

Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale

Par

Claude Gilliot, Aix-en-Provence

[G. 3. 155 « The Qurʾān before the Qurʾān. Some reflexions on the religious syncretism in Central Arabia », in Azaiez (Mehdi) (sous la direction), avec la collaboration de Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris, CNRS Editions, 2013, p. 145-187 (Proceedings of Journées d'études : « Koranic studies today. Methods, stakes, debates » « Les études coraniques aujourd'hui : Méthodes, enjeux, débats », Paris, IISMM/EHESS, 26-29 novembre 2009, envoyé 19 juillet 2010). The numeration of the pages of the original edited text is between square brackets in the text. Several mistakes have been corrected. The order of the bibliography has been modified, according to the alphabetical order of names and titles. Aix-en-Provence, in the feast of the Epiphany of our Lord Jesus Christ, 6 January 2014]

[P. 145] I. Introduction

Des passages entiers du lectionnaire arabe appelé *al-qurʾān* apparaissent comme des interprétations (dans le double sens de traduction ou adaptation, et de commentaire)¹, d'écritures ou de traditions orales qui lui sont antérieures

Depuis au moins deux décennies quelques spécialistes considèrent le Coran comme une production littéraire de l'antiquité tardive, ce qui inclut les œuvres du début du christianisme et de la période patristique². En effet, la péninsule Arabique avant l'islam n'était pas à l'écart des principaux courants de

¹. V. Gilliot, « Le Coran production de l'antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *in* Borrut (Antoine, sous la direction de), *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de de l'islam. Hommage à Alfred-Louis de Prémare*, ~~Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2011~~, *REMMM*, 129 (juillet 2011), p. 31-56

². Griffith (Sidney H.), « Christian lore and the Arabic Qurʾān. The 'Companions of the Cave', in *Sūrat al-kahf* and in Syriac Christian tradition », *in* G.S. Reynolds (éd.), *The Qurʾān in its historical context*. London 2007, p. 109 ; Neuwirth (Angelika), « The "Late Antique Qurʾān": Jewish-Christian Liturgy, Hellenic Rhetoric and Arabic Language, conférence à l'Université de Princeton 3 Juin 2009.

la culture et de la religion du monde de l'époque. Cela appert notamment dans la continuité frappante qui existe entre les sources du Coran³ concernant Jésus, [P. 146] Marie, les chrétiens et autres sujets afférents, d'une part, et les sources des premiers anciens exégètes musulmans, d'autre part, comme nous l'avons montré récemment⁴. À l'époque des premières prédications de Mahomet (mais bien avant déjà), l'on disposait de matériaux sur la *materia christiana* issus de l'antiquité tardive. Ces sources pouvaient être directes ou indirectes, écrites et orales, ou encore écrites ou orales : *Diatessaron*, *peshitta/peshittô* (*mappaqtâ pšittâ*, i.e. la version « simple », commune », « vulgate », arabe : *al-basīṭa*), évangiles apocryphes ou plus généralement apocryphes juifs et chrétiens.

Le spécialiste des premières littératures chrétiennes, John Bowman (1916-2006)⁵, a attiré l'attention sur l'existence de monophysites à Najran au nord du

³. V. notre *status quaestionis* sur les sources possibles du Coran depuis Abraham Geiger (1810-74) jusqu'à Tor Andrae (1885-1947) : Gilliot, « Rétrospectives et perspectives. De quelques sources possibles du Coran. I. Les sources du Coran et les emprunts aux traditions religieuses antérieures dans la recherche (XIX^e et début du XX^e siècles) », in Broeckaert, (Bert), Van den Branden (Stef), Pérennès, (Jean-Jacques) (eds), *Perspectives on Islamic culture. Essays in honour of Emilio G. Platti*, Louvain-Paris, Peeters (Les Cahiers du MIDEO, 6), p. 19-51 ; Rudolph (Kurt), « Die Anfänge Mohammeds im Lichte der Religionsgeschichte » (« Les débuts de Mahomet à la lumière de l'histoire des religions »), in Rudolph (Kurt), et al. (hrsg. von), *Festschrift Walter Baetke*, Weimar, 1966, p. 298-326.

⁴. V. Gilliot (Claude), « Christians and Christianity in Islamic Exegesis », in Thomas (David) et Roggema (Barbara) (éd.), *Christian-Muslim relations. A Bibliographical history, I (600-900)*, Leyde, 2009, p. 31-56 ; Id., « Das jüdisch christliche Umfeld der Entstehung des Korans und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung. Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran », in Gall (Lothar) und Willoweit (Dietmar) (hrsg.), *Judaism, Christianity and Islam in the course of history. Exchange and conflicts*, Munich, Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 82), 2011, 61-74

⁵. Bowman (John), « The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity », in MacLaurin (E.C.B) (éd.), *Essays in Honour of Griffithes Wheeler Thatcher*, Sydney, 1967, p. 191-216 ; Id., « Holy Scriptures, lectionaries and the Qur'an », in Johns (A.H.) (éd.), *International congress for the study of the Qur'an*, Canberra, Canberra, 1983², p. 29-37.

Yémen (les martyrs de Najran sous le roi judaïsant de Ḥimyar, Dū Nuwās, *ca.* 520) et parmi les confédérations arabes, *e.g.* les Ghassanides, **ou encore les Lakhmides dont la capitale du royaume était Ḥīra**⁶. Pour lui, la prophétologie du Coran et son contenu biblique pourraient s'expliquer par le fait que Mahomet [P. 147] était en contact avec des Jacobites (monophysites), chez lesquels le *Diatessaron*⁷ de Tatien (m. 170) était en usage, considéré qu'il était comme le texte normal des évangiles. Utilisant ces sources, y compris aussi des passages des évangiles dits apocryphes, Mahomet et ceux qui l'ont aidé (ses informateurs⁸ ou collaborateurs) auraient ainsi constitué leur propre lectionnaire (*qurʿān*, mot emprunté au syriaque *qəryānā*, lectionnaire)⁹, pour leurs besoins, peut-être même dans le cadre de liturgies. À ce propos, J. van

⁶. Sur les relations entre La Mecque et Ḥīra, v. Gilliot, « Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin », in M. Kropp (ed.), *Results of contemporary research on the Qurʿān*. The question of a historio-critical text, Beyrouth et Würzburg, 2007, p. 66-76 (33-137) ; Toral-Niehoff (Isabel), « The ʿIbād of al-Ḥīra. An Arab Christian community in late antique Iraq », in Neuwirth (Angelika), *et al.* (éd.), *The Qurʿān in Context*. Historical and Literary Investigations into the Qurʿānic Milieu, Leyde, 2010, p. 323-47.

⁷. Ou « l'Évangile à partir des quatre évangiles », L'Harmonie des évangiles (il y eut d'autres « Harmonie des évangiles » que celle de Tatien), ou « L'Évangile intégré », probablement rédigé à l'origine en syriaque. V. Leclercq (H.), « Diatessaron », *DACL*, IV (Paris, 1921), col. 414-70 ; Bolgiani (Franco), « Diatessaron », *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genève et Milan, A-E, 2006, col. 1398-1400.

⁸. Gilliot, « Les “informateurs” juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *JSAI*, 22 (1998), p. 84-126 ; Id., « Informants », *The Encyclopaedia of the Qurʿān* [EQ], II, Leyde, 2002, p. 512-8 ; Id., « Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten », in Ohlig (H.-H.) et Puin (G.-R.) (hrsg. von), *Die dunklen Anfänge*. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin, 2005, p. 148-169/« On the origin of the informants of the Prophet », in Ohlig and Puin (ed.), *The Hidden origins of Islam*, Amherst, N.Y., 2008, p. 153-87

⁹. Jeffery (Arthur), *The Foreign Vocabulary of the Qurʿān*, Baroda 1938, p. 233-4 ;

Reeth parle de « communauté sectaire, proche du monophysisme syrien radical et du manichéisme, et qui attendait la parousie dans un avenir immédiat »¹⁰. En effet, « [...] la possibilité n'est pas à écarter que le Coran ait été établi à l'intérieur d'un groupe dont Mahomet aurait été le parangon »¹¹.

Parler d'antiquité tardive, c'est renvoyer à un milieu et à une époque de syncrétisme culturel et religieux¹². De ce point de vue, [P. 148] l'islam avait été précédé par une religion missionnaire, tout comme il le devint lui-même, le manichéisme, « qui comme religion absolument syncrétiste, avait été rendu possible sur la base du syncrétisme de l'antiquité »¹³. Et puisque il sera question ici, entre autres, du christianisme et des chrétiens dans le Coran, il ne faut pas voir le christianisme des régions dans lesquelles est né le Coran et dans le Proche-Orient avec les yeux d'un chrétien moderne ou contemporain. Les querelles christologiques ont eu un profond retentissement dans cet univers, et l'on peut en déceler maints échos dans le Coran. D'ailleurs, ce dernier ne parle pas des chrétiens, mais des « Nazaréens » (*al-Naṣārā*), une mouvance judéo-chrétienne oubliée au fil des siècles, mais toujours présente dans l'espace moyen-oriental à cette époque. Saint Jean Damascène (*ob. ante 754*)¹⁴ dont le père fut au service du calife omeyyade de Damas, à la fin de son livre sur les

¹⁰. Van Reeth (Jan M.F.), « Le Coran et les scribes », in Cannuyer (C) (éd.), *Les scribes et la transmission du savoir*, Bruxelles, 2006, p. 73 (66-81).

¹¹. Gilliot, « Muḥammad, le Coran et les “contraintes de l'histoire” », in Wild (Stefan) (ed.), *The Qurʾān as text*, Leyde, 1996, p. 26 (3-26).

¹². Sur la notion de syncrétisme appliquée au christianisme de l'Antiquité tardive, v. Marksches (Christoph), « Synkretismus V. Kirchen-geschichtlich », *TRE (Theologische Realenzyklopedie)*, Berlin et New York, 2002, XXII, 538-552.

¹³. Colpe (Carsten), « Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū ʿĪsā al-Warrāq) », *ZDMG*, 109 (1959), p. 82 (82-91).

¹⁴. Gleason (Reinhold F.), « John of Damascus », in Thomas et Roggema (éd.), *Christian-Muslim relations*, I (600-900), *op. cit.*, p. 295-301.

hérésies, ne parle pas de l'islam ou des musulmans, mais des ismaélites, qu'il considère la centième et dernière hérésie chrétienne¹⁵. Pour certains, non seulement le Coran fait référence aux querelles christologiques¹⁶, mais il appartiendrait à l'origine à une mouvance de chrétiens restés prénicéens, c'est-à-dire des chrétiens qui n'ont pas accepté le dogme de la Trinité défini au concile de Nicée (325).

L'interférence des trois religions, judaïsme, christianisme et islam, se manifeste en particulier dans un groupe qui a son origine dans le judéo-christianisme palestinien, et ce groupe joue un rôle [P. 149] dans l'apparition de l'islam (il ne s'agit pas de l'ensemble du judéo-christianisme). On pourra penser à ceux que Paul (Gal 2, 4) appelle les « faux frères »¹⁷, plus attachés que d'autres au judaïsme (circoncision et Loi ; Jérusalem et une grande partie de la communauté d'Antioche). Cela est donc un point de départ lointain pour ce qui est du Coran qui est très orienté sur la Loi.

Mais on a remarqué aussi que la forme de christianisme qui était connue des Arabes (au sens large du terme) et pratiquée par certains d'entre eux était

¹⁵. Jean Damascène, *Écrits sur l'islam*, texte grec et traduction par R. Le Coz, Paris, 1992, p. 217-27. L'attribution de ce dernier chapitre « Hérésie 100 » a été contestée par Abel (Armand), « Le chapitre CI du livre des hérésies de Jean Damascène : son inauthenticité », *Stud. Isl.*, XIX (1963), p. 5-25. Malgré certaines interpolations probables, on peut faire sienne l'opinion de Khoury (Adel Theodor), *Les théologiens byzantins et l'Islam*. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.) Louvain, 1969, p. 49-55, qui restitue ce chapitre ; Sahas (Daniel J.), *John of Damascus on Islam*. The « heresy of the Ishmaelites, Brill, 1972 p., « The chapter 100/101 of the de haeresibus », p. 132-41 ; Ducellier (A.), *Le Miroir de l'Islam*. Musulmans et chrétiens orientaux au Moyen Age (VII^e-XI^e siècle), Paris, 1971, p. 130-7.

¹⁶. Notamment Q 4, 171, et 5,72-73.

¹⁷. Gnllka (Joachim), *Die Nazarener und der Koran*. Eine Spurensuche. Freiburg in Breisgau 2007, p. 11, 52 ; Id.: *Qui sont les chrétiens du Coran ?*, trad. Ch. Ehlinger, Paris 2008, p. 15, 56.

largement de type syriaque ou syrien, que ce soit jacobite ou nestorien¹⁸. On s'est demandé aussi si la communauté à laquelle Mahomet se référait n'aurait pas pu être proche du mouvement elkasaïte¹⁹ ou manichéen²⁰. Pour ce qui est du manichéisme, le grand théologien luthérien et historien des débuts du christianisme Adolph von Harnack (1851-1930) avait écrit son mémoire de licence (1874) à l'université de Leipzig sur le sujet suivant : *Muhamedanismus rectius quam manichaeismus sectam Christianam esse dixeris* (Le [P. 150] mahométanisme considéré secte chrétienne plutôt que manichéisme)²¹, se montrant ainsi, à notre avis, avec raison, sensible à cette double influence que l'on trouve surtout dans le Coran mecquois.

¹⁸. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, *op. cit.*, p. 20-1 ; Luxenberg (Christoph), *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin, 2000, p. 54-60/traduction et adaptation : *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, Berlin, 2007, p. 70-4.

¹⁹. Harnack (Adolph von), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Tübingen, 2^{ème} éd. 1909-10, p. 535 *sqq.* ; G.P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, Tübingen, 1985, p. 9-10 ; Van Reeth (Jan), « La zandaqa et le prophète de l'Islam », in *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales*, Bruxelles 2007, p. 67 ; Sprenger (Aloys), *Das Leben und die Lehre des Mḡammad*, I-III, Berlin, 1869², I, p. 30, n. 1, p. 32-42, 91-102 ; II, p. 208, 232. Ce très grand maître de l'orientalisme avait déjà émis l'hypothèse d'une influence possible de l'elkésaisme sur Mahomet.

²⁰. Simon (R.), « Mānī and Muḡammad », *JSAI* 21 (1997), p. 118-41 ; Andrae (Tor), *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. J. Roche, Paris, 1955 (en allemand, Uppsala 1923-5 ; 1926), p. 209 ; Ahrens (Karl), *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig, 1935, p. 130-2 ; Sfar (Mondher), *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris, 1998, p. 408-25 (*cap.* 11, « Aḡmad, le prophète manichéen »). Sur manichéisme en Arabie, v. Monnot (Guy), *Islam et religions*, Paris, 1986, p. 33, d'après Ibn al-Kalbī (*ob. ca.* 204/820) ; Gil (Moshe), « The creed of Abū ʿĀmir » *IOS* 12 (1992), p. 9-57 ; Van Reeth, « Zandaqa », *art. cit.*, p. 67-70.

²¹. Ce mémoire a été traduit et adapté en allemand, in Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, I (Tübingen, 1909⁴), Darmstadt, 1990, p. 529-38.

II. Réflexions sur quelques avatars de l'imaginaire prophétique

On a même émis une hypothèse sérieuse et plausible, à savoir que « la première manifestation de l'islam était un rejeton non conformiste du manichéisme »²². En effet, Mani se voyait lui-même comme un partenaire égal du Paraclet promis par Jésus, peut-être même comme le Paraclet lui-même. C'était aussi une compréhension eschatologique, tout comme dans le Coran dans les premières révélations²³. De fait, Mahomet se considérait *nabī al-malḥama*²⁴ (*rasūl al-malḥama*²⁵ ou *nabī al-malāḥim*)²⁶, c'est-à-dire « le prophète de la fin du monde », ainsi que l'avait bien montré Paul Casanova (1861-1926)²⁷.

[P. 151] Les auteurs musulmans savent que Mani prétendait être le « sceau de la prophétie » et cette prétention aurait été reprise par Mahomet qui se serait appliqué ou auquel on appliqua la dénomination de « sceau des

²². Gil, « The creed of Abū Āmir », *art. cit.*, p. 22 ; « that islam first appearance was a non-conformist off-shoot of Manicheism » ; cf. Simon, « Mānī and Muḥammad », *art. cit.*, p. 134 : « Both Manicheism and Islam assert the seriality of prophets ». Mais on peut ajouter que des groupes judéo-chrétiens faisaient de même.

²³. Stroumsa (G.), « Aspects de l'eschatologie manichéenne », *RHR*, 198 (1981), p. 163-81.

²⁴. Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 9 vols., Beyrouth, 1957-9, I, p. 105, l. 2-3, selon Abū Mūsā al-Aṣḥarī ; cf. Maqrīzī, *Imtā' al-asmā' bi-mā li-rasūl Allāh min al-abnā' wa l-amwāl wa al-ḥafada wa al-matā'*, I-XV, éd. M. Ābd al-Ḥamīd al-Namīsī, Beyrouth, 1420/1999, II, p. 143 (selon Ġubayr b. Muṭ'im), p. 143-4 (selon Abū Mūsā al-Aṣḥarī). p. 144 ; al-Ḥākim al-Nīsābūrī, dans *al-Mustadrak*, et d'autres entendent cela d'un prophète envoyé pour tuer les impies, ou envoyé avec l'épée (ce que fut aussi Mahomet, ô combien !) ; il s'agit là d'un sens second ; Ibn al-Aṭīr (Mağd al-Dīn), *al-Nihāya fī ḡarīb al-ḥadīth*, I-V, éd. Ṭ.A. al-Zāwī et M. al-Ṭināḥī, Le Caire, 1963-6, IV, p. 240.

²⁵. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, *op. cit.*, I, p. 105, l. 6, selon Muğāhid b. Ġabr.

²⁶. Maqrīzī, *Imtā'*, I, p. 5, l. 4 ; II, p. 146, l. 5.

²⁷. *Mohammed et la fin du monde*. Étude critique sur l'islam primitif I-II/1-2, Paris, 1911-24, p. 46-53, notamment p. 53 ; cf. Van Reeth (Jan), « Le Coran et les scribes », *art. cit.*, p. 71 .

prophètes » (*ḥatām al-nabiyyīn*)²⁸. L'expression « sceau des prophètes » a souvent été entendue : le dernier des prophètes. Or Mani, qui pratiquait l'*imitatio Christi* et l'*imitatio Pauli*, se considérait surtout apôtre (envoyé) (*frēstag*)²⁹. De plus, dans l'Église manichéenne ancienne, le terme prophète était appliqué aux *electi*. La métaphore du seau est polyvalente dans les textes manichéens, mais « elle n'implique nulle part l'idée de *dernier*, *fin*, mais plutôt celle de *confirmation*, *attestation*, voire de *signe* »³⁰.

Cela dit, il n'est pas certain que l'expression coranique ait été empruntée directement au manichéisme³¹. Vu l'importance qu'occupe la figure de Moïse dans l'imaginaire coranique et mahométan (*i.e.* l'imaginaire de Mahomet), il est bon de rappeler que, dans la représentation judéo-chrétienne et chrétienne, Jésus comme prophète « confirme » et « accomplit » la prophétie de Moïse³².

