad* d'Ibn Hanbal à partir du colophon de l'un des manuscrits : « certificat de lecture » en présence du maître Ibn al-Husayn (avec un *sâd*) al-Shaybânî (m. 525/1121) sous le mode de la « lecture » ; le garant qui précède chronologiquement « écoutait » (audition) cette récitation/lecture, il s'agit de Abu 'Alî b. al-Madhhab (m. 444/1052), lequel tenait la transmission de l'ouvrage, sous le mode de la lecture, d'Abû Bakr al-Qatî'i (m. 368/979), lequel la tenait du fils d'Ibn Hanbal, le rédacteur véritable du livre de son père.

DÉBATS SUR L'AUTHENTICITÉ ET LA PROVENANCE

L'une des questions fondamentales qui fut et demeure controversée dans l'étude des débuts de l'islam porte sur les chaînes de garants des traditions, que le contenu de ces dernières soit historique, éthique, juridique, exégétique, etc. : les chaînes de garants ou de transmission ont-elle une valeur pour établir l'authenticité ou la provenance des traditions ? Certains chercheurs pensent que la falsification des chaînes rend impossible leur utilisation pour établir le temps ou le lieu d'origine des traditions. D'autres, en revanche, ne prennent pas position dans cette généralité affirmée, mais croient que pour des groupes de traditions sur un sujet précis ou dans un corpus donné, les chaînes peuvent être des indicateurs temporels et spatiaux de la voie de transmission. Dans certaines études plus récentes enfin, on a cru pouvoir montrer que par une analyse soignée et des chaînes, et des variantes dans le contenu des traditions, l'on peut distinguer en partie les chaînes forgées des chaînes (*isnâd* pl. *asânîd*) authentiques (Görke, 2003, 179).

L'un des premiers orientalistes de l'époque moderne a avoir attiré l'attention sur la forgerie dans le *hadith* a été A. Sprenger (1869, III, LXXXVI, CIV). Il attribuait ce travail de remaniement stylistique ou de forgerie à des spécialistes du I^{er}/VII^e au III^e/IX^e siècle. Mais c'est avec I. Goldziher (1888) que les travaux sur la tradition musulmane franchirent une étape décisive.

S'appuyant surtout sur l'analyse du contenu de certaines traditions, mais aussi sur les déclarations critiques des sources musulmanes elles-mêmes à l'égard de nombreux traditionnistes, Goldziher vit plusieurs raisons à la mise en circulation de traditions forgées par les anciens musulmans. La

première cause, selon lui, réside dans le conflit qui opposa les « gens de la traditions » aux « partisans de l'opinion personnelle » (*ra'y*). Il fallait pour les premiers refouler l'opinion personnelle non attestée en tradition. Dès lors, on s'inquiétait moins d'authentifier les traditions citées que d'en exhumier ou d'en forger qui fussent conformes à l'opinion dominante du groupe. À leur tour, les partisans de l'opinion personnelle se trouvèrent contraints d'appuyer leurs doctrines par des traditions qu'ils s'efforcèrent d'interpréter ou de modifier en fonction de leurs théories. Une deuxième cause est dans la ligne de la première. Une tradition s'imposait d'autant mieux, non seulement chez les lettrés, mais aussi parmi les gens du commun, qu'elle venait consacrer un ordre existant, lui donnant la caution d'une autorité légale. Les traditionnistes, *volens nolens*, étaient obligés de tenir compte d'habitudes prises et d'usages généraux ou locaux. Certaines coutumes étaient à ce point enracinées et répandues qu'elles en venaient à être considérées établies dans un consensus (*ijmâ'*). C'est ainsi que l'on fait dire à Muhammad : « Dieu ne fera pas que ma communauté soit unanime dans l'erreur ». Une troisième cause de forgerie, selon Goldziher, provient de la mise en circulation de traditions par des hommes « pieux » guidés par le souci d'édifier. D'ailleurs, des savants musulmans eux-mêmes mettaient en garde contre ces « pieux menteurs ». Selon al-Nawawî, il y a plusieurs catégories de transmetteurs de *hadiths*, et les plus dangereux sont les individus réputés ascètes, et qui, en en forgeant, songeaient à mériter une récompense céleste. Une quatrième catégorie est celle des *hadiths* prophétiques forgés par des savants en vue de critiquer les mœurs de leur époque, ou à l'inverse pour célébrer les vertus ou la supériorité de leur région, de leur ville ou de leur tribu. Tout cela était, en quelque sorte, prévu dans le décret divin, ou tout au moins par la science du Prophète. L'on fait même dire à Muhammad : « Après moi, l'on rapportera des *hadiths* qu'on m'attribuera, comme on l'a fait avec les prophètes avant moi ». Une cinquième catégorie est constituée par des *hadiths* doctrinaux ou théologiques mis en circulation par les différents groupes politico-religieux en concurrence.

Goldziher ne rejetait évidemment pas tout le *hadith* en bloc mais, pour lui, beaucoup de traditions éthiques, sociales juridiques, théologiques, etc., que l'on faisait remonter au Prophète ou aux Compagnons, étaient le reflet d'opinions en honneur dans les deux premiers siècles et demi de l'islam. Mais pour lui, la jurisprudence musulmane s'est développée d'abord à partir de « l'opinion personnelle » (*ray'*), et non du Coran et de la *sunna* (Motzki, 2002, 11).

J. Schacht (1950), pour sa part, s'appuya aussi sur l'analyse du contenu des traditions pour éprouver leur authenticité, mais il le fit surtout dans le domaine qui était le sien, celui du droit, ce pour quoi les traditions qu'il analysa furent essentiellement juridiques. Son analyse pour dater les traditions n'est pas seulement basée sur leur contenu, mais résulte de plusieurs

approches méthodologiques, et prend en considération les chaînes de garants :

- 1 / la reconstruction hypothétique du développement de la théorie juridique à partir des traités théoriques d'al-Shâfi'î (m. 204/820) ;
- 2 / la datation des traditions sur la base des collections dans lesquelles elles figurent ;
- 3 / la comparaison du contenu de traditions individuelles ;
- 4 / la comparaison des chaînes de garants.

Comme la méthode de Schacht exerça une grande influence sur les chercheurs des traditions, il est important de résumer les prémisses sur lesquelles elle repose :

- 1 / une tradition doit être datée en remplaçant son contenu dans le cadre de l'évolution du droit telle que reconstruite par lui ;
- 2 / les traditions qui ont la forme de courtes maximes légales sont plus anciennes que les récits ;
- 3 / les maximes anonymes sont plus anciennes que celles qui sont attribuées à des autorités particulières ;
- 4 / les déclarations laconiques sont plus anciennes que celles qui sont développées ;
- 5 / les textes qui expriment implicitement un problème sont plus anciens que ceux qui l'exposent explicitement.

J. Schacht ne fut pas le premier à prendre en considération l'analyse des chaînes de garants pour dater les traditions, mais il a popularisé la méthode. Ses prémisses ici peuvent se résumer à cinq :

- 1 / les chaînes les plus parfaites et les plus complètes sont les plus tardives ;
- 2 / si certaines chaînes d'une tradition s'arrêtent à un niveau tardif, *e.g.* au niveau d'un Suivant, alors que d'autres remontent à une autorité plus ancienne, ces dernières sont des chaînes secondaires. C'est le résultat de ce que Schacht nomme « le développement des *isnâds* en amont », disons la rétro-projection d'autorités plus anciennes dans les chaînes de garants ;
- 3 / les variantes dans les chaînes qui apparaissent dans des sources plus tardives, avec « des additions d'autorités ou de transmetteurs », sont des fabrications ;
- 4 / l'existence d'un chaînon commun (*common link*) (*i.e.* un transmetteur commun) dans toutes les chaînes ou dans la plupart d'entre elles pour une tradition donnée pourrait être un puissant indicateur en faveur de l'origine de cette tradition du vivant de ce transmetteur commun ;
- 5 / les variantes des chaînes qui sont prolongées (en amont) au-delà du chaînon commun sont plus tardives (Motzki, *Dating*, 210-23).

Cela dit, Schacht n'appliqua pas très souvent la méthode qui consiste à dater des traditions sur la base du chaînon commun, et le mérite de cette application revient à J. van Ess (1975) et à G.H.A. Juynboll (1989, etc.).

Juynboll, en particulier, affina, entre autres, la recherche sur le chaînon commun qui apparaît à partir des Suivants et au-delà. Pour lui, le chaînon commun est à l'origine de la tradition rapportée. Cela doit s'entendre chez lui comme une règle méthodologique, et non pas comme une prise de position sur des faits historiques, puisqu'il accepte que le contenu des traditions puisse être plus ancien que la date à laquelle on parvient au vu du chaînon commun, par exemple, par la date de la mort du transmetteur identifié comme le chaînon commun. Mais il considère que si une chaîne unique (*single strand*) relie le chaînon commun par exemple au Prophète, semblable voie a été inventée par le chaînon commun. Dès lors, selon lui, le chaînon unique n'est pas historique, aussi longtemps que l'on ne trouve pas une autre source dans laquelle le transmetteur (chaînon unique) a transmis la tradition étudiée à plus d'un transmetteur (et pas seulement à un transmetteur, *i.e.* le chaînon commun) (Motzki, *Dating*, 223-30).

LA RECONSTRUCTION DE SOURCES SUR LA BASE DES CHÂÎNES DE GARANTS

Notre connaissance des deux premiers siècles de l'islam repose sur des sources qui, le plus souvent, datent au moins du III^e/IX^e siècle. Elles rapportent des collections d'informations qui sont censées être beaucoup plus anciennes, et qui ont été transmises par plusieurs générations de savants. De plus, des sources plus ou moins tardives mentionnent des collections compilées durant le II^e/VIII^e, voire le I^{er}/VII^e siècle, et dont seuls les titres et les noms de leurs auteurs putatifs nous sont parvenus. L'historien des débuts de l'islam qui doit s'appuyer sur des sources plus tardives est évidemment intéressé par la reconstruction des sources anciennes, pour laquelle les chaînes de garants peuvent être utiles, mais nous avons vu combien la question de l'authenticité des chaînes est problématique pour certains.

F. Sezgin a appliqué la méthode suivante au recueil de traditions prophétiques d'al-Bukhârî (m. 256/870) et la propose pour d'autres ouvrages répertoriés dans son *Histoire de la production écrite arabe* (I, 1967, 80-83) :

- 1 / toutes les chaînes de garants du recueil d'al-Bukhârî dont les sources directes paraissent intéressantes sont ordonnées selon les plus jeunes transmetteurs, *i.e.* les informateurs directs de l'auteur ;
- 2 / les chaînes de ces transmetteurs qui sont souvent mentionnées par le compilateur (al-Bukhârî) sont examinées pour voir s'ils ont des noms (de leurs informateurs directs) en commun ;
- 3 / s'ils n'en ont pas, ils doivent être considérés eux-mêmes auteurs ;

4 / s'ils en ont, le dernier nom commun de leurs chaînes qui contiennent les mêmes transmetteurs doit être considéré auteur, alors que les autres noms communs renvoient seulement à des transmetteurs.

La méthode proposée par Sezgin provoqua un vif débat dans le milieu des chercheurs concernés :

1 / on lui reprocha, tout d'abord, de voir le processus de transmission sur la base de textes écrits et de considérer que les noms donnés dans les chaînes de garants sont ceux d'auteurs ou de transmetteurs de textes écrits. On lui opposa que la transmission doit plutôt être comprise dans le cadre d'un système d'enseignement vivant dans lequel et l'écrit, et l'oral sont à l'œuvre ;

2 / il lui fut reproché aussi d'accorder trop de crédit à la transmission et de penser que l'on pouvait remonter par sa méthode à un « livre » dans sa forme « originelle » ;

3 / on mit en doute le fait que les formules employées dans les chaînes (« Untel nous a rapporté » ; « Untel nous a relaté/informé », etc.) correspondent aux modes de transmission tels qu'ils sont définis dans les ouvrages spécialisés dans les « sciences de la transmission », largement postérieurs au II^e/VIII^e siècle (Motzki, *Dating*, 244-7).

Cela dit, et malgré les critiques justifiées qui ont été faites de sa méthode, le travail de Sezgin a eu le mérite d'attirer l'attention sur le fait que la suspicion à l'égard des chaînes de garants ne saurait être une règle absolue. La « reconstruction des sources » demande un travail d'examen minutieux. De plus, comme on le verra, l'entreprise de Sezgin a été aussi l'occasion pour d'autres chercheurs de réexaminer le rapport de l'oral et de l'écrit dans les sources musulmanes.

C'est ainsi que, dans son étude sur les débuts de la jurisprudence musulmane, H. Motzki (1991 ; traduction anglaise, 2002) a effectué un travail de fond sur les recueils de traditions (*Musannaf*) de 'Abd al-Razzâq al-San'ânî (m. 211/826), bien antérieurs à celui d'al-Bukhârî, tentant d'y retrouver des « sources » antérieures, en l'occurrence des matériaux remontant à quatre de ses maîtres dont il suivit les leçons : Ma'mar b. Râshid (m. 153/770), Ibn Jurayj (m. 150/767), Sufyân al-Thawrî (m. 161/778) et Ibn 'Uyayna (m. 196/811). Même si trois d'entre eux passent dans des sources plus tardives pour être des auteurs de « livres » appartenant au même genre que celui de 'Abd al-Razzâq, on ne peut conclure de manière sûre (comme le ferait Sezgin) que ce dernier a puisé ses matériaux dans ces livres qui semblent être perdus. Il est plus prudent de conclure que 'Abd al-Razzâq a reçu les textes dans les leçons de ces maîtres, ainsi que cela est confirmé dans les sources biographiques. On peut penser que les compilations supposées de ces derniers ont constitué, pour une large part, la base de leurs leçons et que 'Abd al-Razzâq en a pris note. Mais seule la comparaison avec des textes transmis des mêmes savants par d'autres transmetteurs directs

pourrait nous renseigner sur la manière dont 'Abd al-Razzâq a pris note des matériaux (mot à mot, ou sous la forme de « notes de cours »).

Motzki est remonté plus loin encore pour ce qui est des « sources » d'Ibn Jurayj : deux de ses maîtres, 'Atâ' b. Abî Rabâh (m. 115/733) et 'Amr b. Dinâr (m. 126/744). Cette même méthode a été utilisée par H. Motzki (1991 ; traduction anglaise sur Internet 2001) pour les matériaux juridiques transmis d'al-Zuhrî (m. 124/742), en comparant les transmissions dans deux recueils indépendants, celui de 'Abd al-Razzâq et le *Muwatta'* de Mâlik b. Anas (m. 179/795), qui est l'une des plus anciennes formulations de la loi musulmane à Médine, et pas seulement un recueil de *hadîths*. Il ressort de ces études que l'analyse des chaînes de garants offre des possibilités pour une certaine « reconstruction de sources anciennes », mais qu'elle doit être complétée par une étude comparative complète du contenu des traditions. Cela vaut non seulement pour cette reconstruction, mais aussi pour la datation des traditions qui peut se faire avec plus de sûreté si l'on tient compte d'une certaine corrélation entre les chaînes de garants et le contenu des traditions. Cette méthode est bien illustrée par J. van Ess (1975) dans une étude sur la genèse et le développement de la tradition prédestinationniste (Motzki, *Dating*, 250-53).

À l'opposé, plusieurs études ont été écrites qui s'inscrivent dans la ligne du courant « hypercritique » inauguré par J. Wansbrough dont il a été question plus haut. C'est ainsi que N. Calder, dans une étude sur les débuts de la jurisprudence musulmane, basée sur les écrits fondamentaux de trois écoles juridiques sunnites, le *Muwatta'* de Mâlik, le *Mabsûl* d'al-Shaybânî (m. 189/805), le *Kitâb al-umm* d'al-Shâfi'i, etc., conclut à une datation tardive des débuts du savoir juridique et de la science des traditions en islam : dans les premières décennies du III^e/IX^e siècle, en tout cas, après 200/815. Il établit un scénario plutôt théorique, mais insuffisamment démontré, de la manière dont le chaînon commun dans les chaînes de garants a été élaboré dans la seconde moitié du III^e/IX^e siècle (Calder, 1993, 236-41). Les thèses de Calder ont été bien accueillies par une partie des chercheurs anglo-saxons, mais réfutées par ceux des chercheurs de langue allemande qui pratiquent l'analyse soignée des chaînes de garants, ou qui travaillent sur les manuscrits anciens non encore édités.

L'EXPLOITATION DES MANUSCRITS ET L'ANALYSE DES CHÂÎNES DE GARANTS

En effet, les recherches sur les voies de transmission basées sur une « critique des sources » (*Quellenforschung/Quellenkritik*), enrichies par de

nouveaux moyens, remettent en question les études qui donnent des débuts de la jurisprudence musulmane une datation tardive. C'est ici qu'il faut placer les travaux de M. Muranyi sur les débuts de l'école mâlikite, notamment à Kairouan. Dès 1981-82, il rassembla des documents manuscrits à la Bibliothèque nationale de Tunis, à la suite de quoi il publia des matériaux sur la littérature juridique mâlikite ancienne (1984), et des notices bibliographiques sous forme d'articles (1986, etc.). Muranyi est parvenu à mettre au jour à l'aide de citations et d'extraits d'œuvres anciennes qui sont encore en partie à l'état de manuscrits ou qui n'ont pas encore été étudiés, le développement du début du mâlikisme. De la sorte, on acquiert une bien meilleure idée de la continuation de la production littéraire de la jurisprudence médinoise de la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle dans les deux siècles suivants (Muranyi, 1984, 1-5).

Puis il a édité, commenté et annoté (1992, 1993, 1995) de longs fragments de la partie de la *Somme* (*al-Jâmi'*) du mâlikite égyptien Ibn Wahb (m. 197/812) qui traite de l'exégèse du Coran et des sciences coraniques. Ces matériaux remontent au milieu du II^e/VIII^e siècle, ainsi que le signalent sans ambages et le colophon, et les *marginalia* du manuscrit, lequel, copié en 290/902, a été collationné à partir de copies de la première moitié du III^e/IX^e siècle, notamment de l'exemplaire de Sahnûn b. Sa'îd (m. 240/854), qui avait été l'un des élèves d'Ibn Wahb lors de son séjour en Égypte. Ici donc, l'exploitation des manuscrits et l'analyse des chaînes de garants se rejoignent, en partie, dans les conclusions. On sait, en effet, que le *Tafsîr* (en l'occurrence, des éléments d'un commentaire coranique) d'Ibn Wahb est fréquemment cité par Tabarî. Il en résulte que les travaux d'analyse des chaînes de garants demeurent pour l'histoire de l'exégèse coranique un point de départ dont on ne peut se passer dans des recherches d'histoire littéraire, mais qu'avec l'exploitation de manuscrits anciens, on est sur un terrain beaucoup plus sûr. Ainsi, la théorie de F. Sezgin, selon qui les commentaires coraniques anciens avec leurs chaînes de garants sont conservés « inchangés » dans les œuvres des générations postérieures, retrouve, « toutefois avec des restrictions notables », une certaine actualité (Muranyi, 1993, XI).