²⁸. Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, I, trad. D. Gimaret et G. Monnot, Paris, Louvain, 1986, p. 662, probablement une insertion en faveur de Mahomet : Mani disait : « Puis le Sceau des prophètes viendra sur la terre des Arabes » ; Puech (H.-Ch.), *Le Manichéisme*. Paris 1949, p. 146, n. 248 ; Tardieu (M.), *Le Manichéisme*. Paris 1981, p. 19-27 ; Ries (J.), « Les Kephalaia. La catéchèse de l'Église de Mani », in De Smet (D.), *et al.*, (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles 2004, p. 143-8.

²⁹. Stroumsa (G.), « “Seal of the prophets”: The nature of a Manichaen metaphor », *JSAI*, 7 (1986), p. 70-1 (61-74).

³⁰. *Art. cit.*, p. 74. Horovitz (Josef), *Koranische Untersuchungen*, Berlin et Leipzig, 1926, p. 53-4, avait déjà insisté sur le fait que *ḥātām* vient de l'araméen *ḥātmā* qui signifie sceau, et que Mahomet est celui qui confirme les révélations des prophètes antérieurs. Il se nomme souvent leur *muṣaddiq*, si bien que l'expression coranique pourrait signifier « celui qui confirme les prophètes » (*Beglaubiger der Propheten*).

³¹. Van Ess (Josef), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* [TG], Berlin, I-VI, 1991-7, I, p. 29, n. 5, quant à lui, en doute.

³². Bobzin (Hartmut), « “Das Siegel der Propheten”. Maimonides und das Verständnis von Mohammeds Prophetentum », in Tamer (Georges) (éd.), *The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge*, Berlin, 2005, p. 306 (289-306) ; Id., « The

Saint [p. 152] Augustin, par exemple, déclare dans son commentaire de l'évangile de saint Jean, à propos de Jésus : « *Erat autem ille Dominus Prophetarum, impletor Prophetarum, sanctificator Prophetarum, sed et propheta : nam et Moysi dictum est : “Suscitabo eis prophetam similem tui”* (Dt 18, 8) »³³. (*ad Jn 6, 1-14*) (« Or, il était le Seigneur des prophètes, celui qui accomplissait les prophètes, celui qui sanctifiait les prophètes, mais il était aussi prophète, car il a été dit à Moïse : “Je leur susciterai un prophète semblable à toi” »).

Or lorsqu'on consulte les commentaires coraniques ad Q 33 (*Aḥzāb*), 40 : « Muḥammad n'est le père d'aucun homme parmi vous, mais il est le prophète de Dieu, le sceau des prophètes », l'on constate avec quelque surprise que la seule interprétation qui y est donnée de *ḥātām al-nabiyyīn*,³⁴ est qu'il n'y aura plus de prophète après Mahomet.

Toutefois, plusieurs traditions sont conservées ailleurs qui suggèrent qu'un autre sens était connu et parfois avancé. La première est la suivante : Ḥusayn b. Muḥammad (b. Bahrām al-Tamīmī al-Marwazī, m. 213) Ḡarīr b. Ḥāzim (al - Azdī al-^cAtakī al-Baṣrī, m. 170786)³⁵ / ^can ^cĀ'īša : « Dites *ḥātām al-nabiyyīn*, et ne

“Seal of the prophets” : Towards an understanding of Muhammad's prophethood », in Neuwirth, *et al.*, (éd.), *The Qur'ān in Context*, *op. cit.*, p. 565-83

³³. Augustinus Hipponensis, in *Ioannis, Tractatus XXIV*, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, IX, Paris, 1869, p. 531. Autres références, in Speyer (H.), *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, réimpr. Hildesheim, 1988 (1961¹), p. 422-3.

³⁴. *Ḥātām*, dans la lecture de ^cĀṣim ; les « autres » ou presque : *ḥātim*. *Ḥatām*, selon Ibn Mas^cūd. On trouve aussi chez les lexicographes : *ḥātām* et *ḥaytām* !

³⁵. *GAS*, I, 311 ; Ḍahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, I-XXV, éd. Šūayb al -Arna'ūṭ *et al.*, Beyrouth, 1981-8, VII, p. 98-103. Ce traditionniste et historiographe a transmis, entre autres, la *Sīra* d'Ibn Iṣḥāq. A son nom est parfois ajouté : al-Ḡahḍamī ; Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl fī asmā' al-riḡāl*, I-XXIII, éd. A. ^cAlī ^cAbīd et Ḥasan A. Āḡā, revue par Suhayl Zakkār, Beyrouth, 1414/1994, III, p. 344-50, n° 896.

dites pas : il n'y aura pas de prophète après lui »³⁶. L'autre tradition est rapporté par ʿĀmir (b. Šarāḥīl al-Šaʿbī al-Kūfī, m. 103/721) : « Un homme dit [P. 153] en présence d'al-Muḡīra b. Šuʿba (al-Ṭaqafī, m. šaʿbān 50/*inc.24* août 670) : « Dieu bénisse Muḡammad, *ḥātīm al-nabiyyīn*, il n'y aura pas de prophète après lui ! Al-Muḡīra lui dit : Il te suffit de dire *ḥātīm al-nabiyyīn*. En effet, il nous a été rapporté que Jésus reviendra (*ḥārīgūn*), et comme il est déjà venu (jadis), il est avant lui (*i.e.* avant Mahomet) et après lui »³⁷.

L'assertion selon laquelle la fonction prophétique se terminerait à mort de Mahomet n'allait pas de soi, comme l'attestent des débats à ce sujet au I^{er} siècle de l'hégire³⁸. Cela apparaît notamment dans certaines traditions concernant Ibrāhīm, fils de Abū l-Qāsim (Mahomet) et de Marie la Copte, à la mort duquel ce dernier aurait dit en posant la main dans sa tombe : « Par Dieu, c'est un prophète et le fils d'un prophète ». Cette tradition est rapportée par Ibn ʿAsākir avec la chaîne familiale ʿalawite suivante : [...] (Abū Bakr) ʿĪsā³⁹ b. ʿAbd

³⁶. Ibn a. Šayba (Abū Bakr ʿAbd Allāh), *al-Muṣannaf fī al-aḥādīṭ wa al-āṭār*, I-IX, texte revu par M. ʿAbd al -Salām Šāhīn, Beyrouth, 1416/1995, 19 (*Adab*), 219 (*man kariha an yaqūla : lā nabiyya baʿda l-nabiyyi*), V, p. 337, n° 26644 ; Suyūṭī, *al-Durr al-manṭūr fī t-tafsīr al-maʿtūr*, I-VI, Le Caire, 1314/1896, V, p. 204, l. 27 ; cité d'après ce dernier par Friedmann (Y.), *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley, 1989, p. 63, et par Bobzin, « “Das Siegel der Propheten” », *art. cit.*, p. 290 ; Lecomte (G.), *Le Traité des divergences d Ḥadīṭ d'Ibn Qutayba*, Damas, IFEAD, 1967, p. 207-9, n° XLI, avec le commentaire d'Ibn Qutayba pour appuyer l'interprétation du verset devenue traditionnelle !

³⁷. Ibn a. Šayba, *Muṣannaf, ibid.*, n° 26645 ; Suyūṭī, *Durr, op. cit.*, V, p. 204, l. 27-31.

³⁸. Goldziher (Ignaz), *Études sur la tradition islamique*, Paris, 1952, p. 126-8 ; Friedmann, *Prophecy, op. cit.*, p. 56 ;

³⁹. ʿAbū Bakr Isā b. ʿAbd Allāh b. Muḡammad b. ʿUmar b. ʿAlī b. a. Ṭālib al -Kūfī, appelé Mubārak al-ʿAlawī. C'était un poète proluxe, un transmetteur de poésie et un traditionniste qui passe pour « faible » ; Ibn ʿAdī, *al-Kāmil li-l-ḍuʿafāʾ*, I-IX, éd. ʿĀdil A. ʿAbd al-Mawḡūd et ʿA. M. Muʿawwad, Beyrouth, 1418/1997, VI, p. 424-9, n° 1389 : Ḍahabī, *Mizān*

Allāh/son père (i.e. °Abd Allāh)/son grand-père (i.e. Muḥammad)/le père de son grand-père (i. e. °Umar)⁴⁰/°Alī b. a. Ṭālib⁴¹

[P. 154] Ou encore cette tradition rapportée d'Ibn °Abbās : « Lorsque Ibrāhīm le fils de l'Envoyé de Dieu mourut, ce dernier dit : il a une nourrice au paradis⁴² (il serait mort à 16, 17 ou 18 mois, et l'allaitement durait deux ans)⁴³. S'il était resté en vie (*law °āša*)⁴⁴, il aurait été un homme très véridique, un

al-°itidāl fī naqd al-riḡāl, I-IV, éd. °A.M. al -Biḡāwī, Le Caire, 1963, III, p. 315-6, n° 6578 ; Marzubānī (M. b. °Imrān b. Mūsā), *Muḡam al-šu°arā°*, éd. Fr. Krenkow, Beyrouth, Dār al-Ḡīl, 1411/1991 (1351/1935¹, ici autre pagination), p. 86-7 ; IbnḤazm, *Jamharat ansāb al-°Arab*, Beyrouth, 1403/1983, p. 66-7. Son fils Aḥmad b. °Īsā al-Madanī, traditionniste lui aussi « faible », transmet de lui ; Ḍahabī, *Sīyar*, XII, p. 71-52.

⁴⁰. °Umar al-Akbar Ibn al-Taḡlibiyya, fils de Bint Rabī°a b. Buḡayr al-Taḡlibī que °Alī avait achetée à son père, en 12 h. Elle eut de °Alī, °Umar et Ruqayya ; Ṭabarī, *Annales*, I-III (I-XVI), éd. M.J. De Goeje *et al.*, Leyde, Brill 1879-1901, I, p. 2072.

⁴¹. Ibn °Asākir (Ṭīqat al-Dīn), *Ta°rīḥ madīnat Dimašq, al-Sīra al-nabawiyya*, I-II, éd. Našāṭ Ḡazzāwī, Damas, 1984-91, I, p. 120 ; Friedmann, *Prophecy, op. cit.*, p. 59-60.

⁴². Ou selon al-Barā° b. °Āzib : « N'a-t-il pas une nourrice au paradis ! ». Ismā'īl b. a. Ḥālid/al-Ša°bī, ajoute : « qui achèvera son allaitement » ; Ibn Sa°d, *Ṭabaqāt*, I, p. 139.

⁴³. Selon al-Wāqidī, il serait mort mardi, 13 nuits étant passées, rabīl 10/(mercredi)19 juin 631 ; Bayhaqī (Abū Bakr), *Dalā°il al-nubuwwa*, I-VII, éd. °Abd al -Mu°ṭī Qal°aḡī, Beyrouth, 1405/1985, V, p. 429.

⁴⁴. Pour les discussions au sujets de diverses traditions contenant la phrase suivante : « Si Ibrāhīm était resté en vie, il aurait été prophète », v. Nawawī (Muḥyī l-Dīn), *K. al-Maḡmū°*. Šarḥ al-Muḥaḍḍab li-l Šīrāzī, I-XXIII, éd. M. Naḡīb al -Muṭṭī, Djeddah, Maktabat al-Iršād, 1971-77, V, p. 254-8 ; Saḡāwī (Šams al-Dīn), *al-Maqāšid al-ḡasana fī bayān kaṭīr min al-aḡādīṭ al-muštahira °alā l-alsina*, éd. M. °Uṭmān al -Ḥušt, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-°arabī, 1405/1985, p. 547-8, n° 898 ; °Aḡlūnī (Abū l-Fidā° Ismā'īl b. M. b. °Abd al-Hādī al-Ḡarrāhī al-Šāfi°ī), *Kašf al-ḡafā° wa muzīl al-ilbās °ammā štahara °alā alsinat al-nās*, I-II, Beyrouth, Mu°assasat al-Risāla, 1399/1979² (Alep¹), II, p. 214-6, n° 2101 ; Qārī al-Harawī, *al-Asrār al-marfū°a fī l-aḡādīṭ al-mawḍū°a*, éd. Abū Hāḡir M. al -Sa°īd b. Basyūnī Zaḡlūl, Beyrouth, Dār al-Kutub al-°ilmiyya, 1405/1985, p. 191-2.

prophète (*ṣiddīqan nabiyyan*) ; s'il était resté en vie, ses oncles (maternels) coptes auraient été affranchis et aucun Copte n'aurait été réduit en esclavage (*mā sturiqqa Qibṭiyyun*) »⁴⁵. Ou selon al-Zuhrī, « L'Envoyé de Dieu a dit : si Ibrāhīm était resté en vie, j'aurais imposé la capitation à tout Copte »⁴⁶ (entendez qu'il ne les aurait pas réduits en esclavage)⁴⁷. Où selon al-Suddī : « Je demandai à Anas b. Mālik : l'Envoyé de Dieu a-t-il fait la prière (des morts) pour son fils Ibrāhīm. Il répondit : je ne sais ; que Dieu ait Ibrāhīm en Sa miséricorde ! S'il était resté en vie il aurait été un homme très véridique, un prophète »⁴⁸.

Selon Ismā'īl (b. a. Ḥālid al-Kūfī, m. 140 ou 146) : « Je demandai à Ibn a. Awfā : As-tu vu Ibrāhīm le fils du Prophète ? Il répondit : il est mort en bas âge. S'il avait été décrété (*law quḍiya an*) qu'il [P. 155] y aurait un prophète après Muḥammad, son fils serait resté en vie, mais il n'y a aucun prophète après lui (*lā nabiyya ba'dahu*) »⁴⁹.

Il se peut que, Mahomet étant conçu au début de sa mission comme prophète de la fin des temps, annonçant le jugement dernier⁵⁰, l'on ait cru qu'il était le dernier. Mais la fin des temps ne vint pas, et il y eut une tension dans

⁴⁵. Ibn Māḡa, *Sunan*, 6, Ḡanā'iz, 27, I, p. 484, n° 1511 ; cf. Bayhaqī, *Dalā'il*, VII, p. 291, dernière tradition et dernière lignes de l'ouvrage !

⁴⁶. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, p. 144.

⁴⁷. Cf. les conseils qu'aurait donnés Mahomet par anticipation sur le traitement des Coptes, lors de la future conquête de l'Égypte, in Bayhaqī, *Dalā'il*, VI, p. 322.

⁴⁸. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, p. 140.

⁴⁹. Buḥārī, 78, *Adab*, 109, n° 6194/*Les Traditions islamiques*, I-IV trad. O. Houdas et W. Marçais, , IV, p. 203/Ibn Ḥajar, *Faṭḥ al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, I-XIII + *Muqaddima*, éd. °Abd al-°Azīz b. °Abd Allāh Bāz, numérotation des chapitres et des ḥadīṭ-s par M.F. °Abd al-Bāqī, direction Muḥibb al-Dīn Ḥaṭīb, Le Caire, 1390/1970, réimpr. Beyrouth, Dār al-Ma'rifa, s.d., X, p. 577-9 ; Ibn Māḡa, *al-Sunan*, I-II, éd. M.F. °Abd al-Baqī, Le Caire, 1952-4, II, p. 484, n° 1510.

⁵⁰. Van Ess, *TG*, IV, p. 593.

l'interprétation de *ḥātama al-nabiyyīn* entre « celui qui confirme » les oracles prophétiques antérieurs et « le dernier », comme nous venons de le voir. Si l'on entendait cela du dernier, il fallait absolument que Mahomet n'eût pas de successeur mâle ; il fallait qu'il n'eût plus de fils de son vivant ! C'était une nécessité théologique.

Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767) comprenait que la fonction prophétique passait de père en fils. Dès lors le fait que Zayd b. Ḥārīṭa était le fils (adoptif) de Mahomet risquait de ruiner la représentation théologique de la « fin de la prophétie »⁵¹, c'est pourquoi il commente Q 33, 40, de la manière suivante : « *ḥātama l-nabiyyīn*, c'est-à-dire le dernier des prophètes, il n'y a pas de Prophète après Muḥammad. Si Muḥammad avait eu un fils (vivant), ce dernier aurait été un prophète et un envoyé, c'est pourquoi Dieu dit : *ḥātama l-nabiyyīn*. “Dieu connaît parfaitement toute chose”. Il dit : Si Zayd avait été le fils de Muḥammad, il aurait été prophète. Mais lorsque fut révélé : “ Muḥammad n'est le père d'aucun homme parmi vous”, le Prophète dit à Zayd : je ne suis pas de toi le père (*lastu laka bi-abin*). Et Zayd dit : ô Envoyé de Dieu, Je suis Zayd b. Ḥārīṭa, mon lignage est connu »⁵².

[P. 156] L'évocation ici de Zayd b. Ḥārīṭa, le seul Compagnon désigné par son nom dans le Coran (!), est d'importance. En effet, ce personnage (ou cette figure, si jamais il n'avait pas existé ?) est « comme figure » « un symbole

⁵¹. Powers (David), *Muḥammad is not the father of any of your men*. The making of the last prophet, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 59-61. V. Gilliot, « Miscellanea coranica I », *Arabica*, 50 (2012), 109-133

⁵². Muqātil, III, p. 498-9. On n'est pas tout à fait sûr que cette interprétation, telle qu'elle figure dans le texte édité, soit vraiment de Muqātil, ainsi qu'on peut le comprendre de la note de l'éditeur qui a « réordonné » selon l'ordre du *muṣṣaḥaf* (actuel) ! Samarqandī, *Tafsīr*, III, p. 53 : Muḥammad « n'était pas le père des hommes parce que ses fils sont morts en bas âge (*ṣiḡāran*) ; si les hommes avaient été ses fils, ils auraient été prophètes. Mais il n'y pas de prophète après lui, ce pour quoi Dieu dit *wa ḥātima al-nabiyyīn* ».

religieux condensé, la somme totale de plusieurs modèles bibliques », comme semble bien l'avoir montré récemment D. Powers⁵³. Jeune homme, Zayd (Dieu ajoute !) est Joseph (yôsēp, que Dieu ajoute !), à ceci près que Joseph retrouve sa famille, mais lui rejette sa famille pour rester esclave de son maître ; En récompense de cette fidélité, il est adopté par Mahomet qui change son nom en Zayd b. Muḥammad, et il obtient le droit d'hériter de son nouveau père. Il devient comme le fidèle serviteur d'Abram, Dammesek Eliezer (Gn 15, 1-6 ; c'est un hapax *legomenon* du v. 2). Tous deux sont censés être nés en Syrie . Tous deux sont esclaves et entrent au service d'un maître qui fondera une religion. Le statut d'héritier de Dammesek Eliezer prend fin avec la naissance d'Ismaël, puis avec celle d'Isaac. Le statut d'héritier de Zayd est éliminé lorsque Mahomet le répudie comme fils⁵⁴ (tout comme Ismaël le fut par Abraham afin qu'il ne fût pas son héritier). Dammesek Eliezer monte au ciel avant de mourir ; Zayd entre au paradis comme « martyr »⁵⁵. Il *fallait* théologiquement que Zayd mourût avant Mahomet afin qu'il ne devînt pas prophète !

Muhammad, mot à mot le Loué, comme nous l'avons montré ailleurs⁵⁶, et d'autres avant nous⁵⁷, n'était probablement pas le nom d'origine du prophète de l'islam. Mais comme il fut identifié, tout [P. 157] comme Mani avant lui, avec le

⁵³. Powers, *op. cit.*, p. 227.

⁵⁴. Powers, *op. cit.*, p. 59-61.

⁵⁵. Powers, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁶. Gilliot, « Hieß Mohammed Muhammad ? », communication présentée au colloque « Frühe Islamgeschichte und der Koran II », Inârah, en coopération avec Universität des Saarlandes et Europäische Akademie Otzenhausen, 11-14/03/2010, à paraître en 2011.