Dans ses contributions à l'histoire de la science du *hadîth* et de la jurisprudence chez les mâlikites d'Afrique du Nord jusqu'au V^e/XI^e siècle (1997), il montre que « Entre la formation du *Muwatta'* de Mâlik, sa transmission dans diverses versions de ses disciples et des ouvrages appelés *al-kutub al-mudawwana* [i.e. *Collectanea*] du Kairouanais Sahnûn b. Sa'îd dans les premières décennies du III^e/IX^e siècle, donc un temps relativement court d'environ soixante-dix ans, des ouvrages de *fiqh*, de structure et d'exécution différentes, ont vu le jour dont les vestiges présents dans des compilations postérieures et dans les ouvrages de *mukhtasar* (i.e. « abrégé »), dans bien des

cas dans des fragments en partie si courts qu'il est difficile de les reconnaître, peuvent être reconstitués » (Muranyi, 1997, XXIX).

En plus des manuscrits de Kairouan, Muranyi a consulté un grand nombre de manuscrits à Fès et à Rabat, et dans des bibliothèques occidentales. Ceux de Fès et de Kairouan, en particulier, comportent un grand nombre de *marginia* qui sont précieux pour l'histoire de la constitution et de la transmission des textes, et notamment les œuvres de Sahnūn b. Sa'īd (Muranyi, 1999, 173). On ne s'étonnera pas, dès lors, de ce que Muranyi, pratiquant la critique des sources avec l'acribie qui est sienne, ait pu qualifier de « fiction » certaines des hypothèses exprimées dans plusieurs travaux récents (« La littérature juridique ancienne entre l'analyse des sources et la fiction », traduction du titre en allemand de son compte rendu très critique, paru en 1997, de l'ouvrage de Calder).

L'AUTEUR ET SON ŒUVRE

J. Wansbrough (1977, 122-48) souleva un problème qui avait été sous-estimé dans les études musulmanes, celui de l'attribution d'un ouvrage à un auteur particulier dans les premiers siècles de l'islam, dans la mesure où ces ouvrages montrent beaucoup de traces de rédaction. De fait, les choses ne sont pas si claires qu'on pourrait le penser, comme s'en était déjà rendu compte R. Blachère (*Histoire de la littérature arabe*, I, 1952, 93-127) dans le cas spécial de la transmission des poésies arabes archaïques. On ne peut sortir de ce dilemme si l'on reste dans la représentation du livre et de son auteur dans la tradition occidentale ou plutôt dans les habitudes modernes qui président à l'écriture d'une œuvre. Pour nous, un livre est un objet auquel son auteur a donné une forme définitive. Une fois publié, il ne peut être changé, hormis évidemment dans une autre édition (Motzki, *The author*, 2003).

La théorie de F. Sezgin, selon laquelle la littérature musulmane a été transmise, dès le début, dans des textes écrits, a provoqué de vives réactions surtout en Allemagne (Sellheim, 1976, 1981 ; Werkmeister, 1981 ; Al-Samuk, 1978 : à propos de l'œuvre historiographique d'Ibn Ishāq). Nous avons vu que G. Schoeler (1985-2000, en allemand ; 2002, en français) a introduit beaucoup de clarté dans ce débat, en montrant que « les spécificités de la transmission des savoirs arabo-musulmans dans les quatre premiers siècles de l'islam ne sauraient être conçues selon le schéma d'une dichotomie entre l'oral et l'écrit » (Gilliot, *supra*).

Cela peut être illustré par l'exemple du grand œuvre d'al-Shāfi'i, son *Kitāb al-umm*, à propos duquel N. Calder (1993, 84) déclarait qu'il était : « le produit final de débats qui ont eu lieu à l'intérieur de l'école [shāfi'ite] des

générations après sa mort ». En fait, al-Shāfi'i composa des écrits indépendants et délivra des leçons devant des auditoires différents. L'un de ses élèves al-Buwaytī (m. 231/845), et un transmetteur indirect, al-Murādi (m. 270/834), procédèrent à leur ordonnance, certes avec des additions et des gloses. L'ordonnance que nous avons, celle d'al-Murādi, a été refondue par al-Bulqinī (m. 805/1402). On voit les effets de l'ordonnance ancienne (absence de rédaction finale) dans les répétitions qu'elle entraîne. En somme, al-Shāfi'i a rendu publics ses écrits et ses leçons, mais il ne les a pas « publiés » au sens moderne du terme. D'ailleurs, l'on distingue habituellement entre l'état ancien (*al-qadīm*) de ses doctrines, en Iraq, et l'état nouveau (*al-jadīd*), à Fustāt. L'on peut dire qu'une grande partie du *Kitāb al-umm* remonte à lui, mais il est difficile de déterminer avec précision ce qui représente vraiment ses propos (Melchert, 2004, 298). L'introduction à une excellente édition de ce texte parue en Égypte fait bien apparaître les caractéristiques rédactionnelles de cet ouvrage (Gilliot, *in MIDEO*, 2004, 370-75).

Un cas particulièrement représentatif est celui du traditionniste Ibn Hanbal (m. 241/855). Sa somme de traditions (*Musnad*) comporte quelque 30 000 *hadīths*. Son fils 'Abd Allāh (m. 290/903) en aurait entendu de lui les deux tiers sous le mode de l'audition (*samā'*) ; le reste, il l'aurait repris des cahiers de son père. Durant ses leçons, ce dernier lui faisait placer les traditions en fonction du premier transmetteur (un Compagnon, parfois un Suivant). C'est dire qu'Ibn Hanbal ne publia pas cet ouvrage lui-même. Il en va ainsi également de ses *responsa* (*masā'il*) juridiques, théologiques et éthiques, délivrées dans des séances en diverses occasions, et qui ont été rédigées par plusieurs de ses disciples, directs ou indirects : Abū Dāwūd al-Sijistānī (m. 275/888), Ibn Rāhūya (m. 238/852) (rédigées, en fait par al-Kawsaj, m. 251/865), al-Marwazī (m. 275/888), etc. (Sezgin, I, 507). Le grammairien et exégète al-Zajjāj (m. 311/923) mentionne aussi un commentaire coranique transmis de lui et dont la licence de transmission lui a été délivrée par 'Abd Allāh, fils d'Ibn Hanbal, mais al-Dhahabī (m. 748/1348) nie l'existence de ce texte dont Ibn al-Jawzī (m. 597/1201) assure qu'il comportait 120 000 (*sic* ! Faut-il lire 12 000 ?) *hadīths*. Si ce commentaire, constitué uniquement de traditions attribuées à Muhammad, à des Compagnons, à des Suivants, etc., a bien existé, on peut supposer que la compilation et la rédaction en ont été faites par son fils qui en a puisé les matériaux dans les traditions reçues de son père (Gilliot, 1997, 65-66).

LA PRODUCTION ÉCRITE EN HADÎTH

Parmi les collections de *hadîth* les plus anciennes qui nous soient parvenues, il convient de mentionner celle de Mâlik b. Anas (m. 179/795, à Médine), *al-Muwatta'* (*Le Sentier aplani*), qui est ordonnée selon les grandes catégories de la Loi religieuse musulmane : pureté, prière canonique, aumône légale, le jeûne canonique, etc. Par son contenu, il ressortit surtout à la jurisprudence. Son ordonnance et son contenu varient selon les recensions ou versions, lesquelles sont au nombre d'une quinzaine. La version de cet ouvrage transmise par le Cordouan Yahyâ b. Yahyâ al-Laythî (m. 234/848) compte 1 720 traditions réparties sur quelque soixante chapitres. Cet ouvrage fut moult fois commenté (Sezgin, I, 457-65 ; Gilliot, *MIDEO*, 2004, 289-91). Beaucoup plus long est le *Musannaf* (*Le Livre des traditions ordonnées selon les chapitres du droit*) du Yéménite 'Abd al-Razzâq al-San'ânî (m. 211/827 ; Sezgin, I, 99). Il en va de même du *Musannaf* d'Ibn Abî Shayba (m. 235/849 ; Sezgin, I, 108-9). À partir de la fin du II^e/VIII^e siècle, on vit apparaître un autre type de recueils, les *musnads*, c'est-à-dire des compilations ordonnées selon les garants, essentiellement les premiers, i.e. les Compagnons ; nous avons déjà mentionné le *Musnad* d'Ibn Hanbal. Le *Grand dictionnaire* (*al-Mu'jam al-kabîr*) de Tabarânî (m. 360/971) est également un *musnad*, alors que son *Dictionnaire moyen* (*al-Mu'jam al-awsat*) est ordonné en grande partie selon l'ordre alphabétique des noms de ses maîtres ; quant à son *Petit dictionnaire* (*al-Mu'jam al-saghîr*), il a la même ordonnance que le précédent (Gilliot, *MIDEO*, 1997, 333-36).

Avec l'institution du « moment impérial » de la civilisation musulmane et les diverses codifications des savoirs qui s'ensuivirent, on fit des compilations qui étaient censées ne comporter que des traditions (pour nous soi-disant) « authentiques ». Certains de ces auteurs inclurent dans leurs collections des traditions « faibles », à des fins juridiques, mais, dans ce cas, ils le signalent souvent. Les notions d'authentique ou de faible ont été le plus souvent élaborées en fonction de critères doctrinaux et juridiques, et non pas de critères objectifs ou scientifiques.

Les ouvrages les plus connus et les plus reçus dans ce domaine, et ordonnés selon les chapitres du droit musulman, sont les suivants :

1. *La Somme des traditions authentiques* d'al-Bukhârî (m. 256/870) ;
2. celle de Muslim b. al-Hajjâj (m. 261/875) ;
3. *Le Livre des traditions prophétiques* de Abû Dâwûd al-Sijistânî (m. 275/888) ;
4. celui d'al-Tirmidhî (m. 279/892) ;
5. celui d'al-Nasâ'î (m. 303/915) ;
6. celui d'Ibn Mâja (m. 273/886) ;

7. celui d'al-Dârimî (m. 255/869) (Sezgin, I, 115-34, 136-43, 149-52, 154-59, 167-9, 147-9, 114-15).

Les six premiers jouirent peu à peu d'une faveur particulière chez les musulmans sunnites orientaux et furent tardivement appelés les « Six Livres » (*al-kutub al-sitta*), expression commune au VII^e/XIII^e siècle. Mais c'est aux deux premiers que revient la préséance du point de vue de « l'authenticité ». L'expression les « Cinq bases » (*al-usûl al-khamsa*), i.e. les cinq premiers, est attestée au IV^e/X^e siècle. Ces ouvrages, surtout les deux premiers, ont fait l'objet de nombreux et souvent énormes commentaires, au cours des siècles. Au Maghreb, à l'époque où cette conception se formait, on parle, à la fin du VI^e/XII^e siècle, des « Dix livres » (*al-musannafât al-'ashara*), à savoir les cinq, et :

6. le *Muwatta'* de Mâlik (le Maghreb est mâlikite) ;
7. les *Sunan* d'al-Bazzâr (m. 292/905 ; Gilliot, *MIDEO*, 1997, 340) ;
8. le *Musnad* d'Ibn Abî Shayba ;
9. les *Sunan* d'al-Dâraqutnî (m. 385/995) ;
10. les *Sunan* d'al-Bayhaqî (m. 458/1066). Plusieurs autres variantes des recueils de *hadîth* considérés fondamentaux existent (Marçais, chap. 1 ; Goldziher, *Études*, 1952, 311-32).

VERS LA FORMATION D'« ÉCOLES » JURIDIQUES SUNNITES

La notion de « loi musulmane » (*sharî'a*), conçue comme un code qui doit être appliqué par une autorité publique est, contrairement à ce que beaucoup croient, moderne. La loi musulmane dans l'islam classique, surtout dans les cinq premiers siècles, même bien au-delà, fait plus penser à un processus qu'à un code (Melchert, 1997, XIII). En effet, une enquête sérieuse sur les occurrences de *sharî'a* et *shar'* dans des ouvrages principalement de théologiens spéculatifs (*mutakallimûn*) des I^{er}-VI^e/VII^e-XII^e siècles, tels des traités attribués à Abû Hanîfa, Abû l-Hasan al-Ash'arî (m. 324/935), Ibn Batta (m. 387/997), al-Bâqillânî (m. 403/1013), al-Juwaynî (m. 478/1085), al-Ghazâlî (505/1111), al-Shahrastânî (m. 548/1153), etc., et même au-delà, a montré que le premier terme est très peu présent, et que les deux mots ne sont pas interchangeables. *Shar'* est un nom verbal (*masdar*), il ne renvoie pas à un système, mais à un procès (quelque chose qui est en marche, latin *procedere*), une activité ; et il a toujours Dieu pour sujet : Dieu assignant une qualité morale et une responsabilité morale à la vie humaine. De même, son corrélatif *'aql* est un nom s'il traduit le grec *nous*, par exemple chez des mu'tazilites ou d'autres groupes ; mais il est un nom verbal pour leurs opposants « traditionalistes », et dans ce cas, il ne signifie pas la raison, mais le fait de raisonner. Dès lors, l'opposition si fréquente *'aqlan/shar'an*, peut s'entendre

de deux façons, soit comme des notions, soit comme des activités. Il s'ensuit que *shar'ī* ne signifie pas primitivement « légal », mais « moral », tout comme *taklīf* ne signifiait par d'abord « responsabilité légale », mais « responsabilité morale ». Il s'ensuit aussi que le concept de loi n'est pas antérieur à celui de responsabilité, mais c'est le contraire. Cela entraîne que l'adjectif *shar'ī* ne renvoie pas d'abord à *sharī'a* (loi), mais à *shar'*. Cela s'est maintenu longtemps dans l'expression *al-ahkām al-shar'īyya*, des stipulations divines qui incombent moralement et personnellement à l'homme. Plus tard, l'aspect personnel et moral recula à un point tel que cela devint équivalent à *ahkām al-sharī'a*, « les stipulations de la loi », même si l'ancien sens ne disparut pas totalement. Ce qui était pour les anciens auteurs musulmans obéissance ou désobéissance à Dieu, fut conçu par les musulmans modernes, puis par les chercheurs occidentaux, comme une obéissance ou une désobéissance à la loi. Religieusement, l'une des caractéristiques centrales de l'islam a été l'idée de responsabilité. La loi et le droit sont le résultat de cette responsabilité, et non la cause, le produit sociologique et « mondain », et non sa base « cosmique » (Smith, *The concept of sharī'a*, 1965, 581-602). Cela dit, il faudrait nuancer cette analyse ; en effet, s'il y a sanction, c'est qu'on est dans le légal, et, en l'occurrence, moral et légal vont de pair. D'autre part, dans les traités de méthodologie du droit, on trouve *shar'* et *shāri'* pour désigner l'activité législative et le Législateur, on ne trouve pas *sharī'a*, qui, de par sa forme, désigne la législation comme résultat de cette activité.

Cette introduction était nécessaire pour mieux comprendre la genèse et l'évolution du droit musulman mais aussi la place du juriste ou du docteur (*faqīh*). Le docteur a appris les preuves fondamentales de ce que « Dieu veut », principalement du Coran et de la *sunna* (en fait, un choix de relations portant sur les propos et les actes de Muhammad, mais aussi des Compagnons, etc.), et la manière d'en déduire des réponses pratiques, et c'est là qu'apparaît le droit musulman. Il s'agit donc d'un processus (d'un procès). Bien que le droit musulman soit déduit chaque fois qu'une question est posée, les réponses sont souvent prédictibles, car la plupart des points fondamentaux sont couverts par un « consensus » entre les docteurs, par exemple, le fait qu'il faille prier cinq fois par jour, bien que ni le Coran, ni le *hadīth* ne le stipulent expressément. De plus, les docteurs adhèrent à l'une ou l'autre « école » de droit. Ce qui est rendu ici par « école » est l'arabe *madhhab*, terme qui signifie « la voie que l'on suit » et qui renvoie à une doctrine ou à l'opinion d'un juriste ; mais il peut avoir aussi une valence collective et désigner alors l'opinion ou la doctrine d'un groupe, d'où la traduction « école » adoptée ici. Dans ce dernier sens, *madhhab* est parfois traduit « rite » ou « rit » (ancienne orthographe), ce qui est possible à condition qu'on ne limite pas l'extension de ce terme au domaine cultuel, mais qu'on l'entende au sens figuré : « pratique réglée », « manière de faire habituelle ». Pour le

domaine qui nous occupe, le droit musulman, *madhhab* finira par désigner donc : une « école » de droit, un corps de jurisprudence suivant la doctrine d'un « saint patron », d'un juriste éponyme, principalement le juriste duquel l'école tire son nom (Melchert, 1997, XIII-XVII).

Il n'est pas aisé de dire quand les écoles de droit ont vu le jour en islam. L'une des représentations musulmanes est donnée par Ibn Khaldūn (m. 808/1406 ; *Muqaddima*, III, 1-6/Rosenthal, 1967, III, 3-8). Il distingue deux manières de pratiquer la jurisprudence. L'une consiste à recourir à l'opinion (*ra'y*), disons au raisonnement personnel, et à l'analogie (*qiyās*) ; telle était la pratique des juristes de l'Iraq, et on les appela les juristes qui s'appuient sur l'opinion. L'autre consiste à recourir aux traditions (*hadīth*) ; telle était la pratique des juristes du Hijāz. La tête de file (*muqaddam*) du premier groupe étant Abū Hanīfa, c'est à son nom que s'attacha leur « voie » (*madhhab*). Quant à la tête de file du second groupe, c'était le chef des juristes du Hijāz, Mālik b. Anas, et, après lui, al-Shāfi'ī. Ce dernier, élève de Mālik, se rendit en Iraq où il se mit à l'école des disciples d'Abū Hanīfa, et il combina la « voie » (*tarīqa*) des juristes du Hijāz et de l'Iraq ; une « voie » (*madhhab*) lui fut attribuée. Après Mālik et al-Shāfi'ī, vint Ibn Hanbal, traditionniste suréminent ; ses disciples suivirent l'enseignement de ceux de Abū Hanīfa, et une autre « voie » leur fut attribuée.