⁵⁷. Sprenger, *Leben*, I, p. 155-62, l'exkursus si suggestif, malheureusement presque tombé dans l'oubli : « Hiess der Prophet Moḥammad ? » (le Prophète s'appelait-il Muḥammad ?) ; Hirschfeld (Hartwig), *Jüdische Elemente im Korân* . Ein Beitrag zur Korânforschung, p. 70-71 ; Id., *Beiträge zur Erklärung des Korân*, Leipzig, 1886, p. 72-74 ; Id., *New researches on the composition and exegesis of the Qoran*, Londres, 1902, p. 24, 139-40.

Paraclet annoncé par Jésus, la tradition musulmane ancienne comprend le syriaque *menahhemana*⁵⁸ (mot à mot le « résurrecteur », en arabe *qā'im*), le Paraclet-Consolateur, c'est-à-dire le prophète de la fin du monde, comme « Muḥammad ». C'est là une doctrine d'origine manichéenne⁵⁹.

III. Le terreau originel du lectionnaire arabe de La Mecque

1. Il y a encore quelque dix ans, nous inclinions nous-même à penser que les premiers exégètes du Coran avaient puisé leurs informations historiques, pseudo-historiques et légendaires sur la *materia christiana* suite aux conquêtes musulmanes auprès de populations juives ou chrétiennes récemment soumises au joug de l'Islam. Certes cela fut également, mais ils en avaient déjà beaucoup acquises auparavant dans la péninsule Arabique, et notamment à La Mecque, à Médine, etc., comme nous l'avons montré ailleurs⁶⁰.

2. Les vrais chrétiens sont ceux qui sont restés *muslimūn* ou le deviennent

Nous nous arrêterons d'abord à un thème central de cette exégèse, à savoir la représentation musulmane selon laquelle ceux qui sont restés fidèles au message initial (non « falsifié » de Jésus)⁶¹ sont les « musulmans », non seulement ceux qui sont devenus « musulmans », mais ceux qui sont restés *muslimūn* (jusqu'à la venue de Mahomet), c'est-à-dire fidèles au soi-disant message de tous les prophètes.

⁵⁸. Ibn Ishāq, *Kitab sirat Rasul Allah Das Leben Mohammed's*, I-III in 2, hrsg. von F. Wüstenfeld, Göttingen, 1858-60, p. 150 ; trad. Guillaume (Alfred), *The Life of Muhammad*, Lahore, 1955¹, Karachi, 1978³, p. 104 ; Ibn Ishāq, *La vie du Prophète Muhammad, l'Envoyé d'Allāh*, I-II, trad. Abdurrahmān Badawi, Beyrouth, Albouraq, 2001, I, p. 179.

⁵⁹. Stroumsa (Guy), « "Seal of the Prophets" », p. 61-74 ; Van Reeth (Jan), « L'Évangile du prophète », in De Smet, *et al.*, *Al-Kitab*, *op. cit.*, p. 170-1 (155-74).

⁶⁰. Gilliot, « Christians and Christianity in Islamic Exegesis », *art. cit.*

⁶¹. On remarquera que dans le Coran lui-même, seuls les juifs, et non les chrétiens, sont accusés d'avoir falsifié l'Écriture..

[P. 158] Ainsi sur Q 28 : 52-55, dont nous ne citons qu'une partie⁶² : « Ceux auxquels nous avons donné le livre avant lui croient en celui-ci [...] nous étions déjà soumis avant sa venue (*innā kunnā min qablihi muslimīn*) ». Selon Muğāhid b. Ġabr al-Makkī (m. 104/*inc.* 27 Juin 722), ces gens étaient « les musulmans (*al-maslama*) parmi les gens du Livre »⁶³ ; ou encore, selon al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim al-Hilālī al-Ḥurāsānī al-Balḥī (m. 105/*inc.* 10 juin 723) : « Des gens parmi les gens du Livre qui croyaient à la Tora et à l'Évangile. Puis ils rencontrèrent Muḥammad et crurent en lui ». Parfois des noms sont donnés.

Certes, ces soi-disant « occasions de la révélation » (*asbāb al-nuzūl*) sont destinées à combler les vides du Coran et à nommer ce ou ceux qu'il ne nomme pas (*ta'yīn al-mubham*), mais elles contiennent aussi des éléments de mémoire culturelle, celle-là même qui est pour partie à la base du Coran, tout au moins pour les périodes mecquoises, et qui en constitue l'un des terreaux. Il en est ainsi des diverses versions de la légende de la venue à l'islam de Salmān al-Fārisī, ici résumée d'après al-Suddī al-Kabīr (°Abd al-Raḥmān b. a. Karīma al-Ḥiğāzī al-Kūfī, m. 127/746 ou 128) (*ad* Q 2, 62). Alors que ce dernier était en train de chasser avec un jeune noble de Gundishapur, ils rencontrèrent un homme qui lisait un livre et qui pleurait (caractéristique de l'ascétisme et du monachisme)⁶⁴. Il leur expliqua que c'était là l'Évangile de Jésus. Ce

⁶². Sprenger, II, 379-82 ; Dammen McAuliffe (Jane), *Qur'ānic Christians. An analysis of classical and modern exegesis*, Cambridge, 1991, p. 240-57.

⁶³. Ṭabarī, *Tafsīr*, I-XXX, éd. A.S. 'Alī, M. al-Saqqā *et al.*, Le Caire, 1954-7, XX, p. 89, l. 5-7 ; Muğāhid, *Tafsīr*, I-II, éd. éd. °Ar. b. Ṭāhir b. M. as-Sūratī, Qatar, 1976, II, p. 488, a : *fī muslimī ahl al-kitāb*.

⁶⁴ Dans l'anachorétisme syrien ou dans le monachisme errant en général, les « pleureurs » (*abilē*) sont une élite d'ascètes associés à la béatitudes de l'évangile : « Heureux ceux qui pleurent... » (Mt 5, 4) ; Caner, D., *Wandering, begging monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*, Berkeley, 2002, p. 51, n. 2. Mahomet, de ses collaborateurs et informateurs ont dû être en contact avec certains d'entre eux, ainsi

qu'entendant, les deux jeunes gens se soumirent à Dieu (*aslamā*). Salmān lui-même se joignit à une communauté de moines et se distingua par la sévérité de ses pratiques ascétiques. Puis il accompagna le supérieur [P. 159] de la communauté à Jérusalem, où il étudia. Mais là il devint triste en se rendant compte que les miracles prophétiques étaient des choses du passé. Mais le supérieur lui dit qu'un prophète allait bientôt se manifester chez les Arabes. Il se rendit à Médine où il crut en Mahomet⁶⁵.

3. Premières représentations musulmanes des divisions dans le christianisme

Pour ce qui est des divisions du christianisme, la représentation musulmane la plus commune, par exemple, selon Ibn Ġubayr/Ibn ʿAbbās, est la suivante : Après que Jésus eut été enlevé au ciel, ses disciples se divisèrent en trois groupes. L'un dit : « Dieu était parmi nous tant qu'il le voulut, puis il monta au ciel ; ce sont les jacobites. Un autre groupe dit : Le Fils de Dieu était parmi nous tant que Dieu l'a voulu, puis il l'a élevé au ciel. Un troisième groupe dit : le serviteur et l'envoyé de Dieu était parmi nous tant que Dieu l'a voulu, puis il l'a élevé auprès de lui ; ce sont les *muslimūn*. Les deux premiers groupes prirent le

que le donne à penser Q 5, 82-3 : « [...] Mahomet connaissaient de leurs pratiques et les a probablement pratiquées avant les phénomènes de révélation ; Beck (E.), « Das christliche Mönchtum im Koran », *Studia Orientalia*, XIII/3 (1946), 7 .

⁶⁵. Ṭabarī, *Tafsīr*, I-XVI, éd. Maḥmūd M. Šākir et A.M. Šākir, Le Caire, 1954 -68 (1969²), II, 150-5 ; Ayoub (M.M.), Ayoub (Mahmoud Mustafa, 1935-), *The Qurʾan and its interpreters*, I-II, Albany, 194 et 1992, I, 110-2 ; ʿAwwād, (ʿAlī), *et al.* (textes rassemblés par), *al-Naṣārā fī l-Qurʾān wa-al-tafāsīr*, Amman, p. 36-7 ; Dammen McAuliffe, *op. cit.*, p. 105-6 ; *cf.* Ibn Ishāq, *Sīra*, 137-43/Guillaume, *Life*, 95-8, selon Ibn ʿAbbās (tradition très différente) ; Muqātil, I, 112 (5 lines). *Cf.* Levi Della Vida, G., in *EF*², Suppl. ; Tröger, (K.-W.), « Muhammad, Salman al-Farisi und die Islamische Gnosis », in Bethge (H.-G.), *et al.*, *For the Children, Perfect Instruction*. Studies in Honor of H.-M. Schenke, Leyde, 2002, p. 247-54.

dessus et tuèrent les *muslimūn*. L'islam resta effacé jusqu'à ce que Dieu envoyât Muḥammad »⁶⁶.

Un quatrième groupe figure parfois, ceux qui disent que « Jésus l'un des trois Dieux »⁶⁷ : « Dieu, Jésus et Marie »⁶⁸. Ils sont appelés [P. 160] dans certaines versions : « les Israélites chrétiens », et leur religion est : « la religion de l'empereur » (*dīn al-malik*)⁶⁹. Pour ce qui est de la Vierge Marie, il convient de rappeler qu'il y avait au IV^e siècle, probablement en Arabie, entendue ici au sens extensif, une secte gnostique « chrétienne » qu'on désigna sous le nom de collyridiens (« mangeurs de gâteaux », du grec *kolluris*, gâteau). Ils avaient transféré à la Vierge un culte destiné originellement à Astarté, ou autre nom de déesse lunaire, dans lequel des femmes offraient des gâteaux à la déesse lunaire

⁶⁶. Ṭabarī, *Tafsīr*, éd. Saqqā, XXVIII, 92, *ad* Q 61, 14 ; Ibn^c Asākir, *Ta'riḥ Madīnat Dimašq*, I-LXXX, éd. M.U.Gh. Amrawī et^c A. Šīrī, Beyrouth, 1995-2001, XLVII, p.475 ; Mourad (S.), « Jesus according to Ibn^c Asākir », *in* Lindsay (J.E.) (éd.), *Ibn^c Asākir, and early Islamic history*, Princeton, N.J, 2001, p. 30, et n. 21 (22-43).

⁶⁷. Ils étaient « les Israélites qui étaient les rois des nazaréens ». C'est probablement une confusion pour dire que : Jésus a été envoyé aux Israélites qui étaient sous la domination de l'empire romain, mais aussi pour désigner l'empire byzantin dont les souverains devinrent chrétiens ; Ibn^c Asākir, *Ta'riḥ Madīnat Dimašq*, XLVII, 478-9 ; Mourad, « Jesus », *art. cit.*, p. 30-1 (22-43).

⁶⁸. Cf. Q 5, 116 : « Ô Jésus, fils de Marie ! Est-ce toi qui a dit aux hommes : Prenez, moi et ma mère, pour deux divinités, outre Dieu ? ». V. Charfi (Abdelmajid), « Le christianisme dans le 'Tafsīr' de Ṭabarī », *MIDEO*, 16 (1983), 144 (117-68). Sur cette assertion, v. Sell (Ch.E.), *The Historical development of the Qur'ān*, Londres, 1909³ (1905¹), p. 172.

⁶⁹. Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam fī ta'riḥ al-umam wa l-mulūk*, I-XVII, ed. M. 'Abd al-Qādir^c Aṭā', Beyrouth, 1992, II, 41 ; van Koningsveld (P. S.), « The Islamic image of Paul and the origin of the Gospel of Barnabas », *JSAI*, 20 (1996), 204-5205. Quatre groupes de juifs lettrés discutent de Jésus après son ascension, selon l'exégète Muḥammad b. Ka'b al-Quraẓī (m. 118/736). L'un d'entre eux dit que sa mère a commis un acte malhonnête (*ghayr ṣāliḥ*) ; Ibn al-Jawzī, *Muntaẓam*, II, p. 40 ; van Koningsveld, p. 204.

portant divers noms. On suppose parfois qu'ils étaient originaires de Thrace⁷⁰. Cela dit, la qualification de Theotokos appliquée à la Vierge Marie et l'hyperdulie (culte de vénération, opposé à la dulia, culte d'adoration réservé à Dieu) dont elle est l'objet pouvaient à eux seuls, chez des gens non habitués à cette distinction, donner à penser que Marie est l'objet d'un culte d'adoration, ce qui n'est évidemment pas le cas. On a remarqué que les attaques contre les chrétiens, ou à tout de moins des chrétiens, censés considérer la Vierge Marie comme la troisième Personne de la Trinité, se trouvent dans la « dernière des sourates »⁷¹ (ou tout au moins, dans l'une des toutes dernières, la 112^{ème}, selon l'ordre chronologique al-Azhar). Cette idée serait probablement venue tardivement à Mahomet ou à de ses informateurs ou scribes

Le nombre 3 pour les groupes est digne d'intérêt. Est-il fortuit ou bien est-il l'attestation d'une trace de mémoire culturelle ? Dans la rencontre [P. 161] de Jérusalem dont parle saint Paul (Gal 2, 7-9), il y avait deux groupes : (1) Jacques, Céphas et Jean, représentants la communauté de Jérusalem (2) Paul et Barnabé, représentants celle d'Antioche ; (3) mais il y avait aussi un troisième groupe en retrait, ceux que Paul appelle « ces faux frères » : « des intrus, ces faux frères qui se sont introduits pour espionner la liberté que nous avons dans le Christ Jésus » (Gal 2,4), mais qui n'ont pas réussi à imposer la circoncision de Tite.

4. Le Coran, Jésus, Marie, etc.

Nous ne retiendrons que deux exemples ici, l'un concernant Marie, l'autre et Marie, et Jésus. Le passage du Coran qui fait allusion à la conception de Marie est un emprunt au Proto-Évangile de Jacques, ou à une source commune.

⁷⁰. Epiphanius, *Haer.* 78, 23 ; 79. Leontius de Byzance (*ob. ca.* 543) les appelle « Philomarianites » ; Wace (H.) et W.C. Piercy (éd.), *A dictionary of Christian biography and literature to the end of the sixth century AD*, art. « Collyridians ».

⁷¹. Sell, *The Historical development of the Quran*, *op. cit.*, p. 203, n. 1.

Les anciens exégètes puisent en partie à des sources proches pour ajouter plus de détails, sur Q 3, 35 : « La femme de ʿImrān dit : Mon Seigneur, je te consacre de qui est dans mon sein ».

On pourrait d'abord croire que le Coran, en identifiant Marie avec Miryam, fille de Amram (hébreu : ʿAmrām, fils de Qehat, ar. : Qāhīt) et sœur d'Aaron, fait une confusion entre Marie et Miryam, sœur de Moïse et d'Aaron (Ex 6, 16, 18, 20 ; Nb 26, 59)⁷². Or Mahomet et les scribes qui l'ont aidé et probablement d'autres Arabes avant eux étaient plus informés qu'on ne croit habituellement sur la *materia biblica*, le *Diatessaron*, les apocryphes chrétiens, etc. Il semble avoir été montré récemment que cette identification a été établie pour mettre en valeur le lignage de Marie ; c'est en raison de son ascendance aaronique qu'elle peut servir dans le Temple⁷³. Mais auparavant déjà, le pasteur luthérien et orientaliste, Gustav Rösch, avait émis l'hypothèse tentante, selon laquelle Mahomet (ou d'autres avant lui, ajouterons-nous) se serait inscrit en cela dans la ligne de certains cercles judéo-chrétiens qui, dans leur tentative de mettre en parallèle [P. 162] Moïse et Jésus comme type ou antitype messianique, ont **appliqué transféré** le modèle **messianique** mosaïque à Jésus et à sa **généalogie** (*Uebertragung des mosaischen Messiasvorbildes auf Jesus*)⁷⁴.

⁷². Vajda (G.), « Imrān », *EI*, III, p. 1204 ; « Tottoli (R.), « Imrān », *EQ*, II, 309 ; Jaspis (J.S.), *Koran und Bibel. Ein komparativer Versuch*, Leipzig, 1905, p. 55 ; Parrinder (G.), *Jesus in the Qurʾān*, Londres, 1965, 64 ; Räisänen (H.), *Das koranische Jesusbild*, Helsinki, 1971, 18 ; Lauche (G.), *Die koranische Umdeutung und Verkürzung des biblischen Jesusbildes in seiner soteriologischen Bedeutung*, Giessen, 1983, p. 36-8. Sur l'embarras des anciens exégètes à ce sujet, v. Charfi, « Le christianisme », *art. cit.*, p. 122-3.

⁷³. Mourad (Suleiman), « Mary in the Qurʾān : a reexamination of her presentation », in Reynolds (éd.), *Qurʾān*, 163-6, p. 172

⁷⁴. Rösch (Gustav), « Die Jesusmythen des Islam », *Theologische Studien und Kritiken*, XLIX/2 (1876), p. 425

Malheureusement Rösch n'a pas fourni de références à ces judéo-chrétiens⁷⁵. Toutefois il parle de proximité avec les idées du cercle ébionito-nazaréens (*ibid.*)

Muqātil, quant à lui, remarque que les « banū Mātān » (°Imrān b. Mātān) sont de lignée royale, celle de David⁷⁶. On notera que dans la généalogie davidique de Jésus, en l'occurrence celle de son père putatif Joseph, le grand-père de ce dernier est appelé Matthan (Mt 1, 15). Quant au nom Mattan ou Matan, on le trouve porté un prêtre de Baal tué lors de la destruction de son temple, qui mit fin au règne idolâtrique d'Athalie (2 Rois, 11, 17-8), et par Shephatya, fils de Mattan (Jer 38, 1). On voit mal par quelle voie le nom Matan a été apposé à celui Amram dans les sources arabes.

Ce passage n'est pas sans rappeler le Proto-Évangile de Jacques 3,1 : « Et Anne leva les yeux vers le ciel et vit un nid de passereau dans le laurier [...] 4,1 Et Anne dit : aussi vrai que vit le Seigneur Dieu, si j'enfante soit un garçon, soit une fille, je l'amènerai en offrande au Seigneur mon Dieu, et il sera à son service tous les jours de sa vie »⁷⁷.

Selon Ibn Ishāq : « Zacharie et Amram (°Imrān) épousèrent deux sœurs. La mère de Jean [Baptiste] était avec Zacharie, et la mère de Marie était avec Amram. Amram cependant mourut alors que la mère de Marie était enceinte, celle-ci n'étant encore qu'un embryon dans le ventre de sa mère. À ce qu'ils prétendent, la femme de Amram était restée stérile jusqu'à un âge avancé. C'était une famille d'un rang élevé pour ce qui est de Dieu. Alors que la femme de Amram était assise un jour à l'ombre d'un arbre, voilà qu'elle observa un

⁷⁵. Rudolph (Wilhelm), *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922, p. 76, n. 2.

⁷⁶. Muqātil, *Tafsīr*, I, p. 271.

⁷⁷. *Écrits apocryphes chrétiens* [EAC], I, Paris, Gallimard (La Pléiade), I, 1997, p. 84-5 ; Elliott (James Keith), *The Apocryphal New Testament. A collection of apocryphal Christian literature in an English translation (based on M.R. James)* [ANT], Oxford, 1993, p. 58-9.

oiseau qui nourrissait son oisillon⁷⁸, aussitôt son âme [P. 163] s'émut du désir d'avoir un enfant (*taḥarrakat nafsuhā ilā l-waladi*), elle supplia Dieu de le lui accorder, et elle devint enceinte de Marie. Peu après, Amram mourut. Lorsqu'elle sut qu'elle avait un embryon dans le ventre, elle le voua à Dieu (fit de l'enfant un nazir⁷⁹, voué à Dieu) (*naḍīra*) : *al-naḍīra* signifie : le fait de le mettre au service de Dieu (*an tu^cabbidahu li-llāhi*)⁸⁰. Elle l'affecta donc au seul Temple (*fa-ḡa^calathu ḥabīsan fī l-kanīsati*)⁸¹, dans l'abstinence des choses de ce monde (*lā yantaffu bihi bi -šay²in min umūri l-dunyā*) »⁸². L'institution du naziréat ou de ses équivalents, à n'en point douter, était au moins quelque peu connu de Mahomet, de ses « scribes » et des plus anciens exégètes en Arabie. Cela va nous conduire plus loin aux débats concernant l'ascétisme qui eurent lieu à La Mecque ou en Arabie peu avant l'islam et dans les débuts de ce dernier.

Mais pour lors, voyons le second exemple, à savoir le récit coranique sur la naissance de Jésus sous le palmier (Q 19, 23-26). Il est à rapprocher de celui de

⁷⁸. Cf. Proto-Évangile de Jacques 3, 1 : « Et Anne leva les yeux au ciel et vit un nid de passereaux dans le laurier », *EAC*, I, p. 84 ; Elliott, *ANT*, p. 58

⁷⁹. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 894.

⁸⁰. En Muqātil, *Tafsīr*, I, p. 271, Anne (Ḥanna) promet de « vouer l'enfant à Dieu » (*la-aḡ^caltuhu muḥarraran*). Quant au *muḥarrar* (libre pour Dieu), il ne travaille pas pour ce monde et ne se marie pas ; il travaille seulement pour l'autre monde, ce qu'on appelle *vacare Deo* ou *vita angelica*, chez les moines de notre tradition chrétienne latine !

⁸¹. Muqātil, *Tafsīr*, I, p. 271, a : « il ne quitte pas le Temple (*al-miḥrāb*), ne faisant que servir Dieu ».

⁸². Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, 330, no. 6858, ad Q 2,35 ; Ayoub, *op. cit.*, II, 93 ; cf. Ṭabarī, *Annales*, I, p. 711-2/ *The History of al-Ṭabarī*, IV, trad. M. Perlmann, Albany, 1987, p.102-3 ; Ibn Ishāq, *Sīra*, 406-7/Guillaume, *Life*, 274-6 ; al-Ṭarafī, [*Qiṣaṣ al-anbiyā*], *The Stories of the Prophets by ibn Muṭarrif al-Ṭarafī*, éd. R. Tottoli, Berlin, 2003, p. 161.

l'évangile apocryphe du Pseudo-Matthieu, 20-21⁸³ ; dans ce dernier, toutefois la scène se passe après la naissance de Jésus, lors de la fuite en Egypte, alors que Marie se reposait sous un palmier. Dans les deux cas, suivant l'ordre de Jésus, l'arbre fait descendre ses branches pour que Marie puisse manger [P. 164] de ses fruits : « Alors le petit enfant Jésus, assis sur les genoux de sa mère la vierge, s'écria et dit au palmier : Arbre incline-toi, et restaure ma mère de tes fruits, etc. » (Pseudo-Matthieu 20, 2). Derrière le récit sur le palmier, se trouve le motif de l'arbre de Vie (paradisique)⁸⁴. Cela dit, le Pseudo-Matthieu ne peut être la source directe du Coran, puisqu'il s'agit d'un texte latin qui date du VIII^e ou IX^e siècle ; il doit donc y avoir une source commune.

Dans le Coran, le palmier semble remplacer la crèche de Bethléem. La confusion pourrait avoir son origine dans l'une des versions du *Diatessaron*, attestée dans la traduction en moyen-néerlandais (*Diatessaron* de Liège), qui ajoute au récit de Lc 2,7 (sur la naissance de Jésus) qu'ils « ont trouvé un abri fait de rameaux dans une rue »⁸⁵. Il s'agit là d'une de ces « lectures sauvages » (*wild readings*), c'est-à-dire de ces ajouts « sauvages » qui sont caractéristiques du *Diatessaron*, surtout dans la tradition manichéenne⁸⁶. Pour J. Van Reeth, « il n'est pas impensable que la relation du Coran » ai été « rattachée à un telle

⁸³. EAC, I, p. 138-9 ; Elliott, *ANT*, p. 95-6. Ce rapprochement a été fait depuis longtemps, e.g. Muehleisen-Arnold (John), *The Koran and the Bible, or Islam and Christianity*, Londres, 1866² (1859¹ ; cette 1^{ère} éd. a paru à Londres, s.t. *Ishmael or a natural history of Islamism, and its relation to Christianity*, avec la même pagination jusqu'à la p. 451, puis le texte devient parfois différent), p. 183, et par d'autres avant lui.

⁸⁴. Schneider (Gerhard), *Evangelia infantiae apocrypha*, Freiburg, 1995, p. 132, n. 192.

⁸⁵. De Bruin (Cebus Cornelis), *Diatessaron Leodiense*. Het Luikse Diatessaron, edidit C.C. de Bruin. Addita est interpretatio anglica, quam curavit A.J. Barnouw (Adriaan Jacob), Leyde, Brill, 1970, p. 16 (trad. anglaise, p. 17), d'après Van Reeth, « L'Évangile du Prophète », p. 165, et n. 50.

⁸⁶. Petersen (William Lawrence), *Tatian's Diatessaron*. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship, Leyde, 1994, p. 401 et n. 85

phrase »⁸⁷. D'ailleurs, cet évangile apocryphe (*Liber de infantia*) a été très tôt mis en rapport avec la tradition manichéenne, par exemple, dans la correspondance apocryphe de saint Jérôme, où il est déclaré : « En fait, ce livre commandé (ou édité) par un disciple de Mani du nom de Leucius, [a été fait] pour présenter des matériaux non à des fins d'édification, mais de destruction »⁸⁸.

[P. 165] IV. Débat sur l'ascétisme à la veille de l'islam et à l'époque de Mahomet

La question de l'ascétisme, voire de l'encratisme⁸⁹, est évidemment fondamentale pour le Coran. Tor Andrae a montré avec succès combien l'islam naissant été marqué par le monachisme ou l'ascétisme, notamment syrien⁹⁰. Même des païens imitaient parfois quelque temps des ermites chrétiens, se retirant dans une caverne pour méditer sur la vanité et la fragilité du monde⁹¹. Comme on le sait, Mahomet, de ses contemporains et de ceux qu'ils fréquentaient, informateurs, Compagnons ou autres, en ont pratiqué certaines formes⁹². Ainsi Tabari voit dans Q 5, 90, où le vin, le jeu de hasard, les pierres

⁸⁷. Van Reeth, « L'Évangile du Prophète », p. 166.

⁸⁸. Tischendorf (Constantinus von), *Evangelia apocrypha*, editio altera, Lipsiae, 1876 (1853¹), p. 53 : « [...] sic factum est ut a Manichaei discipulo nomine Leucio [...] hic liber editus non aedificationi sed destructioni materiam exhibuerit ».

⁸⁹. Du grec ἐγκράτεια (continence). Ce terme désigne à la fois une tendance et une secte. Elle vise à interdire à tout le monde le mariage et à imposer à tous l'abstinence des aliments « forts », la viande (les aliments qui ont eu vie ξμψυχά) et le vin ; Blond (Georges) « Encratisme », *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris, 1960, col. 628-42 ; Bolgiani (Franco), « Encratismo », *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, op. cit., col. 1653-5.

⁹⁰. Andrae, *Origines*, p. 130-45, et passim.

⁹¹. Andrae, *Origines*, p. 191.

⁹². Hawting (G.R.), « Taḥannuth », *EI*, X, p. 106 ; Kister ((Meir J.), « al-Taḥannuth. An inquiry on the meaning of a term », *BSOAS*, 31 (1968), p. 223-36.

dressées et les flèches divinatoires (*azlām*), *i.e.* la bélomancie⁹³, sont décrits comme une abomination du démon, une déclaration claire destinée aux Compagnons du Prophète qui s'interdisaient le commerce des femmes⁹⁴, se privaient de viande et de sommeil, voulant ainsi imiter les religieux et les moines⁹⁵. [P. 166] Dieu leur a interdit ces pratiques en révélant Q 5, 87 : « Ô vous qui croyez ! Ne déclarez pas illicites les excellentes nourritures que Dieu vous a permises. Ne soyez pas des transgresseurs – Dieu n'aime pas les transgresseurs ».

Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767), *ad* Q 5, 87⁹⁶, donne une liste de dix personnages qui auraient pratiqué certaines formes d'ascétisme ou auraient été tentés par elles : (1) ^cAlī b. a. Ṭālib, (2) ^cUmar, (3) Ibn Mas'ūd, (4) ^cAmmār b. Yāsir, (5) ^cUṭmān b. Maẓ'ūn, (6) al-Miqdād b. al-Aswad, (7) Abū Ḍarr al-Ġifārī, (8) Salmān al-Fārisī, (9) Ḥuḍayfa b. al-Yamān, (10) Sālim *mawlā* de Abū Ḥuḍayfa et une autre homme. Ils décidèrent de renoncer à certains aliments et vêtements, mais aussi aux femmes, et pour certains de se châtrer, de porter la bure⁹⁷, de se construire des cellules (ou des ermitages, *ṣawāmi'*), et d'y mener

⁹³. Une liste de onze personnages qui, dans l'antéislam, auraient interdit les boissons enivrantes, le vin et les flèches divinatoires est donnée par Ibn Ḥabīb (Muḥammad, m. 245/860), *al-Munammaq fī aḥbār Qurayš*, éd. Ḥūršīd A. Fārūq, Beyrouth, 1405/1985 (1384/1964¹), p. 422; Id., *al-Muḥabbar*, éd. Ilse Lichtenstaedter, Hyderabad, 1942, p. 237-41 : 26 noms.

⁹⁴. Selon le traditionniste andalou, commentateur de Buḥārī, al-Muḥallab b. a. Ṣufra (Aḥmad) al-Asadī al-Marī (m. šawwāl 435/1044), si Mahomet a interdit le monachisme et le célibat, c'est parce que sa communauté doit dépasser les autres en nombre (*mukāṭir bi-ummatihi al-umama*) au jour de la résurrection, et qu'elle doit combattre les nations impies (*ṭawā'if al-kuffār*) ; Qurṭubī, *Tafsīr* = *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, I-XX, éd. AA. al-Bardūnī *et al.*, Le Caire, 1952-67², VI, p. 262. Cet argument est toujours d'actualité !

⁹⁵. Ṭabarī, *Tafsīr*, éd. Šākir, X, p. 563-4, *ad* Q 5, 90.

⁹⁶. Muqātil, *Tafsīr*, I, p. 497-8.

⁹⁷. Le texte a *al-masrah*, *leg. al-musūh*.

une vie d'ascètes/ermite (*fa-tarahhabū fihā*) « puis ils se dispersèrent. Tel était leur point de vue ». Mais Gabriel en avertit Mahomet qui se rendit auprès d'Ibn Maẓ'ūn qu'il ne trouva pas en sa demeure. Il demanda à son épouse si ce qu'on disait de la conduite de son mari était exact⁹⁸. Elle ne voulait ni mentir à Mahomet, ni divulguer les secrets de son mari, ce pour quoi elle déclara : « Si ʿUṭmān ou Dieu t'en a informé, tu dis vrai, et il en est comme ton Seigneur t'en a informé ! ». Mahomet dit alors : « Dis à ton mari, s'il revient, que celui qui n'observe pas ma pratique, ne suis pas notre voie et ne mange pas les animaux que nous égorgeons (*dabāʾiḥanā*) n'est pas des miens (*innahu laysa minnī man lam yasunn bi-sunnatī...*)⁹⁹. Notre pratique est [de porter] [P. 167] des vêtements, [de manger] des aliments [licites] et [d'avoir du commerce avec] les femmes (*al-libāsu wa l-ṭaʿāmu, wa al-nisāʾu*) ». Lorsque Ibn Maẓ'ūn et ses compagnons revinrent, la femme lui rapporta les propos de Mahomet, cela ne lui plut pas, et ils eurent une réaction de rejet à (*fa-ḍarrū mā...*) (ou ils firent mauvaise figure)¹⁰⁰ ce qu'avait dit Mahomet. C'est alors que fut révélé Q 5, 87.

⁹⁸. Les versions à ce sujet sont nombreuses. Dans l'une d'entre elle, son épouse Ḥawla bint Ḥakīm al-Sulamiyya vint se plaindre à ʿĀʾiṣa (ou aux épouses de Mahomet) de ne pas être honorée par son mari. Cette dernière en référa à Mahomet ; Ibn Ḥaḡar, *al-Iṣāba fī tamyīz as-ṣaḥāba*, I-IV, éd. Ibn al-Fayyūmī, Le Caire, 1328/1910, IV, p. 291, n° 362 ; cf. Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, I-VI, éd. M. al-Zuhrī al-Ġamrāwī, Le Caire, 1313/1895, VI, p. 268/ I-XX, éd. A. M. Šākir *et al.*, Le Caire, 1416/1995XVIII, p. 185-6, n° 26186 : Mahomet la trouve « en mauvaise forme » (*baḍāḍa hayʾatuhā*) et demande à ʿĀʾiṣa quelle en est la raison ; Sprenger, *Leben*, I, p. 387-91.

⁹⁹. Dans d'autres versions, Mahomet s'adresse à Ibn Maẓ'ūn, lui disant, entre autres , d'après al-Zuhrī : « N'as-tu pas en moi un bon modèle ? (*a-laysa laka fiyya uswatun ḥasanatun*) ; Ibn Sāʿd, *Ṭabaqāt*, III, p. 394 ; cf. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, XVIII, p. 83, n° 25769 (Zuhrī/ʿUrwa/ʿĀʾiṣa).

¹⁰⁰. Selon Abū Zayd : *fī fulānin ḍirārūn, ay iʿrāḍun ḡaḍaban ka-ḍirārī al-nāqatī* ; *Tāğ*, XI, p. 370, cf. p. 369 ; cf. Freytag, *Lexicon arabo-latinum*, II, p. 83 : 8^{ème} sens de *ḍarra* : *vultum avertit iratus*.

Selon une tradition transmise de Abū Qilāba, à ceux de Compagnons qui voulaient se refuser les choses de ce bas monde, s'abstenaient des femmes, vivaient en ascètes (*an yatarahhabū*), Mahomet dit que leurs semblables eux furent jadis anéantis, qui s'étaient adonnés à de telles pratiques sévères et dures (*man kāna qablakum bi-tašdīdi, šaddadū^calā anfusihim*) ; en effet, Dieu les traita durement. Ceux qui subsistent vivent dans des couvents et des cellules (*fa-ūlā²ika baqāyāhum fī l-diyāri wa al-šawāmi^ci*)¹⁰¹. Selon le même Abū Qilāba. Dieu n'a pas envoyé Mahomet pour qu'il annonce l'ascétisme monastique (*al-rahbāniyya*), la meilleure religion étant « le ḥanīfisme magnanime » (*al-ḥanīfiyya al-samḥa*)¹⁰². Ou encore selon Abū Umāma al-Bāhilī : « Je n'ai pas été envoyé pour annoncer le judaïsme ni le christianisme, mais le ḥanīfisme magnanime »¹⁰³. Ce que nous avons traduit par « le ḥanīfisme magnanime », doit s'entendre « le ḥanīfisme modéré »¹⁰⁴. Cela dit, à l'ascétisme des chrétiens (monachisme, anachorétisme, etc.) ou à d'autres formes d'ascétisme qui ne lui agréaient point, Mahomet a opposé, durant la période médinoise, « le combat pour Dieu » (*al-ḡihād fī sabīli Llāh*), la guerre réputée légale (au service de Dieu), contrairement à d'autres prophètes arabes qui, tels Musaylima et Abū Āmir, n'y eurent point recours. Ainsi dans cette tradition transmise par Anas b. Mālik : « Tout prophète a son ascétisme/monachisme (*rahbaniyya*), l'ascétisme/monachisme de cette communauté est le combat au service de Dieu »¹⁰⁵. De fait, il mit au [P. 168] point une véritable stratégie de la « violence

¹⁰¹. Ṭabarī, *Tafsīr*, X, p. 515, n° 12341 ; cf. la tradition de Qatāda, n° 12344, p. 516.

¹⁰². Ibn Sa^cd, *Ṭabaqāt*, III, p. 395.

¹⁰³. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, V, p. 266/XVI, p. 261, n° 22192 ; cf. Qurṭubī, *Tafsīr*, VI, p. 261, ad Q 5, 87.

¹⁰⁴. Gil, « The Credo of Abū Āmir », p. 43-4.

¹⁰⁵. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, III, p. 266/XI, p. 278, n° 13742 . Ou selon Abū Sa^cīd al-Ḥudrī : Mahomet déclara à un homme : « [...] Il te faut pratiquer le *ḡihād*, car c'est l'ascétisme/monachisme de l'islam » ; *op. cit.*, III, p. 82/X, p. 257-8, n°11713

sacrée » dont la sourate 9 (*Tawba/Barā'a*) est l'une des expressions les plus manifestes.

Quant à l'exégète Ṭa'labī¹⁰⁶, il produit un récit pour lequel il s'appuie sur les exégètes en général, et donne les noms suivants de ceux qui voulaient pratiquer un ascétisme rigoureux : (a) Abū Bakr, 1, 3, (b) °Abd Allāh b. °Umar, 7, 10, 6, 8, (c) Ma°qil b. Muqarran [al-Muzanī]¹⁰⁷

Selon Ibn Ḡurayḡ (m. 150/767)¹⁰⁸/Muḡāhid : « Des hommes, au nombre desquels °Uṭmān b. Maẓ°ūn et °Abd Allāh b. °Amr [b. al-°Āṣ, m. 63/682, ou 65, etc.]¹⁰⁹, voulurent observer la continence absolue (*al-tabattul*), se châtrer (*an yaḥiṣū anfusahum*) et porter la bure (*musūḥ*) ; c'est à cette occasion que ce verset fu révélé »¹¹⁰.

¹⁰⁶. Ṭa'labī, *al-Kaṣf wa l-bayān °an tafsīr al-Qur'ān*, I-X, éd. Abū M. °Alī °Āṣūr Abū M. b. °Āṣūr, Beyrouth, 2002 (éd. souvent fautive), IV, p. 101, ad Q 5 (*Mā'idā*), 87, repris mot à mot par Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl*, p. 153-4, puis par Baḡawī (al-Ḥusayn b. Maṣ°ūd), *Tafsīr al-Baḡawī al-musammā bi-Ma°ālim at-tanzīl*, I-IV, éd. Ḥālid °Abd al-Raḥmān al-°Ak et Marwān Sawār, Beyrouth, 1992³ (1983¹), II, p. 59./bien meilleure éd. par M. °Al. al-Namir *et al.*, Riyad, 1988-1991, III, p. 89, l. 12sqq.

¹⁰⁷. Ibn al-Aṭīr (°Izz al-Dīn), *Usd al-ḡāba fī ma°rifat al-ṣaḥāba*, I-VII, éd. Maḥmūd Fāyid *et al.*, Le Caire, 1963, 1970², V, p. 231-2, n° 5028.