Cette présentation ici résumée suggère plusieurs remarques. Tout d'abord, il est implicitement dit qu'une école n'est formée que lorsqu'un corpus d'opinions ou de doctrines a été collecté et attribué à un docteur particulier ; cela paraît historiquement juste, comme on le verra. Deuxièmement, l'on en comprend qu'Ibn Hanbal n'était pas à proprement parler un juriste que l'on pourrait mettre sur le même plan que les trois autres, ce qui est un jugement partagé par beaucoup de non-hanbalites. C'est ainsi que les funérailles de Tabarī furent perturbées par la populace hanbalite de Bagdad, excitée par leurs prédicateurs et dirigeants qui lui reprochaient de ne pas avoir mentionné Ibn Hanbal dans son ouvrage sur les divergences des docteurs sur des points de droit (Mez, 1922, 202). Enfin Ibn Khaldūn, lui-même mālīkite, manifeste un préjugé mālīkite en faisant équivaloir « gens du *hadīth* » et « gens du Hijāz ». Dès lors, on ne peut comprendre d'où est venu le traditionalisme iraqien. Or, au dire d'Ibn Khaldūn, Mālik n'a inclus que 300 *hadīths*, tout ce qu'il considérait authentique, alors qu'Ibn Hanbal a rapporté environ 30 000 *hadīths* dans son *Musnad*, sans faire cette distinction. Mālik n'hésitait pas, en certaines occasions, à recourir à l'analogie (*qiyās*), ou même à donner sa propre opinion comme faisant autorité (Melchert, 1997, XIX).

Il convient donc de distinguer entre deux périodes : avant la formation des écoles juridiques et après cette formation. Avant la formation des écoles de droit, la principale division entre les juristes était entre les partisans

de « l'opinion personnelle » ou du « raisonnement personnel » (« rationalistes »), et les « partisans du *hadith* » (ou « traditionalistes »).

Les traditionalistes se séparèrent des rationalistes vers la fin du II^e/VIII^e siècle, à peu près à la mort de Abu Yûsuf (m. 182/798, à Bagdad). Deux représentants de ces courants sont le Kûfiote Sufyân al-Thawrî (m. 161/777, à Basra) et le Kûfiote Abû Hanîfa (m. 150/767, à Kûfa). Ils arrivaient souvent aux mêmes conclusions par des voies différentes. Il est probable que la doctrine du Coran créé joua un rôle dans la séparation entre les deux groupes, car cette doctrine fut proclamée par des juristes « hanafites » peu après la mort d'Abû Yûsuf. Les traditionalistes reprochaient, entre autres, aux rationalistes de recourir à l'analogie et de laisser de côté des traditions, leur préférant l'opinion personnelle. Les traditionalistes, eux, avaient pour programme la collecte du *hadith*, et ils n'avaient pas un entraînement séparé à la jurisprudence, ce qui aurait signifié à leurs yeux une confiance plus grande en un maître tardif que dans le Prophète, ses Compagnons et les « pieux anciens » (*al-salaf*). Ces oppositions n'ont pas été sans laisser de traces. En effet, les rationalistes tinrent en partie compte de ces critiques ; de son côté, le programme des traditionalistes était à la longue intenable, ce qui conduisit certains d'entre eux à élaborer un système de jurisprudence basé sur le *hadith*.

Comme l'a montré J. Schacht (1967, 28-59 ; Id., *Schools*, 63), les grandes écoles juridiques du II^e/VIII^e siècle étaient régionales (Iraq, Hijâz, et une école secondaire en Syrie, etc.). L'un des signes distinctifs d'une école en formation apparaît dès lors que des juristes collectent la doctrine d'un seul juriste du passé, plutôt que de collecter celle de beaucoup de juristes du passé – ainsi que l'avaient fait, par exemple, des auteurs de *Musannafs* comme 'Abd al-Razzâq (m. 211/827) et Ibn Abî Shayba (m. 238/849, à Kûfa) –, ou présenter la leur sous leur propre nom. Un autre signe indiquant une école en formation est la présence d'un *ra'îs*, d'un chef de file reconnu (après la mort du « fondateur » de l'école) pour une région, ou pour l'ensemble de l'école, ou pour sa génération. Ainsi en fut-il, par exemple, d'Ibn Surayj (m. 306/918, à Bagdad), considéré le chef de file des shâfi'ites de son temps, même si l'on n'est pas certain qu'on lui ait donné ce titre de son vivant.

C'est ainsi que les juristes rationalistes iraqiens, tout d'abord identifiés à la ville de Kûfa, s'identifièrent ensuite à Abû Hanîfa, absorbant aussi la tradition juridique rationaliste d'autres centres, comme Basra, même si les partisans basriens de l'opinion personnelle résistèrent à l'assimilation par le hanafisme. Cependant, les hanafites connurent une certaine traditionalisation, rendant leur « saint patron » plus traditionaliste qu'il ne l'était et réécrivant leurs ouvrages de droit, s'appuyant davantage sur le *hadith*. Même en théologie, ils tentèrent de se délester quelque peu du murji'isme d'Abû Hanîfa et de ses successeurs : l'*irjâ'* consiste à professer que le formel

de la foi n'inclut pas les actes, et que, par conséquent, la foi ne saurait croître ou décroître. Un corpus de doctrine juridique, autre trait d'une école en formation, vit le jour, par exemple les deux *Sommes* (*al-Jâmi'*), la grande et la petite, d'al-Shaybânî (m. 189/805), le premier grand collecteur des opinions d'Abû Hanîfa, ouvrages qui furent commentés (Melchert, 1997, 32-67). Pourtant, il est vraisemblable que le fondateur effectif de l'école hanafite est al-Karkhî (m. 340/952), qui eut beaucoup plus de disciples que les autres maîtres de l'école, hormis Abû Hanîfa (116-36).

La question de la « fondation » de l'école mâlikite est plus complexe encore, car le destin du mâlikisme oriental et celui du mâlikisme occidental (al-Andalus et Maghreb) furent différents. Il a déjà été question plus haut de l'activité littéraire au début du mâlikisme. Il est probable que les « Africains » et les Égyptiens transformèrent l'école de droit de Médine en école mâlikite, le nom d'un grand savant garantissant l'orthodoxie. Trois ouvrages (ou types d'écrits) sont ici en question : ceux de l'élève égyptien de Mâlik, Ibn al-Qâsim al-'Utaqî (m. 191/806), la soi-disant *al-Asadiyya* du juge hanafite de Kairouan Asad b. al-Furât (m. 213/828), les *Collectanea* (*al-Mudawwana*) ou *Miscellanea* (*al-Mukhtalata*) du Kairounais Sahnûn qui suivit les leçons d'élèves de Mâlik en Égypte, à savoir Ibn al-Qâsim, Ibn Wahb (m. 197/812) et Ashhab (m. 204/819). L'histoire littéraire des *Collectanea* de Sahnûn a été éclairée, même si de nombreux points demeurent obscurs. On peut y distinguer plusieurs strates :

- 1 / le cercle médino-mecquois y est présent par les doctrines de Mâlik avec leur explication par Ibn al-Qâsim ;
- 2 / cette strate a été complétée par le cercle égypto-médinois, *i.e.* par l'intégration de *responsa* (*masâ'il*) d'Ibn al-Qâsim et de ses successeurs égyptiens, tel Ashhab, voire par des compléments provenant du cercle d'élèves médinois de Mâlik ;
- 3 / la troisième strate est représentée par les traditionnistes que l'auteur a intégrés par la voie d'Ibn Wahb et autres.

Il en résulte que les ouvrages de Sahnûn n'ont pas été constitués sur la base de la *Asadiyya* et que celle-ci se réfère exclusivement à la voie « hanafite » iraqienne (al-Shaybânî, Abû Hanîfa, Abû Yûsuf (Muranyi, 1997, 33-43 ; 1999, 1-22), qui traite aussi des *Miscellanea*). Cela va tout à fait à l'encontre de ce que l'on croyait jusqu'alors, *e.g.* Sezgin, I, 465, 467 ; Melchert, 1997, 23.

En al-Andalus, l'école juridique syrienne d'al-Awzâ'i (m. 157/773, à Beyrouth) fut d'abord prééminente, mais fut remplacée par le mâlikisme. L'une des figures les plus importantes de l'école mâlikite andalouse, après ses débuts, fut Ibn Habîb (m. 238/853). L'école mâlikite d'al-Andalus fut personnalisée aussi vite que celle d'Égypte, bien avant les trois autres écoles (Melchert, 1997, 150-61). À Bagdad, le premier savant à avoir été identifié comme tête de file des mâlikites semble être Abû Bakr al-Abharî

(m. 375/986). Cette école s'y est éteinte ou quasiment vers le milieu du v^e/xi^e siècle (170-77).

Ni en Iraq, ni en Égypte, ne prospérait au iii^e/ix^e siècle une école shâfi'ite continue dans l'acception tardive du terme. En ce sens, elle remonte à Ibn Surayj (m. 306/918). Al-Shâfi'i (m. 204/819) lui-même est à situer entre les rationalistes et les traditionalistes. En effet, son insistance à déduire le droit de traditions remontant au Prophète allait à l'encontre du courant traditionaliste qui prenait en considération les opinions des Compagnons ; il en allait de même de son recours à l'analogie ou à l'effort de raisonnement personnel (*ijtihād*) (Melchert, 1997, 70). Hormis son activité en jurisprudence, al-Shâfi'i composa un traité (*al-Risāla*) de méthodologie du droit ou de théorie légale (*usūl al-fiqh*), ce pour quoi il fut considéré le fondateur de la théorie légale *ex post facto*, même s'il n'y a pas de continuité absolue entre sa synthèse, somme toute rudimentaire, et les ouvrages beaucoup plus élaborés sur cette même théorie qui virent le jour à partir du iv^e/x^e siècle (Hallaq, 1997, 21-35), par exemple, celui de Shīrāzī (m. 476/1083), non seulement dans l'école shâfi'ite, mais aussi dans les autres écoles juridiques, y compris chez les imāmītes (Hallaq, 125-61 ; bibliographie dans la traduction du *Kitāb al-luma'* de Shīrāzī, par E. Chaumont, 1999, 375-81).