¹⁰⁸. °Abd al-Malik b. °Abd al-°Azīz ; *GAS*, I, p. 91

¹⁰⁹. Mizzī, *Tahdhīb*, X, p. 372-6, n° 3432. Il lisait, nous dit-on : « les livres anciens » (*al-kutub al-mutaqaddima*), entendez des juifs et des chrétiens. Il fut l'un des secrétaires de Mahomet ; Ibn al-Aṭīr, *Usd, op. cit.*, III, p. 348 (349-51, n° 3087). Muḡāhid aurait vu chez lui *al-Ṣaḥīfa al-ṣādiqa* dans laquelle il aurait consigné des traditions qu'il avait entendues seul à seul de Mahomet ; *GAS*, I, p. 84.

¹¹⁰ Ṭabarī, *Tafsīr*, X p. 519, n° 12348, l. 1-4. Dans une interprétation d'al-Suddī, ils étaient dix ; Ṭabarī, *Tafsīr*, X p. 517, n° 12345, l. 5. Selon Qatāda b. Dī°āma al-Sadūsī (Abū al-Ḥaṭṭāb, m. 118/736 ; *GAS*, I, p. 31-2), ils étaient trois ; Ṭabarī, *Tafsīr*, X p. 516, n° 12344, l. 6.

Pour Ibn ʿĠurayġ/Ikrima (m. 105/123)¹¹¹ : « ʿUṭmān b. Mazʿūn, ʿAlī b. a. Ṭālib, Ibn Maṣūd, al -Miqdād b. al-Aswad et Sālim, client de Abū Ḥuḍayfa, parmi compagnons, observaient la continence absolue (*tabattalū*). Ils vivaient reclus (*ġalasū fī l-buyūt*), s’abstenaient de la femme, se vêtaient comme des ascètes (*musūh*), s’interdisaient la bonne nourriture et les bons vêtements ; leur seule nourriture et leurs seuls vêtements étaient ceux des Israélites pérégrinants (*aḥl al-siyāḥa min banī [P. 169] Isrāʾīl*) (*i.e.* le monachisme errant, comme des moines gyrovagues)¹¹². Il voulaient se châtrer, ils avaient décidé de s’adonner aux veilles (pour la prière) et de jeûner dans la journée ». C’est alors que fut révélé à leur propos [...] (Q 5, 87). L’Envoyé de Dieu leur fit savoir : vous avez un devoir à l’égard de vos personnes et de vous-mêmes, celui de jeûner et de rompre le jeûne, de prier et de dormir. Quiconque n’observe pas notre pratique n’est pas des nôtres. Dites donc : ô Dieu, nous nous soumettons et nous suivons ce que tu as révélé »¹¹³.

Selon al-Suddī, ils étaient dix¹¹⁴, parmi lesquels ʿUṭmān b. Mazʿūn et ʿAlī b. a. Ṭālib. Il dirent : « Nous ne craignons pas, car nous n’avons pas innové une pratique. En effet, les chrétiens se sont interdits des choses, et nous aussi nous avons des interdits. Certains d’entre eux donc interdisaient la consommation de

¹¹¹. Abū ʿAb d Allāh ʿIkrima al -Quraṣī al-Hāšimī al-Barbarī al-Madanī, *mawlā* d’Ibn ʿAbbās quand ce dernier devint gouverneur de Bassora ; Mizzi, *Tahdīb*, XIII, p. 163-80, n° 4593.

¹¹². V. Caner (Daniel), *Wandering, begging monks*. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity, Berkeley, Calif., University of California Press (The Transformation of the classical heritage, 33), 2002, XIV+325 p.

¹¹³. Ṭabarī, *Tafsīr*, X p. 519, n° 12348, l. 4-14. D’autres récits sont donnés par Ibn ʿAbbās, Ibn Zayd, etc ; Ṭabarī, *Tafsīr*, X, 514-21 ; cf. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 67, *Nikāḥ*, 9.

¹¹⁴. Selon Qatāda, ils étaient trois, non nommés, mais chacun avec une pratique particulière : veiller toute la nuit, jeûner tout le jour, pas de commerce avec les femmes ; Ṭabarī, *Tafsīr*, X, p. p. 516, l. 6, n° 12344.

la viande, du gras et de la graisse (*wadak*) et de manger dans la journée ; d'autres de dormir¹¹⁵ ; d'autres encore interdisaient le commerce des femmes. Ibn Maẓ'ūn était de ceux qui l'interdisaient ; il se tenait éloigné des siens et ceux-ci se tenaient éloignés de lui »¹¹⁶.

Nous nous arrêterons au cas de °Uṭmān b. Maẓ'ūn Abū l-Sā'ib al-Quraṣī al-Ġumaḥī (m. 2/623 après la bataille de Badr, ou plus probablement en ša'ḇān 3, ou trente mois après l'hégire)¹¹⁷. Selon la [P. 170] tradition musulmane, il occupe le 12^{ème}, 13^{ème} ou 14^{ème} rang dans l'adhésion au message de Mahomet¹¹⁸. Il aurait été à la tête (*amīruhum*)¹¹⁹ du premier groupe de dix ou douze hommes et de quatre femmes, qui émigra en Éthiopie, avant Ġāfar b. a. Ṭālib al-Ṭayyār¹²⁰. Il figure également dans la liste de ceux qui y auraient émigré après

¹¹⁵. On pensera aux acémètes (ou akoimètes, gr. ἀκοίμηται, ceux qui ne se reposent pas, les non-dormants, veilleurs, vigilants) et qui pratiquaient la *laus perennis* (la prière de louange ininterrompue) établie par Alexandre l'Acémète (ca. 350-ca. 430) ; Galtier (Pierre-Louis), « Un moine sur la frontière, Alexandre l'Acémète en Syrie », in A. Rousselle (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, 1995, p. 435-57 ; Baguenard (Jean-Marie), *Les moines acémètes*, Abbaye de Bellefontaine, 1990, 260 p. ; Andrae, *Origines*, op. cit., p. 196-7.

¹¹⁶. Ṭabarī, *Tafsīr*, X, p. p. 517, n° 12345.

¹¹⁷. Wensinck (A.J.), in *EI*, X, p. 1028-9 ; Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VI, p. 393-400 ; Ḍahabī, *Sīyar*, I, p. 153-60 ; Ibn al-Aṭīr, *Usd*, III, p. 598-601, n° 3588 ; Ibn Ḥaḡar, *Iṣāba*, op. cit., II, p. 464, n° 5453.

¹¹⁸. Chez Ibn Ishāq, il est le 12^{ème}, si l'on compte à partir des cinq qui ont cru Mahomet à l'instigation de Abū Bakr, ou le 15^{ème} si l'on compte °Alī, Zayd b. al-Ḥārīṭa et Abū Bakr ; Ibn Ishāq, *Sīra*, p. 162-5/Trad. Guillaume, p. 115-7/Trad. Badawi, I, p. 193-8.

¹¹⁹. Selon une note d'Ibn Hišām, reprise par Maqrīzī ; Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawīyya*, I-II, éd. Muṣṭafā al-Saqqā et al., Le Caire, 1955² (1355/1936¹), I, p. 323, l. 6

¹²⁰. Ibn Ishāq, *Sīra*, p. 208-9/trad. Guillaume, p. 146 ; Ṭabarānī, *al-Muḡam al-kabīr*, I-XII, XVII-XX, XXII-XXV, éd. Ḥamdī °Abd al-Maḡīd al-Silafī, Mossoul, 1401/1983² (Bagdad, 1398-1404/1977-84¹) [on a retrouvé depuis les vols. XIII, XIV et un fragment du vol.

de dernier¹²¹. Il était au nombre des quelque quatre-vingts qui, au rapport d'Ibn Mas'ūd, auraient été reçus par le Négus, ayant une discussion religieuse avec ce dernier¹²². Il fut de la bataille de Badr avec ses frères, Qudāma et 'Abd Allāh, ainsi que son fils al-Sā'ib¹²³.

À Médine, probablement en l'an 3 de l'hégire, Mahomet épousa la nièce d'Ibn Maz'ūn, fille de la sœur de ce dernier, Zaynab bint Maz'ūn, Ḥaḥṣa (pour elle, en seconde noce), fille de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Ḥaḥṣa, comme d'autres épouses, concubines, servantes ou esclaves de Mahomet eut à pâtir des affaires de harem de ce dernier. Selon [...]Ḥammād b. Salama/Abū 'Imrān al-Ġawnī (*i.e.* le Suivant 'Abd al-Malik b. Ḥabīb al-Azdī [P. 171] ou al-Kindī al-Baṣrī, m. 128 ou 129)¹²⁴/Qays b. Zayd¹²⁵ : les fils de Maz'ūn, 'Uṭmān¹²⁶ et Qudāma, vinrent chez elle et la trouvèrent en pleurs, car Mahomet l'avait répudiée, elle

XXI qui ont été édités sous la direction de Sa'd b. 'Abd Allāh al-Ḥumayyid et Ḥālid b. 'Ar. al-Juraysī, Riyad, 1426-29/2006-08], IX, p. 34, n° 8316 ; *cf.* Maqrīzī, *Imtā'*, IX, p. 115.

¹²¹. Ibn Ishāq, *Sīra*, p. 212/ trad. Guillaume, p. 147 ; Ibn Sād, *Ṭabaqāt*, III, p. 393, évoque les deux émigrations en Éthiopie d'après Ibn Ishāq et Muḥammad b. 'Umar, *i.e.* al-Wāqidi. Sur la question de savoir s'il y eut une ou deux émigrations en Éthiopie, *v.* Watt (William Montgomery), *Mahomet à La Mecque*, trad. F. Dourveil, Paris, 1958, p. 144-52. Pour lui, la raison principale de cette émigration résidait dans des dissensions à l'intérieur de la communauté embryonnaire de l'islam.

¹²². Ibn Iḥāq, *Sīra*, p. 218-20/trad. Guillaume, p. 151-2 ; Hamidullah (M.), *Le Prophète de l'Islam. Sa vie, son oeuvre*, I-II, Paris, éd. augmentée 1979⁴ (1959¹), I, p. 278, § 498 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, p. 461/IV, p. 244-6, n° 4400.

¹²³. Wāqidi (m. 207/823), *Kitāb al-Mağāzī*, I-III, éd. M. Jones, Oxford, 1966, I, p. 156.

¹²⁴. Mizzi, *Tahdīb*, XII, p. 32-4, n° 4103.

¹²⁵. La seule information que Mizzi, *Tahdīb*, XV, p. 312, n° 5489, donne sur Qays b. Zayd est qu'il transmet des traditions relâchées (*arsala 'an*) du Prophète. Caskel (W.), *Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, I-II, Leyde, 1966, II, p. 464, produit huit Qays b. Zayd. Ibn Ḥaḡar, *Iṣāba*, III, p. 282, n° 7351, le place parmi les « petits Suivants ».

¹²⁶. Certaines sources font remarquer qu'Ibn Maz'ūn mourut avant le mariage de Ḥaḥṣa ; Ibn Ḥaḡar, *Iṣāba*, III, p. 282, n° 7351.

dit : « Par Dieu, l'Envoyé de Dieu ne m'a pas répudiée par dégoût (*mā ṭallaqanī Rasūlu Llāhi^can šab ^cin* [ou *min šarfin*]) »¹²⁷. Mahomet arriva et lui dit que Gabriel lui avait ordonné de la reprendre, « parce qu'elle jeûne beaucoup et pratique fréquemment le lever de nuit [pour prier] (*šawwāma qawwāma*), mais aussi parce qu'elle sera ton épouse au paradis »¹²⁸

Cet épisode est mis en relation avec Q 66 (*Taḥrīm*), 1-3, et l'un des récits donné par les exégètes à ce sujet es le suivant d'après [...] Ishāq/al - Zuhri/^cAbd Allāh b. ^cAbd Allāh/Ibn ^cA bbās, lequel se résolut à interroger ^cUmar sur les « deux femmes ». ^cUmar répondit qu'il s'agissait de ^cĀ'īša et de sa propre fille Ḥafṣa. Il s'agissait de l'affaire suivante : Ḥafṣa avait raconté à son père ^cUmar qu'elle avait trouvé Mahomet couchant (*aṣābahā*) avec Marie la Copte, mère de son fils Iḥīm , et ce dans sa demeure à elle Ḥafṣa, sur sa propre couche (*fī firāṣi*), de plus, alors que c'était son tour (*fī yawmī*)¹²⁹ d'être honorée par Mahomet. Celui-ci lui ordonna de n'en rien dire à personne, mais elle s'en confia à ^cĀ'īša¹³⁰, ce **pourquoi** pour quoi Mahomet avait décidé de répudier Ḥafṣa !

[P. 172] Mais revenons à ladite première émigration en Éthiopie, dans la mesure où en plus des récits connus, avec la liste de ceux qui en furent, nous

¹²⁷. Dans le texte édité de Balāḍurī : *min šan^cin*.

¹²⁸. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, VIII, p. 84 ; Balāḍurī, *Ansāb al-aṣrāf*, I, éd. M. Hamīdullāh, Le Caire, 1959, p. 427 ; Ṭabarānī, *Kabīr*, XVIII, p. 365, n° 935 ; al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak ^calā l-Ṣaḥīḥayn fī l-ḥadīṡ*, I-IV, éd. M. ^cArab b. M. Ḥusayn et al., Hyderabad, 1915-23, IV, p. 15 ; Ṣāliḥī (M. b. Yūsuf al-Šāmī, m. 942/1536), *Subul al-hudā wa l-raṣād fī sīrat ḥayr al-^cibād* [*i. e. al-Sīra al-šāmiyya*], I-XII, éd. ^cĀdil A. ^cAbd al -Mawḡūd et ^cA. M. Mu^cawwaḍ, Beyrouth, 1414/1993, XI, p. 185, d'après l'*Histoire* de Abū Bakr Ibn a. Ḥayṭama et Ṭabarānī.

¹²⁹. Dans d'autres versions, c'était le tour de ^cĀ'īša. Plusieurs récits signalent que Ḥafṣa et ^cĀ'īša s'entraidaient, ce qui, dans le contexte, donne à penser qu'elles avaient une certaine complicité dans la surveillance d'un mari volage.

¹³⁰. Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVIII, p. 158, ad Q 66,1. ; Veccia Vaglieri (I.), *in EI*, III, p. 66.

possédons celui, moins connu des chercheurs, du neveu de Aïcha, °Urwa b. al-Zubayr al-Asadī (m. 93/711 ou 94/712)¹³¹. Ce long récit rapporté par al-Ṭabarānī (m. 360/971)¹³² est dans la recension suivante : Ibn Lahfā (m. 174/790)/Abū l-Aswad (M. b.°Ar. b. Nawfal al -Asadī, Yatīm°Urwa, m. 131/748, ou plus tard)¹³³/°Urwa¹³⁴. Il commence par une liste de onze hommes et quatre femmes qui auraient émigré en Éthiopie avant Ğa°far : (1)°Uṭmān b. Maz°ūn, (2)°Uṭmān b. °Affān et son épouse Ruqayya, fille de Mahomet, (3) °Abd Allāh b. Mas°ūd (al-Huḍalī), confédéré (*ḥalīf*) des banū Zuhra, (4)°Abd al -Raḥmān, b. °Awf, (5) Abū Ḥuḍayfa b. °Utba b. Rabī°a, avec son épouse Sahla bint Suhayl b. °Amr, laquelle mit au monde Muḥammad b. a. Ḥuḍayfa en Éthiopie, (6) al-Zubayr b. al-°Awwām (père de °Urwa), (7) Muṣ°ab b. °Umayr affilié aux °Abd al-Dār, (8)°Āmir b. Rabī°a, (9) Abū Salama b. °Abd al -Asad avec son épouse Umm Salama, (10) Abū Sabra b. a. Ruhm, avec Umm Kaṭṭum bint Suhayl b. °Amr, (11) Suhayl b. Bayḍā°.

On remarquera que la liste d'Ibn Ishāq comporte dix noms d'hommes, soit les mêmes, sauf Ibn Mas°ūd ; celle de Wāqidī, avec une double chaîne de garants, comporte douze noms, soit les mêmes que °Urwa, avec en plus Ḥāṭib b. °Amr b. °Abd Šams. Des trois, seul °Urwa place Ibn Maz°ūn en tête de liste, avant °Uṭmān b. °Affān, ce qui tendrait à corroborer l'assertion faite par Ibn

¹³¹. Schoeler (G.), *in EI*, X, p. 983-5 ; *GAS*, I, p. 278-9.

¹³². Ṭabarānī, *Kabīr*, IX, p. 34-7, n° 8316.

¹³³. *GAS*, I, p. 284-5. Ce traditionniste que °Urwa semble avoir élevé est probablement le premier à avoir collecté les traditions de ce dernier dans un *K. al-Mağāzī* ; Schoeler (Gregor), *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferungen über das Leben Mohammeds*, Berlin, 1996, p. 31-2.

¹³⁴. Sur cette chaîne de garants des traditions sur les *Mağāzī* collectées par °Urwa, v. Schoeler, *Charakter, op. cit.*, p. 81sq. Sur les autorités de °Urwa, v. Muslim (b. al-Ḥaḡḡāḡ), « Riğāl °Urwa b. al-Zubayr wa ġamā°a min al-tābi°īn wa wa ġayrihim », éd. Sukayna al-Šihābī, *in RAAD*, 54 (1979/1), p. 118.

Hišām, selon qui Ibn Maẓʿūn était à leur tête (*amīruhum*). Mais selon al-Zuhrī, ils n'avaient pas de chef¹³⁵.

[P. 173] ʿUrwa poursuit son récit en déclarant que ceux-là revinrent à La Mecque lorsque fut révélée la sourate de l'Étoile avec l'épisode des « versets sataniques » et que les Qoreïchites se prosternèrent alors, hormis al-Walīd b. Muġira qui était trop vieux pour le faire. Lorsque Ibn Maẓʿūn et Ibn Masʿūd, et ceux qui étaient avec eux apprirent cela en Éthiopie, ils revinrent en hâte à La Mecque. Entre-temps Mahomet était revenu sur les paroles qu'il avait prononcées comme une révélation et avait désapprouvé la prosternation des Qoreïchites à leur audition, et la situation des adeptes de Mahomet devint intolérable. Les émigrés d'Éthiopie voulaient rentrer à La Mecque, préoccupés qu'ils étaient du sort de leur coreligionnaires, mais ils ne pouvaient le faire qu'au péril de leur vie ou en étant sous la protection (*illā bi-ġiwārin*) d'un Qoreïchite.

C'est alors qu'Ibn Maẓʿūn occupe l'avant-scène dans le récit de ʿUrwa. Il accepte d'abord la protection d'al-Walīd b. Muġira. « Puis, constatant l'épreuve qu'enduraient Mahomet et ses compagnons, certains d'entre eux subissant le châtement du fouet et du feu, alors qu'Utmān (b. Maẓʿūn), lui, était sain et sauf, n'étant exposé à rien de tout cela, il rentra en lui-même (*lā yu'raḍu lahu, raġa'a ilā nafsihī*), et il préféra l'épreuve au salut (*al-ʿāfiya*) ». Il se dit que « ceux qui sont sous le pacte et la protection de Dieu et de son Envoyé » doivent s'attendre à l'épreuve et à la détresse. Il demanda donc à al-Walīd de lui retirer sa protection en présence du clan de ce dernier. Ils se rendirent à la mosquée (*sic*). S'y trouvait, le poète Laḥd b. Rabʿa qui récitait de la poésie devant un cercle de Qoreïchites. Ce dernier dit : « Tout, excepté Dieu, est vain », ce à quoi Ibn Maẓʿūn acquiesça ; puis il dit : « Tout bonheur est inévitablement passager », ce à quoi Ibn Maẓʿūm déclara que c'était faux, car le bonheur des

¹³⁵. D'après Ṣāliḥī, *Subul al-hudā, op. cit.*, II, p. 364.

gens du paradis ne passe jamais. Ce sur quoi, un Qoreïchte le gifla, de sorte que son œil devînt bleu (mot à mot : vert). Labīd¹³⁶ lui proposa alors de nouveau la protection, mais il refusa. La version de ce récit que donne Mūsā b. °Uqba dans son *K. al-Mağāzī* est très proche de celle de °Urwa rapportée par al-Bayhaqī¹³⁷. Cela n'est pas [P. 174] étonnant, dans la mesure où l'on a pu constater que plusieurs des traditions transmises d'eux ont des caractères communs.