Les traditionalistes de Bagdad ne purent pas tenir indéfiniment leur dépendance exclusive d'une ancienne autorité. Vers le milieu du iv^e/x^e siècle s'y développa progressivement une école hanbalite. Cela se fit en deux temps. Tout d'abord, des successeurs d'Ibn Hanbal (m. 241/855) collectèrent le *hadīth* par lui transmis et ses opinions juridiques. La seconde étape est représentée par Abū Bakr al-Khallāl que l'on peut considérer le véritable fondateur de l'école (m. 311/923). Il collecta les *responsa* et autres de l'Imam Ahmad (Ibn Hanbal) de manière à ce qu'ils pussent constituer les bases d'une école dont il devint le chef de file, ce qui ne se fit pas sans rencontrer d'oppositions dans le camp traditionaliste (Melchert, 1997, 137-155).

Il faudrait encore mentionner des écoles qui ont disparu, celle des zāhi rites qui suivaient les principes du Bagdadien Dāwūd b. 'Alī (m. 270/884) ; l'école éphémère des jarīrites, en fait une variante du shâfi'isme, qui suivaient ceux de Tabarī (m. 310/923) ; celle déjà rencontrée du Syrien al-Awzā'i (178-97). Cela dit, les opinions de ces juristes et de leur école, comme celle des autres, ont toujours été prises en compte dans des ouvrages spécialisés dans « les divergences des savants » ou dans les grandes sommes des diverses écoles.

Les khārijites, et notamment les ibādites, ont également des opinions particulières en jurisprudence qui sont encore en vigueur de nos jours, tout au moins en partie (Sezgin, I, 585-86 ; Gilliot, *Le Commentaire coranique de Hūd b. Muhakkam*, 1997, 208-21). L'un des corpus juridiques le plus ancien

est celui dont se réclame les chiites zaydites, le *corpus juris* (*al-Majmū'*) de Zayd b. 'Alī (m. 122/740) (Sezgin, I, 556-60 ; 560-71, pour le droit zaydite).

LE HADĪTH ET LE DROIT CHIITE

L'une des spécificités de l'imamisme (chiisme duodécimain) dont il sera seulement question ici et qui le distingue non seulement du sunnisme, mais des autres branches du chiisme, c'est le corpus de traditions attribuées aux « Quatorze impeccables », *i.e.* Muhammad (il occupe, en fait, une position « discrète » dans le corpus du *hadīth* imamite), sa fille Fātima, épouse de 'Alī, et les douze Imams, à savoir 'Alī et ses descendants reconnus Imams impeccables. La part dévolue au cinquième, Muhammad al-Bāqir (m. 115/732), et surtout au sixième Imam, Ja'far al-Sādiq (m. 148/765), est de loin supérieure à celle des autres « impeccables ». La mise par écrit de ce corpus aurait commencé dans la première moitié du ii^e/viii^e siècle, sur ordre du sixième Imam inspiré. (Amir Moezzi et Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, 2004, 83-4 ; présentation des Douze Imams, 41-78). Il faut rappeler que l'imamisme originel est une théorie de l'imamat, un ésotérisme, mais dans lequel l'exotérisme est également nécessaire. Ses sources fondatrices sont le Coran (*v. supra* sur la falsification du Coran par les Compagnons de Muhammad, dans la représentation chiite), ainsi qu'interprété par les Imams inspirés et le *hadīth* chiite, comme entendu plus haut. Le *hadīth* chiite de l'école iranienne de Rayy et de Qum fut le véhicule principal de la « Tradition originelle ésotérique non rationnelle » de l'islam imamite (88). Toutefois, après le début de « l'Occultation majeure » survenue en 329/940 (« l'Occultation mineure » date de 260/874), soit quatre ou cinq ans avant l'arrivée des Būyides à Bagdad, s'élabora progressivement un processus de rationalisation conduit par de brillants juristes-théologiens, certains d'entre eux étant même formés à la théologie mu'tazilite. C'est ainsi que se constitua un courant « rationaliste », que l'on finira par appeler *al-usuliyya* ou l'école des *mujtahids* (ceux qui pratiquent l'effort de réflexion personnelle). Il prit ses distances avec la tradition originelle ésotérique et non rationnelle. Quant aux tenants de la tradition originelle, et plus particulièrement les juristes parmi eux, ils furent appelés « traditionalistes » (*al-akhbāriyya*) (181-94).

Aux « Six livres » des sunnites correspondirent les « Quatre livres » des imāmītes, expression tardive que semble avoir utilisée pour la première fois Muhaqqiq al-Hillī (m. 676/1277) :

1 / *al-Kāfi* d'al-Kulaynī (m. 329/940),

2 / *Kitāb Man lā yahduruhu al-faqīh* d'Ibn Bābūye (arabisé en Ibn Bābawayh, m. 381/991),

3 / *Tahdhīb al-ahkām*, et

4 / *al-Istibṣār*, tous deux du Shaykh Abū Ja'far al-Tūsī (m. 460/1067) (Amir-Moezzi, 1992, 50, n. 86).

L'une des grandes figures de l'école rationaliste de Bagdad est le Shaykh al-Tūsī dont le commentaire coranique est rempli des thèses théologiques mu'tazilites. Il parvint à conférer au droit, et donc aux juristes imâmites, un statut et un champ d'action quasiment indépendants de la personne de l'Imam (inspiré). Avec lui, et avec le Shaykh al-Mufīd (m. 410/1022), considéré le fondateur de la tendance rationaliste, mais aussi avec de nombreux autres, le droit canonique trouva peu à peu deux autres fondements, à côté du Coran (ils mirent sous le boisseau la thèse chiite originelle de la falsification du Coran) et du *hadīth* : la raison et l'*ijtihād*, à quoi s'ajouta le « consensus » (*ijmā'*) des juristes, à condition qu'il soit corroboré par la tradition (187-91).

Sciences et médecine aux premiers siècles de l'hégire¹

PAR HÉLÈNE BELLOSTA †

INTRODUCTION

Le véritable démarrage de l'activité scientifique dans le monde musulman date des débuts de l'Empire abbasside. À partir du milieu du II^e/VIII^e siècle, cette partie du monde musulman devient le lieu d'une intense activité scientifique dont la langue est l'arabe, y compris lorsqu'au IV^e/X^e siècle, on assiste à une renaissance de la langue persane comme langue littéraire. Le développement rapide de la science dans l'Empire abbasside est favorisé par l'aide matérielle et morale que lui apportent califes et mécènes privés, au premier

1. Le terme arabe *'ilm* (pluriel *'ulūm*), que l'on traduit par « science », s'applique sans équivoque à l'ensemble des matières (autres que la médecine) évoquées dans ce chapitre, en y incluant les mathématiques, bien que celles-ci ne soient pas *stricto sensu* une science, mais, pour plagier Galilée, le « langage » de la science. Certains ont vu dans l'affirmation de Galilée : « la nature est écrite en langage mathématique » l'acte fondateur de la science moderne ; il ne faut cependant pas en déduire que l'on ne saurait parler de science (*'ilm*) avant Galilée. Cet usage du terme *'ilm* est conforme à l'idée que se font de la science les contemporains ou les successeurs proches des savants évoqués dans ce chapitre. On peut citer ainsi le savant de la première moitié du X^e siècle Ibrāhīm b. Sinān (petit fils du grand savant Thābit b. Qurra dont les œuvres sont évoquées ici), ainsi qu'Ibn Khaldūn (XIV^e siècle) :

« car les sciences (*al-'ulūm*, essentiellement pour Ibn Sinān, outre les mathématiques, l'optique et l'astronomie, tant théoriques qu'appliquées) ne s'accroissent et n'augmentent que du fait que ce qu'un des hommes en commence, un autre ensuite après lui l'augmente, le corrige et le rectifie (R. Rashed et H. Bellosta, Ibrāhīm b. Sinān, *Logique et géométrie au X^e siècle*, Leyde, 2000, p. 98). »

« Les sciences rationnelles (*al-'ulūm al-'aqliyya*) sont naturelles à l'homme en tant qu'il est doué de la pensée. Elles ne sont pas l'apanage d'une religion particulière. Au contraire, elles sont étudiées par les adeptes de toutes les religions, lesquelles sont également aptes à les apprendre et à entreprendre des recherches sur celles-ci. Elles existent dans l'espèce humaine depuis que la civilisation est apparue dans le monde. On les appelle les « sciences de la philosophie et de la sagesse ». Elles sont au nombre de quatre (logique, physique, métaphysique, mathématiques, elles-mêmes subdivisées en géométrie, arithmétique, musique et astronomie, les quatre arts du *quadrivium*) (Ibn Khaldūn, *Le livre des exemples*, vol. I, *Autobiographie, Muqaddima*, trad. A. Cheddadi, Paris, 2002, p. 941). »

- Rekaya M., *Le Hurram-dîn et les mouvements hurramites sous les Abbâsides : Réapparition du Mazdakisme ou manifestation des ghulat-musulmans dans l'ex-empire sassanide aux VIII^e et IX^e siècles ap. J.-C. ?*, dans *Studia Islamica* 60, 1984, 5-57.
- Shaban M.A., *Islamic History. A New Interpretation*, 2, AD 750-1055 (AH 132-448), Cambridge, 1976.
- Sourdel D., *Le Vizirat 'abbâsîde de 749 à 936*, Damas, 1959-1960.
- ~ *La politique religieuse du calife 'abbâsîde al-Ma'mun*, dans *Revue des Études Islamiques* 30, 1962, 27-48.
- ~ *L'État impérial des califes abbassides*, Paris, 1999.
- Tillier M., *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Damas, 2009.
- Watt W.M., *La pensée politique de l'islam. Les concepts fondamentaux*, Paris, 1995.
- Wendell C., *Bagdad: Imago Mundi and Other Foundation-Lore*, dans *International Journal of Middle East Studies* 2, 1971, 99-128.
- Zaman M.Q., *The Nature of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya's Mahdîship: a Study of Some Reports in Ishahâni's Maqâtil*, dans *Hamdard Islamicus* 13, 1990, 59-65.
- ~ *Religion and Politics under the Early 'Abbâsids: the Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leyde, 1997.