Selon al-Wāqidī/°Ubayd Allāh b. °Āṣim/°Ubayd Allāh b. a. Rāfi° (al-Madanī, *mawlā* de Mahomet) : Ibn Maẓ°ūn fut le premier inhumé au cimetière de Baqī° al-Ġarqad (Baqī° al-Ḥaḥaba)¹³⁸. Mahomet déposa une pierre à hauteur de la tête du défunt, disant : « C'est celui qui nous a précédés [dans la récompense ou le paradis] », ou « C'est la tombe de celui qui nous a précédés »¹³⁹.

[...] Ibn Šihāb [al-Zuhri]/Sa°īd b. al-Musayyab/Sa°d b. a. Waqqāš : « L'Envoyé de Dieu rejeta le désir exprimé par °U ṭmān b. Maẓ°ūn d'observer la continence absolue (*al-tabattul*) ; s'il l'y avait autorisé nous nous serions châtrés (*wa law aḍina lahu [fī ḍalika] la-aḥṭaṣaynā [la-ḥṭaṣā]*) »¹⁴⁰.

¹³⁶. Dans la version d'Ibn Ishāq, c'est seulement al-Walīd b. al-Muġira qui la lui propose.

¹³⁷. Bayhaqī (Abū Bakr), *Dalā'il al-nubuwwa*, I-VII, éd. Abd al-Mu°ṭī Qal°aġī, Beyrouth, 1405/1985, II, p. 285-93

¹³⁸. La version de l'éd. d'Ibn Sa°d composte les deux dénominations.

¹³⁹. Ibn Sa°d, *Ṭabaqāt*, III, p. 397 ; Ibn °Abd al-Barr (Abū °Umar Yūsuf), *al-Istī°āb fī asmā° al-aṣḥāb*, I-IV, éd. M. °A. al-Biġāwī, Le Caire, 1957-60, III, p. 1054 ; al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *Mustadrak*, *op. cit.*, , III, p. 189-90

¹⁴⁰. Ici traduit de Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 67, *Nikāḥ*, 8, III, éd. Krehl, p. 413, l. 14-16 (*cf.* l. 15-16)/Ibn Ḥaġar, *Faṭḥ*, IX, p. 117, n° 5073 (*cf.* n° 5074)/trad. O. Houdas, *Les traditions islamiques*, III, p. 547, modifiée par nous. Les expressions entre crochets sont dan l'éd. d'Ibn Sa°d, *Ṭabaqāt*, III, p. 393 ; °Abd al -Razzāq, *al-Muṣannaf*, I-XI, éd. Ḥabīb al -Raḥmān al-A°ẓamī, Johannesburg, Karachi, 1971, VI, p. 168, n° 10375, 2^{ème} tradition, mais avec : *law aḥalla lahu* ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, p. 175//II, p. 241, n° 1514 ; I, p. 176/II, p. 245, n° 1525 ; I,

D'après le frère d'Ibn Maẓ'ūn, Qudāma b. Maẓ'ūn (m. 30/650)¹⁴¹, il aurait dit¹⁴² : « Ô Envoyé de Dieu, je suis un homme à qui l'éloignement [P. 175] de la femme durant les campagnes militaires est dur à supporter (*taṣuqqu ʿalayya hādīhi l-ʿuzbatu*), m'autorises-tu à me châtrer, auquel cas je le ferai ? L'Envoyé de Dieu répondit : Non ! Pratique donc le jeûne, il est anaphrodisiaque (*fa-innahu mağfarun*)¹⁴³.

D'après le Suivant ʿAbd al-Raḥmān b. Sābiṭ b. a. Ḥumayḍa al-Ġumahī (du clan d'Ibn Maẓ'ūn) al-Makkī (m. 118/736)¹⁴⁴ : « Ils prétendent que ʿUṭmān b. Maẓ'ūn interdisait le vin dans l'antéislam. Il dit dans l'antéislam : “Je ne bois pas quelque chose qui me ferait perdre la tête, qui ferait rire de moi quelqu'un qui m'est inférieur et qui me conduirait à prendre pour femme celle que je ne veux

183/II, p. 270, n° 1588 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 16, *Nikāḥ*, 1, II, p. 1020, n° 1402 ; Ibn al-Bārūdī al-Nisābūrī, *al-Muntaqā min al-sunan al-musnada ʿan al-Rasūl*, éd. ʿAbd Allāh ʿU. al-Bārūdī, Beyrouth, 1408/1988, p. 170, n° 674 (*fa-nahāhu Rasūlu Llāh*) ; Ibn Ḥibbān (Abū Ḥātim M. b. Ḥibbān), *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, Tartīb* de ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī b. Balbān al-Fārisī, I-XVIII, éd. Ṣuʿayb al-Arnaʿūṭ, Beyrouth, (1404-12/1984-91), 1418/1997³, IX, p. 337, n° 4027.

¹⁴¹. Ḍahabī, *Sīyar*, I, 161-2. Il fut l'un des deux Badriens à boire du vin, l'autre étant Nuʿaymān b. ʿAmr. Qudāma devint gouverneur du Bahreïn sous ʿUmar, là il fut accusé d'avoir bu du vin ! ʿUmar le fit châtier pour cela ; Ibn Šabba (ʿUmar, m. 262/876), *Taʾrīḥ al-Madīna al-munawwara*, I-IV, éd. Fahīm M. Šaltūt, Djeddah, 1399/1979 , p. 842-8 ; Nagel (Tilman), *Mohammed, Leben und Legende*, Munich, Oldenbourg, 2008, p. 539.

¹⁴². Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, III, p. 395 ; Ṭabarānī, *Kabīr*, IX, p. 38, n° 8320 ; *Tāğ*, X, p. 452b (*fa-innahu mağfaratun*, comme chez Ṭabarānī) ; Muttaqī l-Hindī (m. 975/1567), *Kanz al-ʿummāl [fī sunan l-aqwāl wa l-afʿāl]*, texte revu par Bakrī Ḥayyān et Šafwat al-Saqqā, Beyrouth, 1409/1989, VIII, p. 456, n° 23634, d'après Ṭabarānī.

¹⁴³. Fasawī, *al-Maʿrifā wa l-taʾrīḥ*, I-IV, éd. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī, Médine, 1410/1991³, (1974-6¹), I, p. 273, a : *fa-innahu mūḥṣin*.

¹⁴⁴. Caskel, *Das Genealogische Werk*, I, 24 ; II, 130 ; Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, I-II, Göttingen, 1852, 1853 (*Register*), II, p. 36 ; Ibn Mākūlā, II, p. 538-9 ; Mizzī, *Tahdīb*, XI, p. 198-201, n° 2805.

pas”. Alors le verset de la sourate de la Table sur le vin fut révélé [alors qu’il se trouvait à al-[°]Awālī]¹⁴⁵, un homme passa près de lui et lui dit : “Le vin a été interdit”, et il récita le verset. Ibn Maẓ[°]ūn dit : « Puisse-t-il périr ! (le vin, *tabban laḥā*). Ma perspicacité en cela est bien établie »¹⁴⁶. Pour Ibn [°]Abd al -Barr, Ibn Maẓ[°]ūn n’a pas pu connaître la révélation de ce verset qui eut lieu après le combat de Uḥud (qui se déroula en l’an 3 ou 4) ; ce serait donc un anachronisme¹⁴⁷.

L’interdiction du vin ne faisait ~~par~~ pas partie du programme initial de Mahomet. On sait que l’institution du naziréat en Israël prévoyait l’abstention du vin (Am 2, 11-12 ; Jg 13, 4-7) et le fait de laisser croître la chevelure. Les prêtres devaient s’en abstenir avant d’accomplir les rites sacrés. Les Nabatéens s’en abstenaient, et cette règle valait aussi pour nombre de moines chrétiens¹⁴⁸. Des vingt-six personnages dont il est dit qu’ils interdisaient les boissons enivrantes et les flèches divinatoires dans l’antéislam, [P. 176] deux d’entre eux, [°]Abd al-Muṭṭalib et Zayd b. [°]Amr b. Nufayl, faisaient, prétend-on, des retraites au mont Ḥirā[°] (*kāna yataḥannaf bi-Ḥirā[°]*), le second ne mangeant pas les idolytes (*wa lā ya[°]kulu mā ḍubiḥa li-aṣnām*)¹⁴⁹.

¹⁴⁵. La partie entre crochets est dans la version donnée par Ibn [°]Abd al-Barr.

¹⁴⁶. Ibn Sa[°]d, *Ṭabaqāt*, III, p. 393-4 ; Ibn [°]Abd al-Barr, *Istī[°]āb*, *op. cit.*, III, 1054-5. Cf. Nagel, *Mohammed*, *op. cit.*, p. 542-3.

¹⁴⁷. Nagel, *Mohammed*, *op. cit.*, p. 542, n. 239 (p. 809, car les notes sont malheureusement rejetées à la fin de l’ouvrage).

¹⁴⁸. Wensinck (A.J.), « Khamr », *EI*, IV, p. 1027.

¹⁴⁹. Ibn Ḥabīb, *Munammaq*, p. 422 ; cf. le débat sur les idolytes dans la communauté chrétienne primitive ; Ac 15, 19-29 ; 1 Cor 8, 4-13 ; *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, *op. cit.*, p. 602a, avec référence à l’étude de Willis (W.I.), *Idol meat in Corinth*. The Pauline argument in 1 Corinthians 8 and 10, ~~Chicago~~ *Chico. Calif.*, 1985.

Ibn Maẓ'ūn a été placé dans la liste des « disciples fidèles de l'Envoyé de Dieu » (*ḥawāriyū rasūli Llāh*), tous qoreïchites¹⁵⁰, qui sont au nombre de douze, par mimétisme concurrentiel avec Jésus. Toutefois, Ibn al-Kalbī remarque que Mahomet n'a donné ce titre qu'à son cousin al-Zubayr b. al-^cAwwām¹⁵¹.

On notera que le terme coranique *ḥanīf* a été associé par certains chercheurs au manichéisme, au sabéisme¹⁵², etc. Selon al-Kalbī (Abū l-Naḍr Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kūfī, m. 146/763) : « Les sabéens sont des gens [situés] entre les juifs et les Nazaréens (les « chrétiens ») ; ils confessent Dieu, se rasent les cheveux du milieu de la tête et ils se châtrent (*yajubbūna madhākīrahum*) »¹⁵³. Ou encore, ils sont à situer entre les zoroastriens et les juifs¹⁵⁴. « Ils adorent les anges, prient en direction de la qibla, récitent les psaumes, font les cinq prières »¹⁵⁵. Le problème pour les juristes est évidemment de savoir s'ils peuvent être considérés « gens du livre » et soumis à la capitation¹⁵⁶. Les premiers [P. 177] musulmans eux-mêmes furent appelés

¹⁵⁰. Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar*, p. 474-5, avec la chaîne de garants suivantes : al-Musayyibī (a. ^cAbd Allāh M. b. Ishāq al-Maḥzūmī al-Madīnī al-Baġdādī, m. 28 rabī^c I 236). En fait : *ḥakā* l-Musayyibī, et non *ḥaddatani*/M. b. Mu^cād al-Ṣan^cānī/Ma^cmar (b. Rāšid al-Ṣan^cānī, m. 154/770).

¹⁵¹. Ibn Ḥabīb, *al-Munammaq*, p. 423 ; après une liste de onze noms, à laquelle il manque Ġa^cfar (b. a. Ṭālib) qui se trouve dans la liste du *Muḥabbar*. Cf. Buḥārī, 56, *Ġihād*, 41 : « Tout prophète a eu un disciple fidèle (ou intime) (*ḥawarī*), et mon disciple fidèle est al-Zubayr b. al-^cAwwām ».

¹⁵². Gil, 13-15 ; Monnot, G., « Sabéens et idolâtres selon 'Abd al -Jabbār », in *Islam et religions*, 207-27, et *passim*.

¹⁵³ Ṭa^clabī, *Tafsīr*, I, 209, *ad Q* 2, 62.

¹⁵⁴. Selon Muġāhid, in Ṭabarī, *Tafsīr*, I, p. 146, n° 1106.

¹⁵⁵. Qurṭubī, *Tafsīr*, I, 434, *ad Q* 2, 62, selon Ḥasan al-Baṣrī et Qatāda ; Cf. Muqātil, I, 112 ; Sprenger, I, 579, 388-9.

¹⁵⁶. Ṭabarī, *Tafsīr*, éd. Šākir, II, p. 145-7 ; Ġaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, 3 vols., Istanbul, 1916-9, III, 91.

« sabéens » par les « païens » (?) ou plutôt soi-disant *mušrikūn*¹⁵⁷, de La Mecque et de Médine, disons ~~plutôt~~ par ceux qui refusaient d'écouter Mahomet¹⁵⁸, mais qui en savaient beaucoup plus en fait de religion que le qualificatif (théologique) « d'ignorants » qui leur colle à la peau ne le donnerait à penser !

V. Conclusion

Des pans entiers du Coran montrent combien celui qui s'appela ou fut appelé *muḥammad*/Muḥammad, on ne sait trop à quelle période de sa prédication, mais aussi ceux qui l'aidèrent à s'instaurer prophète, étaient informés à leur façon des idées théologiques, topoï, récits et légendes religieuses qui avaient vu le jour au Proche-Orient et au Moyen-Orient. D'ailleurs plusieurs passages du « lectionnaire arabe » (*al-qurʿān*) se donnent à voir comme des interprétations (« traductions » ou adaptations et commentaires) d'écritures ou de traditions orales antérieures¹⁵⁹. De plus, une continuité frappante concernant la *materia judaica et judeochristiana* et matériaux afférents (manichéisme, sabéens, etc.) entre les déclarations du Coran, d'une part, et les récits ou légendes des premiers exégètes est désormais établie¹⁶⁰ ; elle montre, que point n'était besoin de sortir de la péninsule Arabique, à l'occasion des conquêtes et de la colonisation musulmane pour être au courant des sujets sus-désignés. Ici, nous avons concentré plus particulièrement notre attention sur la dette du Coran, de Mahomet et de ses collaborateurs à l'endroit du monachisme et de l'ascétisme syriens (ce qui confirme la thèse de Tor Andrae et de quelques

¹⁵⁷. V. Hawting (Gerald Richard), *The Idea of idolatry and the emergence of Islam. From polemic to history*, Cambridge, CUP, 1999 ; Crone (Patricia), « The Religion of the Qurʿānic pagans : God and lesser deities », *Arabica*, LVII (2010), p. 151-200.

¹⁵⁸. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897² (1887¹), 237-8.

¹⁵⁹. V. *supra* n. 1.

¹⁶⁰. Gilliot, « Christians and Christianity in Islamic Exegesis » ; Id., « Das jüdisch christliche Umfeld der Entstehung des Korans... » ; v. *supra* n. 4.

autres), et évidemment d'une adaptation de cet ascétisme aux desiderata de ce groupe et à ses orientations théologico-politiques.

[P. 178] BIBLIOGRAPHIE

°Abd al-Razzāq (b. Hammām Abū Bakr al-Ḥimyarī al-Ṣanʿānī), *al-Muṣannaf*, I-XI éd. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Johannesburg, Karachi, 1390/1970 ; *Fahras Ahādīṭ wa āṭār al-Muṣannaf*, I-IV, par M. Muslim Ibr. Samāra et al., sous la direction de Samīr al-Maḡḏūb, Beyrouth, °Ālam al-kutub, 1408/1988

Abel (Armand), « Le chapitre CI du livre des hérésies *de* Jean Damascène : son inauthenticité », *Stud. Isl.*, XIX (1963), p. 5-25

Abū l-Layṭ al-Samarqandī (Naṣr b. M. b. Ibr. al-Ḥanafī), *Tafsīr [Baḥr al-ʿulūm]*, I-III, éd. °A. M. Muʿawwaḍ et al., Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1413/1993

– °Aḡlūnī (Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. M. b. °Abd al-Hādī al-Ġarrāhī al-Šāfiʿī, m. muḥarram 1162/inc. 22 décembre 1748), *Kašf al-ḥafāʾ wa muzīl al-ilbās ʿammā štāhara ʿalā alsinat al-nās*, I-II, Beyrouth, Muʿassasat al-Risāla, 1399/19792 (Alep1), 567+591 p.

Ahrens (Karl), *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig, 1935 (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XIX/4)

Andrae (Tor), *Les origines de l'islam et le christianisme*, trad. J. Roche, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, 211+2 p. (en allemand, Uppsala 1923-5 ; 1926)

°Awwād (°Alī) *et al.* (textes rassemblés par), *al-Naṣārā fī l-Qurʾān wa-al-tafāsīr*, Amman, Royal Institute of Scientific Researches, 1998, 5+604 p.

Ayoub (Mahmoud Mustafa), *The Qurʾan and its interpreters*, I (sourate 1-2), Albany, SUNY, 1984, 290 p.; II (sourate 3), 1992, 433 p.

– Baḡawī (Muḥyī al-Sunna a. M. al-Ḥus. b. Masʿūd b. M. al-Farrāʾ al-Šāfiʿī), *Tafsīr al-Baḡawī al-musammā bi-Maʿālim at-tanzīl*, I-IV, éd. Ḥālid °Abd al-Raḥmān al-°Ak et Marwān Sawār [éd. non critique; texte établi à partir de l'une des éd. anciennes], Beyrouth, Dār al-Maʿrifa, 1992³ (1983¹)

Baguenard (Jean-Marie), *Les moines acémètes*, Abbaye de Bellefontaine, 1990, 260 p.

– Balāḍurī (a. Bakr ou a. al-Ḥ. A. b. Yaḥyā b. Ġābir b. Dāwūd al-Baḡdādī), *Ansāb al-ašraf*, I, éd. M. Hamīdullāh, Le Caire, 1959

Bayhaqī (a. Bakr A. b. al-Ḥus. b. °A. b. Mūsā al-Ḥusrawḡirdī al-Ḥurāsānī al-Šāfiʿī), *Dalāʾil al-nubuwwa*, I-VII, éd. °Abd al -Muʿṭī Qalʿaḡī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1405/1985

Beck (Edmund), « Das christliche Mönchtum im Koran », *Studia Orientalia*, XIII/3 (1946), 1-29

Blond (Georges) « Encratisme », *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris, 1960, col. 628-

Bobzin (Hartmut), « “Das Siegel der Propheten”. Maimonides und das Verständnis von Mohammeds Prophetentum », in Georges Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge*/Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur, Berlin u. New York: de Gruyter 2005 (Studia Judaica, Bd. XXX), p. 289-306

Id., « The “Seal of the Prophets” : Towards an understanding of Muhammad’s prophethood », in Neuwirth (Angelika), Nicolai Sinai, Michael Marx (éd.), *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Leiden, Brill (Texts and Studies on the Qur’ān, 6), 2010, p. 565-83

[P. 179] Bolgiani (Franco), « Enkratismo », *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, op. cit., col. 1653-5

Bowman (John), « The Debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity », first published in *Nederlands Teologisch Tijdschrift*, 19 (1964-65), 177-201, then in *Essays in Honour of Griffiths Wheeler Thatcher* (1863-1950), ed. E.C.B. MacLaurin, Sydney, Sydney University Press, 1967, IX+257 p. 191-216

Id., « Holy Scriptures, lectionaries and the Qur’an », in Johns (Anthony Hearle Johns, 1928) (ed.), *International congress for the study of the Qur’an*, Canberra, Australian National University, 8-13 May 1980, Canberra, ANU, 1983², XXVIII+187 p., p. 29-37

– Buḥārī (a. °Al. M. b. Ism. b. Ibr. B. al-Muḡīra al-Ḡu°fī), *al-Ḡāmi° al-ṣaḥīḥ* [*Recueil des traditions mahométanes*], I-IV, éd. L. Krehl et Th. W. Juynboll, Leyde, E.J. Brill, 1862-1908

– Buḥārī : Ibn Ḥaḡar al-°Asqalānī, *Fatḥ al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, I-XIII+*Muqaddima*, éd. sous la direction de °Abd al-°Azīz b. °Abd Allāh Bāz (1910-1999), en fait, surtout éd. Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb (1303-1389/1885-1969), numérotation des chapitres et des *ḥadīṭ*-s par M. Fū ād °Abd al-Bāqī (né 3 jum. I 1299/mars 1882, m. 1398/1967) (texte établi sur la base de l’éd. de Boulac, al-Maṭba°a al-kubrā al-Mīriyya, 1300-ramaḍān 1301/1883-1884), Le Caire, al-Maṭba°a al-salafiyya, vol. I, 1379/1960, vol. XIII, ram. 1390/*inc.* 3 mars 1970 (signature du fils de l’éditeur Quṣayy Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb, ob. post 1400/1979) ; réimpr. Beyrouth, Dār al-Ma°rifa, s.d. (ca. 1980)

– Buḥārī : el-Bokhārī, *Les Traditions islamiques*, I-IV, traduites de l’arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, Paris, Adrien Maisonneuve, 1977 (1903-14¹)

Caner (Daniel), *Wandering, begging monks. Spiritual authority and the promotion of monasticism in Late Antiquity*, Berkeley, Calif., University of California Pres (The Transformation of the classical heritage, 33), 2002, XIV+325 p.

Casanova (Paul ; 1861-1926), *Mohammed et la fin du monde*. Étude critique sur l'islam primitif I-II/1-2, Paris, Paul Geuthner, 1911, 1913, 1924, 244 p.

Caskel (Werner), *Ġamharat an-Nasab*. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī, I-II, Bd.1, Enleitung von Werner Caskel, die Tafeln von Gert Strenziok, Leiden, Brill, 1966, XXII+334 p., II, Erläuterung zu den Tafeln von Werner Caskel. Das Register, begonnen von Gert Strenziok, vollendet von Werner Caskel, 1966, 614+2 p.

Charfi (Abdelmajid), « Le christianisme dans le 'Tafsīr' de Ṭabarī », *MIDEO*, 16 (1983), p. 117-68

Colpe (Carsten), « Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū'Isā al -Warrāq) », *ZDMG*, 109 (1959), p. 82-91

Crone (Patricia), « The Religion of the Qurānic pagans : God and lesser deities », *Arabica*, LVII (2010), p. 151-200

– Ḍahabī (Šams al-Dīn a.°Al. M. b. A. b. °Uṭ. b. Qāymāz al -Turkumānī al-Fāriqī al-Dimašqī al-Šāfi'ī), *Mizān al-i°tidāl fī naqd al-riġāl*, I-IV, éd.°Alī Muḥammad al -Biġāwī, Le Caire, 1963; réimpr. Beyrouth, Dār al-Ma°rifa, s. d.

Id., *Siyar a°lām al-nubalā°*, I-XXV, éd. Šu°ayb al-Arna°uṭ *et al.*, Beyrouth, Mu°assasat al-Risāla, 1981-88

Dammen McAuliffe (Jane), *Qur°ānic Christians*. An analysis of classical and modern exegesis, Cambridge, CUP, 1991, XII+340 p.

De Bruin (Cebus Cornelis), *Diatessaron Leodiense*. Het Luikse Diatessaron, edidit C.C. de Bruin. Addita est interpretatio anglica, quam curavit A.J. Barnouw (Adriaan Jacob), Leyde, Brill, 1970

De Smet (Daniel, Philippe, Benoît, né 2 octobre 1962, à Elsene), G. de Callatay et J.M.F. Van Reeth (éd.), *al-Kitāb*. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam, Actes du Symposium international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002, Bruxelles, Louvain-la-Neuve, Leuven, Acta Orientalia Belgica. Susidia III, 2004, 434 p.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Turnhout, Brepols (et Centre informatique de la Bible, Abbaye de Maredsous), 1987, 1363 p.

Ducellier (Alain, présentés par), *Le Miroir de l'Islam*. Musulmans et Chrétiens orientaux au Moyen Age (VII°-XI° siècle), Paris, Julliard (« Archives », 46), 1971, 309 p.

[EAC, I] *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Édition ubliée sous la directionde François Bovon et Pierre Geoltrain, Pais, NRF Gallimard (Bibliothèque de la Pléade), 1997, LXVI+1782 p.

[P. 180] Elliott (James Keith), *The Apocryphal New Testament*. A collection of apocryphal Christian literature in an English translation (based on M.R. James), Oxford, Clarendon Press/Toronto, Oxford University Press, 1993, XXV+747 p., paperback 2007

Van Ess (Josef), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam [TG], Berlin, I-VI, 1991-7

– Fasawī [ou Basawī] (Yaʿqūb b. Sufyān), *al-Maʿrifā wa l-taʾrīh*, I-IV (vol. IV : *indices*), éd. Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī, Médine, Maktabat al-Dār, 1410/1991³ [BG] (Bagdad, I-II, 1974-6¹; Beyrouth, Muʿasasat al-Risāla, I-III, 1401/1981²)

Freytag (Georg Wilhelm, 1788-1861) [Georgii Wilhelmi Freytagii], *Lexicon Arabico-Latinum*, praesertim ex Djeuharii Firuzabadique et aliorum Arabum operibus, adhibitis Golii quoque et aliorum libris confectum, Halle, 1830-37; réimpr. I-IV en 2, Beyrouth, Librairie du Liban, 1975

Friedmann (Yohanan), *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley, University of California Press, 1989

Galtier (Pierre-Louis), « Un moine sur la frontière, Alexandre l'Acémète en Syrie », in A. Rousselle (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, 1995, p. 435-57

GAS, I-IX = Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden, Brill, 1967-84

– Ğaṣṣāṣ (a. Bakr A. b. ʿA. al-Rāzī al-Ḥanafī), *Aḥkām al-Qurʾān*, I-III, I-III, Constantinople, Maṭbaʿat al-Awqāf al-islāmiyya, 1335-8/1916-9, 540+8+494+11+479+8 p.; réimpr. Beyrouth, Dār al-K. al-ʿarabī, s. d. (1978 ?)

Gil (Moshe), «The creed of Abū ʿĀmir», *IOS*, 12 (1992), p. 9-57

Gilliot (Claude), « Christians and Christianity in Islamic Exegesis », in Thomas (David) and Barbara Roggema (eds.), *Christian-Muslim relations. A Bibliographical history*, I (600-900), Leiden, 2009, XVI+957 p., p. 31-56

Id., « Le Coran production de l'antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », in Borrut (Antoine, sous la direction de), *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de de l'islam. Hommage à Alfred-Louis de Prémare*, *REMMM*, 129 (juillet 2011), p. 31-56

Id., « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *JSAI (Jerusalem Studies on Arabic an Islam)*, 22 (1998), p. 84-126 [à l'origine, communication en anglais faite au 6th Colloquium

From Jāhiliyya to Islam, organisé à l'Université hébraïque de Jérusalem, 5-10 septembre 1993]

Id., « Informants », EQ (*The Encyclopaedia of the Qurʾān*), II, Leyde, Brill, 2002, p. 512-8

Id., « Das jüdisch christliche Umfeld der Entstehung des Korans und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung. Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran », in Gall (Lothar) und Willoweit (Dietmar) (hrsg.), *Judaism, Christianity and Islam in the course of history. Exchange and conflicts*, Munich, Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 82), 2011, 61-74

Id., « Miscellanea coranica I », *Arabica*, 50 (2012), 109-133

Id., « Muḥammad, le Coran et les contraintes de l'histoire », in Stefan Wild (ed.), *The Qurʾān as Text*, Leyde, Brill («Islamic Philosophy and Theology», XXVII), 1996, p. 3-26 (A Symposium on "The Qurʾān as text, Bonn, Orientalisches Seminar du 17th au 21st November 1993)

[P. 181] Id., « Nochmals : Hieß der Prophet Muḥammad ? », in Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (hrsg.), *Die Entstehung einer Weltreligion*, II, Von der koranischen bewegung zum Frühislam, Tübingen, Verlag Hans Schiler (Inārah, 6), 2011, 813 p., p. 53-95

Id., « Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin », in M. Kropp (ed.), *Results of contemporary research on the Qurʾān*. The question of a historio-critical text, Beyrouth, Orient-Institut der DMG/Würzburg, Ergon Verlag (« Beiruter Texte und Studien », 100), 2007, p. 33-137

Id., « Rétrospectives et perspectives. De quelques sources possibles du Coran. I. Les sources du Coran et les emprunts aux traditions religieuses antérieures dans la recherche (XIX^e et début du XX^e siècles) », in Broeckaert, (Bert), Van den Branden (Stef), Pérennès, (Jean-Jacques, 1949-) (eds), *Perspectives on Islamic culture*. Essays in honour of Emilio G. Platti, Louvain-Paris, Peeters (Les Cahiers du MIDEO, 6), p. 19-51

Id., « Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten », in Hans-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin (hrsg. von), *Die dunklen Anfänge*. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2005, p. 148-169

Glei (Reinhold F.), « John of Damascus », in Thomas et Roggema (éd.), *Christian-Muslim relations*, I (600-900), *op. cit.*, p. 295-301

Gnilka (Joachim), *Die Nazarener und der Koran*. Eine Spurensuche, Freiburg, Herder, 2007, 173 p.

Id., *Qui sont les chrétiens du Coran ?*, Traduit de l'allemand par Charles Ehlinger, Paris, Cerf, 2008, 175 p.

Goldziher (Ignaz), *Études sur la tradition islamique*, extraites du Tome II des Muhammedanische Studien, trad. par Léon Bercher, Paris, Adrien-Maisonneuve (Initiation à l'Islam, 7), 1952, II+355 p.

Griffith (Sidney H.), « Christian lore and the Arabic Qurʾān. The 'Companions of the Cave', in Sūrat al-kahf and in Syriac Christian tradition », in G.S. Reynolds (éd.). *The Qurʾān in its historical context*. London 2007, p. 109-137

Guillaume (Alfred ; 1888-1962), *The Life of Muhammad*. A translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah, Karachi, Oxford University Press, 1978⁵ (1955¹, Londres, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press), XLVII+815 p.

– Ḥākim al-Nīsābūrī (a.°Al. Ibn Bayyī° M. b. °Al. b. M. al -Ḍabbī al-Ṭahmānī), *al-Mustadrak °alā l-Ṣaḥīḥayn fī l-ḥadīṭ*, I-IV, éd. M. °Arab b. M. Ḥusayn et al., Hyderabad, 1334-42/1915-23 ; réimpr. Riyad, Maktabat Maṭābī° al-Naṣr al-ḥadīṭa, s.d.

Hamidullah (Muhammad) (1908-2002), *Le Prophète de l'Islam. Sa vie, son oeuvre*, I-II, Paris, éd. augmentée 1979⁴ (1959¹), 1008 p.

Harnack (Adolf von), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I-III, Tübingen, Mohr, 1909-10⁴,

Hawting (Gerald Richard), *The Idea of idolatry and the emergence of Islam*. From polemic to history, Cambridge, CUP (Cambridge Studies in Islamic Civilization), 1999, XVII+168 p.

Hirschfeld (Hartwig), *Beiträge zur Erklärung des Korân*, Leipzig, O. Schulze, 1886, IV+100 p.

Id., *Jüdische Elemente im Korân* . Ein Beitrag zur Korânforschung (Als Promotionsschrift angenommen von der Universität Strassburg), Berlin, im Selbstverlag (à compte d'auteur), 1878, 71 p.

[P. 182] Id., *New researches on the composition and exegesis of the Qoran*, Londres, Royal Asiatic Society («Asiatic Monographs», III), 1902, III+155 p.

Horovitz (Josef), *Koranische Untersuchungen*, Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter (Stud. zur Gesch. und Kultur des islam. Orients, Beiheft zu *Der Islam*, IV), 1926, 3+171 p.

Ibn °Abd al-Barr (a. °U. Yūs. b. °Al. al-Namirī al-Qurṭubī al-Mālikī), *al-Istīʿāb fī asmā° al-aṣḥāb*, I-IV, éd. M. °A. al-Biḡāwī, Le Caire, Maktabat al-Nahḍa, 1957-60, 4+2091 p.

Ibn Abī Šayba (a. Bakr °Al. b. M. b. Ibr. al-°Absī al-Kūfī), *al-Muṣannaf fī al-aḥādīṭ wa al-āṭār*, I-IX, texte revu par M. °Abd al-Salām Šāhīn, Beyrouth, Dār al-Kutub al-°ilmiyya, 1416/1995

Ibn °Adī (a. A. °Abd Al. b. °Adī b. °Al. b. M. b. Mubārak b. al-Qaṭṭān al-Ğurġanī al-Šāfi°ī), *al-Kāmil li-al-ḍu°afā°*, I-IX, éd. °Ādil A. °Abd al-Mawġūd et °A. M. Mu°awwad, Beyrouth, Dār al-Kutub al-°ilmiyya, 1418/1997

Ibn °Asākir (Ṭiqat al-Dīn a. al-Q. °A. b. a. M. al-Ḥ. b. Hibat Allāh al-Dimašqī al-Šāfi°ī), *Ta°rīḥ madīnat Dimašq*, I-LXXX, éd. Muḥibb al-Dīn Abū Sa°id °Umar b. Ġarāma al-°Amrawī et °Alī Šīrī, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1995-2001

Id., *al-Sīra al-nabawiyya [ex Ta°rīḥ madīnat Dimašq]*, I-II, éd. Našā° Ġazzāwī, Damas, Maġma° al-luġa al-°arabiyya, 1984-91, 17+475+10+470 p.

Ibn al-Aṭīr (°Izz al-Dīn a. al-Ḥ. °A. b. M. al-Šaybānī al-Ğazarī al-Šāfi°ī), *Usd al-ġāba fī ma°rifat al-šaḥāba*, I-VII, éd. Maḥmūd Fāyid *et al.*, Le Caire, 1963, 1970²

Ibn al-Aṭīr (a. al-Sa°ādāt Maġd al-Dīn al-Mubārak b. M. al-Ğazarī), *al-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṭ*, I-V, éd. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī et Maḥmūd al-Ṭināḥī, Le Caire, °Īsā l-Bābī l-Ḥalabī, 1383-84/1963-64; réimpr. Beyrouth, Dār Iḥyā° al-turāṭ al-°arabī, s.d.

Ibn al-Bārūdī al-Nīsābūrī (°Al. b. °A.), *al-Muntaqā min al-sunan al-musnada °an al-Rasūl*, éd. °Abd Allāh °U. al-Bārūdī, Beyrouth, Dār al-Ğinān, 1408/1988, 328 p.

Ibn al-Ğawzī (a. al-Faraġ °Ar. b. °A. al-Qurašī al-Taymī al-Bakrī al-Baġdādī al-Ḥanbalī), ., *al-Muntaẓam fī ta°rīḥ al-umam wa l-mulūk*, I-XVII, éd. Muḥammad et Mušṭafā °Abd al-Qādir °Aṭā, Beyrouth, Dār al-Kutub al-°ilmiyya, 1412/1992

Ibn Ḥabīb (a. Ġa°far M. b. Ḥabīb al-Hāšimī al-Baġdādī), *al-Muḥabbar*, recension de a. Sa°id al-Ḥasan b. al-Ḥusayn al-Sukkarī, éd. Ilse Lichtenstaedter, Hyderabad, 1942 ; réimpr. Beyrouth, al-Maktab al-tiġārī, 8+752 p.

Id., *al-Munammaq fī aḥbār Qurayš*, éd. Ḥūršīd A. Fārūq, Hyderabad, 1384/1964, 27+472+52+10 p.; même éd. Beyrouth, °Ālam al-kutub, 1405/1985, 479 p.

Ibn Ḥaġar al-°Asqalānī (Šihāb al-Dīn a. al-Faḍl A. b. Nūr al-Dīn °A. b. M. al-Kinānī al-Miṣrī al-Šāfi°ī), *Faṭḥ al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, v. *supra sub* Buḥārī

Id., *al-Iṣāba fī tamyiz as-šaḥāba*, I-IV, éd. Ibr. b.Ḥ. al-Fayyūmī, Le Caire, Maḥba°at al-Sa°āda, 1328/1910, avec en marge : Ibn °Abd al-Barr, *al-Istī°āb fī ma°rifat al-aṣḥāb*; réimpr. Beyrouth, Dār Iḥyā° at-turāṭ al-°arabī, s. d.

Ibn Ḥanbal (a. °Al. A. b. M. b. Ḥanbal b. Hilāl [...] b. Šaybān b. Ḍuhl [...] al-Ḍuhlī al-Šaybānī al-Marwazī al-Baġdādī), *al-Musnad*, I-VI, éd. M. al-Zuhrī al-Ğamrāwī, Le Caire, al-

Maymaniyya, 1313/1895 ; réimpr. Beyrouth, al-Maktab al-islāmī, 1978/I-XX, éd. A. M. Šakir, Ḥamza A. al-Zayn *et alii*, Le Caire, Dār al-Ḥadīṭ, 1416/1995

Ibn Ḥazm (a. M. °Alī b. A. b. Sa°id al-Andalusī al-Qurṭubī), *Ğamharat ansāb al-°Arab*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-°ilmiyya, 1403/1983, 672 p.

Ibn Ḥibbān (a. Ḥātim M. b. Ḥibbān b. A. al-Tamīmī al-Dārimī al-Bustī), ., *Šaḥīḥ Ibn Ḥibbān, Tartīb* de °Alā° al-Dīn °Alī b. Balbān al-Fārisī, I-XVIII, éd. Šayb al -Arna°uṭ, Beyrouth, Mu°assasat al-Risāla, 1404-12/1984-91, 1418/1997³,

Ibn Hišām (a. M. °Abd al-Malik al-Duḥlī al-Sadūsī al-Ḥimyarī al-Ma°āfirī al-Bašrī)n *al-Sīra al-nabawīyya*, I-II, éd. Mušṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī et °Abd al -Ḥafīz Šalabī, Le Caire, Mušṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1955² (1355/1936¹), 834+766 p.

[P. 183] Ibn Ishāq (M. b. Ishāq b. Yasār al-Qurašī al-Muṭṭalabī al-Madanī), *īrat rasūl Allāh* [*Das Leben Muḥammads nach Muḥam mad b. Iṣḥāq*], baearbeitet von °Abdalmalik b. Hišām, I-II, éd. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1858-60

Ibn Ishāq, *La vie du Prophète Muhammad, l'Envoyé d'Allāh*, recension d'Abū Muhammad Abd al-Malik ibn Hishām, d'après Zayd Ibn °Abd Allāh al-Bakkā°i, I-II, traduction française avec introduction et notes par Abdurrahmān Badawi, Beyrouth, Albouraq, 2001

Ibn Māğā (a. °Al. M. b. Yazīd b. Māğā al-Qazwīnī, m. mardi 23 ramadān 273/21 février 887; San, XIII, 277-81), *al-Sunan*, I-II, éd. M. Fu°ad °Abd al-Baqī, Le Caire, 1952-4 ; réimpr. Le Caire, Dār Iḥyā° al-turāṭ al-°arabī, 1395/1975, 1567 p.