CHAPITRE XI – LA REPRÉSENTATION ARABO-MUSULMANE
DES PREMIÈRES FRACTURES RELIGIEUSES ET POLITIQUES
(I^{er}-IV^{es}/VII^e-X^e SIÈCLES) ET LA THÉOLOGIE

par Claude Gilliot

(bibliographie unique pour les trois chapitres de Claude Gilliot : XI, XXIV et XXV)

- Abrahamov B., *Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism*, Edimbourg, 1998.
- Ahrens K., *Christliches im Koran. Eine Nachlese*, dans *ZDMG*, 84, 1930, 15-68, 148-190.
- ~ *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935, 1966².
- Al-Samuk S.M., *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishâq. Eine synoptische Rekonstruktion* (Inaugural-Dissertation), Johann Wolfgang Goethe-Universität, Francfort-sur-le-Main, 1978.
- Amir-Moezzi M.A., *La Religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, 2006.
- Amir-Moezzi M.A. et Jambet Ch., *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, 2004.
- Amir-Moezzi M.A. et Kohlberg E., *Révélation et falsification. Introduction à l'édition du Kitâb al-Qirâ'ât d'al-Sayyârî*, dans *JA*, 2005 [293], 663-722.
- Andrae T., *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala, 1926; Trad. *Les Origines de l'islam et le christianisme*, Paris, 1955.
- Azami M.M., *Studies in early Hadith Literature*, Indianapolis, 1978.
- Bar-Asher M.M., *Scripture and Exegesis in early Imâmi Shiism*, Leyde, 1999.
- Bashear S., *Arabs and Others in early Islam*, Princeton, NJ, 1998.
- ~ *Studies in early Islamic Tradition*, Jerusalem, 2004.
- Berg H. (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leyde, 2003.
- Berkey J., *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, 2003.
- Blachère R., *Introduction au Coran*, Paris, 1947.

- Boulainvilliers H. comte de, *La Vie de Mahomed*, Londres, 1730, Farnborough, 1971².
- Bowman J., *The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity*, dans MacLaurin E.C.B. (ed.), *Essays in Honour of Griffiths Wheeler Thatcher*, Sydney, 1967, 191-216.
- ~ *Holy Scriptures, lectionaries and the Qur'an*, dans A.H. Johns (ed.), *International Congress for the Study of the Qur'an*, Canberra, 1983, 29-37.
- Busse H., *Chalîf und Grosskönig. Die Buyiden im Irak (945-1055)*, Beyrouth/Wiesbaden, 1969, Würzburg, 2004².
- ~ *Omar b. al-Khattâb in Jerusalem*, *JSAI*, 1984, 5, 73-119.
- ~ *Omar's image as a conqueror of Jerusalem*, *JSAI*, 1986, 8, 149-168.
- Cahen CL. (J. Sauvaget), 1961, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*. Éléments de bibliographie. Édition refondue et complétée, Paris, 1983².
- Calder N., *Studies in early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993.
- Chabbi J., *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, 1997.
- Cheddadi A., *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IX^e-VIII^e siècle, Arles, 2004.
- Cook M., *The Opponents of the Writing of Tradition in early Islam*, dans *Arabica* XLIV, 1997, 437-530.
- ~ *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge, 1981.
- Crone P. et Cook M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, bibliogr.
- ~ *Slaves on horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.
- Crone P. and Hinds M., *God's caliph. Religious Authority in the first Centuries of Islam*, Cambridge, 1986 (2003²).
- Crone P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, 1987.
- Crone P., Zimmermann F.W., (ed.), *The Epistle of Sâlim ibn Dhakwân*, Oxford, 2001.
- Cuperly P., *Introduction à l'étude de l'ibâdisme et de sa théologie*, Alger, 1984.
- Déroche Fr., *Le Coran*, Paris, 2005.
- De Goeje M.J., *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leyde, 1864, 1900².
- Donner F., *The early Islamic Conquests*, Princeton, NJ, 1981, New York, 2005².
- ~ *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic historical Writing*, Princeton, NJ, 1988.
- Ducellier A. (présentés par), *Le Miroir de l'islam. Musulmans et chrétiens orientaux au Moyen Âge (VII^e-XI^e siècle)*, Paris, 1971.
- Elad A., *The Beginnings of historical Writing by the Arabs. The earliest Syrian Writers on the Arab Conquests*, dans *JSAI*, 28, 2003, 65-152.
- ~ *Community of Believers, of « Holy Men » and « Saints », or Community of Muslims? The Rise and Development of early Islamic Historiography*, dans *JSS*, XLVII/1, 2002, 241-308.
- El Hilbi T., *Reinterpreting Islamic Historiography. Hârûn al-Rashid and the Narratives of the 'Abbasid Caliphate*, Cambridge, 1999.
- Eisener R., *Zwischen Faktum und Fiktion. Eine Studie zum Umayyadenkalifen Sulaimân b. 'Abdalmalik und seinem Bild in den Quellen*, Wiesbaden, 1987.
- Ennami A.K., *Studies on Ibâdism (al-Ibâdiyyah)*, Tripoli (Libye), 1972.
- ~ *The Encyclopaedia of the Qur'ân*, I-VI, Leyde, 2001-2006.
- ~ *Eliade M.*, (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, I-X, New York/Londres, 1987.
- Ew. J. van, [16] *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., Berlin, 1991-1997.
- ~ *The Beginnings of Islamic Theology*, dans Murdoch J.E. et Sylla E.D. (éd.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Boston, 1975, 87-111.

- *Early development of kalām*, dans Juynboll G.H.A. (ed.), *Studies*, 1982, 109-123.
- *Mu'tazilah*, dans *ER*, X, 1987, 220-229.
- *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, 2002.
- Frank R.M., *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, Durham et Londres, 1994.
- *Ash'ari, Ash'ariyah*, dans *ER*, I, 445-455.
- Gagnier J., 1748, *La Vie de Mahomet*, traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna et des meilleurs auteurs arabes, 3 vol., Amsterdam, (1732' en 2 vol.).
- GAS, I, v. Sezgin.
- GdQ, v. Nöldeke.
- Gil M., *The Creed of Abū 'Amir*, dans *ios*, 1992, 12, 9-57.
- Geiger A., *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, Leipzig, 1902².
- Gilliot Cl., *Exégèse, langue et théologie en islam*. L'exégèse coranique de Tabari, Paris, 1990.
- *Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit*, dans *JA*, CCLXXIX, 1991, 39-92.
- *Les « Informateurs » juifs et chrétiens de Muhammad*. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke, dans *JSAT*, 22, 1998, 84-16.
- Gilliot Cl. et Nagel T., *Informants*, *EQ*, II, 2002, 512-518.
- Gilliot Cl., *Prosopography in Islam. An Essay of Classification*, dans *Medieval Prosopography* 23, 2002, 19-54.
- *La théologie musulmane en Asie centrale et au Khorasan*, *Arabica* XLIX, 2002, 135-203.
- *Le Coran, fruit d'un travail collectif ?*, dans Daniel de Smet et autres (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles, Louvain-la-Neuve, Leuven, *Acta Orientalia Belgica, Subsidia* III, 2004, 185-231.
- *Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten*, dans Hans-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin (hrsg. von), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, 148-169; traduit en anglais : *On the Origin of the Informants of the Prophet*, dans Ohlig (Karl-Heinz) und Gerd-R. Puin (ed.), *The Hidden Origins of Islam. New Research into its early History*, Amherst, N.Y. 2008, 153-187.
- *Exégèse, langue et théologie en islam*. L'exégèse coranique de Tabari, Paris, 1990.
- *Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin*, dans M. Kropp (ed.), *Results of contemporary Research on the Qur'an. The Question of a historio-critical Text*, Würzburg, 2007, 33-137.
- *Christians and Christianity in Islamic Exegesis*, dans Thomas D. et Roggema B. (ed.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical history*, I (600-900), Leyde, 2009, 31-56.
- *Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu*, dans Lohker R. (éd.), *Haditstudien – Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hambourg, 2009, 77-132.
- *Les Sources du Coran et les emprunts aux traditions religieuses antérieures dans la recherche (xix^e et début du xx^e siècles)* à paraître dans *Mélanges Emilio Platti*, Leuven 2010.
- *Tabakāt*, *EP*, X, 7-10.
- Gilliot Cl. et Larcher P., 2005, *Language and Style of the Qur'an*, dans *EQ* III, 109-135.
- Gimaret D., *Dieu à l'image de l'homme*. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens, Paris, 1997.
- *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, 1990.
- *Une Lecture mu'tazilite du Coran*. Le *Tafsir* d'Abū 'Alī al-Djubbā'i (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, Louvain-Paris, 1994.