Ibn Šabba (a. Zayd °U. b. Šabba b. °Ubayda al-Bašrī), *Ta°rīḥ al-Madīna al-munawwara*, I-IV, éd. Fahīm M. Šaltūt, Djeddah, 1399/1979

Ibn Sād (a. °Al. M. b. Sa°d b. Manī° al-Bašrī al-Zuhrī), *K. al-Ṭabaqāt al-kabīr* [*Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*], éd. E. Sachau *et alii*, I-IX, Leyde, Brill, 1905-40

Id., *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, I-IX, Beyrouth, DāŠādir, 1957 -9 ; M. °Alī Adalbī et M. °Awāma, *Fahras al-°alām al-mutargīmīn fī l-Ṭabaqāt al-kubrā li-bni Sād*, Beyrouth, ar-Risāla, 1406/1986, 272 p. (références données aux deux éd.)

Jaspis (Johannes Sigmund), *Koran und Bibel. Ein komparativer Versuch*, Leipzig, G. Strübing Verlag, 1905, 103 p.

Jean Damascène (saint Jean), *Écrits sur l'islam*, texte grec et traduction par R. Le Coz, Paris, Cerf, 1992

Jeffery (Arthur), *The Foreign Vocabulary of the Qur°ān*, Baroda, Oriental Institute, 1938, XV+311 p.

Khoury (Adel Theodor), *Les théologiens byzantins et l'Islam*. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.) Louvain, Nauwelaerts, 1969, 334 p.

Lauche (Gerald), *Die koranische Umdeutung und Verkürzung des biblischen Jesusbildes in seiner soteriologischen Bedeutung*. Erwägungen zur Verfasserschaft des Jesaja, Giessen, W. Schmitz (Fundierte theologische Abhandlungen, 1), 1983, 114 p.

Leclercq (H.), « Diatessaron », *DACL*, IV (Paris, 1921), col. 414-70

Lecomte (Gérard), *Le Traité des divergences du Ḥadīṭ d'Ibn Qutayba*, Damas, IFD, 1967, XLVIII+461 p.

Lindsay (James E., ed. by), *Ibn 'Asākir, and early Islamic history*, Princeton, N.J., The Darwin Press («Studies in Late Antiquity and Early Islam», 20), 2001, XII+157 p.

Luttikhuisen (Gerardus Petrus), *The Revelation of Elchasai*, Tübingen, Mohr, 1985, 325 p.

Luxenberg (Christoph), *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin, Das Arabische Buch, 2000, IX+311 p.

Id., *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*. A Contribution to the decoding of the language of the Koran, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2007, 355 p.

– Maqrīzī (Taḳī al-Dīn a. al-ʿAbbās A. b. ʿA. b. ʿAq. al-Ḥusaynī al-Ḥanafī [al-Shāfiʿī, à partir de 786/1384]), *Imtāʿ al-asmāʾ bi-mā li-rasūl Allāh min al-abnāʾ wa al-amwāl wa al-ḥafada wa al-matāʿ* [*Sīrat al-nabī* de Maqrīzī], I-XV, éd. MʿAbd al -Ḥamīd al-Namīsī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1420/1999

Markschies (Christoph), « Synkretismus V. Kirchen-geschichtlich », *TRE* (*Theologische Realenzyklopedie*), Berlin et New York, 2002, XXII, 538-552.

Marzubānī (a. ʿUbayd Allāh M. b. ʿImrān b. Mūsā), *Muʿğam al-šūʿarāʾ*, éd. Fr. Krenkow, Beyrouth, Dār al-Ğīl, 1411/1991, 455 p.

– Mizzī (Ğamāl al-Dīn a. al-Ḥağğāğ Yūs. b. al-Zakī ʿAr. b. Yūs. al-Quḍāʿī al-Kalbī al-Ḥalabī al-Dimašqī al-Šāfiʿī), *Tahḍīb al-kamāl fī asmāʾ al-riğāl* (achevé yawm al-Naḥr 712) I-XXIII, éd. Aḥmad ʿAlī ʿAbīd et Ḥasan Aḥmad Āğā, revue par Suhayl Zakkār, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1414/1994

[P. 184] Monnot (Guy), *Islam et religions*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, 307 p.

Mourad (Suleiman Ali), « Jesus according to Ibn ʿAsākir », in Lindsay (James E., ed. by), *Ibn ʿAsākir, and early Islamic history*, p. 24-43

Id., « Mary in the Qurʾān. A reexamination of her presentation », in Gabriel Said Reynolds (éd.), *The Qurʾān in its historical context*, Londres, Routledge (Routledge Studies in the Qurʾān), 2007, 163-174

Muehleisen-Arnold (John, 1817-1881), *The Koran and the Bible*, or Islam and Christianity, Londres, Longmans, 1866² (1859¹), 496 p.

Muğāhid (b. Ġabr al-Makkī), *Tafsīr*, I-II, éd. °Ar. b. Ṭāhir b. M. as-Sūratī, Qatar, 1976, 798+5 p.

Muqātil b. Sulaymān (a. la-Ḥ. al-Baġalī al-Azdī al-Balḥī al-Ḥurāsānī al-Marwazī), *afsīr*, I-V, éd. °Al. Maḥmūd Šihāta, Le Caire, al-Hay°a al-miṣriyya al-°amma li-al-kitāb, 1980-89

Muslim (a. al-Ḥus. Muslim b. al-Ḥaġġāġ al-Quṣayrī al-Nisābūrī), *al-Šaḥīḥ*, I-V, éd. M. Fu°ād °Abd al-Bāqī, Le Caire, 1955-57; réimpr. Beyrouth, Dār al-Fikr, 1398/1978/Nawawī, *Sharḥ Šaḥīḥ Muslim*, I-XVIII en 9, Le Caire, 1349/1929-30; réimpr. Beyrouth, Dār al-Fikr, s.d.

Id., « Riġāl °Urwa b. al-Zubayr wa ġamā°a min al-tābi°in wa wa ġayrihim », éd. Sukayna al-Šihābī, in *RAAD*, 54 (1979/1), p. 107-145

– Muttaqī al-Hindī (°Alā° al-Dīn °Alī b. Ḥusām al-Dīn °Abd al-Malik al-Ġawnbūrī al-Burhānbūrī al-Makkī), *Kanz al-°ummāl [fī sunan l-aqwāl wa l-af°āl]*, I-XVIII (XVII-XVIII, *indices* par Nadīm et Usāma Mar°ašlī), texte revu par BakrḤayyān et Šafwat al -Saqqā, Beyrouth, Mu°assasat al-Risāla, 1409/1989

Nagel (Tilman), *Mohammed, Leben und Legende*, Munich, Oldenbourg, 2008, 1052 p.

– Nawawī (Muḥyī l-Dīn Abū Zakariyyā Yahyā b. Šaraf b. Murī al-Ḥizāmī al-Dimašqī al-Šāfi°ī), *K. al-Maġmū°*. Šaḥ al-Muḥaḍḍab li-l Širāzī, I-XXIII, éd. M. Naġīb al-Muṭfī°, Djeddah, Maktabat al-Iršād, 1971-77

Neuwirth (Angelika), « The “Late Antique Qur°ān”: Jewish-Christian Liturgy, Hellenic Rhetoric and Arabic Language, conférence à l’Université de Princeton 3 Juin 2009.

Neuwirth (Angelika), *et al.* (éd.), *The Qur°ān in Context*. Historical and Literary Investigations into the Qur°ānic Milieu, Leyde, 2010, VII+761 p.

Parrinder (Geoffrey), *Jesus in the Qu°rān*, London, Faber, 1965, 187 p.

Petersen (William Lawrence), *Tatian’s Diatessaron*. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship, **Leyde**, Brill (Supplements to Vigiliae Christianae, 25), 1994, XIX+555 p.

Powers (David Stephen, né 23/7/1951, Cleveland, Ohio), *Muḥammad is not the father of any of your men*. The making of the last prophet, Philadelphie, University of Pennsylvania Press (Divinations. Re-reading Late Ancient Religion), 2009, XVI+357 p.; c.r. par Gilliot, « Miscellanea coranica I », *Arabica*, 50 (2012), 109-133

Puech (Henri--Charles), *Le Manichéisme*, son fondateur, sa doctrine. Paris, Civilisations du Sud (Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion, LVI), 1949, 195+2 p.

– Qārī al-Harawī (al-Mullā Nūr al-Dīn °Alī b. Sulṭān M. al-Ḥanafī), *al-Asrār al-marfūʿa fī l-aḥādīṭ al-mawḍūʿa*, éd. Abū Ḥāǧir M. al-Saʿīd b. Basyūnī Zaǧlūl, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 1405/1985, 396 p.

– Qurṭubī (Šams al-Dīn a. °Al. M. b. A. b. a. Bakr b. Ḥaral -Ḥazraǧī al-Anṣārī al-Mālikī), *Tafsīr* = *al-Ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, I-XX, éd. Aḥmad °Abd al-°Alīm al-Bardūnī *et al.*, Le Caire, al-Haayʾa al-miṣriyya al-ʿamma li-l-kitāb, 1372-87/1952-67²; réimpr. Beyrouth, Dār Iḥyāʾ at-turāṭ al-°arabī, 1965-7

Räisänen (Heikki), *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki, Finnische Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik (Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik, XX) 1971, 107 p.

Ries (Julien), « Les Kephalaia. La catéchèse de l'Église de Mani », in De Smet (D.), *et al.*, (éd.). *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles 2004, p. 143-8

[P. 185] Rösch (Gustav), « Die Jesusmythen des Islam », *Theologische Studien und Kritiken* (Gotha), Heft 3 (1876), 409-454

Rousselle (Aline, éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan: Presses Univ. de Perpignan., 1995, 457 p.

Rudolph (Kurt), *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, Kohlhammer, 1922, VIII+92 p.

Id., « Die Anfänge Mohammeds im Lichte der Religionsgeschichte », in Kurt Rudolph, Rolf Heller und Ernst Walter (hrsg. von), *Festschrift Walter Baetke*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1966, p. 298-326

Sahas (Daniel J.), Sahas (Daniel J.), *John of Damascus on Islam. The « heresy of the Ishmaelites »*, Leyde, Brill, 1972, 16+171 p.

– Saḥāwī (Šams al-Dīn a. al-Ḥayr M. b. °Abd al-Raḥmān b. M. al-Šāfiʿī), *al-Maqāṣid al-ḥasana fī bayān kaṭīr min al-aḥādīṭ al-muṣṭahira ʿalā l -alsina*, éd. M. °Uṭmān al-Ḥuṣṭ, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-°arabī, 1405/1985, 800 p.

– Šāliḥī (Šams al-Dīn a. °Al. M. b. Yūsuf al-Šāmī; m. 942/1536), *Subul al-hudā wa l-raṣād* [ou : *wa l-irṣād*] *fī sīrat ḥayr al-ʿibād* [i. e. *al-Sīra al-Šāmiyya*], I-XII, éd. °Ādil A. °Abd al-Mawǧūd et °A. M. Muʿawwaḍ, Beyrouth, Dār al-Kutub al-°ilmiyya, 1414/1993

Schneider (Gerhard), *Evangelia infantiae apocrypha* [griechisch, lateinisch, deutsch] = *Apokryphe Kindheitsevangelien*, übersetzt und eingeleitet, Freiburg, 1995, 379 p.

Schoeler (Gregor), *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferungen über das Leben Mohammeds*, Berlin, Walter de Gruyter, 1996, XI+214

Sell (Charles Edward), *The Historical development of the Qūṁ*, Madras, S.P.C.K. (Society for Promoting Christian Knowledge), 1898¹, VI+144 p.

Sfar (Mondher), *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris, éd. Sfar (1, rue Cassini, 75014 Paris), 1998, 447 p.

Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, I, trad. D. Gimaret et G. Monnot, Paris, Louvain, 1986, XXV+727 p.

Simon ((Róbert)), « Mānī and Muḥammad », *JSAI*, 21 (1997), p. 118-141

Speyer (Heinrich), *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1988 (Darmstadt, 1961, 1971), XIII+501 p. (Gräfenhanischen, Schulze, 1931¹) [À l'origine, thèse, Francfort, 1921]

Sprenger (Aloys), *Das Leben und die Lehre des Mḥammad*, nach bisher grössenteils unbenutzter Quellen, I-III, Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869² (l'introd. est datée de septembre 1861)

Stroumsa (Guy), « Aspects de l'eschatologie manichéenne », *RHR* 198 (1981), 163-81

Id., « "Seal of the prophets: The nature of a Manichaen metaphor" », *JSAI*, 7 (1986), p. 61-74

– Suyūṭī (Ġalāl al-Dīn Abū l-Faḍl °Ar. b. a. Bakr al-Ḥuḍayrī al-Šāfi'ī), *al-Durr al-mantūr fī al-tafsīr al-ma'tūr*, I-VI, éd. M. al-Zuhrī al-Ġamrāwī, Le Caire, 1314/1896 ; réimpr. Beyrouth, (M. Amīn Damġ) Dār al-Ṭaqāfa, s.d.

Id., *al-Itqān fī ulūm al-Qur'ān*, I-IV en deux, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Maktabat al-Mašhad al-Ḥusaynī, 1967; éd. revue et corrigée, Le Caire, al-Hay'a al-miṣriyya al-āmma li-l-kitāb, 1974-75

[P. 186] Ṭabarānī (a. al-Qāsim Sul. b. A. b. Ayyūb », *al-Muġam al-kabīr*, I-XII, XVII-XX, XXII-XXV, éd. Ḥamdī °Abd al-Maġīd al-Silafī, Mossoul, Wizārat al-Awqāf, Maṭba'at al-Zahrā', 1401/1983² (Bagdad, 1398-1404/1977-84¹). Depuis ont été retrouvés et édités: *al-Muġam al-kabīr*, XIII (Musnad °Abd Allāh b. °Umar b. al-Ḥaṭṭāb, p. 337-338, nos. 13655-14149 ; Musnad °Abd Allāh b. °Amr b. al-°Āṣ, p. 339-662, nos. 14150-14585), XIV, et un fragment de XXI (Musnad al-Nu'mān b. Bašīr), éd. Sa'd b. °Abd Allāh al-Ḥumayyid et Ḥālid b. °Abd al-Rahmān al-Juraysī, Riyad, « °alā nafaqat » Ḥālid al-Juraysī, 1426-29/2006-08, 640+662+211 p.

Ṭabarī (a. Ġa'far Ibn Ġarīr M. b. Ġarīr b. Yazīd al-Āmulī), *Annales*, I-III (I-XVI), éd. M. J. De Goeje *et al.*, Leyde, Brill 1879-1901

Id., *The History of Ṭabarī*, 39 vol., trans. Fr. Rosenthal *et al.*, Albany, NY, SUNY, 1987-1998

Id., *Tafsīr* (jusqu'à 14, *Ibrāhīm*, 27, éd. Maḥmūd M. Šākir et A. M. Šākir, I-XVI, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1954-68 (1969², pour quelques vol.) ; *Tafsīr*, éd. A. Sa'īd 'Alī, Muṣṭ. al-Saqqā *et al.* (XIII, p. 219, *ad* 14, *Ibrāhīm*, 28, jusqu'à la fin du Coran)-XXX, Le Caire, Muṣṭafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1373-77/1954-57

– Ṭa'labī (a. Ishāq A. b. M. b. Ibr. al-Nīšābūrī), *al-Kašf wa al-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān*, I-X, éd. Abū M. 'Alī 'Āšūr Abū M. b. 'Āšūr, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-turāṭ al-'arabī, 2002 (éd. fautive)

– Ṭaraḥī (Ibn Muṭarrif : a. 'Al. M. b. A. b. Muṭarrif al-Malikī) : Tottoli (Roberto) (edited with an introduction and notes by), *The Stories of the Prophets by Ibn Muṭarrif al - Ṭaraḥī*, Berlin Klaus Schwarz («Islamkundliche Untersuchungen», Bd. 253), 2003, 132+199 p./ Ṭaraḥī, *Storie dei profeti*, a cura di Roberto Tottoli, Gènes, 1997, 356 p.

Tardieu (Michel), Paris, PUF (Que sais-je ?, 1940), 1981, 127 p.

Thomas (David Richard) and Barbara Roggema (eds.), *Christian-Muslim relations. A Bibliographical history*, I (600-900), Leiden, Brill (History of Christian-Muslim relations, 11), 2009, XVI+957 p.

Tischendorf (Constantinus von), *Evangelia apocrypha*, editio altera, Lipsiae, Herrmann Mendelssohn, 1876 (1853¹), CXV+486p.

Toral-Niehoff (Isabel), « The 'Ibād of al-Ḥīra. An Arab Christian community in late antique Iraq », *in* Neuwirth (Angelika), *et al.* (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde, 2010, p. 323-47

Tröger, (Karl-Wolfgang), « Muhammad, Salman al-Farisi und die Islamische Gnosis », *in* Bethge (H.-G.), *et al.*, *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of H.-M. Schenke*, Leyde, 2002, p. 247-54

Van Koningsveld (Pieter Sjoerd), « The Islamic image of Paul and the origin of the Gospel of Barnabas », *JSAI*, 20 (1996), 200-228

Van Reeth (Jan M.F.), « Le Coran et les scribes », *in* Cannuyer, C. (éd.), *Les scribes et la transmission du savoir* (XLII^e Journées Armand Abel-Aristide Théodoridès, Université de Liège, 19-20 mars 2004), Bruxelles (Acta Orientalia Belgica, XIX), 2006, 66-81

Id., « L'Évangile du Prophète », *in* D. De Smet *et al.* (éd.), *al-Kitāb*, 155-74

Id., « La zandaqa et le prophète de l'Islam », *in* Cannuyer (Christian) et Jacques Grand'Henry (éd.), *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales*. Jacques Ryckmans in memoriam, Bruxelles, Société belge d'études orientales (Acta Orientalia Belgica, XX), 2007, p. 67-79

[P. 187] Wace (H.) et W.C. Piercy (éd.), *A dictionary of Christian biography and literature to the end of the sixth century AD*, art. « Collyridians ».

Wāqidī (M. b. °U. b. Wāqid al -Aslamī al-Madīnī), *Kitāb al-Mağāzī*, I-III, éd. M. Jones, Oxford, 1966

Watt (William Montgomery), *Mahomet à La Mecque*, préface de Maxime Rodinson, traduction de F. Dourveil, Payot (Bibliothèque Historique), 1958, 224 p.

Wellhausen (Julius), ., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897² (1887¹), Berlin, Walter de Gruyter, 1927³, VIII+250 p.

Willis (Wendell Lee), *Idol meat in Corinth*. The Pauline argument in 1 Corinthians 8 and 10, Chico, Calif., Scholars Press, 1985, XIII, 322 p.

Wüstenfeld (Ferdinand), *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, I-II, Göttingen, 1852, 1853

– Zabīdī (al-Sayyid Murtaḍā M. b. M. al-Ḥusaynī), [*Tāğ*] *Tāğ al-°arūs min ḡawāhir al-Qāmūs*, I-XL, éd. °Abd al -Sattār Aḥmad Farāğ et al., Koweït, al-Mağlis al-waṭanī li-l-ṭaqāfa wa l-funūn wa l-ādāb (al-Turāt al-°arabī, 16), 1385-1422/1965-2001