- Gnilka J., *Qui sont les chrétiens du Coran ?*, traduit de l'allemand par Charles Ehlinger, Paris, 2008.
- Görke A., *Eschatology, History, and the common Link. A study in Methodology*, dans Berg H. (ed.), *Method and Theory*, 2003, 179-208.
- Grimme H., *Mohammed*, I, *Das Leben nach den Quellen*, II, *Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie*, Münster 1892-1895.
- Guillaume A., *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Londres, 1955.
- Hirschler K., *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*, Londres, 2006.
- Hodgson M., *The Venture of Islam. Conscience and History in a world Civilization*, 3 vol., Chicago, Londres, 1974-1977.
- Hoyland R.G., *Seeing Islam as others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on early Islam*, Princeton, 1997.
- Humphreys R., *Islamic history. A Framework for Inquiry*, Londres-New York, 1988¹, éd. revue 1999¹.
- Ta'rikh*, dans *EP*, X, 290-296.
- Jeffery A., *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leyde, 1937.
- Juynboll G.H.A., *Muslim Tradition: Studies on Chronology, Provenance and Authorship of early Hadith*, Cambridge, 1983.
- Juynboll G.H.A. (ed.), *Studies on the first Century of Islamic Society*, Carbondale, II, 1982.
- Khalidi T., *Islamic Historiography. The Histories of Mas'ūdi*, Albany, 1975.
- Arabic historical Thought in the classical Period*, Cambridge, 1994.
- Kister M.J., *The Sons of Khadija*, dans *JSAT*, 1993, 16, 59-95.
- Kohlberg E., *Some Imāmi Shī'i Interpretations of Umayyad History*, dans Juynboll, *Studies on the first Century of Islamic Society*, 1982, 145-159.
- Laoust H., *Comment définir le sunnisme et le chiisme*, Paris, 1985 (1979¹).
- Les Schismes dans l'islam*, Paris, 1965 (1977²).
- Larcher P., *Qu'est-ce que l'arabe du Coran ? Réflexions d'un linguiste*, 2008, dans *Cahiers de linguistique de l'INALCO* 5, 2003-2005, 27-47.
- Lecker M., *The « Constitution of Medina »*. Muhammad's first legal Document, Princeton, N.J., 2004.
- Muslims, Jews and Pagans. Studies on early Islamic Medina*, Leyde, 1995.
- LI, I – Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, I, traduction avec introduction et notes par D. Gimaret et G. Monnot, Paris et Louvain, 1986.
- Luling G., *A Challenge to Islam for Reformation*. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a Comprehensive Pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations, Delhi, 2003, éd. augmentée et traduction originale allem. 1974.
- Luxenberg Ch., *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, Berlin, 2007, éd. allem., Berlin, 2000.
- Madelung W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965.
- The Succession to Muhammad*. A study of the early Caliphate, Cambridge, 1997.
- Religious Trends in early Islamic Iran*, Albany-N.Y. 1988.
- Maqāis W. (trad., annot.), *Le Taqrib de en-Nawawī*, Paris, 1902.
- Melchert Ch., *The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Century*, Leiden, 1997.
- Lammens H., *Fatima et les filles de Mahomet*, Rome, 1912.
- La Merque à la veille de l'hégire*, Beyrouth, 1924.
- Études sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930.

- Mercant J., *Mus'ūdī and the Reign of al-Amīn. Narrative and Meaning in Medieval Islamic Historiography*, dans Kennedy Ph. (ed.), *On Fiction and Adab in medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, 2005, 119-166.
- *Primary Historiography to the End of the twelfth Century*, Edimbourg, 1999.
- Motzki H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 1991, Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Wiesbaden, 1991 ; trad., *The Origins of Islamic Jurisprudence*, Leyde, 2002.
- *Dating Muslim traditions. A survey*, dans *Arabica* LII, 2005, 204-253.
- *Dating the so-called Tafsīr Ibn 'abbās. Some additional Remarks*, dans *JSAI*, 2006, 31, 147-162.
- Muir W., *The Caliphate, its Rise and its Fall*, Londres, 1891, 1898².
- *The Life of Mahomet*, 4 vol., Londres, 1858-1861.
- Muranyi M., *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur*, Stuttgart/Wiesbaden, 1984.
- (édit., comment.), *'Abd Allāh b. Wahb, al-Jāmi'*. *Die Koranwissenschaften*, Wiesbaden, 1992.
- (édit., comment.), *'Abd Allāh b. Wahb, al-Jāmi'*. *Tafsīr al-Qur'ān*, Wiesbaden, 2 vol. 1993, 1995.
- *Beiträge zur Geschichte der Hadīth und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikīyya in Nordafrika bis zum 5. Jh. d. H.* Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān, Wiesbaden, 1997.
- *Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion*, dans *Islamic Law and Society* 4/2, 1997, 224-241 (c.r. très critique de l'ouvrage de Calder).
- *Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn b. Sa'īd. Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart, 1999.
- Nagel T., *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, I-II, Zurich/Munich, 1981.
- *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, Munich, 1988.
- *Geschichte der islamischen Theologie. Von Muhammad bis zur Gegenwart*, Munich, 1994.
- *Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilsusage des sunnitischen Islams*, Göttingen, 2002.
- Neuwirth A., *Studien zur Komposition des mekkanischen Suren*, Berlin, 1981.
- *Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie. À propos de la genèse de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique*, dans *Arabica* XLVII, 2000, 194-229.
- *Oral Scriptures in Contact. The Qur'anic story of the golden calf and its biblical subtext between narrative, cult and inter-communal debate*, dans S. Wild, *Self-Referentiality in the Qur'an*, Wiesbaden, 2006, 71-91.
- Nevo Y. et Koren J., *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, NY, 2003.
- Nöldeke Th. et autres, [GdQ, I-III] *Geschichte des Qorāns*, I-III, Leipzig, 1909², 1919², 1938².
- Nöldeke Th., *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, traduit par G. H. Bousquet, Paris, 1953.
- Noth A., *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung. Teil I, Themen und Formen*, Bonn, 1973 ; trad., *The Early Arabic historical Tradition. A source-critical study*, 2nd ed. in collaboration with L.I. Conrad, translated by M. Bonner, Princeton, NJ, 1994, 1997².
- Pellat Ch., *Le Milieu basrien et la formation de Jāhiz*, Paris, 1953.
- Petersen E., *Alī and Mu'āwīya in early Arabic tradition*, 1964.
- *Studies on the Genesis of Islamic historical Writing until the End of the ninth Century*, Copenhagen, 1964.
- Prémare A.-L. de, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002.
- Robinson C., *Islamic Historiography*, Cambridge, 2003.
- *The Study of Islamic Historiography. A Progress Report*, dans *JRAS* sér. 7, 1997/3, 199-227.
- Rodinson M., *La Vie de Mahomet et le problème sociologique de l'Islam*, dans *Diogenes* 20, 1957, 37-64.
- *Mahomet*, Paris, 1968 (1961¹), constamment réimprimé.
- Rosenthal F., *A History of Muslim Historiography*, Leyde, 1968.
- Rudolph K., 1983, *Wellhausen als Arabist*, 1983.
- Rudolph U., *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leyde, 1997.
- Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- Schoeler G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, 2002.
- Sezgin F. [GAS, I], *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, Leyde, 1967.
- Snouck Hurgronje C., *Mohammedanism. Lectures on its Origin, its religious and political Growth, and its present State*, New York, 1916, chap. I sur Internet : <http://www.answering-islam.de/Main/Books/Hurgronje/hurgronje1.htm>
- Sprenger A., *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 3 vol., Berlin, (1861¹) 1869².
- Swartz M., *A Medieval Critique of Anthropomorphism. Ibn al-Jawzī's Kitāb Akhbār al-sifāt*, Leyde, 2002.
- Torrey C.J., *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933.
- Urvoys D., *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, 2006.
- Van Reeth J.M.F., *Le Coran et les scribes*, dans C. Cannuyer (éd.), *Les Scribes et la transmission du savoir*, Bruxelles, *Acta Orientalia Belgica* XXIX, 2006, 66-81.
- *L'Évangile du Prophète*, dans D. de Smet et autres (éd.), *al-Kitāb. La Sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles, *Acta Orientalia Belgica, Subsidia* III, 2004, 155-174.
- *Le Vignoble du paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran*, dans *Arabica* LIII, 2006, 511-524.
- *La Zandaga et le prophète de l'Islam*, dans C. Cannuyer (éd.), *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales*, Bruxelles, *Acta Orientalia Belgica* XX, 2007, 67-79.
- Watt W.M., *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953; *Mahomet à La Mecque*, Paris, 1958.
- *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956; *Mahomet à Médine*, Paris, 1959.
- *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimbourg, 1973, (Oxford, 1998²).
- Wansbrough J., *Qur'anic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977, Amherst, NY, 2004².
- *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.
- Weil G., *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*. Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran Geschöpft und Dargestellt, Stuttgart, 1843.
- Wellhausen J. (ed.), *Muhammad in Medina*. Das ist Vakīdī's Kitāb al-Maghāzī, in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin, 1882.
- *Skizzen und Vorarbeiten*, Viertes Heft, 1. *Medina vor dem Islam*, 2. *Muhammads Gemeindeordnung von Medina*, 3. *Seine Schreiben, und die Gesandtschaften an ihn*, Berlin 1889 ; Berliu, 1985².
- Wellhausen J., *Die Religiös-Politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin, 1901.
- Wilkinson J.C., *The Early Development of the Ibādi Movement in Basra*, dans Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, 1982, 125-249.